

LA RELIGIOSIDAD DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI. UN PROBLEMA ABIERTO

Pierina Ferretti

Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria.
Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de
José Carlos Mariátegui. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios
Latinoamericanos. Universidad de Chile.

Introducción

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

No obstante esta condición, en nuestras lecturas y revisiones de la literatura existente, descubrimos un filón a la vez, conocido y desconocido en la crítica mariateguiana: su dimensión religiosa. Conocido, porque la sensibilidad religiosa de

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

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

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

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

En definitiva, cuando nos propusimos indagar en la dimensión religiosa del pensamiento de Mariátegui comprendimos el adjetivo "religioso" en un sentido

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

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

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

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

amplio, que busca ante todo evocar una disposición espiritual, mas no un dogma o iglesia determinada. Este es, por lo demás, el sentido que el propio Mariátegui, reivindicaba:

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

En esta misma órbita gravitará nuestra noción de religión o de religiosidad a lo largo de esta investigación. La hipótesis que guía este estudio es que José Carlos Mariátegui, desde sus primeras incursiones periodísticas y literarias —cuando firmaba con el pseudónimo de Juan Croniqueur⁶— hasta sus producciones tardías, no sólo manifiesta una inclinación hacia la dimensión espiritual de la vida humana y social sino que, también, es portador de una religiosidad constitutiva de su visión de mundo. A veces de manera explícita, y otras de forma oblicua, la inquietud espiritual asoma en el conjunto de la obra mariateguiana como uno de los elementos más originales de su perspectiva en la historia del pensamiento crítico y del marxismo latinoamericano. Esa inclinación religiosa posee una historia, un origen y un desarrollo, es decir, se desenvuelve en distintos momentos, y en cada uno de ellos cobra caracteres particulares. Entre el "misticismo decadentista" de Juan Croniqueur y "la religiosidad revolucionaria" del autor de *Defensa del marxismo*, existen continuidades, rupturas y, también, nuevas formulaciones surgidas al calor de la práctica política y del clima intelectual donde sus ideas cobraron forma.

Nuestra exposición está organizada en cinco capítulos. En el primero caracterizamos los marcos sociales dentro de los cuales se desarrolló el pensamiento de Mariátegui, en el entendido de que no es posible comprender el surgimiento ni el significado social de algún elemento de la cultura, —sea este alguna figura intelectual, un movimiento artístico, una posición ideológica, etc.— sino es en relación a la totalidad social de la que forma parte. En el segundo, que hemos titulado un poco ambiciosamente "La discusión en torno a la dimensión religiosa del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Una tentativa de estado del arte", intentamos rastrear las diversas lecturas que, a lo largo de la historia de los estudios mariateguianos, se han realizado sobre el tema que nos ocupa. Los capítulos tercero, cuarto y quinto constituyen el cuerpo central de nuestra investigación y corresponden al análisis del desarrollo de la religiosidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui en tres momentos de su biografía en los que identificamos puntos de inflexión en el tema que nos ocupa. El tercero, aborda la llamada "edad de piedra", que transcurre entre 1894 y 1919, y en la que observamos una religiosidad intimista y carente de sentido social, que comienza a transformarse al calor de las luchas sociales que estallan al final del periodo y que hacen al joven Mariátegui acercarse al socialismo. En el cuarto, nos centramos en su *intermezzo* europeo y en los primeros años de su regreso al

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

Perú, hasta la publicación de *La escena contemporánea* en 1925. La cuestión religiosa aparecerá aquí en relación al problema de la crisis de la civilización burguesa, del que nuestro autor se ocupa con mucho interés. En el quinto capítulo, analizamos el desarrollo de la religiosidad de Mariátegui a partir de sus planteamientos en "El factor religioso" y en *Defensa del marxismo*. Consideramos que este es un periodo de síntesis teórica y política, y de maduración de su religiosidad, catalizada por su intenso trabajo de construcción de una alternativa socialista para el Perú. Finalmente, como todo proceso de investigación abre más preguntas de las que cierra, planteamos algunas reflexiones y esbozamos las líneas de investigación que podrían seguirse a partir de los resultados obtenidos y de los temas que fueron apareciendo en el trayecto y que no pudimos abordar.

