

LA PROBLEMÁTICA CONCEPCIÓN RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI¹

FERNANDO DE LA CUADRA²

Resumen

Al cumplirse el centenario de la publicación del artículo "El hombre y el mito", aparecido en el periódico *Mundial* el 16 de enero de 1925, nos interesa reflexionar sobre cuál es el verdadero peso que tendría aquella perspectiva que privilegia la dimensión religiosa y mística dentro de la visión de mundo y de la producción intelectual de José Carlos Mariátegui. En ese esfuerzo, nos parece pertinente ponderar a respecto si esta dimensión es efectivamente un eje dentro del pensamiento del Amauta o si ella más bien representa uno de los tantos factores que convergen hacia una mirada y una relectura heterodoxa del marxismo propugnada por el pensador peruano. Es decir, evaluar los diversos matices que posee dicha concepción a la luz de los escritos del autor peruano y de las diversas interpretaciones que sobre este aspecto se han realizado a través de los años. Ello también nos va a permitir reflexionar sobre las eventuales contradicciones o tensiones que existen entre la perspectiva mística/religiosa del intelectual peruano y su mirada a partir de los fundamentos marxistas del materialismo histórico contenidos en su obra y en su experiencia de luchador por un socialismo indoamericano.

El mito, el espíritu heroico y la fe combativa

En su ensayo *Para leer los clásicos*, Ítalo Calvino señalaba que un clásico es quien "nunca terminó de decir aquello que tenía que decir". En tal sentido, pensamos que Mariátegui es indiscutiblemente un clásico en la medida en que su pensamiento posee innumerables desdoblamientos de temáticas que entregan insumos y aportes para el debate sobre su país y la región latinoamericana. Entre los tantos asuntos sobre los cuales se ha producido una recuperación de la obra del pensador peruano, podemos destacar la problemática del carácter mítico de la empresa transformadora y revolucionaria desplegada por los sectores obreros, indígenas, campesinos y del mundo popular en general.

Efectivamente, en su vasta producción intelectual desplegada a través de muchos artículos y ensayos, Mariátegui tuvo la sensibilidad y claridad para elaborar una reveladora impronta destinada a captar los aspectos míticos, religiosos, espirituales presentes en la construcción de un proyecto revolucionario y en la propia vivencia de los

¹ Ponencia presentada en el Simposio Internacional "El Hombre y el Mito. Dogma y herejía para pensar en Mariátegui", organizado por la Cátedra José Carlos Mariátegui en conjunto con el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB-UV), realizado entre los días 25 y 26 de junio de 2025.

² Sociólogo, Universidad de Chile. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro, Brasil. Docente e Investigador. Miembro de la Casa Latinoamericana y del Consejo Consultivo de la Cátedra Mariátegui. Editor del Blog Socialismo y Democracia: <http://fmdelacuadra.blogspot.com/>

actores envueltos en dicha saga. Ello queda claramente expresado al inicio del artículo citado, en donde expone:

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 quiebra 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.³

A partir de esta cita se puede percibir que para Mariátegui existe un ámbito fundamental negligenciado por el racionalismo, que él llega a concebir como el espacio de la metafísica. Esta concepción que le otorga preponderancia al mito como sustento de las convicciones y de la *praxis* revolucionaria, queda claramente expresada en una reflexión con fuerte inspiración soreliana. En efecto, en el mismo artículo el pensador peruano escribe líneas que pasaron a convertirse en un manifiesto de esta concepción religiosa:

No se vive fundamentalmente 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 suprahumana (...) Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y el 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 fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una figura religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. (Mariátegui, op. cit., p. 182).

Esta dimensión religiosa presente en muchos escritos de Mariátegui, contrasta con otras influencias que recibe el autor, ya sea desde la tradición de un pensamiento social progresista latino-americano que emerge desde mediados del siglo XIX, ya sea desde el influjo marxista que se expande vigorosamente por el mundo a partir de la revolución de octubre. En el primer caso, encontramos un pensamiento de cuño socialista y democrático que se encuentra presente en la región, especialmente en algunos países como Argentina, Uruguay, Chile y Venezuela, que poseen una sociedad civil más actuante desde la consumación de la gesta libertadora y construcción de los Estados-Nacionales a partir de 1820.

Junto a estas corrientes, también surge a finales del 1800 una perspectiva más radical y anti-imperialista que tiene en José Martí a su mayor representante. Ya en los albores del siglo XX este pensamiento se nutre del aporte de los anarquistas, especialmente de los inmigrantes italianos y alemanes que comienzan a constituir el movimiento anarco-sindicalista en estas latitudes. La revolución mexicana (1910-1917)

³ José Carlos Mariátegui, "El hombre y el mito", en *La tarea americana*, selección y prólogo de Héctor Alimonda, Buenos Aires: CLACSO/Prometeo Libros, 2010, p. 181.

inspira también una vertiente revolucionaria de cuño agrarista. Y finalmente, de su estadía en Europa, Mariátegui se interioriza del pensamiento marxista clásico, que como él mismo expone en su artículo *La filosofía moderna y el marxismo* fluiría desde Kant, que engendró a Hegel, que engendró a Marx, el cual engendró a... Lenin.⁴

No obstante, como mencionábamos en líneas anteriores, el marxismo de Mariátegui no se nutre solamente de la fuente de los clásicos, ya que sus cimientos se fueron construyendo a partir de la influencia que sobre él ejercieron autores heterodoxos como el socialista francés George Sorel o por pensadores que ni siquiera se podrían considerar marxistas, como Benedetto Croce, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson o Miguel de Unamuno. Precisamente escribiendo sobre Sorel, afirmaba en su texto *Henri de Man y la crisis del marxismo* que este pensador supo reconocer como nadie hasta ese momento, el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. En las esclarecedoras palabras del *Amauta*:

A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y las adquisiciones substanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y en los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico...⁵

Y también invoca a Renan, para el cual los socialistas poseen una fe religiosa en su proyecto transformador, constatando su inexpugnabilidad con relación a todo desaliento. Para Mariátegui, la propia filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe se revela, en general, incapaz de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. De esta manera, el Mito soreliano se encarna en el pensamiento del intelectual peruano, transformando la experiencia revolucionaria en una especie de exaltación religiosa que impregna la lucha y la devoción del movimiento operario. Para Mariátegui, toda ideología revolucionaria tendría que arrimarse a una fe, a un mito, pues el mito se transforma en una creencia apasionada e irresistible sobre el triunfo de la revolución y la victoria del proletariado.

