



Capítulo 17



La Aventura de Mariátegui

Nuevas Perspectivas

GONZALO PORTOCARRERO - EDUARDO CACERES - RAFAEL TAPIA
EDITORES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1995



Primera edición, julio de 1995.

Cubierta: María del Carmen Herrera y Diego Carvalho Herrera

La Aventura de Mariátegui: Nuevas Perspectivas

Copyright © 1995 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 462-6390, 462-2540 Anexo 220.

Derechos Reservados

ISBN 84 - 8390 - 980 - 4

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru

MARIÁTEGUI Y LA RELIGIÓN

Manuel M. Marzal

Para no reiterar enfoques sobre este tema ya trabajados en este centenario, como los de Jeff Klaiber («Mariátegui: religión popular y fe política») o Salomón Lipp («Mariátegui y la teología de la liberación»), voy a limitarme a hacer algunos comentarios que me ha sugerido la relectura de «El factor religioso» de los *Siete Ensayos* (1928), aunque me refiera también a otros textos de Mariátegui sobre la religión. Antes de analizar su aporte al estudio de ésta, que, como es sabido, no es lo más significativo dentro de su inmensa obra, quiero recordar tres puntos bien conocidos. El primero es que, aunque el pensamiento de Mariátegui tenga valor permanente, porque da respuestas y, sobre todo, plantea preguntas que siguen vigentes y, por eso, este centenario debe servir, no sólo para recordar su persona, sino para reestudiar su obra, sin embargo dicho pensamiento está marcado por el mundo mental de su tiempo y así no se le puede pedir enfoques que la ciencia social en general y la ciencia social en el Perú va a desarrollar más tarde.

El segundo es que, si bien Mariátegui se inscribe en la corriente del pensamiento marxista que tiene una valoración muy negativa de la religión, él asume una postura bastante positiva, mostrando así en esto, como en otros puntos de su análisis, una gran capacidad para pensar con libertad, lo que es un cuestionamiento para ciertos científicos sociales que parecen presos de su propia ideología. El tercero es el carácter de provisional e inacabado, propio del género literario elegido, que tiene el ensayo sobre «el factor religioso», pues, como declara Mariátegui en la introducción: «Volveré a estos temas cuantas veces me lo indique el curso de mi investigación y de mi polémica (...) Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo esta-

rán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado»¹. Este trabajo tiene tres partes, en las que comento la postura de Mariátegui ante la religión, ante la religión del Tawantinsuyo y ante la evangelización peruana.

POSTURA TEÓRICA DE MARIÁTEGUI SOBRE LA RELIGIÓN

Es sabido que la antropología de la religión, desde su moderno nacimiento con *La Cultura Primitiva* (1871) de Taylor, se ha planteado una triple pregunta: cómo nació y evolucionó la religión, qué funciones sociales cumple y cuál es el significado del hecho religioso, produciendo tres grandes líneas teóricas, la evolucionista, la estructural-funcionalista y la simbólica. Mariátegui era un hombre de su tiempo. Cuando él escribía, la antropología religiosa abandonaba el evolucionismo para hacerse funcionalista, aunque no habían aparecido todavía los clásicos estudios sobre religión de Evans Pritchard con el nuevo paradigma y seguía pesando Frazer, al que Mariátegui cita, y su esquema evolutivo ilustrado de la magia-religión-ciencia.

Mariátegui comienza criticando la identificación entre «religiosidad y 'oscurantismo'» y afirma que «el concepto de religión ha crecido en extensión y en profundidad», porque han pasado «definitivamente los tiempos del apriorismo anticlerical, en que la crítica 'librepensadora' se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un 'libre pensamiento' ateo, laico y racionalista». Y es notable que su valoración de la religión alcance también a las iglesias, lo que es menos frecuente, porque en la religión, como en la política y en las demás áreas de la actividad humana, es más fácil reconocer el valor de éstas que de las instituciones concretas que las encarnan. Pero para Mariátegui, «la crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la huma-

1 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1973, p. 12.

nidad, ni su lugar en la historia»². De paso Mariátegui muestra su enfoque analítico, pues las religiones y las iglesias valen por la función social que cumplen.

