

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*

ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 22, n°77

Abril - Junio

2 0 1 7



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 22, n.º. 77 (ABRIL-JUNIO), 2017, PP. 57-66
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui. Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria¹

The Religious Dimension in the Work of José Carlos Mariátegui.

From Decadent Mysticism to Revolutionary Religiosity

Pierina FERRETTI

Doctoranda en Estudios latinoamericanos de la Universidad de Chile, Chile.

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.

Palabras clave: Mariátegui; religiosidad; marxismo; revolución.

Abstract

This research investigates the journey of the religious dimension in the thought of José Carlos Mariátegui, reconstructing it throughout its theoretical production. The hypothesis that guides it is that, from his first journalistic and literary incursions to his late productions, Mariátegui not only manifests an inclination towards the spiritual dimension of human and social life, but also, he carries a constitutive religiosity of his vision of the world. This religious inclination has a history, a origin and a development, that is, it develops at different times, and in each of them it takes on particular characters. Thus, between the "decadent mysticism" of Juan Croniqueur and the "revolutionary religiosity" of the author of *Defense of Marxism*, there are continuities, ruptures and also new formulations arising in the heat of political practice and the intellectual climate where his ideas charged shape. This study explores, then, the itinerary of the religiosity of Mariátegui throughout the written production, from a diachronic perspective.

Keywords: Mariátegui; Religiosity; Revolution; Mysticism.

1 En este artículo se expondrán los resultados de la Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos de la autora, titulada: *Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, Chile.*

**La dimensión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui.
Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria**

*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*

La particular sensibilidad de José Carlos Mariátegui hacia la religión no ha pasado inadvertida a los críticos y estudiosos de su obra, ya sea para calificarla de desviación juvenil², para poner en cuestión su coherencia marxista³, o, al contrario, para resaltar la heterodoxia de su lectura de Marx precisamente a partir de su inclinación religiosa⁴. Sin embargo, a pesar de que hay un amplio consenso acerca de la sensibilidad religiosa presente en la obra del peruano y de que incluso existen estudios específicos sobre la materia⁵, constatamos que no se había realizado uno que se propusiera la reconstrucción y análisis de este problema a lo largo de toda su trayectoria intelectual, que es lo que buscamos hacer en una investigación dedicada a la dimensión religiosa en el pensamiento de Mariátegui, cuyas líneas generales presentaremos en estas páginas⁶.

Conviene advertir inmediatamente que con "dimensión religiosa" nos referimos no solo 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 elementos que podríamos calificar en este orden. Nuestra perspectiva 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"⁷.

- 2 Por ejemplo, los críticos marxistas Antonio Melis (1972), "Mariátegui primer marxista de América", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Mariátegui. Tres estudios*. Lima: Amauta, pp. 9-49; DESSAU, A (1972). "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op.cit.*, pp. 51-109; y KOSSOK, M (1972). "José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú", in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 111-147, 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 CHANG-RODRÍGUEZ, E (1957). *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. México: Ediciones Andrea; ID: (1983). *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas S.A; ID: (2012). *Pensamiento y acción en González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 4 Como hacen PARIS, R (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos Pasado y Presente; FLORES GALINDO, A (1980). *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Komitem*. Lima: Editorial Desco; KLAIBER, J (1988). *Religión y revolución en el Perú*. Segunda edición en español. Lima: Universidad del Pacífico, 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, LOWY, M (2004). "Comunismo y Religión. La Mística Revolucionaria de José Carlos Mariátegui". *Actual Marx*, n°. 2, pp. 73-85, 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, CÁCERES, E (1996). "Subjetividad e historia: Las múltiples dimensiones de lo religioso en Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, Vol. VIII, n° 8, pp.79-85, enfoca su análisis en el quinto de los 7 *Ensayos*, "El factor religioso". Nuestra investigación buscó indagar más allá de estas aproximaciones acotadas.
- 6 Esta investigación corresponde a una Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos y fue presentada en la Universidad de Chile el año 2015 con el título de "Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", puede descargarse del siguiente link <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136671/Del-misticismo-decadentista-a-la-religiosidad-revolucionaria.pdf?sequence=1>
- 7 LOWY, M (2004). *Op. cit.*, p, 84.

En las páginas que siguen, vamos a presentar una síntesis de la investigación realizada. En particular, expondremos un estado de la discusión acerca de la religiosidad de Mariátegui y revisaremos tres momentos de su obra en los que podemos identificar puntos de inflexión en lo que respecta a su mirada sobre esta cuestión.