Esta es una definición que confronta más o menos radicalmente –según sea el punto de vista estructuralista, economicista y mecanicista asumido por sus críticos- la concepción leninista de que, siendo el pensamiento marxista esencialmente materialista, en esa condición es implacablemente enemigo de la religión. Ya mucho antes, en 1844,

⁴ En este artículo Mariátegui utiliza una cita de Paul Valéry que después de Marx culmina con puntos suspensivos y que siguiendo la sugerencia de C. Achelin también completa con el nombre de Lenin. José Carlos Mariátegui, Mariátegui, "La filosofía moderna y el marxismo" en *Obra política*, Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez, México D.F: Ediciones Era, 1979, pp. 314-315.

⁵ El artículo escrito originalmente para la revista *Amauta* fue incluido posteriormente en el libro *Defensa del marxismo* publicado en Chile en 1934. J. C. Mariátegui, 1985, p. 21.

el joven Marx escribió "la religión es el opio del pueblo"⁶ Sin embargo, más allá de una interpretación textual y fuera de contexto de la frase de Marx, es preciso destacar que la cita completa supone que el pensador alemán reconocía el carácter dualista y contradictorio del fenómeno religioso: Al escribir, "La miseria religiosa es a la vez expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real", Marx está concibiendo que al mismo tiempo la religión puede representar un aspecto opresivo y miserable como también un impulso para la resistencia y el espíritu de sublevación.

En ese sentido, Mariátegui también le atribuirá, en esta doble dimensión, un carácter religioso al proyecto impulsado por Lenin y los bolcheviques para el advenimiento del socialismo en Rusia. Como dirá a partir de su reseña sobre González Prada incluido en los *7 ensayos*: "Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda que "la religión es el opio de los pueblos", el comunismo es esencialmente religioso" (Mariátegui, 1980, p. 264).

Cuando leemos la obra de Mariátegui se va diseñando este tránsito tensionado o contradictorio entre una vertiente tributaria de la tradición marxista y, por otro lado, el de un espíritu romántico que apela al sentido religioso del proyecto socialista. En otro artículo de enero de 1925, *Dos concepciones de la vida*, el Amauta apuntará que el racionalismo cartesiano debe ser necesariamente substituido por un vínculo utópico, heroico, trágico: "La fórmula filosófica de una edad racionalista tendría que ser 'Pienso, luego existo'. Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es, combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa. No volverán, quien sabe hasta cuándo, los tiempos de vivir con dulzura. La dulce vida pre-bélica no generó sino escepticismo y nihilismo, así nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente" (Mariátegui, 1988, p. 42).

Por lo mismo, la fuerza de este mito provocaría la movilización tanto de fascistas como de bolcheviques. De esta manera, el intelectual peruano propone que la Revolución Rusa despierta el espíritu bélico y el culto a la violencia del hombre occidental anestesiado por "largos lustros de paz". Definiendo el mito en su acepción positiva, reemplaza el mito religioso por el mito revolucionario, que sin embargo ocupa un lugar destacado desde la perspectiva emocional de los sujetos. Y recalca Mariátegui, ello no es una característica exclusiva de los revolucionarios de izquierda, pues también es posible encontrar la marca de una estructura similar en los fascistas. En suma, el mito revolucionario de los bolcheviques encuentra su símil ulteriormente en el mito reaccionario del fascismo:

⁶ La frase completa que expone el joven Marx en sus escritos, apareció originalmente en 1844 en su artículo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí dice lo siguiente: "La miseria religiosa es a la vez expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado y el estado del alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados del alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo".

La Revolución Rusa insufló en la doctrina socialista un ánimo guerrera y mística. Y al fenómeno bolchevique siguió el fenómeno fascista. Bolcheviques y fascistas no se parecían a los revolucionarios y conservadores pre-bélicos. Carecían de la antigua superstición del progreso [...] El fascismo no concibe la contrarrevolución como una empresa vulgar y policial sino como una empresa épica y heroica [...] Los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco. (Mariátegui, op. cit., pp. 41-42).

E insiste en otro artículo de marzo de ese mismo año sobre su concepción del combate como convicción y certidumbre del futuro, cuando escribe en *La lucha final*: "Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente. La filosofía relativista nos propone, por consiguiente, obedecer a la ley del mito (...) El fascismo seduce a Pirandello porque mientras la democracia se ha vuelto escéptica y nihilista, el fascismo representa una fe religiosa, fanática, en la jerarquía y la Nación". Y en líneas posteriores continua con su aseveración sobre la relevancia del mito: "La muchedumbre, más aún que el filósofo escéptico, más aún que el filósofo relativista no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe (...) El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. Puesto que debe actuar, actúa, puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate".⁷

La potencia de este y otros escritos en ese estilo ha influenciado a muchas y muchos estudiosos para enfatizar la inclinación religiosa en el pensamiento del Amauta. Esta perspectiva ha sido frecuentemente destacada por el filósofo brasileño/francés Michael Löwy, quien ha expuesto en algunos ensayos el carácter herético y rupturista de la obra del peruano, ubicándolo en las antípodas de aquellos teóricos marxistas más apegados a la interpretación económica estructural de las sociedades modernas.⁸

En ese sentido, Löwy sitúa a Mariátegui entre los pensadores que se apartan del evolucionismo y del positivismo de los marxistas de la Segunda Internacional y rescata su propósito de hacer del proyecto socialista una cruzada espiritual y ética en que se combinan la fe, la mística, el compromiso heroico y la voluntad de lucha (*agonista* en el sentido dado por Unamuno)⁹. El socialismo en la concepción de Mariátegui se posiciona como una tentativa de transformar el mundo a través de una acción revolucionaria que por una parte es heroica, ética y que, por otra, recupera el espíritu místico, fraternal, solidario de las comunidades autóctonas andinas.

En su ensayo "*Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui e a religião*", Löwy expone que no es posible comprender el pensamiento de Mariátegui sobre la religión,

⁷ Publicado originalmente en *Mundial*, Lima, 20 de marzo de 1925 y luego reproducido en la revista *Amauta*, núm. 31, junio-julio de 1930. En el presente texto extraído de Mariátegui, 1959, pp. 26-27.

