

Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión

Michael Löwy¹ Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux CNRS, Paris, Francia

RESUMEN

En este artículo se presenta un perfil aproximado del pensamiento de Mariátegui entorno a la importancia de la religión para la filosofía marxista. Muy distanciado de la práctica doctrinaria del marxismo ortodoxo sobre la «cuestión del hecho religioso», como ideología y «opio del pueblo», considera Mariátegui que se puede entender el socialismo como un hecho igualmente religioso desde el punto de vista de los valores que deben trascender al hombre. Señala que no todo es pura razón y ciencia, que es importante que los seres humanos se pregunten por la trascendencia. Forma parte esta concepción del marxismo en Mariátegui de su visión romántica de la revolución, utopista de la historia y agónica de la vida.

Palabras clave: Mariátegui, misticismo, religión, marxismo.

ABSTRACT

In this article an approximate profile of Mariátegui's thoughts on the importance of religion in marxist philosophy is presented. His philosophy is quite distant from the orthodox Marxist doctrine on the religious question, where it is seen as the opium of the poor. Mariátegui considers that socialism can also be understood as religious from the point of view of values that transcend man. He points out that not all is pure reason and science, that it is important that human beings ask about what is transcendental. This forms part of the conception of Mariátegui and his romantic view of revolution, the utopia of history and the agony of life.

Key words: Mariátegui, mysticism, religion, Marxism.

No se puede dar cuenta del pensamiento de Mariátegui sobre la religión – así como sobre la filosofía, la ética, la política, la cultura o la cuestión indígena– sin tomar en cuenta el espíritu romántico/revolucionario que inspira su obra, e imprime a su concepción marxista del mundo su calidad única y su fuerza cultural visionaria. Acerca de la religión, como acerca de otros tantos temas, Mariátegui es un heterodoxo. En el corazón de su heterodoxia marxista, de la singularidad de su discurso filosófico y político, se encuentra un momento irreductiblemente romántico.

Qué es el romanticismo? No se trata de una escuela literaria sino de un movimiento cultural que nace a finales del siglo XVIII como una protesta en contra el advenimiento de la civilización capitalista moderna, una rebelión en contra de la irrupción de la sociedad industrial/burguesa –una sociedad fundada en la racionalidad burocrática, la reificación mercantil, la cuantificación de la vida social y el «desencantamiento del mundo» (según la célebre fórmula de Max Weber). Una vez surgido, con Rousseau, William Blake y la Frühromantik alemana, el romanticismo no desaparecerá más de la cultura moderna y constituye, hasta nuestros días, una de las principales estructuras de sensibilidad de nuestra época. La crítica romántica de la modernidad capitalista se hace en nombre de valores sociales, éticos, culturales o religiosos pre-capitalistas, y constituye, en último análisis, una tentativa desesperada de «re-encantamiento del mundo». Puede tomar formas regresivas y reaccionarias, pero también utópicas y revolucionarias, como por ejemplo en la corriente marxista que se podría definir como «romántica» –de William Morris a E.P.Thompson, del joven Lukacs a Ernst Bloch, y de Walter Benjamin hasta Herbert Marcuse.

Es a esta corriente que pertenece José Carlos Mariátegui, de una forma original y en un contexto latino-americano muy diferente a los de Inglaterra o Europa central¹. Su visión del mundo romántico-revolucionaria, tal como la formuló en su famoso ensayo de 1925, «Dos concepciones de la vida» –verdadera matrix de su obra posterior– rechaza «la filosofía evolucionista, historicista, racionalista» con su «culto supersticioso de la idea del progreso», en nombre de una vuelta a los mitos heroicos, al romanticismo y al «donquijotismo» (Miguel de Unamuno). Igualmente opuesta a la ideología chata y confortable del progreso inevitable, dos corrientes románticas se enfrentan en una lucha a muerte: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere regresar a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, bolchevique, que quiere avanzar hacia la utopía. Las «energías románticas del hombre occidental» encontraron una expresión en la Revolución Rusa, que «insufló en la doctrina socialista un ánima guerrera y mística»².