Como puede apreciarse, en la exposición de nuestro estudio –particularmente en los capítulos dedicados al análisis del *corpus* de la obra mariateguiana– hemos optado por una perspectiva cronológica. Esta decisión se ajusta al objetivo de mostrar los elementos de continuidad y ruptura que pueden identificarse en el itinerario del autor y que no serían claramente perceptibles utilizando una exposición temática. La mayor dificultad para la realización de un ejercicio de esta naturaleza fue que, hasta el día de hoy, no existe una edición cronológica de las obras de Mariátegui. Las conocidas Ediciones Populares de las Obras Completas –publicadas a partir de 1959 por Amauta–, organizan temáticamente los textos del autor, salvo en los casos de los libros que este había editado en vida o de los que había dejado organizados para su publicación⁷. Además, esta colección solo consideró los artículos escritos a partir del viaje de Mariátegui a Europa, excluyendo aquellos correspondientes a su "edad de piedra"⁸. Estos últimos aparecieron recién entre 1987 y 1991 compilados por Alberto Tauro en ocho volúmenes también temáticos (Mariátegui, 1987; 1991a; 1991b, 1991c; 1991d; 1991e; 1991f; 1991g). Pocos años después, en 1994, con

⁷ La colección Ediciones Populares de las Obras Completas de José Carlos Mariátegui se compone de veinte tomos. Dieciséis corresponden a textos de Mariátegui y los cuatro restantes a las biografías sobre el autor realizadas por María Wiesse (1981), *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida* y Armando Bazán (1981), *Mariátegui y su tiempo*; a una compilación de poemas sobre Mariátegui y a un texto sobre Amauta, titulado *Amauta y su influencia*. De los volúmenes que recopilan los textos de Mariátegui, los dos primeros corresponden a los libros que el autor había publicado en vida: *La escena contemporánea* (nº1) y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (nº2). Los tres siguientes corresponden a aquellos libros que Mariátegui había dejado organizados y que se habían publicado antes de la aparición de las Obras Completas Populares: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (nº3), *La novela y la vida* (nº4) y una versión de *Defensa del marxismo* (nº5). El resto de los textos del autor fueron organizados en volúmenes temáticos: *El artista y la época* (nº6), *Signos y obras* (nº7), *Historia de la crisis mundial (Conferencias)* (nº8), *Peruanicemos al Perú* (nº11), *Temas de Nuestra América* (nº12), *Ideología y política* (nº13), *Temas de educación* (nº14), *Cartas de Italia* (nº15) y tres tomos de *Figuras y aspectos de la vida mundial* (nº 16, 17 y 18). Reconociendo el enorme esfuerzo editorial que significó la publicación de la serie Obras Completas, y del innegable impacto que esta tuvo en la difusión del pensamiento de José Carlos Mariátegui, esta edición es insuficiente para un estudio en profundidad sobre el autor, pues, entre otras cosas, el ordenamiento temático reúne en un mismo libro textos redactados en periodos diversos y no nos permite ir situando los momentos en que determinados temas fueron apareciendo en el universo de preocupaciones de Mariátegui. De allí que siga siendo necesaria una edición cronológica, hasta hoy inexistente.

⁸ Señalan los editores de las Obras Completas: "Deliberadamente se ha omitido su no menos copiosa obra escrita en la adolescencia, hasta su partida al Viejo Mundo. Respetuosos de la apreciación que ese periodo de su vida le mereciera, y que irónicamente llamaba su 'edad de piedra', no incluimos sus escritos de aquella época, que, además, poco añaden a su obra de orientador y precursor de la conciencia social en el Perú" (Los editores en Mariátegui, 1989a:5)

motivo del centenario del nacimiento del Amauta se publica el *Mariátegui Total* (Mariátegui, 1994): dos tomos en papel biblia que reunían los volúmenes de los escritos de juventud, los de las Obras Completas Populares y la correspondencia que había publicado Antonio Melis en 1984 (Mariátegui, 1984a); sin embargo, no se utilizó un criterio organizador distinto, sino que se mantuvo la agrupación temática.

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

Las dificultades derivadas de la ausencia de una edición cronológica y la necesidad de estudios que siguieran esta orientación fue advertida ya en los años ochenta por Alberto Flores Galindo: "Leídos escritos y correspondencia en su totalidad, relacionando artículos periodísticos, con cartas, seguidos fielmente en orden cronológico, podremos reconstruir con precisión la elaboración del pensamiento de Mariátegui; el desarrollo de sus ideas, la germinación de intuiciones, sus modos, marchas y contramarchas, es decir, el pensamiento tal como fue vivido" (1980:123). Siguiendo el consejo del historiador peruano, nuestro estudio se propone realizar un aporte en esa dirección.

