



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**



**DEL MISTICISMO DECADENTISTA A LA RELIGIOSIDAD
REVOLUCIONARIA**
**Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos
Mariátegui**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autora: Flavia Pierina Ferretti
Profesor guía: Grínor Rojo

Santiago de Chile, junio de 2015

RESUMEN

Esta investigación indaga el recorrido de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, reconstruyéndola a lo largo de toda su producción teórica. La hipótesis que la orienta es que desde sus primeras incursiones periodísticas y literarias hasta sus producciones tardías, Mariátegui no sólo manifiesta una inclinación hacia la dimensión espiritual de la vida humana y social sino que, también, es portador de una religiosidad constitutiva de su visión de mundo. Esa inclinación religiosa posee una historia, un origen y un desarrollo, es decir, se desenvuelve en distintos momentos, y en cada uno de ellos cobra caracteres particulares. Por tanto, entre el “misticismo decadentista” de Juan Croniqueur y “la religiosidad revolucionaria” del autor de *Defensa del marxismo*, existen continuidades, rupturas y, también, nuevas formulaciones surgidas al calor de la práctica política y del clima intelectual donde sus ideas cobraron forma. Este estudio explora, entonces, el itinerario de la religiosidad de Mariátegui a lo largo de toda la producción escrita, desde una perspectiva diacrónica.

AGRADECIMIENTOS

Ni la investigación ni la escritura son ejercicios solitarios. Mientras estamos abocados intensamente al examen de un problema, algunas personas nos acompañan con más o menos paciencia y hacen más llevadero un proceso muchas veces árido y extenso. Entre estas personas se cuentan mis padres, Juan y Leyla, mi hermano Franco y mi cuñada Solange, a quienes agradezco el apoyo permanente y la confianza en mi trabajo y mis decisiones. A Nelsa por haberme inculcado el interés en el estudio y por haberme dedicado buenos años de su vida.

Raúl, mi compañero, merece un especial agradecimiento, pues ha acompañado este proceso desde su origen, día a día, con mucho amor y algo de impaciencia.

Quiero agradecer también, muy especialmente, a Grínor Rojo, mi profesor guía, por su generosidad intelectual, su confianza en mi trabajo y su respeto a mis pausados ritmos de producción. Sin su apoyo, este trabajo no habría sido posible. Asimismo, quiero manifestar mi gratitud al Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y al profesor Leonel Delgado, por su apoyo como Coordinador del Programa de Magíster en Estudios Latinoamericanos. A Marieta Alarcón por su generosidad y constante disposición a ayudar y a Miryam Alarcón de la Escuela de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades por su asesoría en cuestiones administrativas y su excelente disposición.

Un agradecimiento especial merecen los mariateguistas peruanos, a quienes pude conocer gracias a una estadía en Lima en el año 2012. En primer lugar, a Sara Beatriz Guardia, por su enorme generosidad y la invaluable ayuda que me proporcionó durante mi paso por Lima, pues no solo me recibió solidariamente y compartió conmigo sus conocimientos en torno a la figura y la obra de Mariátegui, sino que me contactó con otros importantes estudiosos con quienes pude entrevistarme gracias a su apoyo. Además, le agradezco que me haya honrado invitándome a formar parte del comité editorial de la Cátedra Mariátegui, iniciativa que busca continuar el trabajo de investigación y difusión de la obra del Amauta. Quiero también agradecer póstumamente a Sandro Mariátegui Chiappe, a quien tuve el privilegio de conocer; por su generosidad, por la extensa entrevista que me concedió, por los recuerdos de su padre que compartió conmigo y por el valioso material bibliográfico que me obsequió en mi visita. Hubiera querido enviarle este escrito, tal como le prometí que haría.

Al profesor Aníbal Quijano, le agradezco la larga y amena conversación que sostuvimos y las sugerencias que me dio a propósito de mi investigación. Igualmente, quiero agradecer a Ricardo Portocarrero, en ese entonces director de la Casa Museo Mariátegui, por la generosidad con la que me recibió y por ayudarme a conseguir valiosos materiales para este estudio, los que sin su colaboración no habría podido revisar. A César Germaná, Eduardo Cáceres, David Sobrevilla y Jeffrey Klaiber quiero agradecerles las entrevistas que me concedieron. A Nelson Manrique le agradezco enormemente su ayuda para acceder libremente a la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Y por último, en este grupo de mariateguistas, agradezco a Fernanda Beigel, que si bien no es

peruana es una gran estudiosa del Amauta; por la cordial conversación que sostuvimos en Mendoza y por el material que me hizo llegar.

Es preciso señalar que pude realizar tan provechosa estadía en Lima gracias a la Beca Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund (SYLFF) de la Fundación Tokio, institución a la que también quiero agradecer. Igualmente quiero manifestar mi agradecimiento a la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICYT) que apoyó mis estudios con una Beca de Magíster en Chile, sin la cual no habría podido embarcarme en este programa.

A María José Yaksic, gran amiga, autora de una excelente investigación sobre Frantz Fanon y José Carlos Mariátegui, le agradezco la cuidadosa lectura de este manuscrito y las valiosas y numerosas sugerencias y correcciones que me propuso. Igualmente a Lorena Fuentes, también una gran amiga y compañera en varios proyectos, le agradezco su apoyo, su lectura del manuscrito y, sobre todo, su paciencia.

A Sonia Reyes, Marcelo Charlin, Marco Rodríguez, Tania de Armas y María Eugenia Domínguez, amigos y compañeros que han hecho de mi paso por la academia una experiencia fraterna, a pesar de contexto muchas veces adverso en el que desempeñamos día a día nuestro trabajo, les agradezco su amistad y solidaridad.

A los estudiantes de la Carrera de Sociología de la Universidad de Valparaíso, especialmente a quienes han trabajado conmigo durante estos años en distintas labores, les agradezco por su apoyo constante, su solidaridad, su cariño y la fuerza que me han infundido cotidianamente.

No puedo dejar de agradecer a mis profesores y amigos Jaime Massardo y Osvaldo Fernández, incansables promotores de la lectura de Mariátegui en Chile y particularmente en Valparaíso, pues gracias a ellos muchos jóvenes hemos llegado a interesarnos en el marxismo y en sus figuras heterodoxas.

A Karen Poblete, le agradezco su ayuda en el largo y tedioso trabajo de transcribir los subrayados de mis lecturas, lo que me permitió tener a disposición una gran cantidad de citas disponibles y ordenadas.

Finalmente, quiero agradecer a mis amigas y amigos que, sin tener que ver directamente con esta investigación, estuvieron presentes apoyándome y animándome. Como son muchos y muchas, voy a nombrar solo a quienes estuvieron más cercanos a este proceso por razones geográficas y circunstancias diversas: Natalia, Alejandro, Bruno y Loreto, muchas gracias por el apoyo y el cariño.

La religión es la teoría general de este mundo
su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular,
su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral,
su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse [...]
La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real
y, por otra, la *protesta* contra la miseria real.
La religión es el suspiro de la criatura agobiada,
el estado de alma de un mundo desalmado,
porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu.
La religión es el *opio* del pueblo.

Karl Marx

Sabemos que una revolución es siempre religiosa.
La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido.
Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia.
Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda
que “la religión es el opio de los pueblos”.
El comunismo es esencialmente religioso

José Carlos Mariátegui

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
La religiosidad de José Carlos Mariátegui. Un problema abierto	1
CAPÍTULO 1	8
Los marcos históricos de la religiosidad de Mariátegui	8
1. Antipositivismo como crítica de la razón oligárquica en América Latina	8
2. Marxismo y religión. Entre el opio del pueblo y el comunismo esencialmente religioso	14
CAPÍTULO 2	21
La discusión en torno a la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una tentativa de “estado del arte”	21
1. El debate sobre la religiosidad de Mariátegui entre 1930 y 1970. Vaivenes entre la incomodidad y el reconocimiento.....	24
2. El debate entre 1970 y 1990. La apertura hacia los aspectos heterodoxos de la obra de Mariátegui.....	31
3. El debate a partir de 1990. El despliegue del estudio de la dimensión religiosa.....	41
4. A modo de síntesis. Principales líneas interpretativas y disputas en torno a la religiosidad de Mariátegui	44
CAPÍTULO 3	49
Del niño en busca de Dios a los primeros tanteos socialistas.....	49
1. Un niño en busca de Dios	51
2. El misticismo decadentista de Juan Croniqueur.....	53
3. Los primeros tanteos socialistas	64
4. ¿Fue la “edad de piedra” una etapa religiosa?.....	67
CAPÍTULO 4	70
Una clave religiosa para interpretar la crisis de la civilización burguesa.....	70
1. El intermezzo europeo. Hacia un nuevo misticismo posible.....	70
2. Interpretando la crisis mundial desde el Perú.....	75
3. La lectura mariateguiana del mito soreliano	76
4. Contra el laicismo y el anticlericalismo: el socialismo como religión	89
5. Crisis, arte y religiosidad	95
CAPÍTULO 5	100
Marxismo y religión. La síntesis mariateguiana.....	100
1. El “factor” religioso. Hacia una interpretación marxista de lugar de la religiosidad en la historia	101
2. La dimensión religiosa del socialismo mariateguiano en <i>Defensa del marxismo</i>	111
CONCLUSIONES.....	123
BIBLIOGRAFÍA	128

INTRODUCCIÓN

La religiosidad de José Carlos Mariátegui. Un problema abierto

Como sucede con frecuencia, y como el mismo Mariátegui comprendía, un autor representativo constituye una suerte de valor-signo de una época determinada, porque es capaz de condensar las inquietudes y movimientos fundamentales de un periodo histórico. En este sentido, la obra de José Carlos Mariátegui puede ser calificada, sin duda alguna, como un signo–obra de las transformaciones desplegadas en las sociedades latinoamericanas durante los intensos años que comprenden el primer tercio del siglo XX. A ochenta y cinco años de su muerte, la figura del primer marxista de América Latina –al decir de Antonio Melis– sigue despertando el interés de investigadores y militantes tanto en nuestra región como en distintos puntos del globo. Las particularidades de su accidentada y frágil existencia, la densidad de sus reflexiones, sus polémicas literarias y políticas, las intensas disputas entre quienes se proclamaron sus herederos teóricos –por nombrar solo algunas cuestiones– lo han convertido en un verdadero clásico del pensamiento y del marxismo latinoamericano.¹ Esta misma condición de clásico plantea, a quien se integra al universo de sus estudiosos, la ventaja y el problema que arroja la gran cantidad de investigaciones realizadas, las cuales abordan un conjunto no desestimable de aspectos sobre su obra. Ventaja, ciertamente, pues existe un campo de estudios relativamente estructurado con un cuerpo de materiales diversos disponibles para el investigador que se inicia. Y problema, pues –al menos en una primera impresión–, el

¹ Usamos el concepto “clásico” en el sentido que le da Grínor Rojo en su obra *Clásicos latinoamericanos. Para una relectura del canon*. Allí señala que el calificativo de “clásico” debe ser atribuido a obras que permanecen actuales a pesar del paso del tiempo y con las cuales los lectores de distintas épocas pueden establecer un diálogo fecundo. “Argumentar que un texto es clásico –señala Rojo–, es lo mismo [...] que argumentar que es un texto que no se resigna a los estropicios del tiempo, *pero también que ése, su no resignarse, se debe a un potencial sémico que se encuentra incorporado en él aún desde antes de ser leído, aunque sea activable de maneras distintas en épocas distintas* [...] Yo prefiero pensar –continúa– que las obras clásicas son las que obtienen su durabilidad, y por lo tanto su potencia significacional, estableciendo para su desempeño un diálogo de intenso aprovechamiento de y de no menos intensa colaboración con las fuentes mayores de la historia de una cultura, y que quienes consumen tales obras son personas que, en su condición de participantes de esa misma cultura, se benefician de dicho diálogo, a veces en el tiempo en que las obras se escribieron y a veces en otro posterior, según sean las necesidades y las posibilidades que determinan sus correspondientes procesos de recepción de los textos (2011:5-6. Cursivas en el original).

abanico de temas abiertos para nuevas investigaciones aparenta estar reducido, incluso saturado, si es que el investigador no desea redundar en lo que ya se ha dicho.

No obstante esta condición, en nuestras lecturas y revisiones de la literatura existente, descubrimos un filón a la vez, conocido y desconocido en la crítica mariateguiana: su dimensión religiosa. Conocido, porque la sensibilidad religiosa de Mariátegui es tan notoria que no ha podido pasar inadvertida a los críticos y estudiosos de su obra, ya sea para calificarla de desviaciones juveniles que serían pronto rectificadas², para acusar que la matriz teórica mariateguiana no era coherentemente marxista³, o, al contrario, para resaltar la heterodoxia de su lectura de Marx precisamente a partir de su inclinación religiosa⁴. Y, al mismo tiempo, desconocido porque, a pesar de que existe un amplio consenso acerca de la sensibilidad de Mariátegui respecto de las cuestiones religiosas y de que incluso existen estudios sobre esta dimensión en su obra⁵, hasta el momento no se ha realizado uno que se proponga la reconstrucción y análisis de este tema a lo largo de su trayectoria intelectual con el propósito de dar luces respecto del derrotero de la religiosidad en Mariátegui desde una perspectiva diacrónica.

Como puede advertirse, esta investigación indaga, precisamente, el recorrido de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, reconstruyendo el desarrollo de su religiosidad a lo largo de toda su producción teórica. Queremos aproximarnos a las características de esa religiosidad, a las circunstancias que permitieron su desarrollo y a su evolución al interior de su itinerario intelectual. La tarea que nos proponemos implicará identificar y caracterizar los elementos que organizan la dimensión religiosa de su pensamiento, junto con establecer y describir los momentos que componen

² Por ejemplo, los críticos marxistas Antonio Melis (1972), Adalbert Dessau (1972) y Manfred Kosok (1972) sostienen la tesis de las “desviaciones juveniles” que serían rectificadas en su periodo de madurez.

³ Esta es básicamente la argumentación aprista de intelectuales como Eugenio Chang Rodríguez (1957, 1983, 2012) y Luis Alberto Sánchez (1979).

⁴ Como hacen Robert Paris (1981), Alberto Flores Galindo (1980), Jeffrey Klaiber (1988) y la lista podría alargarse.

⁵ Observamos que los estudiosos de la religiosidad de Mariátegui, por lo general, examinan un conjunto reducido de escritos en los que el elemento religioso aparece de manera explícita. Por ejemplo, Michael Löwy (2004) se centra principalmente en el artículo “El Hombre y el Mito” y algunos escritos más del volumen *El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy*. En la misma dirección, Eduardo Cáceres (1996) enfoca su análisis en el quinto de los 7 Ensayos, “El factor religioso”.

dicho itinerario a lo largo de su producción escrita, identificando las continuidades y rupturas que existen entre ellos.

Ahora bien, conviene advertir que con “dimensión religiosa” nos referimos no sólo a las reflexiones que Mariátegui desliza acerca del fenómeno religioso en específico, sino más bien al conjunto de problemas y preocupaciones que atraviesan su obra y que, sin referir explícitamente a cuestiones relativas a la religión, contienen una dimensión que podríamos calificar en este orden. Cuestiones tales como la función histórica del mito, el sentido ético del comunismo, las potencialidades de ascensión espiritual que se encuentran en la filosofía materialista, el sentido de lo heroico, su noción de agonía –entre otros elementos–, van dando forma a esta dimensión que recorre su obra. Nuestra perspectiva sobre estas cuestiones se nutre del sentido ya esbozado por Michael Löwy cuando señala que “más allá de sus interesantes observaciones socio–históricas sobre ‘el factor religioso’ en Perú, el aporte más original e innovador de Mariátegui a la reflexión marxista sobre la religión es su hipótesis acerca de la dimensión religiosa del socialismo”. (Löwy, 2004:84)

En definitiva, cuando nos propusimos indagar en la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui comprendimos el adjetivo “religioso” en un sentido amplio, que busca ante todo evocar una disposición espiritual, mas no un dogma o iglesia determinada. Este es, por lo demás, el sentido que el propio Mariátegui, reivindicaba:

El concepto de religión —señala en sus *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*— ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y ‘oscurantismo’ (Mariátegui, 1989a:162).

En esta misma órbita gravitará nuestra noción de religión o de religiosidad a lo largo de esta investigación. La hipótesis que guía este estudio es que José Carlos Mariátegui, desde sus primeras incursiones periodísticas y literarias –cuando firmaba con el pseudónimo de Juan Croniqueur⁶– hasta sus producciones tardías, no sólo manifiesta una inclinación hacia la dimensión espiritual de la vida humana y social sino que, también, es portador de una religiosidad constitutiva de su visión de mundo. A veces de manera

⁶ Juan Croniqueur fue el pseudónimo utilizado por Mariátegui durante sus años de juventud. Con él firmó los artículos que escribió entre 1914 y 1918 para diarios como *La prensa* y *El tiempo*. Solo a partir de la fundación de *Nuestra Época*, en 1918, comenzará a firmar con su nombre.

explícita, y otras de forma oblicua, la inquietud espiritual asoma en el conjunto de la obra mariateguiana como uno de los elementos más originales de su perspectiva en la historia del pensamiento crítico y del marxismo latinoamericano. Esa inclinación religiosa posee una historia, un origen y un desarrollo, es decir, se desenvuelve en distintos momentos, y en cada uno de ellos cobra caracteres particulares. Entre el “misticismo decadentista” de Juan Croniqueur y “la religiosidad revolucionaria” del autor de *Defensa del marxismo*, existen continuidades, rupturas y, también, nuevas formulaciones surgidas al calor de la práctica política y del clima intelectual donde sus ideas cobraron forma.

Nuestra exposición está organizada en cinco capítulos. En el primero caracterizamos los marcos sociales dentro de los cuales se desarrolló el pensamiento de Mariátegui, en el entendido de que no es posible comprender el surgimiento ni el significado social de algún elemento de la cultura, –sea este alguna figura intelectual, un movimiento artístico, una posición ideológica, etc.– sino es en relación a la totalidad social de la que forma parte. En el segundo, que hemos titulado un poco ambiciosamente “La discusión en torno a la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una tentativa de estado del arte”, intentamos rastrear las diversas lecturas que, a lo largo de la historia de los estudios mariateguianos, se han realizado sobre el tema que nos ocupa. Los capítulos tercero, cuarto y quinto constituyen el cuerpo central de nuestra investigación y corresponden al análisis del desarrollo de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui en tres momentos de su biografía en los que identificamos puntos de inflexión en el tema que nos ocupa. El tercero, aborda la llamada “edad de piedra”, que transcurre entre 1894 y 1919, y en la que observamos una religiosidad intimista y carente de sentido social, que comienza a transformarse al calor de las luchas sociales que estallan al final del periodo y que hacen al joven Mariátegui acercarse al socialismo. En el cuarto, nos centramos en su *intermezzo* europeo y en los primeros años de su regreso al Perú, hasta la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. La cuestión religiosa aparecerá aquí en relación al problema de la crisis de la civilización burguesa, del que nuestro autor se ocupa con mucho interés. En el quinto capítulo, analizamos el desarrollo de la religiosidad de Mariátegui a partir de sus planteamientos en “El factor religioso” y en *Defensa del marxismo*. Consideramos que este es un periodo de síntesis teórica y política, y de maduración de su religiosidad, catalizada

por su intenso trabajo de construcción de una alternativa socialista para el Perú. Finalmente, como todo proceso de investigación abre más preguntas de las que cierra, planteamos algunas reflexiones y esbozamos las líneas de investigación que podrían seguirse a partir de los resultados obtenidos y de los temas que fueron apareciendo en el trayecto y que no pudimos abordar.

Como puede apreciarse, en la exposición de nuestro estudio —particularmente en los capítulos dedicados al análisis del *corpus* de la obra mariáteguiana— hemos optado por una perspectiva cronológica. Esta decisión se ajusta al objetivo de mostrar los elementos de continuidad y ruptura que pueden identificarse en el itinerario del autor y que no serían claramente perceptibles utilizando una exposición temática. La mayor dificultad para la realización de un ejercicio de esta naturaleza fue que, hasta el día de hoy, no existe una edición cronológica de las obras de Mariátegui. Las conocidas Ediciones Populares de las Obras Completas —publicadas a partir de 1959 por Amauta—, organizan temáticamente los textos del autor, salvo en los casos de los libros que este había editado en vida o de los que había dejado organizados para su publicación⁷. Además, esta colección solo consideró los artículos escritos a partir del viaje de Mariátegui a Europa, excluyendo aquellos correspondientes a su “edad de piedra”⁸. Estos últimos aparecieron recién entre 1987 y

⁷ La colección Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui se compone de veinte tomos. Dieciséis corresponden a textos de Mariátegui y los cuatro restantes a las biografías sobre el autor realizadas por María Wiese (1981), *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida* y Armando Bazán (1981), *Mariátegui y su tiempo*; a una compilación de poemas sobre Mariátegui y a un texto sobre Amauta, titulado *Amauta y su influencia*. De los volúmenes que recopilan los textos de Mariátegui, los dos primeros corresponden a los libros que el autor había publicado en vida: *La escena contemporánea* (n°1) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (n°2). Los tres siguientes corresponden a aquellos libros que Mariátegui había dejado organizados y que se habían publicado antes de la aparición de las Obras Completas Populares: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (n°3), *La novela y la vida* (n°4) y una versión de *Defensa del marxismo* (n°5). El resto de los textos del autor fueron organizados en volúmenes temáticos: *El artista y la época* (n°6), *Signos y obras* (n°7), *Historia de la crisis mundial (Conferencias)* (n°8), *Peruanicemos al Perú* (n°11), *Temas de Nuestra América* (n°12), *Ideología y política* (n°13), *Temas de educación* (n°14), *Cartas de Italia* (n°15) y tres tomos de *Figuras y aspectos de la vida mundial* (n° 16, 17 y 18). Reconociendo el enorme esfuerzo editorial que significó la publicación de la serie Obras Completas, y del innegable impacto que esta tuvo en la difusión del pensamiento de José Carlos Mariátegui, esta edición es insuficiente para un estudio en profundidad sobre el autor, pues, entre otras cosas, el ordenamiento temático reúne en un mismo libro textos redactados en periodos diversos y no nos permite ir situando los momentos en que determinados temas fueron apareciendo en el universo de preocupaciones de Mariátegui. De allí que siga siendo necesaria una edición cronológica, hasta hoy inexistente.

⁸ Señalan los editores de las Obras Completas: “Deliberadamente se ha omitido su no menos copiosa obra escrita en la adolescencia, hasta su partida al Viejo Mundo. Respetuosos de la apreciación que ese periodo de su vida le mereciera, y que irónicamente llamaba su ‘edad de piedra’, no incluimos sus escritos de aquella

1991 compilados por Alberto Tauro en ocho volúmenes también temáticos (Mariátegui, 1987; 1991a; 1991b, 1991c; 1991d; 1991e; 1991f; 1991g). Pocos años después, en 1994, con motivo del centenario del nacimiento del Amauta se publica el *Mariátegui Total* (Mariátegui, 1994): dos tomos en papel biblia que reunían los volúmenes de los escritos de juventud, los de las Obras Completas Populares y la correspondencia que había publicado Antonio Melis en 1984 (Mariátegui, 1984a); sin embargo, no se utilizó un criterio organizador distinto, sino que se mantuvo la agrupación temática.

Un intento de edición cronológica, el único que conocemos hasta el momento, corresponde al trabajo realizado por Octavio Obando Morán (1994), licenciado en filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En su recopilación, que hasta donde sabemos solo se encuentra disponible en formato electrónico, Morán ordena cronológicamente los escritos de Mariátegui que habían sido publicados temáticamente en las Obras Completas Populares y consigna varios textos que por falta de acceso no fueron incluidos por los editores anteriores ni por él. Su trabajo sin duda fue de gran utilidad para la recomposición de la trayectoria escrita de Mariátegui. Igualmente, nos fue provechosa la recopilación cronológica de todos los artículos publicados por José Carlos Mariátegui en los años 1925, 1926 y 1927, facilitada por el profesor Osvaldo Fernández. Este material nos permitió seguir paso a paso, artículo por artículo, el desarrollo de la reflexión mariateguiana que culminaría en la publicación de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, e identificar el ritmo, la cadencia de la producción del autor, la aparición de problemáticas y preocupaciones nuevas, el desarrollo de puntos de vista, los giros temáticos, etc.

Las dificultades derivadas de la ausencia de una edición cronológica y la necesidad de estudios que siguieran esta orientación fue advertida ya en los años ochenta por Alberto Flores Galindo: “Leídos escritos y correspondencia en su totalidad, relacionando artículos periodísticos, con cartas, seguidos fielmente en orden cronológico, podremos reconstruir con precisión la elaboración del pensamiento de Mariátegui; el desarrollo de sus ideas, la germinación de intuiciones, sus modos, marchas y contramarchas, es decir, el pensamiento

época, que, además, poco añaden a su obra de orientador y precursor de la conciencia social en el Perú” (Los editores en Mariátegui, 1989a:5)

tal como fue vivido” (1980:123). Siguiendo el consejo del historiador peruano, nuestro estudio se propone realizar un aporte en esa dirección.

CAPÍTULO 1

Los marcos históricos de la religiosidad de Mariátegui

En su tesis doctoral titulada *La teoría de la revolución en el joven Marx* ([1970] 2010), Michel Löwy sintetiza un principio básico de la historia intelectual practicada desde una perspectiva marxista:

El estudio de los marcos sociohistóricos de una obra no solo es indispensable para la explicación de esta obra, sino también para su comprensión, en la medida en que estos dos procedimientos no son más que dos momentos inseparables de toda ciencia humana. En otros términos, la búsqueda de los fundamentos económicos, sociales, etc., no es una especie de complemento, exterior al trabajo del historiador de las ideas, sino una condición indispensable para comprender el contenido mismo, la estructura interna, la significación precisa de la obra estudiada (Löwy, 2010:25)⁹.

Siguiendo estas orientaciones, en este capítulo buscamos caracterizar, por un lado, los principales marcos históricos del pensamiento de José Carlos Mariátegui, a saber, el periodo comprendido entre fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX en América Latina y, particularmente en el Perú, concebido desde la historiografía como el de la crisis de la dominación oligárquica, y por otro lado, el desarrollo histórico y teórico del marxismo en el mismo periodo.

1. Antipositivismo como crítica de la razón oligárquica en América Latina

Los historiadores que han estudiado este periodo coinciden en caracterizarlo como la “crisis de la dominación oligárquica” (Carmagnani, 1984), es decir, como un proceso de resquebrajamiento del orden social instaurado por las oligarquías nacionales asentadas en el poder de las repúblicas nacidas tras la separación política de España. Un orden social sustentado en la inserción dependiente y monoprodutora de nuestras economías en el

⁹ En este ejercicio hemos intentado seguir las orientaciones metodológicas de dos trabajos de Michael Löwy, que son excelentes ejemplos de lecturas interpretativas de movimientos culturales o posiciones intelectuales desde una perspectiva que busca, justamente, insertarlas en la totalidad social. Uno es *Redención y utopía...* (1997) y el otro es el estudio correspondiente a su tesis doctoral ([1970] 2010). En el primero, a partir del concepto de afinidad electiva, analiza las condiciones de posibilidad o las constelaciones históricas que fueron necesarias para que, en el seno de la *intelligentsia* de origen judío en la Europa central de fines del siglo XIX y primer tercio del XX, se produjera, en distintos niveles, una combinación entre utopías libertarias y mesianismo. En el segundo, estudia el desplazamiento ideológico y teórico del joven Marx desde el hegelianismo de izquierda al materialismo histórico, entregando especial énfasis a los marcos sociales en los que se desarrolló el pensamiento de Marx para lograr entender sus transformaciones internas.

mercado internacional y en la relativa modernización de algunos sectores extractivos sin modificar la estructura de propiedad territorial, ni menos las relaciones sociales tradicionales. A saber, una modernización conservadora que reportó grandes dividendos para las élites locales y para el capital extranjero e impidió la formación de una burguesía identificada con los intereses “nacionales”¹⁰. Jorge Basadre, padre de la historiografía moderna en el Perú, denominó “República aristocrática” a este modelo político en el cual las grandes mayorías estaban excluidas de la ciudadanía, a la vez que una oligarquía terrateniente, en alianza con el capital financiero inglés, dominaba el país para beneficio mutuo. Mariátegui insistirá en varios de sus escritos en que el Perú era todavía una nacionalidad en formación dado que la burguesía había sido incapaz de construir una nación integrada¹¹.

Es este orden social el que entra en crisis, en gran parte porque, lentamente, el capitalismo colonial y feudalizado se había ido modernizando y había ido generando modificaciones en la estructura social dando origen a nuevos sujetos históricos. A partir de los años diez, retrocede el capital financiero británico y las inversiones norteamericanas se multiplican en sectores extractivos, modernizando aceleradamente la economía y las relaciones sociales. Con el fin de la Primera Guerra, la penetración del capital norteamericano se intensificará aún más¹². En los enclaves extractivos se desarrollaba una clase trabajadora moderna, al igual que en las grandes ciudades con las actividades fabriles. Iba naciendo así el moderno proletariado continental, diferenciado por sus formas de trabajo y de organización de clase, del artesanado y el campesinado tradicional, y las primeras asociaciones de trabajadores bajo el influjo predominante de las ideas anarquistas.

¹⁰ Mariátegui desarrolló una clara conciencia de esta condición de las burguesías nacionales en América Latina como puede apreciarse, por ejemplo, en *7 ensayos* (1989a) o en “Punto de vista antiimperialista” (1969: 87-95).

¹¹ Por ejemplo, en “Lo nacional y lo exótico”, señalaba: “El Perú es todavía una nacionalidad en formación” (1981a:26) y en “Nacionalismo y vanguardismo”, planteaba la necesidad de integrar a la nación a la población indígena: “el problema indígena se presenta como el problema de cuatro millones de peruanos. Expuesto en términos nacionalistas, -insospechables y ortodoxos- se presenta como el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú. ¿Cómo negar la peruanidad de un ideario y de un programa que proclama con tan vehemente ardimiento, su anhelo y su voluntad de resolver este problema?” (1981a:72-73).

¹² Cfr. Klaren (2000); Burga y Flores Galindo (1980).

Paralelamente, las capas medias se fortalecen producto de la ampliación del Estado, la extensión de la educación, la migración interna de las provincias a las capitales, etc.

Todos estos procesos tensionan el orden social. Los nuevos actores, a medida que se afirman como sujetos colectivos, desarrollan formas de oposición al sistema dominante, o bien de integrarse a él en razón de instalar sus intereses en el espacio público. Se producía así un desajuste entre la rígida y tradicional estructura económica, social y política y las nuevas clases emergentes¹³. Uno de los primeros signos de la crisis de este orden fue la revolución mexicana, comenzada en 1910. En los años siguientes, en diversos puntos del continente, otros procesos sociales visibilizaron el ocaso de la dominación de la oligarquía. La Unión Cívico Radical en Argentina y la llegada de Hipólito Irigoyen al poder en 1916, la Reforma Universitaria de 1918 que estalla en Córdoba y rápidamente se propaga por el resto de América, las Asambleas de Alimentación Nacional en Chile y la elección de Arturo Alessandri, por dar solo algunos ejemplos. En el Perú, el impacto de la crisis abierta por la Gran Guerra acaba con el ciclo político iniciado tras el ascenso de la oligarquía agrupada en el llamado Partido Civil, –luego de la derrota en la Guerra del Salitre–, el cual se mantiene en el poder hasta 1919. El impacto causado por la derrota en la Guerra del Salitre resonó fuerte en la generación de intelectuales del cambio de siglo. La primera voz de protesta vino de un hijo de la oligarquía, impregnado tanto de positivismo como, después, de ideología libertaria. Don Manuel González Prada denunció las incapacidades de la república para crear una nación. Sin embargo, y como señalara el propio Mariátegui, su prédica furibunda fue más bien literaria y moral, es decir, carente de un programa económico (1989a:258). Pero, la preocupación por la cuestión nacional fue también asumida por otros intelectuales vinculados a las clases dominantes. La llamada “generación del 900” –Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón y José de la Riva Agüero, entre otros– tuvo el impulso de evidenciar, mediante la escritura, las más graves

¹³ Este proceso nos recuerda aquellas reflexiones de Karl Marx en el “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” de 1859, acerca de las condiciones que posibilitan la transformación social. “Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social” (Marx, 2004: 66-67).

problemáticas del Perú. Algunos años después, el campo cultural peruano dejaría de estar hegemonizado por los intelectuales oligárquicos, pues la formación de una capa burguesa en las provincias será un elemento clave para la configuración de un nuevo escenario ideológico. De las provincias salen jóvenes que, llegados a Lima, formarán parte de los grupos intelectuales críticos del orden social oligárquico y promotores de la renovación estética y política. Víctor Raúl Haya de la Torre provenía de Trujillo; César Vallejo, de Santiago de Chuco; Luis Valcárcel de Cuzco y José Carlos Mariátegui de Moquehua, por señalar algunos ejemplos representativos. Esta nueva capa intelectual, conocida posteriormente como “nueva generación”, conformará un movimiento heterogéneo, pero enfático en su crítica al orden establecido (Flores Galindo, 1989).

Estos son, también, los años en que emergen el proletariado y los indígenas como sujetos políticos. Desde la sierra, Rumi Maqui y los rebeldes que le seguían hicieron irrumpir, en el escenario político del Perú de los años diez, el silente mundo de indígenas y campesinos excluidos sistemáticamente de la sociedad oligárquica. Una parte de la intelectualidad se identificó con sus reivindicaciones materializando su solidaridad en iniciativas como la Asociación Pro Indígena –con Pedro Zulen y Dora Meyer a la cabeza–, que tenía como objetivo defender a los indios explotados y denunciar los abusos de los gamonales. En la literatura y la pintura nace la corriente conocida como indigenismo, con representantes como Luis Valcárcel y José Sabogal, respectivamente. El proletariado, por su parte, ingresará en el escenario político al calor de la crisis que provoca el fin de la Gran Guerra, cuyo impacto en la vida de las clases populares fue considerable, especialmente, por el sostenido encarecimiento de la vida provocado por la orientación de la producción de materias primas en el Perú hacia el mercado internacional. Las explosiones de descontento entre los trabajadores y las protestas por el abaratamiento de las subsistencias comenzaron en Lima y el Callao hacia fines de 1918, sumándose a dicho movimiento, casi inmediatamente, una reivindicación emblemáticamente proletaria: la jornada laboral de ocho horas. A su vez, el eco de la reforma universitaria se extendía por América Latina y en 1919 los estudiantes de la Universidad Mayor de San Marcos se unen a la protesta de los trabajadores. A esto se agrega la agitación propia del periodo electoral, la crisis del civilismo y la reaparición política de Augusto B. Leguía, quien gana las elecciones

presidenciales con el slogan de “La Patria Nueva” y realiza un golpe de estado preventivo en mayo de ese mismo año, temiendo que el civilismo no reconociera su victoria. Así concluyen los gobiernos civilistas y comienza el periodo conocido como “el oncenio” de Leguía, en el cual se politiza un conjunto de intelectuales que, pocos años después, será protagonista del debate nacional. Haya de la Torre y Mariátegui forman parte de ese grupo.

Ahora bien, la crisis no aparece sólo en el campo político, sino también en el plano cultural–ideológico, atravesando incluso la filosofía del proyecto oligárquico: el positivismo. A comienzos del siglo XX, el *Ariel* de Rodó (1976) había inaugurado dicha crítica a la filosofía positivista, ejerciendo una poderosa influencia en las jóvenes generaciones de intelectuales latinoamericanos. En el Perú, la recepción de la crítica rodoniana fue particularmente significativa. La aparición de una “generación arielista” o “generación del novecientos” surgida en 1905 en la Universidad de San Marcos, es una muestra de ello (Hale, 1991). A su vez, la atmosfera de crisis y la emergencia de nuevos actores sociales fortalece un escenario propicio para la aparición de una crítica al positivismo, sensible a la subjetividad, la voluntad humana y la dimensión espiritual de la existencia. Este giro abre el camino a las filosofías del espiritualismo y el vitalismo (Casaús, 2005), mientras en las artes daba origen a los movimientos de vanguardia, los que a su vez contribuirán al cruce entre estética y política (Schwartz, 1991), como puede apreciarse privilegiadamente en los diversos emprendimientos de *editorialismo programático*¹⁴ que nacen en este periodo (Beigel, 2006).

¹⁴ Usamos la expresión *editorialismo programático* en el sentido que le da Fernanda Beigel en su estudio sobre la labor editorial de José Carlos Mariátegui. Para Beigel “el *editorialismo programático* fue una vertiente cultural altamente desarrollada en América Latina durante el periodo en que las nuevas corrientes se identificaban con la “nueva sensibilidad” [...] El *editorialismo programático* se caracteriza por su alto grado de articulación entre la producción cultural y la militancia política. De allí que sus representantes sean a la vez directores de revistas, vendedores de libros, tipógrafos, dirigentes políticos y ensayistas. No olvidemos que muchos de ellos trabajan directamente en el “armado” de antologías, manejaban la distribución y la relación con los agentes extranjeros y en muchos casos corregían personalmente las pruebas de imprenta de sus ediciones. En definitiva, y con matices que intentaremos destacar, nos estamos refiriendo a personalidades de la talla de Mariátegui, Gamaliel Churata, José Ingenieros, Joaquín García Monge, Antonio Zamora, Samuel Glusberg”. (2006:164-165). La relevancia del periodismo como espacio de disputa ideológica ha sido anotada por varios estudiosos del periodo. Por ejemplo, Alberto Flores Galindo señala en esta dirección que: “El periodismo de entonces fue una especie de grieta en el monopolio cultural ejercido por la oligarquía, y por ese resquicio ingresaron muchos jóvenes de procedencia mesocrática y actitud radical” (1980:58).

Entre los cultivadores del antipositivismo en el Perú se destaca el filósofo Alejandro Deustua, quien introduce la filosofía espiritualista y vitalista en el mundo de las ideas peruanas en las primeras décadas del siglo XX (Salazar Bondy, 1965; 1967). Sus planteamientos serán posteriormente retomados por intelectuales como Pedro Zulen, de la Asociación Pro Indígena y, en los años veinte, por Mariano Iberico¹⁵. Sin embargo, la renovación cultural excederá el ámbito filosófico. En la pintura, artistas como José Sabogal, en la literatura los diversos representantes del indigenismo y en la política, figuras como Víctor Raúl Haya de la Torre y el propio José Carlos Mariátegui, formarán parte de ese movimiento de renovación que se conoce como la “nueva generación peruana”, cuyo común denominador será la búsqueda de nuevos valores, la preocupación por el problema nacional y la voluntad explícita de transformación social y política (Burga y Flores Galindo, 1980; Flores Galindo, 1980a)

Nos detenemos en estos antecedentes históricos pues consideramos que la obra de Mariátegui y en particular su dimensión religiosa es inseparable del desarrollo de una subjetividad colectiva al interior de una generación de intelectuales latinoamericanos que vio en la crítica al positivismo un paso necesario para la transformación social. Autores como José Aricó (1980a; 1980b), Aníbal Quijano ([1979] 2007) y Alfonso Ibáñez (1979; 2000) destacan la influencia que tuvo el clima intelectual y cultural de los años veinte latinoamericanos en la apertura del autor de los *7 ensayos...* hacia la dimensión espiritual de la existencia social. Aricó señala que “Mariátegui fue una expresión más, por relevante que ella fuera, de esa *intelligentsia* peruana que irrumpió, en los años veinte. Participó de la misma atmósfera cultural, de los mismos valores, de las mismas motivaciones ideales” (1980b:142), *intelligentsia* que “restauraba el poder de la subjetividad y la acción creadora de la conciencia, privilegiaba la ‘voluntad heroica’ al tiempo que devaluaba el imperio de la explicación económica, hacía de la moral el terreno de la política y recusaba, en nombre del instinto popular y democrático, la subordinación al fatalismo de la evolución ‘necesaria’” (Carlos Franco citado en Aricó, 1980b:142). Por su parte, Aníbal Quijano coincide con que Mariátegui forma parte de una generación de intelectuales latinoamericanos que encuentra

¹⁵ El propio Mariátegui publica en su sello editorial Minerva *El nuevo absoluto* de Iberico, (Iberico, 1926) un libro de claro ascendiente vitalista y bergsonianos.

en la reacción antipositivista un arma de lucha contra el proyecto oligárquico y, en este sentido, sostiene que “esa subjetividad mariateguiana hace parte de una veta más amplia, de un universo intersubjetivo que se construye en el proceso de la cultura latinoamericana de ese periodo, como alternativa a la que imponía lo criollo–oligárquico” (Quijano, 1991:X).

2. Marxismo y religión. Entre el opio del pueblo y el comunismo esencialmente religioso

En 1909, uno de los futuros líderes de la revolución de octubre, exponía su concepción marxista sobre la religión en diálogo con la famosa frase de Marx “la religión es el opio del pueblo”.

Esta máxima de Marx –señalaba Lenin– constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa. El marxismo considera siempre que todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera (citado en Assmann y Mate, 1975:270-271).

Casi veinte años después, José Carlos Mariátegui, admirador de Lenin y de la gesta revolucionaria rusa, declaraba:

Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”. El comunismo es esencialmente religioso (Mariátegui, 1989a:263-264).