La palabra «mística» que aparece muchísimas veces bajo la pluma de Mariátegui es evidentemente de origen religioso, pero tiene una significación más amplia –un poco como en Charles Péguy, un autor que Mariátegui no parece conocer, cuando opone la mística del dreyfusismo a su degradación política. Se refiere a la dimensión espiritual y ética del socialismo, a la fe en el combate revolucionario, al compromiso total por la causa emancipadora, a la disposición heroica de poner en riesgo la propia vida.

Para Mariátegui, la lucha revolucionaria –o mejor, para emplear el término de Miguel de Unamuno que tanto le fascinaba–, la agonía revolucionaria, es una forma de re-encantamiento del mundo. Pero al mismo tiempo que es

«mística» y religiosa, esta lucha es profana y secular: la dialéctica mariateguista trata de superar la oposición habitual entre fé y ateísmo, materialismo e idealismo. En un artículo sobre «Gandhi», de 1924, encontramos este planteamiento:

El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religión se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste³.

Esta temática del carácter a la vez religioso y secular, «místico» y «terrenal» del socialismo está presente en varios otros textos de Mariátegui⁴; es obviamente herética en relación a la tradición marxista dominante, pero tiene sus equivalentes en Europa en estos años, en Sorel, Ernst Bloch y en el mismo joven Gramsci. En su conocido ensayo «programático» de 1925, «El Hombre y el Mito», el pensador peruano no se opone a la Razón y a la Ciencia pero insiste en que ellas «no pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre». Rechazando el «mediocre edificio positivista» y el «alma desencantada» (Ortega y Gasset) de la civilización burguesa, él hace suya el «alma encantada» (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización⁵. En el mismo texto encontramos una definición original y sorprendente, cargada de exaltación romántica –y de ironía polémica en contra de las interpretaciones positivistas y científicas– de la significación humana y espiritual del socialismo, en cuanto «alma encantada»:

La burguesía se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. Que incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fé, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. (...) la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. (...)⁶.

Cuál es la fuente de esta idea herética del marxista peruano? Como muchos revolucionarios europeos que buscaban romper la argolla asfixiante del marxismo-positivismo de la Segunda Internacional, empezando por Lukács, Gramsci y Walter Benjamin en 1917-20, Mariátegui fué fascinado por Sorel, el socialista romántico por excelencia (incluso en sus ambigüedades y regresiones ideológicas)⁷. En El Hombre y el Mito Georges Sorel aparece como el impulsador de la hipótesis de una correspondencia entre religión y socialismo:

Hace algún tiempo que se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo. Jorge Sorel (...) decía en sus Reflexiones sobre la Violencia: ‘Se ha encontrado una

analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aun la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no solo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla'. Renan, como el mismo Sorel lo recuerda, advertía la fe religiosa de los socialistas, constatando su inexpugnabilidad a todo desaliento⁸.

Pero si comparamos el comentario de Mariátegui con el texto de Sorel mencionado, vemos que ni él, ni Renan no afirman claramente esta tesis. Lo que escribe Sorel es más bien que los mitos revolucionarios ocupan el mismo sitio en la conciencia que la religión («el yo profundo»); la conjunción «pero» indica más bien un desacuerdo con la propuesta de una analogía. Es un argumento psicológico, no un paralelo histórico o filosófico. En cuanto a Renan, según Sorel, él considera el socialismo como una utopía, lo que es, a su modo de ver, una «explicación superficial» de la obstinación de los socialistas. La palabra «religión» no aparece en este contexto⁹. De hecho, la idea del «carácter religioso, místico, metafísico» del socialismo no es directamente formulada ni por Sorel, ni por Renan, sino por el mismo Mariátegui!

En uno que otro escrito de Engels encontramos una comparación del primer cristianismo con el socialismo moderno. Pero se trata más bien para el autor del Anti-Dühring de una analogía histórica entre dos movimientos de masas perseguidos por las autoridades, que de una afinidad sustancial entre socialismo y religión. El autor marxista más cercano a las concepciones del pensador peruano era probablemente el joven Gramsci, que en un artículo sobre Charles Péguy del 1916, rinde homenaje a «este sentimiento místico religioso del socialismo (...) que invade todo y nos lleva más allá de la polémicas ordinarias y miserables de los pequeños políticos vulgarmente materialistas»¹⁰.

