



AVISO LEGAL



Artículo: Mito y religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

Autor: González Martínez, José Luis

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 6, año VIII, núm. 48 (noviembre-diciembre de 1994), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: González, J. L. (1994). Mito y religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. *Cuadernos Americanos*, 6(48), 145-160.

<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1994 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México, México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiuam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

MITO Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Por José Luis GONZÁLEZ MARTÍNEZ
INAH-CEDEM, MÉXICO

Hay mucho en la obra de Mariátegui... que nos suena más a futuro que a pasado. Creo que si Mariátegui mantiene su vigencia, no es por el prurito de algunos de levantar unos grandes nombres casi nostálgicamente sino porque nos llama hacia adelante.

Gustavo Gutiérrez, 1994

Introducción

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI construye su reflexión y su análisis en diálogo con tres coordenadas en torno a las cuales sus ideas toman significación en su tiempo y trascienden su coyuntura: la depresión del capitalismo y del racionalismo subsiguiente a la crisis de la Primera Guerra mundial, el movimiento socialista en ascenso, con su carga de nueva utopía y con su posibilidad de ofrecerse como “nuevo mito” a la humanidad y la realidad peruana de la posguerra, su interlocutor principal, que irá relegando a los otros dos a una condición de referencia teórica.

Desde esta misma dinámica de actores e interlocutores que ascienden y descienden, que protagonizan y antagonizan, fue dejando José Carlos Mariátegui una serie de apuntes y reflexiones en torno al rol de la religión dentro de la dialéctica social. Estas ideas tienen su cumbre en “El factor religioso”, pero, de alguna manera, lo trascienden y no quedan totalmente incluidas en él.

Los apuntes que siguen tienen la intención de presentar la significación de la religión en la interpretación de la realidad social que

hace Mariátegui e intentar un balance valorativo de la misma a la luz de los desarrollos sociales y teóricos posteriores.

1. La religión en un primer horizonte posmoderno

UNA de las líneas maestras que articulan el pensamiento de Mariátegui es lo que hoy podríamos llamar su crítica posmoderna del racionalismo liberal. El cúmulo de promesas incumplidas por el optimismo racionalista del XIX es de tal magnitud que constituye un verdadero "fraude ideológico". La cumbre de esta gran desilusión de la teoría del progreso y bienestar ilimitados para todos, la constituyó para Mariátegui el saldo de dolor absurdo que dejó la Primera Guerra mundial.

Una buena parte de su producción de este periodo gira en torno a este ajuste de cuentas con la desilusión racionalista:

Todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea de Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea de Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo.¹

Es clara la perspectiva posmoderna de la crítica de Mariátegui a la situación de su tiempo, dentro de la cual reclama la necesidad de "reencantamiento del mundo" como respuesta al cúmulo de promesas incumplidas por la modernidad ya al terminar la Primera Guerra mundial:²

¹ José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950), Lima, Amauta, 1959 (*Obras completas*, vol. 3), p. 18.

² Independientemente de la discusión inacabada sobre su pertinencia, sobre el concepto de "posmodernidad" en la actualidad puede consultarse, Gianni Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

La Razón y la Ciencia han corroído y han disuelto el prestigio de las antiguas religiones. Eucken en su libro sobre el sentido y el valor de la vida, explica clara y certeramente el mecanismo de este trabajo disolvente. Las creaciones de la ciencia han dado al hombre una sensación nueva de su potencia. El hombre, antes sobrecogido ante lo sobrenatural, se ha descubierto de pronto un exorbitante poder para corregir y rectificar la Naturaleza. Esta sensación ha desalojado de su alma las raíces de la vieja metafísica.