Beligerancia y apertura, negación y conciliación, han sido en la historia del marxismo, los extremos entre los cuales oscila la postura hacia la religión; aunque, ciertamente, la beligerancia y la crítica radical han sido predominantes, en tanto se ha tendido a comprender al marxismo como una teoría materialista y atea que desde sus orígenes ha denunciado el carácter alienante de las doctrinas religiosas. En este sentido, las palabras de Lenin sintetizan bien la disposición mayoritaria de la Segunda Internacional –y luego de la Tercera– hacia la cuestión religiosa. Sin embargo, y reconociendo la hegemonía de esta hostilidad, dentro de la trayectoria de las distintas tradiciones y escuelas que se proclaman marxistas, es posible encontrar transgresiones a dicha negación inmediata. Incluso, una lectura atenta de los textos de Marx, nos permite adscribir a la interpretación de Michel Löwy (2006), quien contrastando las afirmaciones de Lenin, señala que estas

lecturas heterodoxas sobre la religión se encuentran, *in ovo*, en la reflexión del fundador del materialismo histórico.

Como sea, la cuestión religiosa, en tanto objeto específico de atención, tuvo una importancia pasajera en el itinerario intelectual de Marx. En efecto, los problemas relativos a la religión aparecen fundamentalmente en sus escritos “de juventud” y se enmarcan en un objetivo más amplio, que compartía con los hegelianos de izquierda: la crítica filosófica y cultural de la sociedad alemana de la época, a través de órganos periodísticos independientes que instalaran en el debate público temas como la libertad de expresión y de prensa o el problema poder del Estado frente al individuo. En este proceso, que llevará al joven Marx a desplazarse desde la crítica de las ideas a la crítica de la sociedad –cuyo centro será desentrañar la esencia de la sociedad capitalista por medio de la crítica de la economía política–, la crítica a la religión aparecerá en varios de sus escritos nutrida de una postura predominantemente neohegeliana y más específicamente feuerbachiana.

Los textos en los que aborda cuestiones relativas a la religión son, fundamentalmente, los siguientes: *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1982: 319-440) escrita entre 1843 y 1844, pero publicada recién en 1927; *Sobre la cuestión judía* (1982:461-490) y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1982:491-504), dos artículos aparecidos en los *Anales franco-alemanes* en 1844; los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844 (1982:555-670), exhumados en 1932; *La sagrada familia* (1967), escrito con Friedrich Engels y publicado en 1845; las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 (1985: 665-668); *La ideología alemana* (1985:7-662), escrita también con Engels en 1845 y descubierta recién en 1930 y *Miseria de la filosofía* (1988) de 1847.

¹⁶ No obstante este corpus, la idea que más ha trascendido –llegando a ser considerada el elemento central de la crítica marxiana– es que “la religión es el opio del pueblo”; frase aparecida en el artículo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Sin embargo, el significado de esta sentencia no es tan transparente como pareciera. Para valorarlo en su complejidad, y en general, para comprender las reflexiones

¹⁶ Además de los escritos mencionados, Assmann y Mate (1974) han recopilado un conjunto amplio de textos de Marx y Engels en los que tratan cuestiones relativas a la religión.

de Marx sobre el fenómeno religioso, es preciso considerar ciertos matices que tensionan la lectura usual. Michael Löwy aporta algunas observaciones interesantes al respecto:

si uno lee el ensayo completo –precisa–, aparece claramente que el punto de vista de Marx debe más a la postura de la izquierda neo-hegeliana –que veía a la religión como alienación de la esencia humana– que a la filosofía de la ilustración –que simplemente la denunciaba como una conspiración clerical. De hecho, cuando Marx escribió el pasaje mencionado era aún un discípulo de Feuerbach y un neo-hegeliano. Su análisis de la religión era, por consiguiente, “pre-marxista”, sin referencia a las clases y ahistórico (2006:283).

Siguiendo las anotaciones de Löwy, constatamos que estos juicios de Marx sobre la religión no son producto de una síntesis original del autor, sino que más bien forman parte del universo cultural jovenhegeliano que todavía organizaba su comprensión de la realidad social. Incluso, la frase considerada como la esencia de la crítica marxiana de la religión no proviene precisamente de Marx y puede rastrearse en filósofos anteriores como Immanuel Kant, Johann G. Herder, y en varios de sus contemporáneos como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine (Löwy, 2006:282), lo que no deja de ser paradójico dada la importancia que varios de sus intérpretes –entre ellos el mismo Lenin– le han otorgado.

Lo interesante para nosotros es que, como señalan intelectuales marxistas como Löwy (2006), Roger Garaudy (1970) o Ernst Bloch (1983; 2007), una lectura atenta del texto nos permite percibir que la crítica de Marx encierra una doble valoración de la religión. Por una parte –y es lo que los intérpretes más han explotado–, denuncia su carácter de ideología legitimadora de las condiciones existentes: “La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse” (Marx, 1982:491). Pero, por otra, considera que es, al mismo tiempo, “la protesta contra la miseria real [...] el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu.” (Marx, 1982:491). La religión encierra, entonces, un sentido doble, –de opresión y de protesta, de justificación y de rebeldía– que abre la posibilidad de una interpretación dialéctica del fenómeno religioso, la cual será ensayada varios decenios más tarde por algunos marxistas del primer tercio del siglo XX.

Ahora bien, con respecto al fundador del materialismo histórico, tras saldar cuentas con el jovenhegelianismo y con su propia conciencia filosófica no encontramos textos especialmente dedicados a reflexionar sobre el tema en su producción intelectual, aunque se puedan hallar metáforas religiosas en *El Capital* y en los *Grundrisse*, así como también en los pasajes donde indaga la relación entre protestantismo y capitalismo, en una línea similar a la que varios años después desarrollará Max Weber (Löwy, 2006:284).

Friedrich Engels prestó bastante más atención que Marx a la cuestión religiosa. Estudió con interés el movimiento anabatista liderado por Thomas Münzer en *Las guerras campesinas en Alemania* (1972) y las primeras comunidades cristianas en *Sobre la historia del cristianismo primitivo* (1959). Sus investigaciones lo llevaron a concluir que, en ciertas circunstancias, la religión puede ser un elemento potenciador de la lucha revolucionaria, tal como ocurrió en el movimiento milenarista liderado por Münzer. Además, encontró paralelismos entre las primeras comunidades cristianas y el socialismo moderno, idea que puede hallarse luego en marxistas posteriores como Karl Kautsky, Georges Sorel, Rosa Luxemburgo y Ernst Bloch, quienes reconocían afinidades entre los cristianos de la época del imperio romano y los socialistas. Para Engels, en todo caso, la diferencia esencial entre los primeros cristianos y los socialistas radicaba en el carácter trascendente del proyecto de liberación cristiano, cuyo horizonte se prolonga fuera de la historia, elemento ajeno al socialismo, toda vez que este constituye un proyecto de liberación inmanente e histórico (Löwy, 2006: 286). Desde el punto de vista de nuestra investigación, lo más destacable de los planteamientos de Marx y Engels sobre el fenómeno religioso es que abren la posibilidad de superar el anticlericalismo iluminista y la postura neohegeliana de la alienación de la esencia humana, reconociendo la existencia de un potencial revolucionario en las ideologías religiosas surgidas en ciertas circunstancias históricas y políticas de agitación social.

Tras la desaparición de los fundadores de la concepción materialista de la historia, los continuadores del marxismo fueron predominantemente hostiles a la religión, en la línea expresada por Lenin. En dicha posición debió influir el carácter positivista y científicista que hegemonizaba el marxismo de la Segunda Internacional, el cual era tributario filosófico del materialismo mecanicista del siglo XVIII –ya criticado por Marx en las *Tesis sobre*

Feuerbach– y, en materia religiosa, de un anticlericalismo de marcado acento iluminista. Lenin señalaba claramente en esta dirección: “El marxismo es materialismo. En calidad de tal, es tan implacablemente enemigo de la religión como el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII o el materialismo de Feuerbach [...] El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión” (citado en Assmann y Mate, 1975:272-273).

Las investigaciones de Hugo Assmann y Reyes Mate (1974; 1975) sobre las diversas lecturas realizadas sobre el fenómeno religioso desde el marxismo¹⁷, caracterizan el planteamiento leninista como una postura sustentada en la idea de que el marxismo es una doctrina atea precisamente porque es materialista y el materialismo es por definición ateo y hostil a toda religión¹⁸. Además, señalan que el leninismo niega que la esfera religiosa tenga algún grado de autonomía relativa respecto de las condiciones sociales y la política, constituyendo un reflejo mecánico de la opresión social y siendo por ello impensable e imposible una religiosidad revolucionaria. Para el líder ruso, si un cristiano –por ejemplo, un sacerdote– participa en la lucha de clases e incluso forma parte del partido bolchevique, lo hace a pesar de sus creencias, pero nunca motivado por ellas, y tarde o temprano, la *praxis* revolucionaria resolverá esta contradicción (Mate & Assmann, 1975: 16).

En una posición de mayor apertura a la religión, Mate y Assmann señalan que hay una clase de marxistas –que denominan los “prácticos heterodoxos”– compuesta por intelectuales y políticos que promueven alianzas con los trabajadores creyentes en razón de objetivos políticos comunes, como la lucha contra el fascismo o las reivindicaciones en el mundo del trabajo. Esta postura, que en algún momento se llamó “de mano tendida”, se mueve en una borrosa línea entre la verdadera apertura hacia la religión y el oportunismo táctico. Más cerca del oportunismo, según estos autores, estarían intelectuales como

¹⁷ En 1974 aparece *Sobre la religión*, compilación de textos de Karl Marx y Friedrich Engels sobre el tema y en 1975 *Sobre la religión II*, esta vez una antología de textos de más de una veintena de autores marxistas. En los prólogos de ambos volúmenes se anuncia un tercero dedicado a marxistas latinoamericanos, que, hasta donde conocemos, no llegó a publicarse.

¹⁸ Los autores hacen una aguda crítica al materialismo de Lenin, demostrando que se acercaba más al materialismo burgués del siglo XVIII criticado por Marx en la “Tesis sobre Feuerbach” que a un materialismo marxista. En el fondo la consideración de la cuestión religiosa solamente como un problema político, encierra, a juicio de los autores, la anulación del momento ideológico en la lucha de clases (Mate & Assmann, 1975: 16).

Palmiro Togliatti y Maurice Thorez, mientras Rosa Luxemburgo sería, en cambio, el ejemplo más representativo de una verdadera disposición a valorar la espiritualidad religiosa; considerando incluso que el socialismo moderno realiza los valores del cristianismo primitivo, traicionados por la iglesia católica.

Sin embargo, una verdadera renovación en la reflexión marxista sobre el fenómeno religioso, –salvo algunos brillantes precursores como Antonio Labriola y Georges Sorel–, se produce al calor la crisis ideológica, cultural y económica que sobrevino a la Primera Guerra, las esperanzas despertadas por la revolución rusa y la ola de luchas sociales desatadas en Europa y otras partes del mundo en dicho contexto. Estos hechos provocaron un deshielo teórico y político en el marxismo, creando las condiciones para el surgimiento de lecturas heterodoxas sobre la doctrina de Marx, como puede constatarse en los escritos de Georgy Lukács, en las reflexiones de Antonio Gramsci, en Walter Benjamin y en Ernst Bloch, por nombrar solo algunos ejemplos representativos.

Assmann y Mate reconocen en sus estudios que hay una corriente de “teóricos críticos”, quienes, más allá de sus diferencias, se caracterizarían por una postura que cuestiona las máximas leninistas en la valoración del fenómeno religioso (1975:39). Destacan en este sentido, la crítica de Anton Pannekoek a la visión de Lenin sobre la religión y a su asimilación de un materialismo más burgués e iluminista que marxista; el análisis de Antonio Gramsci sobre el rol de la religión en Italia y su función en la formación del sentido común de las clases populares; a Georges Sorel y Jean Jaurés, quienes, desde posturas divergentes, reivindican el aporte de la religiosidad en los procesos revolucionarios.

Por otro lado, Michael Löwy, ha prestado especial atención a los intelectuales críticos, en muchos casos marxistas, que encuentran un excedente cultural utópico en algunas manifestaciones religiosas (Löwy, 1999; 2006). Por ejemplo, en su trabajo *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* ([1988] 1997), indaga las lecturas emancipatorias de la tradición hebrea realizadas por un conjunto de intelectuales judíos en la primera mitad del siglo XX, las condiciones que posibilitaron la homología estructural entre sus posiciones sociales y políticas y sus particulares interpretaciones de la religión y, finalmente, la afinidad electiva que se produjo

entre dichas posiciones y lecturas. Ernst Bloch y Walter Benjamin, que rescatan la dimensión utópica y subversiva de la religión, son quienes representan una apertura radical del marxismo a la religiosidad. Bloch, por ejemplo, se interesará, en su *Thomas Münzer, Teólogo de la Revolución*, ([1921] 2002), en el carácter subversivo de algunas manifestaciones del cristianismo herético de la edad media y varios años más tarde, en *El Ateísmo en el Cristianismo...* ([1968] 1983), realizará una verdadera apología del potencial revolucionario de la religión cristiana. Benjamin, por su parte, fijó su atención en los aspectos revolucionarios de la tradición hebrea y en su conocido texto *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* ([1940], 1996), al igual que en el más críptico “Fragmento Político Teológico” (1989:193-194), rescata el carácter utópico de la idea de redención contenida en la cábala.

Dicha lectura heterodoxa no se despliega solo en Europa. De este lado del Atlántico, y por esos mismos años, José Carlos Mariátegui también reivindicaba el lugar de la religión en los movimientos revolucionarios y desarrollaba un marxismo impregnado de religiosidad.

CAPÍTULO 2

La discusión en torno a la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una tentativa de “estado del arte”

Luego de estudiar con detención un amplio conjunto de trabajos que abordan directa o indirectamente el problema de la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui, hemos elaborado –ciertamente, con los límites que impone la gran cantidad de investigaciones y ensayos existentes en esta materia– un tentativo “estado de la discusión” en torno al tema que nos ocupa¹⁹. Con este ejercicio buscamos formarnos un criterio interpretativo que nos permita comprender tanto las diversas lecturas que se han realizado en torno a la religiosidad de Mariátegui a lo largo de la historia de los “estudios mariateguianos”, como las condiciones sociales y políticas de recepción de su obra, origen de las distintas formas de valorar esta dimensión de su pensamiento.

Un primer elemento que ha llamado nuestra atención refiere a la existencia de una diversidad de interpretaciones no desestimable con respecto a la dimensión religiosa del pensamiento del autor. Las antípodas de esos planteamientos podrían caracterizarse entre las que van desde la calificación de los elementos espiritualistas, vitalistas y religiosos presentes en su pensamiento como “desvíos” y “errores de juventud”, o bien, simplemente, como producto de una ignorancia atribuida a su formación autodidacta (Melis, 1972; Dessau, 1972; Kossok, 1972), hasta las propuestas que consideran su marxismo como una tendencia no sólo religiosa sino cristiana e inserta en el cuadro más amplio y trascendente de los designios divinos (Chang Rodríguez, 1957;1983; 2012). Sólo esta constatación nos demuestra que el tratamiento dado a la dimensión religiosa del pensamiento del autor de los *7 ensayos...* no está libre de polémica. Por ello, es pertinente indagar en las condiciones que posibilitan la existencia de tal diversidad. Este ejercicio nos permite, además, comprender la historia particular y compleja tras dichas posiciones. En este capítulo buscamos realizar

¹⁹ Creemos necesario advertir que, al constatar la enorme producción intelectual que existe en torno a la obra de José Carlos Mariátegui, no resultó sencillo determinar qué es lo que se ha dicho acerca del tema específico que nos ocupa, aunque este sea un aspecto acotado y particular de su obra, incluso uno de los menos trabajados. Por ello, hemos debido renunciar a la ilusión de exhaustividad absoluta, pues resulta prácticamente imposible recopilar y revisar la totalidad de estudios para luego identificar qué es lo que se ha planteado acerca de su dimensión religiosa. Por lo tanto, este “estado del arte” tentativo está construido con el material que hemos logrado recopilar, asumiendo la posibilidad de que en este ejercicio hayamos dejado fuera aportes al debate aquí planteado.

esa reconstrucción, primero, pasando revista a los trabajos más destacados que abordan esta dimensión de la obra de Mariátegui, y luego, ofreciendo nuestra propia reflexión.

El ordenamiento temático y cronológico de los materiales permitió que nos formáramos una impresión diacrónica sobre el tratamiento entregado al tema, así como también establecer algunas constataciones. Por ejemplo, que hasta la década del ochenta los trabajos en torno a la dimensión religiosa de Mariátegui eran pocos y que recién desde allí en adelante el estudio del tema cobra cierta relevancia. Para comprender este interés tardío es pertinente no perder de vista que, si bien su pensamiento contiene una visible dimensión religiosa, su obra no estuvo dedicada a la reflexión sobre el tema. Las preocupaciones principales de Mariátegui –aunque no las únicas– fueron políticas. Por ello, no es de extrañar que sus estudiosos hayan comenzado explorando los temas más relevantes y evidentes tratados en sus textos. Además, debemos considerar la historia de la publicación de sus escritos, pues, como sabemos, Mariátegui en vida dio a la imprenta solo dos libros: *La escena contemporánea* en 1925 y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en 1928. A dichos volúmenes podrían sumarse *Defensa del marxismo*, *La novela y la vida* y *El alma matinal...*, cuyos esbozos organizativos fueron elaborados por él. Fuera de estos trabajos, recién a partir de 1959 comienzan a publicarse los volúmenes temáticos de las Obras Completas Populares. En 1984 aparecen dos volúmenes de correspondencia compilados por Antonio Melis, y no es sino hasta 1987 que se inicia la exhumación de sus escritos de juventud. Esta particular “historia editorial” constituye una de las explicaciones más concretas del “retraso” en el estudio de la religiosidad en su obra.

Sin embargo, y más allá de estas circunstancias, relevantes por cierto, consideramos que el elemento que mejor explica la demora en el estudio de la dimensión religiosa, y de otros aspectos “heterodoxos” de su pensamiento, tiene que ver con los marcos interpretativos y los horizontes de visibilidad existentes en las distintas etapas identificables en la historia de los estudios mariáteguianos. Nos parece claro que en ciertos momentos las tendencias que hegemonizaban la interpretación de la obra de Mariátegui dificultaron o, por el contrario, facilitaron el estudio de algunas dimensiones su obra, así como también direccionaron su valoración.

Para reconstruir a grandes rasgos las principales orientaciones interpretativas en la historia de los estudios mariáteguianos, podemos seguir la periodización propuesta por la reconocida estudiosa trasandina Fernanda Beigel, quien en su trabajo *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui* (2003) plantea la existencia de tres grandes etapas. Una que iría desde 1930 hasta 1959, y que estaría marcada por las disputas en torno a la filiación ideológica y política de un Mariátegui acusado de intelectualismo, europeísmo, sorelismo y populismo, al mismo tiempo que se lo reivindicaba como un marxista-leninista ortodoxo y líder del proletariado peruano²⁰. En este periodo, los marcos interpretativos estarían atravesados por los conflictos ideológico-políticos entre el Partido Comunista Peruano, la Tercera Internacional y el APRA. La etapa siguiente, que se extendería desde 1959 hasta la desintegración de la Unión Soviética, se caracterizaría por la apertura ideológica provocada por el proceso de desestalinización y el impacto causado por la revolución cubana, a lo que se suma el proceso de recepción y lectura de la obra de Mariátegui gracias a la publicación de la Edición Popular de las Obras Completas. Además, según Beigel, en esta etapa se inicia la investigación “desinteresada” sobre la obra del autor y la exploración de aspectos de su pensamiento antes mirados con “sospecha”, como por ejemplo, su polémica con la Komintern, su relación con el APRA y su líder Víctor Raúl Haya de la Torre. Esta apertura teórica se produciría sobre todo a partir de la realización del Congreso “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, celebrado en Culiacán, México, en la Universidad de Sinaloa, en abril de 1980, al cumplirse los cincuenta años de la desaparición física del Amauta. Finalmente, para Beigel, la tercera etapa se inicia con la caída del muro de Berlín y del bloque soviético y llega hasta la actualidad. En términos interpretativos, esta última etapa no presenta giros relevantes, como los producidos a partir de Sinaloa, sino que sería un periodo de desarrollo de las líneas de investigación abiertas a partir de allí (Cfr. Beigel, 2003: 16-18).

Sin duda, las lecturas hegemónicas de cada momento influyeron en las actitudes y las interpretaciones acerca de la religiosidad en su pensamiento. Ahora bien, si quisiéramos delimitar periodos o etapas en esta materia, deberíamos seguir un camino alternativo al

²⁰ Estos debates están recogidos en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, excelente volumen compilado por José Aricó (1980a), cuya introducción es merecedora de especial interés.

trazado por Beigel, pues el tema que nos ocupa tiene, en cierta medida, su propio derrotero y sus propios puntos de inflexión. Además, el tratamiento que se ha dado a la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui no puede ser dividido con exactitud, dado que presenta fronteras borrosas entre las diversas interpretaciones que dominan un periodo y las que dan paso a otras. Sin embargo, con el cuidado necesario, podemos reconocer tendencias que sostienen una periodización posible. A grandes rasgos, también identificamos tres periodos en la discusión en torno a la religiosidad de Mariátegui. En el primero, que va aproximadamente desde 1930 a 1970, las lecturas oscilan entre el rechazo y los intentos de comprensión, aunque, en términos generales, no se presta demasiada atención al tema religioso, dado que los debates y las disputas entre comunistas y apristas por la apropiación de su obra no permitían una mirada atenta hacia otros problemas. El segundo periodo va desde 1970 a 1990 y se caracteriza por una apertura teórica que habilita una comprensión desprejuiciada de los elementos heterodoxos de la obra de Mariátegui, como es el caso de la dimensión religiosa. La tercera y última etapa, inicia su curso a partir de los años noventa. En ella se produce un notable incremento de trabajos en torno a cuestiones relativas a la religiosidad del autor, así como también respecto de otros aspectos heterodoxos de su pensamiento. En lo que sigue ofreceremos una mirada general a cada uno de estos momentos.

1. El debate sobre la religiosidad de Mariátegui entre 1930 y 1970. Vaivenes entre la incomodidad y el reconocimiento

Como decíamos, un primer periodo que podemos identificar en relación al tratamiento que se ha dado a la dimensión religiosa de José Carlos Mariátegui, se extiende aproximadamente entre 1930 y 1970. En términos generales, es un tiempo dominado por las disputas teóricas y políticas conducentes a la apropiación de la obra de Mariátegui, así como también las disputas en torno a la reconstrucción de sus relaciones con el APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre, el marxismo y la Tercera Internacional. En ese contexto, era improbable que la dimensión religiosa de su pensamiento fuera abordada desde una óptica desprejuiciada, es decir, fuera de los sesgos ideológicos propios de los actores en disputa.

En este periodo, las actitudes de los estudiosos –a riesgo de simplificar demasiado– oscilaron entre la incomodidad e incomprensión ante la presencia de elementos “espirituales” en un militante que se declaraba así mismo “marxista convicto y confeso” y la aceptación de su religiosidad ya fuera para cuestionar su verdadera filiación marxista o bien para sostener la naturaleza original y heterodoxa de su lectura de Marx. Rechazo y aceptación constituyeron los polos interpretativos de este periodo. Empezaremos nuestro recorrido intentado rastrear el juicio de sus contemporáneos sobre la perspectiva religiosa, y como no resulta fácil acceder a las opiniones de intelectuales de la época en torno a un punto tan específico, recogeremos aquí el minucioso trabajo de Jeffrey Klaiber, uno de los investigadores más destacados en la temática, quien ha recabado valiosos testimonios de contemporáneos del Amauta:

Irónicamente –señala– algunos contemporáneos encontraron en Mariátegui a uno de los hombres más “espirituales” del Perú, a pesar de toda su defensa del materialismo histórico. María Wiese, esposa de José Sabogal, el artista indigenista, y miembro del grupo original de Amauta, declaró en su biografía de Mariátegui que éste nunca abandonó al Dios de su juventud y que, más bien, dio una nueva orientación a su fe religiosa, transitando de un catolicismo obsesionado por el más allá a una preocupación por el mundo y los problemas humanos. Poco después de la muerte de Mariátegui, Luis Alberto Sánchez señalaba que Mariátegui se distinguía por su “sentido religioso y su intuición política”. Tal vez más reveladora fue la aseveración interesante del órgano conservador de la arquidiócesis de Lima, *El amigo del Clero*, en el sentido que “Mariátegui, después de haber defendido el comunismo en América del Sur, que se encaminaba a un completo retorno a la fe católica... (1988: 110)

Ahora bien, más allá de estos juicios, los cuales sirven para ejemplificar que esta dimensión del pensamiento de Mariátegui no pasó inadvertida a sus contemporáneos, un análisis pionero sobre la religión en “El factor religioso” –el quinto de los *Siete ensayos...*– proviene de la pluma de Víctor Andrés Belaúnde en las páginas de su conocido trabajo *La realidad nacional* (1931)²¹. Es destacable que esta primera aproximación no haya surgido

²¹ En juicio de Alberto Tauro, “Víctor Andrés Belaúnde consagró un detenido comentario a los juicios de José Carlos Mariátegui sobre “el factor religioso”. Los halló muy comprensivos y ecuanímes. Y paladinamente sentenció: “moderno y generoso es el criterio del autor para tratar el sentimiento religioso”. Pero ejercía una representación confesional, que lo obligaba a formular y sostener discrepancias con la inspiración doctrinaria del Amauta; y, forzando a veces la argumentación, planteó algunas objeciones en torno a los fundamentos y los asertos aducidos en el ensayo” (1972:XII). Una impresión similar nos deja Eugenio Chang Rodríguez cuando señala que “tras un diplomático elogio de las opiniones mariateguistas sobre el anticlericalismo decimonónico, Belaúnde hizo un minucioso catálogo de reparos. Le criticó su “aceptación sin reservas” de la apología del protestantismo hecha por Waldo Frank y refutó su “explicación equivocada de la falta de espíritu

del campo marxista contemporáneo sino de un intelectual perteneciente a los sectores oligárquicos del Perú.

En relación a los primeros trabajos biográficos realizados sobre Mariátegui, María Wiese ([1945] 1981), autora de *José Carlos Mariátegui, etapas de su vida*, llama la atención en torno a la religiosidad del Amauta y plantea que su emoción religiosa atraviesa distintos periodos de su biografía, transformándose en una religiosidad socialista cuando el autor adscribe al marxismo. Sin embargo, Wiese no realiza un análisis minucioso del tema ni sustenta sus afirmaciones pasajes directos de la obra del peruano.

Hasta donde hemos podido investigar, recién en los años cincuenta encontramos los primeros esfuerzos por mirar más de cerca el problema. Luis Felipe Alarco, en un pequeño texto de 1952, se refiere la religiosidad juvenil de Mariátegui y señala que su inclinación religiosa persiste cuando ya es socialista (Alarco, 1982). No obstante, al igual que María Wiese, sus afirmaciones –interesantes y provocativas, por lo demás– no constituyen un análisis más allá del comentario. Mucho más profundo es el trabajo de Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América* (1953), donde dedica un acápite al autor titulado “La idea de acción en Mariátegui”. Allí, el filósofo chileno, demuestra una especial sensibilidad hacia “la religiosidad de lo humano” en el Amauta, rescatando el tema del mito, la persistencia del sentimiento panteísta y el anhelo de fusión con el todo que se esconde en el deseo revolucionario. Nos parece, en este sentido, un trabajo notable y pionero. Posteriormente, en 1957, Eugenio Chang Rodríguez llama la atención acerca del tema en su ya clásico trabajo *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre* (1957), aunque sus reflexiones sobre la cuestión –en las que exagera la relación entre religiosidad mariateguiana y catolicismo– son poco rigurosas.²²

La impresión que nos queda de los primeros años de recepción y lectura de la obra de Mariátegui, es que los debates interpretativos están centrados en la disputa por el

proselitista o misionario en Norteamérica y del esfuerzo evangelizador del Imperio Español”... acusó a Mariátegui ardorosa e injustamente de albergar “prejuicios respecto al catolicismo” (1983:85).

²² Este trabajo se volvió a publicar el año 2012 por el Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú. En él señala, por ejemplo, que “de los escritos de Mariátegui se colige que veía su opción política como avalada por el evangelio y la consideraba consustancial a la manifestación de Dios en el mundo [...] Sus presupuestos filosóficos y sus conclusiones ideológicas fueron útiles a quienes más tarde esbozaron la teología de la liberación” (Chang-Rodríguez, 2012: 203).

carácter aprista, marxista o populista de su pensamiento y que no parece haber existido un espacio posible para abordar la dimensión religiosa. De lo poco que se escribe en torno al tema, llama nuestra atención que las referencias rondan más el orden del comentario que del análisis. Solo a partir de los años sesenta, y más aún en los setenta, aparecen los primeros trabajos críticos importantes y, asimismo, los primeros esfuerzos sustantivos por estudiar la dimensión que nos ocupa. Sin embargo, este giro expone posiciones contrapuestas entre los estudiosos, que gravitan en torno a la incomodidad, la incompreensión, el rechazo, o bien la reivindicación de la heterodoxia de su síntesis teórico-política.

Un ejemplo de esa “incomodidad” ante la heterodoxia de Mariátegui, la encontramos en el trabajo de Antonio San Cristóbal-Sebastián, *Economía, educación y marxismo en Mariátegui*: “Salta a primera vista la desviación heterodoxa del marxismo en que incurre Mariátegui al decidirse por una filosofía espiritualista de la historia, y renunciar a la explicación materialista, insoslayable en una neta ortodoxia marxista”. (Citado en Klaiber, 1980:97). Lecturas como esta las seguiremos encontrando en este periodo. Por ejemplo en tres ensayos provenientes de autores marxistas europeos: “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui” de Adalbert Dessau ([1965] 1972); “Mariátegui, primer marxista de América latina” de Antonio Melis ([1968] 1972) y “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú” de Manfred Kossok (1972). Dichos artículos expresan claramente las dificultades existentes, todavía en los años sesenta, para comprender los “desvíos” de Mariátegui en relación con lo considerado aceptable dentro del marxismo. Los tres, de uno u otro modo, intentan “salvar” el marxismo de Mariátegui, despejando los “errores” que este cometió al coquetear con filosofías ajenas al materialismo histórico.

Adalbert Dessau, por ejemplo, interpreta en términos materialistas y sociológicos la noción de mito del peruano. En su estudio señala que:

Esta tendencia motiva las observaciones de Mariátegui sobre los mitos como motivos de la actuación social de los hombres (Mariátegui piensa en lo que hoy los sociólogos llaman “modelos”, es decir prefiguraciones de un estado futuro al que los hombres quieren llegar) y la idea que el gran peruano tenía de la religión como actitud vital y fuente de los mitos sociales. En la base de todos estos conceptos está la idea de que la actividad creadora de los hombres como seres sociales es su propio modo de ser y, con esto, la base de una *metafísica*

históricamente justificable dentro de condiciones que no pueden producir una concepción científica del mundo. Lo interesante es, sin embargo, que Mariátegui emplea el término de “religión del proletariado”, precisamente para hablar de que éste tiene una espiritualidad moral, debido a que sus objetivos van mucho más allá de los objetivos puramente materiales. En el fondo, el término “religión del proletariado” le sirve a Mariátegui para fundamentar el papel histórico de la clase obrera y su actuación revolucionaria... (1972:89. *Cursivas nuestras*).

El intento por “sociologizar” la noción de mito en Mariátegui es parte de los esfuerzos por salvarlo de su propio idealismo. Es más, la apelación a esa *metafísica históricamente justificable dentro de condiciones que no pueden producir una concepción científica del mundo* no busca sino exculpar a Mariátegui de sus descarríos mediante el argumento del contexto de producción –a saber, una sociedad con escaso desarrollo de un proletariado moderno–, que impediría la elaboración de explicaciones verdaderamente científicas. Además, Dessau suma a ello un juicio sobre el uso de los términos religión y mito, para aclarar la cobertura “marxista” que Mariátegui adhiere a sus significados:

Mariátegui emplea los términos que encuentra en su uso para cambiar sustancialmente su contenido, sin que, a veces, los sustituya después por términos adecuados. [...] Por eso, la palabra “mito” no es más que una definición poco concreta de la tendencia hacia la superación por el trabajo creador, particular en el fondo a todos los hombres. Así, Mariátegui le da un sentido nuevo, marxista, a un término metafísico muy usado en su época y en la actualidad, que está en el centro del humanismo subjetivista elaborado por la burguesía nacional latinoamericana a partir de Rodó. Parece que esta contribución al marxismo surgió directamente de la crítica que necesariamente Mariátegui tenía que formular con respecto a tales ideas que caracterizaba como “simulacros de ideologías” porque los consideraba socialmente ineficaces (90)

Además, trata de matizar la influencia de Sorel para encuadrarlo en los marcos del marxismo-leninismo. “Para Mariátegui –insiste–, los herederos del marxismo, dentro de las condiciones actuales, son los comunistas y, en lo ideológico, el marxismo-leninismo” (83) y añade que el uso de Sorel y Bergson desplegado por el Amauta se debió en gran medida a su imposibilidad de acceder a las fuentes directas del marxismo-leninismo (88).

En la misma dirección, el crítico literario italiano y amplio conocedor de la obra del Amauta, Antonio Melis, en su artículo “J. C. Mariátegui primo marxista d'America” ([1968] 1972), escrito para la revista *Critica Marxista*, caracteriza el “irracionalismo” del peruano como *residuo* de su formación juvenil y como parte de la reacción antipositivista latinoamericana de los años veinte:

Si tuviéramos que definir ahora, en términos más precisos, la calificación ideológica y cultural de Mariátegui, el significado de su marxismo [...] deberíamos detenernos sobre todo en aquellos elementos vitalistas e irracionistas que son el *residuo de la formación juvenil del autor* y, al propio tiempo, la connotación particular del ambiente marxista latinoamericano de aquellos años. Allí, más que en ninguna otra parte, el positivismo había acabado por representar la filosofía de la mediocridad burguesa, cuando no se había convertido incluso en la doctrina oficial de un régimen autoritario, como en el México de Porfirio Díaz (41-42. *Cursivas nuestras*).

Melis oscila entre la valoración del antipositivismo latinoamericano y la crítica a cómo dicho antipositivismo facilitó la recepción de lecturas anarquistas y sorelianas entre los intelectuales progresistas del continente.

Se comprende así cómo la reacción antipositivista, en su caótica liberación de nuevas energías y su fácil desemboque en el mito, acabará por envolver a los propios sectores abiertos a la experiencia marxista, favoreciendo la fortuna de interpretaciones de tipo soreliano que encuentran, por lo demás, un terreno preparado por la ya recordada difusión, en el siglo XIX, de las doctrinas de Proudhon y Bakunin (42).

Y con respecto a su lectura de Mariátegui, se suma la operación de rescatar el marxismo del irracionismo, apelando a una supuesta superación de estos elementos en sus últimos años. Superación que, contrapuesta a lectura detenida de textos como *Defensa del marxismo*, no puede sostenerse con tanta seguridad:

Contra el chato racionalismo, Mariátegui reivindica la necesidad de un mito, de una concepción metafísica de la vida. Es este el punto *extremo de irracionismo* que se encuentra en los escritos del ensayista peruano, aunque *es cierto que en los últimos años había superado estas contradicciones*. A pesar de ello, vale la pena volver a leer esa violenta arenga contra la Razón, para comprender hasta qué punto la polémica antirracionalista había encontrado un eco entre los propios pensadores progresistas (42-43. *Cursivas nuestras*).

Ahora bien, para hacer justicia a un intelectual de la estatura de Melis, debemos señalar que varios años más tarde, volviendo sobre sus propios textos, matiza sus argumentos:

hay que replantear todo el problema del llamado “irracionismo” de Mariátegui. Ya resultan insuficientes tanto las tentativas de ignorar esta vertiente de su obra (o de reducirla a episodio juvenil) como la utilización instrumental de estas peculiaridades para negar el marxismo de Mariátegui. Pensamos, en cambio, que su tratamiento del tema religioso es otra prueba de su concepto distinto y más amplio de la racionalidad, que se contrapone no sólo al racionalismo burgués, sino también a su influencia en el movimiento obrero (1982:31. *Cursivas nuestras*).

Por su parte, Manfred Kossok (1972), siguiendo la misma línea argumentativa, en un claro esfuerzo por defender a Mariátegui de sí mismo y de sus desviaciones idealistas, señala:

antes de que Mariátegui, a pocos años de su muerte, formulara su famosa frase: “Yo soy un marxista convicto y confeso”, *incurrió en algunos errores*. Por aquel entonces coqueteó en el terreno filosófico con ciertas concepciones de Nietzsche y de Bergson mientras que en el método práctico de la lucha política influyó el principio anarcosindicalista de la acción directa representado por G. Sorel (121. *Cursivas nuestras*).

En una dirección similar se mueve el trabajo del chileno Yerko Moretic, *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo* (1970), en el que seguimos encontrando dicha “incomodidad” que producía su dimensión espiritual en autores que no lograban conciliar este aspecto con el horizonte esperado del marxismo. Respecto a algunos pasajes de la producción escrita de Mariátegui, Moretic señala que “varios de sus capítulos están recargados de reflexiones tan controvertibles, que constituyen hasta hoy la fuente fundamental o la base aparente del reiterado cargo que se ha hecho al peruano de *rendir tributos a concepciones ajenas al marxismo*” (1970: 131. *Cursivas nuestras*). Y su forma de resolver este problema, al estilo de Dessau, es secularizar el contenido que Mariátegui da a términos como “mito”, restándole los resabios religiosos posibles. En esa dirección, apunta que:

sería fácil demostrar que Mariátegui crea o repite expresiones inconsecuentes con el materialismo filosófico, como por ejemplo “misticismo revolucionario”, pero [que] esta “inconsecuencia” es más aparente que real, pues Mariátegui que perdió toda fé en valores extraterrenales, conservó vivo, gracias a su infancia y adolescencia profundamente religiosa, el recuerdo de la fuerza que podía conferir a un individuo, o a una clase, un sentimiento, una creencia, una pasión. Por ello creyó que palabras como “religión”, “fé”, con un contenido laico, terrenal, ajeno a toda creencia en seres sobrenaturales, eran términos adecuados para denotar el enorme valor funcional del “phatos” y el “ethos” colectivos con los movimientos colectivos radicales (1970:93-94).

En síntesis, estos autores marxistas exponen la incomodidad que, todavía en los años sesenta y principios de los setenta, producía la existencia de elementos heterodoxos en el pensamiento de Mariátegui, así como también la barrera existente en el periodo para comprender que estos elementos no eran contradictorios sino complementarios, o bien constitutivos de la originalidad del marxismo de Mariátegui.

Otro elemento destacable de estos años es que comienza a estudiarse el tema del mito y, por lo tanto, la relación del Amauta con la obra de Georges Sorel. Por esta vía surgen los primeros trabajos más sistemáticos sobre la religiosidad en Mariátegui. Por ejemplo, los trabajos de Hernando Aguirre Gamio (1960), “La actitud religiosa en José Carlos Mariátegui”, y de Jorge Guillermo Llosa (1962), *En busca del Perú*, se mueven en esta línea. Además, uno de los trabajos más relevantes y sistemáticos en torno al tema es la tesis de Jorge Alberto Capriata (1964), *Marxism and mythology in the political philosophy of José Carlos Mariátegui*, presentada en la Universidad de Stanford en 1964.

Finalmente, quisiéramos rescatar de este periodo dos trabajos que si bien no están enfocados exclusivamente al estudio de la dimensión religiosa, nos parecen relevantes. El primero de ellos es el estudio de Guillermo Rouillón, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui* (1963) en el que consigna, ordenados cronológicamente, todos los artículos escritos por Mariátegui, así como también los trabajos realizados sobre el autor. El segundo es la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1965) del consagrado filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien dedica un capítulo a Mariátegui donde se detiene, entre otros aspectos, en la dimensión religiosa de su socialismo.

2. El debate entre 1970 y 1990. La apertura hacia los aspectos heterodoxos de la obra de Mariátegui

Si los años sesenta se cierran sin mayores avances en el examen de la cuestión religiosa, en los setenta aparecen algunos estudios que buscan superar las lecturas interesadas. Surgen así los primeros trabajos sistemáticos que indagan la dimensión religiosa de la obra de Mariátegui. En esta misma década, es preciso destacar, aparecen las ediciones facsimilares de *Labor. Quincenario de información e ideas* (1974) y *Amauta* (1976), publicaciones que ampliaron el corpus disponible para el estudio de su labor intelectual y de sus instrumentos de intervención político-cultural.

Un ejemplo representativo de dicha apertura es la tesis de Alberto Simons, *El mito de la revolución social en José Carlos Mariátegui* (1973), donde realiza un examen acucioso del uso y reelaboración del concepto de mito en los textos del peruano. A su vez,

trasciende las perspectivas anteriores al no pretender salvar a Mariátegui de su idealismo o espiritualismo e integrar estos elementos a su marxismo. Simons señala que:

Si bien es cierto que este intento y la falta de sistematización tuvieron por efecto la aparición en su obra de aspectos controvertibles, y quizás a veces hasta contradictorios, esto no permite dudar de la filiación marxista ni de la seriedad de su obra. Tacharlo simplemente de idealista, irracionalista, voluntarista, etc, es no conocer su obra o plegarse a una chata ortodoxia (85).