Además de las Reflexiones sobre la violencia de Sorel, La agonía del cristianismo de Miguel de Unamuno es la otra gran referencia de Mariátegui para su discusión acerca de las afinidades entre el político y el religioso. En su reseña del libro en 1926, se propone interpretar el marxismo como espiritualidad agónica, en el sentido que le da a esta palabra el filósofo español:

‘Yo siento – escribe Unamuno – a la vez, la política elevada a la altura de la religión y a 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».

A partir de este razonamiento, desarrolla Mariátegui una comparación sorprendente entre Marx y Dostoyevsky: como el escritor ruso, el fundador del socialismo moderno sería «un cristiano, una alma agónica, un espíritu polémico»; en otras palabras–, y ahora citando a Vasconcelos– «el atormentado Marx está más cerca de Cristo que del doctor de Aquino»¹¹.

El argumento es poco convencional, pero de alguna manera se inserta en la tradición marxista –que va del último Engels a Kautsky y aun a Rosa Luxemburg– que trata de interpretar a Cristo y el cristianismo primitivo como precursores del socialismo moderno. Pero obviamente Mariátegui va

más lejos: no le interesa tanto la afiliación histórica como la afinidad espiritual entre Cristo y Marx, almas agónicas¹².

De hecho, más allá de Marx, el tema romántico, «quijótico», de la agonía tiene que ver con la misma identidad político-religiosa del socialista peruano, su *Sitz-im-Leben*, su visión personal del compromiso revolucionario:

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. Soy una alma agónica como diría Unamuno (Agonía, como Unamuno, con tanta razón la remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate)¹³.

En otras referencias a Unamuno durante estos años, vuelve el tema de la dialéctica entre religión y política, pero a Mariátegui le interesa sobretudo la primera parte de la afirmación del pensador hispánico, la elevación espiritual de la política, en oposición a su miserable rebajamiento administrativo:

Si política es para Huidobro, exclusivamente, la del Palais Bourbon, claro está que podemos reconocerle a su arte toda la autonomía que quiera. Pero el caso es que la política, para los que la sentimos elevada a la categoría de una religión, como dice Unamuno, es la trama misma de la Historia. En las épocas clásicas, o de plenitud de un orden, la política puede ser solo administración y parlamento; en las épocas románticas o de crisis del orden, la política ocupa el primer plano de la vida.

Así lo proclaman, con su conducta, Luis Aragón, André Bretón y sus compañeros de la 'Revolución suprarrealista' – los mejores espíritus de la vanguardia francesa – marchando hacia el comunismo¹⁴.

La referencia al surrealismo –movimiento de revolución espiritual que fascinaba a Mariátegui y al cual dedicó varios artículos –es interesante, en la medida que se trataba de una corriente romántico/revolucionaria en búsqueda de un re-encantamiento del mundo, pero en oposición total a la religión cristiana tradicional. No sería esto contradictorio con la imagen de Cristo y la cita a Unamuno? Creo que lo que atrae a Mariátegui, sea a Unamuno, sea a los surrealistas, es el alma encantada, la «mística», la agonía: el arriesgado combate por valores supremos, la búsqueda heroica de sentido. Es decir, algo muy distinto de la religión institucional, con sus dogmas y su clero.

Este aspecto institucional se encuentra, al revés, en el centro de la atención en el capítulo «El factor religioso» de los Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana (1929): aquí Mariátegui se aleja de las reflexiones místicas de sus ensayos de los años 1924-26, para estudiar la religión desde un punto de vista científico-social, es decir, histórico, sociológico o antropológico. Aun así, en la introducción del capítulo, el marxista peruano tiene la preocupación de evitar toda concepción reduccionista de los fenómenos religiosos, y de distanciarse de la crítica liberal o iluminista del «oscurantismo clerical»:

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo 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'.

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 historia¹⁵.