CAPÍTULO 1

Los marcos históricos de la religiosidad de Mariátegui

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

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

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

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

Los historiadores que han estudiado este periodo coinciden en caracterizarlo como la "crisis de la dominación oligárquica" (Carmagnani, 1984), es decir, como un proceso de resquebrajamiento del orden social instaurado por las oligarquías nacionales asentadas en el poder de las repúblicas nacidas tras la separación política de España. Un orden social sustentado en la inserción dependiente y monoprodutora de nuestras economías en el mercado internacional y en la relativa modernización de algunos sectores extractivos sin modificar la estructura de propiedad territorial, ni menos las relaciones sociales tradicionales. A saber, una modernización conservadora que reportó grandes dividendos para las elites locales y para el capital extranjero e impidió la formación de una burguesía identificada con los intereses "nacionales"¹⁰. Jorge Basadre, padre de la historiografía moderna en el Perú,

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

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

denominó "República aristocrática" a este modelo político en el cual las grandes mayorías estaban excluidas de la ciudadanía, a la vez que una oligarquía terrateniente, en alianza con el capital financiero inglés, dominaba el país para beneficio mutuo. Mariátegui insistirá en varios de sus escritos en que el Perú era todavía una nacionalidad en formación dado que la burguesía había sido incapaz de construir una nación integrada¹¹.

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

Todos estos procesos tensionan el orden social. Los nuevos actores, a medida que se afirman como sujetos colectivos, desarrollan formas de oposición al sistema dominante, o bien de integrarse a él en razón de instalar sus intereses en el espacio público. Se producía así un desajuste entre la rígida y tradicional estructura económica, social y política y las nuevas clases emergentes¹³. Uno de los primeros signos de la crisis de este orden fue la revolución mexicana, comenzada en 1910. En los años siguientes, en diversos puntos del continente, otros procesos sociales visibilizaron el ocaso de la dominación de la oligarquía. La Unión Cívico Radical en Argentina y la llegada de Hipólito Irigoyen al poder en 1916, la Reforma Universitaria de 1918 que estalla en Córdoba y rápidamente se propaga por el resto de América, las Asambleas de Alimentación Nacional en Chile y la elección de Arturo Alessandri, por dar solo algunos ejemplos. En el Perú, el impacto de la crisis abierta por la Gran Guerra acaba con el ciclo político iniciado tras el ascenso de la oligarquía agrupada

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

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

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

en el llamado Partido Civil, –luego de la derrota en la Guerra del Salitre–, el cual se mantiene en el poder hasta 1919. El impacto causado por la derrota en la Guerra del Salitre resonó fuerte en la generación de intelectuales del cambio de siglo. La primera voz de protesta vino de un hijo de la oligarquía, impregnado tanto de positivismo como, después, de ideología libertaria. Don Manuel González Prada denunció las incapacidades de la república para crear una nación. Sin embargo, y como señalara el propio Mariátegui, su prédica furibunda fue más bien literaria y moral, es decir, carente de un programa económico (1989a:258). Pero, la preocupación por la cuestión nacional fue también asumida por otros intelectuales vinculados a las clases dominantes. La llamada “generación del 900” –Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón y José de la Riva Agüero, entre otros– tuvo el impulso de evidenciar, mediante la escritura, las más graves problemáticas del Perú. Algunos años después, el campo cultural peruano dejaría de estar hegemonizado por los intelectuales oligárquicos, pues la formación de una capa burguesa en las provincias será un elemento clave para la configuración de un nuevo escenario ideológico. De las provincias salen jóvenes que, llegados a Lima, formarán parte de los grupos intelectuales críticos del orden social oligárquico y promotores de la renovación estética y política. Víctor Raúl Haya de la Torre provenía de Trujillo; César Vallejo, de Santiago de Chuco; Luis Valcárcel de Cuzco y José Carlos Mariátegui de Moquehua, por señalar algunos ejemplos representativos. Esta nueva capa intelectual, conocida posteriormente como “nueva generación”, conformará un movimiento heterogéneo, pero enfático en su crítica al orden establecido (Flores Galindo, 1989).