⁸ Michael Löwy, "Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui", Introducción a José Carlos Mariátegui, *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005a, pp. 7-24 y Michael Löwy, "Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião", en *Revista Estudos Avançados*, Vol. 19, nº 55, USP, São Paulo, 2005b, pp. 105-116.

⁹ Recuperando una frase de Unamuno expuesta en su ensayo *La agonía de cristianismo*, Mariátegui apuntará posteriormente: "Yo siento -escribe Unamuno- a la vez la política elevada a la altura de la religión y la religión elevada a la altura de la política. Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquellos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquellos en quienes el marxismo es lucha, es agonía" (Mariátegui, 1971, p. 120).

sin un conocimiento del espíritu romántico/revolucionario que inspira su obra. En este y otros temas Mariátegui sería un marxista heterodoxo, y en esa singularidad su discurso filosófico y político es “irreductiblemente *romántico*”. Según Löwy, al pensador peruano lo que más le atrae de Unamuno es su espíritu de lucha, su alma encantada y una mística ineludible. Por lo mismo, para el pensador peruano la lucha revolucionaria o la agonía revolucionaria sintetizaría una dimensión que es al mismo tiempo mística y religiosa con otra dimensión de una lucha que es profana y secular. Es decir, la dialéctica de Mariátegui intentaría superar la oposición que se coloca regularmente entre fe y ateísmo, materialismo e idealismo. (Löwy, 2005b, p. 105).

En otro artículo titulado “Marxismo y religión ¿Opio del pueblo?” el estudioso sostiene que Mariátegui intentó “restaurar la dimensión espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la creencia (“mística”), la solidaridad, la indignación moral, el total compromiso, la disposición a arriesgar la propia vida. El socialismo para Mariátegui era inseparable de un intento de re-encantar al mundo de la acción revolucionaria.”¹⁰

En efecto, tanto en los escritos de Löwy como de otros autores, se busca destacar el carácter inédito de la perspectiva heterodoxa de Mariátegui con relación a la tradición marxista de cuño europeo. Inclusive desde que Antonio Melis definió a Mariátegui como el “primer marxista de América” y posteriormente con la obra seminal coordinada y prologada por José Arico (*Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*), se ha construido un amplio consenso respecto al carácter innovador y herético del marxismo que emerge de la propuesta del pensador peruano. Su perspectiva es novedosa y la vez revolucionaria, al incluir tanto la dimensión indígena dentro de una estrategia transformadora para la región (socialismo indo-americano), como la recuperación de autores que no pertenecen estrictamente al campo teórico de la tradición marxista, como los ya mencionados George Sorel, Benedetto Croce, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson o Miguel de Unamuno.

Con ellos se abre la posibilidad de valorar los elementos subjetivos y espirituales de la vida humana, rescatando la noción de voluntad y del vitalismo al servicio de la acción política transformadora, arraigada en la idea del combate heroico, de fe y de lucha, como lo había expresado claramente en su artículo *Dos concepciones de la vida*. Pero también recoge de su estadía en Europa, una lectura diferente del marxismo economicista en boga en ese periodo. De este marxismo antipositivista el Amauta alimentará una concepción peculiar de la realidad y de los procesos de cambios que vislumbra en el mundo social.

Especialmente de un autor que puede ubicarse como tributario del pensamiento marxista, en permanente diálogo con las corrientes socialistas y considerado el principal exponente de sindicalismo revolucionario, George Sorel, de quien Mariátegui extrae una visión mítica de la gesta rebelde y una perspectiva pionera y provocadora sobre los cimientos de la consciencia social, no solo en el contexto latinoamericano, sino que también a escala mundial. Para Mariátegui el Mito es el auténtico principio movilizador,

¹⁰ Michael Löwy, “Marxismo y religión ¿Opio del pueblo?”, en A. Boron, J. Amadeo y S. González (Comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 294.

es un ideal del absoluto, de una certeza en medio al relativismo de la verdad, en la que “una verdad solo puede ser válida para una época”.

Sabido es que la inclinación religiosa del autor peruano ha sido evidente para muchos críticos y estudiosos de su obra, “ya sea para calificarla de desviaciones juveniles que serían pronto rectificadas, ya sea para acusar que la matriz teórica mariáteguiana no era coherentemente marxista, o, al contrario, para resaltar la heterodoxia de su lectura de Marx precisamente a partir de su inclinación religiosa” (Ferretti, 2015, p. 2). Mariátegui expresa posteriormente esta conciencia de la yuxtaposición o asimilación entre la religiosidad y la teoría marxista cuando relata su experiencia de vida y como escritos en una entrevista que le concediera a la escritora y periodista Ángela Ramos en 1926. En una de sus partes el Amauta reconoce que:

Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios.¹¹

En efecto, en las respuestas que entrega el Amauta, se puede constatar que el intelectual peruano va alterando el carácter de su incorporación de la dimensión religiosa, pasando de una etapa decadentista y poética para una fase en que esta dimensión se va imbricando con su formación marxista, recibida especialmente a partir de su estadía en Europa. En su madurez política adquirida luego de su pasaje por el viejo continente, su aproximación al marxismo consolidará esta fundición entre la acción política y la experiencia religiosa. Como queda consignada en la perspicaz síntesis de Pierina Ferretti, “su religiosidad se volverá política y su política, religiosa” (Ferretti, op. cit, p. 100).

Mariátegui, el “primo marxista” de América Latina

Por otra parte, sin negar la importancia de la dimensión religiosa en el pensamiento del Amauta, desde otra lectura podemos afirmar que esta perspectiva posee sus límites explicativos en la medida que Mariátegui también posee una formación marxista que lo inclina a incorporar los factores económicos en sus análisis. Como veremos posteriormente, una primera constatación de ello se encuentra en los *7 ensayos* cuando señala claramente que el problema del indio es el acceso a la tierra, por lo tanto, las bases materiales que sustentan la vida de las comunidades indígenas.

Así, existe una variedad de autores¹² que han tratado de resaltar el enfoque materialista del Amauta, entre ellos el mencionado Vladimir Korionov, quien escribirá en

¹¹ Entrevista realizada por Ángela Ramos bajo el título de “Una encuesta a José Carlos Mariátegui” y publicada en el periódico Mundial el 23 de julio de 1926. Posteriormente reproducida en José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*, Biblioteca Amauta, Lima, Empresa Editora Amauta, Cuarta edición, 1970, p. 154.