La primera sección del capítulo está dedicada a «La Religión del Tawantinsuyu», es decir de la civilización incaica pre-colombina. Como lo observa con razón Antonio Melis en un comentario reciente, el principal acierto del autor es la contraposición que establece entre la religión oficial incaica y la religión popular. La primera es un instrumento de poder, vinculado a la organización del estado andino, en cuanto que la segunda, de coloración animista, tiene raíces culturales profundas¹⁶. El «colectivismo teocrático» de los Incas tenía, según Mariátegui, fines temporales más que espirituales, y desaparece con la destrucción del Estado incaico. No así la religión popular de los antiguos peruanos, que logra sobrevivir a la conquista y a la colonización. Utilizando los conceptos de la antropología desarrollados en la clásica obra *La rama dorada* de James Frazer, Mariátegui la define como una forma de animismo, basada en la magia de los totems y de los tabúes, estos «elementos instintivos de una religiosidad primitiva»¹⁷.

El análisis de Mariátegui es sugestivo, pero uno tiene la impresión que el aparato conceptual que él utiliza no le permite captar la riqueza del imaginario religioso andino. De hecho, él había ya señalado los límites de una tentativa de interpretación «científica» de este tipo, en un ensayo del 1925, que aparece casi como una crítica anticipada del capítulo del 1928:

Si Valcarcel fuera un racionalista y un positivista (...) nos hablaría (...) de 'animismo' y de 'totemismo' indígenas. (...) Pero entonces Valcarcel no hubiera escrito, probablemente, *Los hombres de piedra*. Ni habría señalado con tan religiosa convicción, como uno de los rasgos esenciales del sentimiento indígena, el franciscanismo del quechua. Y, por consiguiente, su versión del espíritu del Tawantinsuyu no sería total.

Pero la ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. Y, mientras la ciencia, mediante la clasificación del mito de los 'hombres de piedra' como un simple caso de animismo, no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyu, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico¹⁸.

La segunda sección trata de «La Conquista Católica», es decir, de la «parte activa, directa, militante» que tuvo la Iglesia en la Conquista hispánica y en el establecimiento, en el lugar del antiguo poder incaico, de una «nueva teocracia». Analizando el catolicismo colonial que se va instalar durante siglos en los Andes, Mariátegui lo caracteriza como sistema burocrático y

parasitario, en el cual «el elemento religioso quedó absorbido y dominado por el elemento eclesiástico». Pero, al mismo tiempo, él no deja de reconocer el papel positivo que jugaron amplios sectores del clero en la defensa de los derechos de los indígenas:

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 des misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores¹⁹.

La parte más original de esta sección es la comparación entre protestantismo y catolicismo, entre la colonización anglo-sajona de América del Norte y la hispánica de América del Sur. Citando a Engels, Mariátegui observa que la reforma de Calvino respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época. Pero su interpretación va más lejos: en su opinión «el protestantismo aparece en la historia como la levadura espiritual del proceso capitalista»; o, en otras palabras, «la Reforma forjó las armas morales de la revolución burguesa, franqueando la vía al capitalismo». Se trata de una hipótesis más cercana a los trabajos de sociología de la religión de Max Weber que a los escritos de Marx y Engels. Al hablar de la «consanguinidad de los dos grandes fenómenos» – capitalismo y protestantismo– Mariátegui utiliza el término mismo que aparece en La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Weber: *Wahlverwandschaft*, el parentesco electivo. Pero en los Siete Ensayos no se encuentra ninguna referencia a Weber y sus tesis; ésta sólo aparece, de segunda mano, en una cita del escritor español Ramiro de Maeztu: en el calvinismo la salvación se conoce en el cumplimiento de los deberes de cada hombre en su propio oficio, «lo que implica la moralización de la manera de gastar el dinero»²⁰.

Mariátegui comparte con Gramsci el interés por el protestantismo, en cuanto forma moderna y dinámica de religión, pero no cree en la posibilidad de su futuro desarrollo en América Latina: su expansión es perjudicada por el desarrollo del movimiento antiimperialista, que considera a las misiones protestantes como tácticas avanzadas del capitalismo anglo-sajón: británico o norteamericano²¹.

