

MARIÁTEGUI Y LA RELIGIÓN



Sergio I. Moya Mena

Introducción

En el Carlos Marx de los *Manuscritos de economía y filosofía* el ateísmo carece ya de sentido, pues, como negación de Dios y afirmación del hombre, el socialismo no necesita ya de esta mediación.¹ En esta perspectiva se concebirá a la religión en dos dimensiones fundamentales: como forma equivocada de percepción del mundo real y como ideología institucionalizada que, en sus manifestaciones sociales preponderantes, ha sido utilizada por las clases dominantes para legitimar sus intereses.² Esto –no obstante– no basta para trivializar el pensamiento marxiano circunscribiéndolo a una concepción absoluta de la religión como “opio de los pueblos”, o justificadora de la opresión de clase. Una imagen tal, supondría una lectura descontextua-

¹ Marx, Carlos. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 2001, p. 152.

² Barahona Portocarrero, Amaru. *La valoración histórica de la religión en Marx y Engels*. Revista Praxis 31-32, Heredia, 1983.

lizada. Si Marx se refería a una determinada expresión de religión sociológica, un verdadero “opio del pueblo”, cabría plantearse qué lugar podría ocupar una religión no opresora sino liberadora. Teniendo en cuenta que la praxis –ateniéndonos a la segunda tesis sobre Feuerbach– es el principio para determinar la verdad, la realidad y si el propio Marx admitió la validez de las ideologías revolucionarias del proletariado, posiblemente debería admitir hoy en día, que existe una vertiente positiva de la religión y específicamente del cristianismo, aquella que se convierte en *fuerza de liberación*. Por todo esto, una problematización del problema de la religión en el marxismo implica por lo tanto trascender los análisis no-integrales y segmentarios.

Esta distinción a la hora de valorar el tema de la religión en el marxismo latinoamericano resulta fundamental. Huges Portelli en su obra *Gramsci y la cuestión religiosa*, afirma: “En la mayoría de los países del Tercer Mundo el marxismo únicamente se ha difundido en el estadio de ideología, del mito incluso, combinándose con las ideologías nacionalistas, más o menos religiosas (...) El marxismo ha sido en estos países una auténtica religión popular”.³ Se trata de una afirmación que nos resulta de gran utilidad para entender el tema de la religión en la obra de José Carlos Mariátegui, uno de los pensadores políticos latinoamericanos más originales del siglo XX.

Primero que todo situaremos la obra de Mariátegui en el marco del pensamiento marxista de su época, para seguidamente hacer un análisis crítico del ensayo *El factor religioso*, contenido dentro su célebre obra *Siete ensayos de*

³ Citado por Enrique López Oliva. Mariátegui y la crítica marxista de la religión en la América Latina. En *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*. Cuadernos Casa de las Américas, La Habana, 1995.

interpretación de la realidad peruana, en donde aborda el tema de la religión de forma más amplia. Finalmente, nos referiremos al uso mariateguiano de la religión y su relación con lo espiritual, el mito y el marxismo.

El marco del pensamiento marxista latinoamericano (1920-1935)

Resulta forzoso —al ubicar los orígenes del pensamiento marxista latinoamericano— hacer referencia a los partidos comunistas. El marxismo como filosofía de la praxis, implica transformar el mundo, práctica revolucionaria real. Para esto resulta imprescindible la organización política del proletariado en partidos de clase.

En el II Congreso de la Komintern⁴, Lenin proclama sus famosas 21 condiciones que llaman a una radicalización de la lucha de clases y a romper con el reformismo y el centrismo. La mayoría de los P.C. de Latinoamérica se formó en la década de los años veinte, muy influenciados por el deslumbramiento que había producido la Revolución Rusa. Estas nuevas organizaciones rápidamente se bolchevizan: Moscú ordena que las directrices de la Komintern sean aplicadas a ciegas, lo que deja muy poco espacio para la autonomía y la creatividad ideológica.

Cabe decir que Marx y Engels se habían ocupado muy poco de América Latina. Marx escribe sobre México con motivo de la expedición de Maximiliano de Habsburgo en sus artículos para el *Times* de New York y en algunas cartas. También Engels se refiere a México en un artículo a propósito de la guerra de ese país contra los Estados Unidos en 1847. Del resto de países del continente casi no hay nada.

⁴ Internacional Comunista o III Internacional.

Tampoco en Lenin hay referencias significativas, apenas unas cuantas estadísticas en el libro *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. La rigidez de la Komintern y la anteposición de los intereses estratégicos de la URSS produjeron una falta crónica de teorizantes marxistas en América Latina. El que los grandes teóricos no escribieran nada significativo de América Latina, daba una posición privilegiada a los latinoamericanos para desarrollar su creatividad, al no tener la camisa de fuerza que hubiera supuesto lo que hubiesen dicho sobre este hemisferio Marx, Engels y Lenin. Sin embargo, esto no sucedió.

La crítica a la religión en los pensadores marxistas

Siguiendo la división esquemática del marxismo latinoamericano hecha por Michael Löwy en su obra *El Marxismo en América Latina*, tenemos un primer periodo revolucionario, que comprenderá de los años veinte hasta 1935. Löwy destaca en este periodo a ideólogos y publicistas como Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabarren, Victorio Codovilla y José Carlos Mariátegui. Ninguno de estos marxistas dedicó mucha atención a la religión. No obstante, resulta interesante considerar las apreciaciones de algunos de ellos antes de considerar con más detenimiento el sentido de la religión en Mariátegui.

Julio Antonio Mella (1905-1929) fundó y fue el primer secretario del Partido Comunista Cubano en 1925, oponiéndose en alguna medida a las directrices de la Komintern. Es según Löwy, el prototipo de estudiante o joven intelectual revolucionario, de espíritu anticapitalista y romántico que encuentra en el marxismo la respuesta a su pasión por la justicia social".⁵ La obra central de Mella se

⁵ Löwy, Michael. *El marxismo en América Latina*. ERA, México, 1982, p. 17.

ocupa del nacionalismo y la liberación nacional. No hay en él una referencia integral a la religión. Las referencias más cercanas al tema no van más allá de un burdo anticlericanismo, como en esta nota aparecida en el periódico *Juventud*, en donde Mella critica la publicación de un libro de poesías religiosas por parte de un condiscípulo de la Universidad de La Habana:

“La causa de ese naufragio de la vida noble, de la lucha y del optimismo, de ese pobre enfermo que es nuestro amigo Piedra Bueno, de ese joven anciano a los 18 años, anhelante ya de la tumba, es la educación religiosa de los corrompidos y corruptores colegios religiosos de los jesuitas; contra ellos nos rebelamos asqueados, en nombre de toda nuestra juventud, aun en nombre de aquellos menos fuertes que nosotros, han claudicado de la grande y noble misión que los tiempos exigen a la generación primera del siglo XX. Proclamamos nuestra rebeldía para evitar que continúe para siempre ese asesinato de la conciencia, que realizan los clericanallas en sus Colegios-Burdeles, para evitar que los jóvenes de mañana escriban versos como los de “Vas Spirituale” y pongan en la carátula de sus libros como símbolo de su carácter dos mujeres arrodilladas ante un cáliz...”⁶

La crítica mantiene su tono en otros artículos y ensayos, pero no trasciende la diatriba visceral y no se ocupa de un cuestionamiento sistemático a la religión. Tampoco resulta una perspectiva original, pues en nada se diferencia de otras posiciones jacobinas que ya para esa época resultaban algo rancias.