¹² Ver entre otros la trilogía de ensayos provenientes de autores marxistas europeos: “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui” de Adalbert Dessau ([1965] 1972); “Mariátegui, primer marxista de

un artículo originalmente publicado en 1959, que “la interpretación materialista de la realidad peruana hecha por Mariátegui, consistió precisamente en que puso de manifiesto la misión histórica de la clase obrera, basándose en la doctrina de Marx, Engels y Lenin (...) El no pretendía la peruanización o la indoamericanización del marxismo. Sus trabajos son un intento de aplicación de la realidad universal del marxismo a las condiciones particulares de su país” (Korionov, 1978, pp. 227-232).

Si bien, el análisis de Korionov reconoce que el Amauta incorpora a los sectores campesinos e indígenas en su propuesta de construcción del socialismo, en la lectura de su obra enfatiza que para Mariátegui el proletariado debe desempeñar el papel dirigente y conductor del conjunto de las fuerzas transformadoras, pues solamente la lucha de la clase obrera puede estimular y resolver las tareas de la revolución democrática burguesa, debido a que es evidente que la burguesía es incapaz de realizar dicha revolución y conducirla hasta el final.

Otro apologista soviético que escribió con respecto al carácter marxista del intelectual peruano es Manfred Kossok, quien rescata en su ensayo *Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú*, el carácter eminentemente marxista de su pluma y su acción, al señalar que “sus esfuerzos en pro de la divulgación del socialismo científico se fundieron inseparablemente con la crítica consecuente a todos los intentos de “revisar” el marxismo-leninismo y de tergiversar la obra de la revolución de octubre”. Kossok proclama su indulgencia ante lo que califica de desviaciones del pasado del autor peruano, cuando apunta que el mismo “había incurrido en algunos errores. Por aquel entonces –antes de su transformación en marxista convicto y confeso- coqueteó en el terreno filosófico con ciertas concepciones de Nietzsche y de Bergson, mientras que en el método práctico de la lucha política influyó el principio anarcosindicalista de la acción directa representado por George Sorel. (Kossok, 1978, p. 189).

Para reafirmar el carácter leninista de su postura política y de sus ideas, Kossok destaca el papel desempeñado por el Amauta en la formación, primero, del Partido Socialista en 1928, que posteriormente se transformaría en el Partido Comunista del Perú. Según el autor soviético, Mariátegui sería quien redactó su programa acogiendo inequívocamente la posición de la Tercera Internacional. De esta manera, Mariátegui escribiría las siguientes líneas que avalarían su adhesión irrestricta a los principios promulgados por dicha Internacional: “La praxis del socialismo marxista en nuestro tiempo es la praxis del marxismo leninismo. El marxismo-leninismo constituye el método revolucionario en la época del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú lo adopta como su método de lucha” (Mariátegui, [1928] 2010, p. 164).

Precisamente su ruptura con Haya de la Torre y el proyecto aprista representaría la expresión más fidedigna del carácter irreconciliable del marxismo revolucionario encarnado por Mariátegui y aquellas “teoríasseudomarxistas de Haya de la Torre,

América latina” de Antonio Melis ([1968] 1972) y “José Carlos Mariátegui y su aporte al desarrollo de las ideas marxistas en el Perú” de Manfred Kossok, publicados en *Tres ensayos*, Lima, Ediciones Amauta, 1972 y también en los trabajos de A. Melis, M. Kossok, V. Korionov, S. Semionov y A. Shulgovski incluidos en el libro organizado por José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

mediante las cuales el fundador del APRA buscaba motivar las aspiraciones de la pequeña burguesía a la hegemonía política” (Kossok, op. cit., p. 195).

La perspectiva y el método de análisis marxista en Mariátegui se vería más claramente reflejada en los 7 ensayos, sobre todo en el ensayo sobre el problema de la tierra en el cual presenta con meridiana claridad que el problema agrario en Perú y otros países tiene sus bases en la desigual distribución de la propiedad de la tierra, es decir, en el latifundio y el sistema de servidumbre asociado a dichas posesiones. De tal forma, concluye Kossok:

El análisis y la crítica del sistema gamonalista hechos por Mariátegui en el ensayo *El problema de la tierra* se pueden calificar, sin lugar a exageración, como el fundamento de una historia y sociología agraria marxistas en Latinoamérica. Comprendiendo el problema agrario Mariátegui pudo disponer de la llave para penetrar en la esencia del problema indígena que, en países del tipo del Perú, Bolivia y México, pertenece a los elementos de mayor gravitación de la política interna. (Kossok, 1978, p. 197).

En efecto, es posible percibir también que cuando el pensador peruano se refiere al problema del indio en los *Siete ensayos*, no lo hace privilegiando la dimensión cultural, moral, espiritual o pedagógica de su condición, sino que lo efectúa sosteniendo, en primer lugar, que para emprender la “tarea americana” de construir el socialismo en esta región, es necesario superar el problema de las razas a través del acceso y la posesión de la tierra por parte de las comunidades indígenas, lo cual les permitiría obtener la autonomía y libertad necesarias para emprender un proceso de transformaciones que influiría y se traspasaría para el conjunto de la sociedad peruana. Nada puede ser, en este caso, más concretamente material que el acceso a la tierra de quienes siempre han vivido en comunión con sus territorios y que han sido despojados de ellos, primero, por el invasor español y luego por los latifundistas criollos.

Por último, resulta indiscutible que, en la lectura de este autor soviético, Mariátegui acometió una batalla frontal contra los revisionistas y deformadores del ideario marxista-leninista, enfatizando el perfil más ortodoxo de sus análisis materialistas sobre la dinámica económica social del Perú y liberándolo simultáneamente de los errores y debilidades cometidos por su pasado pre-marxista en el cual simpatizaba con las ideas de Sorel y otros intelectuales considerados diletantes.