La tercera parte del capítulo, «La Independencia y la Iglesia», examina como la falta de ruptura con el pasado colonial termina haciendo del Estado peruano independiente un Estado semi-feudal y católico, en el cual «la subsistencia de los privilegios feudales se acompañaba lógicamente de la de los privilegios eclesiásticos». Mariátegui critica también la ineficacia de la corriente radical o «gónzalez-pradista», cuya agitación anticlerical no tuvo resultados porque no tenía un programa económico social²².

En las últimas páginas del capítulo sobre «El factor religioso», Mariátegui saca dos conclusiones generales que tratan de resumir lo que es, a su mera de ver, el punto de vista marxista sobre la religión. La primera se apoya en el materialismo histórico para rechazar, una vez más, el anticlericalismo liberal:

El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico –que conviene no confundir con el materialismo filosófico– considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-

social que las sostiene y produce. Y se preocupa por tanto, de cambiar éste y no aquellas. La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como una distracción liberal burgués²³.

La segunda reafirma la tesis soreliana de sus artículos de los años 1925-26, pero ahora de manera más conforme a la orientación psicológica – quizás freudiana – del socialista francés: Como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la consciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos²⁴.

Me parece evidente que el concepto de religión en Mariátegui tiene una significación más amplia que en su utilización tradicional. Un pasaje sobre González Prada en la sección «El Proceso a la Literatura» de los Siete Ensayos lo afirma de manera bastante explícita:

González Prada se engañaba...cuando nos señalaba su antirreligiosidad. Hoy sabemos mucho más que en su tiempo sobre la religión (...). Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que 'la religión es el opio de los pueblos'. El comunismo es esencialmente religioso. Lo que motiva a equívocos es la vieja acepción del vocablo²⁵.

Mariátegui nos propone una nueva definición de religión, superando «la vieja acepción », y explicando su «nuevo sentido». Se puede inferir que se trata de una concepción a la vez ético-política y espiritual, que tiene que ver con «la necesidad de infinito que hay en el hombre» de que hablaba en 1925, y con la búsqueda de un mito heroico que le de sentido y «encantamiento» a la vida.

En su último escrito más importante, En Defensa del Marxismo (1928-29), volvemos a encontrar la temática soreliana, y la comparación entre mitos revolucionarios y mitos religiosos. Desde este punto de vista Mariátegui se distingue de los demás marxistas «bergsonianos» y «sorelianos» de los años 1917-23, Lukács, Gramsci, Bloch o Benjamin, que se van alejar, en el curso de los años 20, en la medida en que se acercan al movimiento comunista oficial, de cualquier referencia a Sorel. El marxista peruano es el único que, a pesar de su adhesión a la Tercera Internacional, sigue apropiándose de temas del autor de las Reflexiones sobre la Violencia:

Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y 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 pasivo. 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 (...)26.

Contrariamente a Lukács o Gramsci, el comunista Mariátegui sigue insistiendo en el «ascendiente religioso del marxismo», y en la vocación «idealista/religiosa» del materialismo socialista: «El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, solo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista»27.

La sorprendente dialéctica entre materialismo e idealismo – este último identificado con la ética y la religión – es uno de los temas más originales de la reflexión del marxista peruano; en otro texto «programático», el celebre editorial «Aniversario y Balance» de la revista Amauta (1928), él lo presenta en una formulación deliberadamente paradójica y provocativa: «El materialismo socialista encierra todas las posibilidades de ascensión espiritual, ética y filosófica. Y nunca nos sentimos más rabiosos y religiosamente idealistas que al sentar bien la idea y los pies en la materia»28.