⁶ Mella, Julio Antonio. *Documentos y artículos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 152.

Tampoco Luis Emilio Recabarren (1876-1924), dirigente obrero chileno y fundador del Partido Comunista de Chile, se acerca sistemáticamente al tema. Para él, la religión protegida por el Estado y la sociedad con el fin de "moralizar", no ha tenido la fuerza suficiente para hacerlo y lo único que ha logrado es hacer creyentes o fanáticos de una doctrina teórica, sin práctica moral⁷. Es por lo tanto una fuerza enemiga del progreso.

Otro dirigente marxista contemporáneo es Vittorio Codovilla (1874-1970), secretario general del Partido Comunista Argentino y verdadero *apparatchik* de la Komin-tern en América Latina. Durante el X Congreso del PCA, Codovilla presenta un documento titulado *Los comunistas, los católicos y la unión nacional*, en el que hace un elocuente llamado a la unidad con los católicos de cara a lucha contra el fascismo:

"la inmensa mayoría de ellos son patriotas honrados y pueden y deben participar junto con todos los habitantes de nuestro país en el gran Frente Nacional de lucha contra el hitlerismo (...) entre comunistas y católicos no existe incompatibilidades que les impidan marchar unidos, pues nosotros respetamos la libre emisión de ideas y el derecho de practicar los cultos religiosos".⁸

El argentino no se queda en la mera exhortación a la colaboración contra el fascismo, en el mismo ensayo se aproxima a una análisis psicológico del cristianismo y de la

⁷ Recabarren, Luis Emilio. *Ricos y Pobres*. Centro de estudios Miguel Enríquez, Santiago, 2005, p. 5.

⁸ Codovilla, Vittorio. *Una trayectoria consecvente: en la lucha por la liberación nacional y social del pueblo argentino*. Tomo I. Editorial Anteo, Buenos Aires, 1964, p. 48.

religión en general. Destaca el sentimiento humanitario en el que se inspira la religión cristiana operando en cada creyente como factor que incita e infunde el odio al hile-rismo. La actitud "correcta" de los comunistas es acercarse cordialmente a los cristianos, respetar sus creencias y conseguir que ese sentimiento cristiano se transforme en factor activo en la lucha política. El marxismo-leninismo, que tiene en cuenta las raíces de las religiones, denuncia a las actividades irreverentes contra la religión y la Iglesia —tan gratas a los anarquistas y demás revolucionarios pequeñoburgueses—

MARIÁTEGUI



“pues no sirven a los intereses de la clase obrera y del pueblo”.⁹

“Un marxista no debe olvidar que la religión expresa la angustia que inspiran a los pueblos sus sufrimientos terrenales y que son justamente los comunistas —que luchan por remediar esos sufrimientos— quienes deben atraer a la lucha común a los creyentes, a fin de aliviar esos sufrimientos y suprimirlos”.

El puente que se tiende a los católicos nos podría parecer una genuina política de concertación y diálogo si no

⁹ *Ibid.*, p. 49.

lo enmarcáramos dentro de los acontecimientos políticos mundiales y de la línea oportunista y subordinada del PCA y especialmente de Codovilla a la Komintern. Cuando se redacta este ensayo, la URSS ya ha sido invadida por la maquinaria de guerra nazi y el PCA encabezado por Codovilla se ha obligado a hacer un cambio de 180° en su conducción política (siempre subordinada a los designios de Moscú): de la línea antiimperialista de crítica a norteamericanos y británicos, se pasa a la "defensa de todos los pueblos agredidos por el nazi-fascismo".¹⁰ La nueva política de colaboración entre clases es la que determina las posiciones conciliatorias con los católicos, pero que lejos de constituir una genuina y autónoma política de Codovilla y del PCA, no son más que la reacción a las siniestras piruetas internacionales de la burocracia stalinista.

El marxismo latinoamericano de este periodo se caracteriza por su falta de originalidad. No hay entonces dentro de estos destacados marxistas latinoamericanos un abordaje original y mucho menos pensado desde Latinoamérica, de la religión. La gran excepción será José Carlos Mariátegui. Este pensador peruano se destacó en su basta obra por imprimir una gran originalidad a la hora de pensar Indoamérica desde una perspectiva marxista, sorteando las dos grandes tentaciones de la época: el exotismo indoamericano y el europeísmo.

La religión en los *Siete Ensayos*

Las referencias a la religión en Mariátegui se encuentran dispersas en varios trabajos, aunque es sumamente

¹⁰ Cheressky, Isidoro. Sindicatos y fuerzas políticas en la Argentina pre-peronista (1930-1943). En *Historia del movimiento obrero en América Latina*. Tomo IV. Siglo XXI, México, 1984, p. 187.

significativo que en su obra más conocida e influyente *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, dedica unos de los ensayos al factor religioso.

Al principio del ensayo Mariátegui dice:

"El concepto de la religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una Iglesia y a 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".

Este punto de partida le ubica ya como un pensador original si tenemos en cuenta cuáles son las apreciaciones comunes del marxismo latinoamericano de la época.