Su evaluación de la influencia de Sorel en la obra del Amauta también se distancia de las anteriores. Para Simons, si bien el francés ejerció un fuerte influjo sobre Mariátegui, éste asume de forma creativa su concepto de mito, es decir, lo reelabora conservando matrices del sentido clásico que son resignificadas en razón del horizonte revolucionario (84). Es más, interpreta la utilización marateguiana del mito como una “práctica ideológica” en términos de Althusser y Poulantzas, a saber, como “un trabajo de transformación de una materia prima –el mito en su sentido tradicional– para producir algo nuevo –el mito de la revolución social– que constituye una ruptura con los elementos anteriores pues se inscribe en una perspectiva auténticamente marxista” (85).

A la tesis de Simons le sigue el mismo año la publicación en Buenos Aires del volumen colectivo *El marxismo latinoamericano de José Carlos Mariátegui*, que reunió artículos de Manfred Kossok, Antonio Melis, Robert Paris, Semionov y Shulgovski, entre otros. Este trabajo expresa, en el campo de los estudios mariateguianos, la aparición de la pregunta por la originalidad y la especificidad latinoamericana de su marxismo. Desde el punto de vista de nuestra investigación, nos parece destacable el trabajo de Robert Paris cuyo título es homólogo al del libro. Robert Paris, quien, a esa fecha, llevaba años de estudio en torno al pensamiento de José Carlos Mariátegui²³, sostiene allí una controvertida tesis sobre la dimensión religiosa; a saber, que el peruano intenta “espiritualizar el marxismo”, recurriendo a la noción de mito como estrategia política para suplir la inexistencia de las condiciones materiales, el desarrollo de las fuerzas productivas y las clases sociales necesarias para el despliegue de una revolución socialista en el Perú.

²³ En 1970, bajo la dirección de Ruggiero Romano, había defendido una tesis doctoral que llevaba por título *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, y que no se publicará sino hasta 1981 en *Cuadernos Pasado y Presente*.

Adelantamos que, al terminar la década, estos argumentos serán cuestionados por Aníbal Quijano.

De este periodo son también los trabajos de Diego Messeguer, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (1974) y el de Hugo Pesce *El factor religioso* (1972). Con respecto a este último, a pesar de su prometedor título, no constituye un análisis sobre el quinto acápite de los *7 ensayos...*, sino un esfuerzo por interpretar las intuiciones de Mariátegui sobre el tema aplicándolas al análisis de la historia de la religión a nivel universal. En una vereda independiente habría que ubicar el prólogo que escribe el consagrado estudioso de la obra de Mariátegui, Alberto Tauro. Allí realiza una detallada evaluación del estado de la investigación acerca de la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui, por lo que constituye una valiosa síntesis crítica de lo producido en torno al tema hasta dicho momento:

A decir verdad –dice allí–, las preferencias de los estudiosos han sido atraídas por los juicios y las proyecciones que José Carlos Mariátegui dedicó a los problemas estructurales de la realidad peruana; y a partir de su muerte, han solido referirse a ellos para evaluar la inspiración y la trascendencia de su obra. En cambio, muy escasa ha sido la atención otorgada a los originales y profundos puntos de vista que le sugiriera “el factor religioso”. Y, lo que es más sensible, la crítica no ha sido siempre coherente, pues se la ha enfocado desde posiciones signadas por el prejuicio; e inclusive se la ha soslayado, bajo el pretexto de que los fenómenos de índole religiosa no tienen un poder determinante equiparable a los económicos y sociales, o alegando que el respectivo ensayo [en referencia a “El Factor religioso”] no exhibe el estilo vibrante y caudaloso que usualmente cultivó su autor (1972: XV).

Al valioso trabajo de Tauro, se suma, en esta época, el estudio biográfico realizado por Guillermo Rouillón, cuyo primer tomo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad de piedra* (1975), constituye una fuente relevante sobre los veinticinco primeros años de vida de Mariátegui, incluso a pesar del carácter hagiográfico que lo reviste y las exageraciones psicoanalíticas a propósito de la ausencia del padre. Rouillón indaga con detalle en la religiosidad del niño y el joven Mariátegui, reconstruyendo el carácter de su religiosidad temprana. A este trabajo debe sumarse *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica* de Harry E. Vanden (1975) investigación bibliográfica que se propuso determinar sus lecturas e influencias a partir del estudio de su biblioteca.

Un lugar especial en este recorrido merece la tesis doctoral de Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú* ([1977]1988)²⁴, extenso estudio sobre la religiosidad del mundo popular del Perú republicano y las lecturas plebeyas de la religión oficial que dicho sector social realizó. El capítulo dedicado a Mariátegui destaca por la profundidad de su análisis, así como también por el alcance de su hipótesis interpretativa, a saber, que el aporte de Mariátegui radica en haber sido el primero en tender un puente entre religión y revolución en la historia peruana (Klaiber, 1988: 109). A su vez, plantea una interesante reflexión en torno a los efectos de lo que él llama “la fusión ecléctica de elementos espirituales y marxistas” en la obra del peruano. Dicha fusión, señala:

ha creado un dilema fundamental para muchos de sus intérpretes: ¿fue Mariátegui un cristiano en búsqueda de una nueva fe, el marxismo, o fue, en realidad, un marxista convencido que retorna al cristianismo de su juventud? La discrepancia sobre cuál es el verdadero Mariátegui ha dado origen al interesante fenómeno de que tanto marxistas como cristianos hayan encontrado en Mariátegui una fuente de inspiración para la reforma social en el Perú (109).

Más allá de la discusión que podríamos establecer acerca de las calificaciones de “indigenista” o “revisionista” que hace Klaiber, o a propósito de su supuesto “eclecticismo”, nos parece que lo más relevante de esta interpretación es tanto la vinculación establecida entre religiosidad y revolución como el reconocimiento de las diversas lecturas que han nutrido en su obra la dimensión religiosa.

Hacia finales de la década del setenta aparecen dos trabajos más que deben ser consignados. Uno es el Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui* (s/f), y el otro el de Alfonso Ibáñez *Mariátegui, Revolución y utopía* (1979). El trabajo de García Salvatecci profundiza la relación entre Sorel y Mariátegui, vínculo con recurrencia controversial al interior de los estudios mariateguianos; y si bien el aprismo del autor es indisimulable y hace que el texto pierda rigor y objetividad histórica en muchos pasajes, una de las tesis relevantes es la que señala que tanto para Sorel como para Mariátegui el cristianismo fue una fuente de inspiración, junto con el marxismo y el anarquismo (24). Además, señala la relación de continuidad entre socialismo y cristianismo que se encontraría en Sorel y, a través de él, en Mariátegui: “Constantemente, Sorel, al igual que Mariátegui, manifiesta la

²⁴ La tesis fue defendida en 1976 Universidad Católica de Washington. Su título original es *Religion and Reform in Perú, 1824–1945*.

tendencia de hacer del socialismo la continuación superada de la religión cristiana, el exponente de una renovada religiosidad” (30). Además, el planteamiento de García Salvatecci enfatiza la inexistencia de una oposición entre materialismo e idealismo en Mariátegui, cuestión que había sido piedra de tope para las vertientes más ortodoxas. Asimismo, repara en la nueva moral que encarna el socialismo e indaga la recuperación del mito soreliano que hace Mariátegui, destacando el sentido religioso de este concepto tanto en Sorel como en su lector peruano.

Ahora bien, tan importante como el trabajo de García Salvatecci es el prólogo de Luis Alberto Sánchez que lo presenta. Sánchez se ubica en el lado de los que sostienen la existencia de una continuidad básica en el sentimiento religioso de José Carlos Mariátegui a lo largo de su biografía:

La formación cultural de Mariátegui –señala en este Prólogo– fue eminentemente católica y esteticista. Hasta la calificaría de decadentista. Por eso, en su primera juventud se identificó con las prácticas católicas, hizo retiros religiosos en el convento de los Descalzos, escribió versos místicos, reseñó la procesión del Señor de los milagros: todo eso hasta sus veinticuatro años. No se curó de ello. [...] El artista adolescente, decadentista, esteticista religioso litúrgico que hubo en Mariátegui en su primera etapa –agrega–, subsiste a lo largo de toda su obra” (12; 15).

Pero el prólogo de Sánchez constituye a su vez un ilustrativo ejemplo de la apropiación aprista que se hiciera de Mariátegui, y de los esfuerzos asociados a cuestionar, a través de la vinculación con Sorel, la veracidad de su marxismo. Huelga señalar que la utilización de relación con Sorel, junto con las descalificaciones personales hacia Mariátegui –ya fuera por “europeísta”, “intelectualista” o “inválido”–, fueron las estrategias más explotadas en esta operación político–teórica del aprismo. Las declaraciones de Sánchez en esa dirección son elocuentes:

La influencia, muy contradictoria por cierto, de Sorel, Croce, el mito fascista en Mariátegui, hará que *su conversión al marxismo sea una conversión más verbal que efectiva*, mantenga increíblemente como polo de atracción, el mito y la arrogancia, forma cauta, pero evidente, de una violencia apenas reprimida y siempre muy personal. El empleo del pronombre de primera persona (yo, a mí, me parece) que caracteriza la prosa de Mariátegui está muy lejos de la objetividad y el impersonalismo supuesto de un revolucionario objetivo, dialéctico, determinista y sin embargo capaz de confundir en un todo los antagónicos criterios de clase social y de generación, de determinismo y dialéctica, de economicismo y decadentismo, de evolución creadora y determinismo histórico, de ateísmo marxista y cristianismo místico, de sequedad de combatiente y pasión de creador estético (14-15. *Cursivas nuestras*).

La operación aprista de esta lectura es evidente en este párrafo y constituye una muestra ejemplificadora.

El trabajo *Mariátegui: revolución y utopía* de Alfonso Ibáñez (1979) amplía el debate sobre la cuestión religiosa. Prologado por Hugo García Salvatecci, el ensayo de Ibáñez avanza en el intento por mostrar el marxismo abierto y antidogmático de Mariátegui, nutrido de variadas fuentes filosóficas que se articulan de forma no contradictoria. Realiza, además, una interesante discusión en torno a las nociones de mito y utopía en Sorel y Mariátegui, para concluir que la lectura que hace Mariátegui del mito soreliano se ubica en la línea de la noción de utopía que Gutiérrez utiliza en su *Teología de la liberación* (1979). Además, Ibáñez señala que no existe contradicción entre marxismo y religiosidad en Mariátegui y que este es un precursor de las lecturas que descubren en Marx una suerte de religiosidad negativa o religiosidad atea (81).

La década del setenta se cierra con el conocido prólogo de Aníbal Quijano a la edición de los *7 ensayos...* publicada por la editorial Ayacucho, titulado “Reencuentro y debate”. Este texto es, ciertamente, un completo ensayo sobre el pensamiento de Mariátegui y sobre la formación histórico social peruana. Allí, entre otros tópicos, Quijano discute con algunas de las principales interpretaciones de la religiosidad en Mariátegui y expone su lectura –no exenta de polémica– de que el autor peruano se movería en un terreno ético y metafísico evadiendo las cuestiones epistemológicas:

No soy el primero en sospechar que la angustia mariáteguiana, su necesidad de una concepción heroica de la existencia y de fundamentos metafísicos para su voluntad de acción revolucionaria, tienen mucho que ver con el pasado de inclinaciones místico-religiosas y estéticas del Mariátegui anterior al viaje a Europa, y cuyo confrontamiento con el materialismo marxista *no pudo ser resuelto a través de una discusión en el terreno epistemológico y metodológico, dadas las insuficiencias implicadas en su formación enteramente autodidacta, y encontró un cauce ético-filosófico de solución que, no por ser teóricamente inconsistente, era menos eficaz psicológicamente en el Mariátegui maduro*. A ello contribuyó mucho el carácter mismo del debate ideológico italiano y el predominio de las cuestiones culturales y políticas, pero sobre esa base de la propia formación de Mariátegui ([1979] 2007:LXXIV. *Cursivas nuestras*).

Discute directamente con Robert Paris, señalando que éste se equivoca al considerar que el uso que Mariátegui hace del concepto de mito es instrumental, insistiendo en que la dimensión metafísica presente en la apelación al mito era parte del pensamiento

mariateguiano y que se enfocaba a la lucha política sin perder su aspecto espiritual (LXXV).

Ahora bien, el elemento que nos parece más problemático en la interpretación de Quijano es su afirmación de la incapacidad de Mariátegui de disputar posiciones en el plano teórico.

Es más correcto señalar que no todo en el pensamiento mariateguiano era marxista y que en su polémica contra el revisionismo y el positivismo, son las cuestiones ético-filosóficas las que tienen primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, acerca de las cuales su formación era insuficiente (LXXV).

La hipótesis es discutible, pues si bien es cierto que Mariátegui no puede ser definido como un “teórico del marxismo” –al estilo de David Riazanov–, es decir, como un eximio conocedor de los escritos de Karl Marx, es innegable que en los textos del peruano aparecen reflexiones teóricas y metodológicas muy avanzadas para el marxismo que le era contemporáneo, incluso aunque estas no estuvieran sistemáticamente desarrolladas.

En nuestra consideración, una verdadera apertura en los marcos interpretativos de la obra de Mariátegui se produce con la realización del Congreso “Mariátegui y la revolución latinoamericana” en la Universidad de Sinaloa en 1980 a propósito del cincuentenario de la muerte del Amauta²⁵. Este evento marca un hito en los estudios mariateguianos por la exposición de trabajos que hasta el día de hoy son referentes para los investigadores y los cuales amplían las posibilidades de trabajar elementos heterodoxos de su pensamiento. Entre ellos se cuenta el de Alberto Flores Galindo sobre Juan Croniqueur (1980b) y el de José Aricó, “Mariátegui y la formación del Partido socialista peruano” (1980b). Esta apertura dará sus mayores frutos a partir de 1990.

Además, de los años 80, debemos recordar dos hechos ya señalados con anterioridad que impulsaron dicha aparición de nuevas vetas dentro de los estudios mariateguianos. Por una parte, la publicación en 1984 de la correspondencia de Mariátegui, y por otra, el comienzo de la exhumación de sus textos juveniles en 1987. Dichas

²⁵ Además se realiza en Nueva York un simposio con destacados académicos, lo que revela el interés sobre Mariátegui en Estados Unidos. Las actas de este Simposio fueron publicadas posteriormente por el sello editorial Amauta con el título de *Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York* (1987).

publicaciones constituyen los materiales necesarios para el estudio diacrónico, es decir, la indagación en las continuidades y rupturas existentes en su pensamiento²⁶.

Dentro de los trabajos aparecidos en la década de los ochenta y que tienen relevancia para nuestra indagación, se encuentra el excelente estudio de Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* (1980a), la tesis doctoral de Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (1981), el trabajo de Eugenio Chang Rodríguez *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui* (1983), el de Oscar Terán, *Discutir Mariátegui* (1985) y el de Narciso Basolls, *Marx y Mariátegui* (1985). Estas publicaciones tienen en común el propósito de presentar una mirada de conjunto sobre la obra de Mariátegui, y que, a pesar de no ser estudios específicos sobre el tema religioso, dedican un espacio a analizar esta dimensión. Por ejemplo, Flores Galindo en su clásico sobre las incomprensiones y disputas que conciernen a los últimos tres años de vida del Amauta, retoma el concepto de agonía –que el propio Mariátegui rescataba de la obra de Unamuno– como una clave para leer la dimensión religiosa en su socialismo, que permanece –por cierto, transformada– desde la religiosidad juvenil:

El marxismo es una fe [...] Agonía es pasión, fe, *elan*. Agonía se confunde finalmente con esa esperanza que define en la política y en la vida cotidiana el derrotero de Mariátegui: la confianza de que el futuro no reposa en las leyes de la dialéctica, ni en los condicionamientos de la economía, sino en las voluntades colectivas. En otras palabras, se trata del voluntarismo y el espontaneísmo que emergen en diversos pasajes de su pensamiento” (1980a:14).

Y agrega hacia el final del libro: “Es evidente que esa perspectiva signada por la esperanza mantiene un parentesco con el cristianismo de su adolescencia, transformado, más que perdido, en el mito socialista del adulto” (115).

Por su parte, Robert Paris en *La formación ideológica...* continúa su lectura acerca de la espiritualización del marxismo en Mariátegui, donde el mito funciona como un recurso para salvar la posibilidad de la revolución en un contexto de evidente atraso del desarrollo capitalista como es el peruano. Es interesante, en contraste a lo planteado por Flores Galindo, señalar que Paris sostiene que la religiosidad de juventud no puede

²⁶ También debemos destacar la aparición, a fines de los años 80, de *Invitación a la vida heroica*, una selección de textos del autor realizada por Alberto Flores Galindo y Ricardo Portocarrero (1989) y que puso en circulación varios artículos de la “edad de piedra”, antes desconocidos para el público.

relacionarse con su posterior misticismo revolucionario, argumentando que son religiosidades de naturaleza diversa: una intimista y la otra politizada (1981:28).

Por el mismo periodo, Eugenio Chang Rodríguez, quien ya había tratado el tema en su texto de 1957, dedica esta vez un capítulo específico al examen de la religiosidad de Mariátegui titulado “Religión y revolución” (1983). Allí, realiza un análisis de la religiosidad mística del joven Mariátegui y plantea que el autor no abandona esta sensibilidad ni durante su estadía europea ni tras su regreso al Perú. A ello agrega un interesante examen de la actitud de Mariátegui acerca de la escuela laica y el anticlericalismo, pero –como ocurre en general con los trabajos salidos de intelectuales aprietas–, Chang Rodríguez hace un denodado intento por oponer la dimensión religiosa de Mariátegui al marxismo, explotando la influencia de Sorel; aunque sin duda, lo más polémico de su interpretación es la hipótesis de que el Amauta se adelanta a los teólogos de la liberación al vincular la salvación religiosa a la preocupación por los problemas sociales. Argumento forzado y exagerado, por lo demás, que se intensifica con la afirmación de que Mariátegui concebía la lucha política al interior de un concepto cristiano de salvación²⁷. Sin temor a ser injustos, creemos que Chang Rodríguez no acierta ni en su lectura de la teología de la liberación ni en la posible relación de esta con Mariátegui. Incluso desacierta aún más al considerar que Mariátegui busca insertarse al interior de la tradición cristiana (1983:107).

²⁷ Respecto a la vinculación del pensamiento de Mariátegui, y del marxismo en general, con la teología de la liberación, hemos reflexionado en algunos artículos (Ferretti, 2008; Ferretti & Massardo, 2006), en los que hemos insistido en que el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, uno de los fundadores de la teología de la liberación, rescata de Mariátegui y del marxismo criterios metodológicos y epistemológicos, como la centralidad de la *praxis*. La lectura del marxismo realizada por Gutiérrez puede apreciarse en su clásico trabajo titulado *Teología de la liberación. perspectivas* (1971). Por otra parte, para conocer más de la relación entre Mariátegui y Gutiérrez es recomendable leer la entrevista que Alberto Adriazén le hace al sacerdote peruano (Gutiérrez, 1994). Conociendo la lectura que Gutiérrez hace de Mariátegui, la interpretación de Chang Rodríguez acerca de esta relación nos parece equivocada. Utiliza argumentos carentes de fundamento como el siguiente: “se podría sostener que Mariátegui se adelantó a los teóricos de la teología de la liberación, como el Padre Gustavo Gutiérrez [...] Mariátegui fue uno de los primeros hispanoamericanos en romper con el prejuicio de circunscribir la fe a la intimidad privada de la conciencia y de dejar la historia de las instituciones a su libre curso temporal, desvinculado de la salvación religiosa tradicional. Parte de su ideología coincide con ideas básicas de los acuerdos arzobispaes de Medellín (1968) y de Puebla (1979), como el que reza: ‘Liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a la que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria, la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano’” (1983: 106). Esta asociación de Mariátegui con la doctrina católica nos parece, en todo punto, forzada y falaz.

La tesis de Chang Rodríguez sobre la religiosidad en Mariátegui no tiene asidero alguno en los textos del Amauta. De hecho, nos cuesta imaginar en qué elementos se basa para realizar aseveraciones tan ficticias como las que recordamos a continuación:

La opción política de Mariátegui se reconcilia con su adhesión a Dios. Precisamente su praxis revolucionaria proviene en gran parte de su evolución religiosa, de asimilar el compromiso de Jesús con los pobres, con la clase trabajadora, con los explotados. Sufre en el Dios vivo y el amor al prójimo coinciden con su posición en favor del proletariado. Con esa perspectiva, Mariátegui parece identificar al pueblo de Dios con la clase trabajadora en la cual se manifiesta el Espíritu Santo y la nueva encarnación de Cristo (1983:108).

Contrasta con la inverosimilitud de las reflexiones de Chang Rodríguez –que de hecho, para nosotros, constituyen el polo más desacertado en la aproximación a la religiosidad de nuestro autor–, el excelente trabajo de Oscar Terán, *Discutir Mariátegui* (1985). Allí junto con rescatar la importancia de la “edad de piedra” para la comprensión del itinerario intelectual del autor, Terán analiza la religiosidad del joven Mariátegui llamando la atención sobre el carácter intimista, elitista y aristocrático que caracteriza esta etapa, así como también la fascinación que le producen las masas articuladas entorno al sentimiento religioso, mirada que permanecería en su etapa madura. Al contrario, el trabajo de Narciso Bassols, *Marx y Mariátegui* (1985), si bien valora enormemente el periodo juvenil del autor, postula la desaparición de la vertiente mística de su religiosidad una vez convertido al socialismo.

Durante esta década aparecen también el ya citado trabajo de Melis “Presencia de James George Frazer en la obra de Mariátegui” (1982) y el de Alberto Flores Galindo, “Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui” (1984). El primero –en el que Melis aprovecha de matizar la lectura sobre el “irracionalismo” de Mariátegui que había expuesto en 1964–, consiste en un análisis sobre el uso que hace nuestro autor del antropólogo inglés en “El factor religioso”, mientras que el segundo es una réplica al texto de Chang Rodríguez (1983), específicamente a la identificación que éste realiza entre religión y cristianismo o catolicismo. En respuesta a Chang, Flores Galindo defiende la existencia de una continuidad del sentimiento religioso en Mariátegui, aunque señalando la transformación producida a partir de su conversión al marxismo: “No es la religiosidad juvenil que lo llevó al encierro de la celda ascética en los Descalzos; es la religiosidad

entendida como mito colectivo, ese esfuerzo que conmueve a las multitudes en favor del socialismo que él vio prefigurado en la procesión del Señor de los Milagros” (1985:25).

Entre otros estudios que aparecen en esta década, destaca el de Francis Guibal “Mariátegui y Unamuno” (1989), la tesis de Zenón de Paz Toledo *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de José Carlos Mariátegui* (1989) y el trabajo de William Stein y Renato Alarcón “José Carlos Mariátegui y Waldo Frank: dos amigos” (1989).

En suma, de los años ochenta rescatamos la apertura ideológica y teórica producida en los estudios mariateguianos, así como también el ensanchamiento de los horizontes de visibilidad que dicha apertura habilita para indagar ciertas vetas, poco o mal exploradas, del pensamiento de Mariátegui, como son su relación con la Komintern o el Apra, o, para nuestro caso, la religiosidad. El estudio de las temáticas hasta entonces desatendidas es posible gracias a estas nuevas perspectivas, cuestión que se hará evidente a partir de los años noventa.

3. El debate a partir de 1990. El despliegue del estudio de la dimensión religiosa

A partir de 1990, apreciamos el impacto producido por la apertura teórica de la década anterior. En relación a este periodo, coincidimos con la apreciación de Fernanda Beigel acerca de que a partir de la desintegración de los socialismos reales no se producen virajes teóricos significativos en la lectura de Mariátegui –como sí había ocurrido en los años ochenta–, sino más bien sucede que ciertos procesos –como la caída del muro de Berlín y el desmembramiento del bloque soviético– y acontecimientos, –como la celebración del centenario del nacimiento de Mariátegui y la conmemoración de los quinientos años del “descubrimiento” de América–, estimularon el estudio de su obra.

Debido a la enorme cantidad de material publicado en este periodo a propósito de fechas conmemorativas relacionadas con hitos de la vida y la obra de Mariátegui²⁸, y del

²⁸ Por ofrecer una muestra de fechas conmemorativas que han estimulado la reflexión mariateguiana, podemos nombrar los siguientes eventos: del 3 al 7 de septiembre de 1997 se realizó el Simposio Internacional *Amauta y su época* del que se publicó un libro homónimo al año siguiente. La iniciativa se repitió el 17 y 18 de agosto de 2006 con el Segundo Simposio Internacional *Amauta y su época* y con la edición, al año siguiente, de un libro con el mismo nombre. Dos años después, para celebrar el octogésimo aniversario de la publicación de los *7 ensayos...* se realizó otro Simposio Internacional el 2 y 3 de octubre de 2008 en la ciudad de Lima, apareciendo al año siguiente un volumen con las ponencias presentadas en dicha

interés que sigue despertando en intelectuales y militantes de diversos puntos del globo,²⁹ resulta imposible acceder al universo de trabajos existentes, más aún su estudio y sistematización. Por ello, nos conformaremos con ofrecer una mirada general de estos materiales –específicamente, los que hemos logrado recopilar y revisar– con el objetivo de ofrecer un panorama de los escritos producidos en relación a la problemática que nos ocupa, desde 1990 hasta la actualidad. Como hemos constatado a lo largo de este recorrido, en este periodo también puede hallarse un conjunto de trabajos sistemáticos o críticos – estudios extensos sobre algún aspecto del pensamiento de Mariátegui o lecturas globales del conjunto de su obra– que abordan cuestiones relativas a la dimensión religiosa en el escritor peruano. Algunos ejemplos son: *Mariátegui o la Experiencia del Otro* (1994) de Osvaldo Fernández, –publicado después como *Itinerario y Trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui* (2010a)–, *Vigencia de Mariátegui* (1995) de Francis Guibal, *Mariátegui. La Utopía Realizable* (1995) de Roland Forgues, *El socialismo indoamericano. José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana* (1995) de César Germaná, *El mito del socialismo indígena. Fuentes y contextos peruanos de Mariátegui* (1999) de Gerardo Leibner, los trabajos *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético político de José Carlos Mariátegui* (2003) y *La epopeya de una generación y una revista* (2006) de Fernanda Beigel, *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre* (2012) de Eugenio Chang-Rodríguez y *Razón y Mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui (1914-1930) (La búsqueda de una nueva racionalidad)* (2013) de Jorge Oshiro.

Otra línea identificable al interior de periodo estriba en la lectura que Mariátegui realiza de ciertos autores o corrientes de pensamiento –provenientes de la Europa de fines del XIX y principios del XX–, que estimularon su valoración de la religiosidad. Por ejemplo, encontramos algunos que abordan la relación del Amauta con el vitalismo

ocasión. Finalmente, en el año 2012, luego de un intenso trabajo por convocar a un conjunto de intelectuales a releer a Mariátegui a partir de los desafíos de nuestro momento histórico, se publica el volumen *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*, dirigido por el recientemente desaparecido Sandro Mariátegui Chiappe.

²⁹ Por ejemplo, solo en nuestro país, en los últimos años se han realizado varias tesis y estudios sobre el pensamiento de José Carlos Mariátegui (Lagos, 2009a y 2009b; Massardo, 2010; Fernández 2010a y 2010b; Jara, 2012; Gutiérrez, 2012; Yaksic, 2015).

(Sobrevilla, 1990; López 2009), otros que profundizan su relación con Nietzsche, cuyo estudio en particular constituye una de las novedades de este periodo (Schutte, 1993; Ibáñez, 2011; Nitschack, 2012). Aparecen además algunos sobre la relación de Mariátegui con Unamuno (Oshiro, 1996; Pinilla, 1995; Fernández, 2010a y 2010b). A estas propuestas de lectura, se suman las investigaciones sobre los vínculos de Mariátegui con el pastor anglicano John A Mackay, cuyo foco es indagar en sus relaciones con el protestantismo (Chamané 1994, 1995a, 1995b). Otros trabajos se enfocan en temas específicos al interior de la obra del peruano, como por ejemplo, el mito (Depaz, 1991; Durán, 1994; Martínez, 1994; Mazzotti, 2009; Ibáñez, 2000; Jara, 2012) y el marxismo (Löwy, 1994; Oshiro, 1994; Lambie, 1993; Löwy y Duggan, 1998; Sobrevilla, 2005).

Ahora bien, podemos encontrar, además, un conjunto de trabajos dedicado especialmente a la dimensión religiosa, como el de Gonzalo Portocarrero, “La búsqueda de Dios. El proceso ideológico del joven Mariátegui” (1995), el de Manuel Marzal, “Mariátegui y la religión” (1995), el de Eduardo Cáceres, “Subjetividad e historia: Las múltiples dimensiones de lo religioso en Mariátegui” (1996), el de Michael Löwy, “Comunismo y Religión. La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui” (2004), el de Jeffrey Klaiber “Los intelectuales y la religión en el Perú” (2008), el de Fernanda Beigel, “El marxismo como fe” (2007) y el de Javier Sanjinés, “Entre la duda y la esperanza: la disyuntiva religiosa de José Carlos Mariátegui” (2009).

Sobre los estudios mencionados en este breve recuento, quisiéramos relevar que, más allá de las distintas miradas contenidas en cada trabajo particular, todos aceptan que el estudio de la dimensión religiosa en Mariátegui es parte de las entradas necesarias para comprender la relevancia de su pensamiento, así como también el fundamento de su heterodoxia y originalidad propia de su síntesis teórica y política. Esto nos parece, con todo, el elemento más destacable de este periodo.

4. A modo de síntesis. Principales líneas interpretativas y disputas en torno a la religiosidad de Mariátegui

Luego de realizar un recorrido panorámico por las investigaciones y discusiones en torno a la religiosidad en Mariátegui, ofrecemos una síntesis de los elementos que, a nuestro juicio, son significativos desde el punto de vista de nuestra investigación.

En primer lugar, constatamos que la gran mayoría de los autores que trabajan sobre el pensamiento de José Carlos Mariátegui, reconocen la existencia e importancia de la dimensión religiosa en su obra, aunque las interpretaciones y los alcances asignados sean diversos. En segundo lugar, observamos una correspondencia entre los marcos interpretativos hegemónicos en cada periodo y el cierre o la apertura hacia el estudio de esta dimensión en la obra del Amauta. Esto se traduce en que las disputas en torno a la filiación ideológico-política de su pensamiento y la incapacidad de comprender su constitutiva heterodoxia –sobre todo desde sus intérpretes apristas y marxistas– dificultó el tratamiento de la dimensión religiosa, ya fuera por ser considerada irrelevante en el debate político o por representar un aspecto incómodo para los marcos tradicionales del materialismo histórico. Al margen de contadas excepciones, no ha sido sino a partir de los años ochenta que los horizontes de lectura se amplían, abriendo paso a un estudio de la dimensión religiosa sin prejuicios partidistas.

En tercer lugar, constatamos que la mayoría de los juicios elaborados por los estudiosos de la dimensión que aquí nos ocupa han construido sus lecturas a partir de corpus textuales acotados, por ejemplo, “El factor religioso” de los *7 ensayos...*, los textos que componen la primera parte de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* o aquellos pertenecientes a *Defensa del marxismo*. Es natural que los intérpretes hayan prestado más atención a estos escritos pues, efectivamente, allí la religiosidad aparece tematizada de forma evidente.

Por último, comprobamos la inexistencia de un trabajo monográfico dedicado en profundidad al estudio de este tema, elaborado desde una perspectiva diacrónica; es decir, no hay una investigación sistemática sobre esta dimensión, sino más bien artículos que van abordando aspectos más bien acotados, por ejemplo, la influencia de algún autor en la sensibilidad religiosa de Mariátegui (Sorel, Unamuno, Frank...), alguna problemática en

que se manifiesta la religiosidad del autor (su concepto de mito, su análisis del lugar de la religión en la historia peruana, su actitud frente al anticlericalismo) o algún periodo de su biografía donde la cuestión religiosa se aparece de manera central –como en su infancia y juventud–.

Ahora bien, dentro recorrido bibliográfico que realizamos, podemos distinguir algunas tendencias características. Por un lado, aquellas interpretaciones que califican la inclinación religiosa Mariátegui como error teórico o desviación de la ortodoxia marxista y, por otro lado, las que consideran que esta dimensión constituye la mayor originalidad de su pensamiento. Al interior de este último grupo, una línea interpretativa bastante consensuada es que la religiosidad en el pensamiento del Amauta forma parte de una sensibilidad histórica compartida por un conjunto significativo de intelectuales latinoamericanos, caracterizada por el rescate de la subjetividad y la voluntad humana, así como también por la recepción de las filosofías espiritualistas, vitalistas e idealistas. Todo ello en el contexto de la crisis de la dominación oligárquica en el continente –que tuvo como una de sus dimensiones significativas la crítica del positivismo– y, más ampliamente, como parte de la crisis cultural y política provocada por la primera posguerra, la cual en el plano filosófico se tradujo en la crítica profunda al progresismo y cientificismo asentados en la base de la cultura moderna. En lecturas como las de Aníbal Quijano, José Aricó y Robert Paris, entre otros, la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui se comprende como parte de una subjetividad histórica colectiva surgida al calor de la crisis de la oligarquía.

Sin embargo, y sin necesariamente contradecir este marco general de comprensión, el elemento religioso en Mariátegui suscita otras explicaciones que son, en algunos casos, complementarias, y, en otros, contrapuestas. Uno de estos casos es el de Robert Paris, quien propone –como ya observamos– que la religiosidad de Mariátegui –y en particular su apelación al mito y la reivindicación que hace de los elementos morales de la lucha política y del socialismo– responden a un intento por “espiritualizar al marxismo”, es decir, constituye su modo para responder a la imposibilidad de apelar a elementos objetivos, como son el desarrollo de las fuerzas productivas y el nivel de organización de la clase obrera, a la hora de diseñar una propuesta socialista para el Perú. Por tanto, el juicio de Paris, subterráneamente, pone en cuestión la efectiva sensibilidad religiosa de Mariátegui,

transformándola en una estrategia política. Discutiendo con Paris Aníbal Quijano, en su prólogo de 1979, señala que la religiosidad de Mariátegui más que una estrategia política, responde a una actitud interna, afectiva, que no puede medirse en términos metodológicos ni epistemológicos, porque la formación marxista de Mariátegui era insuficiente para discusiones de esta naturaleza. Por ello, para Quijano, la religiosidad responde más bien a elementos psicológicos y éticos.

Ambas explicaciones nos resultan problemáticas. La primera, dado que supone una especie de cálculo político que nos parece lejano a la actitud de Mariátegui, y la segunda, porque desconoce su capacidad para entablar debates teóricos de altura. En lo que compete a nuestra investigación, estas interpretaciones abren las siguientes preguntas: ¿Fue la actitud religiosa de Mariátegui una estrategia política? ¿Fue una dimensión afectiva y psicológica desvinculada de su marxismo?

Algo similar ocurre con otras interpretaciones de los estudiosos de su pensamiento, con respecto a la existencia de una continuidad o ruptura en su sensibilidad religiosa a lo largo de su biografía. Allí, las posiciones oscilan entre dos polos. En un extremo, Eugenio Chang Rodríguez no solo señala la existencia de una continuidad del sentimiento religioso de Mariátegui, sino además sostiene –como hemos visto, sin ofrecer evidencias que lo respalden– que en él persiste la fe católica y que comprende su tarea política como parte de la construcción del reino de Dios. En el otro extremo, Narciso Bassols sostiene que la religiosidad en su obra desaparece dada su afiliación al marxismo... Ciertamente, entre estos dos polos emergen posiciones intermedias, las cuales, en su mayoría, plantean que el autor mantiene una sensibilidad religiosa, irreductible a una religión o iglesia en particular, y que puede ser caracterizada como una inclinación hacia los elementos espirituales y morales, que entiende como catalizadores de la lucha revolucionaria.

La misma polarización se observa en las interpretaciones respecto del tipo de religiosidad que se encuentra en Mariátegui. Los extremos los representan nuevamente los mismos autores. De un lado, Chang-Rodríguez afirma que Mariátegui no sólo era creyente sino además cristiano católico. De otro lado, Narciso Bassols señala que tras su conversión al marxismo, Mariátegui se torna un ateo. A la vez, algunos autores se conforman con constatar que, efectivamente, luego de su “edad de piedra”, Mariátegui no da señales ni

positivas ni negativas que permitan afirmar su condición de creyente, por lo que nada puede aseverarse en este punto. Sin embargo, la mayoría de estos estudios interpretan la religiosidad del Mariátegui “maduro” como secular o inmanente.

Otro elemento polémico en las interpretaciones revisadas en este capítulo lo representa la conflictiva relación entre religiosidad y marxismo. Estas lecturas muchas veces están motivadas tanto por las adscripciones ideológicas de los intérpretes, como por las operaciones teórico-políticas desplegadas en torno a la obra de Mariátegui. La religiosidad, en conjunto con otros aspectos “heterodoxos” de su obra –como es su lectura de Sorel y en general su recepción del vitalismo–, fueron utilizados por el aprismo para afirmar que Mariátegui no era un marxista verdadero. Desde el marxismo, el derrotero es más o menos similar: una vez superada la fase de abierto rechazo al “mariateguismo” –vía las acusaciones de “populismo” por parte de los teóricos de la Tercera Internacional– es posible percibir la incomodidad que experimentan algunos autores que antes reivindicaban a Mariátegui como verdadero marxista-leninista, ante los inocultables elementos vitalistas, sorelianos, espiritualistas, entre otras “rarezas”, existentes al interior de su obra (Melis, Kossok o Dessau en los años sesenta y Moretic en los setenta). En estos casos, los elementos religiosos y espirituales se asocian a errores o desvíos de juventud superados en su madurez, o bien, derechamente, equivocaciones propias de una formación marxista insuficiente.

Como puede advertirse, los intentos por comprender “desinteresadamente” la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui, junto a otros elementos “heterodoxos” desde el punto de vista de la ortodoxia marxista, no fueron realizados por intelectuales pertenecientes a las filas del comunismo tercerinternacionalista, sino por estudiosos provenientes de movimientos de izquierda “crítica” (José Aricó, Aníbal Quijano, Robert Paris, Alberto Flores Galindo, Oscar Terán, Michael Löwy, entre otros) o por intelectuales no marxistas y de matriz cristiana (Simons y Klaiber). Más allá de sus matices interpretativos, todos coinciden en que la dimensión religiosa de la obra de Mariátegui no se contradice con su marxismo, sino más bien constituye un elemento de originalidad.

Estos desencuentros interpretativos movilizan interrogantes para nuestra propia investigación. Determinar las etapas de la religiosidad de Mariátegui, –si las hubiera–; las

continuidades y rupturas existentes, –si es que efectivamente existieran–; aproximarnos a una interpretación de la religiosidad, –su naturaleza, su alcance y las fuentes de las que se nutre– y, sobre todo, en vínculo con el marxismo; descifrar cuál es la operación que realiza, –si una espiritualización del marxismo, una utilización pragmática (de masas) del lenguaje religioso, o bien una secularización marxista de la religión, entre otras posibilidades–, se convierten en desafíos ineludibles para nuestro trabajo.

A lo largo de nuestro estudio, esperamos elaborar una lectura propia en torno a estas cuestiones y, mejor aún, a los nuevos problemas que emergen al visitar hoy la obra de José Carlos Mariátegui.

CAPÍTULO 3

Del niño en busca de Dios a los primeros tanteos socialistas

Luego de tres años de periplo europeo, Mariátegui retorna al Perú y, en ese periodo, aparecen sus mayores contribuciones teóricas y políticas. Por ello, la mayoría de los trabajos sobre su obra se concentran en los siete años de producción intelectual transcurridos entre 1923 y 1930. Y efectivamente, no nos cabe duda que es en dicho momento cuando produce los aportes más significativos a la historia del pensamiento crítico y del marxismo latinoamericano. Esta es una de las razones por la cual sus escritos de juventud tardaron en ser objeto de interés por parte de la crítica. El peso del Mariátegui “maduro” opacaba su producción anterior, e incluso fue explícitamente calificada por el Amauta como su “edad de piedra”, a la vez, que le causaba extrañeza la atención del público hacia a los “disparates” que había escrito en su primera etapa intelectual (Mariátegui, 1959a:154).

Las casi tres décadas que existen entre la publicación de las ediciones populares de su “obra completa” –a partir de 1959– y la aparición íntegra de sus escritos de juventud – entre 1987 y 1991–, reafirman tanto la valoración de una etapa por sobre otra, como el retraso en el estudio de su producción primera. Sin embargo, contamos con algunos trabajos dedicados a la “edad de piedra” (Rouillón, 1975; Carnero, 1989; Gargurevich, 1978; Flores Galindo, 1980b; Rodríguez Pastor, 1995; Mariátegui Chiappe, 1995; Portocarrero, 1995; Portocarrero Grados, 1994 y 1996) y otros tantos que, al estudiar la totalidad de la obra mariáteguiana o la biografía del autor, dedican espacio al examen del periodo (Wiese, 1981; Bazán, 1981; Paris, 1981; Terán, 1985; Bassols, 1985; Oshiro, 2013).