Ya en el caso de los historiadores Sergei Semionov y Anatoli Shulgovski (1978), argumentan que para Mariátegui lo esencial fue dedicarse a la enseñanza y la aplicación constructiva de la teoría marxista-leninista para analizar las condiciones concretas por las que transitaba América Latina. Al igual que los autores anteriormente mencionados, Semionov y Shulgovski asumen con cierta indulgencia el hecho de que Mariátegui también se nutrió de pensadores que no forman parte de la tradición marxista, tales como Sorel o Bergson, viendo en ello un accidente de recorrido y no considerándolo como un marco cristalizado en las ideas del peruano:

Mariátegui recorrió un arduo camino hasta llegar a las posiciones del marxismo leninismo, lo que naturalmente, debió imprimir un cierto sello a sus planteamientos teóricos. En particular, rindió tributo a la teoría de los mitos

revolucionarios de George Sorel, ideólogo del "sindicalismo revolucionario" francés, y a la teoría del intuicionismo, reflejo de la influencia de Bergson. Determinada inconsecuencia de Mariátegui en los problemas referentes a la organización del partido delataba asimismo reminiscencias de las ideas anarcosindicalistas (Semionov y Shulgovski, 1978, p. 166).

Una de las justificativas de estas "debilidades" en las propuestas del Amauta, residiría según los autores, en el carácter del régimen económico social del Perú y el lugar que este ocupaba dentro del sistema de la economía capitalista. Una economía atrasada y dependiente del capital financiero internacional, sin capacidad de constituir una burguesía fuerte con un proyecto de desarrollo nacional. Y, consecuentemente, también con un movimiento operario débil, joven, poco numeroso y disperso. A pesar de ello, Mariátegui con solo 24 años hace su opción por el socialismo, rompiendo con sus "primeros tanteos de literato inficionado de decadentismos y de bizantinismos finiseculares" para sumarse a las luchas de la clase que interpretaba sus anhelos de fraternidad, justicia y emancipación: la clase obrera.

A partir de estos antecedentes los autores ponderan: "Mariátegui cimenta su trabajo en la aplicación viva del método dialectico marxista. Veía en la dialéctica materialista un arma eficaz para el conocimiento de la realidad", para posteriormente enunciar que el pensador peruano encontraba que el principal mérito de Marx y Lenin era el de "haber elevado el socialismo al rango de asignatura ideológica y de organización política, convirtiéndolo de tal suerte en la fuerza creadora de un nuevo régimen social" (Semionov y Shulgovski, op. cit., p. 174).

En definitiva, Mariátegui en la visión de estos historiadores, se instituye en el papel de un revolucionario marxista y jefe del proletariado peruano, abrazando "decidida e irrevocablemente" las ideas del leninismo como una renovación creadora del marxismo. Emerge como un gran defensor de la revolución socialista de octubre y de la dictadura del proletariado.

De manera que quienes reivindicaban el carácter marxista-leninista del pensamiento y praxis del intelectual peruano, conciben como una incuestionable contradicción el hecho de que este apele a la religión como una fuerza revolucionaria, partiendo del axioma de que la "religión es el opio del pueblo". Para estos marxistas, no es aceptable que se abjure de la perspectiva materialista al inclinarse por aceptar el carácter ilusorio de la opción religiosa, abdicando de una conciencia científica y materialista que entregaría las armas para construir el proyecto de un ateísmo combativo y revolucionario. Estos intérpretes de la obra del intelectual peruano insisten en resaltar finalmente las categorías científicas del pensamiento materialista histórico insertas en los escritos del Amauta, despreciando o disminuyendo el carácter épico de la gesta revolucionaria que se pueden encontrar en sus textos y que resaltan otros estudiosos de su producción.

Las contradicciones de un pensamiento complejo

En este sentido, si bien en la producción de Mariátegui muchos de los conceptos que en la tradición marxista podrían sustentarse solo a partir de una base material, en este caso el binomio materialidad/religiosidad parece imbricarse en una totalidad. De esta manera, lo que sería material en Mariátegui adquiere una connotación diferente. Es decir, como ya apuntamos, materialismo y misticismo se encuentra ligados por un lazo peculiar e indivisible que se expresa en la lucha revolucionaria. Lucha como agonía, en el sentido que Mariátegui rescata de la concepción de Unamuno: agonía no es muerte, sino lucha, agoniza aquel que combate. Donde exista lucha y entrega heroica existirá también ineludible y forzosamente una impronta mística, religiosa. Por lo tanto, la religiosidad en Mariátegui se encuentra definitivamente vinculada a la fuerza, al espíritu de combate y la fe en el advenimiento del socialismo, algo parecido a una religiosidad secular, en su práctica cotidiana, historizada.

No obstante, como ya hemos mencionado en líneas anteriores, la religiosidad en Mariátegui se constituye a partir del reconocimiento del carácter y el poder movilizador y utópico de ciertas ideas religiosas, inclusive de aquellas sustentadas durante el cristianismo primitivo. En su cimiento, todo movimiento religioso –nos dice el Amauta– necesita de una mística, de una fe, de una pulsión heroica y, quizás, redentora en su dimensión liberadora. Estas concepciones se entroncan con la posición de Adalberto Dessau, quien, en su artículo publicado en 1972, señalaba:

En la base de todos estos conceptos está la idea de que la actividad creadora de los hombres como seres sociales es su propio modo de ser y, con esto, la base de una metafísica históricamente justificable dentro de condiciones que no pueden producir una concepción científica del mundo. Lo interesante es, sin embargo, que Mariátegui emplea el término de “religión del proletariado”, precisamente para hablar de que éste tiene una espiritualidad moral, debido a que sus objetivos van mucho más allá de los objetivos puramente materiales. En el fondo, el término “religión del proletariado” le sirve a Mariátegui para fundamentar el papel histórico de la clase obrera y su actuación revolucionaria. (Dessau, 1972, p. 89).

Pero este proletariado tiene una mística y una fe, lo cual le permitiría superar las deficiencias decurrentes de ser un proletariado frágil, en función de las propias condiciones de desarrollo capitalista existentes en la sociedad peruana de ese tiempo. En función de ello Mariátegui está consciente que la clase obrera de su país en el primer cuartil del siglo XX aún no se encuentra completamente preparada para asumir las tareas de la revolución, razón por la cual compensa estas “condiciones o factores materiales” por una fuerza vitalista que provienen de su fe en la gesta heroica y mítica de transformar la realidad del Perú, un sentimiento en definitiva religioso de que es posible darle un sentido a la vida colectiva por medio de una fe existencial para la consumación del socialismo en su país.