Al analizar el tema de la religión Mariátegui acusa varias influencias, como la del norteamericano Waldo Frank, "pensador y artista de espíritu tan penetrante y moderno"¹¹ o la del español Miguel de Unamuno. Del norteamericano dirá que es el más próximo a la conciencia y los problemas de la nueva generación hispanoamericana y toma su análisis de la formación de la sociedad norteamericana explicado en torno al papel de la religión: el pionero, el puritano y el judío han sido los creadores de los Estados Unidos. Hay en el

¹¹ Nacido en 1889, Frank fue un influyente novelista, ensayista e historiador socio-cultural judío. Demostró una profunda preocupación por los problemas sociales y sobre todo, la integración del individuo en el moderno orden social. En su libro *Our America*, Frank revela su interés característico en el individualismo destructivo de los Estados Unidos y los "antídotos" que él haya en diversas sociedades arcaicas. *Encyclopedia of the American Left*. Edited by Mari Jo Buhle. University of Illinois Press, 1992, p. 239.

puritanismo una sorprendente voluntad de potencia. Al no encontrar el colonizador anglosajón ni una cultura avanzada ni una población potente, el cristianismo y su disciplina no tuvieron en Norteamérica una misión evangelizadora.¹² El caso del conquistador ibero es distinto según Mariátegui, pues en México, los Andes y Centroamérica, éste se enfrenta a una enorme población que ya poseía una serie de cultos originarios.

La religión incaica

En el ensayo en cuestión, Mariátegui analiza la religión de los antiguos habitantes de los Andes. El pensador peruano la caracteriza como una religión "débil", sin el poder espiritual para "resistir al evangelio."¹³ El hombre del Tawantinsuyo carecía de la idea del más allá. Su religión era más un código moral que una concepción metafísica, ocupándose más de lo temporal que de lo espiritual. No estaba hecha esta religión de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías:

"Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneas de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra".¹⁴

Su mitología y metafísica eran pues muy embrionarias, lo que hace más bien necesario hablar de *animismo*, *totemismo* y *magia*. El animismo indígena poblaba al imperio de genios y dioses locales, el totemismo era consustancial al

¹² Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana, 1975, p. 142.

¹³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴ *Ibid.*, p. 147.

ayllu, y la magia era un elemento de la mayor importancia, intrínsecamente ligada al poder. Al ser una religión primitiva y poco elaborada, no podía hacer frente a la conquista y la imposición del catolicismo. Aquí es preciso detenemos para analizar esa valoración que hace Mariátegui de la religión incaica.

Mariátegui admite en *Peruanicemos al Perú*, que lo que se conoce del antiguo imperio de los incas es apenas fragmentario, no se posee una verdadera teoría, una concepción completa de la civilización incaica.¹⁵ Ciertamente—como lo afirma Josef Estermann— entender las prácticas religiosas de los incas no es un proceso simple, exige una semántica muy específica, una hermenéutica de los símbolos y de la interacción de éstos (la música, la danza, los elementos ceremoniales: coca, cruz, chicha, etc.) Es *en medio* y *mediante* el rito que el orden cósmico y divino se hacen presentes en forma simbólica, lo que a menudo se interpreta como “magia” (como en el caso de las curaciones), pero realmente no es de tipo “mágico” (en y por el objeto mismo), sino por su simbolismo, que en el fondo se fundamenta en el principio de correspondencia.¹⁶

¿Podemos entonces hablar de una religión incaica? Antes de entrar en esta consideración es preciso puntualizar que desde una perspectiva intercultural, no se reconoce la “universalidad” de conceptos comunes a la filosofía o la teología occidentales. El propio concepto de “teología”, no solo refleja una cierta racionalidad (el logos griego), sino también una determinada concepción de lo divino (theos,

¹⁵ Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Amauta, Lima, 1970, p. 62.

¹⁶ Estermann, Josef. *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala, Quito, 1998, p. 277.

deus, "Dios"), que no precisamente resulta endógena para el hombre andino. Tampoco "teosofía" —ocupado por un contenido semántico y un contexto muy particular— podría aplicarse al contexto andino. Igualmente irrelevante sería hablar de una "teodicea andina", porque la etimología (theos y dike) no concordaría con la experiencia andina de lo divino. En este sentido, es cuestionable considerar la pertinencia de hablar de una religión andina. Coincidimos con Estermann en el sentido de que, teniendo en cuenta la sincreticidad andina, es mejor hablar de "religiosidad" que de "religión", que sugiere todo un sistema institucional y doctrinal.¹⁷

La concepción andina de lo divino no es algo totalmente distinto del mundo de la experiencia vivencial ("profano"), sino su dimensión sagrada y sacramental. La dimensión occidental de la trascendencia absoluta de Dios, resulta muy difícil de aceptar para la religiosidad andina. Cuando Mariátegui habla de animismo en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (muy en consonancia con la perspectiva de los etnólogos de su época) como algo inherente a las prácticas religiosas del imperio incaico, se trata de una interpretación demasiado simplista, que no nos parece suficiente para explicar la idea de relacionalidad.¹⁸ En el mismo Amauta parece haber un cambio de perspectiva a la hora de valorar el tema del animismo en su obra *Peruanicemos al Perú*, en donde se siente menos satisfecho con la explicación del animismo:

¹⁷ La sincreticidad no es un signo de "impureza" y "decadencia", sino más bien de interpenetración cultural, de la interculturalidad del hombre mismo.

¹⁸ La relacionalidad es el rasgo esencial de la racionalidad andina: todo está de una u otra manera relacionado, (vinculado, conectado) con todo. La entidad básica no es el ente substancial ni el individuo, sino la relación. No significa que los individuos adicionalmente a su existencia particular, se relacionen en un segundo momento y lleguen a formar un "todo integral", una especie de red de interrelaciones. Al contrario, es precisamente esa estructura relacional la que hace que los individuos se constituyan en "entes".

"La teoría del "animismo" nos enseña que los indios, como otros hombres primitivos, se sentían instintivamente inclinados a atribuir un ánima a las piedras. Esta es, ciertamente, una hipótesis muy respetable de la ciencia contemporánea. Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación de los "hombres de piedra" como un simple caso de animismo, no nos ayuda a entender el Tawantinsuyo, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico".¹⁹

Es cierto que el universo (Pacha) "vive" (panzoísmo) y posee una fuerza vital, de lo que no se desprende que todo esté "lleno de espíritus". Al respecto dice Estermann:

"Los pasos pachasóficos o chakanas²⁰ tienen una función especial; por eso, tienen carácter sagrado y "sacramental" (mysterion). La ubicación topológica de ciertos espíritus (nuna) en estas "zonas de transición" quiere resaltar el carácter simbólico y ritual de su cuidado y manutención. Por otro lado, el holismo andino descarta cualquier tipo de dualismo o antagonismo radical entre lo "profano" y "sagrado", entre kay Pacha y hunaq Pacha, entre universo y Dios".²¹

La idea de Dios difícilmente puede ser entendida como simple animismo. La relacionalidad andina, implica que Dios es un componente integral del Pacha: como ordenador del universo, como relacionalidad simbólica y

¹⁹ Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Amauta, Lima, 1970, p. 64.