Tras revisar los escritos del “joven Mariátegui”, compartimos lo que señala Bassols (1985) sobre el drástico rechazo que el mismo Amauta realiza sobre la primera etapa de su obra: “[dicho juicio] ha resultado un poco injusto, entre otras cosas porque en esos trabajos e inquietudes juveniles reside la raíz de muchas cuestiones que ocuparon y preocuparon después al escritor” (12). Por lo mismo, la importancia de la indagación en la infancia y, sobre todo, en la juventud de Mariátegui apunta a la identificación de las “cuestiones”, perspectivas, preocupaciones y sensibilidades, que tienen su raíz en estos años. En este

mismo sentido, suscribimos la tesis que Oscar Terán elaboró acerca del primer periodo de formación del Amauta:

En el periodo 1911–1919 podemos detectar la configuración de ciertos objetos teóricos y reglas de ordenamiento que pasarán a definir las condiciones de recepción de la lectura mariateguiana en su posterior experiencia europea [...] y aunque no debemos pretender oír en ellos las voces silenciosas y anticipatorias de pensamientos posteriores, posiblemente en su lectura pueda detectarse un complejo movimiento de constitución y de variación de ciertos objetos teóricos y reglas de inteligibilidad de lo real [...] la configuración de cierta “mirada mariateguiana” —para expresarlo con una metáfora incorrecta— constituida en el seno de un conjunto de ideologías orgánicas (esteticismo modernista, decadentismo, catolicismo con tendencias místicas, reforma universitaria, ideas socializantes) de la propia realidad latinoamericana (1985:16).

El estudio de la llamada “edad de piedra” es fundamental para comprender la formación de esa “mirada mariateguiana” que filtrará sus experiencias posteriores, especialmente con respecto a nuestro objeto de estudio, dado que —tal como señalan sus principales exégetas— su juventud es el periodo donde se concentran, de forma más explícita, la dimensión religiosa y el misticismo.

En las páginas que siguen, recorreremos ese primer periodo, intentando reconstruir los elementos principales de su itinerario biográfico e intelectual desde el punto de vista religioso. Para este recorrido hemos periodizado tres secciones correspondientes a etapas. La primera, subtitulada “Un niño en busca de Dios”³⁰, abarca desde el nacimiento de Mariátegui en 1894 hasta el inicio de su trabajo como obrero en el diario limeño, *La prensa*. La segunda, “El misticismo decadentista de Juan Croniqueur”, se extiende desde su primer artículo publicado en *La prensa* en 1911 hasta la aparición del primer número de *Nuestra Época* en 1918. En la tercera, que hemos llamado, —usando una frase del propio Mariátegui—, “Primeros tanteos socialistas”, analizamos su producción y actividad desde *Nuestra Época* —primera publicación independiente que organiza— hasta su partida a Europa en octubre de 1919.

³⁰ Utilizamos el mismo subtítulo que Guillermo Rouillón le otorga a esta etapa.

1. Un niño en busca de Dios

El 14 de junio de 1894, en la ciudad de Moquegua, ubicada al sureste de Arequipa, nace José del Carmen Eliseo Mariátegui Lachira³¹. Su madre, María Amalia Lachira (1860–1946), mujer mestiza, de humilde condición social, hija de un talabartero original del norte del Perú, descendía del Cacique Lachira. Su padre, Francisco Javier Mariátegui y Requejo (1849–1907), fue hijo de un prócer de la independencia del Perú, Francisco Javier Mariátegui y Tellería, excomulgado de la Iglesia Católica por su anticlericalismo y su pertenencia a la masonería. Debido a estas raíces, indígenas y republicanas, Guillermo Rouillon (1975) ha dicho que en Mariátegui se aúnan “dos razas titánicas, dos corrientes de libertad” (XI)³².

Hasta los ocho años, el Amauta vive en Huacho, “un pueblo progresista, habitado por artesanos y pequeños agricultores” y con una dinámica vida cultural, como nos relata Gonzalo Portocarrero (1995:89). En 1902, sufre un accidente en la escuela primaria de la ciudad, y dada la gravedad de la lesión que se provoca en una pierna, debe ser trasladado a Lima para recibir atención médica. Este accidente lo dejará postrado por casi tres años, cuestión que según Guillermo Rouillon motiva su primera búsqueda de dios.³³ El fervor religioso de su madre, portadora de un catolicismo tradicional, popular y no exento de elementos conservadores –como es la resignación–, también contribuye a su formación religiosa. Asimismo, la labor evangélica realizada por las religiosas de San José de Cluny, quienes lo cuidan durante sus meses de hospitalización, refuerza la transmisión de esta espiritualidad cristiana.

Además de la religión, la lectura ocupará en esta época un lugar primordial en su autoformación. Lee ávidamente y, en paralelo, comienza por cuenta propia el estudio del francés y escribe pequeños textos donde expresa sus inquietudes místicas y religiosas.

³¹ Posteriormente, él mismo cambiaría su nombre al de José Carlos.

³²A propósito de su padre, debemos agregar que José Carlos no conoció a su progenitor, pues éste había abandonado a su familia antes de que naciera, circunstancia que ha dado pie a una serie de exageraciones interpretativas. Por ejemplo, Guillermo Rouillon, ha insistido –tal vez desproporcionadamente– en las consecuencias de la ausencia del padre en la personalidad del niño y el joven Mariátegui.

³³ Dice el biógrafo: “Es aquí en este trance aflictivo, cuando debió el alma del niño partir en busca de Dios. Y no podía darse otra alternativa en la sufriente criatura, dada la necesidad de Dios para conjurar su mal y que pone de manifiesto a través de sus balbucientes plegarias” (Rouillon, 1975:48).

Desde niño utilizará la poesía como medio de expresión, práctica que continuará hasta la juventud. Con respecto a las lecturas que desarrolla en esta etapa, Rouillon destaca el Antiguo y Nuevo Testamento, y algunas obras clásicas, mayoritariamente vinculadas a mitos heroicos –las historias de Moisés, Rómulo, Jesús, Sigfrido El Cid Campeador–, así como también la lectura de poetas canónicos europeos y latinoamericanos³⁴.

De esa manera, poco a poco, se forma el universo cultural de Mariátegui y su deseo de ser escritor a pesar de las condiciones poco favorables para su desarrollo en el mundo de las letras, especialmente por sus estudios primarios inconclusos y por ser un niño pobre que llega de la provincia a la capital. Sin embargo, en 1909, gracias a su cercanía con el obrero linotipista del diario *La Prensa*, Juan Manuel Campos, se le abrirán importantes puertas en el campo del periodismo y la literatura peruana.

Campos, anarquista y libertario como la mayoría de los trabajadores gráficos limeños de la época, era un fervoroso seguidor de Manuel González Prada y acudía frecuentemente a sus charlas impartidas en su propio domicilio para trabajadores y sindicalistas. Un día acude con José Carlos, su joven amigo, a una de ellas. El encuentro con una de las figuras más relevantes y contestatarias del Perú de esos días –a quien ciertamente había leído– no fue fácil, particularmente por los desencuentros de convicciones respecto de la religión³⁵.

De este primer encuentro con González Prada, se desprende una amistad con su hijo Alfredo –estudiante de derecho en la Universidad Mayor de San Marcos– quien contribuirá significativamente a la formación literaria del joven Mariátegui. Además, mediante sus visitas a la casa de los González Prada, entrará en contacto con escritores ya consagrados,

³⁴ Rouillon señala que “entra en relación con la poesía de Luis Benjamín Cisneros, Charles Baudelaire, Rufino Blanco Fombona, J. S. Chocano, Francisco Villaespesa, Juan de Dios Peza, Carlos Roxlo, Rubén Darío, José Martí y, sobre todo, con Amado Nervo, el ‘poeta místico’, por quien se deja seducir, a tal punto que deviene en su vate favorito. Se apasiona también por la lectura de los cuentos de Manuel Beingolea, Guy de Maupassant, Anatole France, Emilia Pardo Bazán. Y se solaza con las crónicas de Enrique Gómez Carrillo y de los hermanos García Calderón” (1975:58).

³⁵ En la interpretación de Rouillon, el joven Mariátegui no podía dejar pasar tan fácilmente que este reconocido libertario y librepensador, habiendo sido seminarista en su juventud, fuera ahora representante de un desenfadado anticlericalismo. No está de más recordar que la actitud iconoclasta del viejo libertario nunca llegó a seducir al Amauta, como apreciamos en los comentarios que, veinte años después, realiza acerca de su anticlericalismo en los *7 ensayos...* (1989: 263-264).

tales como Enrique Bustamante y Ballivián, José María Eguren, Federico More, Percy Gibson, Alberto Ureta, Abraham Valdelomar y José Gálvez (Roullión, 1975:78).

Pero Campos no sólo lo introduce en el ambiente intelectual, sino también en el universo del periodismo limeño, cuestión decisiva para el desarrollo posterior del Amauta. En 1909 le consigue un puesto como obrero en el taller de linotipia del diario *La Prensa*, hecho que, además de constituir un importante alivio económico, desbroza su camino hacia el periodismo.

2. El misticismo decadentista de Juan Croniqueur

Transcurrieron casi dos años de trabajo en el taller del periódico, cuando en 1911 el director del diario, don Alberto Ulloa y Cisneros, destina a Mariátegui como ayudante en la oficina de redacción. Sus funciones serían diversas y no muy cercanas a la literatura como el joven aspirante a escritor hubiese querido. En su nuevo puesto tendrá que ir a buscar originales a los domicilios de los colaboradores, recibir y ordenar los telegramas que llegaban desde las provincias con noticias locales, etc. Pero, a pesar de la trivialidad de estas labores, la nueva ocupación le permitirá desplegar un contacto más estrecho con periodistas y escritores que estimularán su formación intelectual.

Es así como sus aspiraciones literarias se acrecientan. El 24 de febrero de 1911 aparece en *La prensa* un artículo titulado “Crónicas madrileñas”, el primero de Mariátegui en el periódico, introducido sin autorización y bajo el pseudónimo de Juan Croniqueur. El contenido del artículo revela erudición y conocimiento respecto de la actualidad internacional, específicamente las discusiones libradas entre el socialista Pablo Iglesias y radicales como Alejandro Lerroux, al interior de la república española. En el texto, Mariátegui toma una posición favorable a Iglesias, con quien –a juicio de Rouillon– se sentía personalmente identificado en cuanto a su trayectoria biográfica. Comentando en el mencionado artículo un mitín en Madrid, Mariátegui señala:

Justo es decir que la concurrencia fue inmensa, y no faltaron bastantes mujeres, lo que prueba el progreso del feminismo en España. Los discursos que se pronunciaron, fueron encaminados en su mayoría a atacar a los grandes y eminentes republicanos, Azcárate y Pablo Iglesias y a los solidarios, de lo que se deduce que estos íntegros señores radicales, no quieren amalgamarse con el gran número de republicanos, que por ser éstos moderados difieren de ellos en que no están tocando sin descanso el clarín de la guerra. Los radicales

quieren precipitar los acontecimientos mientras que sus colegas republicanos, trabajan activamente —y en gran parte lo han conseguido— por hacer evolucionar el espíritu nacional. Quien como Pablo Iglesias, ha dedicado y dedica hoy como ayer, su talento y aptitudes luchando por la causa republicana, no merece pues, el calificativo infame de traidor, con que se le obsequia... (1991a:4).

En el texto se advierte una incipiente sensibilidad política, incluso atenta a fenómenos que aún no tenían notoriedad en el continente, como es el feminismo. En los años posteriores, estas inquietudes irán cobrando una forma más definida. Pero junto con el contenido de esta crónica que escribe a los diecisiete años, se debe prestar atención al seudónimo con el que firma: “Juan Croniqueur”.

El uso de seudónimos era una práctica recurrente en el periodismo de la época, es decir, Mariátegui no salía de la norma. Por ejemplo, de sus amigos y conocidos de la redacción del periódico, Abraham Valderomar escribía bajo el mote de “El conde de Lemos” y Leonidas Yerovi pasaba como “El joven X”. Sin desconocer que en el caso de Mariátegui el uso de seudónimo puede deberse a su búsqueda por insertarse clandestinamente en el periodismo o, por qué no, responder a una reflexión sobre el carácter de su labor³⁶. Como era esperable, la publicación del texto trajo consigo la reprimenda por parte del director del diario, quien le prohíbe dar a la imprenta sus textos sin su previa aprobación. Sin embargo, la osadía de Mariátegui, a futuro, le abrió las puertas como redactor, dada la calidad del artículo infiltrado.

Al año siguiente, se ocupa como cronista policial, posición propiamente de periodista. Dicha ocupación lo fuerza a soltar la pluma, aunque estuviese alejado de sus verdaderos intereses, a saber, la literatura y la poesía. En esa actividad comienza a ensayar una sensibilidad, una mirada. Tauro señala al respecto que: “se abstuvo de aplicar a los criminales los artificiosos prejuicios lombrosianos, escrutó en las causas y los móviles de los delitos, identificó las simulaciones de los acusadores aviesos, y destacó la tristeza de cuántos sufren la maldad o la injusticia” (Tauro, 1987: 12). Ese giro en el periodismo

³⁶ En palabras de Alberto Tauro, Mariátegui “concilió la sencillez de un nombre tan popular como ‘Juan y la designación de la especialidad profesional que entonces asumió (‘croniqueur’ o relator de crónicas). Y —agrega— aunque la opinión inadvertida haya atribuido alguna afectación a la forma afrancesada de ese nombre, creemos que entraña una opción entre la relativa imprecisión de los sustantivos españoles (cronista, o ¿croniquero?) y la inflexión eufórica de la voz francesa... anunció sus incipientes afinidades culturales y aún su propósito de cultivar y perfeccionar un moderno género de comunicación” (1987:13).

policial, se observa en un artículo de él que relata el suicidio de un ladrón, tras robar en el hipódromo. Mariátegui llama la atención sobre cómo la gente se compadece y llora por la lesión de un caballo, a la vez que es indiferente hacia alguien que se quita la vida. Y así remata su escrito:

Para el público cruel, egoísta, salvaje, no vale la vida de un hombre lo que el remo inútil de un equino. No hay quien quiera pensar en la íntima, en la terrible aunque vulgar tragedia que puede encerrar la vida del infeliz que se ha volado los sesos antes que volver a la desesperante soledad de una celda. No hay quien le crea digno de una frase de compasión. Nosotros, que tenemos la sensiblería incalificable de consternarnos ante estas escenas, hemos vuelto en sí tras algún rato para exclamar tristemente: ¡quién fuera caballo! (1991a:177-178).

Las colaboraciones de Mariátegui, a pesar de su puesto como cronista policial, se harán regulares sólo a partir de 1914. Estudiosos de este periodo señalan que, tal vez por la trivialidad de los temas, no firmó muchos de los textos salidos de su pluma. Pero, entre 1911 y 1914, el contacto con el equipo de redactores y colaboradores de *La Prensa* será fundamental para su crecimiento intelectual. Junto a Luis Fernán Cisneros, Leonidas Yerovi y Hermilio Valdizán da sus primeros pasos en el oficio. Asimismo, pudo nutrirse de la tertulia literaria animada, entre otros, por su amigo Alfredo González Prada, Federico More, Abraham Valdelomar, Enrique Bustamante Ballivián, Félix del Valle, Antonio Garland, Alejandro Ureta, César Falcón y Pablo Abril de Vivero.

Así, vemos a Mariátegui pugnando arduamente por alcanzar un nivel de formación literaria semejante al de sus interlocutores y esforzándose por elevar la categoría de su tarea. Hacia 1914 una nueva coyuntura le permite dar otro paso en su carrera. Resultaba que, por distintos motivos, se habían alejado de *La prensa* algunos destacados colaboradores como Luis Ulloa, Alfredo González Prada, Abraham Valderomar, Félix del Valle y Antonio Garland. La redacción, considerablemente mermada, echa entonces mano a su cronista policial y empieza a encargarle notas de crítica literaria, teatral y política, textos sobre asuntos locales, comentarios internacionales, etc. (Tauro, 1987:19). Así, gana su propio lugar en el periodismo limeño, incluso más allá de *La prensa*, comienza a publicar

en *Mundo Limeño*, *Lulú*, *Variedades*, *Alma Latina*, *Vesperal* y *El turf*, revista hípica que codirigió.³⁷

La actividad periodística de Mariátegui fue aumentando considerablemente a partir de 1914³⁸, a la par que las características de su disposición espiritual de esta primera estación se van haciendo más definidas. Desde 1916 emprende iniciativas literarias de carácter personal, alternativas a su trabajo periodístico. Este proceso tuvo especial incidencia el retorno al Perú de Abraham Valderomar, tras su estadía en Italia como funcionario del caído gobierno de Billingham. El poeta, que desde sus escritos tempranos dio muestras de una inclinación decadentista y d'annuziana, levanta la revista literaria, *Colónida* (1916) la cual marca el itinerario de Mariátegui. La tristeza, el tedio y el hastío caracterizarán la pluma de Juan Croniqueur, en ese periodo de “decadentismo” en boga. Por ejemplo, en “Fantasía de otoño”, uno de los primeros poemas que aparecen en *La Prensa*, leemos:

Me he enfermado de bruma, de gris y de tristeza/ y ha puesto frío en mi alma la caricia otoñal. / Un dolor, adormido en mí, se despereza/ y se hunde en un nirvana atáxico y mortal.

La pena me posee con ansias de faunesa/ y su abrazo me invade de un hastío letal. / Un paisaje de otoño se duerme en mi alma, presa / de una inquietud neurótica y de un delirio sensual.

Panoramas de niebla y de melancolía, /donde dice el invierno su blanca sinfonía;/ cielos grises y turbios; monorritmo tenaz de lluvia que golpea muy lento a mis cristales, / cual si con los nudillos las manos espectrales / de la muerte llamaran, sin atreverse a más... (1987:75).

El mismo espíritu lo encontramos en “Plegaria del cansancio”:

Yo siento haber vivido de prisa. Mi sonrisa/ es una mueca triste de cansancio mortal./ Solloza en mis recuerdos la temprana, indecisa, violación del secreto del Bien y del Mal

³⁷ Ante estas nuevas experiencias laborales, resulta interesante consignar que utilizó otros seudónimos. A juicio de Alberto Tauro, “ya fuera para evitar la enojosa repetición de su nombre es una misma publicación, o para tipificar una relativa jerarquización de sus propios trabajos, “Juan Croniqueur” optó por asignar otros seudónimos a los que nacían de una nueva obligación laboral y no armonizaban con su programa de vida”. De esta manera firmó como “Jack”, “El de siempre”, “El Joven H”, “X.Y.Z”, “Sigfrido”, “Monsieur de Camomille”, “Val D’Or”, “Kendal”, “Kendalif”, “Kendeliz Cadet”, “Cyrano III” y “Revoltozo”. (Tauro, 1987:20-25).

³⁸ Haciendo un recuento de ella, Narciso Bassols, señala que “si en 1914 envió a los diarios 29 colaboraciones, en 1915 ya son 78, al año siguiente serán 253 y en 1917 llegarán a 292, casi una colaboración por cada día hábil durante el último periodo...” (Bassols, 1985:12).

Mi tristeza es tan solo la tristeza enfermiza / de un niño un poco místico y otro poco sensual, /cuyo raro destino leyó una pitonisa, / o el astrolabio intérprete de un oráculo astral....” (1987:92).

Estos versos exponen el estado de ánimo que envuelve la mayoría de sus escritos del periodo que, tal como declaró en reiteradas ocasiones el joven poeta, pretendían organizarse en un volumen que se titularía *Tristeza* y que llevaría como epígrafe, según lo que podemos leer en una carta a Bertha Molina, su confidente epistolar a quien llamaba Ruth, estos versos de Chocano: “Yo no jugué de niño. / Por eso siempre escondo / ardores que estímulo con paternal cariño. / Nadie comprende, nadie, lo viejo que en el fondo / tendrá que ser el hombre que no jugó de niño” (Chocano citado en Mariátegui, 1989b:56)³⁹.

Buscando comprender los elementos que componen la subjetividad mariateguiana de este periodo, Gonzalo Portocarrero postula que en el joven Mariátegui convergen tres sensibilidades: la barroca, la romántica y la moderna, las cuales exponen una encrucijada cultural que él intenta acomodar en un todo coherente. A dichas tres grandes corrientes después se añade el socialismo (1995: 83-84).

Un rasgo del influjo del barroco será, desde el punto de vista espiritual, su valoración del dolor en tanto experiencia enriquecedora (Portocarrero, 1995:90). En varios de sus textos juveniles encontramos expresiones similares a esta, que tomamos de otra de sus cartas a su adolescente amiga: “¿Has sufrido Ruth? Eres entonces un espíritu que ha sentido la vida. El dolor es la única verdad. El dolor es purificador. En mí ha hiperestesiado todas mis aptitudes artísticas, todas mis sutilezas espirituales” (1989b:54). Asimismo, otros sentimientos asociados a la tristeza predominan en los textos de Mariátegui de esta época, los cuales no sólo son parte de una experiencia personal, sino, por sobre todo, reflejan sus influencias intelectuales en este periodo (Poe, Schopenhauer, Leopardi, Goethe, Neruo, Baudelaire y Verlaine entre otros) así como también la integración de un “sentimiento de época” que invadía a las nuevas generaciones tanto del Perú, como de la región.

³⁹ Cabe aclarar que Ruth es el seudónimo de Bertha Molina, una adolescente limeña que se carteo con José Carlos Mariátegui entre 1916 y 1920. En la misma carta que citamos, Mariátegui agrega: “Estos versos debieron ser míos. No los he escrito yo, porque antes que yo los escribió Chocano” (1989b:56). Analizando la relevancia de la correspondencia de Mariátegui con Molina, Gonzalo Portocarrero señala que “[en] la correspondencia con Ruth [...] el joven Mariátegui desarrolla un intenso proceso de autoesclarecimiento, un ensayo permanente de definirse a sí mismo” (1995:79). El conjunto de las cartas enviadas por Mariátegui a Ruth ha sido publicado en el primer número del *Anuario Mariateguiano* con una excelente introducción de Alberto Tauro (Mariátegui, 1989b).

Ciertamente, generaciones que no habían sido cooptadas por la cultura oligárquica y que pronto se transformarán en agentes críticos de su dominación ya en crisis.

El hastío que Mariátegui expresa de manera tan clara, forma parte de la “contestación” que los nuevos grupos de intelectuales levantan para evidenciar la crisis de la dominación oligárquica. Efectivamente, nuevos tipos de intelectuales aparecían en el Perú y en el resto del continente, muchos de ellos procedentes de provincias, de las capas medias e incluso populares. Estos intelectuales alteran la fisonomía del campo cultural peruano y latinoamericano de la década del diez y, más profundamente, de la siguiente. Atendiendo a ello, el decadentismo del Amauta, puede leerse como parte del malestar que provoca en la nueva generación la chatura cultural del mundo oligárquico en decadencia, en el contexto del ocaso de la “República aristocrática”. Malestar que primero se expresa en actitudes de “fuga” y “evasión esteticista”, para luego adquirir formas más orgánicas y politizadas. Oscar Terán señala al respecto:

Se sabe que, en estas circunstancias, los sectores medios contestatarios suelen ver facilitado su camino hacia una crítica que se va politizando hasta desembocar en una crítica justamente política de la cultura pero también de las instancias de dominación generales de la sociedad. La incapacidad oligárquica para capturar a estos intelectuales hasta entonces “inorgánicos”, se traducirá —en algunos casos como es el que nos ocupa— en la asunción por parte de éstos, en primera instancia, de una serie de prácticas que operan como “negaciones inmediatas” —en el sentido hegeliano— de las estructuras vividas como opresivas (1985: 21).

Es así como, la contestación de Mariátegui encuentra una primera expresión —una “negación inmediata”— en el decadentismo y el esteticismo; pero, junto con ello, su malestar hacia “la sociedad burguesa” adquiere ribetes no pocas veces contradictorios: un antioligarquismo aristocratizante que se funde con una suerte de pasadismo y tradicionalismo que mantiene simultáneamente rasgos conservadores y colonialistas, y que termina decantando en una actitud elitista y antiburguesa. Es decir, por una parte se inclina a rechazar la mediocracia de la burguesía y, por otra, la vulgaridad de las masas.

Un signo de dicha fuerza de contestación es su actitud antipositivista, por cierto, compartida con sus coetáneos, tal como la expresa claramente también Abraham

Valderomar⁴⁰. Barroco, modernismo, romanticismo, antipositivismo, decadentismo, esteticismo, son parte de las sensibilidades que configuran su disposición espiritual en esta época y que impregnan también la dimensión religiosa de su pensamiento.

Sin excepción, los biógrafos del Amauta coinciden en que este periodo de su itinerario es el más atravesado por la religión y el misticismo, cuestión que se evidencia en sus escritos más representativos del momento. Dicha inclinación manifiesta una fuerte influencia del catolicismo y, también, una incipiente crisis de fe –al menos en su forma tradicional–, vinculada a la iglesia católica. En 1914 publicará “La semana Santa” (1991a:149-151) y “La procesión tradicional” (1991a:181-183) textos donde describe la fiesta religiosa popular realizada en devoción al Señor de los Milagros y que, ampliado y corregido, le harán ganar en 1917 el premio “Municipalidad de Lima” del Círculo de Periodistas. En 1915, escribe artículos como “Viendo la Cuaresma” (1991a:203-204) y “La santa efemérides” (1991a: 207-209). Al año siguiente, con 22 años, se retira a meditar al convento de los Descalzos de la Alameda, ejercicio que practica con frecuencia en esta época. Relatando su experiencia de retiro, señala:

Hoy he ido al convento de los descalzos, en pos de un instante de apacibilidad, calma, misticismo y dulzura. Lo he hallado. El sol que en la Ciudad es inclemente, ultrajante, riguroso y despiadado encendía el follaje de una fronda que era mi dosel. Un árbol grande, bueno, amigo, me daba hospitalidad protectora y amante. Y bajo su abrigo me dormía al son de las campanas que jadeaban en la torre mística (1991b:68).

Este párrafo y la lectura del soneto “Elogio de la celda ascética” que escribió durante su meditación, nos permiten formarnos una idea del carácter de la religiosidad del joven Mariátegui:

Piadosa celda guardas aromas de breviario/tienes la misteriosa pureza de la cal/ y habita en ti el recuerdo de un Gran Solitario/ que se purificara del pecado mortal.

Sobre la mesa rústica duerme un devocionario/ y dice evocaciones la estampa de un misal/ San Antonio de Padua exangüe y visionario/ tiene el místico ensueño del Cordero Pascual.

Cristo Crucificado llora ingratos desvíos/ Mira la calavera con sus ojos vacíos/ que fingen en la noche inquietante luz.

⁴⁰ Gonzalo Portocarrero (1995) insiste en la influencia de Valderomar en esta posición antiutilitarista y antipositivista de Mariátegui. “El antiutilitarismo es una consecuencia lógica de su concepción de la vida como permanente apertura a lo sublime [...] En realidad si hay algo que hermana a Mariátegui con Valdelomar es este rechazo visceral al utilitarismo que ambos valoran como una amputación de las posibilidades de la criatura humana” (97-98).

Y en el rumor del campo y de las oraciones/ habla a la melancólica paz de los corazones/ la soledad sonora de San Juan de la Cruz (1987:72).

Apreciamos en estos versos una religiosidad intimista, determinada por la tradición católica, inclinada al misticismo y al recogimiento interior. Una religiosidad también —y vale la pena retenerlo—, individualista, circunscrita al ámbito privado, es decir, carente de sentido social, de mesianismo o de esperanza. Según Oscar Terán, este poema “puede servirnos como indicador del *tipo de catolicismo* al cual tiene una fuerte tendencia el joven Mariátegui, ya que efectivamente apuesta a una variante *mística* donde, naturalmente, resultará acentuado el carácter individualista e individualizante” (1985:26).

Su valoración de Rosa de Lima, la mística colonial, también es una muestra de su inclinación al misticismo, como podemos leer en “El concurso para el monumento de Santa Rosa”:

El interés que en el público ha despertado el propósito de erigir un monumento a Santa Rosa de Lima, está diciendo con elocuencia cómo en nuestros espíritus el arte muy arraigado y muy hondo un sentimiento de cariñoso recuerdo para esta dulce, buena y sugestiva flor de misticismo que aromara conducción suave perfume de misterio una página de la vida colonial. Porque la historia de la Santa es un divino poema de amor y de tristeza, porque su existencia penitente y austera dice de los anhelos e inquietudes de un alma diáfana y sensitiva, porque es tradición hermosa y evocadora, guardamos todos para ella una veneración (1991b:313).

Además, encontramos en algunos textos de Mariátegui una fusión entre pasadismo y religiosidad, lo cual forma parte de aquellos elementos conservadores y colonialistas que persisten en su mirada. Comentando la famosa procesión del Señor de los Milagros, señala con nostalgia y con un tradicionalismo poco disimulable, lo siguiente:

Su paso ha revivido en nuestro espíritu el recuerdo de tiempos lejanos, en que floreció amablemente el dulce misticismo de nuestros abuelos [...] es la procesión de los Milagros uno de los últimos rezagos del pasado tradicional. La más típica tal vez de las manifestaciones de ese risueño, fastuoso y alegre criollismo que se extingue, que se pierde con hondo desconsuelo para los pocos, los insignificantes que, como nosotros, aman la tradición fervientemente. En ella palpita el alma de la Lima colonial, el alma de nuestro pueblo de criollos perezosos y juguistas, místicos y sensuales, que tanto ha gustado siempre del pintoresco abigarramiento de las pompas religiosas (1991a:181).

El elitismo y aristocratismo que, como decíamos, fueron algunas de las confusas herramientas de Mariátegui para contraponerse a la chatura de la vida burguesa, emergen también en sus escritos sobre cuestiones religiosas. Hablando de la Cuaresma, dice:

[Esos días] son seguramente más distinguidos que los de las fiestas julias que ponen en todas partes notas de cadeneta, de vivandera, de cancionero y de matraca; más aristocráticos que los del año nuevo, en que las gentes se visten de nuevo y compran las ediciones en colores de los diarios; más cultos que los de los carnavales en que nos encanalla el juego —chubasco y fricción— con agua de caño [...] papel picado y perfume plebeyo; más discretos y sugerentes que otros muchos días ordinarios. Yo creo que hay en ellos aroma de sahumero, arrullo de plegaria, armonías de orégano; clamores de campanario (1991b:87)

Pero a pesar del elitismo y aristocratismo que tiñe muchos otros textos de este periodo, otra de las características de su religiosidad es la fascinación que le producen las masas articuladas entorno a un sentimiento religioso. Hablando nuevamente de la procesión del Señor de los Milagros, señala:

El cortejo del Señor de los Milagros es abigarrado, heterogéneo, inmenso, amoroso, devoto, creyente. Es aristocrático y canalla [...] Hay en él dama de buena alcurnia y buen traje, moza de arrabal, barragana de categoría, mondaria plebeya en arrepentimiento circunstancial, criada y fregona humildes. Y hay, por otra parte, varón pulcro y de buen tono, obrero mal trajeado y mal aseado, mendigo plañidero, hampón atrito, gallofero fervoroso y campesino zafio y rústico, todos ellos codeándose sin disgustos, grimas ni desazones (1991a:143).

En medio de estas inclinaciones aristocratizantes por un lado, y populistas por otro, una línea de fuga que Guillermo Rouillón señala, abre paso a una lectura diferente de la religiosidad de Mariátegui. El citado biógrafo encuentra la reivindicación de los valores originales del cristianismo y la denuncia del alejamiento de estos mismos por parte de la Iglesia en su artículo (1975:110). Rouillón recoge la opinión del fundador, y entonces rector, de la Universidad Católica del Perú, el sacerdote Jorge Dinthilac, acerca de la crisis de fe que atravesaba la sociedad peruana por aquel tiempo.

Allá en 1916 parecía que la fe católica estuviera a punto de desaparecer de las altas esferas sociales e intelectuales de Lima y del Perú. Los colegios religiosos que entonces existían trabajaban con muy escaso fruto, pues la mayoría de sus alumnos al poco tiempo de haber abandonado las aulas escolares, se declaraban ateos, o por lo menos indiferentes en materia religiosa” (Dinthilac citado en Rouillón, 1975: 110-111).

Y según Rouillón, ante dicha crisis, Mariátegui reacciona buscando retornar al cristianismo primigenio, aunque deja ver una personal crisis de fe en su poesía. Por ejemplo, en la “Plegaria nostálgica” (1916), leemos versos que dan cuenta de sus dudas;

Padre Nuestro que estás en los cielos, / Padre nuestro que estás en la harina / de la hostia candeal y divina / que es el pan de los santos anhelos.

Soy enfermo de locos desvelos / y en mi espíritu vago declina / el amor de tu dulce doctrina, / *padre nuestro que estás en los cielos.*

Está lejos de mí la fragancia / de la mística fe de mi infancia / que guardaba con blanco cariño.

Siento el hondo dolor de la duda / y solloza mi cántiga muda / por el don de volver a ser niño (1987:93).

Para comprender esta posible crisis de fe, el análisis de Gonzalo Portocarrero, quien revela la “estetización de la experiencia religiosa” por parte del joven Mariátegui, es relevante:

En los numerosos artículos sobre las diferentes demostraciones religiosas que escribiera Mariátegui, lo sentimos incrédulo pero respetuoso, en todo caso nostálgico y emocionado. *Lo más importante es la estetización de la experiencia religiosa. Es decir, detrás de la búsqueda de lo religioso no está la expectativa de un encuentro con Dios sino la idea de experimentar emociones intensas que implican profundizar a la comunión consigo mismo.* Se reproduce aquí una actitud más general: un hedonismo emocional, y una necesidad de conmoverse y de sentirse bueno, valioso. La Semana Santa evoca la infancia: En el horizonte de sus recuerdos el cronista ve alejarse los días serenos de su infancia, que arrullara la fe entonces intacta. Y se hace la ilusión de sentirse otra vez un niño y bueno como cuando no había aún amargado su espíritu el torcedor es fatal de la duda (1995:91. *Cursivas en el original*)⁴¹.

No creemos equivocarnos al sostener que una de las causas posibles de la crisis de fe en Mariátegui es su acercamiento más directo a los problemas políticos peruanos, que se expresa en su renuncia a *La Prensa* en julio de 1916 para responder al llamado de *El Tiempo*. Este nuevo diario, emerge en la escena cultural limeña para animar la reacción contra el civilismo y su último representante, Jorge Pardo. En *El Tiempo*, Mariátegui ocupará el puesto de cronista parlamentario en una sección llamada “Voces”, desde el cual tomará un contacto mucho más estrecho con la realidad política del país. A partir de este momento se observan modificaciones en su actitud, no sólo en los objetos de su atención, sino también en algunos rasgos que habían caracterizado su primera negación de la realidad, como el elitismo. En esa dirección, señala Portocarrero: “La insatisfacción con la primera actitud y la profundización del distanciamiento con el elitismo van marcando su

⁴¹ El mismo autor planteará también que “Mariátegui apuesta a preservar una buena conciencia, a desarrollar sus capacidades. Estas consignas recorren su vida pero en una primera etapa domina la concepción estética, es decir, la continua búsqueda de plenitud emocional. Es claro que el mandato religioso, la búsqueda de Dios, está secularizado: se trata de encontrar lo sublime a través de cultivar la intensidad de sentimientos. Y para llegar al éxtasis, el único momento de verdad que justifica la vida, el arte es el principal camino” (1995:82-83).

acercamiento a la política; es decir, la gravitación creciente de una preocupación por el futuro, la necesidad de un proyecto” (1995:92). Y advierte que: “En *Voces* puede leerse cómo la ironía va dejando paso a la indignación. Ello en la medida en que la inquietud popular es enfrentada con la represión. Mariátegui se va radicalizando” (50).

Su rechazo al cható ambiente cultural y político y la sensación de hastío seguirá apareciendo en sus textos. Basta una mirada a algunas publicaciones –“Sin novedad”, “No pasa nada”, “Fastidio cotidiano”, “Nos aburrimos”, “El sueño de don Juan”, “Pereza”, “Monotonía”, “Languidez”– para comprobar cómo el hastío sigue siendo un sentimiento central de sus escritos, aunque ahora vuelto hacia su crítica a la decadencia del parlamentarismo y el civilismo. Lo fundamental de este giro es que la tristeza individualista irá abriendo a su paso la preocupación social, y que esta disipará la bruma de su atribulado ánimo, así como también esa abulia que le vedaba luchar, aunque todavía hacia 1917, leamos a Mariátegui confesarse católico, por ejemplo en una carta abierta a Alberto Hidalgo publicada en *La prensa* y titulada “Carta a un poeta” en la que le reclama atacar a Dios en su poemario de 1916.

Usted no niega a Dios pero no le ama y tiene ante Él un gesto rebelde de ángel caído. Yo creo en Dios sobre todas las cosas, y todo lo hago, devota y unciosamente, en su nombre bendito. Cual el Emperador Constantino, yo acometo mis empresas por la señal de la Cruz. Soy cristiano, humilde y débil, y no puedo sentirme Luzbel. Y pienso que Dios me asiste y me consuela cuando lo invoco (1991b:283).

Pero esta será una de las últimas declaraciones de Mariátegui en estos términos. El desplazamiento de sus preocupaciones hacia la realidad social y política, ya estaba en curso.

Tratando de dilucidar por qué nunca apareció *Tristeza* –su anunciado libro de poesía–, Alberto Tauro observa que la actividad poética decae en los últimos meses de 1916, extendiéndose sólo hasta febrero de 1917 (1987:43). Además de su trabajo en *El tiempo*, se deben considerar en este giro las consecuencias culturales del fin de la Primera Guerra que, ciertamente, no fueron indiferentes para Mariátegui, ni para su generación. Como apunta Narciso Bassols:

El fin de la guerra había propiciado cambios inevitables en el ambiente culto limeño: el marxismo, la nueva física, el psicoanálisis, la vida urbana, el trabajo femenino, la rapidez de las comunicaciones, nada de esto escapaba a Mariátegui. El mundo le daba indicaciones que

desbordaban la imagen positivista del capitalismo liberal, con su filosofía decimonónica darwinista y spenceriana. La chata concepción de la vida humana, el optimismo fácil y la filosofía simplista de los años de preguerra se hundieron con la catástrofe bélica, dejando su lugar a procesos intelectuales e históricos que resultaban originales y sorprendentes; finalizaba la idea cósmica de un inmenso mecanismo de relojería, insensible y muerto (1985:13)

Estos cambios prefiguran la siguiente etapa del itinerario juvenil del autor, que él mismo califica como su orientación resuelta hacia el socialismo.

3. Los primeros tanteos socialistas

En 1918 se consolida el universo de preocupaciones que Mariátegui tendrá antes de su viaje a Europa. Él mismo considera este año como un momento de ruptura en su derrotero juvenil. Dirá en una ya famosa carta a Samuel Glusberg fechada el 10 de enero de 1927: “Desde 1918, nauseado de política criolla me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo” (1984a:331). Como hemos señalado ya, tras abandonar *La prensa* desplaza sus preocupaciones hacia realidad política y se vincula directamente con la lucha anticivilista. Pero el hito decisivo en su itinerario socialista, lo representa la fundación de *Nuestra época. Revista Política y Literaria* en 1918 (Paris, 1981:36). Inspirados en la *España* de Luis Araquistain, José Carlos Mariátegui, César Falcón y Félix del Valle, se proponen publicar esta revista de abierta crítica social, como puede apreciarse desde la presentación que aparece en el primer número.

El programa político de Nuestra Época es bien sencillo. Dos palabras podrían definirlo: decir la verdad. Esto nos parece que sobra para exhibirnos emancipados de la tutela de los intereses creados y de las gentes incapaces, que amparadas por esos apellidos sociales y esas imputaciones falsas que decoran este teatro criollo y estúpido de la política nacional, medrarán a su gusto hasta que la patria deje de ser una especie de casa de tolerancia con beneficios prácticos para unos cuantos a costa de la prostitución de los demás (Nuestra Época, 1994:25).

El propio Mariátegui ubica en esta coyuntura su “orientación socialista” y lo señala, escribiendo en tercera persona, en una nota que acompañaba los textos que enviara para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Buenos Aires en 1929, (1969:17), donde además detalla el proceso que los llevó a tal determinación:

En ese tiempo, se inicia en la redacción del diario opositor *El tiempo*, muy popular entonces, un esfuerzo por dar vida a un grupo de propaganda y concentración socialistas. La

dirección del periódico, ligada a los grupos políticos de oposición, es extraña a este esfuerzo, que representa exclusivamente el orientamiento hacia el socialismo de algunos jóvenes escritores, ajenos a la política, que tienden a imprimir a las campañas del diario un carácter social. Estos escritores son César Falcón, José Carlos Mariátegui, Humberto del Águila y algún otro que, unidos a otros jóvenes intelectuales afines, publican a mediados de 1918 una revista de combate: *Nuestra época* (1969:98).