Similar con este argumento, Robert Paris plantea que la religiosidad de Mariátegui responde a un intento por espiritualizar el marxismo, o sea, lo ve como una superación de la camisa de fuerza que impone una interpretación a partir de las categorías estructurales del marxismo clásico, por ejemplo, las formas cómo se organiza la clase operaria o el tipo de desarrollo en que se encuentran las fuerzas productivas del Perú en ese contexto histórico de inicios del siglo XX. Según Paris, la apelación de Mariátegui a

la noción de mito se debería precisamente a que dicho concepto le proporciona a él una respuesta a la temática del alcance limitado en que se encontraban las fuerzas productivas y, consecuentemente, a la endeble condición de la clase trabajadora en el Perú de ese entonces y, por esa vía, el intento por elaborar una propuesta para alcanzar el socialismo. En palabras del historiador francés:

El “mito”, el elemento irracional o místico, heredero de Sorel o de Nietzsche, aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad, como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista (Paris, 1978, p. 137).

Parecería ser que Paris, en su hermenéutica de la obra del Amauta, coloca en duda la efectiva sensibilidad religiosa de este, situando dicha religiosidad en el plano de una estrategia política. En su prólogo de los *7 ensayos*, el sociólogo Aníbal Quijano cuestiona esta interpretación de Paris, acotando que la adopción de la idea del mito social se debería, antes que nada, a la posibilidad de crear un instrumento para movilizar a las masas indígenas, que no se encontraban “en condiciones de acceder a un plano más elaborado del conocimiento de la teoría revolucionaria”. Por lo mismo, argumenta a seguir Quijano, se equivoca el autor francés cuando sustenta que:

la adhesión de Mariátegui a Sorel y a su idea del mito social, era solo una expresión del recóndito reconocimiento que aquél tenía, de que en las condiciones peruanas la idea misma de una revolución socialista era un mito, al cual tenía que aferrarse para continuar actuando y difundiendo el socialismo. Sería necio decir que toda esa ideología que en Mariátegui enmarcaba al marxismo, era solo exterior e instrumental, o que el lugar que tenía en su pensamiento fuera superficial o pequeño (Quijano, 2007, p. LXXV).

De esta forma, para Quijano la religiosidad en Mariátegui no puede interpretarse como una estrategia política y si puede leerse como una búsqueda de “cuestiones ético-filosóficas” que tendrían primacía sobre las epistemológicas y metodológicas, pues –según el sociólogo peruano- la formación marxista del Amauta sería insuficiente para levantar problemas de esta índole. En sus propias palabras:

No soy el primero en sospechar que la angustia mariateguiana, su necesidad de una concepción heroica de la existencia y de fundamentos metafísicos para su voluntad de acción revolucionaria, tienen mucho que ver con el pasado de inclinaciones místico- religiosas y estéticas del Mariátegui anterior al viaje a Europa, y cuyo confrontamiento con el materialismo marxista no pudo ser resuelto a través de una discusión en el terreno epistemológico y metodológico, dadas las insuficiencias implicadas en su formación enteramente autodidacta, y encontró un cauce ético-filosófico de solución que, no por ser teóricamente inconsistente, era menos eficaz psicológicamente en el Mariátegui maduro. (Quijano, op. cit, p. LXXIV).

A pesar de lo anterior, Quijano se recusa a avalar la tesis de algunos autores, como Posada, para quien el Amauta no era consciente de la especificidad teórica de la filosofía marxista. Al contrario, reconoce y valoriza que a pesar de ciertas ambigüedades

conceptuales y de la insuficiencia de su formación teórica, el Amauta haya logrado hacer los descubrimientos teóricos más importantes de la investigación marxista de su tiempo en y sobre América Latina.¹³

Al final todo parece indicar que las diversas interpretaciones que se han realizado sobre el espacio que ocupa la dimensión religiosa en el pensamiento de Mariátegui distinguen entre una etapa temprana, antes de su viaje a Europa que él mismo definía como la "Edad de piedra" y el periodo en que retorno de dicho país para darse a la tarea de construir un socialismo indoamericano apelando a las herramientas del análisis marxista que fue adquiriendo en esos años de estadía en el viejo continente. En el primer caso, la experiencia religiosa del Amauta estuvo marcada por el espíritu poético, decadentista y esteticista de su juventud. Ya en una época posterior su apelo a la religiosidad se vincula más con el carácter mítico, heroico, combativo y agonista incorporado en la construcción de un proyecto de transformaciones socialistas para el Perú y para toda la región indoamericana.

Sin embargo, no todos los interpretes de la obra de Mariátegui concuerdan con el hecho de que es posible establecer un vínculo directo o coexistencia entre su concepción religiosa de esta etapa temprana y su pensamiento marxista posterior con la incorporación de categorías materialistas en su análisis de la realidad peruana. Según una estudiosa de este aspecto de la producción intelectual del peruano, es posible concluir que:

En el pensamiento maduro de Mariátegui, la religión adquiere espesor político y la política se vuelve religiosa, vale decir, que marxismo y religiosidad se determinan mutuamente, predominando en esta determinación el componente inmanente e histórico aportado por el marxismo. Por eso, ante los extremos interpretativos sobre la dimensión religiosa identificados en este estudio –los cuales oscilan entre enfatizar la continuidad o la ruptura en el desarrollo de la dimensión religiosa de Mariátegui– consideramos más apropiado plantear una coexistencia entre ruptura y continuidad en el pensamiento del Amauta respecto de esta dimensión. La continuidad la detectamos en la sensibilidad religiosa, así como también en el valor que otorga a la religión como motor para la movilización de las masas populares; mientras que la ruptura se expresa en el sentido de lo religioso y su politización. Es así como la religiosidad juvenil se identifica con una religión determinada, la católica, y tiene –como ya hemos dicho– rasgos individualistas y colonialistas. En cambio, en su madurez lo religioso se convierte en una disposición espiritual al heroísmo, a la lucha, al compromiso político. (Ferretti, 2015, p. 124).