²⁰ Esta chakana o cruz andina, viene a ser el símbolo andino de la relacionalidad del todo. La chakana filosófica subraya la existencia de nexos entre todos los fenómenos y elementos del Pacha.

²¹ Estermann, Josef. Op. Cit., p. 263.

semántica del mismo. Es una concepción que se acerca más al panteísmo: Dios está en todo el universo como chakana universal y vital; no como persona sino como presencia simbólica del orden cósmico, en y a través de cada una de las chakanas particulares. Dios es ante todo "relación" y relacionador, y no "substancia" o "sujeto". Sólo es substancia o sumo ser, en la medida en que es "todo en todo". Dios es la suma de todas las relaciones que posibilitan la vida y el orden cósmico. Pero Dios no está des-relacionado ("ab-soluto") del universo y de su red de relaciones, sino que lo sostiene y conserva (en conjunto con otros elementos) desde adentro. El universo mismo como orden supremo (Pacha) tiene carácter sacramental que permite sostener la omnipotencia "misteriosa" de lo divino y numinoso como fuente de vida y orden, garantía simbólicamente presente para la racionalidad y estabilidad cósmica.

Como se puede apreciar, las concepciones religiosas del imperio andino eran mucho más complejas e intrincadas de lo que supone Mariátegui. Van más allá de "sencillas alegorías carentes de complicadas abstracciones".²² El análisis de dichas formas religiosas no se puede limitar a categorizarlas simplemente como totemismo, magia o animismo.

La debilidad intrínseca que Mariátegui atribuye a la religión del imperio Incaico, es lo que permite su derrota parcial frente al evangelio. Aquí de nuevo Mariátegui es omiso al dejar de considerar la extrema violencia y sadismo que imperó durante la conquista española de los Andes y el exterminio de todos los vestigios de la cultura incaica. No se trata de una mera lucha entre dos concepciones de Dios. No fue el evangelio el que derrotó a la religión del imperio Incaico sino la espada.

²² Mariátegui, José Carlos. Op. Cit., p. 147.

La religión en la conquista y la colonia

Siguiendo el orden del ensayo sobre religión en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui pasa a considerar el factor religioso dentro de la conquista española, que es una empresa fundamentalmente militar y religiosa. Mariátegui destaca la enorme influencia que tuvo el poder espiritual en este proceso. Se produce una sustitución de una teocracia por otra: así fue como los dominicos tomaron los templos incaicos y ocuparon el Templo del Sol. Una vez más vuelve sobre el esquema analítico de Frank para distinguir la conquista de la América sajona de la América andina: el pionner puritano representa un movimiento ascendente: la Reforma protestante; mientras que el conquistador español (cruzado) representa una época que concluía, el Medioevo católico:

“La energía espiritual de España –solicitada por la reacción contra la Reforma precisamente– daba vida a un extraordinario renacimiento religioso, destinado a gastar su magnífica potencia en una intransigente reafirmación ortodoxa: la Contrarreforma”.²³

Siguiendo a Unamuno, Mariátegui afirma que la verdadera Reforma española fue la mística, que poco se preocupó de la Reforma protestante, aunque terminó siendo el más fuerte valladar contra ella. La Conquista de América consumió el aliento de los últimos cruzados, que al final, no eran más que partícipes de una Cruzada sino de su mera extensión espiritual.

²³ *Ibíd.*, p. 151.

Si la conquista es una empresa militar y religiosa, el coloniaje es una empresa política y eclesiástica. Mariátegui pasa entonces a esbozar lo que es sin duda, una de sus tesis más fuertes respecto al rol de la religión en la historia del Perú: la obra civilizadora en este periodo es en su mayor parte religiosa y eclesiástica. La cultura y la educación son tareas que lleva a cabo exclusivamente la Iglesia. Los frailes enseñaron las artes y oficios y promovieron los cultivos y obrajes. A ellos se debe el mérito de crear la primera universidad de América. En el caso del Paraguay, destaca el vasto experimento que los jesuitas llevaron a cabo con los indios en el área de las cataratas del Iguazú, aprovechando y explotando la tendencia natural de los indígenas al comunismo. Los religiosos además estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones y allegaron los primeros materiales de su historia.

En esta relación de los méritos de la acción religiosa durante la colonia, Mariátegui no deja de mencionar la explotación, pero como un elemento marginal, que parece tener poco que ver con la obra de la Iglesia:

“Y los indios explotados en las minas, en los obrajes y en las encomiendas encontraron en los conventos, y aun en los curatos, sus más eficaces defensores. El padre de las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores”.²⁴

Ante una descripción tan idílica de la obra de la Iglesia en la conquista, no queda más que confrontar históricamente las responsabilidades reales de esta institución. Muchos

²⁴ *Ibid.*, p. 153.

de los elementos "meritorios" del accionar de la Iglesia son ciertamente irrefutables, pero constituyen apenas una parte de un proceso de exterminio y depredación del que la Iglesia fue actor fundamental. Una dimensión que –sorprendentemente– Mariátegui no toma en cuenta. La Iglesia fue la principal fuerza precursora de la inculturación, pero fue también legitimadora de las guerras contra los indios, relativizando lo que eran en realidad estos procesos: vulgares depredaciones. En medio de las "batallas", el conquistador contra los adoradores de ídolos no puede prescindir del apoyo de los clérigos en esta empresa.²⁵ Esto no nos parece un aspecto menudo, cuya omisión sea permisible a la hora de analizar la "contribución de la Iglesia al progreso".

Como sabemos, la conquista supuso la elaboración de una ideología de la esclavitud, pero esto no bastó, había que estructurar también una *Teología de la Esclavitud*, algo que venía a ser una labor bastante intrincada, pues –como lo afirma Fernando Mires– dicha tarea implicaría una violación a los principios de la teología en general. Pero en este caso "lo que Dios no da, Aristóteles lo presta", y así, algunos teólogos rescataron la tesis de la "esclavitud natural".²⁶ Fueron muchos los religiosos y teólogos que argumentaron en torno a tesis como la inferioridad natural del indio, la necesidad de castigar los pecados de los indios o del *mal necesario* de la esclavitud. Entre los principales representantes de esta corriente podemos citar a Tomás Ortiz, Juan de Quevedo, fray Bernardino Meza, fray Pedro de Azuaga, y fray Juan Salmerón. Derivada de estas creencias estaba la tesis

²⁵ Mires, Fernando. *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. DEI, San José, 1989, p. 31.