En *Nuestra Época*, luego de siete años, deja de firmar con seudónimo y comienza a utilizar su nombre. También en el primer número de la revista, leemos: “Nuestro compañero José Carlos Mariátegui ha renunciado totalmente a su seudónimo y ha resuelto pedir perdón a Dios y al público por los muchos pecados que, escribiendo con ese seudónimo, ha cometido” (*Nuestra Época*, 1994:27). Este es el ocaso de Juan Croniqueur, su *alter ego* decadentista.

Intentando comprender la significación de esta revista, Fernanda Beigel (2006) en su estudio sobre la práctica editorialista de Mariátegui, señala que *Nuestra Época* representa un momento del modernismo peruano y marca el paso del “diarismo” al “periodismo de vanguardia”, cuando el periodismo representaba un espacio privilegiado de lucha político cultural (51). Mariátegui, aun siendo parte del “diarismo limeño” por su colaboración en *El Tiempo*, siempre mantuvo una postura crítica sobre la orientación de la industria de la información. Por ello, encuentra ahora un camino para hacerle frente a dicho escenario a través de su primera revista. Desde el punto de vista político, *Nuestra Época* –siguiendo la línea que ya había venido desarrollando desde su columna “Voces”– se caracterizó por un marcado anticivilismo. Ese mismo anticivilismo motivó su cierre tras la publicación de un texto del autor titulado “El deber del ejército y el deber del Estado” (1994b), donde expresa una marcada posición antimilitarista al plantear la necesidad de superar el atraso económico y cultural del Perú, antes de fortalecer el ejército. Luego del cierre de *Nuestra época*, sus integrantes pasan a formar parte de un comité de propaganda socialista del que se retiran cuando un grupo se apresura a transformar el comité en partido.

Llegamos así a 1919, año que traerá el contexto de movilización social faltante para una cristalización de las tendencias ya esbozadas en el espíritu de Mariátegui. Tres circunstancias convergen allí y radicalizan sus posiciones: la movilización obrera y popular, la Reforma Universitaria y las elecciones presidenciales de 1919. No debemos perder de vista que todo ello ocurre en el marco de las agitaciones que se producen en Lima, y en

diversos puntos del continente, como efecto de la crisis provocada por la Primera Guerra, el impacto de la Revolución Rusa, la Reforma Universitaria de Córdoba y la agudización del agotamiento de la dominación oligárquica, anunciada ya por la revolución mexicana en 1910. Estos procesos se tradujeron en el debilitamiento del régimen civilista en el Perú y del partido que lo encabezaba desde finales del siglo XIX⁴².

En el país andino, el impacto de la posguerra en la economía trajo consigo un considerable aumento en los precios de los medios de subsistencia, situación que afectó directamente a las clases populares y que gatilla una oleada de protestas y agitaciones obreras. Las revueltas se inician a fines de 1918, bajo las banderas del abaratamiento del costo de la vida y la jornada laboral de ocho horas. En mayo del año siguiente alcanzan su mayor grado de desarrollo y violencia. A esto se suma el estallido de la Reforma Universitaria y la convergencia entre las reivindicaciones estudiantiles y obreras.

La orientación política del autor, al calor de estas convulsiones sociales, se torna decisiva. Inicia el año de 1919 renunciando a la redacción de *El Tiempo* junto con su amigo César Falcón, con el quien funda *La Razón*, periódico que comienza a imprimirse en el momento más encendido de la lucha social. La lucha obrera y estudiantil encontrarán en *La Razón* una tribuna privilegiada, y en el propio Mariátegui, un ineludible defensor. A través del periódico recién fundado, Mariátegui continúa su campaña crítica hacia la decadencia del sistema político, ubicándose siempre fuera de la acción partidista y electoral:

La Razón –reza su editorial de presentación– no se halla vinculada a ninguno de los bandos en lucha. Posee absoluta independencia para contemplar el gravísimo problema político sin los pequeños apasionamientos de tal o cual partidismo. Y como quienes la escribimos no somos políticos profesionales, como no traemos a la acción periodística más adhesión que la adhesión de un ideal, como no tenemos puesta nuestra mirada en ningún lucro burocrático, nos hallamos capacitados para opinar libremente sobre todos los aspectos de la conflagrada política actual. (Citado en Terán, 1985:43-44)

La suerte de *La Razón* fue más o menos similar a la de *Nuestra Época*. Instalado Augusto B. Leguía en el poder, no tolera la crítica esgrimida hacia su gobierno desde las páginas de este periódico. Como era previsible, el periódico es clausurado y a los pocos

⁴² Para un estudio del período se pueden consultar Peter F. Klaren (2000) y Manuel Burga y Alberto Flores Galindo (1980).

meses sus dos directores, en un episodio marcado por la polémica, parten rumbo a Europa. En el viejo mundo, golpeado también por la crisis del liberalismo y agitado por importantes movimientos de trabajadores, Mariátegui irá a completar un ciclo fundamental de su formación, pues quien sale habiendo hecho sus primeras “divagaciones socialistas”, volverá al Perú convertido en un marxista “convicto y confeso”.

4. ¿Fue la “edad de piedra” una etapa religiosa?

Hemos recorrido los primeros veinticinco años de la vida de José Carlos Mariátegui. Un itinerario que va desde aquel niño que buscaba en la religión refugio y consuelo, que atraviesa, luego, una estación mística y decadentista, hasta el joven que, finalmente, ensaya sus primeros pasos socialistas. Ciertamente, gran parte de este tránsito en el espíritu de Mariátegui tiene que ver con la superación de la “abulia” y la “pereza” que lo embargaban en su época decadentista. La lucha por la transformación social a través de empresas culturales como *Nuestra Época* y la *Razón*, es el punto de llegada de su primer periodo formativo. Dicha trayectoria podría leerse como representativa del nacimiento de un nuevo tipo de intelectual emergido de la coyuntura de la crisis oligárquica en el continente y, particularmente en el Perú, de la crisis de la “República aristocrática”. Es decir, un contexto que en un comienzo moviliza intelectuales “puros” o “decadentistas” y que luego posibilita la radicalización de algunos núcleos de la *intelligentsia*. De esa transformación intelectual, José Carlos Mariátegui constituye un ejemplo privilegiado. Sintetizando estos planteamientos, seguimos las reflexiones de Oscar Terán cuando señala que en el itinerario juvenil del autor:

se afirma la identidad de una especie de “inquietud” desplazada en diversos momentos a diferentes instancias [...] Continuidades y variaciones, entonces, que van determinando más la figura de un “rebelde” —con toda la ambigüedad de este término— [...] a quien los sucesos “rojos” de 1919 le ofrecerían la posibilidad de articular su protesta individual con la más amplia generada en el seno de la sociedad peruana. Paso que puede decirse fácilmente y parecer demasiado lineal —‘de la rebeldía individualista a la protesta social’—, pero que —se sabe— incluye una multiplicidad de mediaciones sumamente complejas (1985:52-53).

A la luz de estas consideraciones, el periodo que hemos revisado cobra relevancia para comprender las etapas que se sucederán. Sin querer adoptar una perspectiva teleológica —que genere una falsa coherencia y linealidad entre los distintos momentos del

itinerario del autor—, quisiéramos insistir que en estos primeros veinticinco años, Mariátegui se desplaza desde el decadentismo a la inquietud social. Con estas nuevas preocupaciones sociales iniciará su periplo europeo, condición que habilitará una mirada a ciertos procesos y figuras que habrían sido otras si hubiera continuado en su posición de “intelectual puro”.

En síntesis, la dimensión religiosa de Mariátegui, presenta diversas etapas. Como hemos visto, en primer lugar, durante su infancia, fue educado por su madre en el catolicismo y en dicho entorno familiar se impregna de un fervor religioso tradicional que, por cierto, contiene rasgos conservadores. Luego, en su etapa decadentista, la religiosidad cobra un carácter intimista y místico, como también individualista y carente de sentido social. Asimismo, se tiñe del tedio, elitismo, aristocratismo, tradicionalismo, e incluso colonialismo, evidentes en la escritura de ese periodo, aunque también puede entreverse una inclinación crítica del culto externo y un reclamo por el retorno al “verdadero cristianismo”, a la vez que aparecen los rasgos de una incipiente crisis de fe. En el periodo que sigue, correspondiente a sus primeros pasos en el socialismo, no se hayan elementos relativos a la dimensión religiosa en sus reflexiones, sino más bien parece dedicado absolutamente a sus nuevos emprendimientos periodísticos “de combate”.

Ahora bien, si de evaluar globalmente la religiosidad mariáteguiana de “la edad de piedra” se trata, es preciso consignar que el juicio retrospectivo que el mismo Mariátegui hiciera sobre esta cuestiones, problematiza las aproximaciones desplegadas por la mayoría de sus biógrafos y estudiosos.. Refiriéndose a su etapa juvenil, el autor señala:

Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética, que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios (1959a:154)

Él mismo reconoce una suerte de maduración en su actitud espiritual, contraponiendo su inclinación “literaria y estética” inicial, a la posterior “religiosa y política”. Al contrario de lo planteado por varios de sus biógrafos, Mariátegui no identifica como religiosa su “edad de piedra”, sino como literaria y estética. Es más, sostiene que su

actitud religiosa es posterior y paralela a su compromiso político, léase, socialista. Estas afirmaciones inevitablemente nos conducen a preguntarnos por el contenido mismo de la categoría de “religiosidad” para Mariátegui. Porque si considera que su actitud de juventud, cuando escribía poemas como el “Elogio de la celda ascética” o bien asistía al convento de Los Descalzos, no era propiamente religiosa, es que él mismo entiende por religiosidad algo diferente a las prácticas intimistas, es decir, algo mucho más cercano al compromiso político y la lucha revolucionaria.

CAPÍTULO 4

Una clave religiosa para interpretar la crisis de la civilización burguesa

Al igual que la mayoría de intelectuales de su generación, José Carlos Mariátegui fue sensible a la crisis de la primera posguerra. Su estadía en Europa, entre 1919 y 1923, le permitió vivir el ambiente cultural y político de los primeros años que siguieron al tratado de Versalles, experiencia plasmada en sus colaboraciones publicadas en *El Tiempo* de Lima.

Tras regresar al Perú, no pierde el interés por la crisis de la civilización burguesa —como solía denominarla—, sino que irá madurando su interpretación del periodo e instalándola poco a poco en el escenario cultural limeño. Prueba de ello es la serie de conferencias que dicta en las Universidades Populares González Prada —entre el 15 de junio de 1923 y el 26 de enero de 1924— sobre diversos aspectos de la crisis mundial (Mariátegui, 1984b), que, convertidos en textos, formaran parte de la compilación de artículos escritos entre 1923 y 1925, los cuales dan origen su primer libro: *La escena contemporánea* (1988). De dichas reflexiones nos interesa en particular que Mariátegui plantea su lectura sobre la crisis abierta con la posguerra en clave religiosa y moral: como una crisis espiritual, una crisis de fe, que se manifiesta en la obsolescencia de los mitos organizadores de la *weltanschauung* liberal y burguesa del capitalismo ascendente⁴³.

1. El intermezzo europeo. Hacia un nuevo misticismo posible

En octubre de 1919, antes de llegar a Europa, Mariátegui recala en Nueva York donde alcanza a apreciar brevemente el movimiento de trabajadores portuarios. En noviembre, arriba a París, permaneciendo aproximadamente un mes en la capital francesa. Allí se entrevista con Henri Barbusse, en cuya literatura ya se había iniciado en sus años juveniles, y conoce más de cerca la experiencia de *Monde* que inspiraría sus iniciativas culturales futuras. A Italia, donde permanecerá por más de dos años, llega en la navidad de 1920. Entre agosto de 1922 y comienzos de 1923 viajará por Alemania y Austria y proyectará un

⁴³ Advertimos que Mariátegui no suscribe a la idea de una decadencia de la civilización occidental, sino que enmarca dicha crisis, estrictamente, a la cultura burguesa. Occidente para Mariátegui no es sinónimo de burguesía.

recorrido por Rusia, –corazón por aquellos años de la revolución social–, que, sin embargo, no logrará concretar.

En Europa respira el clima de disolución cultural de la posguerra, pero también se nutre de las esperanzas despertadas por la victoria de los revolucionarios rusos. Asiste a las luchas de los trabajadores del norte italiano y se informa del movimiento de los *consigli di fabbrica*, así como también de otros movimientos obreros europeos. A su vez, toma contacto con la prensa vinculada a los *consigli*, como *L'Ordine Nuovo*, –dirigido por el joven socialista italiano Antonio Gramsci– y presencia la fundación del Partido Comunista Italiano en el Congreso de Livorno en 1921, animada por el mismo Gramsci y su núcleo más cercano. Además conoce el liberalismo democrático y radical encarnado en la figura de Piero Gobetti y su periódico *La Rivoluzione Liberale* y es testigo de la derrota del movimiento obrero y del ascenso del fascismo.

Es indiscutible el carácter decisivo que tuvo su paso por Europa. Todos los estudiosos de su obra advierten la importancia de su experiencia europea para su trayectoria posterior (Núñez, 1978). Además, en la propia escritura mariáteguiana aparecen las huellas de sus años vividos en el viejo continente. Por ejemplo, en la “Advertencia” de sus *7 Ensayos...*, estampa la conocida frase: “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje” (1989a:12) y en otra carta enviada a su amigo Samuel Glusberg, señala: “De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas” (1984a:301). En otro pasaje, reflexionando sobre los efectos que le produjo la lectura de *Our America* de Waldo Frank, escribe:

Yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América (Mariátegui, 1981a:192).

En el plano teórico, una de las consecuencias más relevantes de su experiencia europea fue su *asimilación del marxismo*, pero no de cualquier tipo de marxismo: su estadía en Italia le permitiría aproximarse a la lectura singular nacida de la síntesis de la obra del autor de *El capital* con la tradición idealista italiana. Esta variante del legado de Marx fue

operada por intelectuales vinculados orgánicamente al movimiento obrero, y a quienes la crítica al positivismo y al científicismo –que orientó la política de la Segunda Internacional– condujo a buscar, en perspectivas intelectuales a veces ajenas al marxismo, elementos que les permitieran elaborar una lectura creadora del socialismo. En esa búsqueda, echaron mano a la arraigada tradición idealista de la cultura italiana y a pensadores que habían leído en clave antipositivista la obra de Marx, como Antonio Labriola, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, junto a intelectuales que, desde otras perspectivas, reivindicaban la subjetividad humana y el poder creador de la voluntad, como Georges Sorel y Henri Bergson. Extrayendo lo esencial del peso de estas lecturas en el itinerario de nuestro autor, José Aricó, en su “Introducción” a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, señala:

Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligrosa, sólo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición idealista italiana [...] En este neomarxismo de inspiración idealista, fuertemente influido por Croce y Gentile y más en particular por el bergsonismo soreliano, renuente a utilizar el marxismo como un cuerpo de doctrina, como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana [...] en este verdadero movimiento de renovación intelectual y moral de la cultura italiana y europea es donde Mariátegui abreva la inagotable sed de conocimientos que lo consume (1980a: XVI).

La posibilidad de valorar los elementos espirituales de la vida humana y social que abre, para Mariátegui, esta lectura del marxismo es iluminadora para nuestra investigación sobre la dimensión religiosa en su obra, dado que nos entrega señales sobre su evolución. En este marxismo antipositivista, Mariátegui hallará los elementos necesarios para canalizar sus crecientes inquietudes sociales, elaborar un punto de vista sistemático para interpretar la realidad social y reorientar su perspectiva religiosa. La singularidad del marxismo en que se forma Mariátegui fue, sin duda, el vehículo para politizar su religiosidad, y, al mismo tiempo, encontrar en la política rasgos religiosos; pues, para realizar un acercamiento entre religión y política, ciertamente, debía adoptar una visión de mundo alternativa al positivismo científico, al evolucionismo y al “materialismo filosófico” que caracterizaba a las posiciones de la Segunda Internacional.

Los textos que redacta durante su estadía en el viejo continente –colaboraciones periodísticas que envía a *El tiempo* y que fueron reunidas en el volumen titulado *Cartas de*

Italia (1980a)–, no son aún los textos de un Mariátegui que ha asimilado completamente el canon marxista. Por lo mismo, no encontramos en este periodo mucho material relacionado con nuestro tema de investigación que podamos analizar, salvo algunas opiniones del autor en torno a la cuestión religiosa que revisaremos a continuación.

Por ejemplo, en “Las fuerzas socialistas italianas”, a propósito del Partido Popular fundado por el Dom Sturzo, sacerdote católico, señala:

Ha nacido recientemente agitando la bandera de audaces reformas económicas y sociales. Pero no puede ser considerado efectivamente como una fuerza socialista. Más que por su mentalidad espiritualista adversa a la mentalidad materialista del marxismo, por la autoridad que ejerce sobre su dirección el Vaticano (1980a:49).

Aquí Mariátegui reconoce la oposición entre el “espiritualismo” católico y la “mentalidad materialista” del marxismo, aunque esto no le parece que sea el factor decisivo en su negativa a considerar al Partido Popular como fuerza socialista. El elemento que estima central en dicha exclusión es el control que ejerce el Vaticano –institución externa al proletariado y campesinado– sobre aquella organización política. De todos modos, y esto es importante para nuestra investigación, le parece evidente que existe una oposición entre espiritualismo y materialismo, oposición que se reconciliará y resignificará en sus escritos de madurez⁴⁴.

El tema del misticismo –que cobrará relevancia en sus escritos posteriores– aparece por primera vez en el artículo “La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa”, en el cual plantea la oposición entre un misticismo estático y contemplativo –como el que predominaba, precisamente, en su actitud juvenil– y uno activo, que mueve a la acción heroica:

Ningún pueblo, ninguna raza pueden enorgullecerse de una mujer igual. Ha habido muchos ejemplares excelsos de misticismo. Pero de un *misticismo generalmente estático y contemplativo*. No de un *misticismo tan dinámico*. No de un *misticismo tan poderoso, tan capaz de comunicar su lema, su fe, y su alucinación a muchedumbres y ejércitos*. La mística más grande, más singular, es, evidentemente, Juana de Arco. Es, pues, una mujer francesa (1980a:180. Cursivas nuestras).

En este artículo aparece un misticismo distinto al que Mariátegui había experimentado, es decir, uno alternativo al intimista y despolitizado de su “edad de piedra”.

⁴⁴ Por ejemplo en los textos que componen *Defensa del marxismo* (1967).

En la figura de Juana de Arco, descubre la existencia de un misticismo dinámico y capaz de contagiar a muchedumbres con su fe. Según Roland Forgues “Juana de Arco seduce a Mariátegui porque constituye un caso singular en la mística religiosa de Occidente y ve en ella la ejemplificación de su propia concepción de la acción creadora” (1995:162). Tiempo después, y esto será decisivo en la politización de su religiosidad, descubrirá el misticismo revolucionario en la acción de los comunistas rusos.

El reconocimiento de una dimensión religiosa en el fascismo, también aparece en sus textos de estos años. En “Algo sobre el fascismo”, una nota de junio de 1921, suscribe a las opiniones de Cayetano Polvorelli, fascista y corresponsal político del *Popolo d'Italia*, sobre el carácter religioso de ese movimiento político (1980a:111-114). El descubrimiento de la religiosidad inherente al fascismo pareciera confirmarle la religiosidad de la política. Fascismo y bolchevismo serán los ejemplos concretos que despertarán en Mariátegui la hipótesis de la afinidad existente entre religiosidad y política, hipótesis que será desarrollada en sus escritos posteuropeos.

Otro de los temas que comienza desarrollar durante su estadía en Europa, es el de la decadencia de la civilización burguesa, tema dominante en su escritura los dos primeros años de su retorno al Perú. En abril de 1922, en un artículo titulado “El crepúsculo de la civilización” escribe:

Oswald Spengler, uno de los pensadores más originales y sólidos de la Alemania actual, en un libro notable, desarrolla la tesis de que “el fenómeno más importante de la historia humana es el nacer, florecer, declinar y morir de las Culturas”. (1959b:79) El “fin de Europa” –continúa– aparece, pues, ineluctable. Esta civilización contiene el embrión de una civilización nueva. Y, como todas las civilizaciones, está destinada a extinguirse (1959b:81).

Esta cita, además de graficar el interés de Mariátegui en la crisis de la civilización burguesa, da cuenta de la particular recepción que tuvo entre intelectuales latinoamericanos de la “nueva generación”, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. En este sentido, Alberto Flores Galindo señala:

este texto reaccionario en Europa, tuvo efectos imprevisiblemente revolucionarios en América Latina, robusteciendo y afirmando a quienes hacían la crítica del europeo para

reivindicar la raíces propias de nuestra cultura. Sin *La Decadencia de Occidente*, no se hubiera escrito de la misma manera *Tempestad en los Andes* (1980:43)⁴⁵.

Ahora bien, este diagnóstico radical acerca de la crisis definitiva e ineluctable que arremetía supuestamente a la civilización occidental, con el paso de los años –especialmente tras la derrota de la mayoría de los movimientos revolucionarios europeos de comienzos del siglo XX–, irá desapareciendo para ceder terreno al reconocimiento de la estabilización capitalista y de la probablemente larga convivencia entre capitalismo y socialismo.

El periodo europeo, como planteamos al comienzo de estas líneas, constituye un periodo de aprendizaje y asimilación de los puntos de vista de las corrientes culturales y de movimientos revolucionarios que conoce durante su estadía, así como también de redescubrimiento de América y del Perú. Pero no es hasta su regreso cuando estas lecturas comienzan a tomar prioridad en sus escritos y a orientar sus reflexiones tanto sobre la escena contemporánea mundial como sobre la realidad nacional y el socialismo en tanto proyecto posible para la refundación del Perú.

2. Interpretando la crisis mundial desde el Perú

En marzo de 1923, José Carlos Mariátegui regresa a su país. Los tres años y medio que reside al otro lado del Atlántico marcan la frontera entre su autodenominada “edad de piedra” y el periodo que podríamos llamar de madurez intelectual. Las ideas “desposadas”, el aprendizaje tras su recorrido y, en definitiva, el marxismo que asimila constituyen la diferencia esencial entre el Mariátegui de los “primeros tanteos socialistas”, y aquel que regresa al Perú convertido en un “marxista convicto y confeso”.

Pero el Perú al que regresa también se ha modificado. El gobierno de Augusto B. Leguía –quien había llegado al poder con un discurso fuertemente antioligárquico y anticivilista–, practicaba una política, si bien distinta a la de los gobiernos que le

⁴⁵ Interesante resulta el planteamiento de Horst Nitschak respecto a la problematicidad de la recepción latinoamericana de autores como Nietzsche y Spengler: “Queda entonces la pregunta, en qué medida se libera la recepción de Nietzsche y Spengler en Mariátegui, de la incorporación en una argumentación ideológica que cayó en la sombra del conservadurismo de derecha y del fascismo en Alemania de los 20 y que hasta el presente no ha podido liberarse” (2012:35).

antecedieron, mucho menos radical de lo que prometía su retórica de la “Patria Nueva”. Esto, por supuesto, generaba descontento en sectores que lo habían apoyado. El movimiento indígena, en pleno desarrollo, había realizado importantes levantamientos en sectores rurales del sur del país, y, al mismo tiempo en Lima, por iniciativa del gobierno, se celebraban los congresos indígenas, vale decir, instancias que, más allá de su carácter oficial, sirvieron para que se conocieran dirigentes de todo el país y se fortaleciera el movimiento. Asimismo, los sectores sociales que protagonizaron las jornadas de protesta en 1918/19 –obreros y estudiantes– afianzaban sus lazos y continuaban su acción política y cultural, a través las Universidades Populares González Prada y su órgano *Claridad*, espacios a los que Mariátegui se vincula en cuanto retorna.

3. La lectura mariateguiana del mito soreliano

Basta una revisión superficial de los textos de Mariátegui para advertir la presencia del concepto de mito en su lectura de la crisis de la civilización burguesa. Como señalábamos en el capítulo dedicado al estado de la discusión en torno a la dimensión religiosa de su obra, este fue uno de los primeros elementos abordado por los críticos cuando comenzaron a atender a la dimensión religiosa de su pensamiento, mediante interpretaciones que oscilaron entre el cuestionamiento a la coherencia del marxismo de Mariátegui y la reivindicación de este elemento como parte de su heterodoxia. Sin embargo, algunos autores fueron un paso más allá al realizar análisis críticos del concepto de mito atendiendo a las problemáticas que este presenta para la propuesta de una práctica política socialista. Por lo tanto, vale la pena indagar los elementos que componen la propuesta teórico-política de Mariátegui en esta materia.

Lo que primero constatamos es que el rescate del mito realizado por Mariátegui se haya en directa relación con su lectura de la crisis contemporánea: “Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial –señala en ‘El hombre y el mito’– desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material” (1981b:23). La interpretación mariateguiana de la crisis de posguerra en clave religiosa queda inmediatamente expuesta: la crisis es consecuencia de la carencia de mito,

de fe y de esperanza. Esta corta frase recoge la relación que Mariátegui establece entre el aspecto material y espiritual de la crisis. En tanto marxista, no puede sino comprender que la dimensión espiritual, “la falta de fe”, es una “expresión” de la dimensión material, económica, de “la quiebra material” de la civilización burguesa; sin por esto convertir el momento espiritual de la totalidad social en un mero epifenómeno, un reflejo mecánico del momento material, operación que también despliega para el arte y la literatura. Es así como la mediación entre economía y cultura será objeto permanente de sus reflexiones. En este caso particular, sobre los signos de la crisis de la civilización capitalista, el autor se interesará por abordar, en diferentes artículos, la complejidad de su dimensión espiritual, cultural e ideológica. Entonces, atendiendo a la dimensión cultural–ideológica, su reflexión da cuenta de una totalidad social en crisis que expone la caída de los mitos laicos de la razón, la ciencia y el progreso:

La experiencia racionalista –insiste en el mismo texto– ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo (1981b:23).

Mariátegui prolonga en su diagnóstico los principales argumentos provenientes de los movimientos intelectuales de posguerra –la crítica al positivismo, al cientificismo y al racionalismo– a tal punto que estudiosos como Michael Löwy (1994; 2004; 2009) postulan incluso la existencia de una filiación romántica en Mariátegui que lo inserta en la tradición crítica del progreso y la modernidad capitalista. Dicha taxonomía no nos parece del todo pertinente, considerando que fue un autor que criticó con persistencia las tendencias románticas promotoras de un retorno a estadios pasados de la historia de la humanidad.⁴⁶

⁴⁶ Si bien Löwy problematiza el concepto de romanticismo haciendo la distinción entre un romanticismo reaccionario y otro revolucionario, e inscribiendo a Mariátegui en este último, las reiteradas críticas del peruano al romanticismo como postura anacrónica y conservadora nos previenen de aplicarle esa clasificación. Por otro lado, Robert Paris plantea un argumento sustantivo contra la asociación de Mariátegui al romanticismo: “En Mariátegui –postula Paris- todo acontece como si del mito al *logos* o a la racionalidad

Ahora bien, más allá estas clasificaciones, es evidente que Mariátegui recupera elementos del diagnóstico spengleriano sobre la decadencia de occidente y del vitalismo de Sorel, Bergson y Nietzsche, para construir su argumentación e instalar la necesidad de un mito capaz de despertar y movilizar la esperanza de la civilización occidental. La recurrencia de Mariátegui en relación a la temática soreliana del mito nos exige revisar su lectura, especialmente aquellos elementos problemáticos que puede manifestar dicho concepto ubicado en el centro de una propuesta política, más si es esta, socialista⁴⁷.

[...] el hombre, como la filosofía lo define –señala siempre en “El hombre y el mito”–, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia –insiste– la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito (1981b:24).

“Mito”, “yo profundo”, “animal metafísico”... sugieren una suerte de antropología filosófica⁴⁸ construida con elementos nitscheanos, bergsonianos y, fundamentalmente, sorelianos, pues es a través de Sorel que Mariátegui entra en este universo filosófico

se efectuase una comunicación permanente, sin compartimientos estancos ni fronteras. Así, poeta que se pasó a la política, y a una política que en su perspectiva crociana sólo puede ser filosofía, no duda en escribir: ‘los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas’. Es ésta, indudablemente, una fórmula sorprendente de modernidad y de atrevimiento, una ruptura radical con la estética romántica que distingue y que separa —que opone incluso— intuición y razón, o en la estética neohegeliana —por tanto romántica— de Croce, poesía y ‘no poesía’” (1981:138).

⁴⁷ Desde Benjamin y los miembros de la escuela de Frankfurt a la teología política contemporánea, el concepto de mito y la posibilidad de rescatarlo como parte de un proyecto político emancipador ha sido cuestionado de una manera que es imposible eludir. Ciertamente Mariátegui no es parte de esta discusión de manera directa, pero su uso y quizás abuso del concepto de mito, su confianza en las virtualidades movilizadoras de este, le hicieron tal vez descuidar el elemento conservador que entraña. Es un debate que no abordaremos en profundidad pero que formará parte de futuras investigaciones.

⁴⁸ Respecto a esta suerte de antropología, un autor como Franciso Guibal señala que “estas perspectivas históricas, sin embargo, no se justifican verdaderamente sino apoyándose finalmente en fundamentos previamente antropológicos: si la modernidad necesita prácticamente una fe nueva y una nueva mitología se debe, al fin de cuentas, según Mariátegui, a la misma “esencia” metafísico-religiosa del hombre. Lo que se comprueba históricamente, en efecto, es que ‘ni la ciencia ni la razón pueden satisfacer la necesidad de infinito que hay en el hombre’ o conforme a una formulación más augustiniana todavía, ‘la necesidad de absoluto que existe en el fondo de toda inquietud humana’. Esta necesidad caracteriza y hasta define al hombre como ‘animal metafísico’, siempre insatisfecha, sin cesar en pos de la (auto) superación y trascendencia. Y esta estructura metafísico-religiosa es la que envuelve al mito imprescindible, tanto antropológicamente —‘únicamente el mito posee en la preciosa virtud de llenar su yo profundo’— como históricamente —‘sin un mito’, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico” (1995:179).

vitalista que, como sabemos, no era extraño en el clima cultural latinoamericano⁴⁹. El “sorelismo” de Mariátegui es uno de los asuntos más controversiales y estudiados por la crítica mariateguina. Es más, ha sido el caballo de batalla del aprismo para impugnar su marxismo y, paralelamente, una molestia constante para los marxistas más ortodoxos que no lograban aceptar la valoración del Amauta hacia la figura de Sorel. Sin embargo, su alta estima del anarcosindicalista francés es indiscutible, tal como se evidencia en los numerosos y elogiosos pasajes en que destaca sus aportes al marxismo. Esta disposición favorable hacia su obra, también se advierte en algunos marxistas de posguerra, como Antonio Gramsci, Walter Benjamin y Ernst Bloch, por citar algunos ejemplos.

En la antropología filosófica que Mariátegui sostiene —y que lo lleva a realizar afirmaciones que colindan con la metafísica, como aquella de que “el hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener una fe es no tener una meta. Marchar sin una fe es *patiner sur place*” (1959c:19)— se encuentra, sin duda, uno de los componentes centrales de la heterodoxia de su marxismo; pues el ataque a toda concepción metafísica de la existencia humana y social constituye un elemento fundacional de la doctrina de Marx. A contrapelo, el diagnóstico de Mariátegui sostiene que el ser humano, para darle a su vida sentido histórico, necesita del mito, de una concepción metafísica, y en definitiva, que algún elemento ocupe, en su yo profundo, el lugar de la religión. Ese es el puntapié inicial de su argumentación en torno al lugar y función del mito en la sociedad.

Mariátegui rescata la idea mito como imágenes movilizadoras de la voluntad colectiva en el sentido planteado por Sorel en *Reflexiones sobre la violencia*: “Los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales —decía el filósofo francés— se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar mitos a esas construcciones...” (1976:77). Los mitos sociales serían entonces “conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera

⁴⁹ Los orígenes del interés de Mariátegui por el pensamiento de Sorel se ubican, según Rouillón, antes de su viaje a Europa. En su biografía del Amauta podemos leer: “El interés de Mariátegui por el pensador francés Georges Sorel (1847-1922) comenzó en 1918, cuando su amigo anarquista Remo Palastrì Bianchi (1878-1940) le dio a leer *Saggi di critica del marxismo* (Palermo, 1903), de Sorel, la carta de Antonio Labriola (1843-1904) dirigida a Sorel, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (Torino, 1896), y el libro *Del materialismo histórico* (Roma, 1902), de Antonio Labriola, con introducción de Federico Engels. El prominente pensador socialista italiano Labriola estuvo fuertemente influido por Sorel, autor de *Réflexions sur la violence*” (1975: 208).

intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (1976:181). Mariátegui recoge este concepto y conserva también el lugar que Sorel le otorga al interior de los movimientos de masas, como elemento capaz insertarse en el mundo popular de una forma similar a la religión; al contrario de la utopía, que –siguiendo también a Sorel– opera como una construcción intelectual de los profesionales del pensamiento. Es decir, el mito puede penetrar en las masas, precisamente, por no ser un elemento racional, sino emotivo. Siguiendo esa línea, en su prólogo a la novela de Luis Valcarcel, *Tempestad en los Andes*, insiste en la importancia del mito como elemento en las luchas populares:

Desde que el alto espíritu de Jorge Sorel, reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo, descubrió el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos muy bien que éste es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar (2007:113)

Para el Amauta, la efectividad del mito y su capacidad de movilizar a los sectores populares se confirma en la historia contemporánea con las experiencias del fascismo y de la revolución rusa, expresiones antitéticas, pero, a la vez, similares a la hora de advertir el poder movilizador de los mitos sociales. En esa dirección, en su artículo “Dos concepciones de la vida”, señala:

Todas las energías románticas del hombre occidental, anestesiadas por largos lustros de paz confortable y pingüe, renacieron tempestuosas y prepotentes. Resucitó el culto de la violencia. La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso [...] Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco (1981b:19).

Particularmente en el campo socialista, este cambio de actitud puede apreciarse en las diferencias entre la teoría y la práctica política de la Segunda Internacional y la Tercera. Escribiendo sobre el Partido Comunista Francés, señala:

Muchos militantes habían dado al comunismo una adhesión sólo sentimental e intelectual que su saturación democrática no les consentía mantener. Educados en la escuela del socialismo prebélico, no se adaptaban al método bolchevique. Espíritus demasiado críticos, demasiado racionalistas, demasiado enfants du siècle, no compartían la exaltación religiosa,

mística, del bolchevismo. Su trabajo, su juicio, un poco escépticos en el fondo, no correspondían al estado de ánimo de la Tercera Internacional (1988:133).

Entonces, el mito reaccionario del fascismo y el mito revolucionario de los comunistas demuestran la eficacia de ciertas imágenes para movilizar a las masas populares. La relación que establece entre el fascismo y el bolchevismo –considerando que son expresiones que se encuentran en las antípodas del abanico político– otorga un énfasis especial a los elementos que separan esta “nueva humanidad” posbélica, combativa, quijotesca y romántica, de la “vieja humanidad prebélica”, cómoda, nihilista, parlamentaria, más que a las diferencias particulares entre estas dos formas política. Dos concepciones de la vida que, a pesar de su oposición, se asemejan. Es decir, en dicha oposición entre un misticismo reaccionario (fascista) y un misticismo revolucionario (comunista) diferenciados en el contenido, pero igualados en el sustrato religioso de su política, se alberga la inquietante pregunta de si concebir la política como religión no conduciría necesariamente al autoritarismo y a la burocratización, tal como sucede cuando la religión deviene iglesia.

Para evaluar este problema, es preciso señalar que el argumento mariateguiano respecto del mito se complejiza cuando plantea una dialéctica entre la relatividad de los mitos y su funcionamiento como verdades absolutas. La tensión entre ilusión y realidad es parte de la dinámica del mito histórico en la óptica de nuestro autor. En términos filosóficos, le parece que el relativismo ha comprendido esta doble cara y ha logrado superar al escepticismo y al nihilismo de la decadencia burguesa, como señala en “La lucha final”.

El escepticismo –señala en esta dirección– se contentaba con contrastar la irrealidad de las grandes ilusiones humanas. El relativismo no se conforma con el mismo negativo e infecundo resultado. Empieza por enseñar que la realidad es una ilusión; pero concluye por reconocer que la ilusión, es, a su vez, una realidad. Niega que existan verdades absolutas; pero se da cuenta de que los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas. Los hombres han menester de certidumbre. ¿Qué importa que la certidumbre de los hombres de hoy no sea la certidumbre de los hombres de mañana? Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente. La filosofía relativista nos propone, por consiguiente, obedecer a la ley del mito (1981b:32).

Explícitamente, describe el aporte de la filosofía relativista y pragmatista a la comprensión de la relación entre lo relativo de las verdades humanas y la función que éstas

cumplen en la dinámica social. A esta reflexión, suma el análisis del hombre y la mujer, comunes y corrientes, y su necesidad de encontrar verdades absolutas para actuar en la historia:

Pero este lenguaje relativista –agrega en “El hombre y el mito”– no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción (1981b:26).

El impulso vital del hombre –continúa en “La lucha final”– responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada (1981b:32-33).

Sus juicios sobre la incapacidad del “vulgo” para comprender el carácter relativo de toda creencia humana y, en definitiva, de todas las formas sociales, dan la impresión de contener resabios de ese “aristocratismo” de juventud. Sin embargo, más que considerarlo un elemento desechable, valora la capacidad del hombre iletrado para creer en sus mitos, es decir, regirse por una fe, característica que no poseen los filósofos y literatos en tanto profesionales del pensamiento. Por ello, estos profesionales se convierten en críticos estériles, incapaces de acción.

Como señalamos en el capítulo dedicado a la “edad de piedra”, Mariátegui experimentó en su juventud una suerte de fascinación por las masas a través de las manifestaciones religiosas populares. La procesión del Señor de los Milagros lo cautiva antes como ahora lo hace el movimiento de trabajadores. Es decir, su valoración del mito reside en su capacidad de mover multitudes a partir de un elemento absoluto: la certeza y el dogma, constituyen el factor necesario contra la inacción del escepticismo y el nihilismo.

Pero entonces, ¿dónde quedaría el carácter des-ideologizador del marxismo?, a saber, esa capacidad de hacer que la “humanidad vea claro” desarrollada por Marx en sus escritos tempranos⁵⁰. ¿No es un contrasentido admirar la “capacidad de no entender” lo que

⁵⁰ Un joven Marx de veinticinco años reflexionaba sobre el carácter desideologizador que debía tener la filosofía crítica en una carta a su amigo Arnold Ruge en septiembre de 1843. “La reforma de la conciencia —dice allí— sólo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño

es relativo? ¿No es contradictorio plantear el marxismo como una fe? Y, ¿en qué posición se ubicarían los intelectuales que, como él, dicen adscribir a una fe —al marxismo en este caso—, pero, al mismo tiempo, reconocen la relatividad de todo empeño humano? ¿Se puede tener fe y al mismo tiempo conciencia del carácter relativo de toda verdad, sin que esta misma conciencia la destruya? Y si existiera la posibilidad de una fe conciente del relativismo, es decir, no mermada en su poder movilizador, ¿estaría por sobre las capacidades de comprensión del hombre y la mujer comunes y corrientes, y reservada sólo a una elite intelectual?

La oposición entre los filósofos y las multitudes traza, para Mariátegui, la oposición entre el escepticismo —o relativismo en el mejor de los casos— y la fe. El Amauta parece inclinarse por la acción de las masas, acción que los filósofos codificarán con posterioridad⁵¹. En “El hombre y el mito” podemos leer:

La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. “Miseria de la filosofía”, como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes. A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria (1981b:28).

acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consiente de sí misma” (Marx, 1982:458.) “Nuestro lema —continúa— deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política. Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo totalmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo” (459. Cursivas en el original).

⁵¹ Su reflexión nos recuerda nuevamente un momento del itinerario biográfico del joven Marx en el que invierte la relación entre la filosofía y el proletariado tal como era planteada en el campo del hegelianismo de izquierda. Marx descubre en el proletariado la capacidad de actuar con independencia de las orientaciones de los filósofos críticos. En su artículo “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano’”, escribe: “Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia política de Alemania, la capacidad del proletariado alemán —aun prescindiendo de la teoría alemana— es la capacidad social de Alemania. La desproporción entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político no es, en Alemania, ninguna anomalía. Representa una desproporción necesaria. Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el proletariado puede encontrar el elemento activo de su liberación” (Marx, 1982:517. Cursivas en el original).

Oposiciones y conciliaciones. La muchedumbre versus los filósofos. Ilusión de la realidad y realidad de la ilusión. Son los elementos de una fenomenología del mito que Mariátegui va constatando en la historia, por ejemplo, a través del mito de la lucha final:

Se trata, efectivamente, de la lucha final de una época y de una clase. El progreso –o el proceso humano– se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha concretamente. El proletariado revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha final. La humanidad, en tanto, desde un punto de vista abstracto, vive la ilusión de una lucha final (1981b:29-30).