Pero el hombre, tal como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama. La crisis de la civilización burguesa apareció evidente desde el instante en que esta civilización constató su carencia de un mito. Renan remarcaba melancólicamente, en tiempos de orgulloso positivismo, la decadencia de la religión, y se inquietaba por el porvenir de la civilización europea. "Las personas religiosas —escribía— viven de una sombra ¿De qué se vivirá después de nosotros?". La desolada interrogación aguarda una respuesta todavía.³

Y en otro escrito expresa:

Mas todos los intentos de resucitar mitos pretéritos resultan, en seguida, destinados al fracaso. Cada época quiere tener una intuición propia del mundo. Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto... Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios... La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables.⁴

³ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 19.

⁴ José Carlos Mariátegui, "El hombre y el mito", en *El alma matinal*, pp. 21-22. En su primera versión, este artículo fue publicado en el periódico *Mundial* (Lima), el 16 de enero de 1925. Ratificando esta idea cita también a Jean R. Bloch: "Buscad a vuestro alrededor, en alguna parte, una mística nueva, activa, susceptible de milagros, apta para llenar a los desgraciados de esperanza, a suscitar mártires y transformar el mundo con promesas de bondad y de virtud. Cuando la hayáis encontrado, designado, nombrado, no seréis absolutamente el mismo hombre"

En este camino del diálogo indispensable con todas las fuerzas que puedan permitir recuperar la ilusión por la lucha en el presente y la esperanza en el futuro social, encuentra en Vasconcelos un impulso espiritual importante. Adopta su lema de “pesimismo de la realidad y optimismo del ideal”. Y descubre en esa actitud mental el estado de ánimo fundamental del luchador social que busca transformar la sociedad:

La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano.

Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles.⁵

Y en diálogo con el corrosivo escepticismo y relativismo agudizado por el desaliento que sedimenta la posguerra, Mariátegui trata de rescatar una filosofía de la acción social sin la cual todo optimismo en el futuro sería fatuo:

Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal... En la nueva generación arde el deseo de superar la filosofía escéptica. Se elaboran en el caos contemporáneo los materiales de una nueva mística. El mundo en gestación no pondrá su esperanza donde la pusieron las religiones tramontadas. “Los fuertes se empeñan y luchan —dice Vasconcelos— con el fin de anticipar un tanto la obra del cielo”.⁶

⁵ José Carlos Mariátegui, “Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal” (1925), en *El alma matinal*, pp. 28-31.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

Es interesante, por la nueva perspectiva que introduce en el tema, el paralelismo que hace Mariátegui entre religión y política a propósito de la dialéctica entre "ideal" y "forma histórica" que permiten confrontar "la esencia de los principios" de las instituciones y la realidad concreta de sus construcciones sociales. El modo como se manifiesta esta contraposición en la democracia burguesa es patético, piensa Mariátegui. Sólo exhibe las formas vaciadas de su verdadera esencia democrática. Esta manipulación sociohistórica de los principios originales afecta por igual a los ideales religiosos y políticos que inciden en la vida humana: "Tan cierto es esto que el hombre, prácticamente, en religión y en política, acaba por ignorar lo que en su iglesia o su partido es esencial para sentir únicamente lo que es formal y corpóreo".⁷

Uno de los méritos indiscutibles de Mariátegui es el de haber sido, quizás, el primer pensador marxista (después de la reflexión de Friedrich Engels sobre los principios del cristianismo) en haber diferenciado esencia y forma histórica en su crítica de la religión. Sobre este punto volveremos más adelante, pero permítasenos observar una faceta nueva de su análisis en el siguiente párrafo en el que Mariátegui critica la posición de algunos intelectuales víctimas de la depresión anímica de la coyuntura:

El caos contemporáneo angustia y aterra a los intelectuales. Todos sienten la necesidad de un orden, de una fe. Los que no son capaces de adherirse a un orden nuevo buscan con frecuencia su refugio en Roma. La Iglesia Católica les ofrece asilo contra la duda. Estas adhesiones de intelectuales desencantados no robustecen históricamente al catolicismo, pero restauran los gastados prestigios de su literatura... La escolástica es desempolvada por escritores y artistas que hasta ayer representaron un nihilismo, un escepticismo, a veces blasfemos.⁸

2. Más allá del oscurantismo

Visto Mariátegui como un intelectual marxista de la década de los veinte, destaca su talante constituido de honestidad intelectual y de agilidad científica que le permite superar cualquier dogmatismo. En los tiempos que rodean su producción esto no es poco, porque

⁷ José Carlos Mariátegui, "La crisis de la democracia" (1925), en *El alma matinal*, pp. 31-36.