²⁶ El propio Mariátegui en su obra *Ideología y Política*, destaca también como la teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también utilizada por los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y dominio sobre pueblos por ellos llamados de raza inferior. *Ideología y Política*, Amauta, Tercera Edición, Lima, 1972, p. 23.

más polémica: la necesidad de “humanizar” al indio (a través de la fuerza bruta por supuesto), pues “antes de hacerse cristianos los indios deberían hacerse hombres”.²⁷ Se consideraba a que los indios eran seres humanos, pero al mismo tiempo esclavos por naturaleza, que la guerra de conquista era justa en razón de castigar los bestiales pecados de los indios, o que la “pólvora para los indios era incienso para el señor”.²⁸

Tan extendida estaba esta creencia entre el clero, que el propio Papa Paulo III debió “aclarar” en 1537 que los indios sí eran seres humanos: “*Indios ipsos, utpote veros homines, non solum Christianae Fidei capaces existere discernimus et declaramus*”. Una aclaración de ese tipo por parte del Papa, demuestra hasta que punto los prejuicios colonialistas habían impregnado a la Iglesia.

Ahora bien, ¿es que en el Perú la conquista tuvo expresiones más humanistas que en el resto de Indoamérica? ¿Es que en los Andes el choque de civilizaciones fue una excepcionalidad histórica? Nada más alejado de la verdad. En su obra *PIRV espacio, economía y poder*, Javier Tantaleán Arbulú expone cómo la población indígena de los Andes vivió un verdadero holocausto a partir de la llegada de los conquistadores y la Iglesia. La población del Tawantinsuyo era de aproximadamente 15 millones de habitantes hacia 1520. Poco más de un siglo después en 1630, la población indígena no pasaba de 645.000 habitantes.²⁹ Ciertamente este espectacular descenso poblacional no puede atribuirse únicamente a las matanzas deliberadas de indios (de las que

²⁷ Virrey Francisco de Toledo. Citado por Fernando Mires, Op. Cit., p. 51.

²⁸ *Ibíd.*, p. 53.

²⁹ Tantaleán Arbulú, Javier. *PIRV espacio, economía y poder (12000 a.C.-1572 d.C.)* Tomo III. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2002, p. 1127.

muchos sectores de la Iglesia fueron cómplices), pues intervinieron otros factores como las enfermedades, el desarraigo, etc., pero sin duda se trata de un elemento que de ninguna manera puede ser subestimado.

Mariátegui no ignora el problema de la explotación de las poblaciones indígenas, al contrario, el problema del indio es uno de los ejes de su obra. Su ensayo *El problema de las razas en la América Latina* es especialmente riguroso a la hora de analizar la problemática del indio. Lo que pasa es que, en la balanza, por más traumático que haya sido ese choque de civilizaciones, ha sido un mal necesario, pues al menos ha posibilitado que el Perú se inserte en la cultura occidental que para él es "acción, voluntad y energía (...) su civilización es la obra magnífica de estas fuerzas que han alcanzado un grado místico de exaltación creadora".³⁰ El Amauta critica a quienes como Luis E. Valcarcel, defienden posiciones indigenistas, exaltando, algo irreflexivamente, al pasado incaico y cuestionando la contribución civilizatoria de Occidente. En *Peruanicemos al Perú*, Mariátegui señala que ni la civilización occidental está tan agotada o putrefacta, ni es factible, una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana para volver a los antiguos mitos agrarios.³¹

En la consolidación del catolicismo en la colonia Mariátegui destaca los procesos de transculturación, en los que la Iglesia se apropia de antiguos mitos y es así como el del culto a la Virgen se impone especialmente en lugares como el lago Titikaka, donde habría nacido la teocracia indígena.

³⁰ Mariátegui, José Carlos. *Figuras y aspectos de la vida mundial*, Tomo II. Amauta, Lima, 1987, p. 201.

³¹ Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Amauta, Lima, 1970, p. 66.

El Sol, tan importante dentro de la cultura andina, es convenientemente incorporado en los ritos católicos. Así, los indígenas vibraban de emoción pagana y no con poca nostalgia de las épocas pasadas. El paganismo aborígen persistió, pues la Iglesia no impuso precisamente el evangelio, sino el culto, la liturgia y el rito. La transculturación o mimetismo que promovió la Iglesia no era un fenómeno original, se trata de una constante en toda su historia. Son como lo dice Mariátegui:

“la marca del compromiso que la Iglesia, en la hora de su triunfo, se halló forzada a hacer con sus rivales, vencidos, pero todavía peligrosos”.³²

Pero para Mariátegui esta facultad de adaptación de la Iglesia es una espada de doble filo pues, si los indios se dejaron catequizar con relativa pasividad, no llegaron a comprender realmente ese catecismo, lo cual debilitó sustancialmente al catolicismo en el Perú. Citando a Unamuno, Mariátegui coincide en que el cristianismo —desde que nació en San Pablo— es “vida, lucha y agonía”, mientras que en los Andes el misionero no tuvo que velar por la pureza del dogma, reduciéndose su misión a servir de guía moral a una grey rústica y sencilla. Hay otro elemento que debilitó



³² Mariátegui, José Carlos. Op. Cit., p. 155.

la energía espiritual del catolicismo: la esclavitud negra, que –según él– sumó su sensualismo fetichista y su superstición a ese sincretismo que caracterizó la definición del cristianismo durante la colonia:

“El indio, sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana”.³³

El sensualismo, el libertinaje y la superstición propios de la cultura negra, se integraron a las prácticas religiosas de la Iglesia, posiblemente con el mismo afán de “asimilar” a esta población proveniente de África. Paralelamente a esto, el clero dilapidaba sus ya pocas energías en su propias disputas internas, en la caza de herejes o en disputas con el poder temporal. El suntuoso culto y la majestuosa liturgia contrastaban con la incapacidad del catolicismo para promover en las colonias elementos de trabajo y de riquezas. Una vez más Mariátegui resalta la diferencia de éste con el protestantismo. Mientras que la nobleza española despreciaba el trabajo y el comercio y la burguesía estaba contaminada de principios aristocráticos, el protestantismo se hermanaba con el capitalismo de manera diáfana y contundente. El protestantismo es la levadura espiritual que junto al liberalismo, constituyen los factores del proceso capitalista. Esto explica porque ninguno de los pueblos católicos ha alcanzado un grado superior de industrialización: Francia es más agrícola que industrial, Italia mantiene su inclinación agraria y España representa la más retrasada y anémica estructura capitalista.