La realidad y la ficción constituyen esta dialéctica histórica. El ser humano, en tanto sujeto de la historia, necesita creer que su lucha es la lucha final, aunque desde una perspectiva histórica global, esta no pueda existir. La observación de los procesos históricos desde una perspectiva de larga duración, lo ha conducido a esta conclusión, y plantea, tomando una metáfora de la historia del arte –la sucesión entre lo romántico y lo clásico– que todo proceso se produce, precisamente, por esta tensión entre la ilusión y la realidad:

La ilusión de la lucha final –señala en este sentido– resulta, pues, una ilusión muy antigua y muy moderna. Cada dos, tres o más siglos, esta ilusión reaparece con distinto nombre. Y, como ahora, es siempre la realidad de una innumerable falange humana. Posee a los hombres para renovarlos. Es el motor de todos los progresos. Es la estrella de todos los renacimientos. Cuando la gran ilusión tramonta es porque se ha creado ya una nueva realidad humana. Los hombres reposan entonces de su eterna inquietud. Se cierra un ciclo romántico y se abre el ciclo clásico. En el ciclo clásico se desarrolla, estiliza y degenera una forma que, realizada plenamente, no podrá contener en sí las nuevas fuerzas de la vida. Sólo en los casos en que su potencia creadora se enerva, la vida dormita, estancada, dentro de una forma rígida, decrepita, caduca. Pero estos éxtasis de los pueblos o de las sociedades no son ilimitados. La somnolienta laguna, la quieta palude, acaba por agitarse y desbordarse. La vida recupera entonces su energía y su impulso (1981b:31).

Esta reflexión parece una traducción de aquel modelo que Marx usó para explicar el cambio de un modo de producción a otro: el choque entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los límites impuestos a este desarrollo por determinadas relaciones de producción⁵². Pero, Mariátegui lo plantea en términos de un ciclo sucesivo entre lo clásico

⁵² En el “Prologo a la Contribución a la crítica de la economía política”, Marx describe la relación dialéctica que se desarrolla entre fuerzas productivas y relaciones de producción en los siguientes términos: “Al llegar a

y lo romántico. Dialéctica histórica en la que “las fuerzas de la vida” parecen ocupar el lugar de las fuerzas productivas en el esquema de Marx. Realidad y ficción no son entonces extremos opuestos, antonimias, sino condiciones simultáneas, coexistentes, de la vida humana y social. De esta forma, los mitos sociales –como aquél de la lucha final– son, al mismo tiempo, realidad y ficción, y desde esa doble figura movilizan la acción de los seres humanos.

A nuestro juicio, toda la reflexión en torno al mito, su función histórica y su fenomenología, decanta, en la posibilidad de que el mito de la revolución socialista encienda el alma del pueblo indígena y lo inserte en el curso de la historia mundial.

Volviendo al prólogo a *Tempestad en los Andes*, leemos:

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaiko, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? (2007:110).

Para Mariátegui, el socialismo se vuelve el mito capaz de movilizar a las grandes masas populares del Perú, compuestas, en su mayoría, por población indígena⁵³. El mito

una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social” (Marx, 2004: 66-67). Leyendo el texto de Mariátegui podemos advertir que su planteamiento parece una reinterpretación de esta dialéctica.

⁵³ Ante estas reflexiones de Mariátegui, Robert Paris planteó que el concepto de mito es la salida que del autor encuentra al problema de las condiciones de posibilidad del socialismo en una sociedad atrasada como la peruana. Mariátegui, en esta lectura, utilizaría el mito como un elemento pragmático, necesario, para poder proponer el socialismo como alternativa política en un contexto de escaso desarrollo de las fuerzas productivas. “El ‘mito’, el elemento irracional o místico, heredero de Sorel o de Nietzsche –señala en esta dirección–, aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista: casi una utopía, si uno se atiene a la fuerza de las cosas, a la prosa de lo real o de la Razón [...] La situación del Perú, la lectura de Sorel, su experiencia italiana —tanto en su aspecto positivo como negativo— y, por último, el descubrimiento de esa “lectura” razonable de Marx que proponen las obras de los revisionistas... lo han convencido, por lo que parece, de la necesidad de conferir a esos valores del socialismo, destinados a realizarse en la historia, un estatuto ahistórico o metahistórico” (1981:144-145). Ahora bien, como sabemos, esta lectura de Paris fue rápidamente cuestionada por Aníbal Quijano en los siguientes términos: “Se equivoca, por eso, Paris, al sostener que la adhesión de Mariátegui a Sorel y a su idea del mito social, era sólo una expresión del recóndito reconocimiento que aquél tenía, de que en las condiciones peruanas la idea misma de una revolución

está, entonces, en el centro de su propuesta socialista para el país andino, y es aquí donde aparece la mayor problematicidad del concepto. Dicha problematicidad se hizo más evidente con el ascenso del fascismo y con la experiencia nacionalsocialista en Alemania, procesos que Mariátegui solo alcanza a apreciar en sus comienzos más no en su pleno despliegue. La reflexión en torno al carácter regresivo del mito –y de las corrientes que lo reivindicaban– fue un tópico importante al interior de la reflexión marxista europea del periodo de entreguerras⁵⁴. Tal como lo expresa Horst Nitschack:

En las tesis sobre el concepto de historia, que redactó Walter Benjamin poco antes de su muerte, se cristaliza una vez más la tensión en que se encontraba la discusión histórico-materialista en Alemania, antes de la Segunda Guerra Mundial y que apuntó a la pregunta: ¿cómo pueden ser adjudicadas –si es que se puede– las fuerzas del mito y la religión, es decir, las fuerzas de una irracionalidad de la cual el fascismo se sirvió de manera tan efectiva, a favor de un movimiento político, que tiene como meta la justicia e igualdad social y que se encuentre bajo los designios de una revolución social? O si la pregunta es formulada de otra manera: ¿es justificada la postura de Lukács que entiende que el irracionalismo romántico y la filosofía Nietzscheana a través de Spengler desembocará inevitablemente en el fascismo? (2012:34).

La pregunta es del todo pertinente, si buscamos mirar con criticismo el rescate que el autor hace del mito. Sobre todo cuando algunos estudiosos de su pensamiento –a veces algo apresuradamente– han sostenido la existencia de un parentesco, de una afinidad, con Walter Benjamin, precisamente en la valoración que hace de la religiosidad como dimensión fundamental de la política.⁵⁵ Habría que hacer aquí algunas precisiones.

Para comenzar, Mariátegui no encuentra en el concepto de mito un elemento conservador, ni ve en él un instrumento que serviría para la manipulación las masas populares. En definitiva, no advierte que el mito sea un camino seguro hacia la barbarie y la irracionalidad. Si bien diferencia el mito conservador del fascismo y el mito revolucionario del comunismo, no parece ver que el problema se halle en la estructura del mito, sino en el carácter reaccionario o progresista de las doctrinas políticas que lo utilizan. Por otra parte, en los textos de Mariátegui mito y religiosidad son términos sinónimos. Al contrario, en la

socialista era un mito, al cual tenía que aferrarse para continuar actuando y difundiendo el socialismo. Sería necio decir que toda esa ideología que en Mariátegui enmarcaba al marxismo, era sólo exterior e instrumental, o que el lugar que tenía en su pensamiento fuera superficial o pequeño” (2007:LXXV).

⁵⁴ Pensamos en la obra de Walter Benjamin, Theodor Adorno, Georg Lukács, entre otros

⁵⁵ Esta asociación entre Mariátegui y Benjamin podemos encontrarla por ejemplo en Quijano (1991), Ibáñez (2000) y Sanjinés (2009).

reflexión de Benjamin, estos conceptos no solo están disociados sino opuestos, como puede apreciarse en sus reflexiones acerca de la violencia mítica y la violencia divina en *Para una crítica de la violencia*.

La manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla. Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora (2001:41).

Walter Benjamin considera que la violencia revolucionaria constituye una violencia pura que los seres humanos pueden oponer a la violencia mítica para detenerla, para interrumpir el curso de la historia:

De resultar cierto que el señorío del mito se resquebraja desde una perspectiva actual [...] se deduce, independientemente de la forma y posibilidad de la violencia revolucionaria, a qué nombre debe atribuirse la más elevada manifestación de la violencia a cargo del hombre (2001:44).

La revolución, entendida como la acción de los seres humanos para interrumpir el curso de la historia, no se haría *gracias* al mito sino *contra* él. Por lo tanto, la idea de un mito movilizador de la revolución social –como lo plantea Mariátegui– no tendría cabida en este esquema⁵⁶.

Algunos estudiosos del peruano abordan esta problemática desde las posibles contradicciones que podría contener. Alberto Simons, en su tesis *El mito de la revolución social en José Carlos Mariátegui* de 1973, señala:

[Mircea Eliade] Piensa que hay una estructura mítica y un sentido escatológico en el comunismo [...] Y añadirá que Marx ha enriquecido este venerable mito con toda la ideología mesiánica judeo-cristiana, dado el papel profético y soteriológico que le otorga al proletariado y a la lucha final entre el Bien y el Mal, seguida de la victoria decisiva del primero. Y dirá al mismo tiempo que, al lado de la grandeza y el vigoroso optimismo del

⁵⁶ Sin embargo, debemos matizar la postura de Benjamin sobre el mito, pues según investigaciones recientes no se puede hablar de un rechazo absoluto del mito por parte del autor. En esa línea se encuentra Winfried Menninghaus quien en *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito* plantea: “La teoría del mito de Benjamin apunta a una dinamitación del mito, pero, al mismo tiempo, no quiere renunciar a todo el potencial de sus formas de experiencia. Más que el lenguaje, es la imagen la que posee este potencial en tanto es un pensamiento que se organiza en ‘configuraciones’. La teoría de la imagen dialéctica remite también necesariamente a estas oposiciones del pensamiento de Benjamin acerca del mito” (2013:77).

mito comunista, la mitología empleada por el nacional-socialismo aparece extrañamente torpe. Creemos –puntualiza Simons– que en Mariátegui no están presentes estos aspectos “mitológicos” del marxismo, por lo menos de una forma explícita. Quizás la única excepción es “la lucha final”, que como hemos visto constituye un elemento importante en la concepción de Mariátegui. Más importante que comprobar una estructura mitológica en la concepción marxista de Mariátegui, nos resulta el examinar cómo el mito en Mariátegui cumple algunas –no todas– de las más importantes funciones del mito en su sentido clásico, sin que por eso conlleve los aspectos propios del mito en una sociedad tradicional y sacral (1973:51-52).

El filósofo francés, Francis Guibal ha llevado sus reflexiones al punto que nos interesa problematizar: “Lo que Mariátegui busca, legítimamente, a través de su teoría del mito, es una lucidez a la vez realista y práctica: hay que entender cómo los hombres actúan, o sea bajo la influencia de ideologías movilizadoras, para darse simultáneamente los medios de intervenir eficazmente en la actualidad de esta historia” (1995:194). Y agrega:

¿Quién no ve, sin embargo, los peligros posibles de tal planteamiento? Apelar al mito para movilizar a las masas, ¿no será ésta la tentación típica de toda política demagógica y/o populista? ¿No habrá aquí una contraposición, no realmente anotada por Mariátegui, entre el peso del mito, que se impone autoritariamente para mover homogeneizando, y el impulso de la mística, que rehúsa someterse a ningún ídolo y que sigue adelante sin dejarse presionar por ninguna forma de instalación instituida o instituable? (193).

Guibal considera problemática una concepción utilitarista del mito: la idea de que el mito pueda ser utilizado por la revolución o por el fascismo no le parece una solución satisfactoria, ni tampoco aquella lectura de que Mariátegui supera la dicotomía entre mito y razón⁵⁷.

Nos parece que la reflexión de Mariátegui no llega a problematizar de manera suficiente las implicaciones entorno al concepto de mito. Distinguió el misticismo reaccionario de los fascistas del misticismo revolucionario de los marxistas, pero no se plantea la posibilidad de que la propia estructura mítica fuera de naturaleza reaccionaria. No distingue, como Benjamin, la esfera del mito y la esfera de la religión, ni separa los elementos regresivos del mito de los elementos liberadores propios de la mística y la religiosidad.

Mariátegui, siguiendo a Sorel y analizando la historia del movimiento obrero, planteaba que los seres humanos requerían de mitos sociales para luchar y convertirse en

⁵⁷ Esta lectura de que Mariátegui reconcilia mito y logos la podemos encontrar en Quijano (1991), Germaná (1995) y Oshiro (2013).

sujetos de la historia. En ese sentido, el socialismo le parecía el mito capaz de conducir a la humanidad hacia la superación de la crisis. Sin embargo, nosotros, a casi cien años de estas reflexiones de Mariátegui, y también mirando la historia del movimiento obrero y del socialismo y comunismo en el siglo XX, no podemos dejar de desconfiar de las posibles consecuencias reaccionarias que puede contener un planteamiento de la actividad política a partir de la religión, del mito, y, en definitiva, de una fuerza irracional movilizadora de la voluntad colectiva.

4. Contra el laicismo y el anticlericalismo: el socialismo como religión

Lo expuesto anteriormente nos permite apreciar la valoración que Mariátegui tenía del elemento religioso en tanto factor histórico. Esta característica de su pensamiento puede también encontrarse en sus reflexiones sobre el laicismo y el anticlericalismo en la educación y en la cultura en general.

Un acontecimiento ocurrido a los pocos meses de su regreso al Perú nos ofrece un ejemplo elocuente de su negativa a validar actitudes anticlericales que pudiesen atentar contra la religiosidad popular. En mayo de 1923, Augusto B. Leguía proyectaba realizar un acto público de consagración de la nación al sagrado corazón de Jesús, como parte de una estrategia para asegurarse el apoyo de los grupos católicos⁵⁸. Ante ello, las fuerzas contestatarias, lideradas por el dirigente estudiantil Víctor Raúl Haya de la Torre, llamaron a protestar, pero José Carlos Mariátegui se niega a formar parte de las movilizaciones. La historiografía aprista ha explotado con recurrencia este episodio para demostrarla falta de sentido político de Mariátegui. Incluso Haya, en el contexto de la ruptura que se produciría entre ellos cinco años después, recordará este episodio como argumento del sesgo intelectualista de un Mariátegui alejado de las luchas populares. Por el contrario, Antonio Melis, analizando la valoración mariateguiana de la religiosidad popular, plantea que en

⁵⁸ Peter F. Klaren analiza la estrategia de Leguía en los siguientes términos: “en su intento de asegurarse el apoyo eclesiástico a su ‘reelección’, propuso la advocación del país, en una ostentosa ceremonia pública, al Sagrado Corazón de Jesús. El catolicismo había sido utilizado siempre por la clase gobernante como ideología para legitimar su mandato, pero, con ese acto, Leguía trataba de utilizar su poder en su propio beneficio político personal. Sin embargo, tal cínica y descarada maniobra proclerical, despertó una oposición generalizada, que fue galvanizada en contra del gobierno por el líder estudiantil Víctor Raúl Haya de la Torre. Las manifestaciones callejeras se transformaron en disturbios, antes de que Leguía lograra reprimir el movimiento y exiliar a sus líderes” (2000:275).

este episodio se encuentra “la formulación embrionaria de la afirmación que abre ‘El factor religioso’. La crítica ‘librepensadora’ es un instrumento incapaz de captar los sentimientos profundos de las masas populares. El rechazo de esta actitud por parte de Mariátegui es paralelo a su aversión contra el racionalismo chato” (1982:24). Y agrega:

Al fondo de esta toma de posición se encuentra una exigencia apremiante de confrontarse con los niveles reales de conciencia del pueblo. Se trata de un resultado que no se puede conseguir ignorando en forma voluntarista la dimensión religiosa. Existe, por supuesto, una alienación religiosa, que es fundamentalmente el producto de la organización eclesiástica. Pero existe también una aspiración auténtica del hombre a la dimensión simbólica y sagrada. Y los que se proponen cambiar la realidad social a través de un proceso revolucionario, tienen que conocer profundamente la fenomenología de lo sagrado, así como los mecanismos del uso de la religión como *instrumentum regni* (1982:24).

Las opiniones de Mariátegui sobre estos tópicos, aparecen a propósito de la discusión sobre la educación pública que promueve la prestigiosa revista costarricense *Repertorio Americano*, la Unión Latinoamericana de Buenos Aires y, en el Perú, Federico Elmore, principal impulsor peruano de la realización un Congreso de Intelectuales Iberoamericanos. Sus comentarios acerca del laicismo surgen a partir de la adhesión del grupo argentino a los principios de educación gratuita, laica y obligatoria. Ante esta formulación, Mariátegui señala críticamente que:

El balance de la “escuela laica” no justifica, de otro lado, un entusiasmo excesivo por esta vieja pieza del repertorio burgués. Jorge Sorel, varios años antes de la guerra, había denunciado ya su mediocridad. La moral laica, como Sorel con profundo espíritu filosófico observaba, carece de los elementos espirituales indispensables para crear caracteres heroicos y superiores. Es impotente, es inválida para producir valores eternos, valores sublimes. No satisface la necesidad de absoluto que existe en el fondo de toda inquietud humana. No da una respuesta a ninguna de las grandes interrogaciones del espíritu. Tiene por objeto la formación de una humanidad laboriosa, mediocre y ovejuna. La educa en el culto de mitos endeble que naufragan en la gran marea contemporánea: la Democracia, el Progreso, la Evolución, etc. (2003:24).

Para el autor, el principio de “educación gratuita, laica y obligatoria” es “una usada receta del viejo ideario demo-liberal-burgués”, por lo que no manifiesta una adhesión muy calurosa a la propuesta de la Unión Latinoamericana. Con ello, queda claro que el laicismo constituye el elemento descartable de la fórmula, desde el punto de vista político. En esta crítica regresa nuevamente a Sorel y se distancia del marxismo tradicional. Ciertamente, dado que suscribía a la teoría soreliana del mito, no podía mostrarse conforme con una doctrina del escepticismo y del indiferentismo religioso, valores propios de la sociedad

burguesa en decadencia. Esta posición, que expone en 1925, la seguirá manteniendo en sus escritos posteriores, por ejemplo en sus comentarios sobre el Congreso de Maestros de Buenos Aires, celebrado en 1928:

El amigo Barco –cuyos méritos de educador soy el primero en proclamar–, movido por su liberalismo, considera el nuevo programa de educación de Chile superior al de Rusia, por ser éste dogmático y el primero no. Por mi parte, no creo en una cultura sin dogmas ni en un Estado agnóstico. Y aún me siento tentado de declarar que, –partiendo de puntos de vista inconciliablemente opuestos–, coincido con Henri Massis en que sólo el dogma es fecundo (2003:78-79).

Este párrafo introduce la cuestión del dogma en el pensamiento de Mariátegui y tensiona su caracterización por parte de la crítica como un intelectual heterodoxo y antidogmático. Para profundizar en ello nos parece central el artículo “El proceso a la literatura francesa contemporánea” de mayo de 1929 y que dada su relevancia, citamos a continuación en extenso:

Massis tiene, sin duda, razón contra estos heréticos sistemáticos [se refiere a Emmanuel Berl], cuando afirma que sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma [...] La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir en dogma, de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. El intelectual necesita apoyarse, en su especulación, en una creencia, en un principio, que haga de él un factor de la historia y del progreso. Es entonces cuando su potencia de creación puede trabajar con la máxima libertad consentida por su tiempo (1967:104)

El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica: es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar, el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita (1967:105).

Estas largas citas contienen las claves para comprender la reflexión sobre la función del dogma. En su argumentación vuelve a nombrar al ultra derechista francés Henri Massis, con el fin de criticar las posiciones anárquicas y antidogmáticas del “libre pensamiento” y cuestionar a los “heréticos sistemáticos”. La forma en que aborda la cuestión del dogma rememora un tanto su tratamiento del mito, pues aparece como un concepto susceptible a

dirigirse con fines contrarios, es decir, puede seguir la línea de un ultra derechista como Massis, o bien, la de un revolucionario como Lenin. Tampoco Mariátegui ve en la idea de dogma una estructura inherentemente conservadora. Más bien se ocupa de redefinir el concepto y sacarlo de su significado común: “El dogma es entendido aquí –dice Mariátegui– como la doctrina de un cambio histórico”, como “un derrotero”, “una carta geográfica”, “una brújula en el viaje”.

El dogma será entonces un elemento orientador del pensamiento, la voluntad y la acción política. Será además, por paradójico que parezca, el elemento garante de la libertad: “nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento”, “sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma”, porque “para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta”. La dialéctica entre dogma y herejía la ejemplifica con Sorel. Las posibilidades de recrear el marxismo se hallan en el propio marxismo y, por tanto, su herejía se convierte en una renovación, purificación incluso, del dogma (1967:105).

Con estos elementos a la vista se comprenden mejor los comentarios críticos sobre el libre pensamiento, el anticlericalismo y el laicismo, que realiza a propósito del debate sobre la reforma a la educación pública en América Latina. Pero las dudas que despierta dicha reflexión, reiteramos, se asemejan a las abiertas por su concepto de mito. Es decir, ¿se puede pensar el socialismo como un dogma sin que se convierta en un cuerpo de principios abstractos e irrefutables? ¿Existe posibilidad de libertad bajo una concepción del marxismo como dogma? ¿No sufrió el propio Mariátegui las consecuencias del dogmatismo del Secretariado Sudamericano de la Tercera Internacional?

Se puede argumentar que el concepto de dogma reivindicado por Mariátegui contiene un sentido alternativo y que él mismo se encarga de aclarar dicho giro semántico. Pero –tal como sucede con el concepto de mito–, esta respuesta no parece satisfacer las preguntas planteadas. Por lo tanto, su exposición no resuelve la tensión entre dogma y libertad, es decir, no libera al dogma de las sospechas autoritarias que levanta.

Respecto del debate sobre el laicismo en la educación, su posición crítica no le impide comprender el entusiasmo de la nueva generación latinoamericana en un marco otorgado por el ideario burgués. Ello tiene que ver, por un lado, con la incapacidad de los

procesos de independencia y fundación republicana para acabar con la feudalidad y, por otro, con la incidencia de la iglesia católica en los asuntos públicos (2003:26-27). Desde la óptica de Mariátegui, en vez de combatir la educación religiosa, debieran combatirse los resabios feudales y colonialistas. Su propuesta es superar los objetivos y valores de la sociedad burguesa, entre ellos el laicismo, y reivindicar los valores que emergen de los procesos revolucionarios. México y Rusia le parecen ejemplos representativos de la superación del laicismo a partir de una religiosidad revolucionaria⁵⁹.

Como vemos, no es cualquier religiosidad la que Mariátegui defiende, sino aquella que brota del proceso revolucionario. Vale decir, no es la religiosidad conservadora de la iglesia, sino la religiosidad revolucionaria la que impregna su misticismo a la escuela. Es finalmente en el socialismo, en su proceso de construcción, donde la religiosidad puede tornarse un factor revolucionario. En este sentido, recoge el testimonio de Luc Durtain sobre la escuela en Rusia para ilustrar concretamente cómo la revolución y la religiosidad están imbricadas: “Luc Durtain, después de visitar una escuela soviética, preguntaba si no podría encontrar en Rusia una escuela laica, a tal punto le parecía religiosa la enseñanza marxista”. (1967:50).

Como puede advertirse, la asociación entre socialismo y religiosidad constituye un componente central de la dimensión religiosa del Mariátegui “maduro”. A partir de su reflexión en torno a los movimientos revolucionarios en curso y la lectura de la literatura que reivindicaba este aspecto de la lucha social, arribó a la conclusión de que “el socialismo es también una religión, una mística”. En 1925, en su artículo “El hombre y el mito”, señala:

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del Siglo XX; decía en sus Reflexiones sobre la Violencia; “Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título”. Renán, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento.

⁵⁹ Mariátegui presta particular atención a la figura de Anatoli Lunatcarsky, Comisario de Instrucción Pública de la Rusia revolucionaria, quien tuvo, según su opinión, una particular sensibilidad religiosa. Para conocer este aspecto del pensamiento del revolucionario ruso, puede consultarse una compilación de textos de Lunatcarsky (1976) titulada *Socialismo y religión* realizada por la editorial Sígueme.

“A cada experiencia frustrada, recomienzan. No han encontrado la solución: la encontrarán. Jamás los asalta la idea de que la solución no exista. He ahí su fuerza” (1981b:28).

Además de Sorel, debemos considerar en su reflexión sobre la religiosidad del socialismo la importancia de Miguel de Unamuno y su concepto de agonía. Si bien Mariátegui no dudó en criticar a Unamuno por sus errados juicios acerca de la supuesta naturaleza economicista del marxismo⁶⁰, rescató la noción de agonía como un elemento enriquecedor de su concepción del marxismo: “La política –dirá en “Arte, revolución y decadencia”–, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia” (1959c:20). El marxismo leído desde allí emerge como agonía, combate, y también, en un claro guiño al lenguaje cristiano, como espíritu y como verbo⁶¹. Sin embargo, y para evitar equívocos, es claro que Mariátegui se aleja del cristianismo, y de toda religiosidad trascendente, al plantear una lectura secularizada de lo religioso. En esta dirección, escribiendo sobre Gandhi en 1924, señalaba:

Las requisitorias contra el materialismo occidental son exageradas. El hombre del Occidente no es tan prosaico y cerril como algunos espíritus contemplativos y extáticos suponen. El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste (1988:198).

⁶⁰ En una reseña escrita a propósito de *La agonía del cristianismo*, Mariátegui realiza una crítica a la interpretación de Unamuno respecto del marxismo. “Unamuno recae en una interpretación equivocada del marxismo. ‘Las doctrinas personales de Karl Marx –escribe– el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, han producido cosas. Entre otras la actual Revolución rusa. Lenin estaba mucho más cerca de la realidad histórica cuando, al observársele que se alejaba de la realidad replicó: ‘¡Tanto peor para la realidad!’ Este mismo concepto sobre Marx había aflorado ya en otros escritos del autor de *La Agonía del Cristianismo*. Pero con menos precisión. En este nuevo libro reaparece en dos pasajes. Por consiguiente, urge contestarlo y rebatirlo. La vehemencia política lleva aquí a Unamuno a una aserción arbitraria y excesiva. No; no es cierto que Karl Marx creyese que las cosas hacen a los hombres. Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu. ¿Y no es acaso Unamuno el más celoso en prevenirnos, a propósito del cristianismo, contra la inanidad y contra la falacia de la letra? [...] Yo estoy seguro de que si Unamuno medita más hondamente en Marx descubrirá en el creador del materialismo histórico no un judío saduceo, materialista, sino, más bien, como un Dostoyevsky, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico. Y que quizá le dará razón a Vasconcelos cuando afirma que el atormentado Marx está más cerca de Cristo que el doctor de Aquino” (1959b:118-119).

⁶¹ Sobre el rescate de la noción de agonía por Mariátegui ver Osvaldo Fernández (2010a y 2010b), Jorge Oshiro (1996; 2013), Carmen María Pinilla (1995) y Alberto Flores Galindo (1980) entre otros.

En la misma dirección, en su artículo “El hombre y el mito” de enero de 1925, apuntaba:

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales (1981b:27)

Aquí emerge una de las claves para comprender la dimensión religiosa del socialismo para Mariátegui: una religiosidad que será inmanente, histórica, terrena, invertida. En este sentido seguimos la reflexión de Roland Forgues, cuando señala que:

al trasladarla [la religiosidad] al terreno social, Mariátegui la concibe como una especie de religiosidad invertida que se desplaza del cielo a la tierra [...] Una religiosidad que, al abandonar el terreno de lo divino para ocupar el campo de lo humano, reúne lo sagrado y lo profano con el propósito de crear un nombre nuevo que pueda encontrar la plenitud y felicidad, no en la eternidad de un hipotético más allá sino en la temporalidad del mundo de acá (1995:152).

Su idea de la terrenalización de lo celeste, la historización de lo eterno, de la existencia de lo sagrado en lo profano, ubica a Mariátegui al interior de una suerte de tradición de pensadores marxistas que se han planteado la existencia de una religiosidad secular, histórica, inmanente. A ella pertenecen, por ejemplo autores como Lucien Goldman, quien en *Le Dieu caché* señala, en una dirección muy similar a la de Mariátegui, que “la fe marxista es una fe en el futuro histórico que los seres humanos mismos forjan o más bien que debemos forjar con nuestra *actividad* [...] y que] la *trascendencia* que es el objeto de esta fe no es ni supernatural ni transhistórica, sino supraindividual, ni más ni menos” (1968:99. Cursivas nuestras) y Ernst Bloch, quien en *Ateísmo en el cristianismo*, presenta al marxismo “como supresión de todo Arriba –en donde no aparece el hombre– como un trascender con rebelión, y rebelión, a la vez, con trascender también sin Trascendencia” (1983:67).

5. Crisis, arte y religiosidad

Quisiéramos detenernos aquí en la relación establecida por Mariátegui entre arte y religiosidad, problema que ha sido escasamente atendido por la crítica, pues los estudios sobre el arte y la literatura se han concentrado en su análisis literario, su lectura de las

vanguardias, su propuesta de historiografía literaria para el Perú, el lugar del arte en *Amauta* a partir del escenario cultural peruano y latinoamericano, la relación entre estética y política, etc.; pero no en la dimensión religiosa o a las virtualidades religiosas que nuestro autor le reconocía al arte.

Para Mariátegui, en el contexto de la crisis espiritual de la posguerra, el arte se eleva a un lugar privilegiado para devolver a los seres humanos el sentido religioso perdido por el escepticismo y nihilismo a los que la crisis empujaba. Establece así la diferencia entre una literatura de la decadencia y una literatura del movimiento revolucionario en ascenso. La literatura de la decadencia es una literatura sin absoluto. Al contrario, el arte capaz de reencantar a los hombres será el arte de una nueva sociedad, no de la vieja sociedad burguesa. De esa forma, vincula arte, religiosidad y política. Citando Trotsky señala:

¿Cuáles serán los rasgos esenciales de este arte futuro? Trotsky formula algunas previsiones. El arte futuro será, a su juicio, “inconciliable con el pesimismo, con el escepticismo y con todas las otras formas de postración intelectual. Estará lleno de fe creadora, lleno de una fe sin límites en el porvenir”. No es ésta, ciertamente, una tesis arbitraria. La desesperanza, el nihilismo, la morbosidad que en diversas dosis contiene la literatura contemporánea son señales características de una sociedad fatigada, agotada, decadente. La juventud es optimista, afirmativa, jocunda; la vejez es escéptica, negativa y regañona. La filosofía y el arte de una sociedad joven tendrán, por consiguiente, un acento distinto de la filosofía y del arte de una sociedad senil (1988:93).

Mariátegui plantea una dialéctica entre revolución política y “arte nuevo”. De la sociedad burguesa, fatigada y decadente, no puede surgir un arte afirmativo. Éste sólo podría nacer de una sociedad sacudida por la revolución. Con ello, demarca la oposición –muy de la época– entre una juventud optimista, afirmativa y una vejez escéptica. El “juvenalismo” fue un tópico de la “nueva generación” (Beigel, 2003) del que, más adelante, Mariátegui se irá alejando para reemplazar esa genérica “juventud” por una clase conformada, fundamentalmente, por indígenas y trabajadores (Mariátegui, 1967:91-96).

Uno de los signos de la decadencia de la cultura burguesa se manifiesta para Mariátegui en el retroceso del género épico en la literatura; la muerte del héroe es, en su lectura, el correlato cultural de la crisis de los mitos constitutivos de la sociedad, es decir, expresa el agotamiento de una fase histórica. Citando a Emmanuele Berl señala: “para que la desconfianza hacia el hombre sea completa, es menester denigrar al héroe” (Citado en Mariátegui, 1959c:170-171). Su apuesta es la reivindicación de una nueva épica: “la vieja

épica –señala en esta dirección– era la exaltación del héroe; la nueva épica será la exaltación de la multitud. En sus cantos, los hombres dejarán de ser el coro anónimo e ignorado del hombre” (1988:161). Por eso, rescata obras con contenido épico, como *Les enchainements* de Henri Barbusse, la que además, expone una épica multitudinaria, diferente a la épica individualista del héroe burgués.

Nuestra época aparecía, literariamente, como una época de decadencia del género épico. Barbusse, sin embargo, ha escrito una obra épica. Épica porque se inspira en un sentimiento multitudinario. Épica porque tiene el acento de una canción de gesta. Nada importa que, al mismo tiempo, sea lírica como un evangelio [...] *Les Enchainements* es un libro de excepción que no es posible medir con las medidas comunes. Su puesto en la historia de la literatura no depende de su contingente mérito artístico que es, por supuesto, altísimo. Depende de que llegue o no a ser un evangelio de la Revolución, una profecía del porvenir. Y de que consiga encender en muchas almas la llama de una fe y crispas muchos puños en un gesto de rebeldía (1988:161, 164).

Las categorías y criterios que Mariátegui desarrolla en sus comentarios sobre la obra de Barbusse están en la base de su valoración de las vanguardias, ya que para él, el arte nuevo debe forjarse como “profecía del porvenir”. A su vez, en “Arte, revolución y decadencia”, distingue en los movimientos vanguardistas una línea divisoria entre aquellos que sólo se preocupan de la invención de nuevas técnicas y los que representan, verdaderamente, el surgimiento de un nuevo espíritu: “El sentido revolucionario de las escuelas o tendencias contemporáneas no está en la creación de una técnica nueva. No está tampoco en la destrucción de la técnica vieja. Está en el repudio, en el desahucio, en la befa del absoluto burgués” (1959c:19). Y, en esta línea, el ilustrador alemán George Grosz le parece un exponente de un arte, a la vez, contemporáneo, vanguardista y religioso:

Este arte [...] se alimenta de una emoción religiosa, de un sentimiento místico. La fuerza de expresión de Grosz nace de su fe, de su pathos [...] Es esto –continúa– lo que diferencia a George Grosz de otros artistas de las escuelas de vanguardia. Es esto lo que da profundidad a su realismo. La mayor parte de los expresionistas, de los futuristas, de los cubistas, de los surrealistas, etc., se debaten en una búsqueda exasperada y estéril que los conduce a las más bizarras e inútiles aventuras. Su alma está vacía; su vida está desierta. Les falta un mito, un sentimiento, una mística, capaces de fecundar su obra y su inspiración (1988:185).

En suma, el arte tiene una dimensión religiosa y una función histórica, especialmente en las sociedades atravesadas por crisis culturales. Estas ideas sobre el arte, las desarrolla por influencia del escritor británico George Bernard Shaw, a quien cita directa y latamente.

En la obra de Shaw se descubre el deseo, el ideal de llegar a ser apologética. Shaw, piensa que el “arte no ha sido nunca grande cuando no ha facilitado una iconografía para una religión viva” [...] Su tesis sobre el teatro moderno reposa íntegramente sobre este concepto. Shaw denuncia lo feble, lo vacío del teatro moderno, no desprovisto de dramaturgos brillantes y geniales como Ibsen y Strindberg, pero sí de dramaturgos religiosos capaces de realizar en esta época lo que los griegos realizaron en la suya (1989b:170). La ambición de Shaw –continúa– es la de un artista que se sabe genial y sumo: crear los símbolos del nuevo espíritu religioso (171)⁶².

Los ejemplos más elocuentes de cómo la política exalta la religiosidad del arte y otras esferas de la vida social, como ya vimos en el caso de la escuela, se encuentran en los procesos revolucionarios en curso, vale decir, Rusia y México. Es, entonces, la revolución el motor que impulsa la religiosidad en el arte⁶³. Y en Diego Rivera encuentra la expresión de un arte que expresa la religiosidad de una revolución social en curso.

En sus frescos Diego Rivera ha expresado, en admirable lenguaje plástico, los mitos y los símbolos de la revolución social, actuada y sentida por una América más agraria que obrera, más rural que urbana, más autóctona que española. Su pintura no es descripción sino creación. Diego Rivera domina con igual maestría el episodio y el conjunto. En la literatura mexicana nadie ha hecho aún nada tan grande como lo que ha hecho Rivera en la pintura, al dar a la Revolución una grandiosa representación Plástica de sus mitos. A la versión realista del hombre y la mujer del pueblo, del peón y del soldado, se asocia la concepción casi metafísica, y totalmente religiosa, de los símbolos que contienen y compendian el sentido de la Revolución. Para expresar la tierra, el trabajo, etc., Diego Rivera construye figuras suprahumanas, como los profetas y las sibilas de Miguel Ángel (1959c:97).

⁶² Mariátegui recoge el testimonio de Shaw como ejemplo del drama del artista que siendo conciente de querer crear un arte religioso, no lo logra. “A esta conclusión le ha conducido su experiencia dramática propia. ‘Yo escogí –dice–, como asuntos, el propietario de los barrios bajos, el amor libre doctrinario (seudo-ibseniano), la prostitución, el militarismo, el matrimonio, la historia, la política corriente, el cristianismo natural, el carácter nacional e individual, las paradojas de la sociedad convencional, la caza de marido, las cuestiones de conciencia, los engaños e imposturas profesionales [...] Pero esto aunque me ocupó y me conquistó un lugar en mi profesión no me constituyó en iconógrafo de la religión de mi tiempo para completar así mi función natural como artista. Yo me daba perfecta cuenta de esto, pues he sabido siempre que la civilización necesita una religión, a todo trance, como cuestión de vida o muerte’ [...] el genio de Shaw vive en un drama tremendo. Su lúcida conciencia de un arte religioso, no le basta para realizar este arte. Sus leyendas demasiado intelectuales, no pueden ser populares, no me parece que logren expresar los mitos de una edad nueva. Hay en sus obras una distancia fatal entre la intención y el éxito. El intelectual, el artista, en este período histórico no tiene casi más posibilidades que la protesta. Un evo agónico, crepuscular, no puede producir una mitografía nueva” (1981b:170-171).

⁶³ Al respecto señala “En México se exaltan y se agrandan prodigiosamente las posibilidades creadoras de nuestra América. El pueblo que primero ha hecho una revolución es el primero que está haciendo un arte, una literatura, una escuela. Pueden sonreír los que suponen que la literatura es una categoría independiente de la política, del espacio y el tiempo. El poder de creación es uno solo. Una época revolucionaria es creadora por excelencia. Es una época de alta tensión en la cual todas las energías y todas las potencias de un pueblo –políticas, económicas, artísticas, religiosas– logran su máximo grado de exaltación” (1979:85)

Es la revolución el proceso que extenderá la religiosidad al arte, la escuela y a otras esferas de la vida social. En definitiva, Mariátegui, agudo observador de la crisis de la posguerra, tanto en su dimensión material, como política y cultural, comprende la importancia de una reconstrucción espiritual de la sociedad occidental, para superar las tendencias escépticas y nihilistas que la amenazaban. En este esquema, rescata el concepto soreliano de mito y reivindica la religiosidad presente en los movimientos revolucionarios, así como también las virtualidades del arte a la hora de iconografiar la nueva religión, el nuevo mito de la revolución.

CAPÍTULO 5

Marxismo y religión. La síntesis mariateguiana

La transformación de la dimensión religiosa en la obra de Mariátegui –como ya hemos tenido ocasión de sostener– se efectúa a partir del reordenamiento que produce en su ideario la asimilación del marxismo. Mariátegui tiene conciencia de la imbricación entre religiosidad y marxismo presente en su concepción del mundo y así lo expresa en la entrevista que le realizara Ángela Ramos en 1926:

Si en mi adolescencia mi actitud fue *más literaria y estética que religiosa y política*, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. *He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años* y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. *En mi camino, he encontrado una fe*. He ahí todo. Pero la he encontrado porque *mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios*. (1959a:154. Cursivas nuestras).

Dicha reflexión imprime un cierto finalismo a la interpretación de su itinerario. En su lectura, es gracias a su juvenil inquietud espiritual –a que “su alma había partido desde muy temprano en busca de Dios”–, que tendrá la disposición espiritual, la receptividad necesaria, para traducir su conocimiento del marxismo en términos religiosos, es decir, en tanto “encuentro con una fe”. Pareciera que con ello quisiera establecer la continuidad entre su edad de piedra y su etapa madura, aunque la forma y el contenido de su religiosidad, entre un momento y otro, cambiarán profundamente.

Las acotaciones de Mariátegui en la entrevista citada expresan los elementos centrales de su religiosidad madura. Si seguimos su argumentación, comprendemos que su búsqueda de dios no fue saciada por la religiosidad mística e intimista de su adolescencia, sino por el encuentro con una fe social que llenó ese espacio, a saber, el marxismo. Solo una vez que se “convierte” a ella puede desplegar verdaderamente su actitud “religiosa y política”. Además, los términos que utiliza resumen la evolución de su religiosidad: asocia, por un lado, lo literario y lo estético a la juventud, y, por otro, lo religioso y lo político con la madurez. Es decir, en su disposición espiritual juvenil lo literario y lo estético funcionaron a partir de rasgos intimistas, tradicionalistas e incluso colonialistas. Sin embargo, en sus años de madurez, y producto de su conversión al marxismo, su religiosidad se volverá política y su política, religiosa.

Al interior de la producción escrita del Amauta existen dos conjuntos de textos en los que se puede apreciar, privilegiadamente, la síntesis que realiza entre marxismo y religión. El primero, corresponde a “El factor religioso” de *7 ensayos...*, y el segundo, a los artículos que escribe bajo el rótulo de “Defensa del marxismo”. Por un lado, en “El factor religioso”, podemos observar cómo el canon marxista lo lleva a considerar la dimensión religiosa de la vida social como un “factor” al interior de la historia peruana, es decir, como un elemento activo en la configuración de dicha sociedad; y, por otro, en “Defensa del marxismo”, el acento estará puesto en la dimensión espiritual del socialismo, convirtiéndose en el punto más alto de la religiosidad politizada del Mariátegui maduro.