⁸ José Carlos Mariátegui, "Giovanni Papini" (1923), en *El alma matinal*, p. 109.

implicó el sortear, con respeto y firmeza, la influencia de muchos connotados intelectuales que vivían atrapados en una lectura de la realidad apriorísticamente determinada por presupuestos ideológicos. Por eso a Mariátegui se le puede admirar tanto por la libertad con que relativizó ese Absoluto que para muchos era el materialismo histórico, como por la creatividad interpretativa con que supo rescatar lo original e irreductible de la realidad peruana. Es cierto que no todas sus tesis han prevalecido. Pero tiene a su favor que ninguna de ellas pretendió ser un dogma.

Esa libertad intelectual respecto del marxismo, se manifiesta con claridad en su ensayo sobre "El factor religioso", como lo dice Gustavo Gutiérrez:

Mariátegui fue un hombre libre; libre frente a todas sus fuentes. No hay fuente que él tome mecánicamente y sectariamente, ninguna; de todas toma ideas, de otras toma distancia, a algunas las critica a veces explícitamente. Fue un hombre muy libre en el acercamiento a la realidad nacional. ⁹

Como punto de partida, cabe señalar que la gran diferencia de Mariátegui, como pensador marxista, con respecto a otros "repetidores" del marxismo, es el haber hecho prevalecer la realidad, frecuentemente con aristas irreductibles, sobre el culto al credo teórico. Estrechamente unida a esta actitud metodológica está su apertura intelectual para aceptar como interlocutores a todos los que tuvieran algo que decir sobre la realidad nacional.¹⁰ Sólo por estos rasgos, Mariátegui ya era un marxista un tanto inclasificable en los años veinte.

El tema de la religión lo maneja con habilidad dentro de las coordenadas historia y cultura, que le permiten observarlo y valorarlo en la doble dinámica diacrónica y sincrónica.

1. Su entrada es una declaración de perspectiva teórica y confesión metodológica:

⁹ "Entrevista a Gustavo Gutiérrez", *Páginas* (Lima, CEP), núm. 127 (1994), p. 60.

¹⁰ Es notable esta libertad intelectual de Mariátegui. Como director de *Amauta*, revista fundada por él en 1926 (para algunos, como Antonio Melis en el "Prólogo" de la obra *Mariátegui total*, la revista más importante de América Latina en este siglo) no duda en publicar textos de autores como José María Eguren y Martín Adán, ideológicamente distantes del pensamiento de Mariátegui y de la orientación de la misma revista.

Han tramontado definitivamente los tiempos de apronismo anticlerical... El concepto de religión 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".¹¹

En realidad, Mariátegui comienza su ensayo tomando distancia de la crítica racionalista liberal y burguesa que se había impuesto como *a priori* en muchos ámbitos de las ciencias sociales del XIX y primeras décadas del XX. Pero también exige de la "crítica revolucionaria" una revisión de sus presupuestos. Mariátegui pone en cuestión el dogmatismo rígido y estéril del materialismo histórico que, en nombre de la interpretación científica de la historia, muchas veces niega la realidad misma. La lucidez que el Amauta ya había exigido en el 28, será "novedosamente" recibida en Europa cuando, en la década de los cincuenta, se comiencen a sentar en la mesa de discusión intelectuales marxistas y cristianos de Occidente, desde la convicción de que el hombre y los pueblos tenían que prevalecer sobre el dogmatismo de sus respectivas instituciones. Lo cierto es que la crítica marxista a la religión había comenzado a ser revisada por el mismo Mariátegui: "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" (p. 162).