Es significativo que en el ensayo *El factor religioso*, a la hora de analizar las raíces socioeconómicas del catolicismo

³³ *Ibíd.*, p. 157.

y el protestantismo en América, Mariátegui se refiera primero a autores como Waldo Frank, Miguel de Unamuno o Javier Prado y muy tardíamente a Marx y Engels. A estos últimos les reconoce haber esclarecido varios aspectos de las relaciones entre protestantismo y capitalismo, pero le resulta más útil la perspectiva de Frank. De nuevo marca las diferencias entre el proceso norteamericano y la América española: en Norteamérica la Iglesia hizo marchar a los hombres contra las dificultades materiales de una América indomada. El protestantismo careció de la eficacia catequista por una consecuencia lógica de su individualismo, destinado a reducir al mínimo el marco eclesiástico de la religión. Al anglosajón no le interesaba evangelizar a los aborígenes y por lo tanto, no se necesitaba una organización eclesiástica. El individualismo puritano hacía de cada pionner un pastor; el pastor de sí mismo. Mientras tanto la evangelización de la América española no puede ser enjuiciada como una empresa religiosa sino como una empresa eclesiástica, con instituciones, jerarquías y ejércitos de catequistas y sacerdotes.

De esta manera la herencia espiritual de la colonia es pensada por Mariátegui como uno de los factores psicológicos que han retardado la expansión capitalista en el Perú. Después de la independencia el Estado se mantuvo como un Estado semifeudal y católico. Si el liberalismo en el Perú no tuvo la fuerza para liquidar la feudalidad tampoco fue capaz de oponerse al poder temporal de la Iglesia³⁴. Al ser un partidario de la modernización capitalista, al ver en ésta el estadio inevitable para pasar a la formación nueva de tipo socialista o comunista, Mariátegui considera a la herencia hispánica, como una mentalidad feudal no superada, un

³⁴ Germaná, César. *El socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui*. Amauta, Lima, 1999, p. 206.

verdadero obstáculo para los propietarios peruanos en su camino de convertirse en los organizadores de la producción.

Iglesia y democracia

El que Mariátegui, recurra a una amplia variedad de pensadores (muchos de ellos no-marxistas) para estructurar su análisis de la religión no quiere decir de ningún modo que hay un quiebre con el proyecto socialista. Éste, de acuerdo con las conclusiones del materialismo histórico, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. El objetivo es cambiar este régimen y no aquellas. La religión es un problema esencialmente político con su raíz en las causas sociales. Es un producto derivado. Entiende entonces que una lucha frontal contra la religión es inocua y contraproducente:

“La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como un diversivo liberal burgués”.

Al ser un producto derivado, su tratamiento debe estar subordinado a la lucha de clases. El enemigo no es la religión sino el capitalismo. Esa distinción entre materialismo burgués y materialismo marxista es relevante, pues el enemigo del primero es la religión mientras que el enemigo del marxista es el capitalismo. La contradicción –como lo explica Reyes Mate– no es la que existe entre el creyente y el proletario y el partido ateo, sino entre el capitalista (sea ateo o creyente) y el partido proletario.³⁵ Ultimadamente las creencias religiosas y la educación que han tenido tan importante papel en la historia, son en el siglo XX mitos que ya se habían agotado y sólo el socialismo podría llenar ese

³⁵ Mate, Reyes. *El desafío socialista*. Sígueme, Salamanca, 1975, p. 51.

vacío en el alma humana. Son los actuales mitos revolucionarios o sociales los que pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma intensidad que los mitos religiosos.

En la obra *Defensa del Marxismo*, hay más referencias a los temas religiosos y espirituales. Allí, una vez más el peruano demuestra una actitud positiva hacia la Iglesia Católica. En el ensayo *Contradicciones de la reacción* (1927), Mariátegui sitúa el ascenso del fascismo en Italia y Francia y cómo ciertos ideólogos neotomistas de estos países, en su afán de dar una sustentación a la teoría reaccionaria, niegan al liberalismo, niegan la reforma e incurrir en riesgos doctrinales y teóricos como la herejía.³⁶ Estos ideólogos han dispuesto de la teoría escolástica como si se tratara de una propiedad incontestable, ante lo cual, destaca Mariátegui, la Iglesia Romana ha actuado muy poco favorable a respaldar el empleo que aquellos hacen de su tradición y su doctrina. Como prueba de esto está la excomunión de *L'Action Française*. Es una actitud firme y sagaz para evitar que, en nombre de la defensa de la civilización europea, se le comprometa a fondo contra la democracia y el socialismo. El Vaticano también ha desaprobado el concepto fascista sobre el Estado. Esto corresponde a un momento en el que la reacción ha sorprendido a la Iglesia:

“en un periodo en que ésta tomaba francamente partido por la democracia, alentando la organización de partidos cristianos-sociales, apoyados en sindicatos obreros y campesinos, del tipo del Partido Popular, fundado en Italia por Don Sturzo, con ostensible beneplácito del Vaticano”.³⁷

³⁶ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Amauta, Decimotercera Edición, Lima, 1987, p. 139.

³⁷ *Ibíd.*, p. 140.

Ciertamente el Vaticano promovió la creación del Partido Popular (antecedente de la Democracia Cristiana) en 1919, aunque en 1922, en la víspera de la Marcha sobre Roma de Mussolini, el Papa ordenó a todos los sacerdotes que se retiraran de la política y un año después exigió la renuncia de Don Sturzo, fundador del PP. Finalmente en 1924 el Papa condenó a los *Popolari* y ordenó a todos los sacerdotes que se borrarán del partido.³⁸ Mariátegui es consciente de esto, pero para él, apenas significa que el Vaticano ha aceptado el hecho fascista; mas no la teoría fascista. Es cierto que la Iglesia se ha sentido enemiga del liberalismo, pero no de la democracia. Desde la efervescencia jacobina, los católicos han empezado a intervenir en la política democrática y la Iglesia ha considerado superadas sus antiguas diferencias con el orden demoburgués. Lo que la Iglesia siempre ha combatido ha sido al Estado que absorbe y asume todos los poderes, el Estado como lo conciben los fascistas:

“Su adversario en el orden burgués ha sido el liberalismo, no la democracia. Porque el liberalismo—aparte su filiación protestante y librepensadora— es una doctrina, mientras la democracia es, más bien, un método. Y concretamente la democracia con la cual la Iglesia se aviene, y concilia, es la democracia burguesa, vale decir, el capitalismo”.³⁹

Más adelante añade:

“Ningún interés práctico empuja a la Iglesia a aprobar la doctrina fascista por mucho que esta se reputé tomista y romana”.⁴⁰

³⁸ Woolf, S.J. *El fascismo europeo*. Grijalbo, México, 1970, p. 36.