LA DISCUSIÓN EN TORNO A LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

El primer paso de nuestra investigación consistió en rastrear cómo se ha leído e interpretado la religiosidad de Mariátegui a lo largo de la historia de la recepción de su obra. Rápidamente, pudimos constatar que las lecturas que se han hecho de su relación con la cuestión religiosa dibujan un arco interpretativo muy diverso, que va de posturas como las de Narciso Bassols⁸, quien se esfuerza en demostrar que Mariátegui, una vez convertido al marxismo, abandonó completamente sus disposiciones religiosas, a quienes desde otro extremo, como Eugenio Chang Rodríguez⁹, buscan mostrar –sin ofrecer evidencias que lo respalden– que Mariátegui concibe su intervención política desde una perspectiva cristiana, como parte de la construcción del reino de Dios (*sic*).

Ciertamente, las lecturas que se han hecho de Mariátegui han estado motivadas tanto por las adscripciones ideológicas de los intérpretes, como por las operaciones teórico-políticas desplegadas en torno a la obra y al legado de nuestro autor. La religiosidad, en conjunto con otros aspectos “heterodoxos” de su obra –como su lectura de Sorel y en general su recepción del vitalismo–, fueron utilizados por intelectuales vinculados al aprismo para afirmar que Mariátegui no era un marxista verdadero¹⁰. Y desde el marxismo, una vez superada la fase de abierto rechazo al “mariateguismo” –término utilizado para denotar las posiciones de Mariátegui como pequeño burguesas– es posible percibir la incomodidad que experimentan algunos autores que querían reivindicar a Mariátegui como un verdadero marxista-leninista, ante los inocultables elementos vitalistas, sorelianos, espiritualistas, entre otras “rarezas”, existentes al interior de su obra (Melis¹¹; Kossok¹²; Dessau¹³; Moretic¹⁴). En estos casos, los elementos religiosos y espirituales se asocian a errores o desvíos de juventud superados en su madurez, o bien, derechamente, se califican de equivocaciones propias de una formación marxista insuficiente.

En esta línea, apreciamos que hasta muy avanzados los años setenta existía una gran dificultad para entender o aceptar la religiosidad de Mariátegui y que solo a fines de esta década y a partir de los años ochenta, con trabajos de marxistas heterodoxos como Robert Paris¹⁵, Oscar Terán¹⁶, José Aricó¹⁷, Aníbal

8 BASSOL, N (1985). *Marx y Mariátegui*. México: Ediciones Caballito.

9 CHANG-RODRÍGUEZ, E (1983). *Op. cit.*

10 CHANG-RODRÍGUEZ, E (1957). *Op. cit.*, ID: (1983. *Op. cit.*; ID: (2012). *Op. cit.*

11 MELIS, A (1972). “Mariátegui primer marxista de América”, in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 9-49.

12 KOSSOK, M (1972). “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú”. in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 111-147.

13 DESSAU, A (1972). “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui”, in: MELIS, A; DESSAU, A; KOSSOK, M (1972). *Op. cit.*, pp. 51-109.

14 MORETIC, Y (1970). *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*. Santiago de Chile: Universidad Técnica del Estado.

15 PARIS, R (1981). *Op. cit.*

16 TERÁN, O (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

17 ARICÓ, J (ed.) (1980a). *Mariátegui y los Orígenes del Marxismo Latinoamericano*. 2ª edición corregida y aumentada. México, Cuadernos Pasado y Presente; ID: (1980b). “Mariátegui y la Formación del Partido Socialista del Perú”. *Socialismo y Participación*, n°11 (septiembre de 1980), pp. 139-167.

Quijano¹⁸ y Alberto Flores Galindo¹⁹ y de algunos intelectuales vinculados al cristianismo de izquierda como Alberto Simons²⁰, Diego Meseguer²¹, Gustavo Gutiérrez²², y Jeffrey Klaiber²³, esta dimensión de su pensamiento pudo empezar a mirarse y comprenderse.