1. El “factor” religioso. Hacia una interpretación marxista de lugar de la religiosidad en la historia

Desde fines de 1924, Mariátegui se entrega a la tarea de estudiar la realidad socioeconómica y cultural del Perú desde un punto de vista marxista. Dicho esfuerzo se materializa en un conjunto de artículos publicados regularmente en la revista *Mundial*, entre el 9 de diciembre de 1924 –en que aparece “Abraham Valderomar y el movimiento Colónida”– y el 19 de octubre de 1928 –en que lo hace “Contribución al planteamiento del problema indígena”–. Con pocas modificaciones, la compilación de esos artículos conforman los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicados en 1928.

El quinto de estos ensayos –que aquí nos ocupa particularmente– corresponde a la recopilación de un subconjunto de ocho artículos aparecidos entre el 9 de diciembre de 1927 y el 27 de enero de 1928 en *Mundial* bajo el título de “El factor religioso”. En ellos, el autor analiza las particularidades de esta dimensión de la sociedad peruana en distintas etapas de su desarrollo histórico. Estos artículos son de los pocos dedicados específicamente a la cuestión religiosa en la producción mariateguiana madura, y, al mismo tiempo, los únicos en los que desarrolla sistemáticamente una argumentación sobre el lugar de la religión en el desarrollo social del Perú. Además, presentan algunas características especiales y poco frecuentes en su forma de escribir, como es la utilización de citas textuales con las referencias a pie de página, contra su costumbre de citar autores sin

preocuparse de consignar la referencia exacta. Este detalle podría valorarse como un signo del especial cuidado con que preparó estos textos.

Ahora bien, no obstante dicho cuidado, el ensayo ha sido criticado por la fragilidad de las fuentes históricas y antropológicas utilizadas para el análisis de la religiosidad incaica y prehispánica en general. Por ejemplo, se ha señalado que los contenidos y evidencias que presenta acerca de la religiosidad indígena son limitados e incluso ampliamente superados por el estudio de las religiones. Manuel Marzal (1995), experto en la cuestión religiosa en el Perú, explica que “el material de fuentes y estudios que tuvo Mariátegui para trazar su visión religiosa del Tawantinsuyo era bastante escaso” (346), cuestión que lo conduce a realizar algunas afirmaciones incorrectas⁶⁴. Sin embargo, en esta investigación no nos interesa evaluar la precisión del análisis del autor, ni la calidad de sus aseveraciones desde el punto de vista de la antropología o la sociología de las religiones, sino la perspectiva que adopta para abordar el lugar de la religión en la historia y en la vida social peruana.

Comparando la forma original en que aparecen los textos con la posterior publicación de *7 ensayos*, apreciamos una variación que nos parece importante relevar. En *Mundial*, estos artículos estaban numerados del I al VIII; no obstante, en *7 ensayos...* elimina dicha numeración para dividirlos en tres secciones: “I. La religión del Tawantinsuyo”, “II. La Conquista católica” y “III. La Independencia y la Iglesia”. Esta modificación expresa la adopción de un criterio metodológico genuinamente marxista, a

⁶⁴ Según Marzal (1995), Mariátegui “hace muchas observaciones válidas sobre la religión del Tawantisuyo [...] La primera es que la religión incaica no pudo sobrevivir al estado incaico por estar identificada con el mismo [...] resulta útil diferenciar con Mariátegui la religión oficial incaica, que cayó con el imperio, de la religión popular andina, que es subsistió en los ‘ritos agrarios’, como se ve aún en el catolicismo popular sincrético del sur andino” (346-347). Pero, continúa más adelante: “es más discutible que, junto a los ritos agrarios, subsista un ‘sentimiento panteísta’ [...] Mariátegui defiende su postura contra un artículo de Antero Peralta (Amauta, nº15), que argüía que ‘el panteísmo del indio no era asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos en la historia de la filosofía’ y responde que ‘queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantisuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta’. Pero, tal respuesta no parece válida, pues los ritos agrarios y los sentimientos panteístas, como cualquier rito y sentimiento religioso, son un lenguaje que supone que existe un interlocutor sagrado que puede salvar y, por consiguiente, no puede hablarse de un sentimiento panteísta sin afirmar al mismo tiempo una concepción filosófica panteísta, afirmación ésta que cada vez es menos aceptable por el conocimiento que tenemos en la actualidad tanto de la religión prehispánica como de la actual religión popular andina” (347).

saber, el punto de vista de la totalidad⁶⁵. En ese sentido, la religión, en tanto esfera de la realidad social, no tiene una historia independiente ni autónoma, sino, al contrario, forma parte de una totalidad histórica concreta, y de allí que la exposición de la investigación deba productivizar esa imbricación. Por tanto, los subtítulos que ordenan el ensayo expresan la supeditación de la religión al conjunto de la historia política y económica del Perú.

El uso del marxismo en tanto método de interpretación de la realidad e instrumento teórico ordenador de la investigación aparece más explícitamente en el párrafo inicial de la primera versión del artículo que inauguraba la serie –excluido en los 7 *ensayos...*–, donde Mariátegui señala el lugar que le otorga al estudio de la religión en su proyecto de interpretación de la realidad peruana:

En mis estudios sobre la evolución de la economía y del problema agrario en el Perú, he tratado de esbozar, en sus líneas generales, la infra–estructura social de la nación; y en mis ensayos acerca de la educación pública, la literatura y el régimen político y administrativo, he señalado los hechos y tendencias que demuestran la articulación de un proceso respectivo con el curso económico–social de nuestra historia. Continuando este trabajo que me conduce, por etapas, a una interpretación orgánica del Perú, *quiero ahora examinar objetivamente la función del factor religioso en la evolución nacional* (1927:s/p. *Cursivas en el original*).

Entonces, la religión constituye un “factor” –un elemento de la realidad social– que tiene una “función” específica en la “evolución nacional”, de allí su advertencia por el interés de su estudio. Así, Mariátegui realiza una suerte declaración de principios con estas observaciones: estudiará la religión como un factor social, es decir, desmarcándose de un mecanicismo marxista, que si bien no señala explícitamente, conoce y tiene presente. La religión, en tanto fenómeno perteneciente a la estructura ideológico-política de la realidad, no se encuentra en una posición de dependencia mecánica respecto de la infraestructura económica. Si bien, en tanto marxista, comprende que las formas culturales están necesariamente imbricadas con el desarrollo económico social, la interpretación orgánica que se propone desplegar apunta a entender, sin reducciones, la trabazón existente entre el momento económico y el ideológico de esa totalidad. En ese sentido señala: “El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico –que conviene no confundir con el

⁶⁵ Existe una profusa literatura a propósito de la categoría de totalidad y su lugar en el proceso de construcción del conocimiento desde una perspectiva marxista. Karl Marx se detuvo en este tema en su “Introducción general a la crítica de la economía política” de 1857 (2004:33-62). Será Georg Lukács (1969) quien colocará el punto de vista de la totalidad en el centro de la teoría marxista contemporánea a Mariátegui.

materialismo filosófico–, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico–social que las sostiene y produce” (1989a:192).

El método marxista –que pondera la relación entre los elementos infraestructurales y superestructurales en el desarrollo social–, le ofrece a Mariátegui un punto de vista desde el cual organizar su estudio sobre la realidad social peruana a partir del “factor religioso”. Ahora bien, para sortear el economicismo marxista –tan criticado por él–, aclara que “conviene no confundir el materialismo histórico con el materialismo filosófico”. Dicha distinción entre los materialismos expone su comprensión diferenciada de la doctrina de Marx, por un lado, en tanto canon de interpretación histórica (materialismo histórico) y, por otro lado, como método universal de una supuesta ciencia marxista, a saber, el DIAMAT, que años después sintetizaría Stalin. El Amauta, tempranamente critica esta última versión rígida y ahistórica del marxismo, para reivindicarlo como una doctrina principalmente dialéctica, que se apoya en la realidad de los hechos⁶⁶.

A estos principios teórico–metodológicos agrega que la superación del anticlericalismo liberal es parte constitutiva de su punto de vista sobre la religión:

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica “librepensadora” se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un “libre pensamiento” ortodoxamente ateo, laico y racionalista. El concepto de religión –agrega– ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y “oscurantismo”. La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia (1989a:162).

⁶⁶ Por ejemplo, en el Mensaje al Congreso Obrero de 1929, señala: “El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, igual para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente; sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”. (1969:111-112). Y en “La Ciencia de la Revolución” agrega: “sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico, y en el envejecimiento inevitable de éste, por su incompreensión de la necesidad de fijar las leyes de la evolución y el movimiento, se habría contagiado más fácilmente de todo linaje de "idealismos" reaccionarios” (1967:108).

Y en esta misma línea, el texto se cierra con una observación con respecto al lugar de la religión, o el sentimiento religioso, en el movimiento histórico contemporáneo, con lo cual constata la superación del racionalismo vía el pragmatismo y el vitalismo:

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos (1989a:193).

Como podemos apreciar, los pilares teórico-metodológicos que orientan este ensayo cuestionan las posiciones del marxismo ortodoxo frente a la religión. Incluso Mariátegui se apoya en autores que reivindican el lugar de la espiritualidad en el proceso histórico y que no pertenecen a la tradición marxista. Tal es el caso de Waldo Frank, quien estudia la historia de los Estados Unidos en una clave religiosa.

Sin embargo, no debe perderse de vista que la referencia al caso norteamericano para comenzar el examen de la “función” del factor religioso y para ejemplificar la concomitancia entre procesos sociales, políticos y económicos y dimensiones espirituales, también resulta herético; esta vez, en relación a una tradición de crítica latinoamericana, desplegada en un contexto de fuerte antiimperialismo, para la cual Estados Unidos era sinónimo de utilitarismo, frivolidad y materialismo. Sin desconocer los intereses imperialistas estadounidenses, destaca el poder del factor religioso en el desarrollo social de la poderosa nación del norte:

El *pioneer*, el puritano y el judío, han sido, según la luminosa versión de Frank, los creadores de los Estados Unidos. El *pioneer* desciende del puritano: más aún, lo realiza. Porque en la raíz de la protesta puritana, Frank distingue principalmente voluntad de potencia. “El puritano –escribe– había comenzado por desear el poder en Inglaterra: este deseo lo había impulsado hacia la austeridad, de la cual había pronto descubierto las dulzuras. He aquí que descubría luego un poder sobre sí mismo, sobre los otros, sobre el mundo tangible. Una tierra virgen y hostil demandaba todas las fuerzas que podía aportarle; y, mejor que ninguna otra, la vida frugal, la vida de renunciamiento, le permitía disponer de esas fuerzas (1989a:162-163).

Recogiendo el argumento de Frank, coloca el factor religioso en el centro de la comprensión del fenómeno norteamericano. No obstante, la concomitancia entre protestantismo y capitalismo había sido reconocida por Mariátegui con bastante

anterioridad. Ya en 1924, en un artículo sobre Irlanda e Inglaterra, señalaba en esa dirección:

El conflicto entre el catolicismo y el protestantismo es, efectivamente, algo más que una querrela metafísica, algo más que una secesión religiosa. La Reforma protestante contenta tácitamente la esencia, el germen de la idea liberal. Protestantismo, liberalismo aparecieron sincrónica y solidariamente con los primeros elementos de la economía capitalista. No por un mero azar, el capitalismo y el industrialismo han tenido su principal asiento en pueblos protestantes. La economía capitalista ha llegado a su plenitud sólo en Inglaterra y Alemania. Y dentro de estas naciones, los pueblos de confesión católica han conservado instintivamente gustos y hábitos rurales y medioevales. El protestantismo aparece, pues, en la historia, como la levadura espiritual del proceso capitalista (1970:107).

Pero, la relación entre protestantismo y capitalismo se había convertido en un tópico al interior de las ciencias sociales de la época. Max Weber en 1905 había pensado de forma magistral esta concomitancia en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1969). Mariátegui está al tanto de sus ideas, como demuestra en su alusión a Werner Sombart⁶⁷. Más que por su originalidad, el uso de este argumento en los escritos de Mariátegui es relevante dado que vuelve a poner en cuestión tanto la interpretación marxista ortodoxa de la religión como la interpretación rodoniana del fenómeno norteamericano desplegada en el continente. Para el marxismo ortodoxo sería difícil otorgarle a los factores espirituales un lugar como el que Mariátegui, siguiendo a Frank y a Sombart, aquí les concede, al entenderlos como la *levadura espiritual* del capitalismo y no como un mero epifenómeno de éste. Pero además, la audacia de la operación teórica de Mariátegui radica en insertar a los fundadores del materialismo histórico en la tradición de autores que reconocía la relevancia del factor religioso en el surgimiento de la sociedad capitalista:

⁶⁷ Da cuenta de su conocimiento del trabajo de Sombart en un texto sobre Estados Unidos, titulado “El destino de Norteamérica”. Allí, señala: “El judío —tan vinculado al desarrollo del capitalismo, como lo estudia Werner Sombart, no sólo por la espontánea aplicación utilitaria de su individualismo expansivo e imperialista, sino sobre todo por su exclusión radical de toda actividad ‘noble’, a que lo condenara el Medioevo— se asoció al puritano en la empresa de construir el más potente Estado industrial, la más robusta democracia burguesa” (1967:128). Por otra parte, a pesar de que Mariátegui no cita directamente al autor de *La ética protestante...* recogemos la acotación de Antonio Melis de que a través de Waldo Frank, el Amauta toma contacto con la interpretación weberiana. “... las citas de Our America sirven, sobre todo, para poner en contraste dos distintas formas de colonización en América. Pero lo que más nos interesa en esta ocasión, es que en Waldo Frank, se manifiesta la tradición interpretativa acerca de los orígenes calvinistas de la civilización capitalista, que fue expresada por Werner Sombart y Max Weber, otras cumbres del gran pensamiento burgués” (Melis, 1982:26). José Luis González Martínez complementa señalando que la perspectiva de Weber pudo llegar a Mariátegui a través de Ramiro de Maetzu (1994:155).

La primera etapa de la emancipación de la burguesía es, según Engels, la reforma protestante. “La reforma de Calvino –escribe el célebre autor del *Anti Dühring*– respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que, en el mundo comercial de la competencia, el éxito y el fracaso no dependen ni de la actividad ni de la habilidad del hombre, sino de circunstancias no subordinadas a su control”. La rebelión contra Roma de las burguesías más evolucionadas y ambiciosas condujo a la institución de iglesias nacionales destinadas a evitar todo conflicto entre lo temporal y lo espiritual, entre la Iglesia y el Estado. El libre examen encerraba el embrión de todos los principios de la economía burguesa: libre competencia, libre industria, etc. El individualismo, indispensable para el desenvolvimiento de una sociedad basada en estos principios, recibía de la moral y de la práctica protestantes los mejores estímulos (1989a:179)⁶⁸.

Con esto, su argumento adquiere legitimidad en el campo marxista. Pero también contrasta con el lugar común instalado en el discurso latinoamericano sobre el “materialismo” y el “utilitarismo” incrustados en Estados Unidos, denunciado tempranamente por el independista cubano José Martí, y convertido en tópico por el influyente *Ariel* de José Enrique Rodó. En contra de esta lectura, en un texto de 1925 dedicado a Waldo Frank, señala:

En uno de mis artículos sobre ibero–americanismo, he repudiado ya la concepción simplista de los que en los Estados Unidos ven sólo una nación manufacturera, materialista y utilitaria. He sostenido la tesis de que el ibero–americanismo no debía desconocer ni subestimar las magníficas fuerzas de idealismo que han operado en la historia yanqui. La levadura de los Estados Unidos han sido sus puritanos, sus judíos, sus místicos. Los emigrados, los exilados, los perseguidos de Europa. Ese mismo misticismo de la acción que se reconoce en los grandes capitanes de la industria norteamericana, ¿no desciende acaso del misticismo ideológico de sus antepasados? (1981b:184)

Tres años después, en la famosa editorial del número 17 de *Amauta*, “Aniversario y balance”, arremete directamente contra la interpretación rodoniana:

Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y

⁶⁸ Luego de esta mención a Engels refuerza su argumento citando a Marx. “Marx ha esclarecido varios aspectos de las relaciones entre protestantismo y capitalismo. Singularmente aguda es la siguiente observación: ‘El sistema de la moneda es esencialmente católico, el del crédito eminentemente protestante. Lo que salva es la fe: la fe en el valor monetario considerado como el alma de la mercadería, la fe en el sistema de producción y su ordenamiento predestinado, la fe en los agentes de la producción que personifican el capital, el cual tiene el poder de aumentar por sí mismo el valor. Pero así como el protestantismo no se emancipa casi de los fundamentos del catolicismo, así el sistema del crédito no se eleva sobre la base del sistema de la moneda’” (1989a:179).

simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad (1969:248).

La crítica de Mariátegui a esta interpretación del fenómeno norteamericano también alcanza al autor de *La raza cósmica*, José Vasconcelos:

Pienso, empero, que el juicio de Vasconcelos sobre la diferencia esencial entre la sociedad fundada en el Norte por los sajones y la fundada en el Centro y Sur por los íberos, no está exento de cierto romanticismo. Lo que fundamentalmente distingue a ambas sociedades no es una raza ni una tradición diversas. Es más bien el hecho de que con los sajones vino la Reforma, esto es la revolución espiritual de la cual debía nacer todo el fenómeno capitalista e industrialista, mientras que con los españoles vino el Medio Evo, esto es la subsistencia de un espíritu incompatible con un nuevo principio de propiedad, libertad y progreso (1979:82-83).

De esta manera, exponiendo su valoración del factor religioso en el fenómeno de la colonización íbera y sajona, se aleja del marxismo ortodoxo y de una tradición latinoamericana, ciertamente antipositivista, pero incapaz de comprender la naturaleza espiritual del fenómeno norteamericano. Y en el fondo, sin ser reduccionista, comprende la naturaleza –“en última instancia”– económica del fenómeno. Para Mariátegui, el protestantismo representa un movimiento en ascenso, de allí su fuerza espiritual. Fuerza de la que el catolicismo careció.

Ahora bien, el futuro del protestantismo también le parece limitado. Conocía de cerca la labor de los protestantes en América Latina gracias a su amistad con el pastor John Mackay, y sus reflexiones lo conducen a concluir que el poder espiritual del protestantismo ha tramontado, producto del ocaso del capitalismo:

El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (Y. M. C. A., misiones metodistas de la sierra, etc.). Éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento antiimperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano (1989a:192-193).

Señala, reflexionando a propósito de Julio Navarro Monzó, líder de la Y.M.C.A, el agotamiento del protestantismo como alternativa espiritual:

La Reforma representó, en el orden religioso, la ruptura no sólo con Roma y el Papado, sino con el orden medioeval, con la sociedad feudal. La Nueva Reforma, si ha de venir, tendrá que surgir a su vez en abierto contraste con el orden burgués, con la sociedad capitalista. El Protestantismo ha sido y es la religión y la moral del capitalista, del gran capitalismo. No se concibe una nueva Reforma que no comience por entender esta solidaridad (1979:114).

Las reflexiones sobre la solidaridad entre protestantismo y capitalismo abren la pregunta sobre cómo operaría la religión en una sociedad postcapitalista –por llamarla de alguna manera–. Si el catolicismo es al Medioevo lo que el protestantismo es al capitalismo, ¿cuál será la levadura espiritual del socialismo? Mariátegui, da algunas pistas sobre ello en *Defensa del marxismo*.

Además, establece la diferencia entre lo religioso, encarnado en militares conquistadores y curas evangelizadores, y lo eclesiástico, propio de la burocracia política civil y de la iglesia, carente de las virtudes espirituales que les reconoce a quienes animaron la conquista. Esta distinción es de suma relevancia para comprender el sentido que le otorga al concepto de religiosidad:

La evangelización de la América española no puede ser enjuiciada como una empresa religiosa sino como una empresa eclesiástica (1989a:182).

La evangelización –continúa– tuvo su etapa heroica, aquélla en que España nos envió misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados [...] Pero –vencedor el pomposo culto católico del rústico paganismo indígena–, la esclavitud y la explotación del indio y del negro, la abundancia y la riqueza, relajaron al colonizador. El elemento religioso quedó absorbido y dominado por el elemento eclesiástico. El clero no era una milicia heroica y ardiente, sino una burocracia regalona, bien pagada y bien vista (1989a:183).

Ciertamente la visión que dibuja Mariátegui de la conquista española es cuestionable desde la historiografía, dado que se acusa una evidente idealización de la conquista en contraposición al coloniaje. Sin embargo, su objetivo está en oponer modelos, uno religioso y otro burocrático, y remarcar la idea de la ausencia de elementos espirituales en el proceso de coloniaje producto de la decadencia social y política de España. Asimismo, se propone establecer las consecuencias que esto tuvo en el desarrollo económico, social y cultural del Perú, y en general de la América íbera.

En el esquema de Mariátegui, a la conquista, animada por un espíritu religioso, le sigue el coloniaje burocrático y eclesiástico, y, por lo mismo, carente de religiosidad. En ese contexto, el renacimiento del espíritu religioso, tanto en el Perú como en América Latina, se producirá por el impulso que provoca la lucha política:

La lucha de la Independencia –que abrió un nuevo camino y prometió una nueva aurora a los mejores espíritus–, descubrió que donde había aún religiosidad –esto es misticismo, pasión– era en algunos curas criollos e indios, entre los cuales, en el Perú como en México,

la revolución liberal reclutaría algunos de sus audaces precursores y de sus grandes tribunos (1989a:185).

Mariátegui plantea que la lucha, la acción política –en este caso la batalla independentista– ha “descubierto” a quienes aún poseían “religiosidad”. Además, deja en claro los contenidos de su concepto de religiosidad: misticismo y pasión, disposición a la lucha y el heroísmo, sin alusión a elementos metafísicos, extrahistóricos, ni pertenencia institucional a alguna iglesia. Es decir, una religiosidad que abre la posibilidad de comprender la dimensión religiosa existente en las doctrinas e intelectuales que se autodefinen como ateos. Para Mariátegui, un ejemplo emblemático es el de Manuel González Prada:

González Prada se engañaba, por ejemplo, cuando nos predicaba antirreligiosidad. Hoy sabemos mucho más que en su tiempo sobre la religión como sobre otras cosas. Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”. El comunismo es esencialmente religioso. Lo que motiva aún equívocos es la vieja acepción del vocablo. González Prada predecía el tramonto de todas las creencias sin advertir que él mismo era predicador de una creencia, confesor de una fe. Lo que más se admira en este racionalista es su pasión. Lo que más se respeta en este ateo, un tanto pagano, es su ascetismo moral. *Su ateísmo es religioso*. Lo es, sobre todo, en los instantes en que parece más vehemente y más absoluto. Tiene González Prada algo de esos ascetas laicos que concibe Romain Rolland. Hay que buscar al verdadero González Prada en su credo de justicia, en su doctrina de amor; no en el anticlericalismo un poco vulgar de algunas páginas de Horas de Lucha (1989a:263-264. *Cursivas nuestras*).

Como puede advertirse, en sus comentarios sobre González Prada se confirman los contornos de una religiosidad alternativa. Por una parte, en dicho pasaje, reafirma que la religiosidad sería constitutiva de la lucha política revolucionaria: –“Sabemos que una revolución es siempre religiosa”, “El comunismo es esencialmente religioso”–. Pero, por otra, aparece en estos textos la combinación no contradictoria entre ateísmo y religiosidad. Para Mariátegui, el ateísmo de González Prada es religioso, su militancia social y política, su credo de amor y justicia, le imprimen religiosidad a su acción. En este y otros casos, desaparece la oposición entre marxismo y religiosidad, es decir, que el marxismo, sin

contradicción alguna, puede ser ateo y religioso a la vez⁶⁹. El despliegue de esta tesis será central en *Defensa del marxismo*.

2. La dimensión religiosa del socialismo mariáteguiano en *Defensa del marxismo*.

Desde su regreso al Perú, Mariátegui trabajó intensamente por la unidad de la clase trabajadora peruana impulsando la creación de diversos instrumentos que permitiesen concentrar las fuerzas revolucionarias y de vanguardia. Dicho objetivo también se encuentra tras *Amauta*, revista fundada en septiembre de 1926. “‘Amauta’ cribará a los hombres de la vanguardia –militantes y simpatizantes– hasta separar la paja del grano. Producirá o precipitará un fenómeno de polarización y concentración” (1969:237:238). Y efectivamente, con el paso del tiempo se produjo la anunciada polarización: las diferencias al interior del movimiento popular peruano se incrementan, especialmente tras la ruptura del *Amauta* con Víctor Raúl Haya de la Torre en 1928, luego de que este último transformara el APRA en el Partido Nacionalista Libertador. Con este giro, Haya de la Torre quería responder a las elecciones presidenciales que se celebrarían en 1930, y de paso convertir al APRA en el aparato de un proyecto político personalista, caudillista, con tintes de “vieja política” oligárquica, eliminando su sentido original de frente de masas.

La operación de Haya, desde la óptica de Mariátegui, revelaba los límites pequeñoburgueses del aprismo e interrumpía la continuidad de la alianza practicada hasta ese momento. Comienza así una intensa polémica que esboza dos formas divergentes de entender tanto la acción política como el lugar del partido al interior del movimiento⁷⁰.

Una primera expresión pública de esta ruptura la encontramos en la recién citada editorial de *Amauta*. Allí, Mariátegui anuncia el cumplimiento de la etapa de definición ideológica y declara la orientación socialista de la revista:

El trabajo de definición ideológica –señala allí– nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que

⁶⁹ La idea de ateísmo religioso nos evoca inmediatamente las reflexiones de Ernst Bloch en su *Ateísmo en el cristianismo*. “Lo mejor de la religión –dice allí– es que produce herejes” (1983:16). “Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo” (1983:16).

⁷⁰ José Aricó, en su artículo “José Carlos Mariátegui y la formación del Partido Socialista Peruano” se refiere a estas dos formas distintas de entender la política y el partido que representan Mariátegui y Haya (Aricó, 1980b).

opinan, no para los que callan. La primera Jornada de “Amauta” ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la “nueva generación”, de la “vanguardia”, de las “Izquierdas”. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista (1969:247).

Además, aprovecha la instancia para desmarcarse, clara y públicamente, de la iniciativa política de Haya:

En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza, es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido Nacionalista, pequeño burgués y demagógico) (1969:246).

Comienza así “la jornada socialista”, periodo en el cual se catalizan los procesos que llevarán a Mariátegui a intentar definir con más claridad un proyecto socialista nacional coherente con el diagnóstico que había venido elaborando de la formación social peruana y sus particularidades.

Al poco tiempo de las declaraciones hechas en *Amauta*, funda el Partido Socialista Peruano en octubre de 1928 y al mes siguiente, tras varios años de reflexión, publica los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ese mismo mes de noviembre, funda *Labor*, medio de prensa informativo destinado a los trabajadores del campo y la ciudad, y que funcionaría como extensión de *Amauta*. Además, participa activamente en la organización de la Confederación General de Trabajadores del Perú, anhelo político que expresaba al menos desde 1924 y que se concretaría en junio de 1929. Vale señalar que por estas mismas fechas, preparaba el llamado “libro perdido”, sobre ideología y política en el Perú, que sus lectores nunca pudimos conocer⁷¹.

Paralelamente, en este periodo se celebrarían dos importantes reuniones para el mundo obrero continental impulsadas por la Internacional Comunista que, por aquellos años, se esforzaba por alinear a sus partidos afiliados con el proceso de bolchevización y la

⁷¹ El libro está anunciado, por ejemplo, en la pequeña reseña autobiográfica que Mariátegui envía como presentación a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, celebrada en Buenos Aires en junio de 1929. Allí, hablando en tercera persona, señala que: “[Mariátegui] Prepara actualmente un libro sobre política e ideología peruana, que será la exposición de sus puntos de vista sobre la Revolución Socialista en el Perú y la crítica del desenvolvimiento político y social del país, y bajo este aspecto la continuación de la obra cuyos primeros jalones son los 7 Ensayos, en los que algunos han querido buscar una teorización política, algo que absolutamente no se proponían, como se comprueba desde el prólogo o advertencia al lector” (1969:15-16). Las circunstancias en las que ese libro se perdió, luego de que fuera enviado por Mariátegui a César Falcón que estaba en Madrid, donde sería finalmente publicado, no han sido del todo esclarecidas.

política de “clase contra clase” definida en el VI Congreso celebrado en Moscú en septiembre de 1928. Así, el Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana, realizado en mayo de 1929 en Montevideo, y la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, desarrollada en Buenos Aires al mes siguiente, concretizan el esfuerzo comunista por hegemonizar el movimiento obrero continental.

El reciente Partido Socialista del Perú, afiliado a la Internacional, es invitado a participar de ambas reuniones. Por cuestiones de salud, Mariátegui no asiste personalmente y los delegados peruanos serán Julio Portocarrero para la Sindical Latinoamericana, al que se sumará el médico Hugo Pesce para la Conferencia Comunista. Mas a pesar de su ausencia física en estas reuniones, la concepción mariateguiana del partido y de la estrategia política que este debía seguir, así como su interpretación de la realidad peruana y continental, llegarán a oídos de la Internacional a través de los documentos que el grupo peruano expone: “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista” (1969:96-104), “Punto de vista antiimperialista”(1969:87-95), “El problema de las razas en América Latina” (1969:21-86) y un texto de presentación de José Carlos Mariátegui, a la sazón secretario general del Partido Socialista del Perú (1969:15-17).

Conocido es, en la crítica mariateguiana y en la historia de las ideas del continente, el desencuentro que se produce entre las concepciones del socialista peruano y las de la Internacional. Las polémicas sostenidas por Mariátegui han sido analizadas en profundidad en el libro *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern* de Alberto Flores Galindo (1980a) y valiosos documentos de estas reuniones fueron publicados por la revista limeña *Socialismo y Participación* en septiembre de 1980. Para nuestro estudio, lo relevante de esta discusión, radica en el esfuerzo teórico y político que significa para Mariátegui exponer su propia mirada del socialismo en una serie de ensayos publicados en *Mundial*, *Variedades*, y paralelamente en *Amauta*, entre julio de 1928 y junio de 1929, bajo el rótulo de *Defensa del marxismo*⁷². En dichos textos discute con los “neorrevisionistas”

⁷² En la lectura de Osvaldo Fernández, la importancia de estos escritos radica en el esfuerzo teórico que representan. “Mariátegui –señala Fernández– se ve conminado a la necesidad de responder. Por una parte, orgánicamente, y esto explica la aparición del Partido socialista del Perú. Pero lo más importante es que en el plano teórico surge la necesidad de elaborar una concepción operante del socialismo. Es en el editorial “Aniversario y balance” que va a emprender esta tarea, pero el problema abierto respecto del socialismo y del marxismo, encontrará su respuesta teórica en *Defensa del marxismo*” (2010a:158).

Europeos Henry de Man, Max Eastman y Émile Vanderbelde, acerca de la “crisis del marxismo” que éstos preconizan, tal como lo hiciera, en la vuelta del siglo XIX al XX, Eduard Bernstein y los revisionistas de esa generación (Bernstein, 1982). En estos escritos, al mismo tiempo que desarrolla su propia concepción del marxismo, alcanza madurez su actitud “religiosa y política”, que presenta la dimensión espiritual como un componente fundamental de este.

En términos generales, el conjunto de textos que componen *Defensa del marxismo*, reiteran la crítica de la crítica socialdemócrata al socialismo revolucionario y funcionan como ejercicios de “desmontaje ideológico”, donde Mariátegui toma los argumentos esgrimidos por los neorrevisionistas contra el marxismo para debatirlos y exhibir sus contradicciones y carencia de fundamentos tanto históricos como teóricos.

Dichos argumentos revisionistas que Mariátegui desarticula son, básicamente, la antiteticidad del marxismo, la idea de que el materialismo marxista inhibe el desarrollo espiritual de los seres humanos y el carácter absoluto del determinismo económico en detrimento de la voluntad humana. Con sus respuestas va construyendo una lectura propia del marxismo, sintetizando las reflexiones que venía elaborando desde su filiación al socialismo. El recorrido es dialógico con la realidad peruana, la historia del movimiento proletario, las experiencias revolucionarias, así como también, con autores en los que encuentra sustento para sus concepciones⁷³.

La oposición entre materialismo y desarrollo espiritual y la idea de que el marxismo, por su naturaleza materialista, es incapaz de otorgar al ser humano “valores espirituales”, son algunas de las principales críticas neorrevisionistas que Mariátegui se propone desmontar:

La primera posición falsa en esta meditación es la de suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos –no filosóficos– que actúan como residuo en mentes que se imaginan

⁷³ En su argumentación hace referencia y uso de un conjunto de autores que le ayudan a desarmar los argumentos neorrevisionistas y en este punto es interesante notar que varios de los autores aludidos por Mariátegui formaron parte de la discusión sobre la “crisis” del marxismo que se desarrolló a fines del siglo XIX y principios del XX. Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce en su polémica con Eduard Bernstein y los “revisionistas” de la socialdemocracia, son referentes para Mariátegui, a los que suma contemporáneos como Piero Gobetti, en el plano teórico, y a los revolucionarios rusos, húngaros, alemanes e italianos en el plano de la práctica. Resulta interesante cómo reúne dos “generaciones” intelectuales en dos momentos de una discusión que, surgida a finales del XIX, renace en los años veinte.

liberadas de superados dogmatismos, inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril (1967:85).

Para Mariátegui, el marxismo no sólo no impide la realización espiritual –como intenta demostrar a través de las figuras de Marx, Lenin y Sorel y de la experiencia histórica de la URSS–, sino que representa, en el presente, la concentración de “todas las posibilidades de ascensión moral, espiritual y filosófica” (1967:85-86). Esto quiere decir que, en el escenario de la crisis cultural y económica de la posguerra y de la crisis de la oligarquía en América Latina, solo el marxismo aseguraba la realización humana y social, constituyendo la vía para la superación de la crisis a nivel económico y cultural. Resulta interesante anotar la comparación con el cristianismo: “Tal como la metafísica cristiana no ha impedido a Occidente grandes realizaciones materiales” (1967:85), el materialismo marxista no va a impedir las realizaciones espirituales, al contrario, es la condición de posibilidad del desarrollo espiritual en la sociedad occidental de la primera posguerra (1967:85-86). Por tanto, es la condición de posibilidad de que la fe prevalezca sobre escepticismo y el nihilismo, y la lucha sobre la inacción.

Ahora, si bien reivindica las potencialidades espirituales del materialismo, marca distancia con una tendencia “espiritualista” dentro del marxismo y defiende la autonomía del materialismo marxista en tanto alternativa filosófica frente a la crisis de la ideología burguesa. En esa dirección, señala:

Me escribe un amigo y camarada, cuya inteligencia aprecio mucho, que a su juicio el mérito de la obra de Henri de Man es el de un esfuerzo de espiritualización del marxismo [...] ¿Qué espiritualización, ante todo, es la que se desea? Si la civilización capitalista en su decadencia –bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana– renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.

Contra los deliquios sentimentales –no religiosos– contra las nostalgias ultraterrenas de una clase que siente concluida su misión, una nueva clase dirigente, no dispone de defensa más válida que su ratificación en los principios materialistas de su filosofía revolucionaria. (1967:83-84).

Efectivamente, el materialismo marxista, entendido como filosofía de una clase ascendente, se opone a las filosofías de la decadente burguesía. La fuerza espiritual del socialismo se opone al espiritualismo, desplazando la falsa oposición materialismo/idealismo a la oposición verdadera entre materialismo marxista y espiritualismo burgués. El idealismo mariateguiano, desde esta perspectiva, funciona como una suerte de “idealismo histórico”, tal como lo había anunciado ya en “Aniversario y balance”:

Confesamos, sin escrúpulo, que nos sentimos en los dominios de lo temporal, de lo histórico, y que no tenemos ninguna intención de abandonarlo. Dejemos con sus cuitas estériles y sus lacrimosas metafísicas, a los espíritus incapaces de aceptar y comprender su época. El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia (1969:250).

Otra de las dimensiones que arroja este debate tiene que ver con la supuesta anti-eticidad del marxismo. En ese contexto, el primer elemento que el autor releva es que la crítica neorrevisionista, que acusa al marxismo de carecer de preocupaciones éticas, no es, en la historia del socialismo, algo original:

No son nuevos –señala en esta dirección– los reproches al marxismo por su supuesta anti-eticidad, por sus móviles materialistas, por el sarcasmo con que Marx y Engels tratan en sus páginas polémicas la moral burguesa. La crítica neo-revisionista no dice, a este respecto, ninguna cosa que no hayan dicho antes utopistas y fariseos de toda marca. (1967:47)

Asimismo, destaca que la refutación de aquella idea tampoco constituye una novedad al interior de la historia del marxismo. Para demostrarlo, recurre a referentes teóricos y prácticos: Benedetto Croce, Georges Sorel, Piero Gobetti, Lenin, el propio Marx y la historia del movimiento proletario:

En uno de sus primeros ensayos sobre el materialismo histórico, confutando la tesis de la anti-eticidad del marxismo, Croce escribía lo siguiente: “Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de clase [...] Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir, el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de

violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*?” (Materialismo Storico ed Economía Marxística) (1967:47-48).

Lo que Mariátegui quiere mostrar con esta cita a una autorizada voz del mundo liberal e idealista, es que la crítica que elabora Henri de Man en la posguerra ya había sido refutada a comienzos de siglo por la misma obra del fundador de la teoría. Paralelamente, varios aspectos de esta referencia a Croce nos parecen interesantes. Por ejemplo, la alusión a la superación de la corriente utópica del socialismo por Marx y Engels a partir del mismo argumento que Mariátegui había utilizado en su “nuevo planteamiento del problema del indio” en los *7 ensayos...* Para Marx y Engels, en la lectura de Croce rescatada por Mariátegui, la cuestión social no era una cuestión moral y, por tanto, no se resolvía con llamamientos morales. En esa misma dirección, la cuestión del indio –comprendida en su verdadera naturaleza de problema económico y político– no podía encontrar solución por la vía moralizante, educativa o religiosa, sino que por la vía económica de la destrucción del latifundio.

Ciertamente, el abandono de las razones morales como elemento explicativo del origen y solución de los problemas sociales, no significa la inexistencia de esta dimensión en el marxismo. La cita de Croce en relación al trasfondo ético de la teoría del valor de Marx, cobra importancia en la argumentación mariáteguiana que busca, finalmente, demostrar que la preocupación por cuestiones éticas no es solo posible a partir de una posición marxista, sino en tanto elemento constitutivo del canon de Marx.

Asimismo, su argumentación apunta a demostrar que la acusación de anti-eticidad que hace de Man no se aplica al socialismo revolucionario, sino que al reformismo de la Segunda Internacional, al socialismo parlamentario, al que el propio de Man pertenecía:

Cuando Henri de Man, reclamando al socialismo un contenido ético, se esfuerza en demostrar que el interés de clase no puede ser por sí solo motor suficiente de un orden nuevo, no va absolutamente “más allá del marxismo”, ni repara en cosas que no hayan sido ya advertidas por la crítica revolucionaria. Su revisionismo ataca al sindicalismo reformista, en cuya práctica el interés de clase se contenta con la satisfacción de limitadas aspiraciones materiales (1967:50-51).

La exclusiva preocupación por los aspectos “materiales” y la denuncia de la chatura moral del socialismo parlamentario son tópicos que estarán presentes en el marxismo crítico de la primera posguerra. Por ejemplo, en la reflexión de Walter Benjamin, en

términos muy cercanos a los planteados por Mariátegui, se explica el fracaso del movimiento socialista precisamente por una fijación exclusiva en la mejora de ciertas condiciones materiales y salariales en desmedro de metas más sustantivas (Benjamin, 1996, 47-63).

Es así como advertimos que la reivindicación del lugar que las cuestiones éticas tienen al interior del marxismo, obliga a Mariátegui a desmarcarse rápidamente de toda lectura moralista y cristiana del marxismo, tal como lo hizo con las lecturas espiritualistas y esotéricas:

El socialismo ético, pseudocristiano, humanitario –señala a este respecto–, que se trata anacrónicamente de oponer al socialismo marxista, puede ser un ejercicio más o menos lírico e inocuo de una burguesía fatigada y decadente, mas no la teoría de una clase que ha alcanzado su mayoría de edad, superando los más altos objetivos de la clase capitalista. El marxismo es totalmente extraño y contrario a estas mediocres especulaciones altruistas y filantrópicas (1967:60-61).