Esta valoración positiva de la religión es más notable, porque contrasta con la de otros críticos de la sociedad peruana de la misma época. Me limito a González Prada y a Valcárcel, no sin recordar el vacío en estudios sobre religión y sociedad que observa Castro Pozo en el breve capítulo sobre religión de *Nuestra comunidad andina* (1924), diciendo que tuvo dificultad en escribirlo, porque «hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos»³. Se han comparado a menudo las posturas de Mariátegui y González Prada. Este era el típico librepensador de clase media, que lanza sus críticas contra la religión como oscurantista y que no encuentra en ella nada positivo; en cambio, Mariátegui es mucho más positivo y descubre en ella una forma de política. Este contraste se manifiesta en los artículos sobre el Señor de los Milagros, el rito religioso más visible del Perú, escritos por ambos autores en 1909 y 1917. El otro crítico social contemporáneo es Luis E. Valcárcel, que en *Tempestad en los Andes* (1927) contrasta, por medio de cuadros, la actitud de los «nuevos indios» con los de la «sierra trágica». Al referirse al campo religioso presenta a los indios de un pueblo andino, que queman a su santo patrón como «un auto de fe al revés», cosa que realmente nunca ha sucedido, por la sencilla razón de que el santo patrono se ha convertido en signo de identidad del campesino andino, que al emigrar traslada su culto a la ciudad y nadie quema los signos de su propia identidad.

¿A qué se debe esta postura teórica más positiva de Mariátegui sobre la religión? Puede hablarse de razones de tipo intelectual, como el empleo del nuevo paradigma, que permitía analizar la funcionalidad de la religión para el pueblo, cosa que Mariátegui descubre por su sensibilidad hacia el peruano concreto, tan patente en su artículo sobre el Señor de los Milagros. O el influjo de lectu-

2 *Ibid.*, p. 12.

3 Lima, Ed. El Lucero, 1924, p. 229.

ras que cita en el ensayo, como Unamuno, uno de los autores modernos con vivencia religiosa más intensa, influjo que ha sido ampliamente probado en otra ponencia de este encuentro. Se ha hablado también de razones de tipo más personal, recordándose la infancia y adolescencia de Mariátegui en un hogar católico, el influjo de su madre y aún su fe religiosa, que él pondrá más tarde al servicio de su «declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano»⁴, fe que, como escribe en *La novela y la vida*, «he encontrado, porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios»⁵.

VISIÓN DE LA RELIGIÓN DEL TAWANTINSUYO

Otra vez debo recordar, para evitar la atemporalidad, tan peligrosa en el comentario de los textos, que el material de fuentes y estudios que tuvo Mariátegui para trazar su visión religiosa del Tawantinsuyo era bastante escaso. En la década de 1920 apenas se conocían otras fuentes sobre la religión prehispánica que las publicadas en la colonia (Acosta, el Inca Garcilaso, Arriaga, Calancha, etc.), con excepción de la *Historia del nuevo mundo* de Bernabé Cobo, editada por Jiménez de la Espada entre 1890 y 1893, cuyo libro XIII sigue siendo la mejor síntesis de la religión prehispánica, como lo prueba el empleo que hace de él Rowe en su clásica presentación de la cultura incaica en el tiempo de la conquista española⁶.

Aunque Mariátegui, por sus propios intereses personales y por el mismo género de ensayo que cultiva, parecía no conocer o no haber leído a muchos de esos autores, sin embargo hace muchas observaciones válidas sobre la religión del Tawantinsuyo. Me limito a dos. La primera es que la religión incaica no pudo sobrevivir al

4 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 12.

5 Lima, Empresa Editora Amauta, 1967, p. 154.

6 John Rowe, «Inca Culture at the time of the Spanish Conquest», en Julian Steward (edit.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Cooper Square Publisher, vol. II, *The Andean Civilizations*.

estado incaico por estar identificada con el mismo⁷. En efecto, es sabido que muchas creencias y ritos de la religión incaica, recogidos por Garcilaso y Cobo, no aparecen en los procesos de las visitas de idolatrías, lo cual prueba que habrían desaparecido. Así, resulta útil diferenciar con Mariátegui la religión oficial incaica, que cayó con el imperio, de la religión popular andina, que subsistió en los «ritos agrarios», como se ve aún en el catolicismo popular sincrético del sur andino. La segunda es que los incas promovieron un sincretismo político sabio con los pueblos conquistados, porque, según Mariátegui, «la Iglesia incaica se preocupaba de avasallar a los dioses de éstos más que de perseguirlos y condenarlos. El templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión(...) un tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista ni inquisidor»⁸. En efecto, los incas, poco preocupados de la ortodoxia y de la difusión total de su propio sistema religioso entre los pueblos conquistados, facilitaron la fidelidad de éstos incorporando sus dioses en el propio panteón.