La interpretación positivista– y esto es válido para una buena parte del marxismo oficial de la Segunda y de la Tercera Internacional (en vías de stalinización en 1928) – de la doctrina socialista es incapaz de dar cuenta de su profunda significación moral y política: «Vana es la tentativa de catalogarla como una simple teoría científica, mientras obre en la historia como evangelio y método de un movimiento de masas»29. Partiendo de la presuposición fundamental que «cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora», Mariátegui propone, en varios pasajes de Defensa del Marxismo, una comparación ético-política entre la mística de los revolucionarios y la de los cristianos: entre las asambleas de la III Internacional y el misticismo de la cristiandad de las catacumbas (una analogía ya sugerida por Engels, aunque Mariátegui no lo cita), entre Rosa Luxemburgo y Teresa de Ávila30, y, de manera general, entre los héroes del socialismo y los de la religión:

La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la concepción clásica de estas palabras31.

En conclusión: más allá de sus interesantes observaciones socio-históricas sobre «el factor religioso» en Perú, el aporte más original y innovador de Mariátegui a la reflexión marxista sobre la religión es su hipótesis acerca de la dimensión religiosa del socialismo, su análisis de las afinidades electivas (para utilizar el término weberiano) entre mística revolucionaria y fe cristiana. Es cierto que no se trata de una formulación sistemática, sino más bien de una serie de fragmentos cargados de brillantes intuiciones32.

Probablemente no sea una coincidencia que el fundador de la teología de la liberación, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, dictara en la Universidad de Lima un curso «enteramente dedicado a las ideas de Mariátegui», y que su obra fundamental Teología de la liberación – perspectivas (1971) contenga varias referencias al autor de los Siete

Ensayos³³. De hecho, las hipótesis de Mariátegui son un aporte substancial para entender a Camilo Torres, la teología de la liberación y la participación de los cristianos en los movimientos revolucionarios de América Latina – como el sandinismo nicaraguense– así como la «mística revolucionaria» de movimientos sociales o político-sociales como el MST (Movimiento de los campesinos sin tierra) brasileño o el EZLN de Chiapas³⁴.

NOTAS:

1. Baudrillard, Jean (1996): *El Crimen Perfecto*. Anagrama, Barcelona. p.11.
2. Question (2004): Documento de Amigos de la Gran Sabana – AMIGRANSA, Octubre, p. 47.
3. *Ibidem*.
4. Baudrillard, Jean (1996): p. 17.
5. *Ibid.*, p. 11.
6. Carta del Jefe Indio Seattle, presentada al gobierno de EEUU, 1884.
7. Bookchin, Muray (1986): *Une Société à Rêfaire*, Barcelona.
8. Seattle (1884): *Ibid*.
9. Baudrillard, Jean (1996): p. 12
10. Marcuse, citado por Dussel (1998): *Teología de la Liberación*, DEI, San José de Costa Rica, p.65.
11. Baudrillard, Jean (1996): p.12.
12. *Ibid.*, p. 17.
13. *Ibid.*, p. 20.
14. *Ibidem*.
15. *Ibid.*, p, 21.
16. *Ibidem*.
17. *Ibid.*, p. 23.
18. *Ibidem*.
19. *Ibidem*.
20. *Ibid.*, p. 25.
21. *Ibidem*.
22. *Ibid.*, p. 149.
23. *Ibidem*.
24. *Ibid.*, p. 103.
25. *Ibidem*.
26. *Ibid.*, p. 61.
27. Hampden-Turner, Ch. & Trompenaars, F. (2000): *Building Cross-Cultural Competence. How to Create Wealth from Conflicting Values*. USA. Yale University Press.

28. Paquet, G. (2004): "Governance on Culture. Words of Caution", En: www.governance.uottawa.ca
29. Luhmann, N. (2002): Ob. cit.
30. Paquet, G. (2000): Ob. cit.
31. Handy, (1992): "Balancing Corporate Power: a New Federalist paper". Harvard Business Review. Vol. 70 No. 6. pp. 59-72, citado por Paquet, G. (2004). Ob. cit.
32. Rorty, R. (1991): *Ob. Cit.*
33. Ver Mouffe, Ch. (1999): *Ob. cit.*
34. Las prácticas sociales, de acuerdo a Wagner, son las "prácticas de asignación de recursos y de significado". Ver Wagner, R. (1997): *Sociología de la Modernidad*. Barcelona. Editorial Herder, p. 216-ss.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).