Es decir, el acercamiento a la dimensión religiosa en el Mariátegui de la "edad de piedra" se produce mucho más por el repertorio cristiano católico que posee el Amauta,

¹³ Y remata ponderando: "Porque es por eso que la obra de Mariátegui es importante en la historia del Perú o de América Latina, y porque en ella se encuentren todas esas ambigüedades, o por cuanto admiración tenía por Sorel o Croce o Unamuno. Y no es acaso muy grande el riesgo de decir que, de algún modo, sus descubrimientos marxistas de la realidad fundamental del Perú de su tiempo, fueron la conquista de una mentalidad cuya autonomía y osadía intelectual, eran apoyadas inclusive en esos elementos, teóricamente espurios y, psicológicamente eficaces para permitir que no se plegara simplemente a una adhesión acrítica a las ortodoxias burocráticas" (Quijanp, op. cit., p. LXXVI).

mientras que en etapas posteriores este espíritu religioso o mítico se transformaría en una disposición hacia el heroísmo, la fe, el combate o la lucha por una sociedad más justa y libre, por la revolución socialista indoamericana. Él entiende que la revolución requiere no solo de teoría, sino que también de pasión, sacrificio y fe. De esta manera, Mariátegui realiza una lectura original del marxismo, introduciendo aspectos materialistas a un devenir religioso de la lucha transformadora, contradiciendo las posiciones de los burócratas de la Tercera Internacional quienes postulando la revolución por etapas y la formación de alianzas con la burguesía terminan abdicando del carácter mítico de la epopeya revolucionaria emprendidas por las clases desposeídas del Perú.

Reflexiones finales

La diversidad de temas que abordó Mariátegui a través de su breve existencia, nos permiten pensar en él como un intelectual abierto a la multidiversidad de cuestiones relacionadas con el ámbito de la política, economía, sociedad, educación, cultura, arte, cine, literatura y psicoanálisis. En vida, al Amauta no le fue ajeno casi ningún tema que lo rodeaba y que inspiraba su pluma. En la exposición de ellos, Mariátegui no pretende ser neutro o indiferente a cuanto observa y su compromiso con las luchas sociales concretas lo perfilan como un pensador coherente con una praxis cotidiana. Como señala en la advertencia de sus *7 ensayos*: "Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales de mis sentimientos, de mis pasiones" (Mariátegui, 2007, p. 6) o también como lo expone con meridiana claridad en su Presentación de *La Escena Contemporánea*: "Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe". (Mariátegui, 1964, p. 12).

Esta fe que mueve al Amauta a rescatar la dimensión religiosa como una fuerza revolucionaria, que posee un poder movilizador y utópico. Por cierto, este es un sentimiento que no tiene nada que ver con la religión institucional, con la Iglesia Católica, sus dogmas, sus jerarquías, sus tradiciones y su clero. Mariátegui critica dicha iglesia como una institución aliada al poder colonial y las estructuras oligárquicas. Su valoración por el pensamiento mítico religioso se entrelaza con el perteneciente a las comunidades indígenas de su país, considerándolo una forma de cohesión y resistencia cultural. En sus *7 ensayos*, interpreta esta religiosidad de las comunidades indígenas como un componente fundamental de su visión de mundo y que proporciona un sentido colectivo. Si ello contrasta radicalmente con la perspectiva científica de la revolución de acuerdo a los principios y cánones del marxismo-leninismo, es una cuestión que a Mariátegui no le provoca ruido. En este caso, claramente la religión no es el opio del pueblo.

A pesar de utilizar las herramientas conceptuales del materialismo histórico, el intelectual peruano utiliza con frecuencia un lenguaje cargado de espiritualidad y mística, lo que le proporciona a su discurso la potencia de un argumento que apela a la dimensión simbólica y emocional, tan importante para emprender la lucha por las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales de su tiempo. En lugar de eliminar el mito por contener resabios de un pensamiento irracional y anticientífico, el Amauta lo

conserva a partir de su resignificación, una superación en la conservación diría Gramsci. Por lo mismo, las aparentes contradicciones de Mariátegui en torno a la religión no son fallas lógicas, sino el intento de adaptar el marxismo a la realidad peruana y latinoamericana. Su pensamiento responde a una construcción más dialéctica que dogmática y mecánica. Reconoce que la religión puede ser tanto alienante como liberadora, dependiendo del contexto histórico en la que se expresa y las estructuras envueltas en su difusión y aplicación. Las tensiones en su pensamiento religioso surgen de su intento por unir el marxismo con la realidad espiritual del mundo indígena y con la “fe revolucionaria” de combatir por el advenimiento de un proyecto socialista enarbolado por un proletariado todavía en ciernes.

Reconociendo la fuerza y la mística de esta postura, no deja de ser preocupante esta idea de una fe fanática, precisamente a la luz de lo que Mariátegui no llegó a conocer en vida: la experiencia de la tragedia italiana y alemana bajo la ideología fascista y nazista, respectivamente. En un libro reciente titulado *Sobre la tiranía. Veinte lecciones del siglo XX para el presente*, el historiador Timothy Snyder, nos advierte sobre los peligros que implica aceptar las falsedades evidentes a partir de la fe. Recuperando las investigaciones de Victor Klemperer en la Alemania de la postguerra, Snyder expone como el uso indebido de la fe puede llevar a aberraciones enormes, en el sentido de desconocer las evidencias que surgen de la realidad de los hechos. Es decir, cuando el sentimiento de la fe desplaza a aquello que efectivamente sucedió, no queda espacio para las pequeñas verdades que los individuos pueden discernir en su vida cotidiana. Después que la verdad se torna oracular en vez de factual, las evidencias se transforman en irrelevantes. Y concluye citando a un trabajador que declaró para el estudio de Klemperer luego de terminada la guerra que “comprender es inútil, es necesario tener fe. Yo creo en el Führer” (Snyder, 2017, p. 66).

Admitiendo el riesgo de parecer extemporáneos al analizar una obra escrita hace un siglo atrás y sin pretender hacer una apología del positivismo y consagrar la idea de que existen hechos sociales que representan verdades objetivas inamovibles, creemos importante destacar que la presencia de la fe excesiva es problemática, cuando ella se coloca en ruta de colisión con los hechos, con las evidencias, haciendo una lectura distorsionada de aquello que llamamos realidad. En su artículo “El determinismo marxista”, Mariátegui recupera una frase que relata Unamuno en su *Agonía del Cristianismo*: Según Unamuno, una vez que alguien le observó a Lenin que su esfuerzo iba contra la realidad, el revolucionario bolchevique le habría respondido: “¡Tanto peor para la realidad!”. Sin entrar en un debate fenomenológico o epistémico sobre el tema, creemos necesario hacer la reflexión sobre que implicancias tiene este fenómeno en los días actuales, o sea, el de que masas de ciudadanos demuestran una fe irreductible por líderes que tienen como base discursiva la idea de la pos verdad. Como en la época del fascismo y el nazismo, muchas personas confunden esta fe en la palabra de un líder resueltamente mentiroso y canalla (Trump, Erdogan, Netanyahu, Milei, Bolsonaro, etc.) como una verdad irrefutable en la que todos vivimos.