³⁹ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Amauta, Decimotercera Edición, Lima, 1987, p. 142.

⁴⁰ *Ibíd.*

Hay que recordar que Mariátegui muere en 1930. No puede entonces ser testigo del derrumbe de las democracias europeas y de la ingenuidad de la Iglesia Católica que hace más fáciles las cosas al ascenso del fascismo en Europa. En el caso de Italia, el Papado contribuyó a destruir al único movimiento popular que podía haber vencido a Mussolini (*los Popolari*), y lo hizo así —parece claro— por dos razones: en primer lugar porque desconfiaba de todo el sistema parlamentario, subestimando su capacidad para hacer frente a la “amenaza comunista”; en segundo lugar porque estimó que el nuevo movimiento “fascista”, autoritario, a pesar de su “ateísmo”, aceptaría la necesidad social del catolicismo. En el resto de Europa la situación no fue diferente. En su defensa de la sociedad conservadora, la Iglesia propicia el rendimiento de esa sociedad conservadora (políticos, partidos, sociedad) ante el fascismo, creyendo ingenuamente que sería posible que los regímenes fascistas respetaran los concordatos.

No se le puede achacar a Mariátegui “clarividencia”, pero definitivamente no hizo una lectura acertada de los acontecimientos que en países como Italia, ya anticipaban cual sería el rol de la Iglesia frente al ascenso del fascismo y en el que las credenciales democráticas de la Iglesia quedarían severamente cuestionadas.

Más allá de la religión

En reiteradas ocasiones Mariátegui se define como “marxista convicto y confeso”, pero sin duda sus ideas respecto a lo mítico, lo espiritual y lo religioso le alejan del fundador del marxismo y por supuesto de la ortodoxia comunista que predomina en los años veinte bajo la rigurosa disciplina de la Komintern.

El Amauta afirma en *El alma matinal*, que sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente.⁴¹ El hombre que vive en y del mito es un hombre coherente, unificado, sobrecogido por esta potencia decisiva del "maná" que se apodera de todas sus fuerzas vivas y lo hace miembro activo de todo. El mito resulta en Mariátegui imprescindible, tanto antropológica como históricamente. No obstante los mitos del pasado no pueden dar lugar sino a restauraciones nostálgicas, incapaces de satisfacer los desafíos del presente. Esto exige encontrar otro mito acorde con los problemas y aspiraciones de hoy. Primero que todo hay que descartar los mitos que él ve en la escena contemporánea: el fascismo cuyo "misticismo religioso es reaccionario y nacionalista" y se opone a la modernidad.⁴² Considera también al mundo andino y su cosmovisión animista. Mariátegui reconoce como virtud de este mito el que ese sentimiento indigenista de la vida tiene el mérito de oponerse al antropocentrismo europeo-occidental en su afán de conquistar todo cuanto se le resiste, pero advierte como muy peligroso y equivocado el camino del indigenismo romántico que pretende restaurar en una especie de pureza ideal ese mundo mítico del pasado.

Descartadas estas dos opciones no queda más que plantear el nuevo mito de la nueva generación, el de la revolución socialista. Francisco Guibal observa como esta referencia al mito revolucionario revela la influencia que sobre Mariátegui tuvo George Sorel y la idea del mito revolucionario concebido como una fe y una forma de religiosidad que le conduce a una interpretación del marxismo en el que éste, más que un sistema filosófico de interpretación histórica es la articulación de un método racional y de interpretación de la sociedad actual.⁴³ Como método,

⁴¹ Mariátegui, José Carlos. *El alma matinal*. Amauta, Lima, 1978, p. 26.

⁴² Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*, Lima, 1978, p. 35.

⁴³ Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Amauta, Lima, 1987, p. 40.

vale más por su capacidad de transformación que por su validez teórica. En efecto, el análisis mariáteguiano de la revolución está plagado de un lenguaje mítico-religioso:

“La revolución más que una idea es un sentimiento. Más que un concepto es una pasión, para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual”.⁴⁴

El *yo profundo* del ser humano no solo es llenado por la religión, los mitos revolucionarios pueden también ocuparlo. La fuerza del mito es una fuerza religiosa, mística, espiritual. La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra: “no son divinos; son humanos, son sociales”.⁴⁵ Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer la necesidad de infinito que hay en el hombre. Lo espiritual no pertenece a ninguna filosofía en particular, es parte de un patrimonio común que poseemos todos los seres humanos y que aspiramos a desarrollar.

Todo esto nos presenta un Mariátegui bastante alejado de la ortodoxia marxista, aunque para él no hay contradicción, pues una concepción materialista del universo no es incapaz de producir grandes valores espirituales:

“El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica”.

El socialismo es pues místico, religioso y metafísico,⁴⁶ una combinación de valores materiales y espirituales, es lucha y agonía. Es religioso porque igualmente pretende la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Se

⁴⁴ Mariátegui, José Carlos. *La escena contemporánea*, Lima, 1978, p. 155.

⁴⁵ Mariátegui, José Carlos. *El alma matinal*. Amauta, Lima, 1978, p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*

trata de una religiosidad nueva, es una religiosidad invertida que se desplaza del cielo a la tierra y que al abandonar el terreno de lo divino para ocupar el campo de lo humano, reúne lo sagrado y lo profano para crear un hombre nuevo que pueda encontrar la plenitud, no en la felicidad de un hipotético más allá, sino en la temporalidad del mundo de acá.⁴⁷ Aunque esto no debería verse como la mera suplantación de una mística religiosa por una mística revolucionaria, sino como intento de reconciliar espíritu y materia, cuerpo y alma, sujeto y objeto, cuya separación impuesta por las fuerzas productivas, ha hecho del individuo un ser escindido.

Como lo señala Guibal, es precisamente esa emoción mística revolucionaria la que puede sacudir la conciencia indígena, vilipendiada por siglos de opresión. El pueblo incario ignoró toda separación entre religión y política, toda diferencia entre Estado e Iglesia, estos formaban una sola unidad. Teocracia y socialismo no fueron términos antinómicos sino complementarios. Esto para Mariátegui es algo sin duda virtuoso, pues representaba lo que él mismo portaba en sí mismo como un ideal de desenvolvimiento del individuo por la fusión entre el cuerpo y el alma, el espíritu y la materia. Esta fusión hace de toda acción política una vivencia intensa del individuo. Es visión filosófica, pero es también religión.⁴⁸ Una nueva religión, con sus ritos, su mística y su escatología. Uno de los pasajes más sorprendentes y temerarios del Amauta aparece en el ensayo *El proceso de la*

⁴⁷ Forgues, Roland. *Mariátegui: la utopía realizable*. Amauta, Lima, 1995, p. 152.