2. Planteado su presupuesto teórico, Mariátegui pasa a analizar el comportamiento del factor religioso en el Perú prehispánico.

Por lo pronto, fiel a la revaloración de las tradiciones culturales que Mariátegui fue realizando sobre todo a partir de su regreso al Perú en 1923, considera que "el estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores" (p. 163).

Con cierto simplismo antropológico, considera, comparativamente, que el cristianismo, que no tuvo que desplegar en Norteamérica una misión evangelizadora por razón de su pobreza cultural, en México y Perú tuvo que ejercer la evangelización como tarea primordial ante "una numerosa población con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias".

¹¹ José Carlos Mariátegui, "El factor religioso", en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1957 (*Obras completas*, vol. 2), p. 162. En adelante, se cita de acuerdo a esta edición.

Este enfrentamiento entre las dos instituciones religiosas, la de los vencedores y la de los vencidos, las resuelve en las siguientes tesis:

- a) “La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica... El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social” (p. 164).
- b) Con el cristianismo, entran en el Perú otra cosmovisión y otro *ethos* que se enfrentan a los tradicionales. La nueva religión —dice Mariátegui citando a Frazer en su análisis del efecto de las religiones orientales sobre la cultura grecorromana— “inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes” (p. 164). De este modo, parece insinuar Mariátegui, la conciencia individual descubierta por Occidente y ampliamente perfilada por la filosofía y teología cristianas, se convirtió en el elemento cultural, quizás, más determinante en el desenlace de la confrontación cultural de la conquista.¹²
- c) Dado que “la religión inkaica carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio... el culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias” (p. 163). Así, de la religión imperial no quedó nada. “El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía” (p. 165); la cosmovisión inkaica se disolvió con su imperio. Pero con ella no se fue la identidad andina más antigua que el incario. Lo que sobrevivió fue “no una concepción metafísica [de la élite inkaica], sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta [de las comunidades agrarias]” (p. 165).
- d) Fue desde esos elementos panandinos y preinkaicos a partir de donde se articuló la *resistencia cultural* de los vencidos ante los vencedores que empezaron a colonizar: “El ‘animismo indígena’ poblabla el territorio del Tawantinsuyo de genios o dioses locales, cuyo culto ofrecía a la evangelización cristiana una resistencia mucho mayor que el culto inkaico del Sol...” (p. 167).

¹² En relación con este mismo punto, un poco más adelante, en el mismo ensayo, refiriéndose a la posición de Vasconcelos, dirá que el pensador mexicano “subestima un poco las culturas autóctonas de América (y) piensa que, sin un libro magno, sin un código sumo, estaban condenadas a desaparecer por su propia inferioridad. Estas culturas, sin duda —dice prolongando la idea con su propio pensar— intelectualmente, no habían salido aún del todo de la edad de la magia” (p. 169).

3. El análisis de la Conquista del Perú le permite a Mariátegui asumir una perspectiva comparativa con el esquema de conquista de la América anglosajona, precisando los perfiles propios de cada una de las empresas:

a) La conquista española se distingue por su carácter de ‘cruzada’ y, como tal, se trata de una acción esencialmente militar y religiosa realizada por militares y misioneros (p. 169).

b) Por esa razón, si bien se puede decir que la América sajona fue colonizada por el explorador y pionero puritano, no puede afirmarse que el colonizador de Hispanoamérica fuese el cruzado y caballero. El colonizador español era un empresario (material o espiritual) mientras que el conquistador (material o espiritual) tenía algo de caballero y místico:

Concluye la conquista; comienza el Colonaje. Y si la Conquista es una empresa militar y religiosa, el Colonaje no es sino una empresa política y eclesiástica. La inaugura un hombre de Iglesia, don Pedro de la Gasca. El eclesiástico reemplaza al evangelizador. El Virreinato, molice y ocio sensual, traería después al Perú nobles letrados y doctores escolásticos, gente ya toda de otra España, la de la Inquisición y de la decadencia (p. 171).

c) Ambas Españas, caballerisca y colonizadora, evangelizadora y eclesiástica, coexistirán por un tiempo antes de que se imponga la segunda. En la tensión entre proyectos, los indios quedan en medio:

Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas. 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 (p. 172).