Desde una perspectiva más positiva, esta idea de poseer una fe revolucionaria para transformar la situación o cierto orden de las cosas, nos permite a establecer un paralelo con la noción de “esperanzar” en Paulo Freire (2018). Para el filósofo y educador

brasileño, el concepto de esperaranzar iba mucho más allá de la simple esperanza pasiva, de esperar pacientemente que la realidad se comportara de determinada manera. Al contrario, para Freire esperaranzar representaba un verbo activo, transformador y profundamente político. Consistía en mantener permanentemente una actitud que impulsaba a la acción, a la transformación del mundo y no a la mera resignación de que las cosas pueden cambiar. Esperanzar es levantarse, esperaranzar es ir atrás, esperaranzar es construir, esperaranzar es no desistir, esperaranzar es llevar adelante, esperaranzar es juntarse con otros para hacer de otro modo. Esperanzar es una resistencia frente a la resignación o el fatalismo. Esperanzar es en definitiva un acto de voluntad, de lucha por el cambio social. Es esperar, pero *luchando*.

Por último, al escribir este pequeño ensayo, no ha sido mi intención sumarme al coro de los detractores de Mariátegui que insistían en calificarlo como un pensador idealista y pequeño burgués. Esas son críticas, por cierto, bastante extemporáneas y anacrónicas. Consideramos que la forma adecuada de abordar actualmente la obra del intelectual peruano es a través de la complejidad y, a veces, sinuosidades tensionadas de su pensamiento. Porque si bien pueden aparecer matices que permitan hacer una lectura múltiple que acentúe los aspectos contrapuestos de las formulaciones de Mariátegui, tampoco es posible atribuirle simplemente el papel de una figura idealista, populista, irracional, metafísica o diletante, como pretendieron hacer algunos denostadores representantes de la ortodoxia marxista de la época.

Referencias bibliográficas

Alimonda, Héctor. "La tarea americana de José Carlos Mariátegui", Presentación de J. C. Mariátegui, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, pp. 11-29.

Aricó, José (Compilador). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978.

Dessau, Adalbert. "Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui". En Melis, Antonio, Dessau, Adalbert y Kossok, Manfred, *Mariátegui. Tres estudios*, Lima: Amauta, 1972, pp. 51-109.

Ferretti, Pierina. *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 Magister en Estudios Latinoamericanos, Santiago, Universidad de Chile, junio de 2015, 148 págs.

Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*, 2da. Edición, 6ta. Reimpresión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

Greco, María Florencia. "Mito, sujeto y socialismo latinoamericano en José Carlos Mariátegui", en Jornadas Internacionales de Problemas latinoamericanos, Mar del Plata, septiembre de 2008.

Jiménez Ricárdez, Rubén. "Prólogo" en José Carlos Mariátegui, *Obra política*, México, Ediciones Era, 1979, pp. 9-43.

Korionov, Vladimir. "Mariátegui: Destacado marxista leninista latinoamericano", en José Aricó (Comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México D. F., Ediciones Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978, pp. 226-233. Tomado de la *Revista Historia y Sociedad*, 1ª época, núm. 6, México, 1966.

Kossok, Manfred. "Mariátegui y el pensamiento marxista en el Perú", en José Aricó (Comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México D. F., Ediciones Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978, pp. 186-200.

Michael Löwy. "Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui", en: Introducción a José Carlos Mariátegui, *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*; Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005a, pp. 7-24.

Löwy, Michael. "Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião", en *Revista Estudos Avançados*, Volumen 19, número 55, São Paulo, 2005b, pp. 105-116.

Löwy, Michael. Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?, en A. Boron, J. Amadeo y S. González (comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 281-296.

Löwy, Michael. "Ni calco, ni copia. El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en *Boletín 7 ensayos, 80 años*, Año 1, Número 2, Lima, Perú, marzo de 2008, pp. 1-5.

Mariátegui, José Carlos. "La lucha final", en *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Segunda Edición, Empresa Editorial Amauta, 1959, pp. 23-27.

Mariátegui, José Carlos. *La Escena Contemporánea*, 4ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1964.

Mariátegui, José Carlos. "La agonía del cristianismo de Don Miguel de Unamuno", en *Signos y obras*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1971, pp. 116-120.

Mariátegui, José Carlos. "Aniversario y balance", en *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1972.

Mariátegui, José Carlos. *Obra política*, Prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez, México D.F., Ediciones Era, 1979.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Cuadragésima Edición (Décima Novena Popular), Lima, Biblioteca Amauta, 1980.

Mariátegui, José Carlos. "Henri de Man y la crisis del marxismo", en *Defensa del marxismo*, Decimosegunda Edición, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1985, pp. 19-23.

Mariátegui, José Carlos. "Dos concepciones de la vida", en *Antología de textos*, Edición de Juan Marchena, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, pp. 41-42.

Mariátegui, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*; selección e introducción de Michael Löwy, traducción de Luiz Sérgio Henriques, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2005.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Tercera edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

Mariátegui, José Carlos, "Principios programáticos del Partido Socialista", en J. C. Mariátegui, *La tarea americana*, selección y estudio introductorio de Héctor Alimonda, Buenos Aires, Prometeo Libros/CLACSO, 2010, pp. 163-167.

Melis, Antonio. "J. C. Mariátegui primo marxista d'America", *Crítica Marxista*, año 5, núm. 2, Roma, 1967, pp. 132-157.

Melis, Antonio. *Leyendo Mariátegui (1967-1998)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1999.

Quijano, Aníbal. "Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y Debate", en José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 3º edición, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. IX-CXXIX.

Ramos, Ángela. "Una encuesta a José Carlos Mariátegui", Lima, Mundial, 23 de julio de 1926. Posteriormente reproducida en José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*, Biblioteca Amauta, Lima, Empresa Editora Amauta, Cuarta edición, 1970, pp. 153-161.

Semionov, Sergei y Shulgovski, Anatoli. "El papel de José Carlos Mariátegui en la formación del Partido Comunista del Perú", en José Aricó (Comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México D. F., Ediciones Pasado y Presente/Siglo XXI, 1978, pp. 165-185. Publicado originalmente en *Revista Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 5, Moscú, 1957.

Snyder, Timothy. *Sobre a tirania: vinte lições do século XX para o presente*. Tradução Donaldson M. Garschagen, São Paulo, Companhia das Letras, 2017.