Estos son, también, los años en que emergen el proletariado y los indígenas como sujetos políticos. Desde la sierra, Rumi Maqui y los rebeldes que le seguían hicieron irrumpir, en el escenario político del Perú de los años diez, el silente mundo de indígenas y campesinos excluidos sistemáticamente de la sociedad oligárquica. Una parte de la intelectualidad se identificó con sus reivindicaciones materializando su solidaridad en iniciativas como la Asociación Pro Indígena –con Pedro Zulen y Dora Meyer a la cabeza–, que tenía como objetivo defender a los indios explotados y denunciar los abusos de los gamonales. En la literatura y la pintura nace la corriente conocida como indigenismo, con representantes como Luis Valcárcel y José Sabogal, respectivamente. El proletariado, por su parte, ingresará en el escenario político al calor de la crisis que provoca el fin de la Gran Guerra, cuyo impacto en la vida de las clases populares fue considerable, especialmente, por el sostenido encarecimiento de la vida provocado por la orientación de la producción de materias primas en el Perú hacia el mercado internacional. Las explosiones de descontento entre los trabajadores y las protestas por el abaratamiento de las subsistencias comenzaron en Lima y el Callao hacia fines de 1918, sumándose a dicho movimiento, casi inmediatamente, una reivindicación emblemáticamente proletaria: la jornada laboral de ocho horas. A su vez, el eco de la reforma universitaria se extendía por América Latina y en 1919 los estudiantes de la Universidad Mayor de San Marcos se unen a la protesta de los trabajadores. A esto se agrega la agitación propia del periodo electoral, la crisis del civilismo y la reaparición política de Augusto B. Leguía, quien gana las elecciones presidenciales con el slogan de “La Patria Nueva” y realiza un golpe de estado preventivo en mayo de ese mismo año, temiendo que el civilismo no reconociera su victoria. Así concluyen los gobiernos civilistas y comienza el periodo conocido como “el oncenio” de Leguía, en el cual se politiza un conjunto de intelectuales que, pocos años después, será protagonista del debate nacional. Haya de la Torre y Mariátegui forman parte de ese grupo.

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

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

Nos detenemos en estos antecedentes históricos pues consideramos que la obra de Mariátegui y en particular su dimensión religiosa es inseparable del desarrollo de una subjetividad colectiva al interior de una generación de intelectuales

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

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

latinoamericanos que vio en la crítica al positivismo un paso necesario para la transformación social. Autores como José Aricó (1980a; 1980b), Aníbal Quijano ([1979] 2007) y Alfonso Ibáñez (1979; 2000) destacan la influencia que tuvo el clima intelectual y cultural de los años veinte latinoamericanos en la apertura del autor de los 7 *ensayos...* hacia la dimensión espiritual de la existencia social. Aricó señala que “Mariátegui fue una expresión más, por relevante que ella fuera, de esa *intelligentsia* peruana que irrumpe, en los años veinte. Participó de la misma atmósfera cultural, de los mismos valores, de las mismas motivaciones ideales” (1980b:142), *intelligentsia* que “restauraba el poder de la subjetividad y la acción creadora de la conciencia, privilegiaba la ‘voluntad heroica’ al tiempo que devaluaba el imperio de la explicación económica, hacía de la moral el terreno de la política y recusaba, en nombre del instinto popular y democrático, la subordinación al fatalismo de la evolución ‘necesaria’” (Carlos Franco citado en Aricó, 1980b:142). Por su parte, Aníbal Quijano coincide con que Mariátegui forma parte de una generación de intelectuales latinoamericanos que encuentra en la reacción antipositivista un arma de lucha contra el proyecto oligárquico y, en este sentido, sostiene que “esa subjetividad mariáteguiana hace parte de una veta más amplia, de un universo intersubjetivo que se construye en el proceso de la cultura latinoamericana de ese periodo, como alternativa a la que imponía lo criollo-oligárquico” (Quijano, 1991:X).

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

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

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

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

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

Beligerancia y apertura, negación y conciliación, han sido en la historia del marxismo, los extremos entre los cuales oscila la postura hacia la religión; aunque, ciertamente, la beligerancia y la crítica radical han sido predominantes, en tanto se ha tendido a comprender al marxismo como una teoría materialista y atea que desde sus orígenes ha denunciado el carácter alienante de las doctrinas religiosas. En este sentido, las palabras de Lenin sintetizan bien la disposición mayoritaria de la Segunda Internacional –y luego de la Tercera– hacia la cuestión religiosa. Sin embargo, y

reconociendo la hegemonía de esta hostilidad, dentro de la trayectoria de las distintas tradiciones y escuelas que se proclaman marxistas, es posible encontrar transgresiones a dicha negación inmediata. Incluso, una lectura atenta de los textos de Marx, nos permite adscribir a la interpretación de Michel Löwy (2006), quien contrastando las afirmaciones de Lenin, señala que estas lecturas heterodoxas sobre la religión se encuentran, *in ovo*, en la reflexión del fundador del materialismo histórico.