De este modo perspicaz y agudo, Mariátegui supera el simplismo maniqueo con que muchos reducían la Conquista a una única línea de enfrentamiento entre europeos y americanos. Mariátegui capta la dialéctica entre misionero y eclesiástico. Ciertamente, en el Perú del siglo XVI, los jesuitas proporcionaron la mejor línea de ‘misioneros’ y los que más tuvieron que enfrentar al colonizador tanto por la defensa de los indios como por la crítica a los fundamentos éticos de la empresa española en América. El principal

organizador del sistema colonial en el Perú, el virrey Francisco de Toledo, tuvo como principales opositores a valiosos hombres del primer contingente que la Compañía de Jesús envió al Perú.¹³

d. o obstante el trabajo de misioneros y eclesiásticos, Mariátegui considera que tampoco la nueva religión imperial logró penetrar hasta los ámbitos más profundos de la cultura andina:

La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico (p. 173).

En este balance de los primeros tiempos de la Conquista, Mariátegui juega con la categoría "resistencia cultural" en una doble

¹³ Prototipo de esta tensión es el caso de Bartolomé Hernández, jesuita designado por el Superior General Francisco de Borja para ser el confesor del Virrey Toledo, con quien viajó al Perú en compañía del primer grupo de dicha orden. El jesuita tan pronto se entera de que ha sido destacado para tan complicado cargo, escribe a su superior porque, dice, "me parece que estoy obligado a representar a Vp a las dificultades que en ello siento; y por ser negocio tan grave y cosa que me parece que importa no sólo para mi quietud, sino también para mi salvación". En esa misma carta explica la causa de su petición: "que yo desde que oí en Salamanca la Theología y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del Rey de España y el trato con que entraron los que en ellas están y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de indios y los que de allá han traído haciendas. yo entendí que habían entrado con muy mal trato; y los que tenían hacienda de allá y la traían adquirida con aquel trato que la tenían con mucho peligro de sus conciencias... un consejo que me dio fray Domingo de Soto como muy mi padre y maestro, con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería a una persona que había traído hacienda de Indias; y el consejo fue éste: Padre, tome mi consejo, y huya de estos indios, si no quiere correr peligro de su alma". Por otra carta escrita desde Panamá el 12 de junio de 1569, cuyo autor es el padre Juan García, compañero de viaje de Hernández, sabemos que, ya durante la travesía del océano, "el P. Hernández... no ha caído en gracia a el virrey, y así no lo llevo consigo en su nao con tener metida ya su arca dentro de la nao... No se confiesa sino muy raramente, una reconciliación de cuando en cuando, como por complimiento; confésase con un comendador de su Orden (de Alcántara) que lleva consigo. Este mismo comendador nos ha avisado que no predique el P. Hernández porque se ocha a perder..." Ambas cartas pueden ser consultadas en *Monumenta Historica Societatis Jesu, Monumenta Peruana I* (1565-1575), Roma, Compañía de Jesús, 1954.