En general, estos estudiosos interpretan la religiosidad mariateguiana como parte de una sensibilidad histórica compartida por un conjunto significativo de intelectuales latinoamericanos en el contexto de la crisis de la dominación oligárquica en el continente; una sensibilidad caracterizada por el rescate de la subjetividad y la voluntad humana, así como también por la recepción de las filosofías espiritualistas, vitalistas e idealistas. Con estos trabajos también se entiende que no hay oposición entre religiosidad y marxismo, sino que la síntesis de estos elementos hace parte de la originalidad del pensamiento de Mariátegui.

Ya en los años noventa, autores como César Germaná²⁴, Jorge Oshiro²⁵ y el propio Quijano²⁶ instalan la lectura -muy propia de los debates decoloniales- de que en Mariátegui podemos apreciar una nueva racionalidad, en la que mito y logos, razón y pasión no se contraponen sino que producen síntesis originales.

En síntesis, la lectura de la cuestión religiosa en Mariátegui entre sus intérpretes, transita de la incomprensión y el rechazo, hasta mediados fines de los años sesenta, al interés y rescate de aquella dimensión que aparece a partir de la década del ochenta y se observa hasta la actualidad.

TRES MOMENTOS DE LA RELIGIOSIDAD MARIATEGUIANA

El trabajo interpretativo de los textos de Mariátegui nos permitió plantear que existen tres momentos en su obra en los que pueden observarse puntos de inflexión respecto a la religiosidad; estos son la llamada "edad de piedra", el paso por Europa y los primeros años de su regreso al Perú y el periodo que va de la escritura de "El factor religioso" a los textos que conformarán *Defensa del marxismo*. A continuación, revisaremos algunos elementos importantes de estos periodos.

- 18 QUIJANO, A ([1979] 2007). "José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate". Prólogo a *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Ayacucho, IX-CXVIII, ID: (1991). "Prólogo" a José Carlos Mariátegui, *Textos Básicos*. México / Lima: Fondo de Cultura Económica, VII-XVI.
- 19 FLORES GALINDO, A (1980). *Op. cit.*; ID: (1984). "Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui". *30 días*. Revista mensual de sociedad y cultura. Año 1, n° 5, pp. 24-25.
- 20 SIMON, A (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.
- 21 MESEGUER, D (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 22 GUTIÉRREZ, G (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sigueme; ID: (1994). "Mariátegui y Gutiérrez". Entrevista realizada por Alberto Adriazén. *Pretextos*, Lima: DESCO, pp. 109-117.
- 23 KLAIBER, J (1988). *Op. cit.*; ID: (2008). "Los intelectuales y la religión en el Perú", in: *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, pp. 457-477.
- 24 GERMANÁ, C (1995). *El socialismo indo-americano. José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*. Lima: Amauta.
- 25 OSHIRO, J (1996). "Agonía y Mito. Dos Fuentes del Pensamiento Filosófico de Mariátegui. Unamuno y Sorel". *Anuario Mariateguiano*, Vol. VIII, n° 8, 15-52; ID: (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.
- 26 QUIJANO, A (1991). *Op. cit.*

LA EDAD DE PIEDRA: MISTICISMO DECADENTISTA

¿Cómo fue la religiosidad de Mariátegui durante la llamada “edad de piedra”? En su infancia, fue educado en el catolicismo, en un entorno familiar impregnado de un fervor religioso tradicional que, por cierto, contenía rasgos conservadores. Luego, en lo que podemos llamar su “etapa decadentista”, cuando escribía bajo el mote de Juan Croniqueur, los sentimientos que caracterizan su escritura son la tristeza, el tedio y el hastío como puede apreciarse en varios poemas y en su proyecto de publicarlos en un libro que se titularía *Tristeza*. En la aguda interpretación de Oscar Terán²⁷, el hastío que Mariátegui expresa forma parte de la “contestación” que una nueva intelectualidad que surge en el periodo levanta 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. Atendiendo a ello, el decadentismo de Mariátegui, puede leerse como parte del malestar que provoca en esta nueva generación la chatura cultural del mundo oligárquico en decadencia. Malestar que primero se expresa en actitudes de “fuga” y “evasión esteticista”, para luego adquirir formas más orgánicas y politizadas, como ocurrirá en el caso de Mariátegui.

En este periodo su religiosidad tiene un carácter intimista y místico. Por ejemplo, en los versos del “Elogio de la celda ascética”²⁸, un poema muy representativo de esta época, apreciamos una religiosidad intimista, determinada por la tradición católica, inclinada al misticismo y al recogimiento interior. Una religiosidad también —y vale la pena destacarlo—, individualista, circunscrita al ámbito privado, carente de sentido social, de mesianismo o de esperanza. Una religiosidad, a fin de cuentas, completamente despolitizada.