⁴⁸ La política como actividad que implica pasión nos remite también a otro gran teórico marxista de corte heterodoxo cuando compara al verdadero político con Maquiavelo, y que por lo tanto es "...un hombre de partido, de pasiones poderosas, un político de acción que quiere crear nuevas relaciones de fuerzas y no puede por ello dejar de ocuparse del "deber ser", no entendido por cierto en sentido moralista. (...) El deber ser es por consiguiente lo concreto o mejor, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, la única historia y filosofía de la acción, la única política". Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 64.

literatura, dentro de *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

“González Prada se engañaba, por ejemplo, cuando nos predicaba irreligiosidad. Hoy sabemos mucho más que en su tiempo sobre 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 su afiches de propaganda que la religión es el opio de los pueblos. El comunismo es esencialmente religioso”.⁴⁹

Conclusiones

Si el tema de la religión es un asunto marginal o es considerado sin ninguna originalidad entre los teóricos marxistas de 1920 a 1935, en José Carlos Mariátegui plantea un enfoque significativamente heterodoxo. No sólo trasciende el burdo anticlericalismo o las consideraciones oportunistas de los demás marxistas latinoamericanos sometidos a los designios de la Komintern, sino que plantea dos tesis altamente controversiales: la religión (católica) ha contribuido al progreso y la modernización del Perú y la religión misma no es elemento ajeno a la vida del hombre político. El socialismo, como nueva fuerza mítica del futuro es en sí mismo religioso.

Respecto a la primera gran tesis, resulta harto incómodo admitir las contribuciones de la Iglesia a la cultura, el progreso, el avance de las artes, etc., sin tener en cuenta su

⁴⁹ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana, 1975, p. 240.

responsabilidad en el genocidio indígena de los siglos XVI y XVII. Para Mariátegui ese proceso de inculturación ha sido doloroso, pero necesario para incorporar al Perú a la modernidad y a la civilización occidental. La conquista del país fue una empresa distinta a la conquista de Norteamérica, en donde el *pionner* fue un claro precursor del espíritu capitalista. En el Perú, el agotamiento de España y el debilitamiento del catolicismo no generan las condiciones para la modernización e incorporación plena a la economía capitalista. De aquí surge la segunda tesis: la necesidad del nuevo mito expresado en el socialismo como fuerza mística, religiosa y metafísica, que es capaz de sacudir incluso el *yo profundo* del ser humano y en especial, la conciencia indígena, cantera de potencial revolucionario.

La religión, o más bien, *la lucha política por el socialismo vivida como religión*, no es una falsa conciencia, flores para cubrir las cadenas u opio para el pueblo. La lucha por el nuevo mito no se queda en la razón, es fundamental una empresa espiritual y religiosa. No puede ser de otro modo teniendo en cuenta lo sublime de la meta perseguida: un hombre nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarco, Luis Felipe et al. *El marxismo de José Carlos Mariátegui*. Universidad de Lima, Lima, 1995.
- Alba, Víctor. *Historia del comunismo en América Latina*. Ediciones occidentales, México, 1954.
- Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Cuadernos del pasado y del presente. Siglo XXI, México, 1978.

- _____. *Marx y América Latina*. Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- Barahona Portocarrero, Amaru. *La valoración histórica de la religión en Marx y Engels*. Revista Praxis 31-32, Heredia, 1983.
- Bazán, Armando. *Mariátegui y su tiempo*. Amauta, Lima, 1987.
- Buhle, Mari Jo. (Editor). *Encyclopedia of the American Left*. University of Illinois Press, 1992.
- Berguer, Víctor (Editor). *Ensayos sobre Mariátegui*. Amauta, Lima, 1987.
- Carrión, Benjamín. *José Carlos Mariátegui: el precursor, el anticipador, el suscitador*. SEP, México, 1976.
- Codovilla, Victorio. *Una trayectoria consecuente: en la lucha por la liberación nacional y social del pueblo argentino*. Tomo I. Editorial Anteo, Buenos Aires, 1964.
- Cheressky, Isidoro. *Sindicatos y fuerzas políticas en la Argentina preperonista (1930-1943)*. En *Historia del movimiento obrero en América Latina* Tomo IV. Siglo XXI, México, 1984.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala, Quito, 1998.
- Falcón, Jorge. *José Carlos Mariátegui: Rememoración y ratificación*. Amauta, Lima, 1990.
- Germaná, César. *El "socialismo Indo-Americano" de José Carlos Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995.
- Goncharova, Tatiana. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995.
- Guibal, Francis. *Vigencia de Mariátegui*. Amauta, Lima, 1995.
- Huyese, María. *José Carlos Mariátegui: etapas de su vida*. Amauta, Lima, 1985.
- Löwy, Michael. *El marxismo en América Latina*. ERA, México, 1984.

Luna Vegas, Ricardo et al. *Mariátegui: unidad de pensamiento y acción*. Ediciones Unidad, Lima, 1987.

Mate, Reyes. *El desafío socialista*. Sigueme, Salamanca, 1975.

Mariátegui, José Carlos. *Defensa del marxismo*. Amauta, Lima, 1988.

_____. *El alma matinal*. Amauta, Lima, 1979.

_____. *Figuras y aspectos de la vida mundial*. Amauta, Lima, 1989.

_____. *La escena contemporánea*. Amauta, Lima, 1979.

_____. *Ideología y política*. Amauta, Lima, 1972.

_____. *Peruanicemos al Perú*. Amauta, Lima, 1972.

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, La Habana, 1975.

_____. *Textos Básicos*. FCE, Lima, 1991.

Marx, Carlos. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza, Madrid, 2001.

Mella, Julio Antonio. *Documentos y artículos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Melgar Bao, Ricardo. *Mariátegui, Indoamérica y la crisis civilizatoria de occidente*. Amauta, Lima, 1995.

Morgues, Roland. *Mariátegui: la utopía realizable*. Amauta, Lima, 1995.

Retamar Fernández, Roberto et al. *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*. Casa de las Américas, La Habana, 1994.

Tantaleán Arbulú, Javier. *PIRV espacio, economía y poder (12000 a.C.-1572 d.C.) Tomo III*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2002.