dirección: la falta de resistencia externa y formal a lo más exterior de la nueva religión, el culto, permitió a los indios ofrecer una real resistencia interna a los contenidos profundos de la nueva religión que portaba una concepción del cosmos y de la vida humana radicalmente diferentes. También en esta confrontación resultaron vencedoras las creencias ancestrales panandinas. Pero, a diferencia de la religión oficial incaica, el cristianismo se quedó y, por ambos lados, dieron inicio procesos complicados de sincretismo y reinterpretación de los tres sistemas religiosos en contienda: religión andina, religión africana y cristianismo. Dentro de ese proceso tuvieron un papel muy importante las intenciones irreductibles: cristianización y resistencia cultural. Es en esta flexibilidad pragmática que el cristianismo de los eclesiásticos (más que el de los misioneros) mostró su sabiduría de adaptación a la situación inédita, "pero esta facultad de adaptación es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de la Iglesia Romana" (p. 175). Lo cierto es, piensa Mariátegui, que la adaptación y la condescendencia llevaron al cristianismo "eclesiástico", como parte de toda la sociedad colonial que sucedió al momento heroico de la Conquista, a la "extenuación moral". Los místicos se habían acabado; sólo quedaban los administradores eclesiásticos.

e) El proceso de aculturación religiosa, en el Perú, da origen a un *ethos* cultural característico del cual el catolicismo es el principal responsable. En este punto, Mariátegui se aproximará a las tesis de Max Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:¹⁴

La experiencia de Occidente revela la solidaridad entre capitalismo y protestantismo, de modo demasiado concreto. El protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista. La reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal. El protestantismo y el liberalismo correspondieron como corriente religiosa y tendencia política respectivamente al desarrollo de los factores de la economía capitalista (pp. 177-178).

Esta concepción general se tradujo en Angloamérica en una ética concreta de la profesión y del trabajo que el protestantismo había

¹⁴ En el ensayo de Mariátegui no encontramos ni una sola cita de Max Weber. La perspectiva parece llegarle mediante otros autores como lo muestra la cita explícita de Ramiro de Maeztu.

inspirado en Europa y que marcó el espíritu del capitalismo norteamericano. Citando a Ramiro de Maeztu (mucho antes de que fuera inspirador de la doctrina de la Falange Española de José Antonio Primo de Rivera), Mariátegui explicita el camino:

Su sentido del poder lo deben, en efecto, los norteamericanos a la tesis calvinista de que Dios, desde toda la eternidad, ha destinado unos hombres a la salvación y otros a la muerte eterna: que esa salvación se conoce en el cumplimiento de los deberes de cada hombre en su propio oficio, de lo cual se deduce que la prosperidad consiguiente al cumplimiento de esos deberes es signo de la posesión de la divina gracia, por lo que hace falta conservarla a todo trance, lo que implica la moralización de la manera de gastar el dinero (p. 180).

Se necesitaba, piensa Mariátegui, conquistar primero el derecho del "libre examen" (libertad de interpretación privada de la Biblia) del protestantismo, para que pudieran desplegarse los demás principios del liberalismo. Como consecuencia, Perú y la América española quedaron desprovistos de la fuerza espiritual que podría haberlos conducido hacia el desarrollo capitalista, ya que "el catolicismo español como concepción de la vida y disciplina del espíritu, carecía de aptitud para crear en sus colonias elementos de trabajo y de riqueza. Éste es... el lado más débil de la colonización española" (p. 177).

Sin embargo, si la religión católica no fue apta para inspirar grandes proyectos económicos y sólo empresas militares y políticas, el catolicismo resultó ideológica y metodológicamente más apto para la penetración y articulación de grandes sistemas culturales como los que encontró en los Andes y Mesoamérica:

La evangelización de la América española no puede ser enjuiciada como una empresa religiosa sino como una empresa eclesástica. Pero después de los primeros siglos de cristianismo, la evangelización tuvo siempre este carácter. Sólo una poderosa organización eclesástica, apta para movilizar aguerridas milicias de catequistas y sacerdotes, era capaz de colonizar para la fe cristiana pueblos lejanos y diversos... El protestantismo... careció siempre de eficacia catequista por una consecuencia lógica de su individualismo, destinado a reducir al mínimo el marco eclesástico de la religión (p. 182).