Además, encontramos en algunos textos de Mariátegui una fusión entre pasadismo y religiosidad, elementos conservadores y colonialistas que persisten en este momento en su mirada. El elitismo y el aristocratismo que podemos apreciar en textos del periodo fueron algunas de las confusas herramientas de Mariátegui para contraponerse a la mediocre vida burguesa, las que se mezclan con la fascinación que le producen las masas articuladas entorno a un sentimiento religioso, como puede verse en su conocido texto “La procesión tradicional”²⁹.

Ahora bien, si de evaluar globalmente la religiosidad mariáteguiana de “la edad de piedra” se trata, es preciso consignar que el propio autor no reconoce que su juventud haya sido un periodo religioso, como sostiene en una entrevista que le realizaran en 1926:

*Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética, que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. 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*³⁰.

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 que su juventud haya sido un periodo religioso, sino más bien la entiende como un momento literario y estético. Es más, sostiene que su actitud verdaderamente religiosa

27 TERÁN, O (1985). *Op. cit.*

28 MARIÁTEGUI, JC (1987). *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Tomo I. Poesía cuento y teatro. Lima: Amauta, p. 72.

29 MARIÁTEGUI, JC (1991). *Escritos juveniles. La edad de piedra*. Tomo II. Crónicas. Lima: Amauta, pp.181-183.

30 MARIÁTEGUI, JC (1959). *La novela y la vida*. 2a edición. Lima: Amauta, p.154.

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 y a su vinculación con la política.

UNA CLAVE RELIGIOSA PARA INTERPRETAR LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN BURGUESA

Un segundo momento en la reflexión mariáteguiana sobre la religiosidad la encontramos en el lapso que va desde su arribo a Europa en 1919 hasta más o menos la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. Durante su periodo europeo, vemos aparecer en su pensamiento la posibilidad de un nuevo tipo de misticismo. En el artículo “La santificación de Juana de Arco y la mujer francesa”, plantea una interesante oposición entre un misticismo estático y contemplativo –como el que predominaba, precisamente, en su actitud juvenil– y un misticismo activo, que mueve a la acción heroica:

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 Arco³¹.

Este artículo es importante porque aparece un misticismo distinto al que Mariátegui había experimentado, distinto al intimista y despolitizado de su “edad de piedra”. En la figura de Juana de Arco, descubre la existencia de un misticismo dinámico y capaz de contagiar a muchedumbres con su fe. Tiempo después, y esto será decisivo en la politización de su religiosidad, descubrirá el misticismo revolucionario en la acción de los comunistas rusos y el misticismo reaccionario del fascismo. 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.

Tras regresar al Perú, no pierde el interés por la crisis de la civilización burguesa sino que irá madurando su interpretación del periodo e instalándola poco a poco en el escenario cultural limeño a través de conferencias y publicaciones. De dichas reflexiones, lo que más nos interesa es que Mariátegui plantea su lectura sobre la crisis abierta con la posguerra en clave religiosa: como una crisis espiritual, una crisis de fe, que se manifiesta en la obsolescencia de los mitos organizadores de la visión de mundo liberal y burguesa del capitalismo ascendente.

Nos interesa detenernos en el lugar que ocupa el tema del mito en la reflexión mariáteguiana y problematizar este aspecto de su pensamiento. El rescate de este concepto realizado por Mariátegui se haya en directa relación con su lectura de la crisis: “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 material³²”. La interpretación 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 del proceso. 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.

Es evidente que Mariátegui recupera elementos del diagnóstico spengleriano sobre la decadencia

31 MARIÁTEGUI, JC (1980). *Cartas de Italia*. 5ª. edición. Lima: Amauta, p. 180. Cursivas nuestras.

32 MARIÁTEGUI, JC (1981). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. 7ª. edición. Lima: Amauta, p. 23.

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 socialista³³.

El “sorelismo” de Mariátegui es uno de los asuntos más controversiales y estudiados por la crítica mariáteguina. Ha sido el caballo de batalla de intelectuales vinculados al aprismo para impugnar su marxismo y, paralelamente, una molestia constante para los marxistas más ortodoxos que no lograban aceptar su valoración de Sorel. Mariátegui rescata la idea de 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”³⁴. Los mitos sociales serían entonces “conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera 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”³⁵. 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.