Sin embargo, es más discutible que, junto a los ritos agrarios, subsista un «sentimiento panteísta»⁹. En una nota de la misma página Mariátegui defiende su postura contra un artículo de Antero Peralta (*Amauta*, n° 15), que arguía que «el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos en la historia de la filosofía» y responde que «queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo *sentimiento* panteísta y no una *filosofía panteísta*». Pero, tal respuesta no parece válida, pues los ritos agrarios y los sentimientos panteístas, como cualquier rito y sentimiento religioso, son un lenguaje que suponen que existe un interlocutor sagrado que puede salvar y, por consiguiente, no puede hablarse de un sentimiento panteísta sin afirmar al mismo tiempo una concepción filosófica panteísta, afirmación ésta que cada vez es menos aceptable por el conocimiento que tenemos en la actualidad tanto de la religión prehispánica como de la actual religión popular andina.

7 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 165.

8 *Idem.*

9 *Idem.*

LA EVANGELIZACIÓN PERUANA

Hay dos ideas que me parecen importantes en el análisis de Mariátegui: el nacimiento del catolicismo popular y el reconocimiento del peso de la Iglesia como institución social. Sobre el primero, escribe Mariátegui:

«El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstractista. Y contaba, además, con una sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca -de donde parecía nacer la teocracia incaica- su más famoso santuario»¹⁰.

En este fragmento Mariátegui señala que el indio entendió e hizo suyo el lenguaje del catolicismo popular, tan similar al de su propia tradición religiosa. Luego Mariátegui analiza el método de sustitución y su larga vigencia en la historia de la Iglesia, lo que confirma plenamente José de Acosta en el *De procuranda indorum salute* (1588), el mayor clásico sobre la evangelización peruana, con su referencia al empleo del mismo método por Agustín de Canterbury en la evangelización de Inglaterra. Gracias al uso del método de sustitución, los misioneros, según Mariátegui, «impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas»¹¹. Cualquiera que observe y analice la religión popular peruana comprobará que la gran mayoría de los habitantes del Tawantinsuyo ha aceptado las formas de culto propias de la Iglesia y las ha hecho suyas, y en la actualidad dicho catolicismo popular es uno de los signos más visibles de la identidad peruana.

10 *Ibid.*, p. 172.

11 *Ibid.*, p. 173.

Pero Mariátegui añade a su última cita: «El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico». Personalmente creo que el insuficiente conocimiento del Amauta sobre la crónica colonial y sobre la etnografía religiosa de los pueblos andinos le hicieron dar como definitiva una cosa que sólo es válida para el primer siglo de la evangelización. Es sabido por distintos cronistas, entre ellos Francisco de Ávila, que los indios se defendieron de la evangelización bastante compulsiva de la primera hora, escondiendo sus huacas detrás de los «santos»; además, por la documentación de los procesos de idolatría se conoce la resistencia de los sacerdotes indígenas, como Hernando Hacasopoma de Cajatambo, para «andinizar» el culto cristiano¹². Pero esto ocurrió en la primera fase del proceso evangelizador, hasta que los indios tuvieron una catequesis más adecuada y, sobre todo, hasta que sintieron que los «santos» escuchaban sus súplicas y hacían «milagros». Sin embargo, aun entonces en la sierra sur, junto a los «santos» siguió vigente el culto de la Pachamama y de los Apus o Wamanis andinos; pero no era una simple persistencia de los viejos dioses agrarios, ni mucho menos una yuxtaposición neutral de ambos panteones, sino la creación de un sistema sincrético, que conservaba viejas formas, a las que daba nuevos significados en un proceso de cambio que sigue en marcha.

La otra idea que me parece importante del análisis de Mariátegui es el peso que otorga a la Iglesia como institución social. Mariátegui tiene una visión bastante positiva de la Iglesia. Así presenta primero el importante papel de la Iglesia en la sociedad colonial: «a pesar de la Inquisición y de la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, (...) eclesiástica», que los frailes contribuyeron a la colonia «con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes», «fundaron la primera universidad de América», «estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones», «captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas» y que los indios «encontraron en los conventos y aun en los curatos sus más eficaces defensores. El padre Las Casas (...) tuvo precursores y continuadores»¹³.

12 Manuel Marzal, *La Transformación religiosa peruana*, Lima, PUCP, 1983.

13 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 172.

Luego Mariátegui habla de la Iglesia a raíz de la Independencia y subraya el escaso anticlericalismo, que me parece un rasgo muy sabio de este país, que nunca ha tenido una persecución religiosa y que ha sabido ahorrarse, a diferencia de países tan cercanos al nuestro como México o Ecuador, las pequeñas «guerras religiosas» del siglo XIX y primer tercio del XX. En su análisis del «factor religioso» y de sus consecuencias en el orden económico y social, Mariátegui presenta, tanto en el período colonial como en el republicano, comparaciones entre el mundo iberoamericano y el angloamericano, que me parecen muy sugerentes y que deben desarrollarse por su valor explicativo o heurístico. Y así pongo fin a mi actual relectura del ensayo sobre el «factor religioso».