Mientras que en Norteamérica el protestantismo "no tenía que conquistar una cultura y un pueblo sino un territorio", el catolicismo en la América española tenía un desafío más difícil:

Los conquistadores encontraron en estas tierras, pueblos, ciudades, culturas; el suelo estaba cruzado de caminos y de huellas que sus pasos no podían borrar. La evangelización tuvo su etapa heroica, aquella en que España nos envió misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados (p. 183).

Después, cuando el eclesiástico reemplazó al místico y el administrador colonial al conquistador, llegó la mollicie; si el territorio norteamericano invitaba a la austeridad del pionero calvinista, Hispanoamérica relajaba los sentidos e invitaba al conquistador a la laxitud en vez de a la mortificación de los sentidos. Esta mollicie sólo fue sacudida por la nueva mística de la independencia.

3. *El factor religioso y la independencia*

EL proceso de independencia convocó a su causa a lo que quedaba de mística y pasión entre los elementos eclesiásticos de la América española.

a) En términos generales, constata Mariátegui, por su oposición al liberalismo y al individualismo, pero también y sobre todo por su lealtad a la Corona española, "la Iglesia cometió la imprudencia de vincularse demasiado a la suerte de la reacción monárquica y aristocrática" (p. 186).

b) Sin embargo, hubo en el Perú también un clero liberal y patriota. Quizás por eso "el liberalismo civil, en muy pocos casos individuales se mostró intransigentemente jacobino y, en menos casos aún, netamente antirreligioso" (p. 186). Pero junto con el elemento religioso católico liberal, Mariátegui valora la participación del *delismo masónico* en la configuración del Perú independiente, llegando a ver a la masonería "como un sucedáneo espiritual y político de la Reforma" (p. 187). La perspectiva es interesante si la interpretamos teniendo como marco de referencia los conceptos comparativos entre la mística protestante y católica a que aludíamos en párrafos anteriores.

c) La independencia prolongó las relaciones armónicas entre Iglesia y Estado que, en lo fundamental, habían prevalecido en la etapa colonial. Por consiguiente, el catolicismo fue religión nacional. De ahí la imposibilidad de una concepción de un Estado laico en el Perú independiente:

Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico... El Estado católico no puede

hacer, si su catolicismo es viviente y activo, una política laica. Su concepción, aplicada hasta sus últimas consecuencias, lleva a la teocracia (p. 189).

d) Como consecuencia de esta configuración primera del Perú republicano, percibe Mariátegui que la experiencia peruana, a diferencia de otros países de América Latina, es la de una especie de *liberalismo cautivo*: “el liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso” (p. 189). Por esa razón Mariátegui polemiza contra quienes pretenden rescatar una experiencia jacobina y antieclesiástica en el liberalismo peruano a partir de la actuación del liberal José Gálvez.¹⁵ En realidad, la primera agitación anticlerical en el Perú hay que buscarla en el movimiento anarquista y radical de Manuel González Prada (1848-1918). Con todo, su alcance y profundidad fueron discretos:

Dirigido por hombres de temperamento más literario o filosófico que político, empleó sus mejores energías en esta batalla que, si produjo, sobre todo en las provincias, cierto aumento del indiferentismo religioso —lo que no era una ganancia—, no amenazó en lo más mínimo la estructura económico-social en la cual todo el orden que anatematizaba se encontraba hondamente enraizado... Sus dos principales lemas —anticentralismo y anticlericalismo— eran por sí solos insuficientes para amenazar los privilegios feudales (p. 191).

De esta forma discreta se comporta el liberalismo peruano. Ni siquiera, como ocurrió en otros países de la región, fue capaz de conquistar la libertad de cultos como apertura democrática de las conciencias:

En los países sudamericanos donde el pensamiento liberal ha cumplido libremente su trayectoria, insertado en una normal evolución capitalista y democrática, se ha llegado —si bien sólo como especulación intelectual— a la preconización del protestantismo y de la Iglesia nacional como una necesidad lógica del Estado liberal moderno (p. 192).

¹⁵ Haciendo suya una cita de Jorge Guillermo Leguía, dice: “Yerran, por consiguiente quienes, al apreciar sus doctrinas adversas a los diezmos eclesiásticos, afirman que era jacobino. Gálvez jamás desconoció a la Iglesia ni sus dogmas. Los respetaba y los creía... Al arrebatar Gálvez a nuestra iglesia los gajes que encarnaban una supervivencia feudal, sólo tenía en mente una reforma económica y democrática; nunca un objetivo anticlerical” (“La Convención de 1856 y don José Gálvez”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, núm. 1, p. 36).

e) Al final del ensayo, Mariátegui intenta incluso adentrarse en terrenos prospectivos sobre la evolución religiosa probable del Perú y América Latina. Hoy sus tesis nos parecen sumamente discutibles si las confrontamos con la reconfiguración religiosa que viene experimentando la región. Según el Amauta:

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

4. Conclusión

ÉSTAS son las líneas maestras del pensamiento de José Carlos Mariátegui sobre la religión en general y sobre el papel del factor religioso en la evolución de la sociedad peruana. Obviamente, leído desde 1994 y aun teniendo en cuenta que Mariátegui nos sigue provocando a mirar al futuro más que al pasado, encontramos en su pensamiento, como es lógico, desiguales aciertos en un discurso de singular penetración y perspicacia. Algunos de los logros más importantes de su análisis son los siguientes:

- a) Su aporte a la liberación de las ciencias sociales de muchas trabas teóricas, metodológicas y quizás hasta psicológicas, en el tratamiento del fenómeno religioso.
- b) La apertura de una perspectiva de análisis marxista en el que la realidad indomable, en sus múltiples manifestaciones, enriquece a la teoría obligándola a reformularse. En otras palabras: el hecho de haber liberado a la realidad social, en el proceso de la investigación, de la dictadura de los presupuestos ideológicos. Concretamente, en la consideración de lo religioso, es de los primeros (mi inseguridad no me permite decir que sea el primero) que distingue entre materialismo metafísico y materialismo histórico, abriendo un espacio que el dogmatismo negaba al intelectual. Sin lugar a dudas, este "reversionista" le dio nuevo aliento al análisis marxista enriqueciéndolo con el desafío de tener que dar cuenta de la realidad peruana.
- c) La introducción de la categoría de *cultura* junto a la de *clase social* como factores heurísticos. Esto le permite salir de la trampa simplista de "la religión opio para el pueblo" al situar el factor religioso dentro de la dinámica cultural e intercultural. Es nuestra

opinión que el descubrimiento de la identidad indígena que tiene lugar en Mariátegui después de su viaje a Europa (1919-1923), le abrió a la posibilidad de considerar lo religioso en sí mismo, en su peculiar naturaleza cultural y no sólo como mecánico reflejo de la base económica.

d) El descubrimiento de la dialéctica intrarreligiosa. Lo usual era considerar lo religioso dentro de la dialéctica social. No abandona esta perspectiva pero la enriquece notablemente con sus análisis de la dialéctica propia del "campo religioso" (en el sentido que da a la expresión Pierre Bourdieu). Es así como contrapone con mucho provecho religión incaica imperial y religión agraria-popular andina, religión indígena y cristianismo, místicos y eclesiásticos, jesuitas y clero regular, católicos y protestantes. La constatación teórica y práctica de esta dialéctica interna abrió en el Perú y en América Latina posteriores a Mariátegui, un espacio de encuentro militante y teórico de cristianos y marxistas todavía no cerrado.

e) Esta riqueza de su planteamiento quedó condensada magistralmente en el último párrafo de su ensayo con el que también concluimos nuestro comentario:

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