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

Los textos en los que aborda cuestiones relativas a la religión son, fundamentalmente, los siguientes: *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1982: 319-440) escrita entre 1843 y 1844, pero publicada recién en 1927; *Sobre la cuestión judía* (1982:461-490) y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1982:491-504), dos artículos aparecidos en los *Anales franco-alemanes* en 1844; los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844 (1982:555-670), exhumados en 1932; *La sagrada familia* (1967), escrito con Friedrich Engels y publicado en 1845; las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 (1985: 665-668); *La ideología alemana* (1985:7-662), escrita también con Engels en 1845 y descubierta recién en 1930 y *Miseria de la filosofía* (1988) de 1847.¹⁶ No obstante este corpus, la idea que más ha trascendido –llegando a ser considerada el elemento central de la crítica marxiana– es que “la religión es el opio del pueblo”; frase aparecida en el artículo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Sin embargo, el significado de esta sentencia no es tan transparente como pareciera. Para valorarlo en su complejidad, y en general, para comprender las reflexiones de Marx sobre el fenómeno religioso, es preciso considerar ciertos matices que tensionan la lectura usual. Michael Löwy aporta algunas observaciones interesantes al respecto:

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

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

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

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

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

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

planteamientos de Marx y Engels sobre el fenómeno religioso es que abren la posibilidad de superar el anticlericalismo iluminista y la postura neohegeliana de la alienación de la esencia humana, reconociendo la existencia de un potencial revolucionario en las ideologías religiosas surgidas en ciertas circunstancias históricas y políticas de agitación social.

Tras la desaparición de los fundadores de la concepción materialista de la historia, los continuadores del marxismo fueron predominantemente hostiles a la religión, en la línea expresada por Lenin. En dicha posición debió influir el carácter positivista y cientificista que hegemonizaba el marxismo de la Segunda Internacional, el cual era tributario filosófico del materialismo mecanicista del siglo XVIII –ya criticado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*– y, en materia religiosa, de un anticlericalismo de marcado acento iluminista. Lenin señalaba claramente en esta dirección: “El marxismo es materialismo. En calidad de tal, es tan implacablemente enemigo de la religión como el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII o el materialismo de Feuerbach [...] El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión” (citado en Assmann y Mate, 1975:272-273).

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

En una posición de mayor apertura a la religión, Mate y Assmann señalan que hay una clase de marxistas –que denominan los “prácticos heterodoxos”– compuesta por intelectuales y políticos que promueven alianzas con los trabajadores creyentes en razón de objetivos políticos comunes, como la lucha contra el fascismo o las reivindicaciones en el mundo del trabajo. Esta postura, que en algún momento se llamó “de mano tendida”, se mueve en una borrosa línea entre la verdadera apertura hacia la religión y el oportunismo táctico. Más cerca del oportunismo, según estos autores, estarían intelectuales como Palmiro Togliatti y Maurice Thorez, mientras Rosa Luxemburgo sería, en cambio, el ejemplo más representativo de una verdadera disposición a valorar la espiritualidad religiosa; considerando incluso que

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

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

el socialismo moderno realiza los valores del cristianismo primitivo, traicionados por la iglesia católica.

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

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

Por otro lado, Michael Löwy, ha prestado especial atención a los intelectuales críticos, en muchos casos marxistas, que encuentran un excedente cultural utópico en algunas manifestaciones religiosas (Löwy, 1999; 2006). Por ejemplo, en su trabajo *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* ([1988] 1997), indaga las lecturas emancipatorias de la tradición hebrea realizadas por un conjunto de intelectuales judíos en la primera mitad del siglo XX, las condiciones que posibilitaron la homología estructural entre sus posiciones sociales y políticas y sus particulares interpretaciones de la religión y, finalmente, la afinidad electiva que se produjo entre dichas posiciones y lecturas. Ernst Bloch y Walter Benjamin, que rescatan la dimensión utópica y subversiva de la religión, son quienes representan una apertura radical del marxismo a la religiosidad. Bloch, por ejemplo, se interesará, en su *Thomas Münzer, Teólogo de la Revolución*, ([1921] 2002), en el carácter subversivo de algunas manifestaciones del cristianismo herético de la edad media y varios años más tarde, en *El Ateísmo en el Cristianismo...* ([1968] 1983), realizará una verdadera apología del potencial revolucionario de la religión cristiana. Benjamin, por su parte, fijó su atención en los aspectos revolucionarios de la tradición hebrea y en su conocido texto *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* ([1940], 1996), al igual que en el más críptico “Fragmento Político Teológico” (1989:193-194), rescata el carácter utópico de la idea de redención contenida en la cábala.

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