Continuando con su argumentación –aclarando que no se trata de una moral cristiana/burguesa–, Mariátegui sostendrá que el marxismo tiene una moral propia, es decir, la “moral de productores”, motivo que recoge de las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel (1976). Dicha moral, a diferencia de la moral burguesa, se forma en la práctica revolucionaria, en la lucha de clases. Es decir, no surge ni de los “meros intereses materiales” ni menos de la prédica moralizante. Surge de la práctica, de la actividad crítico–práctica, como dijera Marx para definir su concepto de *praxis* en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1985:665-668). Continúa Mariátegui:

Una moral de productores, como la concibe Sorel, como la concebía Kautsky, no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada. Es absurdo buscar el sentimiento ético del socialismo en los sindicatos aburguesados –en los cuales una burocracia domesticada ha enervado la conciencia de clase– o en los grupos parlamentarios, espiritualmente asimilados al enemigo que combaten con discursos y mociones [...] La ética del socialismo se forma en la lucha de clases [...] La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en el nombre de una moral de teorizantes y filósofos (1967:51)⁷⁴.

⁷⁴ En este mismo sentido agrega que “En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una ‘moral de productores’, muy distante y distinta de la ‘moral de esclavos’, de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo” (1967:60-61).

Como puede apreciarse en estos pasajes, la moral de productores es una moral práctica, una moral que se forma en la lucha de clases, en la disciplina de la construcción del socialismo y, también, en la experiencia del capitalismo y del proceso de producción. En esta argumentación, el proceso de formación de la “moral de productores” se aleja de todo recurso trascendente, pues esta se forma en la práctica, en la acción, en la historia, en el terreno donde los seres humanos crean y recrean su mundo externo y, también, en una apretada dialéctica, su mundo interior, como planteaba Antonio Labriola (1971:23). La dimensión moral, ética, en el marxismo que construye Mariátegui, surge de la inmanencia, de la lucha, de la práctica social. Surge, en definitiva, de la doble experiencia del capitalismo y de la lucha por su superación. A través de Piero Gobetti, nuestro autor muestra la dialéctica entre las condiciones de trabajo que genera la organización capitalista de la producción y el surgimiento de una moral orientada a la solidaridad y a la lucha (1967:52-53). La centralidad que va cobrando la “práctica” en el esquema argumentativo de Mariátegui se consolida con otra mención a Gobetti, en la que coloca a la *praxis* en el centro de su reflexión sobre el socialismo y en la que además realiza el vínculo con el carácter religioso de este:

Piero Gobetti, discípulo y heredero del idealismo crociano, en lo que éste tiene de más activo y puro, ha considerado este problema, en términos de admirable justeza: ‘El cristianismo –escribe Gobetti– transportaba el mundo de la verdad en nosotros, en la intimidad del espíritu, indicaba a los hombres un deber, una misión, una redención. Pero, abandonando el dogma cristiano, nos hemos encontrado más ricos de valores, espirituales, más conscientes, más capaces de acción. Nuestro problema es moral y político: nuestra filosofía santifica los valores de la práctica. Todo se reduce a un criterio de responsabilidad humana; si la lucha terrenal es la única realidad, cada uno vale en cuanto obra y somos nosotros los que hacemos nuestra historia [...] No se trata ya de alcanzar un fin o de negarse en un renunciamiento ascético; se trata de ser siempre más intensa y conscientemente uno mismo, de superar las cadenas de nuestra debilidad en un esfuerzo más que humano, perenne. El nuevo criterio de la verdad es la obra que se adecúa a la responsabilidad de cada uno. Estamos en el reino de la lucha (lucha de hombres contra los hombres, de las clases contra las clases, de los Estados contra los Estados) porque solamente a través de la lucha se templan las capacidades y cada cual, defendiendo con intransigencia su puesto, colabora en el proceso vital que ha superado el punto muerto del ascetismo y del objetivismo griego’. No puede hallar –recalca Mariátegui– en una mente latina una fórmula más clásicamente precisa que ésta: Nuestra filosofía santifica los valores de la práctica (1967:85-86).

Nos encontramos entonces con que la *praxis*, –la “actividad humana sensible” que había sido la síntesis teórico–práctica a la que arribara Karl Marx en sus *Tesis sobre*

Feuerbach (1985, 665-668) luego de intensas críticas y autocríticas, que Antonio Labriola consideraba “la médula del materialismo histórico” (1969:86) y que fuera colocada por Giovanni Gentile (1899) en el centro de su interpretación de Marx, sumado a que, gracias a la lectura instalada por Benedetto Croce (1961), fuera reivindicada luego por Antonio Gramsci (1970; 1971), desde el campo socialista, y por Piero Gobetti (1995), desde el liberal–, se convierte también en el elemento fundamental del marxismo de Mariátegui: “santificamos los valores de la práctica”. Santificamos, en definitiva, la actuación de los seres humanos en la historia.

Paralelamente, junto al impulso de reivindicar la centralidad de la *praxis*, Mariátegui debe desmontar la crítica neorrevisionista al determinismo marxista, pues resulta incompatible una concepción del marxismo que se sustente en el concepto de *praxis* con las posturas economicistas y mecanicistas que relegan a una condición epifenoménica la actividad práctica de los seres humanos y las dimensiones intelectuales y culturales de la vida social:

Otra actitud frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista –señala en esta dirección–, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra (1967:58).

De esta forma, vuelve a recurrir a la estrategia de demostrar que ese determinismo, –que existe realmente en algunas corrientes que se declaran marxistas– es propio de la Segunda Internacional y no del marxismo revolucionario⁷⁵; y para aclarar el alcance y los límites del determinismo marxista, acude a la reflexión de otro destacado intelectual italiano, Adriano Tilgher:

Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación: ‘La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la

⁷⁵ Insiste en esta argumentación, señalando que “En sustancia, el neo–revisiónismo adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social–democrática que como ya está establecido, no es ni ha sido marxista sino lasalliana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social–democracia tedesca esta palabra de orden: ‘el retorno a Lasalle’. Para que esta crítica fuera válida habría que empezar por probar que el marxismo es la socialdemocracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la III Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al de la cristiandad de las catacumbas (1967:56).

situación histórica sobre la cual le toca operar y, donde ésta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano; pero, de otro lado, no debe remitirse quietistamente a la acción de los sucesos, sino, insertándose en su curso, tender siempre más a orientarlos en sentido socialista, de modo de hacerlos maduros para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica como la doctrina misma de Marx' (1967:57-58)⁷⁶.

Mariátegui intenta mostrar la relación entre determinismo y voluntad que se encuentra en Marx. Tras ello justifica por qué aparece en su obra una insistencia sobre el lugar que las condiciones materiales y el proceso de la economía ocupan tanto en el esquema marxista como en la dialéctica que allí se desarrolla entre los elementos materiales y espirituales de la lucha social:

Marx no podía concebir ni proponer sino una política realista y, por esto, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuanto más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases (1967:57).

Pero, finalmente, la historia del movimiento de trabajadores vuelve a ser para el Amauta un criterio de verdad, a saber, el criterio práctico para definir qué es y cómo es “verdaderamente” el marxismo y, en este caso, cómo se articula el problema entre determinismo y voluntad:

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista (1967:58).

El argumento de Mariátegui avanza ordenadamente hacia proponer que el socialismo, comprendido como la lucha por su construcción, produce un nuevo tipo de ser

⁷⁶ La cita a Tilgher sobre la naturaleza del “determinismo marxista” continúa así: “la voluntad socialista no se agita en el vacío, no prescinde de la situación preexistente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres, sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionado contra ella siempre más enérgicamente, en el sentido de reforzar económica y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido, con ventaja para todos, por el régimen socialista. (La Crisi Mondiale e Saggi critiche di Marxismo e Socialismo)” (1967:58).

humano que encarna la superación de las dicotomías que ha ido deconstruyendo. Un ser humano en el que determinismo y voluntad, materialismo y espiritualidad, no se oponen.

Un ser humano en el que se produce, finalmente, la síntesis de teoría y práctica:

Y la revolución rusa, en Lenin, Trotsky y otros, ha producido un tipo de hombre pensante y operante, que debía dar algo que pensar a ciertos filósofos baratos llenos de todos los prejuicios y supersticiones racionalistas, de que se imaginan purgados e inmunes. Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis. Lenin deja, al lado de sus trabajos de estrategia de la lucha de clases, su Materialismo y Empiriocriticismo. Trotsky, en medio del trajín de la guerra civil y de la discusión de partido, se da tiempo para sus meditaciones sobre Literatura y Revolución. ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unifican, a toda hora, la combatiente y la artista? ¿Quién, entre los profesores, que Henri de Man admira, vive con más plenitud e intensidad de idea y creación? Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreídos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer que escribió desde la prisión esas maravillosas cartas a Luisa Kautsky, despertará la misma devoción y encontrará el mismo reconocimiento que una Teresa de Ávila. Espíritu más filosófico y moderno que toda la caterva pedante que la ignora –activo y contemplativo, al mismo tiempo puso en el poema trágico de su existencia el heroísmo, la belleza, la agonía y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría (1967:39-40).

Hombres y mujeres en quienes filosofía y *praxis* se hallan consustanciadas; pensantes y operantes, sin oposiciones, sin falsas dicotomías. Hombres y mujeres que encarnan materialismo e idealismo, que hacen la historia determinados por ella y subvirtiéndola al mismo tiempo.

Las figuras elegidas por Mariátegui –Marx, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunatcharsky y Luxemburgo– representan la realización de este tipo humano producido por el marxismo, como doctrina y como lucha por su realización. Ellos demuestran, prácticamente, hasta dónde puede el materialismo marxista elevar espiritualmente a los seres humanos y tensionar sus potencialidades de heroísmo y sacrificio.

La argumentación de Mariátegui, dirigida sistemáticamente a desmentir los planteamientos que oponen marxismo y desarrollo ético y espiritual, le permite sostener, histórica y teóricamente, la dimensión religiosa del marxismo en tanto elemento consustancial a su historia concreta y a la síntesis filosófica que representa.

CONCLUSIONES

“Donde hay esperanza hay también religión”

Ernst Bloch

Para concluir la exposición de esta investigación, quisiéramos retomar los elementos centrales de nuestra argumentación en torno al desarrollo de la dimensión religiosa en el itinerario intelectual de José Carlos Mariátegui, así como también al interior de los estudios mariateguianos, además de plantear los caminos que se abren para futuros estudios.

En primer lugar, es preciso recordar la constatación que realizamos al comienzo de esta exposición, a saber, que abordar la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui, desde una perspectiva cronológica, era un ejercicio pendiente al interior de los estudios mariateguianos. Considerando ese vacío, nuestra investigación se propuso hacer un aporte específico en esa dirección con el fin de contribuir al debate sobre la obra del Amauta en el plano de la historia de las ideas y del marxismo en América Latina. .

En segundo lugar, respecto de la evolución que expone la dimensión religiosa en la obra de Mariátegui, podemos concluir que su religiosidad no es una dimensión autónoma de su pensamiento, sino que está en gran medida determinada por las actitudes globales que orientan las distintas etapas de su vida. Es decir, si durante la “edad de piedra” la religiosidad mariateguiana estuvo determinada por el esteticismo, decadentismo, elitismo y misticismo individualista, en su madurez lo estará por el marxismo y el proyecto de construir una alternativa socialista en el Perú.

Ahora bien, la constatación de que la actitud intelectual dominante de cada periodo biográfico de Mariátegui impregna los contenidos y alcances de su dimensión religiosa, debe complementarse con la evidencia de que su religiosidad temprana, manifiesta en los escritos de “la edad de piedra”, determina también la fisonomía de su marxismo posterior. Efectivamente, la adopción de una concepción materialista de la historia podría haber relegado e incluso eliminado la inclinación religiosa de Mariátegui, tal como buscan demostrar sin éxito algunos de sus intérpretes reticentes a aceptar una posible coexistencia entre marxismo y religión. Sin embargo, la inclinación religiosa de Mariátegui no

desaparece, más aún el marxismo que elabora es afectado por su matriz religiosa, adquiriendo una fuerte carga de religiosidad. Este giro nos permite concluir que en el pensamiento maduro de Mariátegui, la religión adquiere espesor político y la política se vuelve religiosa, vale decir, que marxismo y religiosidad se determinan mutuamente, predominando en esta determinación el componente inmanente e histórico aportado por el marxismo.

Por eso, ante los extremos interpretativos sobre la dimensión religiosa identificados en este estudio –los cuales oscilan entre enfatizar la continuidad o la ruptura en el desarrollo de la dimensión religiosa de Mariátegui– consideramos más apropiado plantear una coexistencia entre ruptura y continuidad en el pensamiento del Amauta respecto de esta dimensión. La continuidad la detectamos en la sensibilidad religiosa, así como también en el valor que otorga a la religión como motor para la movilización de las masas populares; mientras que la ruptura se expresa en el sentido de lo religioso y su politización. Es así como la religiosidad juvenil se identifica con una religión determinada, la católica, y tiene –como ya hemos dicho– rasgos individualistas y colonialistas. En cambio, en su madurez lo religioso se convierte en una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, al compromiso político.

Si de resumir la síntesis mariateguiana entre marxismo y religiosidad se trata, podemos señalar que la religiosidad politizada de Mariátegui se reconoce en la dimensión espiritual o religiosa de los movimientos revolucionarios, en la política revolucionaria y, más específicamente, en el socialismo revolucionario. Desde esa perspectiva, y siguiendo en ello a Sorel, Mariátegui comprenderá el socialismo como un mito capaz de despertar la voluntad colectiva de las masas populares sin temor a que con ello se caiga en una –irracionalidad conservadora y regresiva. Más bien, rescatará selectivamente todo el potencial creativo y movilizador de la idea de mito. Esta es, ciertamente, una noción de religiosidad de la que se han omitido los elementos conservadores y regresivos que se pueden encontrar también en las concepciones religiosas tanto trascendentes como seculares. La desatención hacia el peligro regresivo que puede tener la religiosidad entendida de esta forma, se constata en el mismo uso que hace Mariátegui del concepto de mito, el cual, en general, utiliza como sinónimo de religiosidad. Por ello, podemos advertir

que el Amauta no está preocupado de las potencialidades regresivas del mito, como sí lo estuvo un contemporáneo suyo con el que algunas veces –y un poco apresuradamente– se le ha emparentado, a saber, Walter Benjamin.

Para Mariátegui, la religiosidad será una actitud, una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, a la fe, que no contiene elementos trascendentes sino que se mueve completamente en el plano de la inmanencia y de la historia. Esa religiosidad, la identifica en diversos personajes: tanto en los independentistas del siglo XIX como en los bolcheviques de la revolución rusa, en Juana de Arco y en Rosa Luxemburgo, en Marx, Lenin y González Prada, estos últimos, desenfadados ateos. Estas figuras son para Mariátegui ejemplos de una religiosidad reconocible en quienes se han involucrado en la lucha social. De esta manera, su concepto de religiosidad se acerca al de “trascender sin trascendencia” de Ernst Bloch, pues claramente se trata de una religiosidad immanente e histórica.

Por otra parte, y siguiendo al mismo Bloch que en *El principio esperanza* señalaba que “donde hay esperanza hay también religión”, podemos identificar otro rasgo de la religiosidad en Mariátegui, quien, por su parte, había planteado, en una dirección similar, que “una revolución es siempre religiosa” y que “poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que ‘la religión es el opio de los pueblos’”, porque “el comunismo es esencialmente religioso”. Entonces, desde la perspectiva de nuestro autor, donde haya lucha, esperanza, revolución, habrá también, inseparable y necesariamente, religiosidad.

En el transcurso de esta investigación identificamos temas y problemas escasamente explorados en la obra Mariátegui, los cuales podrían ser objeto de futuros estudios. En esa dirección, y respecto del anclaje histórico que conlleva la religiosidad de Mariátegui en el marco de las subjetividades que emergen en medio de la crisis de la dominación oligárquica en el continente, creemos que sería pertinente ampliar esta investigación a otros intelectuales latinoamericanos del periodo con el fin de establecer comparaciones que nos permitan evaluar qué elementos son compartidos en la comprensión de la religiosidad y su lugar en la historia. Por ejemplo, es conocida la utilización de un lenguaje mesiánico por parte de Víctor Raúl Haya de la Torre en su discurso político, por lo cual una investigación comparativa entre ambos intelectuales podría arrojar diferencias y convergencias sobre el

uso de la religiosidad en el discurso político en el contexto de las luchas contra el viejo orden en el Perú.

Dicho ejercicio podría realizarse también al interior del campo marxista y socialista latinoamericano de la época. Se podría indagar la valoración de los elementos espirituales y de la religiosidad entre los intelectuales vinculados al marxismo y al socialismo en el continente, para conocer y comparar posiciones. Esto sería revelador, sobre todo, considerando que el marxismo en el que Mariátegui se forma no era hegemónico en la América Latina de ese entonces, en donde la versión científicista de la Segunda Internacional tuvo una fuerte gravitación en las primeras organizaciones socialistas del continente, como es el caso del tempranamente fundado Partido Socialista Argentino, y en donde luego, la Internacional Comunista impondría con firmeza su política y su filosofía materialista en los partidos que se encontraban afiliados en el continente.

Además, podría proyectarse un estudio comparativo de la religiosidad del marxismo mariateguiano en diálogo con los marxismos europeos críticos del periodo de entreguerras, que tuvieron como figuras a Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Georgy Lukács y la escuela de Frankfurt. En definitiva, un amplio espectro de intelectuales renovadores del marxismo, sensibles muchas veces a la religiosidad y conscientes, en su mayoría, de la crisis que el científicismo y el racionalismo traen consigo, así como también de las nefastas consecuencias que la retórica religiosa despliega cuando está en manos del fascismo y el nacionalsocialismo. Una indagación de estas características no sólo sería enriquecedora, sino también permitiría realizar una lectura más problematizadora de la religiosidad de Mariátegui.

Por otra parte, consideramos que sería productivo orientar la investigación hacia un nivel histórico más subterráneo, es decir, no sobre los intelectuales representativos, sino sobre aquellos ubicados en zonas geográficamente no centrales, a saber, provincias y pequeños pueblos. Debemos esta sugerión al profesor Aníbal Quijano, quien nos propuso, durante la entrevista que mantuvimos, esta línea de investigación y nos señaló que en ese periodo de la historia del Perú abundaban las publicaciones locales, diarios, panfletos, pasquines, animados por un conjunto de intelectuales provenientes en su mayoría de la burguesía empobrecida de las regiones, desplazada por la introducción del capital

norteamericano. Para estos intelectuales, según Quijano, el elemento religioso estaba presente con fuerza y no “interrumpía” la intervención crítica que realizaban en sus localidades. El objetivo de una investigación de esa naturaleza sería indagar en el arraigo de una cierta confluencia entre religiosidad y lucha política en las bases sociales, yendo más allá de los “intelectuales faro” del periodo.

Para finalizar, quisiéramos insistir en que si afirmamos la existencia de una lectura religiosa del marxismo en Mariátegui, esta es siempre una lectura “materialista” de la religión: no hablamos de materialismo metafísico, sino de uno radicalmente histórico. Mariátegui en ningún momento adscribe a una concepción extra-histórica cuando alude a la religiosidad del marxismo y de los procesos revolucionarios. La dimensión religiosa del socialismo tiene que ver con la posibilidad de una trascendencia inmanente, o de un –como decía Bloch– “trascender sin trascendencia”. En definitiva, en la obra del llamado primer marxista de Latinoamérica existe una religiosidad desplazada del cielo a la tierra que rompe con aquella oposición entre lo inmanente y lo trascendente, lo celestial y lo terrenal, lo religioso y lo secular.

En el marxismo de Mariátegui, “el cielo” –aquel lugar imaginario en que los sufrimientos terrenos ya no existirían– se desplaza a la tierra, a la historia, realizando, en el *aquí* el anhelo de un mundo justo. En su esquema, el marxismo será entonces, la forma de *hacer ese* cielo en *esta* tierra; será, en definitiva, la posibilidad de construir una sociedad en la que –parafraseando un potente pasaje de la *Ideología alemana*– el desarrollo original y libre de los individuos no sea sólo una frase (Marx, Engels:1985a:526) y donde sea “cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos” (Marx, Engels, 1985a:34). Es decir, donde todo ser humano pueda desplegar al máximo sus potencialidades sin tener que soportar ninguna clase de explotación.

BIBLIOGRAFÍA

Textos citados de José Carlos Mariátegui

Mariátegui, José Carlos (1918). “El deber del Ejército y el deber del Estado”. En *Nuestra época*, No 1 año 1, 4-5. Edición Facsimilar.

_____. (1927). “El factor religioso” en *Mundial*, 9 de diciembre. (Copia mecanografiada del original).

_____. (1959a). *La novela y la vida*. Segunda edición. Lima: Amauta.

_____. (1959b). *Signos y obras*. Primera edición. Lima: Amauta.

_____. (1959c). *El artista y la época*. Primera edición. Lima: Amauta.

_____. (1967). *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. Tercera edición. Lima: Amauta.

_____. (1969). *Ideología y política*. Primera edición. Lima: Amauta.

_____. (1970). *Figuras y aspectos de la vida mundial I. (1923-1925)*. Primera edición. Lima: Amauta.

_____. (1979). *Temas de nuestra América*. Sexta edición. Lima: Amauta.

_____. (1980a). *Cartas de Italia*. Quinta edición. Lima: Amauta.

_____. (1980b). *Figuras y aspectos de la vida mundial II. (1926-1928)*. Quinta edición. Lima: Amauta.

_____. (1981a). *Peruanicemos el Perú*. Sexta edición. Lima: Amauta.

_____. (1981b). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Séptima edición. Lima: Amauta.

_____. (1984a). *Correspondencia (1915-1930)*. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Tomo I y Tomo II. Lima: Amauta.

_____. (1984b). *Historia de la crisis mundial*. Novena edición. Lima: Amauta.

_____. (1986). *Figuras y aspectos de la vida mundial III. (1929-1930)*. Quinta edición. Lima: Amauta.

- _____. (1987) *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo I. Poesía cuento y teatro*. Lima: Amauta.
- _____. (1988). *La escena contemporánea*. Decimoquinta edición. Lima: Amauta.
- _____. (1989a). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Quincuagésima quinta edición. Lima: Amauta.
- _____. (1989b). “Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina. 1916-1920” en *Anuario Mariateguiano*, Vol 1, N°1, 1989, 51-119.
- _____. (1991a). *Escritos juveniles. (La edad de piedra). Tomo II. Crónicas*. Lima: Amauta.
- _____. (1991b). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo III. Entrevistas, crónicas y otros textos*. Lima: Amauta.
- _____. (1991c). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo IV. Voces I*. Lima: Amauta.
- _____. (1991d). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo V. Voces II*. Lima: Amauta.
- _____. (1991e). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo VI. Voces III*. Lima: Amauta.
- _____. (1991f). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo VII. Voces IV*. Lima: Amauta.
- _____. (1991g). *Escritos juveniles. La edad de piedra. Tomo VIII. Voces V*. Lima: Amauta.
- _____. (1994a) *Mariátegui Total*. 2 tomos. Lima: Amauta.
- _____. (2003). *Temas de educación*. Décimo sexta edición. Lima: Amauta.
- _____. (2007). “Prólogo a *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel”. En Michael Löwy (comp.) *El marxismo en América Latina: Antología desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago de Chile: Lom ediciones, 108-113.

Revistas citadas dirigidas y codirigidas por José Carlos Mariátegui

Mariátegui, José Carlos (Dir) (1974). *Labor. Quincenario de información e ideas*, N° 1-10, 1928-1929, edición facsimilar. Lima: Empresa Editora Amauta.

_____. (1976). *Amauta. Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica*, N° 1-32, 1926-1930, edición facsimilar. Lima: Empresa Editora Amauta.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (Dir.), Mariátegui, José Carlos (Dir. Interino) (1994). *Claridad. Órgano de la federación obrera local de lima y de la juventud libre del Perú*, N° 1-7, 1923-1924. Edición facsimilar. Lima: Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos; del Valle, Félix; Falcón, César (Dir.) (1994). *Nuestra época. Revista política y literaria*, N° 1-2, 1918, edición facsimilar. Lima: Empresa Editora Amauta, 1994.

Libros, capítulos de libros y artículos citados

Aguirre Gamio, Hernando (1960), “La actitud religiosa en José Carlos Mariátegui” en *Caretas*, N°s 200 y 201.

_____. (1975). *Mariátegui, destino polémico*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Alarco, Luis Felipe (1952). “José Carlos Mariátegui”. En *Pensadores peruanos*. Vol. 7. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, 97–108.

_____. (1995). *Tres Autores: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Martín Adán*. Lima: Amauta.

Aricó, José (ed.) (1980a). *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano*. Segunda edición corregida y aumentada. México, Cuadernos Pasado y Presente.

_____. (1980b) “Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú”. En *Socialismo y participación*, N°11 (septiembre de 1980), 139–167.

Bassols, Narciso (1985). *Marx y Mariátegui*. México: Ediciones Caballito.

Bazán, Armando (1981). *Mariátegui y su Tiempo*. Lima: Amauta.

Beigel, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.

- _____. (2006). *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2007) “El marxismo como fe”. En *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, N° 3, 12-29.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1931). *La realidad nacional*. Paris: Le Livre Libre.
- Benjamin, Walter (1996). “Sobre el concepto de historia”. En Pablo Oyarzún, *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM / Arcis, 47-68.
- _____. (1989). “Fragmento Político Teológico”. En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 193-194.
- _____. (2001) “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 23-45.
- Bernstein, Eduard (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, edición a cargo de José Aricó, México: Siglo XXI.
- Bloch, Ernst (1983). *El ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del reino*. Madrid: Taurus.
- _____. (2002) *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado Libros
- _____. (2007) *El principio esperanza I*. Madrid: Taurus.
- Burga, Manuel; Flores Galindo, Alberto (1980). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Rickchay-Perú.
- Cáceres, Eduardo (1996). “Subjetividad e historia: Las múltiples dimensiones de lo religioso en Mariátegui”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N° 8, 79–85.
- Capriata, Jorge Alberto (1964). *Marxism and mythology in the political philosophy of José Carlos Mariátegui*. Thesis submitted to the department of political science and the committee on the graduate division of Stanford University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts.
- Carmagnani, Marcello (1984). *Estado y sociedad en América latina. 1850-1930*, Barcelona: Crítica.
- Carnero Checa, Genaro (1980). *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*. Lima: Amauta.

- Casaús, Marta Elena (2005). “El Indio, la nación, la opinión pública y el espiritualismo nacionalista: los debates de 1929”. En Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez (Eds.) *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F & G Editores, 207-245.
- Chamané Orbe, Raúl (1994). “La Relación de Mariátegui con John A. Mackay”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, N° 6, 293-300.
- _____. (1995a). “La relación entre Mariátegui y John A. Mackay”. En Alberto Adriazén, Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres, Rafael Tapia (Eds). *Las aventuras de Mariátegui: Nuevas perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 145-160.
- _____. (1995b). *La amistad de dos amautas: Mariátegui y John A. Mackay*. Lima: Magisterial.
- Chang- Rodríguez, Eugenio (1957). *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones Andrea.
- _____. (1983). *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas S.A.
- _____. (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Croce, Benedetto (1961). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza
- Depaz Toledo, Zenón (1989). *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de José Carlos Mariátegui*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- _____. (1991). “La categoría de mito en la obra de Mariátegui”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. III, N° 3, 32–56.
- Dessau, Adalbert (1972). “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui”. En Melis, Antonio, Dessau, Adalbert, Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*, Lima: Amauta, 51–109.
- Durán, Dinoy (1994). “José Carlos Mariátegui. Encuentro entre utopía y mito”. En *Cuadernos Americanos*, Año 8, N°48, 129–136.

- Engels, Friedrich (1959). "Sobre la historia del cristianismo primitivo". En Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Sobre la religión*. Buenos Aires: Cartago.
- _____. (1972). *Las guerras campesinas en Alemania*. Santiago de Chile: Quimantú.
- Fernández, Osvaldo (1994). *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta.
- _____. (2010a). *Itinerario y Trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú.
- _____. (2010b). "La Agonía de Mariátegui y de Unamuno" en *Pluma y Pincel*. Portal cultural. http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=63:la-agonia-de-mariategui-y-de-unamuno-osvaldo-fernandez-diaz&catid=28:filosofia&Itemid=41 Visitado el 10 de julio de 2010.
- Ferretti, Pierina (2008). "A propósito de las raíces gramscianas de la teología de la liberación y de las afinidades entre la filosofía de la praxis y el cristianismo revolucionario". En Vv. Av., *Gramsci. A 70 años de su muerte*. Santiago de Chile: Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz y Ariadna Ediciones, 55-77
- Ferretti, Pierina & Massardo, Jaime (2006). "Antonio Labriola y la teología de la liberación: afinidades electivas". En Vv. Aa., *Releyendo a Antonio Labriola...* Santiago de Chile: Ariadna ediciones, 120-135.
- Flores Galindo, Alberto (1980a). *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komintern*. Lima: Editorial Desco.
- _____. (1980b). "Juan Croniqueur: 1914/1918". En *Apuntes*, N° 10, pp. 81-98.
- _____. (1984). "Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui". En *30 días. Revista mensual de sociedad y cultura*. Año 1, N° 5, 24-25.
- _____. (1989). "Presentación". José Carlos Mariátegui, *Invitación a la vida heroica*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 5-55.
- Forgues, Roland (1995). *Mariátegui. La Utopía Realizable*. Lima: Amauta.
- Gargurevich, Juan (1978). *La razón del joven Mariátegui. Crónica del primer diario de izquierda del Perú*. Lima: Horizonte.
- Garaudy, Roger (1970). *Marxismo del siglo XX*. Barcelona: Fontanella.

- Germaná, César (1995). *El socialismo indo-americano. José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.
- Gentile, Giovanni (1899). *La filosofía de Marx. Studi critici*. Pisa: Spoerri.
- Goldman, Lucien (1968). *El Hombre y lo absoluto*. Barcelona: Ediciones Península.
- González Martínez, José Luis (1994). “Mito y religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui”. En *Cuadernos Americanos*, Año 8, N°48, 145–160.
- Gramsci, Antonio (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península.
- _____. (1971) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gobetti, Piero (1995). *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Turín: Einaudi.
- Guibal, Francis (1995). *Vigencia de Mariátegui*. Lima: Amauta.
- _____. (1989). “Mariátegui y Unamuno”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. 1, N° 1, 151-159.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1994). “Mariátegui y Gutiérrez”. Entrevista realizada por Alberto Adriazén. En *Pretextos*, Lima: DESCO, 109-117.
- Gutiérrez, Patricio (2012). *La recepción del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile. 1926-1973*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Historia con mención en Historia de Chile y América. Profesor guía: Jaime Massardo. Valparaíso: Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso.
- Hale, Charles A (1991). “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930” en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*. Vol. 8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930. Barcelona: Crítica/Cambridge University Press, 1-64.
- Ibáñez, Alfonso (1979). *Mariátegui: revolución y utopía*. Lima: Centro de Publicaciones Educativas Tarea.
- _____. (2000). “La Utopía de Mariátegui: Método y Subjetividad”, en *Mariátegui entre la Memoria y el Futuro de América Latina*. Liliana Irene Weinberg y Ricardo Melgar Bao (ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- _____. (2011). “Mariátegui: un marxista nitscheano” en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. VIII, n° 22, septiembre/diciembre, 11-24.
- Iberico, Mariano (1926). *El nuevo absoluto*. Lima, Minerva.
- Jara Townsend, Gonzalo (2012). *El mito político en George Sorel y José Carlos Mariátegui*. Tesis para optar a los Grados de Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación. Profesor Guía: Osvaldo Fernández. Valparaíso: Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso.
- Klaiber, Jeffrey (1988). *Religión y revolución en el Perú*. Segunda edición en español. Lima: Universidad del Pacífico.
- _____. (2008). “Los intelectuales y la religión en el Perú” en *Intelectuales y poder: ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (SS XVI–XX)*. Carlos Aguirre, Camus Mc Eroy, Eds. Lima: PUCP / Instituto Rita–Agüero, 457-477.
- Klaren, Peter F (2000). “Los orígenes del Perú moderno, 1880-1930”. En Leslie Bethell (ed.), *Historia de América latina*, Barcelona: Crítica, vol. 10, 233-279.
- Kossok, Manfred (1972). “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú”. En Melis, Antonio, Dessau, Adalbert, Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, 111–147.
- Labriola, Antonio (1969). *Socialismo y filosofía. Cartas a Georges Sorel*. Madrid: Alianza.
- _____. (1971). *Del materialismo histórico*. Versión al español de Octavio Falcón. México: Grijalbo.
- Lagos, Felipe (2009a). *Las heterodoxias de la tradición en José Carlos Mariátegui: marxismo y vanguardismo cultural en el Perú de los años veinte*. Tesis para optar al Grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Profesora guía: Alicia Salomone. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- _____. (2009b). *José Carlos Mariátegui y la primera hora del marxismo latinoamericano: el análisis de clase en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología. Profesor guía: Omar Aguilar. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

- Lambie, George (1993). “Marxismo: ¿Una tecnología de la revolución o una filosofía de la praxis? Un debate entre Max Eastman y José Carlos Mariátegui”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, N° 4, 107–120.
- Leibner, Gerardo (1999). *El mito del socialismo indígena. Fuentes y contextos peruanos de Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Llosa, Jorge Guillermo (1962). *En busca del Perú*. Lima: Ediciones del Sol.
- López, María Pía (2009). “Vitalismo y Marxismo: la Composición Mariateguiana”. En *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Sandro Mariátegui Chiappe (ed.) Lima: Minerva, 145–151.
- Löwy, Michael (1994). “Marxismo romántico”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, N° 5, 155–159.
- _____. (1997) *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Traducción de Horacio Tarcus. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.
- _____. (2004) “Comunismo y Religión. La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui”. En *Actual Marx*, N° 2, 73-85.
- _____. (2009) “El romanticismo revolucionario de José Carlos Mariátegui”. En *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Sandro Mariátegui Chiappe (ed.) Lima: Minerva, 511–515.
- Löwy, Michael y Duggan, Penelope (1998). “Marxism and Romanticism in the Work of José Carlos Mariátegui”. En *Latin American Perspectives*, Vol. 25, No. 4, Che Guevara and His Legacy, 76–88.
- Lukacs, Georg (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Lunatcharsky, Anatoli (1976). *Socialismo y religión*. Salamanca: Sígueme.
- Mariátegui Chiappe, Javier (1995) En busca del joven Mariátegui. En...65-74.
- Marx, Karl (2004). *Introducción general a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____. (1988). “Miseria de la filosofía”. En Carlos Marx y Federico Engels. *Obras fundamentales*. Tomo 4. México: Fondo de Cultura Económica (Fce).

- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1985) *La ideología alemana*, edición al cuidado de Néstor Acosta, traducción del alemán de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago.
- _____. (1967). *La Sagrada Familia, o crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. México: Grijalbo.
- _____. (1982). *Obras fundamentales. Tomo 1. Escritos de juventud de Carlos Marx*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marzal, Manuel (1995). “Mariátegui y la religión”. En Alberto Adriazén, Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia (Eds.) *Las aventuras de Mariátegui: Nuevas perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 343-350.
- Massardo, Jaime (2010). “En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui”. En *Rebelión*. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=114989>
- Mate, Reyes; Assmann, Hugo (1974). *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1975). *Sobre la religión 2*. Salamanca, Sígueme.
- Mazzotti, José Antonio (2009). “La fuerza del mito (andino): Apuntes sobre los 7 Ensayos y la deconstrucción de Sorel por Mariátegui”. En *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*, Mabel Moraña y Guido Podestá eds. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 139–152.
- Melis, Antonio (1972). “Mariátegui primer marxista de América”. En Melis, Antonio; Dessau, Adalbert; Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, 9-49.
- _____. (1982). “Presencia de James George Frazer en la obra de Mariátegui”. En Kossok, Manfred; Melis, Antonio; Prado, Raimundo; Shulogovsky, Anatoly; Harada, Kinichiro, *Mariátegui y las ciencias sociales*. Lima: Amauta, 23–34.
- Mariátegui, Sandro (dir.) (2012). *Mariátegui en el siglo XXI. Textos críticos*. Lima: Minerva.
- Menninghaus, Winfried (2013). *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Traducción de Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Biblos.
- Meseguer, Diego (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Moretic, Yerko (1970). *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*. Santiago de Chile: Universidad Técnica del Estado.
- Nitschack, Horst (2012). “Mito, raza y revolución: la recepción del pensamiento de Nietzsche y Spengler en Mariátegui”. En *Pensamiento Político*, N°2, 33-47.
- Núñez, Estuardo (1978). *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui*. Lima: Amauta.
- Obando Morán, Octavio (1994), *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui en oposición al ordenamiento temático actual*. Edición electrónica disponible en http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/html/mariategui_jc.html#J.C._Mariategui_-_Obras_completas_en_ordenamiento_cronológico. Octavio Obando Morán
- Oshiro, Jorge (1994). “Labriola y Mariátegui o la cuestión del marxismo creador”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. V, N° 5, 1994, p. 169–179.
- _____. (1996) “Agonía y Mito. Dos Fuentes del Pensamiento Filosófico de Mariátegui. Unamuno y Sorel”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N° 8, 15–52.
- _____. (2013) *Razón y Mito en Mariátegui. Siete ensayos de interpretación del pensamiento filosófico de José Carlos Mariátegui (1914-1930) (La búsqueda de una nueva racionalidad)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Paris, Robert (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos Pasado y Presente.
- Pesce, Hugo (1972). *El factor religioso: Presencia y proyección de los 7 ensayos*. Lima: Amauta.
- Pinilla, Carmen (1995). “La agonía del cristianismo en Mariátegui”. En Alberto Adriaén, Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres y Rafael Tapia (Eds.) *Las aventuras de Mariátegui: Nuevas perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 243-272.
- Portocarrero, Gonzalo (1995). “La búsqueda de Dios. El proceso ideológico del joven Mariátegui”. En Alberto Adriaén, Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres, Rafael Tapia (Eds.) *Las aventuras de Mariátegui: Nuevas perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 75-110.
- Portocarrero Grados, Ricardo (1994). “Juan Croniqueur y el modernismo”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VI, N°6, 215-222.

- _____. (1996). "Sensualidad y estética en los escritos de Juan Croniqueur (1914-1919). En *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, N°8, 86-99.
- Quijano, Aníbal (2007). "José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate". Prólogo a 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Ayacucho, IX-CXVIII.
- _____. (1991). "Prólogo" a José Carlos Mariátegui, Textos Básicos. México / Lima: Fondo de Cultura Económica, VII-XVI.
- Rodríguez Pastor, Humberto (1995). *José Carlos Mariátegui La Chira: Familia e infancia*. Lima: SUR.
- Rodó, José Enrique (1976). *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Ayacucho.
- Rouillón, Guillermo (1963). *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. (1975). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Tomo I: La edad de piedra. Lima: Editorial Universo.
- Salazar Bondy, Augusto (1967). *La filosofía en el Perú*, Lima: Editorial Universo.
- _____. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. 2 tomos. Lima: Francisco Moncloa editores S.A.
- Salvatecci, Hugo (s/f). *Sorel y Mariátegui*. Lima: Enrique Delgado Valenzuela ediciones.
- Sanjinés, Javier (2009). "Entre la duda y la esperanza: la disyuntiva religiosa de José Carlos Mariátegui". En *José Carlos Mariátegui y los estudios latinoamericanos*, Mabel Moraña y Guido Podestá (eds.) Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 115–138.
- Schutte, Ofelia (1993). "Nietzsche, Mariátegui y el Socialismo: ¿Un caso de 'Marxismo Nietzscheano' en el Perú?". En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IV, N° 4, 85–92.
- Schwartz, Jorge (1991). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Madrid: Cátedra.
- Schwartzmann, Félix (1953). *El sentimiento de lo humano en América*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales.

- Simons, Alberto (1973). *El mito de la revolución social en José Carlos Mariátegui*, Lima: Tesis para optar al grado de Bachiller en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sobrevilla, David (1990). “Mariátegui e Ibérico” En *Anuario Mariateguiano*, Vol. II, N° 2, 35–44.
- _____. (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 Ensayos*. Lima: Universidad de Lima.
- Sorel, Georges (1976). *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza.
- Stein, William; Alarcón, Renato (1989). “José Carlos Mariátegui y Waldo Frank: dos amigos”. En *Anuario Mariateguiano*, Vol. I, N° 1, p. 161-184.
- Tauro, Alberto (1972). “Prologo” a Hugo Pesce, *El factor religioso*. Lima: Amauta, I-XLIX.
- _____. (1987) “Estudio preliminar” en José Carlos Mariátegui, *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Tomo I. Poesía cuento y teatro, Lima: Amauta, pp. 7–64.
- Terán, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- VvV.Aa (1987). *Ensayos sobre Mariátegui. Simposio de Nueva York*, Lima: Amauta.
- VvV.Aa (1973). *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Crisis.
- VvV.Aa (1993). *Encuentro internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- VvV.Aa (1998). *Simposio Internacional Amauta y su época*, Lima, Minerva.
- VvV.Aa (2007). *II Simposio Internacional Amauta y su época*, Lima, Minerva.
- VvV.Aa (2009). *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*, Lima, Minerva.
- Vanden, Harry (1975). *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta.
- Wiese, María (1981). *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*, Lima: Amauta.
- Weber, Max (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Yaksic Ahumada, María José (2015). *Todo lo humano es nuestro. El pensamiento anticolonial de José Carlos Mariátegui y Frantz Fanon*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Profesoras Guía: Lucía Stecher y Claudia Zapata. Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