Los dos grandes ejemplos, que demuestran la eficacia de ciertas imágenes para movilizar a las masas populares, son el comunismo y el fascismo. 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.

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 entreguerras³⁶, sin embargo, no encontramos en Mariátegui una problematización sobre este concepto y su potencial conservador y de manipulación de las masas populares. Si bien diferencia el mito conservador del fascismo y el mito revolucionario del comunismo, no piensa que el problema se halle en la estructura interna del mito, sino en el carácter reaccionario o progresista de las doctrinas políticas que lo utilizan. Es una mirada instrumental que considera que el mito es algo que puede ser usado para la revolución o para el fascismo.

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 sujetos de la historia. En ese sentido,

33 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.

34 SOREL, G (1976). *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, p. 77.

35 *Ibid.*, p. 181.

36 Pensamos sobre todo en las reflexiones de Walter Benjamin sobre la violencia mítica y su fuerza regresiva en “Para una crítica de la violencia” (BENJAMIN, W (2001). “Para una crítica de la violencia” in: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus, pp. 23-45, y en la interpretación crítica de la modernidad de Theodor Adorno y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.

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.

MARXISMO Y RELIGIÓN. LA SÍNTESIS MARIATEGUIANA

El tercer momento de inflexión en la reflexión mariateguiana sobre la religiosidad lo encontramos en dos conjuntos de textos en los que se puede apreciar, privilegiadamente, la síntesis que realiza entre marxismo y religión. El primero, corresponde a los artículos que van dar forma a “El factor religioso” de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1989) y el segundo, corresponde a 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”³⁷. Vamos a poner nuestra atención en este último grupo de escritos.

En *Defensa del marxismo*, Mariátegui discute con los “neorrevisionistas” europeos Henry de Man, Max Eastman y Émile Vanderbelde, acerca de la “crisis del marxismo” que éstos preconizan, realizando un gran esfuerzo teórico y político por exponer su propia mirada del socialismo. En términos generales, estos textos 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 antieticidad 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 concepciones³⁸.

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. Para nuestro autor, 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”³⁹.

37 En la lectura de Osvaldo Fernández (2010). *Itinerario y Trayectos Heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 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* (MARIÁTEGUI, JC (1967). *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*. 3ª edición. Lima: Amauta, p. 158.

38 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.

39 MARIÁTEGUI, JC (1967). *Op. cit.*, pp. 85-86.

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 mariáteguiano, desde esta perspectiva, funciona como una suerte de "idealismo histórico", tal como lo había anunciado ya en "Aniversario y balance": "nunca nos sentimos más rabiosa y eficaz y religiosamente idealistas que al asentar bien la idea y los pies en la materia"⁴⁰.

El argumento de Mariátegui avanza ordenadamente hacia proponer que el socialismo, comprendido como la lucha por su construcción, produce un nuevo tipo de ser 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... ¿Y en Rosa Luxemburgo, acaso no se unimisman, a toda hora, la combatiente y la artista? ... Vendrá un tiempo en que, a despecho de los engreídos catedráticos, que acaparan hoy la representación oficial de la cultura, la asombrosa mujer ... 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 agonia y el gozo, que no enseña ninguna escuela de la sabiduría⁴¹.

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

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

40 MARIÁTEGUI, JC (1969). *Ideología y política*. 1ª edición. Lima: Amauta, p. 250.

41 MARIÁTEGUI, JC (1967). *Op. cit.*, pp. 39-40.

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 Bloch⁴², pues claramente se trata de una religiosidad inmanente e histórica.

Por otra parte, y siguiendo al mismo Bloch que en *Ateísmo en el cristianismo* señalaba que “donde hay esperanza hay también religión”⁴³, 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”⁴⁴ 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”⁴⁵. Entonces, desde la perspectiva de nuestro autor, donde haya lucha, esperanza, revolución, habrá también, inseparable y necesariamente, religiosidad.

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.

42 BLOCH, E (1983). *El ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del reino*. Madrid: Taurus

43 *Ibid.*, p. 250. ID: (2002) *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado Libros; ID: (2007). *El principio esperanza 1*. Madrid: Taurus.

44 MARIÁTEGUI, JC (1989). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Quincuagésima quinta edición. Lima: Amauta, p. 263.

45 *Ibid.*, pp. 263-264.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 22, n° 77

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en junio de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve