

**UNESP UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara – SP**

**ADRIANA CARDOSO DA SILVA**

**RELIGIOSIDADE E MITO NA OBRA DE JOSÉ CARLOS  
MARIÁTEGUI E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**



ARARAQUARA/SP  
2015

# RELIGIOSIDADE E MITO NA OBRA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

ADRIANA CARDOSO DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: América Latina, Pensamento Social Latino Americano, Cultura, Religião, Política.

**Linha de Pesquisa:** Estado, Sociedades e Políticas Públicas

**Orientador:** Enrique Amayo Zevallos, Ph.D. Prof. M5.3

**Coorientador:** Dr. Edmundo Antonio Peggion

ARARAQUARA/SP  
2015

ADRIANA CARDOSO DA SILVA

Defesa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Data da Defesa:** 09/11/2015

**Membros Titulares da Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Enrique Amayo Zevallos - Orientador  
PPGCS/ UNESP

---

Profª. Dra. Silvia Beatriz Adoue  
PPGEL/UNESP

---

Prof. Dr. Samuel de Jesus  
PPGCS/UFMS

**Membros Suplentes da Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Fábio Kazuo Ocada  
PPGCS/UNESP

---

Profa. Dra. Maria Gabriela Guillén  
Professora Adjunta/UFGD

**Local:** FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS  
UNESP – CAMPUS DE ARARAQUARA

ARARAQUARA/SP  
2015

*Aos pobres da terra, suas histórias e  
sua dignidade rebelde.*

## Agradecimentos

Agradecer significa reconhecer as pessoas, os lugares e os momentos que nos fortaleceram e nos inspiraram nessa experiência de vida intensa, coletiva e individual, marcante e singular que é a pós-graduação. Assim, este trabalho não seria possível se não fosse o apoio e a colaboração de muitas pessoas. Por seu fundamental envolvimento, agradeço especialmente ao meu orientador Dr. Enrique Amayo Zevallos, que desde o início depositou confiança em mim e neste projeto. A sua franca, honesta e alta envergadura teórica continuamente indicou a importância de descolonizarmos o pensamento. Agradeço por suas inúmeras revisões, comentários e indicações de leituras, lembrando que os eventuais erros ou omissões quanto às suas sugestões são de minha total e única responsabilidade.

Agradeço imensamente à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia Beatriz Adoue pelos calorosos e estimuladores debates realizados em grupo de estudo e na disciplina sobre José Carlos Mariátegui, pelas indicações de leituras excelentes e muitas vezes raras na academia, e por sua participação na banca de qualificação de mestrado. O desenrolar da pesquisa foi estimulado pela convivência fraterna com alguns amigos que por diferentes maneiras e em momentos distintos me ajudaram a prosseguir nas atividades e nas descobertas de novas formas para o enfrentamento do problema a ser resolvido. Devo destacar entre os que indicaram caminhos o amigo Deni Alfaro I. Rubbo. Seu interesse por Mariátegui, juntamente com sua paixão pelo debate alimentaram nossos inúmeros encontros e conversas. Eles não apenas me serviram de estímulo como me nortearam na saída de diversos becos, a princípio, sem saída que a pesquisa científica nos reserva; agradeço-o por ter colocado à minha disposição seu rico acervo das obras do autor, desde *Escritos Juveniles* até os seus escritos mais tardios. Agradeço aos queridos (as) companheiros (as) que passaram ou que permaneceram em minha vida e que, tenho certeza, irão preservar-se do lado esquerdo do peito durante os dias que eu puder contar: Adriana Novais e Gaby Guillén pela leitura atenciosa deste trabalho; ao amigo e médico Villa Lobos e sua habilidade em tirar da cartola coelhos que nos aliviam; à Rosa Scaquetti e nossas boas viagens e conversas, ao saudoso e lírico Elinaldo Meira; à divertida e acolhedora Maryllu Caixeta; Rosemeire Salata, parceira; ao nosso guru Ettore Medina pelas revisões que fez no texto; ao Afonso Mancuso, cuja dedicação e apoio jamais esquecerei. Agradeço com a mesma intensidade a amiga Aline Scolfaro, pois sua presença em nosso período de convivência unia quase sempre a habilidade de transformar em descontração genuína dos sábados os intermináveis dias da semana. Agradeço de modo especial a Camila Bugni por sua presença acalentadora em tantos momentos difíceis. Com muito amor,

aos meus irmãos Aline, André e Alice e a meus ternos sobrinhos, Yan, Antônio e Yuri, que não paro de adorar. Meu agradecimento profundo a minha mãe Sueli Bernardes da Silva, que nos momentos solitários e longos dessa pesquisa manteve os cuidados indispensáveis para que eu prosseguisse com a escrita sem que eu precisasse interrompê-la em função dos inadiáveis afazeres domésticos que não cessam no dia a dia. Ela rearranjou o seu cotidiano, dispôs, na medida do possível, o que antes era apenas um ambiente familiar em uma atmosfera favorável aos meus estudos e à minha necessidade de realização da pesquisa naquele momento. Foi uma entrega total como aquela que decerto proporcionaram dedicadamente Maria Amalia La Chira Ballejos, mãe de José Carlos Mariátegui, e posteriormente sua companheira Anna Chiappe. Como haveria Mariátegui, no longo período de sua convalescença e em cadeiras de rodas, produzir tantos escritos em tão pouco tempo se não fosse pela dedicação dessas duas figuras aparentemente ocultas em suas vidas? Refiro-me a entrega total dessas e de tantas outras mulheres, mães, esposas, avós, militantes, guerreiras que renunciam a todo individualismo para cuidar, educar e acalentar. Nesse gesto de doação de si ao outro, temos muito que aprender na construção de um mundo melhor.

*A história–processo é como as águas de Heráclio, sempre cambiantes, mas a história texto é uma formação geológica de pedras sedimentares.*

Mario J. Valdés (2000, p. 08).

*Os otimistas são ingênuos, os pessimistas são amargos, mas vale ser um realista esperançoso.*

Ariano Suassuna (2005, p. 75).

*A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.*

Eduardo Galeano, em entrevista do Programa Sangue Latino, do Canal Brasil, gravado em 2009.

## RESUMO

Dentre diversos temas de destaque elaborados pelo intelectual e militante peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) evidencia-se sua admirável capacidade de articular diferentes âmbitos da vida em sociedade como a dimensão subjetiva e espiritual das lutas sociais. Tais aspectos evidentes em Mariátegui são também características latentes nos princípios fundantes da Teologia da Libertação, movimento sócio religioso nascido na América Latina entre as décadas de 1960 a 1970. É possível identificar em ambos características de um pensamento religioso que articulado ao referencial teórico metodológico marxista, serve de inspiração a orientação de práticas sociais capazes de unir diversos setores populares rumo a luta pela conquista de direitos sociais, e, conseqüentemente, por uma sociedade mais justa e igualitária. Diante dessa constatação, esta pesquisa estuda a “religiosidade e mito” em Mariátegui, articulada a sua proposta revolucionária, e a compara à possíveis afinidades desses conceitos com os pressupostos centrais da Teologia da Libertação. *Nossa hipótese assenta-se na premissa de que as ideias de Mariátegui sobre religiosidade oferecem diversos pontos de contatos instigantes na comparação com o movimento cristão da Teologia da Libertação.* A pesquisa leva em conta os contornos do cenário histórico do tempo em que o escritor tratou do tema da religião nos anos 1920, período marcado pelo desenvolvimento do marxismo no continente latino americano. Espera-se assim uma demonstração da forma especial em que ambos realizam a fusão entre religião e política e que é manifesto em seus escritos revelando, simultaneamente, a suas inserções na problemática histórica de seus tempos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiosidade, Mito, José Carlos Mariátegui, Teologia da Libertação, Lutas Sociais, América Latina.

## ABSTRACT

Among several featured themes developed by the intellectual and militant Peruvian José Carlos Mariátegui (1894-1930) his admirable ability to articulate the different aspects of life in society as the subjective and spiritual dimension of social struggles is evident. These aspects are also evident in Mariátegui latent features in the founding principles of the Theology of Liberation, religious social movement born in Latin America between the decades of 1960 and 1970. You can identify both characteristics of a religious thought, that articulated with the Marxist methodological theoretical framework, inspires the guidance of social practices that unite several popular sectors towards the struggle for social rights, and therefore, for a more just equal society. Given this finding, this research studies the "religiousness and myth" in Mariátegui, articulated with his revolutionary proposal and compares it to the possible affinities of these concepts with the central assumptions of the Theology of Liberation. *Our hypothesis is based on the premise that Mariátegui's ideas about religiousness offer different points of instigating contacts in comparison with the Christian movement of the Theology of Liberation.* The research takes into account the contours of the historical setting of the time in which the writer dealt with the theme of religion in the 1920s, a period marked by the development of Marxism in Latin America. It is expected a demonstration of the special way in which both do the fusion of religion and politics and that is evident in his writings, revealing, at the same time, his inserts in historical problematic of his times.

**KEYWORDS:** Religiousness, Myth, José Carlos Mariátegui, Theology of Liberation, Social Struggles, Latin America.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	10
A modernidade e o religioso .....	16
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>Trajatória e a <i>Questão Religiosa no Peru</i></b> .....	23
1.1 A fecunda trajetória intelectual de José Carlos Mariátegui.....	23
1.2 O Peru e a crítica mariateguiana à antirreligiosidade: a expressão dinâmica do religioso ...	29
1.3 Do mito soreliano ao mito andino da revolução: iconografia para uma religião viva .....	48
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>Reincidências de uma Teologia Libertadora na América Latina</b> .....	61
2.1 Gustavo Gutiérrez e a Teologia da Libertação.....	66
2.2 Religiosidade em Mariátegui e a <i>Teologia da Libertação</i> : algumas aproximações .....	73
2.3 Simbolismos e enraizamento: ambiguidades e deficiências na religiosidade .....	84
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>Teologia e Libertação na América Latina e a Revitalização do Marxismo</b> .....	94
<b>Considerações Finais</b> .....	104
<b>Bibliografia</b> .....	111
<b>Obras de José Carlos Mariátegui</b> .....	111
<b>Obras de outros autores</b> .....	112

## Introdução

Esta dissertação de mestrado voltou-se para o estudo da “religiosidade e mito” na obra do intelectual peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). A investigação dos dois conceitos foi articulada com a proposta revolucionária do autor e com a busca de possíveis afinidades existentes entre aqueles conceitos e os princípios fundantes da obra do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação: perspectivas*.

A proposta intenta conhecer a obra e o pensamento de José Carlos Mariátegui (doravante JCM), e também sua admirável capacidade de articular diferentes âmbitos da vida em sociedade, cujo exemplo é a dimensão subjetiva e espiritual das lutas sociais. Não por acaso, muitas vezes autorizadas de diversas áreas não apenas incorporaram Amauta<sup>1</sup> à suas análises, mas parecem concordar que o movimento de seu pensamento apresenta uma problemática sociológica de tal natureza que é preciso uma grande mobilização de nossos pressupostos sociológicos para compreendermos a originalidade de seu pensamento. Orientando-nos nesse sentido, procuramos apresentar suas elaborações teóricas não como um debate isolado, mas como um debate que se desenvolve em um determinado período, a partir dos problemas colocados pelo seu tempo, mas que tem repercussão até os dias atuais. Reconhecemos, nesse percurso, que suas elaborações vão além de uma obra restrita às análises de seu contexto histórico, pois o autor deu continuidade e enriqueceu uma perspectiva de conhecimento que transcende o momento histórico tematizado por ele em seus escritos. A riqueza de sua obra permite a criação de formatos interpretativos que partem de projeções e perspectivas muito diversas, sem implicar na neutralização de suas escolhas políticas e ideológicas.

São notadamente amplos os temas de que Mariátegui se ocupou. O desígnio do seu pensamento não se restringiu ao pensamento político estrito. Escreveu sobre poesia, literatura, cinema, filosofia, psicologia, religião, voltando-se também para a realidade de outros continentes. Cabe mencionar ainda outros temas, como indigenismo, nacionalismo, fascismo, revolução, socialismo, a fundação do Partido Socialista do Peru, e a arte vanguardista. É importante destacar a notável presença do romantismo que está implícito às suas análises<sup>2</sup>. Tais temas foram analisados por vários pesquisadores e estudiosos, o que contribuiu para uma ampla divulgação de sua obra. Não por acaso nas últimas seis décadas, e também no momento presente, suas obras vêm instigando pensadores das ciências sociais e humanas de diversas partes do mundo. As investigações teóricas acadêmicas sobre os seus escritos enfocam temas relativos à

---

<sup>1</sup> “Amauta” é o apelido que Mariátegui recebeu em referência à sua revista *Amauta*, da qual foi fundador e diretor. Em quéchua a palavra significa pensador, mestre e sábio do Império Incaico, guia de conhecimento.

<sup>2</sup> O tema do romantismo em Mariátegui foi analisado pelo sociólogo franco-brasileiro Michael Löwy (2005a).

singularidade de seu marxismo, à sua heterodoxia diante da Internacional Comunista, e à sua relação conflitiva com a APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana)<sup>3</sup>.

É, sobretudo a partir dos anos 1990 que o intelectual peruano, junto a outros intelectuais de países periféricos, começa a ser redescoberto tanto pelo campo da sociologia dos movimentos sociais quanto pela cultura política de esquerda da América Latina. A primeira mobilizou aspectos do pensamento de Mariátegui considerados importantes para a análise dos modos da formação econômico-social peruana, buscando assim entender dimensões de fenômenos sociais contemporâneos e latino-americanos, como foi o caso da teologia da libertação (IOKOI, 1996), do movimento sandinista na Nicarágua, do movimento zapatista no México (LÖWY, 2000), dos movimentos sociais indígenas da Bolívia (LINERA, 2010)<sup>4</sup>, entre outros.

O primeiro movimento, o da Teologia da Libertação – igualmente entendida como cristianismo da libertação ou igreja dos pobres –, compõe uma das forças decisivas para a democratização de países que na América Latina vivenciaram processos de ditadura ao longo das décadas de 1960 e 1970, como Brasil, Chile, Argentina etc. (LÖWY, 2013). Um dos fatores essenciais na motivação espiritual e moral de ativistas latino-americanos cristãos que participaram ativamente na resistência às ditaduras, e que contribuiu de modo amplo para seu declive a partir dos anos 1980, é a consciência humanista e universal inspirada pela cultura religiosa, pela fé cristã principalmente católica. Trata-se de uma dimensão ético-religiosa e de uma política de solidariedade permanente que movimentos sociais atuais, a exemplo do Movimento Social dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), desenvolvem a partir de uma formação bastante singular. Sem observarmos a participação atuante desse amplo movimento cristão, não podemos compreender fenômenos sociais como o desenvolvimento da revolução na América Central nos anos 1980s, ou, quase simultaneamente, a emergência do novo movimento operário do Brasil.

Diversos são os estudos que constataam a participação ativa da Teologia da Libertação, não apenas na organização de grupos, mas também na proposição da estratégia de ocupação de terras e nas lutas pelos assentamentos rurais, ações que recuperam a dimensão simbólico-religiosa das lutas camponesas. Por esta razão, demonstrar as diversas relações possíveis de serem estabelecidas entre os temas da dimensão religiosa e do mito em José Carlos Mariátegui – ambos

---

<sup>3</sup> Fundada no México, em 1924, pelo intelectual e político Victor Raúl Haya de La Torre, a APRA é um movimento continental que se tornou partido e que não apenas marcou a história peruana como influencia até os dias de hoje a social-democracia da América Hispânica.

<sup>4</sup> Álvaro García Linera é vice-presidente da Bolívia. Trata-se de um intelectual que, sob o governo do presidente boliviano Evo Morales, tornou-se reconhecido pelas instaurações de políticas pró-indígenas que transformaram oficialmente a Bolívia em uma nação multiétnica, sendo o primeiro país da América Latina a se definir dessa maneira.

elementos que integram a construção do seu discurso revolucionário – e os pressupostos da Teologia da Libertação é o campo favorável do presente estudo. Nossa hipótese assenta-se na premissa de que as ideias de JCM sobre religiosidade oferecem diversos e instigantes pontos de contato com o movimento cristão da Teologia da Libertação. O tema da religiosidade em José Carlos Mariátegui estende-se aos campos de estudo da sociologia das religiões e da sociologia da cultura ao ressaltar que a força das teorias questionadoras da modernidade tem no mito uma importante questão a ser aprofundada na crítica da racionalidade moderna como forma de explicação da vida. À medida que propõe superar a racionalidade das ciências burguesas iluministas e identificar a dimensão religiosa das formas de pensar tanto no capitalismo quanto no socialismo, o autor apreende a mesma dimensão moral e religiosa das lutas sociais.

Já existe no Peru uma literatura significativa acerca dos temas da religiosidade e do mito revolucionário em Mariátegui. A matéria é abordada, explícita ou implicitamente, em diversos escritos reunidos no “Anuário Mariateguiano”, lançado em 13 volumes e publicado pela primeira vez em 1989 no mesmo país. No Brasil, o até hoje considerado “pai” do marxismo latino-americano ainda é, em grande medida, um desconhecido (PERICÁS, 2010) <sup>5</sup>. Em outras regiões da América Latina é centro de atenção de muitos autores<sup>6</sup>, em nosso país, por outro lado, ainda há uma recepção tímida do autor peruano, pois, são raros os estudos que, na literatura sociológica, aproximam essa parte específica das elaborações mariateguianas com as atribuições do movimento sócio religioso da Teologia da Libertação. Essa é uma das questões que nos levou a promover uma espécie de “escavação” na obra de Mariátegui, visando realizar uma “arqueologia sociológica da religiosidade”.

A investigação desse recorte temático em Mariátegui e a busca de conexões com as ideias principais do movimento cristão inserem-se como o desafio de uma releitura cuja proposta expõe as características comuns entre os pensamentos e autores em questão, e especifica até que ponto há relações de congruência entre eles. Uma questão importante que orientou esta pesquisa foi: o que JCM falou sobre religiosidade e mito revolucionário, ou, mais precisamente, sobre religião e sua articulação com as lutas sociais? Essa questão compõe o primeiro eixo da pesquisa que nos convidou ao esforço de apontar a valorização de um aspecto do pensamento desse intelectual e militante, e é, ao mesmo tempo, uma oportunidade de reafirmar, renovar e difundir ideias que alimentam a reflexão. A empreitada exige, como segundo eixo da pesquisa, uma descrição e

---

<sup>5</sup> Com exceção dos últimos anos em que alguns autores têm tido uma clara preocupação pela divulgação de sua obra no país. Dentre eles, Florestan Fernandes (1994), Alfredo Bosi (1990), Aricó (1987), Löwy (2005a). Amayo Zavallos & Segatto (2002), etc. Para uma análise da recepção de J.C.M no Brasil, ver Pericás (2010).

<sup>6</sup> Ver Flores Galindo (1980), Quijano (1982), Alimonda (1983), Depaz (1991), Gutiérrez (1995), Cáceres Valdivia (1996), Mazzeo (2008), Greco (2009), Mariátegui Chiappe (2012), Antônio Mellis (2013), entre outros.

contextualização das principais ideias da Teologia da Libertação. Só então se assentaram as bases para responder a seguinte questão: de que modo as ideias de Mariátegui se aproximam das ideias da Teologia da Libertação, movimento que, além de contar vasta produção teórica, está enraizado nas lutas sociais no Brasil e outros países latino americanos especialmente nas décadas de 1970 e 1980?

O estudo buscou contribuir com o debate ao trazer novos elementos para uma reflexão das intrincadas e complexas relações existentes entre política e religião na obra do intelectual peruano, a partir de um ponto de vista que se apoiou nos recursos metodológicos fornecidos pela sociologia. Para isso, amparamo-nos nas indicações metodológicas de Michael Löwy. Nas palavras desse autor, aqui bastante influenciado pela obra de Goldman chamada *Le Dieu Caché* (“O Deus escondido”):

[...] o estudo dos quadros sócio-históricos de uma obra é indispensável não somente para a explicação dessa obra, mas também para sua compreensão – estes dois procedimentos sendo apenas dois momentos inseparáveis de toda ciência humana. Em outros termos, a pesquisa de fundamentos econômicos, sociais, etc, não é uma espécie de complemento exterior ao trabalho do historiador das ideias, mas uma condição indispensável para compreender o *conteúdo* mesmo, a estrutura interna, a significação precisa da obra estudada. (LÖWY; SAYRE, 1995, p. 29).

A tentativa de enlaçar, na medida do possível, os vínculos entre ambas as produções teóricas e espirituais com as condições materiais concretas de dada sociedade possibilita entender a dimensão da esfera das ideias na conformação da realidade social. Tal quadro faz com que, nessa aproximação, se deva levar em conta a complexidade e o dinamismo inerente à expressão religiosa da sociedade. Espera-se que esses pontos de vista andem juntos, possibilitando um duplo esforço: demonstrar as contribuições de José Carlos Mariátegui como um teórico da religião sem, contudo, deixar de abordar outro aspecto que decorre de seu pensamento: o Mariátegui religioso. O mesmo se aplica ao estudo teológico realizado pelo padre Gustavo Gutiérrez. A religiosidade implícita no seu pensamento não nega, em momento algum, a objetividade das ciências sociais. Esses dois pontos são fundamentais para a sustentação de nossa hipótese, até mesmo porque em todo fenômeno social encontram-se dois aspectos distintos em contínua interação: o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo. Sujeito e objeto assumem, conjuntamente, a contradição da relação necessária ao seu desvendamento, sem deixar de captar a particularidade e a originalidade das sociedades construídas na “Indo-América”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> O conceito de “Indo-América” é utilizado por JCM e por outros intelectuais e políticos latino-americanos dos anos de 1920, como Victor Haya de la Torre, no Peru, Rômulo Betancourt, na Venezuela, Antônio Mella, em

O trabalho divide-se em três capítulos cuja disposição busca estabelecer a forma mais interessante para a exposição do conteúdo almejado. A introdução denominada “A modernidade e o religioso” apresenta uma revisão introdutória do debate sobre a reflexão sociológica do fenômeno religioso nas sociedades modernas, e almeja expor alguns elementos que estabelecem o ponto de observação que sustenta a inclusão de nosso problema.

O primeiro capítulo – “Trajetória e a questão religiosa no Peru” – discorre sobre a breve e fecunda trajetória de José Carlos Mariátegui e sobre os importantes acontecimentos do Peru no final do século XIX e início do XX, período no qual ele viveu (1894-1930). Abarcamos a maneira como as questões místicas e religiosas se entrelaçavam com sua realidade, suas leituras, seu ambiente familiar, sua particular observação da realidade social e cultural peruana. Tais características foram notadas a partir da leitura de seus artigos publicados posteriormente como *Escritos Juveniles*. Nesse ínterim, acenamos às implicações políticas e sociais do período, dando enfoque à insurgência de levantes sociais dele decorrentes, com destaque especial ao levante de presença indígena que, dentre vários ocorridos entre o período de 1910 a 1920, despertou especial interesse em JCM: a sublevação “Rumi Maqui”. Em seguida, remetemo-nos aos traços principais da religiosidade e do mito revolucionário em suas elaborações, com o esforço de não perder de vista determinadas contradições do processo histórico latino-americano. Para isso, nos debruçamos sobre sua conhecida obra *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana* (2010)<sup>8</sup>, com ênfase no quinto ensaio, “O Fator Religioso”. Paralelamente, demos grande atenção ao texto “O Homem e o Mito”, assim como para outros escritos dele, cuja contribuição para a compreensão do tema foi fundamental.

Para a revisão crítica acerca do tema da “religiosidade e mito” dentro do contexto histórico peruano que envolveu JCM – fins do século XIX e início de XX –, destacamos, entre outros, os trabalhos de Flores Galindo (1980), Aricó (1987), Cáceres Valdivia (1996), Arroyo Reyes (1999), Löwy (2005), Mazzeo (2008), Greco (2009), etc. Reconhecemos que a compreensão adequada da dimensão religiosa na sua obra não seria possível sem a verificação da presença de George Sorel em seu pensamento. Tendo isso em vista, nos debruçamos sobre a

---

Cuba, e José Vasconcelos, no México. Eles pensaram a América Latina dando ênfase às civilizações e aos povos que habitavam o continente latino-americano antes da conquista e que tinham sobrevivido a ela, mas que eram pouco conhecidas na história oficial. É justamente porque estabelece – diferentemente do caso da Europa industrial – a ligação entre o indígena, que se rebelava no interior do Peru, com o problema da luta pela terra e, consecutivamente, com o problema camponês, que Mariátegui tornou-se essencial para a compreensão dos processos históricos e políticos, bem como as contradições que envolvem o desenvolvimento das sociedades latino-americanas.

<sup>8</sup> Considerada sua obra principal, foi publicada pela primeira vez em 1928. Em português foi publicada em meados da década de 1970. Embora o título pareça limitar-se a análise do Peru, trata-se de um livro que traz grandes contribuições para o entendimento da América Latina.

obra “Reflexões sobre a violência” (1992), desse autor, e outros diferentes estudos que abordaram a sua influência na obra mariáteguiana, como os de Alcalá-Galiano (1978), Sylvers (1981), Depaz Toledo (1991) e Oshiro (1996). Este exercício de contorno dos traços da religiosidade e mito na obra do autor forneceu o substrato teórico necessário para a busca dos possíveis pontos de contato com os pressupostos da Teologia da Libertação.

O segundo capítulo, intitulado “Reincidências de uma Teologia Libertadora na América Latina”, procura traçar um panorama dos pressupostos da Teologia da Libertação a partir de uma de suas principais obras fundadoras, *Teologia da Libertação: perspectivas* (2000), escrita pelo teólogo Gustavo Gutiérrez. Em outro tópico, evidencia-se a presença significativa das ideias de Mariátegui no pensamento do teólogo peruano, desde a fundamentação de sua obra em meados de 1970, até os dias atuais. Estão presentes no capítulo argumentos de estudiosos de Mariátegui que contribuem na verificação de nossa hipótese central. Quanto a aproximação entre as ideias de JCM e a TdL, foram fundamentais os estudos de Michael Löwy (2000) e de Zilda Gricoli Iokoi (1996). Do primeiro, recorreremos a sua obra *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*, onde, mediante uma sociologia da cultura inspirada em Marx e Weber, o sociólogo renova a interpretação da Teologia da Libertação, levando em conta os conflitos de classe e as tensões entre a ética católica e o espírito do capitalismo. Assim, o autor contribuiu para a compreensão das dramáticas tensões que atravessam o campo religioso entre cristãos conservadores e progressistas na América Latina. Desse estudo, apreendemos de modo especial o olhar renovado acerca da Teologia da Libertação. Do aprofundado estudo de Iokoi, *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo. Brasil e Peru 1964-1986*, devemos o reconhecimento das ações que recuperam a dimensão simbólico-religiosa das lutas camponesas. Desdobra-se de suas análises a constatação da participação ativa do movimento da Teologia da Libertação, não apenas na organização de grupos, mas também na proposição da estratégia de ocupação de terras e nas lutas pelos assentamentos rurais. Num momento em que discursos sobre o neoliberalismo se impõem como verdades inquestionáveis, o resgate da relação entre suposições da Teologia da Libertação e o pensamento de JCM expõe a eficiência da aproximação entre o discurso religioso e a crítica ao modelo explorador vivenciado pelo capitalismo tardio. Fica demonstrada no modo de vida indígena e camponês uma relativa eficiência na proposição de planos, tarefas e mobilização. Devemos à obra de Iokoi o reconhecimento desse contexto.

Visando conferir um pouco de substância teórica ao entrelaçamento entre JCM e TdL, bem como ao debate que os dois promovem em torno da questão religiosa, buscou-se compreender as ambiguidades e deficiências na religiosidade sob o signo dos símbolos, propondo a sua

compreensão enquanto fator de enraizamento ou desenraizamento de uma comunidade. Para isso, partimos de duas maneiras distintas de se interpretar a história. Situamos as duas correntes de pensamento estudadas dentro dessas duas formas interpretativas, e as aproximamos do ponto de vista que nos orienta. Para isso, levou-se em conta a importância das contribuições de Cornejo Polar (2000) e Walter Benjamin (2005). Juntamente, a valorização do espírito crítico como entendido por Antonio Gramsci (2001) atua enquanto reconhecimento do componente epistemológico frente a toda forma de misticismo.

A seguir, no terceiro e último capítulo intitulado “Teologia e Libertação na América Latina e a Revitalização do Marxismo”, objetiva-se a reavaliação concisa do marxismo ante a compreensão do tema da religiosidade a partir de uma perspectiva crítica à legitimação do progresso como fatalidade histórica. Pretende-se demonstrar que, seja no pensamento de Mariátegui ou na Teologia da Libertação em Gustavo Gutiérrez, o materialismo histórico irá se articular com suas intuições “antiprogressistas”, assumindo uma qualidade crítica que os distinguem radicalmente do marxismo oficial dominante em suas épocas. O mito revolucionário de Mariátegui, que é parte do projeto contra-hegemônico às forças capitalistas, aposta em um caminho a ser construído e não concebe a revolução social como inevitabilidade do processo histórico. Há, no mito mariateguiano, a não necessidade ou possibilidade de demonstração, já que a solução para enfrentar as contradições do capitalismo não incide no percurso inevitável rumo ao progresso. Isso significa que sua crítica socialista à ilusão do progresso capitalista é mais do que uma crítica à economia, sendo uma crítica às bases da civilização moderna. Por fim, intenta-se recuperar, ainda que de modo breve, algumas contribuições específicas dessa corrente para um marxismo renovado. A leitura será concebida mediante fontes de inspiração, com destaque para a teoria mariateguiana, capazes de auxiliar no enfrentamento dos desafios do nosso presente histórico. Enfim, visa-se nas considerações finais sintetizar os aspectos principais de cada capítulo, com destaque à nossa indicada aproximação entre Mariátegui e a Teologia da Libertação.

### ***A modernidade e o religioso***

São várias as abordagens que tomam como centro de investigação a sociedade moderna e o papel que o religioso desempenha nas diferentes sociedades. A modernidade e o religioso ordenam um dos debates mais extensos e conflituosos no campo das Ciências Sociais.

Não há espaço, nesta investigação, para enumerar a variabilidade de percepções do mundo desde as primeiras reflexões dos autores clássicos até as mais contemporâneas, embora



seja necessário dar enfoque a alguns cientistas considerados autores clássicos que precederam a ciência comparada das religiões.

É sabido que um dos traços que habitualmente se confere ao pensamento moderno é o da secularização – ou dessacralização – da imagem do mundo. No marco de diversas tradições filosófico-culturais, esse esforço teve diversas formulações: a elaboração de uma separação rigorosa entre fé e ciência, a luta declarada contra a religião, entendida como anticientífica, e o esforço de explicar cientificamente o fenômeno religioso.

Destaca-se o positivismo do fim do século XIX na Europa, que inaugura um fecundo trabalho de investigação e sistematização a partir da segunda metade do século XVIII. Inicia-se com E. B. Taylor, a quem se atribui um papel decisivo, e se estende a visões mais sistemáticas como, inclusive, aquelas relativas ao início do pensamento sociológico, representada por Auguste Comte e Émile Durkheim (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996).

Os múltiplos estudos que se tornaram clássicos na sociologia da religião orientaram-se pela reconstrução da ordem social que havia sido desorganizada pela revolução industrial e política, retomando os preceitos da Filosofia das Luzes e da crítica racionalista (WILLAIME, 2012). A crítica racionalista da religião, por sua vez, tenta explicar as representações e práticas religiosas dentro de várias perspectivas, sejam elas antropológicas, como fez Feuerbach; sociais, como em Durkheim; econômicas, como em Marx; e psíquicas, como fez Freud (WILLAIME, 2012). Dentre os autores clássicos da sociologia, Weber (1982) foi quem mais se dedicou à questão. Segundo Weber, a principal característica da modernidade no Ocidente é a racionalidade. Racionalidade que, na sua ótica, surgiu do seio da ética religiosa ocidental, e se emancipa da religião, através da secularização, produzindo a racionalidade instrumental laica (desencantamento do mundo)<sup>9</sup>.

As religiões monoteístas têm como uma de suas características fundamentais, a noção de salvação. Além de atribuir sentido a existência, a noção de salvação, enquanto objetivo fundamental da ética religiosa leva os indivíduos a racionalizarem sua conduta a fim de atingi-la como o seu objetivo último. A ideia de salvação, como um fim a ser perseguido, leva as ações a serem racionalizadas de acordo com a normatividade das instituições religiosas. O que pressupõe uma racionalidade referente a fins. Identificado como desencantamento do mundo, esse processo de racionalização religiosa, retira os aspectos mágicos e supersticiosos da relação entre os

---

<sup>9</sup> As contribuições de Max Weber (1864-1920) no campo da religião foram essenciais para a sociologia, uma vez que identificou nesse fenômeno a chave para pensar processos culturais mais amplos, como o desencantamento do mundo e a secularização, a partir da relação causal e histórica entre uma conduta religiosa e o desenvolvimento da cultura capitalista moderna (COHN, 2005).

indivíduos e a esfera sagrada, conduzindo a uma postura racionalmente orientada para fins estabelecidos. Voltando-se para os próprios fundamentos religiosos, a razão passa a questionar as premissas que legitimam a crença religiosa. É também, nesse momento que se inicia a emancipação da razão em relação à religião, como afirma Weber em “A Ciência como vocação” (1985). A partir dessa compreensão weberiana, a racionalidade religiosa cede lugar, gradativamente, à racionalidade instrumental e laica, levando ao desenvolvimento da razão e da ciência. Esse processo, conhecido como secularização, reduz o poder da religião que, até então, era a fonte de legitimação das diversas esferas da vida social e promove a razão laica como principal critério das tomadas de decisão e da organização social na modernidade. De fato, é possível encontrar posições controversas que tiveram uma influência enorme na sociologia da religião, como o conceito funcional de Thomas Luckmann que entende a religiosidade como uma característica antropológica da existência humana. Luckmann negou categoricamente qualquer identidade entre religião e igreja, elaborando, com referência a Max Weber e Émile Durkheim, a hipótese a partir da qual o problema do Ser (*Dasein*) individual numa sociedade moderna é principalmente um problema “religioso”. Nessa perspectiva, a religião torna-se parte da condição humana. Embora este entendimento da religião tenha sido motivo de muitas críticas por ser demasiado abrangente, será necessário dizer que Luckmann foi um dos primeiros sociólogos que entendeu o fenômeno da secularização como um “mito moderno” (LUCKMANN apud DIX, 2007).

Situando o debate no âmbito teológico, Gutiérrez discorre sobre uma maneira mais positiva de abordar o tema da secularização quando escreve que:

A secularização é antes de tudo, o resultado de uma transformação na auto compreensão do homem. De uma visão cosmológica passa-se a uma visão antropológica graças sobretudo ao desenvolvimento da ciência. Mais ainda, homens e mulheres tomam consciência [...] de serem agentes na história, responsáveis pelo seu próprio destino. Sua inteligência descobre não apenas as leis da natureza, mas também incursiona nas da sociedade, da história e da psicologia. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 120).

Em suma, as gerações fundadoras da antropologia e da sociologia contentaram-se em restringir o fator religioso – no respeitável entendimento de Leonardo Boff (2014) – como algo pré-moderno, um saber fantástico que deve dar lugar ao saber positivo e crítico, como quis Comte. Em seguida, foi lido como uma enfermidade: ópio, alienação e falsa consciência de quem ainda não se encontrou ou, caso tenha se encontrado, voltou a se perder, como pensou Marx. Depois, foi interpretado como a ilusão da mente neurótica que busca pacificar o desejo de proteção e tornar o mundo contraditório suportável, na visão freudiana. Mais adiante, foi

interpretado como uma realidade que, pelo processo de racionalização e de desencanto do mundo, tende a desaparecer, segundo Weber. Por fim, como conclui o teólogo Boff, alguns a tinham como algo sem sentido, pois seus discursos não têm objeto verificável nem falsificável, para lembrar os argumentos de Popper e Carnap.

Observa-se que as questões de fundo que envolvem essas interpretações são travadas a partir de duas posições principais: a perspectiva racionalista e a perspectiva relativista. No primeiro caso, a sua compreensão foi enunciada pela universalidade humana. No outro, a religião pode ser compreendida exclusivamente no contexto particular em que foi elaborada, sem qualquer determinação universal. A primeira perspectiva, a chamada de racionalista, ou antirrelativista, é representada muitas vezes por explicações evolucionistas, em oposição à segunda, denominada relativista por defender o relativismo cultural. Esta última está inserida na perspectiva culturalista, advinda, na maioria das vezes, de interpretações antropológicas.

A perspectiva antirrelativista ou racionalista é, às vezes, incapaz de explicar os particularismos, uma vez que estes são reduzidos a uma estrutura permanente, definida pelos universais da ação e do pensamento humanos. Mas a perspectiva oposta também é questionável: a posição relativista corre o risco de uma análise redutora, ao centrar sua atenção apenas no contexto particular no qual a religiosidade é produzida. Perde-se de vista o contexto histórico global em que essa e outras particularidades estão inseridas. Assim, segundo Outhwaite & Bottomore, enquanto as gerações fundadoras da antropologia e da sociologia parecem contentar-se em restringir a religião a uma questão de “teoria geral do mundo” (Karl Marx) ou “crença em seres espirituais” (E. Taylor), atualmente é comum entre os estudiosos uma abordagem mais relativista e menos intelectualista (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 660). Passa a interessar menos a existência de Deus, dado o relativismo dos valores religiosos, o importante é o sentimento que o engendra.

Somente a partir de 1980 que os debates sobre religião ressurgem preocupados com questões de escala global, como a paz, os direitos humanos, o genocídio e a proteção do meio ambiente natural (BECKFORD 1989 apud OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 660). Para além de uma perspectiva global, a religião começa a provar ser um veículo notadamente duradouro como a expressão de identidades étnicas e nacionais em países tão diferentes, como é o caso do Peru, da Nicarágua, do Brasil, do Irã etc. Dependendo das circunstâncias históricas, os resultados podem ser integradores ou desintegradores.

No caso de JCM é notável a sua habilidade não apenas em articular autores positivistas – como J.G. Frazer<sup>10</sup>, por exemplo –, sem contradizer a vontade de preservar a “autonomia” da religião, como de entrever a redefinição da formulação da fé e de sua inserção na dinâmica histórica, antecipando, de certo modo, uma religiosidade para além das fronteiras visíveis da Igreja. Nos estudos ontológicos da religião cada vez mais se dá importância ao reino do imanente, isto é, ao complexo de sua vivência individual. Expõe-se mais o fenômeno do que o seu conteúdo.

Nossa perspectiva considera o cenário histórico de 1920, período marcado pelo surgimento do marxismo na Latino América. Momento em que o escritor tratou do tema da religião.

É preciso demarcar que os temas de Mariátegui não são organizados de modo sistemático. Nem por isso, afirma Gustavo Gutiérrez (1995) ao escrever sobre a autonomia intelectual do autor peruano, deixa de existir uma continuidade a seguir. Isso pode ser identificado em seus dizeres, na “idade da razão” (termo que Mariátegui utiliza para denotar sua idade madura como socialista e marxista em contraposição à sua fase anterior, essencialmente jornalística, chamada por ele de “idade da pedra”) <sup>11</sup>. Mais tarde o intelectual peruano irá reaver essa divisão de dois ciclos em sua vida, ao assinalar a unidade de inspiração entre o cristianismo de sua juventude e de sua “fé” revolucionária de adulto:

He madurado mas 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 fé. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. (MARIÁTEGUI, 1970, p. 154) <sup>12</sup>.

Sendo assim, a investigação pressupõe elementos de continuidade entre a primeira e a segunda etapa da vida do autor, na tentativa de escapar de uma “estática oposição entre o jovem Mariátegui e Mariátegui maduro”, que, como advertiu Antônio Mellis (2013), leva, em muitos casos, a um “esquema abstrato” capaz de sufocar a análise concreta. A proposta, além disso, quer restabelecer alguns traços de sua vida que demonstram que, com toda a sua formação teórica e política da “idade da razão”, ele não se tornou estranho à dimensão mística e religiosa dos

---

<sup>10</sup> James G. Frazer tem uma de suas grandes contribuições no esclarecimento das profundas relações existentes entre a religião da antiguidade clássica e dos chamados povos primitivos em sua obra *O Ramo de Ouro* (1982). Diluiu a aura de superioridade que aquela havia ganhado a partir do renascimento.

<sup>11</sup> Costumou-se dividir as etapas de sua vida da seguinte maneira: a juventude (1914-1919 – “idade da pedra”); o exílio (1919-1923); o regresso do exílio e a militância socialista no Peru (1923-1930 – “idade da razão”).

<sup>12</sup> “Amadureci mais do que mudei. O que agora existe em mim, existia em forma embrionária quando eu tinha vinte anos e escrevia disparates dos quais não sei porque insistem em recordar. Em meu caminho encontrei uma fé. Aí há tudo. Mas encontrei porque minha alma havia partido desde muito cedo em busca de Deus.” Essa e todas as traduções a seguir são nossas.

fenômenos que abordava chegando a elaborar, inclusive, uma espécie de marxismo místico. Portanto, com atenção à fase jovem – que ironicamente chamou de “idade da pedra” –, não deixaremos de aludir a alguns escritos do período de sua vida como jornalista, capazes de nos auxiliar na compreensão do que, mais tarde, em sua interpretação orgânica da realidade peruana, designará “O fator religioso”, onde desenvolve a análise mais profunda do tema da religiosidade no Peru.

Os escritos de sua etapa formativa, como ressaltado por Pericás (2010), são valiosos e únicos por sua localização histórica, fornecendo os germes essenciais – retomando aspectos extra políticos de sua vida – de um perfil intelectual que, posteriormente, o consagrará como o pensador mais representativo do Peru contemporâneo. Vida, aqui, não é sinônimo de uma coleção de eventos da cronologia pessoal. Entendemos que vida é o tempo próprio em todas as dimensões, como a dimensão individual e a social, mas também a conjuntura e a época em que se vive.

O referencial teórico e metodológico marxista com JCM passa a ser um recurso que contém uma avaliação das lutas revolucionárias, complementando a análise materialista com um horizonte utópico: não só da história, mas também do sujeito histórico. Seguindo esse método queremos nos afastar ao máximo de interpretações soltas, obscuras e escorregadias que se colocam em nome da ciência e postulam o fim da história. Nesse sentido, a crítica da modernidade caminha em uma perspectiva revolucionária que não abandona o projeto emancipatório de sociedade.

Mariátegui foi incorporado e interpretado de diversas maneiras que aparecem como justificativa para a recusa da totalidade, da inserção dos grupos étnicos ou países acima de qualquer unidade substantiva, e de qualquer perspectiva política e social de longo prazo. Contrário a essa perspectiva, chegou a se autoproclamar marxista convicto e confesso, tal como Marx, “[...] *esencialmente un revolucionario*”<sup>13</sup>, que não se limita à contabilidade de dados sobre o existente. Em todo momento, “[...] *su mirada está obstinadamente fija en lo que debe ser.*”<sup>14</sup> Esta atitude, a persistência em uma dimensão utópica, articula toda sua teoria, precisamente como método crítico, para abordar e transformar o real. Numa primeira observação, podemos dizer que suas formulações sobre religião, mito e inclusive sobre a mística, operam hoje de forma ainda mais radical, porque os diversos problemas sociais com que se confrontou em sua época perduram, em sua configuração neoliberal, perpetuando funções austeras e opressivas. Uma vez que seja na sociedade ocidental seja na “Indo-América”, os

---

<sup>13</sup> “[...] *essencialmente un revolucionario*” (MARIÁTEGUI, 1971, p. 120).

<sup>14</sup> “[...] *seu olhar está obstinadamente fixo no que deve ser*” (MARIÁTEGUI, 1971, p. 40).

problemas sociais de hoje não são essencialmente diferentes aos problemas sociais de ontem, apresentados sob novas roupagens. Isso remete-nos à busca da capacidade de JCM em apreender – reitera Florestan Fernandes (1994) – a desproporcional capacidade do capitalismo de autodefesa e de contra-ataque para derrotar as insurreições e para inibir as revoluções em ascensão.

Seus dirigentes recorrem simultaneamente ao mercado, à transformação tecnológica, a ciência, a cultura de massa, ao desenvolvimento e ao atraso da produção, ao militarismo, as alianças contingentes ou permanentes, a geopolítica, a diplomacia, a guerra, etc., para desestruturar e interromper as insurreições internas e as revoluções promissoras no exterior. (FERNANDES, 1994, p. 85).

A direção que toma a história, as táticas de compensação dos problemas sociais e suas manifestações específicas são o resultado da prática coletiva dos homens em cada período. Para o entendimento dessa prática em sua totalidade, como percebeu Mariátegui, é preciso mais do que antagonismo meramente econômico do proletariado com a burguesia, o que não torna tal antagonismo desnecessário. Para entendê-lo, assim como para apreender o local onde ele se insere no debate crítico do século XX, faz-se necessário um retorno às coordenadas de seu trajeto de modo a reaproximá-lo de sua paisagem histórica e inseri-lo no contexto de suas transformações. Isso pode nos ajudar a entender problemáticas da sociedade do presente.

## CAPÍTULO 1

### Trajectoria e a *Questão Religiosa* no Peru

Acreditamos que a melhor maneira de compreender a produção de um aspecto teórico de um autor seja restituindo a paisagem histórico-social que irá aclimatar suas teorizações, ou seja, a partir das coordenadas do mundo ao qual pertenceu. Perspectiva que vai ao encontro da proposição de Lucien Goldmann, para quem todo fato humano, econômico, social, político ou cultural, coletivo ou individual, material ou “espiritual”, só pode ser compreendido e explicado no contexto de um processo histórico mais amplo do qual faz parte (LÖWY; NAIR 2008). Além disso, esse procedimento escolhido criará a base teórica que possibilitará, quem sabe, pensar a atualidade das ideias de JCM.

Por ora, restringimo-nos à vida e obra do autor, visando assim aproximar o leitor da produção teórica criada por Mariátegui. Levamos em conta a contínua transição que decorre do Mariátegui religioso – de sua “idade da pedra”, quando adota o pseudônimo “Juan Croniqueur” em 1914 – para sua posterior incorporação da religião para entender os processos sociais que envolvem a união popular e a revolução social no país andino em seus anos.

#### 1.1 A fecunda trajetória intelectual de José Carlos Mariátegui

*El mariateguismo fue una aventura inconclusa*<sup>15</sup>.

José Carlos Mariátegui nasceu em 14 de junho de 1894 na cidade de Moquegua, localizada na Costa ao Sul do Peru. Sua infância é marcada pelo forte convívio com a vida das populações indígenas campesinas yungas que viviam em Huacho ao norte de Lima, para onde se mudou. Mariátegui obteve uma formação marcada pelo catolicismo tradicional e pelas diversas experiências religiosas, evidente em toda a sua produção. Foi influenciado não só por sua mãe, mulher muito religiosa e com quem tinha forte ligação, mas também pelas histórias repletas de misticismo que ouvia tanto de sacerdotes católicos, como de sua avó e tios maternos após 1901, durante o período em que permaneceu no hospital devido a um golpe que recebera no joelho da perna esquerda e que o deixaria coxo até o fim de sua vida. É provável que o ambiente religioso local e também de sua família, dos versos místicos às lendas e superstições indígenas, da vida de santos da Igreja e seus milagres que ouvia e todas as grandes narrativas iriam contribuir para o

<sup>15</sup> “O mariateguismo foi uma aventura inconclusa” (FLORES GALINDO, 1980, p. 133).

seu desenvolvimento imaginativo e humanístico (BRUCKMANN, 2009). Orientações associadas ao período em que ficou hospitalizado, é muito provável que isso tenha reforçado a presença da religião na vida do autor. Respectivamente, a solidão decorrente de sua recuperação em um quarto de hospital fez com que despertasse nele o gosto pela leitura, juntamente com o aprendizado precoce da língua francesa. O isolamento de mais de dois anos marcaria fortemente a tendência autodidata do autor e sua forte mística presente já em seus primeiros versos escritos nessa época. Em 1909, com 15 anos, JCM iniciou seus trabalhos no meio jornalístico, atuando como ajudante no jornal *La Prensa*, na função de linotipista. Em 1914, com 20 anos e fascinado pelo mundo jornalístico, envia um artigo anônimo para o jornal e é aprovado, tornando-se a partir então, um colaborador da publicação. Adotando o pseudônimo de Juan Croniqueur, o futuro revolucionário passa a contribuir regularmente para o jornal escrevendo crônicas sobre a vida cotidiana do Peru, com destaque para aspectos da vida cultural limenha. É quando se torna amigo de um dos mais importantes poetas locais, Abraham Valdelomar, que o apelidará de *cojito genial* ('manquinho' genial). Desde então, Mariátegui inicia a colaboração com diferentes revistas peruanas destinadas ao público aristocrático entre os “[...] tediosos anos da república aristocrática”, período em que os jovens intelectuais compartilhavam uma atitude pessimista e resignada ante os problemas peruanos que, às vezes, expressavam a denúncia racial, mas sem muitas alternativas (FLORES GALINDO, 1980, p.52). Seja escrevendo crônicas ou notas sociais, realizou no período um trabalho essencialmente jornalístico. A agilidade de seu estilo de escrita somadas as suas observações o tornou conhecido em Lima, levando-o a escrever em periódicos como *Turf* e *Lulu*, dedicados a temas hípicas e moda feminina. Os dois jornais retratavam a vida da oligarquia de seu país e o ajudavam a conhecer de perto o modo de vida e os costumes das elites. Chega a ser enviado para cobrir as ordenadas e dilaceradoras liturgias religiosas limenhas, entre elas, as procissões de massa. Em fevereiro de 1916, permanece alguns dias em retiro espiritual no convento dos Descalços no bairro de Rímac, em Lima, chegando a escrever várias poesias como “Elogio de la celda ascética” (In CÁCERES VALDIVIA, 1996, p. 79). No mesmo ano fica deslumbrado com a procissão do “Senhor dos Milagres”: “Las manifestaciones de la fe de una multitud son imponentes”<sup>16</sup>. Vale recordar que em 1917 – ano da Revolução Russa – comovido, Juan Croniqueur foi premiado pelo município de Lima por sua crônica “La procesión tradicional”, texto em que já em seu início é possível perceber a afinidade

---

<sup>16</sup> “As manifestações da fé de uma multidão são imponentes”(MARIÁTEGUI, 1991, p. 140). Senhor dos Milagres, no Peru, é o equivalente a Nossa Senhora Aparecida.



entre o autor peruano e o fenômeno religioso: “[...] *Es um desfile místico y tumultuoso que canta, reza y emociona*”<sup>17</sup>.

A excentricidade, o aspecto religioso e a vida boêmia que orientavam estes anos da vida de Mariátegui se evidenciam no famoso episódio da festa de despedida da dançarina Norka Rouskaya, em 1917. Mariátegui organizou juntamente com alguns colegas, uma encenação teatral onde a bailarina dançou seminua a “Marcha Fúnebre de Chopin” no meio da noite no cemitério de Lima. O evento resultou não apenas na prisão dos organizadores e em forte repercussão nos grupos predominantemente conservadores. Acusou-se os jovens de cometerem um sacrilégio. Este é um dos casos que, entre outros, sintetizam a atitude intelectual durante o que ele denominou sua “idade da pedra” onde o misto de erotismo, arte e atmosfera mística traduzem bem o universo romântico e sensorial do grupo de jovens que buscava afirmar sua discordância do mundo burguês e utilitarista através das manifestações estéticas que transbordassem voluptuosidade e sentimento trágico diante da vida.

Somente em 22 de junho de 1918, com 24 anos, na primeira edição da revista *Nuestra Época*, fundada por José Maria Eguren, César Falcón<sup>18</sup>, Mariátegui, entre outros, é que este último renuncia em nota aos leitores, ao pseudônimo de Juan Croniqueur, sob o qual era conhecido, e resolve pedir perdão a Deus e ao público pelos muitos pecados que, escrevendo com o pseudônimo, “cometeu” (MARIÁTEGUI, 1994). Chega a queimar os escritos guardados por sua mãe. Este registro demonstra que, para além da mera atitude juvenil estética e contemplativa permanece um acento de admiração pela experiência religiosa mesmo com a orientação socialista que em breve tomaria sua trajetória. Trata-se de um aprendizado que segundo Mariátegui Chiappe, “[...] será transformado, mais que perdido no mito socialista de adulto” (2012, p. 18)<sup>19</sup>.

Após o lançamento de *Nuestra Época*, e em resposta às greves operárias pela jornada de oito horas e pela greve dos estudantes pela reforma universitária, funda com César Falcón, em 1919, o jornal *La Razón*. Trata-se do ponto de partida para aquilo que o autor chamou de sua “orientação socialista”, a partir do qual começou, apesar de muito jovem, a ser conhecido por apoiar as causas dos trabalhadores peruanos. Como os movimentos estudantis e de trabalhadores já haviam amadurecido desde as greves de 1919, começa a organizar a ação socialista no país. Antes de atingir os 25 anos de idade, o jornalista peruano já possuía uma produção jornalística formidável, além de ser um ávido leitor de jornais e revistas nacionais e estrangeiras e também

<sup>17</sup> “É um desfile místico e tumultuoso que canta, reza e emociona” (MARIÁTEGUI, 1991, p. 139).

<sup>18</sup> José María Eguren é um dos maiores poetas peruanos do século XX. César Falcón é um dos fundadores do Partido Comunista Peruano, depois da morte de J.C.M.

<sup>19</sup> Javier Mariátegui Chiappe foi o mais novo dos três filhos de JCM e médico psiquiatra.

de diversos nomes da literatura universal.

O número de estreia da revista *Nuestra Época* incluiu os artigos “El deber del Ejército” e “El deber del Estado”, nos quais retoma a crítica de González Prada ao militarismo<sup>20</sup>. Os oficiais de Lima o consideraram ofensivo para o exército e, desde então, passa a ser visto como uma figura incômoda para o governo, enfrentando dificuldades, inclusive, para impressão da revista, já que não encontra nenhuma gráfica disposta a imprimi-la. Mesmo tendo permanecido ao lado de Augusto Leguía, em 1919, em sua campanha à presidência, o periódico *La Razón* torna-se rapidamente um crítico feroz após Leguía tomar o poder por meio de um golpe de Estado preventivo. Para não serem presos, o jovem jornalista e César Falcón aceitam serem enviados para o exterior pelo então presidente, no papel de “propagandistas do Peru no exterior”. Mariátegui não se opõe a essa oportunidade por acreditar que, com isso, poderia dar continuidade ao seu ofício de escritor jornalístico e aperfeiçoar seus conhecimentos. Entre o final de 1919 e meados de 1923, viajou pela Europa. É a partir desse momento de intenso preparo intelectual que JCM “[...] consolida suas posições socialistas, amadurece sua percepção política e aprofunda seu conhecimento teórico.” (PERICÁS, 2010a, p. 34). Mariátegui também conhece, além de lugares como Roma, Florença, Gênova, Veneza, Milão, Turin, Pisa, muitas personalidades literárias e políticas de peso que lhe proporcionariam diálogos férteis<sup>21</sup>, além de testemunhar episódios bastante decisivos da política italiana e europeia, tal como o Congresso do Partido Socialista Italiano (Livorno, 1921), de onde seriam decididos aqueles que, sob a liderança de Antônio Gramsci, fundariam o Partido Comunista d'Italia. Com tamanha abertura e disposição de conhecimento, a assimilação do marxismo se deu simultaneamente à incorporação de elementos e ideias vinculados ao pensamento de outros intelectuais como Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Miguel de Unamuno, Georges Sorel, os surrealistas, entre outros (LÖWY, 2005a, p. 10). Na Itália se casa com Anna Chiappe, jovem de Siena. Após retornar de sua viagem à Europa, em 1923, dá início à “idade da razão”, dedicando-se ao que chamou de “tarefa-americana”<sup>22</sup>. Nesse momento demonstrou profundo interesse em organizar a ação socialista no seu país.

---

<sup>20</sup> Trata-se do mais importante pensador anarquista peruano. González Prada é o primeiro a formular com clareza a ideia de que a nação peruana só se constituiria efetivamente com a incorporação do índio em sua história, na sua sociedade, e na sua vida. Foi reconhecido pelas gerações seguintes como “apóstolo do radicalismo” (RÉNIQUE, 2002, p. 32).

<sup>21</sup> Conhece Benedetto Croce, grande filósofo e historiador, então Ministro da Instrução Pública. Em 1922, entrevista em Berlim Máximo Gorki. Em Paris tem outro encontro fundamental com Henri Barbusse, herói de guerra e romancista consagrado que, junto com Romain Rolland, luta pela constituição de uma internacional do espírito, o grupo “Clarté” (ALIMONDA, 1983, p. 44).

<sup>22</sup> “Só me senti americano na Europa. Pelos caminhos da Europa, encontrei o país da América que deixara e no qual vivera quase como um estranho e ausente. A Europa me revelou até que ponto eu pertencia a um mundo

Mariátegui é convidado por Victor Raul Haya de La Torre para participar da Universidade Popular González Prada, onde, em junho de 1923, iniciou uma série de conferências intitulada posteriormente como “Historia de la Crisis Mundial”, iniciando sua propaganda socialista junto aos trabalhadores. Nesse ano, com o aumento da repressão Leguista e a deportação de Haya e outros atores políticos da época, Mariátegui assume a direção de *Claridad* e retoma suas contribuições com artigos em periódicos peruanos como *Variedades* e *Mundial*, com a função de comentarista de situação internacional. Nessas revistas de orientação liberal, escrevia sobre a Revolução Russa, o fascismo, figuras da política europeia e tendências literárias (LÖWY, 2005a).

Em 1924, buscando maior contato com os trabalhadores, em um contexto de crescimento das influências democrático-nacionalistas, reivindica a construção de um programa de Frente Única (em consonância com as orientações dos III e IV Congressos da III Internacional). Também, naquele ano, mantém uma ativa produção periodística (mesmo com o recrudescimento de sua doença), que se intensifica nos anos seguintes. No mesmo ano, antes de completar 30 anos, esteve a ponto de perder a vida e teve que amputar a perna<sup>23</sup>. Em 1925, os trabalhos de *Variedad* e *Mundial* são recolhidos no seu primeiro livro, *La escena contemporânea*, e inicia um estudo aprofundado da história econômica, social e política peruana. Em 1926, funda seu veículo de imprensa mais conhecido, *Amauta*, publicando um total de 32 números até 1930, sendo central para sua influência no Peru e na América Latina. Além de escritores latino-americanos, como o peruano Cesar Vallejo, o argentino Jorge Luis Borges, etc., passaram por essa revista textos de Sorel, Rosa Luxemburgo, Lenin, Trotski, André Breton, Máximo Gorki, Plehanov, Barbusse, Romain Rolland, entre outros (LÖWY, 2005a).

O periódico passa a colocar o Peru no seio do panorama internacional, servindo também como um veículo de debate com a ideologia oligárquica e fazendo frente ao nacionalismo radical reformista da Aliança Popular Revolucionária Americana (APRA), de Haya de La Torre. Outro importante tema amautista era a configuração de um “indigenismo revolucionário”. Em 1927, Mariátegui assume como editor, a publicação de *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, reconhecendo-a como a “[...] bíblia do indigenismo revolucionário.” (RÉNIQUE, 2009, p. 52).

Entre 1928 até sua morte em 1930, com 35 anos de idade, o trabalho de Mariátegui é marcado pelo amadurecimento e desenvolvimento de seu pensamento político, e pelas

---

primitivo e caótico; e, ao mesmo tempo, me impôs, me esclareceu o dever de uma tarefa americana” (MARIÁTEGUI, 1970b, p. 162).

<sup>23</sup> Após ter a perna amputada, Mariátegui escreve em carta a seus companheiros: “É indispensável para mim que minha palavra conserve o mesmo otimismo de antes. Quero me defender de toda influência triste, de toda sugestão melancólica. Sinto mais do que nunca, a necessidade de nossa fé comum [...]” (apud ALIMONDA, 1983, p. 44).

iniciativas de organização sindical e política do proletariado peruano. Nesse período, a APRA se torna um partido policlassista, apresentando-se como uma alternativa reformista distinta e oposta às propostas revolucionárias de Mariátegui. Nesse mesmo ano rompe com Haya de La Torre, e publica em *Amauta* que guarda absoluta independência em face de qualquer partido nacionalista pequeno burguês e demagógico. Inicia suas relações com o Secretariado Sul Americano da Internacional Comunista, localizada em Buenos Aires. Em 8 de outubro de 1928 funda o Partido Socialista Peruano, da qual redige o programa do partido. Em novembro do mesmo ano publica sua obra mais conhecida, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, reorganizada com anotações de escritos que publicara em *Mundial* e *Amauta*. Na obra *Sete Ensaio*s afirmou se entender como um autodidata com caráter extrauniversitário ou até mesmo antiuniversitário. Foi bastante visitado por intelectuais, artistas, poetas, dirigentes operários e estudantes de Lima, do interior e da América Latina como um todo. Essas reuniões continuaram alimentando seus projetos, e contribuíram para consolidar a densidade do movimento de renovação intelectual e política do Peru (LÖWY, 2005a).

Em 1929 é efetivamente criada a Confederación General de Trabajadores del Peru (CGTP) após ruptura radical com o anarcossindicalismo. Essa ruptura decorreu da publicação de dois textos no periódico fundado por ele, chamado *Labor*, que fomentou a propaganda socialista entre os operários. No ano seguinte, a CGTP irá contar com 58.000 trabalhadores da indústria e cerca de 30.000 indígenas agrupados na Federação Indígena.

Ainda em 1929 é designado como membro do Conselho Geral da Liga contra o Imperialismo, um órgão da III Internacional, formalizando sua vinculação orgânica à entidade. Seu grupo é convidado para participar do congresso constituinte da Confederación Sindical Latinoamericana de Montevideu e da Primeira Conferência Comunista Latino-americana de Buenos Aires, respectivamente em maio e junho de 1929. Impossibilitado de participar da reunião da III Internacional por motivos de saúde, Mariátegui encaminha, por meio de outros dois representantes também do partido (o médico Hugo Pesce e o operário Julio Portocarrero)<sup>24</sup>, seu projeto sobre “El problema indígena”, texto que provocou controvérsias. No início de junho, em Buenos Aires, na I Conferência Comunista Latino-Americana, apresenta os ensaios “Punto de vista anti-imperialista” e “El problema de las razas em America Latina”, expressando posições políticas a respeito de sua concepção de partido e do caráter do programa estratégico da revolução peruana. Tais posições foram rechaçadas pela direção oficial da III Internacional. Publica ainda no mesmo ano seu único texto de ficção “La novela y la vida”. “Siegfried y el

---

<sup>24</sup> É interessante notar que Hugo Pesce seria, posteriormente, muito importante na formação de Che Guevara, tanto que Che dedicou a ele sua tese na obtenção do título de médico (AMAYO ZEVALLOS, 2002).

professor Canella” na revista *Mundial*. Por meio do dirigente argentino Victorio Codovilla as posições do Partido Socialista Peruano (PSP) são atacadas duramente. Nesse momento deixam de reconhecer Mariátegui como membro da Internacional Comunista. Em setembro, em reunião do Comitê Central do PSP, JCM opõe-se a ter de assumir o nome de Partido Comunista. Ano também em que o periódico *Labor* é proibido pelo governo.

Ao final ano de 1929, por recomendação de alguns amigos, JCM decide se transferir com a família para Buenos Aires. Nesta cidade, além de continuar editando a revista, poderia influir sobre o movimento revolucionário peruano. O agravamento de seu estado de saúde impede a consecução de seus planos. No dia 1º de março de 1930, em reunião do Comitê Central do PSP, Mariátegui pede demissão do cargo de secretário-geral e indica para substituí-lo Eudocio Ravines. No mesmo mês, é hospitalizado e morre em 16 de abril, com 35 anos. Em 20 de maio, o PSP se transforma em Partido Comunista do Peru.

Sua vida, como foi possível notar, foi curta, porém extremamente fecunda. Um autor que fez tanto com tão pouco.

Averiguaremos, agora, o que o autor afirmava e apresentava em seus escritos e algumas de suas fontes ideológicas intelectuais que ajudaram a tecer o conjunto de ideias que irá defender. Trata-se da paisagem histórico-social constitutiva dos 1920s, que irão compor, segundo Aricó (1987), o verdadeiro “laboratório político”, que caracterizou e envolveu o Peru e a América Latina. O contexto histórico vivido pelo intelectual peruano não só o formaria como suscita nele o papel e o peso da cultura religiosa entre as massas populares operárias e camponesas perante os conflitos sociais. Em seguida, reconstituiremos os traços constitutivos do mito revolucionário e os princípios centrais da Teologia da Libertação bem como possíveis aproximações entre eles.

## **1.2 O Peru e a crítica mariateguiana à antirreligiosidade: a expressão dinâmica do religioso**

*Ser radical é apreender algo em suas raízes<sup>25</sup>.*

É natural que o Peru ocupe uma posição privilegiada no pensamento de Amauta. O seu país traz em sua história uma grande civilização, cujos traços e continuidades podiam ser percebidos no período em que ele viveu e também na atualidade. Situá-lo em seu tempo significa examinar seus laços com movimento de resistência político e religioso ante o processo

---

<sup>25</sup> Erich Fromm: *O conceito marxista de homem*, 1962, p. 199.

colonizador.

Sua condição de peruano é fundamental para o entendimento do pensamento do autor, estando bastante relacionada com sua precoce sensibilidade indagadora do espetáculo da modernização. Espetáculo que configura um país em transição e que, a partir das estruturas econômico-sociais da república oligárquica, articula modernização controlada pelo imperialismo estadunidense e formas pré-capitalistas. Contornos pré-capitalistas que remetem a um princípio característico das formações sociais periféricas e que é compatível com a noção de desenvolvimento desigual e combinado, para utilizar, na melhor das significações, os termos de León Trotsky em que o arcaico e o moderno constituem o resultado (dialético) de um mesmo processo histórico<sup>26</sup>.

O período de 1895 a 1919 é o momento em que a sociedade peruana consolidou as características que trazia dos tempos coloniais: a separação entre a Costa (avançada e branca) e a Serra (atrasada e indígena)<sup>27</sup>. Na Costa, uma pequena camada de nacionais privilegiados controlava a economia (na agricultura, os latifundiários; no comércio, frações burguesas); pequena camada que era subordinada à lógica e aos interesses do imperialismo inglês e norte-americano (senhor do comércio exterior, das ferrovias e bancos), denotando uma espécie de “solidariedade” entre o setor capitalista, dominado pelos monopólios estrangeiros, e o capital nacional (MAZZEO, 2008, p. 89).

Esse quadro vinha acompanhado pelo desprezo da maioria de habitantes nacionais provenientes da Serra que eram em sua maioria, indígenas. Desse modo, Amauta irá afirmar que “O ‘pecado original’ da Conquista e que se reproduz na história do Peru em sua realidade é a de querer constituir uma sociedade sem o índio e contra o índio” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 71). O índio subsistia semiparalisado diante da imposição da latinidade espanhola, católica e militar desde o século XVI<sup>28</sup>. Ainda sobre o drama peruano irá dizer em outro ensaio: “A densa população indígena se mantém quase totalmente estranha ao processo de formação da peruanidade” (MARIÁTEGUI, 1991a, p. 367). À luz do problema indígena, o autor chega a estabelecer críticas às infundas promessas do liberalismo:

---

<sup>26</sup> Com a chamada “lei do desenvolvimento histórico desigual e combinado”, Trotsky reconhece a historicidade própria dos países que realizaram tardiamente o processo de modernização capitalista (BIANCHI, 2001).

<sup>27</sup> O Peru se divide oficialmente em três regiões: Costa, Serra (formada pelas grandes montanhas andinas) e a Selva (Amazônica).

<sup>28</sup> Imposição muito brutal devido à resistência indígena contra a conquista. Fenômeno que teve seu ponto mais alto com a rebelião Tupac Amaru II em 1781, período em que se iniciam as rebeliões de independência na América Latina.

O problema liberal da revolução compreendia logicamente a redenção do índio, consequência automática da aplicação de seus postulados igualitários. E assim, entre os primeiros atos da república, contaram-se várias leis e decretos favoráveis aos índios. Foi ordenada a repartição das terras, a abolição dos trabalhos gratuitos etc.; mas como a revolução não representou no Peru o advento de uma nova classe dirigente, todas essas disposições ficaram somente escritas, com a falta de governantes capazes de aplicá-las. A aristocracia latifundiária da colônia, dona do poder, conservou intactos seus direitos feudais sobre a terra e, por consequência, sobre o índio. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 62).

O Peru não tinha, segundo Mariátegui, uma classe burguesa que fosse uma classe verdadeiramente revolucionária, produtiva que negociaria para vender esses produtos no mercado externo e não apenas importasse os produtos da metrópole. Isso retrata, de certa forma, um fenômeno comum no subcontinente naquele período. Proprietários, negociantes e grande maioria dos pretendentes do livre comércio, pensavam a futuras nações, como salienta Adoue (2010), apenas como uma oportunidade de ampliar os benefícios da exportação de matérias primas e produtos semi-manufaturados. Isso explica porque, para Mariátegui, as revoluções de independência da América Latina não foram revoluções, foram a saída da órbita ibérica que monopolizava o comércio das colônias do nosso continente. Colônias estas que, por sua vez, sustentavam o livre comércio da modernidade do ocidente capitalista. As economias das nações originadas dessas revoluções de independência, inseridas no mercado mundial de maneira subalterna, continuaram dependentes. Não por acaso, era compreensível para Mariátegui que as classes que dominavam a todos esses países quisessem obter boas relações com países como a Grã-Bretanha e a França, que homogeneizavam o desenvolvimento ocidental capitalista nesse período. A Espanha já não podia manter as colônias, pois se constituía uma monarquia em decadência, dedicada ao gozo e não ao trabalho. Enquanto a Grã-Bretanha era um império dedicado inteiramente ao desenvolvimento da indústria, à conquista dos territórios, mercadorias e às matérias-primas necessárias para abastecer suas indústrias. Ao ver isso, Mariátegui se dá conta de que a Inglaterra não permitiria uma aliança com as classes sociais nativas dos países indo-americanos, o que significa o impedimento de uma América Latina unida (MARIÁTEGUI, 2010). Uma das consequências dessa não aliança, é que seriam negligenciadas as necessidades e satisfações indígenas e camponesas oriundas da terra, e também as aspirações radicais por liberdade imaginadas por esses e pelos intelectuais radicais da época. Já que, a futura nação era imaginada de modos diferentes por uns e outros (ADOUE, 2010, n.p.)<sup>29</sup>. Tais aspirações, no entanto, irão se transformar em pendências que permanecem

---

<sup>29</sup> Isso explica, segundo Adoue (2010), o fato da independência e a abolição não terem acontecido simultaneamente. A escravidão, as diversas formas de trabalho servil e os tributos aplicados às comunidades eram fundamentais para a continuidade do fluxo exportador.

ainda hoje nas ex-colônias espanholas como no Peru e em outros países latino-americanos, como desafios a construção de sociedades mais justas e igualitárias.

Assim, retornar ao Peru do início do século XIX é percorrer uma série de fenômenos, experiências e movimentos que modificaram radicalmente sua dinâmica política, ideológica, social e cultural, e que, simultaneamente, permitiram ao país ingressar na situação histórica que Eric Hobsbawm convencionou chamar de o “breve século XX”. A inauguração de uma nova era na história da humanidade, como parecia ser no tempo de JCM, originada pela Revolução de Outubro, parecia indicar o declínio inevitável da sociedade burguesa e de sua razão histórica. No país andino, como foi possível notar, esse processo não culminou numa revolução propriamente dita, como no caso das revoluções mexicana (1911) e russa (1917), que infelizmente demonstraram não vingarem com a história posterior ao “breve século XX”. O que ocorreu, então, foi uma espécie de situação revolucionária, por assim dizer, com o desmoronamento da chamada “Republica Aristocrática” ou “Civilista” (ARROYO REYES, 1999, p. 45)<sup>30</sup>.

Foram diversas as expressões do “nacionalismo andino” – para além da imposição à coroa hispânica – que a “república criolla”<sup>31</sup>, filha da independência, teve que impor (RÉNIQUE, 2009, p. 27). Sua expressão culminante e exemplar foi a rebelião de Tupac Amaru II que anos depois serviria de inspiração para uma *intelligentzia* limenha profundamente decepcionada com a ordem liberal incapaz, segundo eles, de construir uma nacionalidade verdadeiramente peruana.

Para ocasionar um panorama histórico mais preciso diversas foram as crises político-econômicas que confluíram desde o “ano terrível” de 1879, assim chamado em decorrência da declaração de uma Guerra do Chile contra o Peru que visava à apropriação dos territórios peruanos do Deserto do Atacama e seus importantes recursos, como o Salitre (nitrato) essencial para a agricultura mundial em expansão, uma vez que ainda não existiam adubos artificiais, e também para fazer a pólvora, pois era única matéria-prima existente para a fabricação de explosivos no período. O “ano terrível” é tido como divisor de águas na história da ainda jovem república, e marca o esgotamento de um ciclo de prosperidade iniciada desde a década de 1840,

---

<sup>30</sup> No Peru isso marcará o fim do governo civilista de José Pardo e sua substituição pela ditadura de Augusto Leguía.

<sup>31</sup> O termo *criollo* será aqui entendido na sua origem hispânica, que significa “que ou quem, descendentes de europeus, nasceu nos países hispano americanos e em outros, originários de colonização europeia” (Houaiss). Como no Brasil a palavra *crioulo* assume um significado diferente, denotando os afrodescendentes, optamos por deixá-la em espanhol.



baseada na exportação de guano<sup>32</sup> (RÉNIQUE, 2009). A Guerra do Pacífico (1879-1883), declarada pelo Chile, terminou em derrota para o Peru. Esse nefasto episódio no país foi um dos acontecimentos mais trágicos de sua história depois da invasão espanhola (RÉNIQUE, 2009). Os quatro anos e meio de guerra transformaram a configuração geográfica e política do país. Tornou-se materialmente arruinado, sendo governado depois por uma oligarquia desmoralizada.

O historiador Rénique transcreve ainda, o que um dos principais teóricos nacionais da época, González Prada, via por trás do processo reconstrutor do pós-guerra:

[...] uma ‘sociedade enferma’, dominada por uma ‘crosta corrompida’ que, desse ‘núcleo purulento’ que era Lima – ‘grande foco de prostituições, políticas e farsas religiosas’ – oprimia o ‘verdadeiro Peru’ através de uma rede de poderes locais articulados pela tirania do juiz de paz, do governador e do cura, essa trindade embrutecedora do índio. (GONZÁLEZ PRADA apud RÉNIQUE, 2009, p. 27).

O processo de reconstrução econômica e política após a guerra, associado ao acelerado processo de introdução de “ilhas capitalistas” nas minas e na agricultura, proletarizou amplas massas de camponeses andinos que suportaram as graves mobilizações provocadas pelo conflito (ARICÓ, 1987). Este período de instabilidade política objetivou intermitentes insurreições rurais que tinham muitos pontos em comum com as clássicas revoltas indígenas que agitaram a vida do Peru colonial (ARICÓ, 1987). Alguns dados do ano de 1920, trazidos por Flores Galindo (apud ARROYO REYES, 1999, p. 46), demonstram os efeitos da “modernização” naquele país. Nesse ano, houve pelo menos 137 movimentos, principalmente indígenas, produzidos no país, dos quais 49 ocorreram no sul, área de maior concentração dessa população. A grande efervescência política nos leva a pensar na grande quantidade de sangue indígena derramada nessas rebeliões (ARROYO REYES, 1999).

Vale aludirmos a um caso particular representativo da paisagem histórica daquele período: o trágico episódio “Rumi Maqui” (ARROYO REYES, 1999 - aspas nossas). O dado nesse período de que a grande maioria do campesinato peruano era constituída de indígenas sujeitos aos mandos forçosos dos “gamonales”<sup>33</sup>, leva ao major da cavalaria, Guitérrez Cuevas, à necessidade de propor a reconstituição de representações primárias práticas de relação com o

<sup>32</sup> O Guano é um fertilizante natural utilizado no mundo andino desde tempos imemoráveis (AMAYO, 1999, p. 33). Composto por excremento de pássaros como o cormorão guanay, o piquero e o pelicano que vivem nas Ilhas frente ao Peru, o adubo se tornou, no século XIX, internacionalmente reconhecido como fundamental na revolução da produtividade da agricultura capitalista mundial (AMAYO, 1999, p. 33).

<sup>33</sup> Representante da oligarquia rural, proprietário fundiário que exercia poder senhorial sobre os indígenas que habitavam suas terras. É semelhante ao Coronel no Brasil.

mundo para restaurar o Tawantinsuyo. Em especial, a reconquista da terra expropriada pelo latifúndio.

Em 1915, o major irá proclamar-se General e Supremo Diretor dos povos e exércitos indígenas do Estado Federal do Tawantinsuyo<sup>34</sup>, e adota o nome “Rumi Maqui Ccori Zoncco” que, em quéchua<sup>35</sup>, significa “Mão de Pedra, Coração de Ouro” (ARROYO REYES, 1999, p. 44). O episódio daria, segundo Flores Galindo, outro tom ao jovem Mariátegui, sendo de grande importância histórica para as lutas populares no Peru, e despertando o interesse do então jovem periodista em procurar entender não apenas a problemática do mundo andino, mas também o sentido de sua rebelião (ARROYO REYES, 1999).

Em 1916, após sua derrota, o então ex-major conclui que somente por meio da rebelião seria possível acabar com a opressão ao índio. Ao examinar a conduta pró-indígena de Rumi Maqui, Arroyo Reyes conclui que Gutiérrez Cuevas conseguiu extinguir em algumas prefeituras do interior do sul andino os mandos forçosos, os serviços gratuitos e as demais crueldades sancionadas pela tradição de origem colonial. “Com leis humanas – dizia o ex-major – se desarraiga os costumes feudais” (ARROYO REYES, 1999, p. 45)<sup>36</sup>.

Esse fenômeno é importante para nossa compreensão, especialmente por ter aberto a possibilidade de uma reflexão entre o velho, que não termina, e o novo, que não nasce. O passado mantém-se em uma perspectiva “aberta”, suscetível às interpretações a partir do seu presente. Trazer esse fato e o interesse despertado em Mariátegui fornecerá elementos para a discussão, que faremos mais adiante, sobre as considerações valorativas que ele irá conceber para reconhecer, no seu contexto social e político, o substrato político-religioso de seu caminho revolucionário.

A questão religiosa, como é possível notar na passagem acima de González Prada, não era um tema alheio à história. Sobre essa matéria, explica o filósofo Cáceres Valdivia:

Sem haver alcançado as dimensões de violência que teve em outros países (Equador e México, por exemplo) a questão religiosa constituía um dos temas de debate ao longo do primeiro século de vida republicana. A vida religiosa que havia alcançado níveis muito altos de institucionalização nos séculos da colônia sobreviveu intacta à Independência. Identificada com a Igreja Católica – no início do século XX se aprovaria a liberdade dos cultos –, a religião era

---

<sup>34</sup> Tawantinsuyu é o nome no Império Inca. Palavra que em Quechua (idioma) significa “As quatro Terras”, ou também “Os Quatro cantos do Mundo”.

<sup>35</sup> Quéchua é o idioma dos Incas, sendo de uma importante família de línguas indígenas da América do Sul, ainda hoje falada por cerca de vinte milhões de pessoas de diversos grupos étnicos do Peru, Equador, Bolívia, Argentina, Chile, Colômbia.

<sup>36</sup> Atualmente, Rumi Maqui é o nome da Federação Camponesa de Puno.

considerada por alguns como fator chave de identidade e coesão nacionais. (CÁCERES VALDIVIA, 1996, p. 83).

Foram diversos os autores desse período que, com maior ou menor recusa, criticaram enfaticamente a religião católica na sociedade peruana. Além do mais notável representante do movimento anticlerical, González Prada, podemos destacar autores como Javier Prado, entre outros (CÁCERES VALDIVIA, 1996). O primeiro – de quem Mariátegui se dizia admirador, mas não discípulo – transformaria suas dúvidas e distâncias de inspiração positivista em combatente denúncia do que chamou de “alienação religiosa” não apenas no solo da sociedade peruana senão da humanidade em geral. Após diagnosticar influências claramente evolucionistas em González Prada e Javier Prado, o filósofo prossegue:

É evidente que ideias como as de González Prada e Javier Prado vão marcar o clima em que se formariam tanto os membros da chamada geração de 900 como os membros da geração do centenário. E com os numerosos ativistas sociais que consagrariam um papel decisivo na política de 1930 adiante. Não é casual, aliás, que, guardadas as diferenças, tanto Mariátegui como Haya de la Torre intentaram preservar no interior dos movimentos que fundaram a dimensão religiosa presente na sociedade peruana. (CÁCERES VALDIVIA, 1996, p. 83)

<sup>37</sup>.

Embora a visão liberal de Prada houvesse se transformado, assumindo um enfoque contrário ao do passado republicano, e o seu “radicalismo” se constituísse como um formidável adversário do modelo Civilista de nação,<sup>38</sup> preludiando, anos depois, o desenvolvimento ideológico que Haya de La Torre e Mariátegui irão conduzir; este último não concordará com o discurso antirreligioso de González Prada. Contrariamente, afirmará ser o anticlericalismo uma bandeira liberal-burguesa, compreendendo que “[...] o liberalismo peruano, débil e formal no plano econômico e político, não poderia deixar de ser no plano religioso.” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 186). Já nas primeiras linhas de “O fator religioso”, formula a sua tese central sobre a religião confrontando-se com os pontos de vista hegemônicos de sua época:

---

<sup>37</sup> Composta por intelectuais como García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúde, Manuel Sánchez Villarán, a chamada geração futurista (ou ainda, *Generación del 900*, arielistas) corresponde aos jovens membros da oligarquia dominante nascidos na década de 1880, para os quais a herança hispânica era considerada muito mais importante do que a indígena e restava a este último setor adaptar-se, modernizar-se e se integrar a um projeto político dirigido por uma oligarquia ilustrada. Já a chamada *Generación del Centenario* (também conhecida como indigenista), contrariamente aos arielistas, buscou erguer a cultura indígena à categoria de alternativa válida frente à cultura ocidental e hispânica. Aglomerou, especialmente na década de 20, um grande conjunto de ensaístas (Luís Valcárcel, Uriel García, Félix Cosío, Escalante, Mariátegui etc.), pintores (José Sabogal), fotógrafos (Martín Chambi) e músicos (Alomía Robles). Os indigenistas foram intelectuais provenientes de setores médios urbanos e principalmente do interior andino do país. O nome que pode ser considerado um eminente precursor nesse debate é Manuel González Prada (RÉNIQUE, 2002, p. 31).

<sup>38</sup> Foi originalmente uma reação ao caudilhismo, quase sempre de natureza militar, que marcou a história republicana do Peru até o desastre da guerra com o Chile.

Já foram devidamente ultrapassados os tempos do apriorismo anticlerical, no qual a crítica “livre pensadora” se contentava com uma execução sumária e estéril de todos os dogmas e igrejas, a favor do dogma e da igreja de um “livre pensamento” ortodoxamente ateu, leigo e racionalista. O conceito de religião cresceu em extensão e profundidade. Já não se reduz a uma igreja e a um ritual. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 163).

Nenhum programa anticlerical conseguiu força suficiente para modificar a realidade de exploração dos trabalhadores por não combater as causas da exploração. A crítica revolucionária, em contraposição, já não diminui nem contesta os serviços das religiões à humanidade, inclusive das Igrejas, nem seu lugar na história (MARIÁTEGUI, 2010). O “Protesto Radical” ou “gonzálespradista” não foi eficaz por não ter apresentado um programa econômico e social. Sobre esse ponto, escreve:

O movimento radical – que teve o encargo de denunciar e condenar simultaneamente os três elementos da política peruana nos últimos lustros do século XIX: civilismo, pierolismo e militarismo – constituiu de fato a primeira e efetiva agitação anticlerical. Dirigido por homens de temperamento mais literário e filosófico do que político, empregou suas melhores energias nessa batalha que se produziu principalmente nas províncias, algum aumento da indiferença religiosa – o que não era um ganho –, não ameaçou em nada a estrutura econômico-social na qual estava profundamente enraizada toda a ordem que rejeitava. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 188)<sup>39</sup>.

O contato direto com a realidade europeia do pós-guerra e a facilidade de acesso às informações levam Mariátegui a perceber o estado de ânimo da cultura ocidental neste período crucial da história. A partir de uma concepção socialista, reconhece a vertente conservadora da estrutura religiosa quando explica que doutrinas religiosas são peculiares e inerentes ao regime que as produziu. Isso porque estava inserido em um clima intelectual e cultural que predisponha de uma valorização, senão positiva, ao menos mais atenta em relação ao fenômeno religioso.

Nesse aspecto, conclui:

O socialismo, segundo as conclusões do materialismo histórico – que convém não confundir com as conclusões do materialismo filosófico –, considera que as formas eclesiásticas e as doutrinas religiosas são peculiares e inerentes ao regime econômico-social que as sustentam e produzem. E, portanto, se preocupa com a mudança deste e não daquelas. A simples agitação anticlerical é

---

<sup>39</sup> Pierolismo é relativo a Nicolas de Pierola, político e presidente peruano do fim do século XIX. Foi precursor dos movimentos populistas.

considerada pelo socialismo como um diversivo liberal burguês. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 188).

Para além de sua notável preocupação com o dilema entre filosofia e ciência, a passagem acima demonstra a autêntica inquietação sociológica do autor com o real histórico, quando afirma criticamente que não é o clero em si o alvo do combate socialista, e sim, a realidade econômico-social que gera a religião burguesa. A recusa de Mariátegui à antirreligiosidade positivista não surge por acaso. Seria errôneo supor – retomando Cáceres Valdivia (1996) – que as concepções de caráter antipositivistas do autor peruano eram externas à sociedade peruana. Durante o período, o Peru foi marcado pelo esgotamento prematuro da forma positivista do pensamento moderno. Viviam-se no país um clima de reação metafísica e espiritualista que teve expressões diversas – políticas, filosóficas e estéticas – e que abriram novos caminhos a uma recepção entusiasta das concepções (filosóficas) da vida. Tiveram destaque aquelas que foram inspiradas pelo filósofo Arthur Schopenhauer, o que denominava “a vontade das espécies”, e também de Henry Bergson e a revalorização da primazia da vontade, da subjetividade e da imaginação (CÁCERES VALDIVIA, 1996, p. 82). Paz (1940) aprimora ainda mais o cenário ao explicar que Freud e seus sucessores reivindicavam o aparecimento do complexo neuro-hormonal da libido e a derrubada dos fundamentos axiológicos do cristianismo ante o forte impulso do positivismo e das ciências naturais. Acreditava-se ter chegado a hora de decretar a supressão do “ópio religioso”.

Em âmbito nacional, inserido em uma atmosfera cultural do chamado renascimento peruano, no qual o teatro, a música, a literatura celebram com emoção o incaísmo modernista do poeta Abraham Valdelomar, a revolta literária afirma a necessidade de romper com a imitação dos modelos espanhóis, buscando novos impulsos em outras literaturas europeias na urgência de encontrar formas de expressões mais próprias. Aludiremos à passagem em que Cáceres Valdivia descreve alguns traços do clima intelectual e cultural da época, visando entender a valorização do aspecto religioso no cenário histórico peruano:

Com a crise irresoluta da sociedade surge a existência de uma maioria ignorada que já não podia ser considerada simplesmente como manifestação do “atraso”. Apareciam as pegadas de uma organização social e realizações culturais prévias à irrupção da razão ocidental no continente. No âmbito religioso, o sentimento religioso irá aparecer como âmbito privilegiado e permanente da consciência dos indivíduos e das coletividades. Neles se construíam representações primárias altamente práticas da religião com o mundo. Esta articulação mítica que Mariátegui vai considerar fundamental na sua valorização do fator religioso. (CÁCERES VALDIVIA, 1996, p. 84).

Tendo em vista as mudanças de paradigma daquele momento histórico, compreende-se a relevância da reflexão sobre a concepção mariáteguiana de *dinamismo da estrutura religiosa*, com as repercussões contraditórias de toda a ordem que admite tais estruturas, tanto em termos conservadores como nas suas vertentes contestatórias, proféticas e libertadoras.

No caso de Mariátegui, em sua vertente contestatória e libertadora, a partir da presença massiva dos movimentos religiosos na América Latina<sup>40</sup>. Já em sua vertente conservadora, ilustramos uma situação que, no Peru, qualificamos como exemplo das múltiplas ações concretas que, de cima para baixo, suscitam reflexões mais agressivas de irreligiosidade. O episódio do Consagração do Vaticano com o governo de Leguía. Após tomar o poder por meio de um golpe de Estado em 1919, o governo de Leguía buscará o Consagração com o Vaticano, símbolo da reconciliação da “pátria nova” com os setores conservadores com os quais inicialmente havia entrado em choque, marcando a recomposição da ordem política tradicional (ALIMONDA, 1983) <sup>41</sup>. O evento corresponde ao indicativo do avanço da religião institucionalizada no Peru, e fomentará como parte de uma concepção estática e formalista, reflexões desfavoráveis à religiosidade. Ao ficarem à margem do interesse coletivo da nação, o governo teocrático do Estado “feudal” e a república democrática liberal do país caíram em desprestígio. O que se expressou profundamente na literatura e na estética. É verdade também, que as manifestações antirreligiosas encontrariam fortes reações. Podemos destacar, de modo conciso, o laicado católico que, durante o período de 1930 a 1955, teve ação efetiva no país, produzindo pensadores como Víctor Andrés Belaúnde a partir do contexto de um catolicismo mais aberto (CÁCERES VALDIVIA, 1996). O laicado postava-se contra o anticlericalismo dos liberais, estabelecendo estratégias conservadoras, antirreformas técnicas e ocupando espaços cada vez mais significativos entre os camponeses da serra (IOKOI, 1996). Houve também José de La Riva-Arquero, o mais eminente porta-voz da direita católica do Peru, além de Rubén Vargas Urgarte, historiador jesuíta ligado à Universidade Católica que retoma, no início do século XX, o pensamento de Bartolomé Herrera (1806-1864), estimulando a prática política de uma geração de conservadores católicos (IOKOI, 1996). Trazendo de modo breve este plano para a contemporaneidade, de um país a outro, podemos encontrar casos em que a igreja continua comprometida de corpo e alma com o sistema oligárquico, como na Colômbia, onde,

---

<sup>40</sup> O movimento da Teologia da Libertação, surgido na década de 1970, é um exemplo significativo, de outras expressões que possa haver, de uma perspectiva similar à de JCM surgida décadas depois de sua morte.

<sup>41</sup> A jornada de 23 de maio de 1923, contra a consagração do Peru ao Coração de Jesus, foi protagonizada por operários e estudantes da Universidade Popular González Prada - UPGP dirigida por Víctor Raúl Haya de la Torre, ação pela qual foi preso e, conforme o procedimento preferido de Leguía, deportado para o México (ALIMONDA, 1983). O movimento que conduziu um formidável protesto a favor da liberdade dos cultos, representa um evento fundador do que, anos depois, seria a APRA.

em nome da religião, legitima a guerra contra o que chama de comunismo ateu (LÖWY, 2000). Também na Argentina, durante a ditadura militar e sua “guerra suja”, na qual trinta mil foram assassinados ou estão “desaparecidos”, a igreja demonstrou o seu silêncio subserviente à política do regime. Depois disso, a Igreja chegou a pedir “perdão” dos torturadores e assassinos das Forças Armadas e mobilizou toda a sua força contra o que considerava o verdadeiro perigo que ameaçava o país, o divórcio (LÖWY, 2000). Hoje em dia, embora a Igreja tenha assumido, sob o apostolado do franciscano argentino Francisco, uma postura mais progressista em relação à Igreja tradicional, chegando inclusive a interceder de modo prático contra a pedofilia dentro da Igreja e também de forma simbólica nos problemas ambientais e sociais que envolvem a desigualdade social nos países periféricos, nem todos estudiosos concordam que ele proponha mudanças significativas no domínio de temas em debate igualmente atuais como o do direito das mulheres, a contracepção, o aborto, o casamento gay e a homossexualidade <sup>42</sup>.

Seja como for, o que se pretende delinear é que não um fato tão recente que a Igreja latino-americana deixou de se apresentar como uma corporação homogênea frente a tantos debates. Não faltam experiências em tempos modernos em que posições rebeldes de influência mútua entre a moral cristã e esperanças revolucionárias, assimiladas, se tornaram instrumentos de lutas sociais na América Latina. Lembremos que a Revolução Nicaraguense é um caso elucidativo, embora extremo, das ações concretas que envolvem a participação da Igreja com tendências opostas ao clero, e inclui duras críticas sociais e morais contra as injustiças cometidas por padres e outros membros de ordens religiosas (LÖWY, 2000). Outro fato lembrado por Löwy (2000) é o caso do Brasil onde a Igreja, a partir de 1970, denunciou o regime militar e, no decorrer dos últimos vinte e cinco anos, deu apoio à luta de trabalhadores e camponeses por melhores salários e pela reforma agrária. Sobre estas experiências e sobre os aspectos teóricos da Teologia da Libertação, voltaremos mais adiante. Seja como for, da recusa à imposição da homogeneidade no interior das organizações religiosas deriva a necessidade de outro enfoque teórico e de novas categorias. O fenômeno religioso não é apenas um fenômeno superestrutural que desempenha um papel vital na criação da consciência coletiva ou visão de mundo de uma classe<sup>43</sup>. Não se

---

<sup>42</sup> Para uma exposição breve e recente sobre a atuação do Papa Francisco desde de sua entronização ver em El debate: *El Papa como líder mundial* (2015).

<sup>43</sup> Para a melhor compreensão desta linha de raciocínio, nos parece fundamental esboçar o conceito-chave de “superestrutura”, trabalhados por Marx em sua “Contribuição à crítica da economia política”. “Superestrutura”, para Marx, são ideias que podem se transformar em organizações políticas, em valores morais ou em obras de arte. É, pois, todo o conjunto de ideias que surge dentro da organização da “Estrutura” - a organização econômica, à produção, distribuição e consumo de bens. No campo da superestrutura, portanto, situam-se o Estado, a arte, a religião, a moral, etc. Todas estas terão, com a estrutura, alguma relação – seja com o intuito de mantê-la ou de transformá-la (MARX, 2008, p.47-48). Se Marx coloca a estrutura como determinadora da superestrutura (“a vida determina a consciência”, não o contrário), leituras equivocadas do marxismo levariam a crer que o seu pensamento vai sempre corresponder às ideias que cabem em sua respectiva sociedade.

exaure ao nível das crenças, dos símbolos, dos mitos e das ideologias, ele envolve também, e, sobretudo, – como vimos com José Carlos Mariátegui e com diversas experiências latino-americanas – práticas sociais e manifestações de classe (SOUZA, 1978). No plano das superestruturas, a expressão dinâmica e o lugar da religião na concepção socialista de JCM, se contrapõem a toda e qualquer visão de reflexo estático (MAZZEO, 2008). Nesse sentido, nos parece fundamental ter em vista o conceito de “autonomia relativa da superestrutura” descrito por Engels<sup>44</sup>.

Para melhor ilustrar a expressão dinâmica do religioso na obra mariateguiana, lembramos que, ainda no seu quinto ensaio de *Sete Ensaio*, ele destaca que a religião do Tawantinsuyo, ao se expandir, não violentava os sentimentos ou hábitos religiosos de outros povos (como os Chimú, da costa pacífica, ou dos Tiahuanaco, do Lago Titicaca), sendo uma religião de singelas alegorias, e não de complicadas abstrações (MARIÁTEGUI, 2010). Ao mesmo tempo, supera a identificação entre religião e obscurantismo e explica como as concepções religiosas intervêm decisivamente na vida social e são determinantes em seu desenvolvimento, propondo uma interpretação do papel desempenhado pela religião no seu país (MARIÁTEGUI, 2010).

Para o autor peruano, os motivos que movem o sentimento religioso nas tradições indígenas peruanas se distinguem radicalmente dos motivos religiosos ocidentais, especialmente porque as tradições indígenas têm como base o coletivismo teocrático e seu materialismo, enquanto que a tradição religiosa ocidental repousa na propagação de uma verdade metafísica. De modo que a religiosidade quéchua se constituía por meio de alegorias sensíveis, e não a partir de abstrações complexas. Suas raízes correspondiam aos costumes e instintos de uma nação formada por sociedades agrárias, ruralmente panteístas e mais propensas à cooperação do que à guerra (MARIÁTEGUI, 2010). Portanto, o que precisava ser substituído pelo colonizador ibérico da religião incaica não era a sua concepção metafísica, mas sim os ritos agrários, suas práticas mágicas e o sentimento panteísta, considerando que o que mais interessava extirpar eram seus elementos naturais, como animismo, magia, totens, tabus, em vez dos mistérios ou símbolos de sua metafísica ou de sua simbologia.

---

<sup>44</sup> Em carta direcionada ao seu amigo Joseph Bloch, Engels escreve: “De acordo com a concepção materialista da História, o elemento dela determinante é, *em última instância*, a produção e reprodução na vida real. Mais do que isso, nem Marx nem eu nunca afirmamos. Portanto, se alguém distorce essa afirmação para dizer que o elemento econômico é o *único* determinante, ela se torna uma frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os vários elementos da superestrutura – as formas políticas da luta de classes e suas consequências, as constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após uma batalha bem sucedida etc.; as formas jurídicas; e até mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos combatentes: as teorias políticas, jurídicas e filosóficas, as ideias religiosas e seu desenvolvimento posterior em sistemas dogmáticos – também exercem influência no andamento das lutas históricas e, em muitos casos, predominam na determinação da sua forma” (ENGELS apud LIMA, 2012).



Mariátegui (2010) sustenta que o povo incaico ignorou toda separação entre religião e política, toda diferença entre Estado e Igreja. A teocracia repousava sobre o comum e o empírico e não na virtude prodigiosa de um profeta e seu verbo. A religião e o Estado reconheciam o mesmo princípio e autoridade, e o religioso se resolvia no social. Contendo mais fins temporais do que espirituais, a religião incaica preocupava-se, antes, *com o reino da terra e não com o reino dos céus*<sup>45</sup>, constituindo-se como uma disciplina social, mais do que uma disciplina individual. Sobre o culto incaico o autor sustenta que os ritos agrários (fatores naturais de relação que o índio mantinha com a terra), as práticas mágicas e o sentimento panteísta, mais do que os aspectos metafísicos, são o que havia de ser substituído na alma indígena com a conquista (MARIÁTEGUI, 2010).

A partir de uma perspectiva materialista, reconhece a simbiose entre o catolicismo e o sentimento panteísta do indígena ao escrever que:

O catolicismo, por sua liturgia suntuosa, por seu culto patético, estava dotado de uma aptidão talvez única para cativar uma população que não podia se elevar subitamente a uma religiosidade espiritual e abstrata [...] O culto da Virgem encontrou no lago Titicaca – de onde parecia nascer a teocracia incaica – seu mais famoso santuário. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 172).

Mais adiante: “Os missionários não impuseram o evangelho; impuseram o culto, a liturgia, adequando-o sagazmente aos costumes indígenas. O paganismo aborígene subsistiu sobre o culto católico” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 173). Ainda para o autor, a conquista espanhola, a destruição do Império incaico e de sua economia, e, finalmente, da cultura que se nutria por meio de sua seiva, eram as responsabilidades menos discutíveis do período colonial. Mas não por terem se constituído na destruição das formas autóctones, mas sim por não haver trazido consigo sua substituição por formas superiores (MARIÁTEGUI, 2010). O processo de despopulação ocorrido com a chegada dos europeus no subcontinente, continua o autor, fizeram com que os povos indígenas modernos retrocedessem, até mesmo, para um tipo de vida anterior ao surgimento de suas economias intensivas do passado pré-histórico. Com suas terras tomadas e concentradas nas mãos de poucas famílias, estas terras não serão trabalhadas por elas. Quem irá trabalhar nessas terras, quando não permanecem improdutivas, são os trabalhadores indígenas que serão contratados por estas famílias<sup>46</sup>. No entanto, um trabalhador não trabalha na terra para um latifundiário – por muito menos do que hoje entendemos por um salário mínimo – da mesma

---

<sup>45</sup> Nas cerimônias litúrgicas na região andina peruana, o elemento camponês central reverencia a Pacha Mama, mãe e senhora – terra, a fertilidade do solo.

<sup>46</sup> Não nos referimos ao termo camponês, ainda que trabalhadores da terra, para não incorrer no perigo de anular discursivamente a sua condição de sujeito de direitos indígenas. Sabemos que os camponeses, em contrapartida, não possuem hoje maiores direitos.

maneira com que trabalharia para ele mesmo, para sua família e para a manutenção de sua existência e da sua comunidade. Para o indígena, a terra não significa somente o eixo da disputa entre as classes peruanas, a terra significa, além disso, a porta de entrada à alma do índio (MARIÁTEGUI, 2010). Sem separar sua cultura espiritual e material, JCM (2010, p. 64) celebra a sociedade inca, na qual o trabalho, “realizado amorosamente”, era a mais alta virtude:

A terra sempre foi toda a alegria do índio. O índio desposou a terra. Sente que “a vida vem da terra” e volta à terra. Finalmente o índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra que suas mãos e seu alento lavraram e fecundaram religiosamente. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 63).

É assim que, sem reorganizar ou substituir a economia agrária inca por uma forma superior, a única alternativa à dominação do imperialismo e do latifúndio, para Mariátegui, era a revolução socialista. Única solução, para ele, capaz de irromper com investidas do Estado democrático “feudal” e/ou liberal-burguês (MARIÁTEGUI, 2010). A busca por um socialismo singular, indo-americano, diferente da proposta socialista europeia e europeizante, o levaria a investigar os fatores primários da religião quéchua, procurando nesse terreno a prova de uma “hipotética comunidade de origens” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 167). Com hábitos de cooperação enraizados, a “comunidade” pode se transformar em cooperativa, com um mínimo esforço, assinalando a possibilidade, para povos da economia rudimentar, de iniciar diretamente uma organização econômica coletiva, sem sofrer a longa evolução pela qual passaram os outros povos (MARIÁTEGUI, 2005c, p. 144). Em tese encaminhada pelo autor à Primeira Conferência Comunista Latino-Americana (Buenos Aires, junho de 1929)<sup>47</sup>, Mariátegui resgatará as “características comunitárias pré-capitalistas”:

[...] entre as populações 'atrasadas', nenhuma reúne, como a população indígena inca, condições tão favoráveis para que o comunismo agrário primitivo, subsistente em estruturas concretas e no profundo espírito coletivista, transforme-se, sob a hegemonia da classe proletária, numa das bases mais sólidas da sociedade coletivista preconizada pelo comunismo marxista. (MARIÁTEGUI, 2005c, p. 144).

A referência às estruturas organizacionais do passado, contrariamente ao tradicionalismo conservador da oligarquia e ao romantismo retrógrado das elites, propõe o resgate de uma tradição mais antiga e mais profunda: as civilizações indígenas pré-colombianas. Os seus objetivos são claros, e se encaminham por etapas bem pensadas; conta com um fator concreto do

---

<sup>47</sup> Hugo Pesce e Julio Portocarrero defenderam a tese no lugar de JCM que não pôde ir a Buenos Aires em razão de seus problemas de saúde. A ideia geral foi rechaçada pelo congresso fortemente stalinizado, revelando claramente uma de suas polêmicas com a Internacional Comunista.

problema agrário que lhe dá um caráter peculiar a sobrevivência das comunidades e de “elementos do socialismo prático” na agricultura e na vida dos indígenas (MAZZEO, 2008 – aspas nossas). Prática social corrente na cultura comunitária até hoje e nos *ayllus*<sup>48</sup>, reduto histórico das comunidades agrárias incas que praticavam o comunismo agrário destruído pela conquista, viu o exemplo de “socialismo prático”. Porém, isso não significa voltar ao socialismo inca. A construção do socialismo moderno não se justificaria por uma opção utópica duvidosa de retorno ao “socialismo incaico”. Dessa civilização interessa mais o que permaneceu do que o que morreu (MARIÁTEGUI, 2010). Portanto, ressalta a tradição e o espírito de *minka* ou *minga* (que se aproxima de nosso *mutirão sertanejo*), que animava os índios durante as tarefas do plantio e da colheita e na partilha dos bens agrícolas e pecuários, propondo a compreensão das estruturas tradicionais da terra. Sua caracterização do *ayllu* tem o mesmo significado que comunidade, compreendendo-o a partir de uma leitura feita pelo próprio campesinato, que agregava não só estruturas de organização da terra, mas, também, e este é o ponto essencial para nossa abordagem sobre o autor, os aspectos espirituais e marcas fundamentais da cultura andina indígena. O que, pode-se dizer, marca uma síntese dialética fundada na sua busca pelo legado incaico, aliado aos modos de vida camponeses pós-independência, fundamentados pela liberalização da terra. Concordamos com Mazzeo, ao parafrasear o autor peruano, que sustenta tratar-se de uma proposta socialista que “não violenta nada”, contrariamente, “[...] dá conta das singularidades, e que não seja fruto de uma exposição externa e compulsiva de uma totalidade totalizante [...]” (MAZZEO, 2008, p. 84). Um socialismo que, nas palavras de Mazzeo “[...] inverta os discursos dos opressores e suas representações do campesinato indígena.” (2008, p. 84). Por conseguinte, a ligação do povo quéchua e seus herdeiros à terra é histórica e fortemente enraizada em suas tradições, envolve não somente formas religiosas associadas aos ciclos do plantio e da lida com a terra, como também “[...] religião como potência ética e experiência de vida posta a serviço das outras e dos outros.” (MAZZEO, 2008, p. 160). O escritor argentino acrescenta que JCM via Marx como uma “alma agônica”<sup>49</sup> e um “espírito polêmico” próximo ao cristianismo concebendo o marxismo como luta e política que religava, o que significa, religião

---

<sup>48</sup> *Ayllu* é uma forma de comunidade familiar extensa, originária da região andina e com uma ascendência comum – real ou suposta – que trabalha em forma coletiva em um território de posse comum. Os *ayllus* se reuniam em centros cerimoniais para festas religiosas.

<sup>49</sup> O conceito de “agonia” na ardente e vivente linguagem de Don Miguel de Unamuno (1864-1936), tem o significado de “luta” e em JCM irá reaver todo o seu valor original. Em “A agonia de cristianismo de Don Miguel de Unamuno”, o pensador peruano afiança que a palavra “agonia” não significa morte, mas luta, combate, “agoniza aquele quem vive lutando – lutando contra a própria vida (MARIÁTEGUI, 2005I, p.177). As contradições que envolvem dramas existenciais como vida e morte, finito (corpo) e infinito (imortalidade), é o ponto de partida do o “sentimento trágico da vida” (OSHIRO, 1996). Dessa tensão dialética irá desenvolver o conceito de “agonia”. São autores agonistas, para JCM, Unamuno, Marx, Sorel, Lenin, Gobetti, Rosa Luxemburgo, etc.

(aspas no original) (MAZZEO 2008). Trata-se da religião humana e emocional, não religião ritual e dogmática.

Vale advertir, da mesma forma, que essa admiração mariateguiana pelo passado incaico não significa negar a cultura ocidental, pois reconhece o caráter irreversível de determinadas “conquistas dessa civilização”. Lembremos o elogioso prólogo de *Tempestade nos Andes*, publicado em 1927: “Nem depois de adquirir sua experiência, sua técnica e suas ideias, o Peru pode renunciar misticamente a tão válidos e precisos instrumentos para retornar, com áspera intransigência, a seus antigos mitos agrários” (MARIÁTEGUI, 2006, p. 103). Deles, não busca o que se perdeu das raízes já arrancadas pelo neocolonialismo, mas o que pode renascer nessa terra de erosão (BOSI, 2002). De maneira que – concordam diversos autores – esse retorno não é literal, mas simbólico e sutil, invariavelmente a antítese de concepções que promovem saudosismos ou restaurações inviáveis (LÖWY, 2005a; MAZZEO, 2008).

O exame atento do contexto não nos autoriza a ver no resgate do *ayllu* – inclui a visão de Alfredo Bosi (1990) – conotações de arcaísmo ou saudosismo que a proposta talvez suscite, muitas vezes, a uma primeira leitura. A ênfase não está em uma volta ao passado, mas uma volta pelo passado em direção a utopia, no sentido em que Löwy (2000) define como romantismo revolucionário<sup>50</sup>.

Da exposição sobre a síntese dialética repousada na busca pelo passado incaico, se apreende que o conceito mariateguiano de “elementos de socialismo prático”, circunscrito em *Sete Ensaio*s e em outros trabalhos, se encontra no valor do trato da terra dado pelos indígenas, mediado pelo trabalho. Pois, como previu Marx, em *Miséria da filosofia* (2007), a fertilidade em si mesma não é uma qualidade tão natural como se poderia imaginar, mas está intimamente vinculada às relações de produção vigentes em cada ocasião. São as relações sociais de produção que conformam a terra às muitas formas sociais que ela ganha (MARX, 2007).

Advindas de várias experiências em nossa América, em defesa de suas terras o indígena envolve-se em lutas sociais, encontrando na busca de seus antepassados e na memória coletiva elementos de identificação que ajudam na resistência contra o ataque colonizador ao mesmo tempo em que denunciavam o método de desenvolvimento imposto pelos militares e seu

---

<sup>50</sup> De acordo com Löwy (2005a), encontra-se um núcleo irredutivelmente romântico no coração da heresia mariateguista que se distingue totalmente do romantismo clássico do final do século XIX, produto do liberalismo. Trata-se do romantismo revolucionário essencialmente pós-liberal, coletivista e surrealista, caracterizado pelo protesto cultural anticapitalista e vinculado ao passado em nome dos valores e ou imagens do passado pré-capitalista. A utopia está presente em qualquer visão revolucionária, qualquer visão crítica, e pode ser reabilitada a partir de seu sentido etimológico da palavra: em grego, *topos* significa “lugar” e *U* significa “nenhum”, quer dizer aquilo que não existe em lugar nenhum, que ainda não foi realizado (LÖWY, 1995).

programa de “modernização” em sua totalidade, considerando-o desumano, injusto e baseado na opressão social e econômica dos povos indígenas e não indígenas (IOKOI, 1996). Presente na organização de setores populares, o fator “religião”, ou então, a inquestionável presença da Igreja no campesinato e a simbiose entre cristianismo e as práticas religiosas pré-colombianas, constituem o ponto de partida para o processo de construção de um caminho alternativo às formas absurdas, antissociais, antieconômicas, impostas, num primeiro momento, pelo regime colonial, e depois pela específica modalidade do desenvolvimento capitalista (dependente e neocolonial) nos países do continente latino americano (MAZZEO, 2008). Até porque, as práticas permanentes de cooperação de solidariedade, unidas a uma reverência ao passado, não só persistem até hoje na serra andina, mas vão além da existência das comunidades da serra peruana (IOKOI 1996; MAZZEO, 2008). Como por exemplo as *terras comunais* ou *ejidos* da sociedade Asteca e Maia, cultuado pelos Zapatistas. Caso parecido é o *Ayllu* Inca que marca outra situação emblemática na Bolívia considerada a ponte do Mundo Inca Pré-Colombiano; ainda hoje, os indígenas manifestam uma ativa e concreta solidariedade, do mesmo modo que se constituíram como peça chave para tornar o país oficialmente multinacional.

JCM analisa a questão de o catolicismo colonial, e as consequências da evangelização, ter sido um empreendimento eclesiástico antes que um empreendimento religioso, onde esse componente fica absorvido e dominado pelo elemento eclesiástico. Há, nesse aspecto, uma preocupação de distinção do autor entre religião e clericalismo. Em suas palavras, diferentemente da religião “[...] o clero não era uma milícia heroica e ardente, mas sim, uma burocracia folgazã, bem paga e bem vista.” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 181).

Vale lembrar, da mesma forma, seu registro e comparação com a chegada do protestantismo na América Latina e as consequências desse tipo de experiência religiosa para a população dos países latino-americanos. Citando Engels, Mariátegui explica que a reforma de Calvino atendia as necessidades da burguesia mais avançada da época: “[...] a reforma forjou as armas morais da revolução burguesa, abrindo o caminho para o capitalismo.” (MARIÁTEGUI, 2010, p.179). Porém, na América Latina, o protestantismo tardio e limitado, não conseguiu penetrar por obra de seu poder espiritual e religioso, mas sim como agente educacional e por seus serviços sociais. John A. Mackay, um dos representantes presbiterianos mais influentes do Peru naquele período concordará com a visão de JCM sobre limitado alcance da doutrina protestante (CHANAMÉ ORBE, 1994). Mariátegui, no entanto, não chegaria a conhecer, naquele período, a repercussão que o pentecostalismo teria no meio das massas populares em todo o nosso continente.

Seria anacrônico, pois, pretender defender todas e cada uma das afirmações de Mariátegui sobre o processo da religião na sociedade peruana. Até porque, existiam consideráveis inexatidões dado o incipiente desenvolvimento da historiografia, da etnologia e as ciências sociais no seu período histórico (CÁCERES VALDIVIA, 1996) <sup>51</sup>. Interessa mais captar sua ordem interna e buscar a partir dela a compreensão do presente, especialmente em se tratando dos *Sete Ensaios*, um dos seus textos mais polêmicos na medida em que o enfoque do presente confronta abertamente com os pontos de vista hegemônicos não apenas na incipiente ortodoxia marxista latino americana, mas também nos vários ambientes ilustrados do continente. Ao finalizar o seu texto sobre o religioso em *Sete Ensaios*, apresenta uma avaliação crítica ao pensamento racionalista que inclui determinadas vertentes da esquerda marxista:

O pensamento racionalista do século dezanove pretendia resolver a religião na filosofia. Mais realista, o pragmatismo soube reconhecer ao sentimento religioso o lugar do qual a filosofia oitocentista se imaginava vaidosamente desalojá-lo. E, como o anunciava Sorel, a experiência histórica dos últimos lustros tem comprovado que os atuais mitos revolucionários ou sociais podem ocupar a consciência profunda dos homens com a mesma plenitude que os antigos mitos religiosos. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 189).

Vimos até o momento que Mariátegui trata não apenas da religião pré-hispânica, mas também da religião colonial que, por sua vez, não pode ser entendida somente como uma mera estrutura de dominação. O seu esforço criativo está focado no que Cáceres Valdivia (1996) denomina de forma material das representações. Sem negar o fator ativo que atua primordialmente no sentido da dominação, a religião colonial, associada às práticas religiosas autóctones, irá alimentar também dinâmicas potencialmente emancipatórias nas classes subalternas. A religião é, pois, um fator ativo decisivo na configuração de um *ethos* social e na configuração da estrutura econômica e social (CÁCERES VALDIVIA, 1996). O mito, por sua vez, portará um sentido religioso que toma corpo em uma organização política em que a dinâmica interna é a negação do autoritarismo, do caudilhismo e da antidemocracia que caracteriza o Estado burguês (DEPAZ TOLEDO, 1991).

Com isso, devemos perseguir um aspecto particular que foi pouco investigado no Brasil na obra de Mariátegui, ou que pelo menos, mereça uma revisão do que tenha sido dito sobre o assunto, até mesmo porque a importância da religião pré-colonial, como aquela forma religiosa

---

<sup>51</sup> Circunscrito a ressonâncias evolucionistas da época, podemos mencionar o problemático (pré) juízo de JCM em relação ao tema da religião africana. Contudo, segundo Roland Forgués, será superada à medida que JCM atribui a ênfase nos mecanismos alienantes do sistema de exploração colonial (apud MAZZEO, 2008).

que caracterizou os povos andinos antes da chegada dos colonizadores espanhóis, e algumas de suas marcas se fazem presentes ainda na realidade contemporânea.

No que diz respeito à religião colonial, no Brasil e no Peru, a Igreja atuou de forma ativa e foi aporte da liderança política ao longo das décadas de 1960, 70 e 80. Com o seu apoio, diversos grupos puderam resistir, ocupar e produzir. Foi também por sua estratégia de formação técnica e política que vários assentamentos rurais puderam sobreviver e criar mecanismos de trabalho e de produção coletivos (IOKOI, 1996). De certo modo, esse aspecto nos autoriza a ver nas posições de Mariátegui sobre a ação religiosa, a antecipação de pressupostos fundamentais da vertente político-religiosa da Teologia da Libertação, considerando em nosso quadro comparativo as convergências e as possíveis divergências contidas em ambas as proposições. Esse cotejamento pode ser o aspecto novo deste trabalho. Vale sublinhar, sob o ponto de vista da ciência comparada e aplicada às religiões, que os componentes religiosos e étnico-nacionalistas não podem mais ser classificados como resíduos subjetivos pertencentes a uma velha Idade Média metafísica, contrariamente, os componentes religiosos pertencem, no momento, plenamente à análise política do conflito (FRIEDLI, 2002), assim como, vale repetir, nos antecipa José Carlos Mariátegui ao entrever a onipresença das tradições religiosas no seu projeto utópico-realista.

Para averiguar essa antecipação, valemo-nos da possibilidade de interpretação das circunstâncias dadas em cada momento histórico, pois cabe a cada um ler, interpretar, desenvolver, reelaborar e modificar sua realidade social, valendo-se, para isso, das ciências sociais e de seus métodos, sempre a partir dos problemas colocados pela realidade social em questão. Em outras palavras, fazer a análise concreta da situação concreta. Sobretudo porque Mariátegui compreendeu que a solução socialista no Peru, para o problema do índio, deveria ter uma solução social e não simplesmente cultural.

A conjuntura fez com que o seu interesse pela dimensão religiosa dos conflitos sociais ultrapassasse o âmbito puramente biográfico, ao mesmo tempo em que o levaria à revalorização das religiões que preexistiam antes do colonialismo, como a indígena, e, assim, a confrontar os pontos de vista hegemônicos de sua época. É assim que, em meio a toda expressão difundida na década de 1920 e 30, com a qual se buscava denotar autonomia em relação a todo centro imperial por meio do resgate de uma tradição autóctone continental, tanto Gutiérrez Cuevas representado na figura de Rumi Maqui, quanto JCM esforçaram-se, cada qual à sua maneira, para reorientar esse problema. Este último, com efeito, se esforçou para estar informado o mais detidamente possível sobre o mundo andino: as relações sociais nas fazendas, a histórica social, a vida em comunidade, as condições da agricultura, da pecuária andina, a religiosidade e a cultura

dos campesinos (FLORES GALINDO, 1980). Seja como for, é possível dizer que ambos valem-se da invocação da memória coletiva das comunidades indígenas do passado sem negar em momento algum a força do sentimento messiânico, assinalando o papel do movimento indígena na criação de um novo sujeito revolucionário para a transformação social (FLORES GALINDO, 1980).

A elaboração de sua proposta para a construção da revolução peruana – que para JCM não poderia ser indissociável da revolução latino-americana – só seria pensável se os seus sujeitos pudessem oferecer um programa político abrangente capaz de dar conta não só das dimensões estritamente político-econômicas da sociedade peruana, mas também que cobrisse as dimensões da cultura para além da perseguição dos elementos culturais religiosos da tradição indígena. Até porque, a cultura é uma esfera ininterrupta e crescente de atitudes do espírito criador, a que as nacionalidades em formação, naquele momento, lhes darão cor e movimentos particulares. Restava, naquela ocasião, buscar no sentimento messiânico das massas populares a força unificadora do espírito nacional e continental para que, de sua liberação econômica, originasse a urgência do conflito. O mito, por fim, será o fluido de religiosidade que não devemos negligenciar nem subestimar, pois irá cumprir, nas palavras de Mariátegui, “[...] a missão na formação dos grandes movimentos populares.” (2006, p. 107). Veremos como indissociável de uma perspectiva popular que o mito andino da revolução apresenta uma dimensão prática e concreta (da ação) que excede o campo do imaginário, das idealizações, do sentimental, do utópico e da fantasia, sendo um instrumento que aborda facetas ocultas da realidade, superando o realismo empirista e abrindo novos horizontes da realidade (DEPAZ TOLEDO, 1991).

### **1.3 Do mito soreliano ao mito andino da revolução: iconografia para uma religião viva**

*Há provavelmente na alma de todo homem um fogo metafísico que permanece oculto sob cinza e tanto mais ameaçado de extinguir-se quanto mais o espírito tenha recebido cegamente uma maior dose de doutrinas acabadas; o evocador é aquele que sacode essas cinzas e faz brotar a chama<sup>52</sup>.*

---

<sup>52</sup> Georges Sorel: *Reflexões sobre a violência*, 1992, p. 28.



Neste momento, torna-se apropriado inserir uma exposição que encerra o desenvolvimento de seu pensamento, considerando uma presença fundamental na sua produção heroica e criadora: o anarcossindicalista francês George Sorel (LÖWY, 2005a).

É impraticável falar de mito em Mariátegui, ou mesmo abarcar o desenvolvimento de sua obra sem nos reportar a esse autor que compõe correspondência direta com o seu pensamento, além de outros valiosos pensadores, como George Frazer, Waldo Frank, Benedetto Croce, Piero Gobetti, Miguel de Unamuno<sup>53</sup>, etc. Sem desconsiderar que o seu diálogo reflexivo não se encerra nesses autores, mas, também, inclui tantos outros que ele incorporará, reelaborando-os a partir de sua perspectiva, sem trair ou falsificar o seu pensamento original. Seria impossível levar a cabo a análise profunda de todos aqueles que tiveram participação, direta ou indiretamente, na elaboração de seu pensamento, já que são numerosos. Isso demandaria, sem dúvida, outra pesquisa. Tendo em vista as categorias que nos propusemos abarcar, nos limitaremos a desenvolver a sua relação com o “mito” de Sorel, entendendo-o como base teórica, embora não única, do pensamento filosófico-religioso mariateguiano, e que irá compor o seu caráter, por assim dizer, mais político-religioso (OSHIRO, 1996).

Diversos são os ensaios de JCM em que a categoria do mito surge e ressurge. Embora sejam fragmentos em escritos distintos, eles estão estreitamente ligados entre si, porque seus temas não são organizados de modo sistemático, mas de modo disperso, sendo combinados de forma segmentar e fragmentária. De modo que não há em sua obra a constituição de uma regra específica, suas formulações denotam um pensamento que é inerente a sua prática, construindo-se pouco a pouco em um movimento espiral. Nem por isso – lê-se em Gustavo Gutiérrez –, “[...] deixa de conter em cada parte o todo.” (1995, p. 42). Há em sua obra uma continuidade a seguir que faz com que possamos admitir a investigação de elementos da continuidade entre as duas etapas da vida do autor (MELLIS, 2013). Muito embora a questão religiosa e mítica percorra toda a sua obra desde Juan Croniqueur, quando resgata em notas religiosas a emoção lírica e o entusiasmo místico do ritual católico das ruas de Lima<sup>54</sup> –, a sua compreensão mais objetiva, por

---

<sup>53</sup> É indiscutível o reconhecimento do profundo alcance que tem Miguel de Unamuno e o seu conceito de “agonia” no autor peruano no que diz respeito a suas habilidades teológicas. Com Unamuno irá travar uma polêmica cortês em torno do caráter religioso de Marx, do marxismo, da revolução em um comentário à obra do mestre de Salamaca, a *Agonia do cristianismo*, publicado no primeiro número de Amauta em 1926. A influência de Unamuno não será analisada por uma questão de delimitação própria desta pesquisa. Para um aprofundamento da presença de Unamuno e Sorel em J.C.M, ver Jorge Oshiro: “Agonía y mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel”. In Anuário Mariateguiano. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. VIII. N 8, 1996. p.15-52. 1996.

<sup>54</sup> Três notas jornalísticas dessa manifestação foram produzidas por JCM em fevereiro de 1916: “La voz evocadora de la capilla”, “Ellogio de celda ascética” y “Señor dos Milagres”. Em abril escreve “La Semana Santa”, que

assim dizer, do aspecto religioso se efetivará em sua fase tardia de orientação socialista. Etapa que o próprio autor denominou como sua fase *religiosa e política* em contraposição à fase (jovem) *literária e estética*:

Si en mi adolescência mi actitude fue más literária y estética que religiosa e política, no hay que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. (MARIÁTEGUI, 1970, p. 130) <sup>55</sup>.

Ao refletir sobre sua opção pelo socialismo definido depois de sua viagem à Europa, Mariátegui descobre uma mediação com a prática de sua chamada “idade da pedra”, quando escreve: “En el fondo yo no estoy muy seguro de haber cambiado” <sup>56</sup>. De tal modo que não há que se ter maior dificuldade em ver nas crônicas de sua fase jovem dedicadas ao tema da religiosidade, um caráter antecipatório de sua posterior transformação mística e teológica dos ideais da revolução. É provável que o premiado texto de Mariátegui, lembrado anteriormente neste capítulo, revele uma empatia singular do jovem escritor aos setores populares que especialmente compõem a celebração do Senhor dos Milagres<sup>57</sup>. Por outro lado, isso não significa que devemos confundir – como alerta Robert Paris com perspicácia (apud BERNABÉ, 2006, p. 96) – o conteúdo “revolucionário” ou “socialista” do misticismo literário do jovem Mariátegui, em 1917, com certas características posteriores, estritamente sociológicas e geralmente de inspiração soreliana. Outro escritor em que encontramos posição similar é Mariátegui Chiappe que nota na abordagem mariateguiana tardia sobre o mito “[...] um parentesco com o cristianismo de sua adolescência” (MARIÁTEGUI CHIAPPE, 2012, p. 18). Constatada a continuidade entre as etapas vividas por JCM, não podemos negar, todavia, que

---

mostra a devoção das multidões e tem sua constante associada à exaltação frente ao cerimonial religioso e, também, de modo bastante marcado, às aparições femininas.

<sup>55</sup> “Se em minha adolescência minha atitude foi mais literária e estética que religiosa e política, não há que se surpreender. Essa é uma questão de trajetória e uma questão de época.” Em *Mundial*, Lima, 23 de julho de 1926. Reproduzido em *La Novela y La Vida*, 1970.

<sup>56</sup> “No fundo, no fundo, não estou muito seguro de ter mudado” (MARIÁTEGUI, 1970, p. 167).

<sup>57</sup> Pode ser proveitoso acrescentar que a tradicional festa religiosa Senhor dos Milagres ou Cristo Moreno, constitui o maior símbolo católico do Peru cuja origem é do período colonial a partir de um terremoto ocorrido em 1687, quando, depois dele, poucas coisas permaneceram intactas, incluindo, por “milagre divino” uma parede onde um escravo anônimo havia pintado Jesus Cristo em cor escura. Em outro terremoto ocorrido em 1746, 25 das seis mil edificações históricas do país foram derrubadas e, novamente, a mesma parede e sua pintura permaneceram intactas (AMAYO, 1999). O terremoto é constitutivo do conceito andino pré-histórico Pachacutec, que significa mais ou menos “a força que transforma o mundo, faz o homem recriar-se em novas bases”. Numa interpretação precisa, Amayo (1999) entende que o símbolo cristão do Peru, sincrética e inconscientemente, aceitou em sua conformação elementos que não são ocidentais, mas sim andinos como o Pachacutec e africanos como a pintura. Símbolos que em si mesmos constituem quase que a negação da colonialidade imposta (AMAYO, 1999, p 32).

falamos de ideias a caminho do amadurecimento, portanto, não tomaremos como um elemento definitivo, senão apenas como um ponto de partida, algo que contribui no desenvolvimento intelectual do autor para as suas reflexões futuras que tecerá a respeito da força “religiosa”, “mística”, dos socialistas revolucionários. Não obstante, é necessário considerar que as preocupações de JCM em distinguir a dimensão religiosa da empreitada socialista e o ceticismo racionalista da burguesia – incapaz de celebrar um mito que mova a história – também serão amadurecidas no conjunto das leituras e dos aprendizados intelectuais que Mariátegui obterá em sua estadia na Europa, especialmente a partir do contato mais profundo com as ideias de Georges Sorel e seu “sindicalismo revolucionário”.

Sem querer resolver a longa discussão relacionada a esse problema, o que está contido nas linhas acima, e que é importante frisar é que, seja na fase jovem ou madura de Mariátegui, o seu pensamento é embebido de aspectos teológicos. Mesmo que nas abordagens do jovem cronista (Juan Croniqueur) exista um acento de admiração pelas manifestações religiosas, de caráter mais estético e contemplativo, do que propriamente um esforço de compreensão delas – o que se vê com mais transparência em *Sete Ensaios* –, nas duas etapas de sua vida permanece o elemento teológico. No entanto, este aspecto de sua obra será melhor desenvolvido no próximo capítulo, por ora, nos limitemos a esboçar de que modo o mito compõe a dimensão religiosa que irá atuar como contorno sensível da consciência coletiva cuja presença se confirma tanto no país andino como em todo o continente latino-americano.

A influência de Sorel foi importante no início do século XX, particularmente na Itália, entre movimentos operários e entre alguns intelectuais como, por exemplo, Piero Gobetti, Gramsci etc<sup>58</sup>. Era também um dos autores bastante lidos em Lima de 1918, pelo circuito de intelectuais organizados em torno das ideias socialistas (SYLVERS, 1981, p. 25). Disso deduz-se um possível primeiro contato de JCM com o trabalho de Sorel já no Peru, antes mesmo de partir para a Europa, no entanto, o aprofundamento nos textos do socialista francês se daria, efetivamente, na Itália (SYLVERS, 1981, p. 25).

Originário da França, formado em Engenharia, George Sorel se identifica, inicialmente, com as definições conceituais de liberdade e igualdade a partir das ideias de Alexis de Tocqueville, Ernest Renan e Hippolite Taine. Todavia, seu percurso intelectual será impactado pela leitura e diálogo com vários intelectuais do revisionismo como Merlino, Bernstein, Croce, mas também autores como Labriola, Vilfredo Pareto, Henri Bergson, William James e,

---

<sup>58</sup> “Embora seu nome fosse frequentemente associado ao de Mosca e Pareto, Sorel é muito mais conhecido como inovador em teoria marxista e metodologia das ciências sociais; rejeitando as pretensões universalistas das concepções positivistas de ciência favoreceu o pluralismo intelectual e metodológico” (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 818).

especialmente, Pierre-Joseph Proudhon e Karl Marx. De modo que sua trajetória marxista inicial coincide bastante com a difusão das ideias marxistas na França em torno de debates registrados nas publicações de *L'Egalité* (1870-1883) e em grande parte influenciadas pelas leituras de Jules Guesdes<sup>59</sup> e Paul Lafargue. A aproximação de autores como Croce e Merlino permitirá a Sorel tomar parte no debate revisionista da passagem dos séculos XIX e XX (SYLVERS, 1981).

O propósito de Sorel, num determinado momento, era o de resgatar o movimento sindicalista marxista da direção de parlamentares que se diziam socialistas, mas que estavam totalmente apartados dos ensinamentos de Marx (falsos líderes cujo representante era Jean Jaurès) (ALCALÁ-GALIANO, 1978). O sindicalista francês contribuirá para recuperar a força necessária ao marxismo, no período em que o marxismo da II Internacional se torna alheio ao seu propósito revolucionário.

Almejando anotar quem foi Sorel, Mariátegui escreve nas primeiras linhas de seu último livro, *Defesa do Marxismo* (1930):

George Sorel [...] representou no primeiro decênio do século atual [...], [...] contra a degeneração evolucionista e parlamentária do socialismo, o retorno à concepção dinâmica e revolucionária de Marx sua inserção na nova realidade intelectual e orgânica. (MARIÁTEGUI, 2005d, p. 194).

Através de Sorel, o marxismo assimila os elementos e as conquistas substanciais das correntes filosóficas posteriores a Marx. Superando as bases racionalistas e positivistas do socialismo da sua época, Sorel encontra em Bergson e nos pragmatistas ideias que revigoram o pensamento socialista restituindo-o à missão revolucionária da qual afasta gradualmente o aburguesamento intelectual e espiritual dos partidos e dos seus parlamentares, que se satisfaziam, no campo filosófico, com o historicismo mais vulgar e evolucionismo mais tímido. A teoria dos mitos revolucionários, que aplica ao movimento socialista a experiência dos movimentos religiosos, estabelece as bases de uma filosofia da revolução [...]. (MARIÁTEGUI, 2005d, p. 194).

O mito em Sorel é considerado por especialistas como uma de suas contribuições mais originais, e irá compor parte da tríade conceitual (“mito”, “violência” e “greve geral”) cujos pontos de intersecção formarão o tema do livro *Reflexões sobre a violência*, publicados pela primeira vez em 1908, como resultado de uma compilação de artigos. Nela, diversos são os exemplos de mitos trazidos pelo escritor francês, como os que foram construídos pelo

---

<sup>59</sup> Após retornar de um exílio na Alemanha no ano de 1877, Guesdes ajudou a introduzir na França o debate de Karl Marx e Ferdinand Lassalle em torno do programa do Partido Social-democrata alemão (o qual Marx atacou em sua *Crítica ao programa de Gotha*) (SYLVERS, 1981).

cristianismo primitivo, pela Reforma e pela Revolução Francesa (SOREL, 1992). Em sua concepção, o mito deve ser concebido como construções definidas para a “greve geral”, e deve conter em si as tendências mais fortes de um povo, de um partido, de uma classe como meios de agir sobre o presente (SOREL, 1992). Nas palavras do autor:

Os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam sua ação imediata sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa. Propus chamar de mitos essas construções [...] a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. [...] É preciso tomá-los em bloco como forças históricas e, sobretudo, não comparar os fatos consumados com as representações aceitas antes da ação. (SOREL, 1992, p. 41).

Já em JCM, como resposta às exigências da sociedade peruana, o mito será entendido como uma construção para a revolução socialista, compondo o conjunto que deve servir para a ação e que move o homem na história. De tal modo que antecipa uma de suas preocupações centrais: o triunfo do proletariado e a destruição do antigo regime (ALCALÁ-GALIANO, 1978).

Vejamos uma das surpreendentes passagens de Mariátegui em “O homem e o mito”, publicado pela primeira vez em 1925, estreitamente ligado aos *Sete Ensaios*, e no qual o autor mais se dedica ao tema:

Nesta época, o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. O mito liberal renascentista envelheceu demais. O proletariado tem um mito: a revolução social. Dirige-se para este mito com uma fé veemente e ativa. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista do método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompreensão! A força do mito não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. (2005a, p. 59).

Contra as pretensões abstratas de um racionalismo demasiado seguro de si, segue sua exposição compreendendo que o plano da racionalidade não esgota a realidade humana:

A razão extirpou da alma da civilização burguesa os resíduos de seus antigos mitos. O homem ocidental colocou, durante algum tempo, a Razão e a Ciência no retábulo dos deuses mortos. Nem a razão, nem a ciência podem ser um mito. Nem a razão, nem a ciência podem satisfazer toda a necessidade de infinito que existe no homem. A própria razão se encarregou de demonstrar aos homens que ela não lhes basta e só o Mito possui a preciosa virtude de preencher seu eu profundo. (2005a, p. 56).

Para traçarmos a concepção geral contida no mito, cabe-nos marcar uma diferença fundamental na identificação das categorias em Sorel e Mariátegui, qual seja, suas inserções nos diferentes contextos sociais<sup>60</sup>. O primeiro – como sublinha o estudo de Alcalá-Galiano (1978) –, inserido na realidade francesa, não identificará a palavra mito com fé, porque na França de 1906, fé tinha conotação pejorativa, reacionária, unida ao dogma católico desde as leis laicas e as expulsões das ordens religiosas em 1903<sup>61</sup>. Sorel associa, nesse caso, mito e religião. No Peru, por outro lado, religião quer dizer catolicismo, enquanto que fé é uma ideia mais abstrata e, portanto, segundo o autor, mais fácil de ser transferida ao plano social para ajudar entender o conceito de mito (ALCALÁ-GALIANO, 1978). Mariátegui não retoma o caso da “greve geral”, sem validade na sociedade peruana onde o proletário é mínimo, é mais sensível ao papel do mito social como fator mobilizador da história. Por esta razão, resulta indispensável que, no Peru, a associação seja entre mito e fé, especialmente quando nos referimos a um contexto em que as condições concretas colocadas em seu país são as mais diversas em relação à Europa<sup>62</sup>; espaço social desagregado, capitalismo periférico, latifundista e pré-industrial, onde segue predominando o sentimento sobre o racional. Daí que o projeto utópico que Mariátegui denomina mito ocasiona uma aproximação com diversos problemas latino-americanos, ainda que seus estudos e reflexões sejam elaborados a partir de problemas colocados no Peru da década de 20 e 30. Tais problemas persistem até hoje em seu país e em outros países, como Brasil, Bolívia, Nicarágua etc., onde resulta cada vez mais indispensável o vínculo entre inteligência e imaginação, entre razão e mito, sobretudo na atualidade, em que alguns movimentos sociais, e, inclusive o da Teologia da Libertação, passam a assumir um marxismo sem a velha rigidez do marxismo oficial, economicista e dogmático.

---

<sup>60</sup> Não há aqui a pretensão de limitar a influência de Sorel ao tema do mito, do imaginário e/ou ao reconhecimento das subjetividades. Sua contribuição vai mais além, como sua ideia de valorização da autonomia dos trabalhadores e sua capacidade de reorganizar a sociedade através de organismos pré-figurativos como os conselhos operários e os soviets. Nessa perspectiva, as fábricas e as comunidades podem constituir âmbitos privilegiados na realização de programas (MAZZEO, 2008).

<sup>61</sup> A Lei de 1 de julho de 1901 que reconhecia, pela primeira vez na França, a liberdade de associação, instaura-se, um regime de exceção para as congregações religiosas, assim arbitrariamente colocadas fora do direito comum, obrigando-as a apresentar um pedido de autorização. Em junho de 1903, os pedidos de autorização são rejeitados em bloco, com exceção de cinco congregações hospitalárias, missionárias e contemplativas. Certos religiosos exilam-se, outros resistem, mas acabam por ser expulsos. Em 29 de abril de 1903, "Dragões" franceses a cavalo expulsam os monges da Grande Cartuxa, em clima de autêntica guerra civil. Em 7 de julho de 1904, uma lei interdita o ensino aos membros das congregações autorizadas. Para culminar este conjunto de leis, a 9 de dezembro de 1905 extingue-se o regime definido pela Concordata de 1901. A religião passa a ser considerada um fenómeno de aspecto privado. (LEIS..., 2003-2015).

<sup>62</sup> A maior contradição da realidade peruana é a disparidade da luta de classes existente naquele período entre, de um lado, a pequena gama de uma burguesia nacional, e de outro lado, a classe trabalhadora operária demasiadamente reduzida, e a grande massa de indígenas que compunham quatro quintos da população na costa (MARIÁTEGUI, 2010, p.64). Por esta razão não é possível falar de uma burguesia nacional propriamente dita, uma vez, que esta constituía uma minoria “crioula” da população limenha.

Não basta, no entanto, para Mariátegui, ver uma realidade, é necessário que, com o mito, se atue nela, que se construa o horizonte utópico sem a necessidade ou possibilidade de demonstração, já que a solução para enfrentar as contradições do capitalismo não incide, como na “teologia apologética” do progresso, rumo ao seu percurso inevitável. Deixa-se de lado a ideia de fatalidade histórica. O mito andino da revolução aponta para um caminho a ser construído, contestando a ideia de que a revolução se trate da inevitabilidade do processo histórico e recusando a ideologia do progresso e a imagem linear e eurocêntrica da história universal (FLORES GALINDO, 1980). O caráter prospectivo e teleológico de sua formulação melhor se fundamenta – nos termos da clássica acepção benjaminiana – em uma concepção cíclica do tempo e de uma renúncia à temporalidade vazia e homogênea que vê o presente como resultado historicamente necessário, como evolução do passado (BENJAMIN, 2005).

Sua adesão ao marxismo é um caminho para a explicação de uma realidade, um guia para a ação eficaz, e não a repetição de dogmas (conhecimento fossilizado) que forcem a realidade a entrar em modelos já prontos e acabados. Essa é a modalidade de recepção do marxismo que, por muitos, fora comparado ao otimismo da vontade do político e teórico italiano, Gramsci, visto que tanto um quanto o outro – guardadas suas devidas particularidades – tornaram-se marxistas se contrapondo à herança político-teórica da Segunda Internacional, sob o mesmo terreno de combate à cultura cientificista (positivista e naturalista) da segunda metade do século XIX (ALIMONDA, 1994) <sup>63</sup>.

Dentro de uma concepção mais ampla, a construção mítica da revolução social advém de uma sociedade livre, emancipada, com profundas raízes humanas e visualiza um caminho fértil para a superação da ausência de esperança e do ceticismo já saturado na civilização burguesa decadente, após a Primeira Grande Guerra. A tomada de consciência da enfermidade social no pós-guerra leva à necessidade histórica, naquele momento, de uma mudança e de um despertar de uma vida criadora, posta em movimento por uma fé (subjetiva) e um mito (objetivo). Isso ocorre porque, nesse período, há um questionamento de todos os esquemas, de todas as ideologias, de todas as ciências e de tudo que pretenda ser uma explicação suficiente do real. Antes da guerra, porém, era corrente a confiança de que a razão e o progresso econômico caminhavam juntos, e de que esse progresso levaria, dentro de um caminho evolutivo, ao progresso humano. No entanto, sabemos hoje, com o sabor da experiência, que a história não obedece a uma evolução linear por meio da qual se passaria dos modos de

---

<sup>63</sup> O marxismo da Segunda Internacional era “[...] tributário do clima intelectual caracterizado pelo cientificismo e racionalismo positivista que toma como a base interpretativa do materialismo histórico o prisma do darwinismo social. Alguns representantes deste quadro intelectual correspondem a Labriola (1843-1883), Mehring (1846-1919), Kautsky (1854-1938) e Plakhnov (1856-1918).” (ANDERSON, 1999, p. 18).

produção menos desenvolvidos para modos cada vez mais aperfeiçoados, como do capitalismo para o socialismo. Tal concepção advém historicamente de uma visão materialista vulgar e economicista da história enquanto evolução inevitável e necessária rumo ao socialismo. Não é por acaso que visões da história desse tipo sejam entendidas como “[...] a parte instrumental mais raquítica da esquerda” (MAZZEO, 2012, p. 2), pois sustentavam um modelo de desenvolvimento para a América Latina que se ajustava unicamente com a Europa<sup>64</sup>. Contra a interpretação predominante (semipositivista) do materialismo histórico, JCM tece elogios a Sorel, por ser o primeiro marxista a entender o “caráter religioso, místico, metafísico do socialismo” (LÖWY, 2000, p. 33). Todavia, embora as formulações de Mariátegui pareçam demasiado radicais, sua intenção não era fazer do socialismo uma Igreja ou uma seita religiosa, e sim que “[...] tinha a intenção de trazer à tona a dimensão espiritual e ética da luta revolucionária: a fé (mística), a solidariedade, a indignação moral, o compromisso total com o risco da própria vida (ao que ele chamava de heroico)” (LÖWY, 2000, p. 34).

Para finalizarmos essa exposição, é importante mencionarmos três aspectos fundamentais do mito que sua revalorização nos autoriza a pensar. Ao contrário do que se entende por mito nas sociedades tradicionais<sup>65</sup>, trata-se do mito que se atualiza e que muda de acordo com a transformação histórica. Interesse que transcende a experiência real imediata, e não o plano celestial. Insere-se no plano da terrenalidade, no plano da luta cotidiana, confluindo religião e política e o aspecto subjetivo desse processo. Tampouco se prende a uma mitologia ocultista como a que o próprio Mariátegui identifica no realismo burguês, no qual “[...] não se há desprendido nunca de uma mitologia, de uma idealização, cujo mecanismo secreto lhe escapa” (1971, p. 111), distinguindo, assim, mito e mitologia. Na ótica de Mariátegui, a racionalidade não esgota a realidade. Esta é multifacetária, e, portanto, multifacetária deve ser o seu processo de conhecimento<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Estabelecendo uma breve digressão, isso era o que também ocorria no Brasil. Em “As ideias fora do lugar” (2000) Roberto Schwartz explica que a democracia permanece no plano abstrato caracterizada por uma intelectualidade extremamente descolada da sociedade civil. Daí a metáfora de Machado de Assis “em terra de cego, quem tem um olho é rei” conotando o sucesso dos ditos “gênios” no Brasil que desenvolviam ideias para a interpretação da realidade brasileira, mas nem sempre em junção com a mesma; refletiam a disparidade entre a sociedade brasileira, escravista, e as ideias do liberalismo europeu. Guardadas as devidas particularidades nacionais -, esta não constitui uma característica apenas do Brasil, mas também de outros países da América Latina, como no Peru, cujas limitações são regidas pelas possibilidades sociais, econômicas, e políticas que o sistema oferece e limita ao mesmo tempo.

<sup>65</sup> Mircea Eliade (1972) explica que as mitologias primitivas das sociedades tradicionais, são aquelas histórias sagradas que relatam um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos desde que o homem foi criado, uma realidade que passou. Assim os protagonistas são sempre Entes Sobrenaturais, responsáveis por intervir e formar o que o homem é hoje, estão entre esses Entes os próprios Ancestrais.

<sup>66</sup> Entendimento que explica sua admiração e entusiasmo pelo surrealismo. Sobre essa proposta artística diz: “[...] restauram na arte o império da imaginação. Mas não renunciam a nenhuma das aquisições do realismo: as superam” (MARIÁTEGUI, 1971, p. 23).



O intelectual peruano encontra uma saída mística suscitando a vontade frente à razão, pois a função do mito não está em estabilizar, mas em dirigir a vontade dos homens no sentido da ação transformadora<sup>67</sup>. Sua preocupação, retomando mais uma vez a explicação Mazzeo, não é, em todo caso, exclusivamente de ordem metafísica, mas, sim, que “atenda” a certos requerimentos subjetivos (e isso inclui o metafísico) da ação revolucionária (MAZZEO, 2008, p. 86). O segundo aspecto é que, embora fundamental, o mito é, porém, insuficiente, requer também o trabalho crítico da ciência. O autor reivindica para o homem o valor do trabalho científico, contra qualquer misticismo irracional positivista. Até mesmo porque, a história tem demonstrado que também a irracionalidade pode se valer da ciência. Sua atitude crítica diante da ciência e seus pressupostos permite que ele se afaste de leituras estereis e imparciais e dos aspectos instrumentais da razão. Isso não significa que se opõe à razão e à ciência, mas insiste, apenas, que “[...] elas não podem satisfazer toda a necessidade de infinito que existe no homem” (MARIÁTEGUI, 2005a, p. 56). Existe, portanto, uma dimensão do homem que o atrai ao infinito, já que “[...] só o mito possui a preciosa virtude de preencher o eu profundo” (MARIÁTEGUI, 2005a, p. 56). Presente da mesma forma em Sorel, a expressão “eu profundo” proveniente do filósofo Henri Bergson, aponta o nível mais decisivo na existência humana. Sobre ela escreve:

[...] o homem, como a filosofia o define, é um animal metafísico. Não se vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem sentido algum. (MARIÁTEGUI, 2005a, p. 57).

Mais adiante:

Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociáveis. (MARIÁTEGUI, 2005a, p. 60).  
Por acaso a emoção revolucionária não é uma emoção religiosa? Acontece que no ocidente a religiosidade desceu do céu à terra. Seus motivos são humanos, são sociais, não são divinos. Pertencem à vida terrena e não à vida celeste. (MARIÁTEGUI, 2005a, p. 60).

Há, em alguns aspectos, semelhanças entre Sorel e Mariátegui, como o caráter pouco sistemático e fragmentário de seus trabalhos. Se assemelhavam também por suas posições anticientíficas, anti-intelectuais e anti-acadêmicas. Mas há uma diferença substancial entre

---

<sup>67</sup> Alimonda descreve uma vertente mística da personalidade de JCM, que é um estado de espírito presente também em seus companheiros “colónidas” como César Vallejo e José María Eguren, e que esse componente de sua personalidade contribui para explicitar sua peculiar leitura do marxismo, sua afinidade com a obra de Georges Sorel e com a tradição voluntarista (ALIMONDA, 1983, p. 21).

ambos. Mariátegui reivindica categoricamente a importância do *mito* como fundamento da ação política, não se valerá de outras ideias difundidas de Sorel como, por exemplo, o rechaço completo às estruturas partidárias. Mas um adendo é indispensável, em JCM a primazia é sobre o movimento das organizações autóctones dos trabalhadores sobre o partido (GERMANÁ apud MAZZEO, 2008). É possível afirmar que a vasta quantidade de leituras empreendidas pelo socialista peruano – que incluía nomes de diversas matrizes intelectuais, mas também clássicos do marxismo como os trabalhos de Marx, Engels e Lênin – permitiu a ele desenvolver um pensamento profícuo e consciente das estratégias políticas a serem empreendidas no Peru, e não uma mera transposição do sorelismo à sua realidade.

Um imprescindível posicionamento insere-se como terceiro e último aspecto. Situamo-nos de modo contrário às interpretações que apontam a dimensão mítica, utópica e imaginativa do seu pensamento como limitações. Tampouco pretendemos uma leitura atemporal ou imparcial de seu legado. Consideramos limitadas as interpretações que sustentam a ideia de limitação na sua obra no que toca ao mito, já que falar de mito social, e de uma ciência com humanidade, não significa driblar as respostas das questões formuladas nesta pesquisa, nem mitificar a realidade, mas colher seu lado indispensável, aquela dimensão que alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos. Sua teoria do mito anuncia a posição e o seu alcance pela capacidade de alinhar as imagens com o que os homens percebem suas circunstâncias históricas de seu tempo, e, mais ainda, pode criar elementos dispares e desconexos e gerar novas imagens, “uma iconografia para uma religião viva” (DEPAZ TOLEDO, 1991, p.48 – aspas nossas). Como âmbito privilegiado e permanente da consciência e das coletividades, o mito é capaz de construir representações primárias, altamente práticas de relação com o mundo. Daí que, se pode falar em revolução social como uma estrutura ou um conjunto de objetos e imagens, situações e atos heroicos, desejos e projetos, símbolos e signos (do presente e do passado), revalorizados, que conferem sentido (significação) à vida e ao vir-a-ser (orientação).

A invalidação de algumas proposições com as quais JCM trabalhou, não anula a originalidade e coerência de sua proposta no que continua sendo, ainda hoje, um problema de inocultável transcendência: sua proposta a favor de uma modernidade que não seja “nem decalque, nem cópia” das que foram adquiridas pelos países centrais, incluindo, nesta conjuntura, o modelo socialista que nascia com a União Soviética. O socialismo indo-americano deve ser, de acordo com JCM, o desenvolvimento peculiar de suas diversas circunstâncias sócio-históricas-culturais. Vinculados à vida concreta de conflitividade histórica da América Latina, fé e política tornam-se elementos indissociáveis, pois sem abrir mão da

dimensão estrutural do capitalismo, o intelectual peruano incorpora os elementos culturais levando em conta a subjetividade e a dimensão simbólica envolvida neste processo.

Em suma, sob o aporte de Sorel, JCM teve a habilidade de entrever não apenas uma “visão sociológica” que se afasta ao máximo das interpretações eurocêntricas, em ruptura com os sistemas metafísicos e com o culto ao progresso, mas também uma “visão teológica” original, capaz de evidenciar outras formas de viver a religião e experimentar sua relação com o mundo. Na sua luta revolucionária, propõe a libertação, de algum modo, da tutela de uma religião alienante que tende à conservação da ordem. Ao lado das vanguardas de seu tempo, antecipa o reconhecimento de que a crítica contemporânea da modernidade capitalista passa pela recuperação da dimensão simbólica e imaginativa – as imagens-de-desejo de Ernest Bloch – das lutas sociais e, nesse sentido, pelo resgate das múltiplas formas de reencantamento potencialmente revolucionário do mundo. Em sua forma de protesto e rebeldia – experimentada posteriormente pela Teologia da Libertação –, a religião é uma das formas mais significativas de consciência “utópica”. Para usar um conceito caro a Bloch (2006), uma das expressões mais ricas do “princípio esperança”.

No que diz respeito aos aspectos teológicos e às formas de interpretação da realidade social, veremos como o seu pensamento se aproxima dos pressupostos da obra do teólogo Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação: perspectivas* (2000), para o qual, a esfera socioeconômica, identicamente, embora fundamental, não é exclusiva.

O que segue interessando até aqui, em particular, são os aspectos do pensamento de JCM que evidenciam uma dimensão teológica implícita possível de serem encontrados desde os seus textos de juventude até os mais tardios. As ideias do revolucionário peruano se erguem como um guia no horizonte intelectual e político, que se evidenciam como persistentes nos levantes e movimentos indígenas e camponeses latino-americanos nos quais algumas de suas expressões podem ser notadas nas marchas multitudinárias na Bolívia, contra o dilaceramento do Território Indígena Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS); na estrondosa marcha silenciosa dos Zapatistas, demonstrando a vida clandestina que cresce e se enraíza nos territórios autônomos no Chiapas; na resistência dos mapuches no Chile e Argentina; e nas inúmeras lutas das nacionalidades originárias que defendem o que restou de seus territórios e resistem ao genocídio no Equador, Peru, Paraguai e Brasil.

Em países de capitalismo dependente, onde o crescimento leva a marca das consequências da colonização ibérica e de regimes ditatoriais (como são os casos de Brasil e Peru), e suas expressão visíveis ainda sob as mais diversas formas, são essenciais para a apreensão da

dinâmica de diversos movimentos sociais surgidos a partir da década de 1980, cujas formas de resistência reproduzem um forte ideário utópico-religioso<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Como fora mencionado, trata-se dos processos revolucionários da América Central na década de 1980, especialmente na Nicarágua e em El Salvador, o movimento operário e agrícola no Brasil, a sublevação zapatista em Chiapas, e muitos outros.

## CAPÍTULO 2

### Reincidências de uma Teologia Libertadora na América Latina

*O fim a que as letras se dirigem (e não falo agora das divinas, que aspiram somente a encaminhar as almas para o céu, fim este tão sem fim, que nenhum outro se lhe pode igualar) quero dizer as letras humanas, é estabelecer com clareza a justiça distributiva e dar a cada um o que é seu...<sup>69</sup>*

Há 44 anos, o livro do sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez sacudiu a Igreja Católica ao definir as bases da Teologia da Libertação. A reflexão receberia diversas avaliações e balanços críticos, sendo, inclusive, acusada de incorporar aspectos da vertente marxista ao ressaltar a opção pelos pobres, e elogiada por renovar a mensagem religiosa. Nascida no continente latino-americano, em um contexto simultaneamente marcado pela turbulência de movimentos revolucionários e pelas ditaduras militares das décadas de 1960 e 1970<sup>70</sup>, sua profundidade e amplitude fazem dela um fenômeno que vai além da ideia de corrente teológica. Desse modo, assumirá um conjunto de ideias, intuições e aspirações que repercutirá em vários setores do continente, encontrando ecos até mesmo na África (GUTIÉRREZ, 2000). Razão pelo qual podemos falar até mesmo em teologias da libertação, para não incorrer o risco do uso substantivo no singular. Existem várias teologias da libertação: teologia da libertação negra (CONE apud OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996); teologia judaica da libertação (ELLIS apud OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996); teologia da libertação asiática (SUH KWANG-SUN apud OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996) e teologia da libertação latino-americana (HAIGHT apud OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996). Mesmo que não se disponha de uma descrição unívoca, essas teologias podem ser reunidas em um só título, porque compartilham pressupostos sobre a necessidade da teologia contemporânea ser oriunda de três valores: primeiro, a análise da opressão e sua correspondente forma de libertação; segundo, o emprego da análise e da teoria sociais como um corretivo para o modo de “privatização” da teologia tradicional e, terceiro, o uso do paradigma da libertação do Livro do Êxodo (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996). Com efeito, havendo o reconhecimento de que é mais correto falar em teologias da libertação,

<sup>69</sup> Cervantes Saavedra: *Dom Quixote De La Mancha*, 1981, p. 227.

<sup>70</sup> Nesse período começou a época dos modelos ditatoriais neofascistas, com Castelo Branco no Brasil em 1964, Onganía na Argentina em 1966, Banzer na Bolívia em 1971, Lara no Equador em 1971, Pinochet no Chile em 1973 (BORDIN, 1985). Essa é a imersão no continente americano de toda uma série de fatos e processos sociais que vão favorecer um avanço político da Igreja e dos setores católicos (BORDIN, 1985).

falaremos em teologia, não por descrevê-las univocamente, mas por abarcarmos, em particular, a teologia da libertação latino-americana.

Também entendida como cristianismo da libertação ou igreja dos pobres, a TdL compõe uma das forças decisivas para a democratização de países que na América Latina vivenciaram processos de ditadura ao longo das décadas de 1960 e 1970, como Brasil, Chile, Argentina etc. (LÖWY, 2013) <sup>71</sup>. As dimensões moral e religiosa trazidas pela TdL constituíram um fator essencial na motivação de milhares de ativistas latino-americanos que participaram ativamente na resistência às ditaduras, tendo contribuído de modo amplo para o declive delas a partir dos anos 1980 (LÖWY, 2013). Diversos estudos constataam a participação ativa desse movimento religioso, não apenas na organização de grupos, mas também na proposição da estratégia de ocupação de terras e nas lutas pelos assentamentos rurais, ações que recuperaram a dimensão simbólico-religiosa das lutas camponesas<sup>72</sup>. Assim, o movimento traz junto de suas reflexões comunidades cristãs, grupos religiosos e povos cada vez mais conscientes de que a questão de superar a opressão é compatível com sua fé religiosa. Ao falarmos em Teologia da Libertação, referimo-nos apenas à ponta visível do iceberg. Trata-se de um movimento social vasto que agrega experiências e compromissos cristãos e religiosos que alimentam sua consequente reflexão (GUTIÉRREZ, 2000). O assunto não se limita ao nível intelectual.

Acostumou-se, em geral, conceber a Teologia da Libertação como:

[...] um conjunto de textos produzidos desde 1970, por figuras latino americanas como Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Hassman, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrinho, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile - Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubem Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina - México), Juan Lins Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas os mais conhecidos. (LÖWY, 2000, p. 55).

Porém, como reflexo de uma práxis anterior e como reflexo sobre essa prática:

[...] a expressão de um vasto movimento social que surgiu na década de 60, bem antes dos escritos teológicos. Este movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação

<sup>71</sup> Reconhecemos, do mesmo modo, que o fenômeno da TdL constitui algo mais que uma corrente teológica. Razão pelo qual Löwy (2000) a rebatizou de “cristianismo da libertação”, visto ser um conceito mais amplo que as noções de “teologia” ou “Igreja”, e permitir a inclusão tanto da cultura religiosa e da rede social, quanto da fé e da prática. Entretanto, optamos por seguir chamando de TdL, especialmente porque as nossas conexões estarão restritas a uma produção teórica específica de mesmo nome.

<sup>72</sup> Um importante estudo que trata dessa questão é *Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais do campo. Brasil e Peru, 1964-1986*, publicado em 1996 por Zilda Maria Iokoi.

Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores, etc. (LÖWY, 2000, p. 56).

A Teologia da Libertação se iniciou como um movimento dentro da Igreja Católica, na América Latina nos anos 1950-1960, tornou conhecida na América Latina e encontra sua expressão religiosa mais avançada na teologia da libertação a partir de 1971, ano da publicação das obras pioneiras de Gustavo Gutiérrez e Hugo Hassman. Também forneceu boa parte dos militantes e simpatizantes da Frente Sandinista, da FMLN salvadorenha e do Partido dos Trabalhadores brasileiro (LÖWY, 1996).

Por se tratar de um movimento social amplo, há também variações no tratamento da realidade. Estas são comprovadas pelos diversos níveis de atuação da Igreja em realidades históricas específicas, como nos exemplos do Brasil e do Peru, países onde o lugar da Igreja no conjunto das relações sociais em confronto/conflito foi tomado como objeto de análise comparativa no estudo revelador de Iokoi (1996). Assim, os recursos com os quais o pensamento crítico pode contar para realizar a superação do processo modernizador têm por base algumas das distintas proposições teóricas e práticas de pensadores como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff, para citar dois importantes nomes abordados pela historiadora (IOKOI, 1996). Por outro lado, também há uma série de princípios básicos na maior parte dos escritos de teólogos que pensam a questão da libertação. Levando em conta os aspectos diversos e o caráter amplo do movimento, elegemos a produção teórica emblemática de Gutiérrez para a aproximação com o pensamento de José Carlos Mariátegui por duas razões: pelo profundo conhecimento que o sacerdote peruano demonstra da linha marxista de Mariátegui<sup>73</sup>, e também, como explica Iokoi (1996), porque Gutiérrez guarda uma dimensão mais ampla nas lutas realizadas nas últimas décadas.

É possível notar a presença do pensamento de JCM na teoria do teólogo peruano, até onde pudemos verificar, pelo menos em três momentos: o primeiro deles inclui a formulação de *Teologia da Libertação: perspectivas*, onde averigua-se a presença em alguns parágrafos, e com mais força na terceira das três palestras que encerra o esboço final de fundamento dessa obra. Essa terceira palestra foi pronunciada no encontro pronunciado em 1971, em Santiago,

---

<sup>73</sup> Ver o livro de Claudinei Jair Lopes chamado “A Relevância Teológica da História e a Relevância Histórica da Teologia na Teologia da Libertação Latino-americana: estudo sobre o papel e a importância da mútua relevância entre Teologia e História na elaboração do método teológico segundo os encontros de San Lorenzo del Escorial” (1972) e da Cidade do México (1975). 2009, XXf. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p. 158-168.

Chile, para sacerdotes envolvidos na pastoral popular, e o tema envolveu a participação dos cristãos na construção do socialismo no Chile (ALMEIDA apud LOPES, 2009).

Já o segundo momento ressurgiu com mais intensidade em um dos diversos artigos reunidos e publicado no “Anuário Mariáteguiano”, onde o teólogo discorre sobre “A autonomia intelectual de José Carlos Mariátegui” (1995).

E, por fim, a terceira manifestação tem a ver com a presença do pensamento de Mariátegui nas reflexões do teólogo peruano nos dias atuais. De acordo com a Universidad Antonio Ruiz de Montoya (2014), na cerimônia de celebração de sua incorporação como Professor Honorário do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da mesma universidade, o reverendo homenageado rendeu homenagem pelo 120º aniversário de Mariátegui apresentando uma aula magistral sobre o tema da religião em sua obra. O professor afirmou tratar-se de um pensador que desenvolvera uma valorização cultural da religião, e ressaltou a necessidade de conhecer a contribuição cultural daquele que entende ser um dos pensadores mais importantes de seu país (Peru).

É bem verdade que Mariátegui não foi o único intelectual latino americano a inspirar o teólogo peruano. Na nova introdução presente na 9ª edição de *Teologia da Libertação: perspectivas*, publicada em 2000, o teólogo explicou a importância do diálogo entre “fé” e “cultura” produzido por Mariátegui e outros tantos autores latino americanos como César Vallejo, José María Arguedas, Felipe Guamán de Ayla – para citar alguns –, que contribuíram, em maior ou menor medida, como referências para a construção do pensamento teológico libertador (GUTIÉRREZ, 2000). Sobre o papel de tais referências na nova Teologia o padre escreve: “Trata-se de peruanos que viveram profundamente o momento que lhes coube, que se comprometeram entranhadamente com os sofrimentos e as esperanças de nosso povo e souberam expressar como poucos a alma nacional, índia e mestiça” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 35). Assim como Mariátegui, outros intelectuais latino americanos também contribuíram para a obra de Gutiérrez inteiramente dedicada à reflexão teológica. Da mesma forma, é possível afirmar que, dentre os teólogos da libertação, não foi apenas Gutiérrez que se valeu das ideias mariáteguianas. O mesmo interesse pelo pensamento do autor reaparece em outros teólogos como, por exemplo, Enrique Dussel (1994), cuja obra traz apontamentos acerca de uma “filosofia da revolução” profundamente impregnada do realismo psicológico e sociológico recorrentes nas ideias do autor peruano.

Reconhecemos, no entanto, que o processo unilateral de influência não é a única forma, e nem a mais eficaz, de buscar explicação sobre as correspondências entre as proposições em questão. Não podemos negar, apesar disso, que a investigação da presença do pensamento de



JCM na obra de Gutiérrez, ainda que de forma exploratória, colabora com a compreensão das afinidades entre as produções intelectuais em questão. A influência intelectual aqui investigada também pode ser estendida para o quadro mais amplo do movimento cristão, no entanto, de forma mais criteriosa já que a proximidade do pensamento de JCM subsiste menos no movimento cristão do que no do teólogo. Assim, no movimento social da TdL a influência mariateguiana apresenta-se de modo bastante residual e não cabe no desígnio deste estudo. Por isso, ao invés de discorrer sobre a presença das reflexões de Mariátegui no movimento cristão, optamos por investigar as conexões que podemos encontrar, especialmente no que diz respeito à busca dos “[...] fatores espirituais na caracterização do comportamento político dos sujeitos sociais” (ARICÓ, 1987, p. 454). Sobre uma aceitável vertente teológica desvelada em Mariátegui, John Mackay, disseminador da prédica “reforma educativa e liberdade religiosa” – feita no Peru da década de 1920 –, atualizará um conceito “cristófilo” para referir-se aos seus amigos que, sem serem cristãos no sentido eclesiástico, praticam uma imensa devoção e amor ao gênero humano (CHANAMÉ ORBE, 1994). Essa é a categoria com que Mariátegui será visto pelo respeitado presbítero escocês, considerado por muitos o “[...] consultor dos espíritos mais avançados do período” (CHANAMÉ ORBE, 1994, p. 298). Mackay chega a dedicar em seu livro *The Other Spanish Crist (El outro Cristo español)* todo um ensaio a seu amigo José Carlos, no qual afirma: “Mariátegui possuía as qualidades de apóstolo” (1994, p.300). Na mesma obra, ao analisar o tratamento do tema religioso por Amauta, anota: “Tratava o problema com grande reverência e penetração, pois tinha plena consciência da significação dos valores religiosos, mas estava convencido de que o socialismo revolucionário era o verdadeiro sucessor da religião de nossos dias” (CHANAMÉ ORBE, 1994, p.300). Relação similar encontra-se, direta ou indiretamente, em autores de períodos mais recentes, como Mazzeo (2008). Este referiu-se à recôndita capacidade do autor peruano de articular e superar tradições emancipatórias de Nossa América, como o guevarismo e a Teologia da Libertação, entre outras. Encontramos outra avaliação correspondente em determinadas análises de Michael Löwy (2000; 2005a) que, do conjunto da obra mariateguiana, destaca as dimensões espiritual, ético-social e religiosa da luta revolucionária. Tais dimensões assumirão importância vital, suscitando, além disso, outras leituras comparativas no domínio da sociologia da cultura e da religião. No entanto, estes são apenas alguns argumentos preliminares que auxiliam na sustentação de nossa hipótese central: *defendemos que a concepção de religiosidade em Mariátegui conjectura diversos pontos de contato com a concepção de religiosidade empreendida pela Teologia da Libertação*. Isso significa dizer que as considerações “heréticas” de ambos sobre religião apontam para uma nova forma de entendimento desse fenômeno.

Assim, acentuam a importância da ação e da imaginação humana na construção de uma alternativa radical ao capitalismo industrial e, portanto, moderno. Rompidas as cadeias do cientificismo fatalista, reabrem-se as portas para as utopias, ou seja, para as projeções humanas concretas de outro mundo possível.

A observação da realidade e dos conflitos sociais que aconteciam ao seu redor levou Mariátegui a aprofundar seu olhar sobre a dinâmica religiosa, de acordo com o ritmo e com a marcha da história. Até porque havia no Peru, sobretudo nos Andes do final do século XIX, uma reivindicação nacionalista que precisava ser ouvida. Cabe lembrar que o marxismo oficial não deu a devida importância para a questão, por entender a América Latina como um posto secundário na estratégia da Internacional Comunista (ARICÓ, 1987). Os acontecimentos do período e o seu compromisso com a prática política irão servir como um “laboratório político” de sua produção teórica – como Aricó (1987) sugere –, mas também como exemplo daquilo que Bloch (2006) denominou “laboratório utópico”, uma situação capaz de mobilizar pessoas e movimentos perante as dificuldades e sustentar a esperança diante dos fracassos históricos.

Seguiremos agora com o exame apurado dos princípios da Teologia da Libertação e o autor do livro *Teologia da Libertação: perspectivas*, examinando também os vasos comunicantes existentes entre essa obra fundante e a questão da religiosidade em José Carlos Mariátegui. Esperamos, com esse procedimento, conseguir avaliar quais as semelhanças presentes nos dois polos que envolvem a aproximação por nós sugerida, tendo em vista suas formações culturais e os diferentes contextos históricos.

## 2.1 Gustavo Gutiérrez e a Teologia da Libertação

*Onde há esperança, há religião*<sup>74</sup>.

Gustavo Gutiérrez nasceu em 8 de junho 1928. Chega a cursar medicina na Universidade Nacional Maior de San Marcos, onde permaneceu desde 1947 até 1950, pensando em um dia alcançar a especialidade de psiquiatria (BOTELLA CUBELLS, 2011). Durante esse período foi militante na Ação Católica, o que não apenas o motiva a aprofundar os estudos teológicos, mas o desperta a uma grande inquietude social (BOTELLA CUBELLS, 2011). Estuda Filosofia e Psicologia na Universidade de Lovaina na Bélgica (1951-1954); continua seus estudos em teologia na Universidade de Lyon, França (1955-1959), e na Universidade

---

<sup>74</sup> Ernst Bloch: *O Princípio da Esperança*, 2005, p. 16.

Gregoriana de Roma e no Instituto Católico de Paris (1960), onde alcança o grau de doutor (BOTELLA CUBELLS, 2011). Torna-se sacerdote pouco antes, em 1959. Quando retorna ao Peru, chega a dar aulas de teologia e ciências sociais na Universidad Católica de Lima. Ao mesmo tempo se encarrega de uma paróquia no bairro popular de Lima, Rímac, onde realiza intenso trabalho pastoral. Como sacerdote sustentava que o papel prioritário da Igreja Católica era estudar os pobres. Em sua prática buscou a união entre teologia e ministério pastoral. Foi nesse momento de sua vida que falou pela primeira vez, em 1968, de uma teologia da libertação (BOTELLA CUBELLS, 2011) <sup>75</sup>.

Para o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, a reflexão teológica surge naquele que crê: “[...] quando o crente abandona o preconceito que o impede de desvendar e descobrir o sentido das ideias e da fé e entende que essa descoberta lhe devolve o solo e as raízes de sua existência” (GUTIÉRREZ apud IOKOI, 1996, p. 211). Baseado nessa assertiva, Gutiérrez (2000) considera a teologia como crítica sobre a práxis, o que requer a valorização da importância do comportamento concreto, do gesto e da ação na vida cristã. A visão da teologia como crítica sobre a práxis se deu por um processo de redescoberta da “caridade” – por onde se opera a fé – como centro da vida cristã. Em tal perspectiva, “[...] a inteligência da fé aparece não como inteligência de mera afirmação – e quase recitação – de verdades, porém de um compromisso, de uma atitude global, de uma posição diante da vida” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 62). Paralelamente à redescoberta da caridade deu-se uma evolução significativa na espiritualidade cristã, o que permitiu que a vida contemplativa, anacoretica e monástica, caracterizada pelo “afastamento” do mundo e apresentada como modelo do caminho para a santidade se transformasse rapidamente, redefinindo o valor religioso do profano e a espiritualidade da atuação do cristão no mundo. Isso porque, sendo contrário a uma cultura humanista elitista, o teólogo considera que houve uma redescoberta da “unidade indissolúvel do homem e de Deus” (GUTIÉRREZ, 2000). Além dos fatores teológicos, existem também os fatores de origem filosófica que fundamentaram sua proposição baseada no processo das novas relações do homem com a natureza, nascida do progresso da ciência e da técnica (GUTIÉRREZ, 2000). Houve, também, a redescoberta do papel central da “práxis histórica”, pois é ela que permite a “abertura do futuro”, sem a qual a própria Igreja não pode existir.

O que o teólogo peruano propõe é um modo de fazer teologia que dialoga com o pensamento marxista centrado na práxis e voltado para a transformação do mundo. Assim, a

---

<sup>75</sup> Ainda em Lima, em 1974, Gutiérrez funda o Instituto Bartolomé de Las Casas, uma associação civil sem fins lucrativos que busca contribuir para a libertação e o desenvolvimento humano dos peruanos, dentro de uma opção preferencial pelos pobres (BOTELLA CUBELLS, 2011). Sua sede em Cuzco é um centro de estudos avançados da realidade da sociedade e dos povos andinos.

reflexão crítica da práxis histórica é teologia libertadora, ou seja, teologia da transformação libertadora da história da humanidade. Estes são alguns dos procedimentos centrais com os quais o sacerdote peruano resolveu enfrentar a análise do desenvolvimento<sup>76</sup>. Se valendo de tais procedimentos, e percebendo que o processo de libertação se constituiria no percurso histórico latino-americano, pela crítica ao desenvolvimento (sobretudo a política chamada desenvolvimentista) e na busca da revolução social, o teólogo estabeleceu críticas aos que se satisfaziam com a dimensão econômica. Para a realização dessa crítica a teologia combina conceitos oriundos das ciências sociais com ideias bíblicas e teológicas. Em particular o uso da teoria social marxista e não marxista, estabelecendo com o primeiro, aproximações, críticas e superações (GUTIÉRREZ, 2000). Informado sobre proposições de revisão crítica sobre o marxismo, Gutiérrez fez uma releitura de suas fontes e rompeu com o dogmatismo e com o mecanicismo (IOKOI, 1996). É assim que, ante os impasses colocados para o homem contemporâneo no continente latino americano, aspectos do pensamento de Marx são retomados e ampliados. Não se tratava exclusivamente da libertação econômica, uma vez que esta continha traços de opressão cultural, ideológica, simbólica, etc. A atenção à dimensão cultural na teologia em perspectiva latino-americana contribui, na ótica do teólogo peruano, para que se penetre em mentalidades e atitudes de base que explicam importantes aspectos da realidade, vistos agora não apenas como produto mecânico de tais estruturas. Neste sentido, escreve:

[...] os homens e mulheres de hoje não aspiram libertar-se daquilo que, vindo do exterior, os impede de realizar-se como membros de uma classe social, de um país ou de uma sociedade determinada. Buscam, igualmente, uma libertação interior, em uma dimensão individual e íntima. Libertação em um plano não apenas social, mas também psicológico. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 87)<sup>77</sup>.

Na perspectiva teológica, o reino da liberdade é o momento em que matéria e espírito, em sentido total, estão unidos na potencialidade da criatura e do criador. A libertação passa a exprimir uma realidade histórica com a qual a teologia entrou em contato ao se relacionar com os pobres e populações latino americanas, e que, desde esse contato, desafiam a reflexão cristã. Em

---

<sup>76</sup> A teoria da dependência tão usada nos primeiros anos de contato da TdL com a realidade latino americana, ainda segundo o teólogo peruano, resulta hoje – apesar de suas contribuições – numa ferramenta curta, por não levar suficientemente em conta a realidade histórica de cada país. Somente uma análise de classe permitirá ver o que realmente está em jogo na posição entre países oprimidos e povos dominantes (GUTIÉRREZ, 2000).

<sup>77</sup> Diz-se de uma liberdade interior não entendida como evasão ideológica do enfrentamento social, como interiorização da servidão, mas sim enfrentamento real ao mundo do psiquismo humano como na aceitação de Freud (GUTIÉRREZ, 2000).

virtude disso a proposição da libertação aparecia como aspiração das classes sociais oprimidas, em seu sentido global, profundo e radical (GUTIÉRREZ, 2000).

O pecado, por sua vez, é entendido em sua dimensão coletiva como fato social e histórico, como ausência de fraternidade nos indivíduos e como alienação fundamental da raiz de uma situação de injustiça e exploração encarnada nas estruturas sociais. Ele se dá em estruturas opressoras, na exploração do homem pelo homem, na dominação e escravidão dos povos, raças e classes sociais (GUTIÉRREZ, 2000). Por contradizer a vontade de Deus o pecado exige uma libertação radical. Esta, no entanto, inclui necessariamente uma libertação política. Libertar-se é humanizar-se. Na medida em que os homens vão se libertando, são salvos. “A vontade salvífica de Deus cria no homem uma afinidade profunda que se traduz em gratuita determinação ontológico-real de sua natureza” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 125). Deus revela-se como força de nosso futuro e não como ser a-histórico. A libertação é a “figura da salvação” realizada em Jesus Cristo. Através da libertação a salvação se torna presente na história (CATÃO, 1985). Assim, nada lhe escapa e nada está fora da ação de Cristo e do dom do Espírito. Isso dá à história humana sua unidade profunda. Nessa perspectiva, escreve: “Os que reduzem a obra salvadora são aqueles que a limitam ao puramente “religioso” e não veem a globalidade do processo [...]” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 238). Também as categorias teológicas não são suficientes, requerem o diálogo com outras áreas de conhecimento e ainda uma atitude vital, global e sintética que informem a totalidade e o pormenor de sua vida. Sendo assim, para que tal libertação seja autêntica e plena, é necessário que seja assumida pelo próprio povo oprimido, que deverá partir de seus próprios valores. Em passagem extraída da decisiva reunião de Medellín, Gutiérrez enfatiza: “O homem é o responsável e o artífice principal de seu êxito ou de seu fracasso” (GUTIÉRREZ apud MEDELLÍN, 1994, p. 169)<sup>78</sup>. A Igreja definia-se, portanto, como uma instância de defesa dos direitos humanos, os direitos dos pobres, dos camponeses. No entanto, sua posição é de autodeterminação camponesa. O propósito das pessoas que atuam em função de uma nova sociedade por construir compõe, na América Latina, mais uma linha de força que uma realidade já adquirida e generalizada. Mas trata-se de uma linha de força que se afirma cada vez

---

<sup>78</sup> Não obstante suas imperfeições e lacunas, na Conferência Episcopal de Medellín (1968) foi possível planejar as respostas pastorais mais adequadas à estratégia da luta pela liberdade dos oprimidos. A conferência favoreceu a expansão das Comunidades Eclesiais de Base nas periferias e no campo (IOKOI, 1996). Sua tarefa era a de “[...] apoiar e favorecer todos os esforços do povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base, pela reivindicação e consolidação de seus direitos e pela busca de uma verdadeira justiça.” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 177). Trata-se do momento em que a Igreja assume a reflexão sobre o caráter conflitante da história humana, sobre o confronto entre os homens, as classes sociais e os países, O que também irá favorecer a prática interativa de parte da Igreja com vários setores da esquerda no Brasil e no Peru (IOKOI, 1996).

mais, e que está pautada na profunda aspiração à criação de um novo homem que anime a superação de situações conflituosas e antagonistas no processo de libertação. O que está em jogo, afinal, é uma visão integral e profunda da existência humana e de seu devir histórico (GUTIÉRREZ, 2000).

Para o teólogo peruano a realidade ascendente da América Latina colocava a meta da revolução social, ou seja: “[...] abolir o presente estado de coisas e tentar substituí-lo por outro qualitativamente distinto, isto é, construir uma sociedade justa, baseada em novas relações de produção; é tentar pôr fim a sujeição dos povos, classes e homens uns aos outros [...]” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 150). Há no pensamento do autor, portanto, uma relação explícita com a revolução social, entendida como necessidade histórica para a constituição do homem livre e do ser cristão. Estar com Deus, para ele, significa buscar a trilha da revolução social, entendida como libertação total.

Essa busca, no entanto, irá culminar no que podemos considerar sua tese central:

[...] a construção de uma sociedade que elimine a propriedade privada dos meios de produção, uma vez que ela representa a apropriação por uns poucos do fruto de trabalho de muitos, gerando a divisão da sociedade em classes e a exploração de uma por outra. Uma sociedade na qual a apropriação social dos meios de produção se faça acompanhar da apropriação social, da gestação da riqueza e do poder e, em última análise, da liberdade, dando lugar assim a uma nova consciência social. (GUTIÉRREZ apud IOKOI, 1996, p. 65).

Em meio aos grupos e pessoas que estenderam a bandeira da libertação latino americana – escrevia Gutiérrez –, a inspiração socialista é majoritária e representa o veio mais fecundo e de maior alcance. Na revalorização da busca de vias socialistas próprias, o teólogo recorreu, entre outros autores, a José Carlos Mariátegui. Este, no entendimento do teólogo, apresentava um pensamento e inquietações similares às suas. Para ele a teoria de Mariátegui indicava o caminho alternativo: “[...] uma práxis revolucionária suficientemente vasta, rica e intensa, e com a participação de homens e mulheres provindos de diversos horizontes, pode criar as condições de uma teoria fecunda” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 149).

A crítica mais ou menos explícita dos modelos socialistas “realmente existentes” é geral nos cristãos revolucionários e nos teólogos da libertação. Gutiérrez insiste sobre a necessidade do povo oprimido da América Latina evitar os velhos modelos e procurar de maneira criativa seu próprio caminho para o socialismo. Por isso, ao buscar a resposta sobre qual socialismo seria mais adequado, o teólogo peruano se embasa em José Carlos Mariátegui. Este dizia que o socialismo na América Latina não poderia ser “nem decalque” nem “cópia” de outras

experiências, mas uma “criação heroica”, pois ao que se deve dar vida, a partir de uma linguagem própria, é à nossa realidade e ao socialismo indo americano.

Não é preciso dizer que para os teólogos da libertação o socialismo, ou toda forma de emancipação humana, não é senão uma preparação ou antecipação da salvação total, da chegada do reino de Deus na terra. Nesse sentido a teologia busca ser uma linguagem sobre Deus. Trata-se de uma fé inseparável das condições concretas em que vive a grande maioria e, de certo modo, todos os habitantes da América Latina (GUTIÉRREZ, 2000). É nessa perspectiva que o diálogo com a cultura deve estar presente em toda a teologia, já que de acordo com Gutiérrez, tal diálogo está apenas no seu começo. Para isso, de um lado, tem-se a teologia como sabedoria e como um conhecimento que deve ser marcado pela presença de Deus; e, de outro, a experiência do povo e da cultura a que se pertence. Esse aspecto, pode-se dizer, compreende o papel inequívoco do pensamento de Mariátegui na obra *Teologia da Libertação*.

Não pretendemos e nem poderíamos trabalhar toda a complexa problemática dos enunciados da TdL, senão apenas apresentar em linhas básicas os pontos que nos interessam. Assim, dentre os pressupostos principais, explícitos ou implícitos na obra *Teologia da Libertação: perspectivas*, do teólogo Gustavo Gutiérrez, destacamos:

- 1- “A perspectiva da fé”: não podemos deixar de descobrir na vontade de transformação um potente dinamismo. O homem de fé acredita no que existe potencialmente, embora ainda não tenha nascido.
- 2- “A não separação de matéria e espírito”: Trata-se da vontade de viver simultaneamente e em mútuo enriquecimento os dois aspectos que com frequência a mentalidade ocidental separa. A ordem natural e a ordem sobrenatural acham-se profundamente interligadas. Rompido o caminho que leva à eliminação do dualismo entre ambas as dimensões, a questão sofre uma reviravolta e inicia uma etapa decisiva com a recuperação do aspecto histórico e existencial.
- 3- “Assimilação da dimensão da realidade”: Envolve a perspectiva de um universo para além da abordagem sobre os aspectos socioeconômicos, mas que dê conta do universo simbólico cultural e religioso. Libertar-se das estruturas socioeconômicas opressoras não é suficiente. Requer uma transformação pessoal (autolibertação) que nos faça viver em profunda liberdade interior diante de todo tipo de escravidão, já que liberdade total só existe quando o indivíduo pensa, sente, e age por si.

- 4- “A opção preferencial pelos pobres”: A nova presença dos que sempre estiveram ausentes na história. Novos sujeitos históricos são os que, outrora, foram os esquecidos da história.
- 5- “Novas formas de solidariedade”: que o potencial humano, cultural e religioso pode criar diante da insignificância do amplo universo dos pobres para os grandes poderes político-econômicos que regem o mundo.
- 6- “Papel central da práxis histórica: reflexão crítica sobre a práxis”. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe.
- 7- “Comunidades de base cristã”: e o seu desenvolvimento entre os pobres como uma nova presença da Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista.
- 8- “Revolução social”: como desígnio. Quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade e o acesso ao poder da classe subalterna.
- 9- “Superação da mentalidade colonial”: Inversão do discurso dos opressores e suas representações do indígena-camponês. Erradicação do prejuízo que se faz de sua inferioridade intrínseca. Uma revolução material sem a descolonização do conhecimento e da subjetividade só leva a mudanças de conteúdo, mas não dos termos na organização do mundo.

Consideraremos estes tópicos para seguir com nossa aproximação. Acreditamos que o resgate da inteligência criadora de Mariátegui, associada à compreensão da prática desse amplo movimento político-religioso é de fundamental importância para o entendimento de diversos fenômenos sociopolíticos importantes na história recente da América Latina<sup>79</sup>. As ideias de

---

<sup>79</sup> No século XXI podemos citar organizações ativas em escala internacional na luta contra o neoliberalismo, a exemplo de movimentos camponeses como a *Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones do Campo* (CLOC), que coordena organizações camponesas de produtores de pequena e média escala, trabalhadores agrícolas, mulheres rurais e comunidades indígenas.



Mariátegui abordam problemas que ainda hoje são iminentes para o marxismo e para a vida pública do continente.

## 2.2 Religiosidade em Mariátegui e a *Teologia da Libertação*: algumas aproximações

*No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación, una fé*<sup>80</sup>.

Nem à primeira vista, a busca de conexões entre religiosidade na obra de José Carlos Mariátegui com a produção teórica fundante da *Teologia da Libertação* do teólogo Gutiérrez pode parecer estranha, especialmente se levarmos em conta suas origens, formações culturais, religiosas, e, até mesmo, guardadas suas devidas diferenças de linguagem discursiva e período histórico determinados, suas preferências políticas. Trata-se de afirmar o que não deveria ter deixado de ser evidente e também de um exercício que não está separado das opções básicas de quem o realiza. Produção teórica aqui, não é concebida separadamente de quem as produz e, até aonde se sabe, não houve aquele, pelo menos nas décadas subsequentes, que tenha aproximado essas duas produções emblemáticas dos estudos da religião na América Latina.

Vimos a partir do que foi exposto, que Gustavo Gutiérrez chega a destacar contribuições essenciais de Mariátegui para sua reformulação teológica e também para se pensar a cultura latino-americana: a articulação entre fé e cultura propondo um modo de fazer teologia que não feche os olhos à realidade social na qual está inserida (GUTIÉRREZ, 2000). Embora Mariátegui não tenha sido um teólogo e sim jornalista e cronista de sua época, vigora tanto nas suas elaborações, não apenas um Mariátegui político e profano, como também uma dimensão religiosa/espiritual – que Gutiérrez designa “sua contribuição da fé” –, indispensável para a revolução socialista. A sua concepção socialista é, pois, inseparável de uma tentativa de re-encantar o mundo através da ação revolucionária. Não é muito surpreendente que Mariátegui tenha se tornado uma das referências marxistas mais importantes para o fundador da Teologia da Libertação.

Gustavo Gutiérrez nasce em 1928, dois anos antes da morte do jornalista peruano, em 1930. Após tornar-se sacerdote em 1959 e retornar ao Peru, chega a dar aulas sobre Mariátegui na Universidad Católica de Lima, ao mesmo tempo que se encarrega de uma paróquia no bairro popular de Lima, Rímac, realizando trabalho pastoral intenso.

---

<sup>80</sup> “Não sou um espectador indiferente ao drama humano. Eu sou um homem com uma filiação, uma fé” (MARIÁTEGUI, 1970c, p. 12).

Somente 41 anos após a morte de Mariátegui, é que o sacerdote dominicano publica o livro inaugural *Teologia da Libertação: perspectivas* (1971), obra que lhe confere reconhecimento como “pai” da teologia da libertação (BOTELLA CUBELLS, 2011). Marca indiscutível como aquela atribuída a Mariátegui enquanto “pai” do marxismo latino americano. Do mesmo modo que a sua vida marcadamente frágil em decorrência dos problemas de saúde que culminariam na morte ainda jovem de Mariátegui, a adolescência de Gutiérrez também é afligida por uma doença que o fizera passar anos de sua vida restringida entre a cama e a cadeira de rodas. Atualmente, com 87 anos de idade, Gutiérrez vivencia uma situação nova nunca antes vivenciada pelos teólogos da libertação<sup>81</sup>.

Além de diferenças nas formações de Mariátegui e Gutiérrez – tendo em vista que, diferentemente do segundo, Mariátegui obteve uma formação autodidata para além dos marcos acadêmicos – há um intervalo de mais de quatro décadas entre os anos de produção mais intensa do primeiro (1920 a 1930) e a publicação da obra de Gutiérrez, em 1971. Mesmo reconhecendo tratar-se de momentos históricos distintos, são períodos bastante próximos e ambos marcados pela repressão e por regimes autoritários<sup>82</sup>. De modo que preferimos avaliar menos uma época compartilhada que os aspectos teóricos comuns entre seus pressupostos centrais. Sem prejuízo do que nos propusemos neste trabalho, não deixaremos de perseguir os elementos de uma teologia que em Mariátegui, se aproxime das ideias centrais da Teologia da Libertação.

Partindo da exposição dos seus fundamentos sociorreligiosos, vimos que aspectos que na TdL são evidentes, tais como a revalorização da vida espiritual, o papel da subjetividade nos processos históricos, a compreensão da religiosidade como indissociável do crescimento dos movimentos sociais latino-americanos dos anos 60<sup>83</sup> - cuja centralidade está na luta pela terra, e por direitos - , constituem elementos fundadores presentes no pensamento de Mariátegui. Décadas antes do surgimento do movimento cristão, Mariátegui já apresentava elementos para

---

<sup>81</sup> Após muitos anos mantido no ostracismo em seu país, Gustavo Gutiérrez é recebido em 11 de setembro de 2013 às portas do Vaticano pelo atual Papa Francisco. Essa aproximação representa um sopro de ar fresco para os teólogos da libertação e, quem sabe, represente um passo para a reabilitação do movimento. Essa reaproximação é mal vista pela Opus Dei, organização conservadora da Igreja católica que sempre combateu o movimento cristão com todas as forças desde a objeção do então cardeal e depois Papa, Joseph Ratzinger que, em 1983 chega a convocar Gutiérrez ao Vaticano em consultas privadas. Calado e perseguido no terreno da própria Igreja, essa perseguição seria reforçada através de personagens como Fernando Sáenz, em El Salvador, e cardeal-arcebispo de Lima Juan Luiz Cipriane (JESUS, 2015).

<sup>82</sup> José Carlos Mariátegui sob o regime despótico de Leguía, e a TdL sob vários governos ditadores em países diferentes da América Latina.

<sup>83</sup> No Brasil, podem ser lembradas as fecundas experiências relacionadas ao trabalho de educação popular (vinculadas a Paulo Freire), a experiência das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), do MEB (Movimento de Educação de Base) e da Ação Católica especializada, em particular a JUC (Juventude Universitária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica) e JOC (Juventude Operária Católica).

uma reflexão da fé e da religião que utilizava conceitos marxistas de inspiração para as lutas sociais. A afirmação e a amplitude do seu conceito de religião bem como sua oposição às críticas racionalistas e antireligiosas, demonstram um olhar mais atento ao papel histórico cumprido pelas diferentes formas de manifestações religiosas na história sociopolítica do subcontinente dos povos. Trata-se de elementos que se contrastam às abordagens de outros autores marxistas que tratam do tema da religião.

Na tentativa de pontuar similitudes entre as perspectivas em questão, observamos que nos dois, não se reivindica um espiritualismo que sirva de refúgio diante dos dissabores e sofrimentos cotidianos, mas o de viver em mútuo enriquecimento os aspectos que, com frequência a mentalidade ocidental separa, como a dimensão *espiritual* e *material*. A significação de espiritualidade em Gutiérrez (2000) encontra-se na reordenação dos grandes eixos da vida cristã em função do presente. Nessa perspectiva, mais que definir o mundo em relação ao fator religioso, este se redefine diante do profano (GUTIÉRREZ, 2000). A recuperação do aspecto *histórico* e *existencial* permite o caminho que leva à recuperação do dualismo entre ambas as dimensões mencionadas. Em Mariátegui, em contrapartida, a significação está em desenvolver um projeto socialista para o Peru que, não apenas não dissolva suas raízes religiosas ali já existentes, como vimos noutra ocasião, mas que, ao mesmo tempo, desmistifique qualquer tentativa espiritualização (vulgar) do marxismo (MARIÁTEGUI, 2005j). Esse ponto requer que explicitemos, para nossa comparação, a qual espiritualização se refere o socialista peruano, ao mesmo tempo em que exhibe o modo como ele relaciona dialeticamente materialismo e idealismo (MARIÁTEGUI, 2005j). Claramente expresso em seu escrito de nome similar [“Idealismo Materialista” (2005j)], para Mariátegui é inválida toda tentativa pseudomarxista de espiritualizar a base material dessa corrente, investida que ele identifica nos revisionistas, como veremos na passagem a seguir:

Os revisionistas como Henri de Man – que, segundo a expressão de Valverde, desossam o marxismo, por medo de parecer atrasados em relação às atitudes filosóficas de impulso claramente reacionário – não pretendem nada além de uma retificação apóstata, mediante a qual o socialismo, por um frívolo prurido de adaptar-se à moda, atenuaria suas premissas materialistas até torná-las aceitáveis a espíritas e teólogos. (MARIÁTEGUI, 2005, p. 210).

Ao avaliar como arbitrária a primazia do espiritual frente ao material, Mariátegui explica que os revisionistas teriam de ater-se ao dualismo mais arcaico se tentassem distinguir ambos os valores (MARIÁTEGUI, 2005j). Há, desse modo, uma preocupação do autor em

alertar sobre o engano comum em associar a filosofia materialista a uma vida mais ou menos grosseira e incapaz de uma ascensão moral, espiritual e filosófica. “[...] a primeira posição falsa nessa mediação [ele afirma] é a de supor que uma concepção materialista do universo não seja capaz de produzir grandes valores espirituais” (MARIÁTEGUI, 2005j, p. 220). E complementa:

A biografia de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil outros agonistas do socialismo, nada fica a dever, como beleza moral, como plena afirmação do poder do espírito, à biografia dos heróis e ascetas que, no passado, agiram de acordo com uma concepção espiritualista ou religiosa, na acepção clássica destas palavras. (MARIÁTEGUI, 2005j, p. 227).

Como resposta crítica aos revisionistas, o autor peruano busca inspiração na “admirável justeza” de Piero Gobetti, a fim de marcar sua oposição categórica diante do que denominou “influência crescente da filosofia acadêmica idealista”. Ao citar o escritor italiano ele escreve: “Uma mente latina não pode achar uma fórmula mais classicamente precisa do que esta: ‘Nossa filosofia santifica os valores da prática’” (MARIÁTEGUI, 2005j, p. 222).

Parece não restar dúvidas de que os valores da prática e o distanciamento de todo espiritualismo que sirva de refúgio aos sofrimentos da vida descrito por JCM, é parte do pressuposto notável também na TdL, especialmente quando Gutiérrez dá enfoque a uma nova prática (e reflexão da prática) da Igreja, propondo três níveis de significação ao termo libertação que se implicam mutuamente (GUTIÉRREZ, 2000, p. 95):

- a) Libertação como aspiração das classes sociais e dos povos oprimidos sublinhando o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos. Desvendou, assim, as diferenças entre crescimento e *desenvolvimento*, considerando este como superação econômica, social, política e cultural - como libertação. O seu significado deve ser constituído, para ele, no nível da práxis.
- b) História concebida como processo de libertação do homem onde ele passa a assumir, progressiva e conscientemente, o seu próprio destino. A libertação aqui é concebida como processo histórico no sentido da conquista do conhecimento e da eliminação dos preconceitos. De alguém que vai se fazendo ao longo de sua existência e da história.

- c) No nível teológico, significou superar o termo desenvolvimento e apropriar-se do termo libertação, entendido como a presença de Cristo histórico, que liberta o homem do pecado lutando contra as injustiças e permitiu a possibilidade do homem de viver em comunhão com Ele. Assim, o termo libertação, para Gutiérrez, é mais amplo que o termo desenvolvimento, pois permite articular a história sagrada e restabelecer o novo humanismo.

Ao abordar estes três processos que se interpenetram, Gutiérrez aponta para a necessidade de que a ação pastoral trabalhe de modo equilibrado essas dimensões de significação para não “[...] cair em posições idealistas ou espiritualistas, que não passam de formas de evadir uma realidade crua e exigente [...]” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 96). Daí que se compreende uma perspectiva teológica que, em ambos, não trata apenas de questões puramente religiosas, mas sim de questões profundamente humanas. Pois não basta superar as diferenças entre os estratos econômicos e sociais (a contradição entre as forças produtivas e a relação de produção), mas elaborar um “projeto” ético, uma “conduta superior” que, fortalecendo-se em Piero Gobetti e Georges Sorel, Mariátegui chamou de a moral dos produtores. Isso remete-nos à função ética do socialismo que, em nosso autor:

[...] deve ser buscada não em decálogos grandiosos nem em especulações filosóficas, que de nenhum modo constituíam uma necessidade da teorização marxista, mas sim na criação de uma moral de produtores pelo próprio processo de luta anticapitalista”. (MARIÁTEGUI, 2005e, p. 206).

Esse projeto ético está inserido na visão singular do marxismo de Mariátegui que se contrapõe categoricamente a versão posterior stalinista da história da filosofia, onde o idealismo equipara-se à burguesia e o proletariado ao materialismo. O que se conseguia com essa divisão era, como acertadamente assinalou Oshiro, fundar um abstrato mecanismo de luta entre essas duas posições irreconciliáveis – “a matéria” e “o espírito”-, em uma dicotomia caricaturesca e “científica” entre o “Bem” e o “Mal” (OSHIRO apud PÉREZ HINOJOSA, 2014). Um dos principais questionamentos sobre idealismo realizados por JCM e pela TdL, consiste na afirmação da existência de um mundo não histórico das ideias que nos antecede e que, portanto, vem a nós e nos possui.

Os pontos convergentes entre os pressupostos em questão não se encerram na interconexão entre as dimensões material e o espiritual. Os traços da religiosidade na obra de Mariátegui, especialmente no “O Fator religioso”, e também em outros ensaios mencionados,

contém tácita a *opção preferencial pelos pobres*, cuja descrição insere-se como uma empenhada aplicação metodológica de interpretação da história do ponto de vista dos vencidos, como a defendida por Walter Benjamin em sua “Teses sobre o conceito de História” (2005). Trata-se de estimular a releitura da história oficial e refazê-la na perspectiva das classes subalternas, ou seja, da presença dos que sempre estiveram nela, ausentes. Isso significa trazer à tona a visão dos pobres latino-americanos, seja ele indígena, proletário, negro, mulher, não mais como simples objetos, passivos diante da sua própria história, mas como sujeitos de sua libertação social. Não é o momento de acumular citações, mas não seria inútil transmitir, de modo análogo, a perspectiva do peruano e crítico-literário Cornejo Polar (2000) para lembrar preliminarmente o que ele identifica como grande falha da historiografia latino-americana. É dizer: assumir a perspectiva de reconhecer que a historiografia não é somente derivativa dos discursos, mas também produtora. É preciso, nas palavras de Polar, reconhecer “[...] a urgência de corrigir os erros de uma historiografia que faz do diverso uma unidade e converte em homogêneo o que é claramente heteróclito, sempre em busca de uma Ordem tão perfeita e harmoniosa como postiça” (CORNEJO POLAR, 2000, p. 47). Inversamente, a perspectiva das obras aqui abordadas propõe uma historiografia diferente da visão cultural burguesa, oligárquica, ou liberal, de homogeneização unitária, buscando dar voz às populações tradicionais autóctones<sup>84</sup>:

[...] é importante [diz Cornejo Polar] evitar a perspectiva que faz do migrante um subalterno irremediável, sempre frustrado, repellido e humilhado, imerso, num todo hostil que não compreende e nem o compreende, e de seu discurso, apenas um longo lamento desenraizado; mas igualmente, é importante não cair em estereótipos puramente celebrativos: também há migrantes instalados no nicho da pobreza absoluta, onde opera a nostalgia sem remédio, a conversão do passado em utópico paraíso perdido ou o desejo de um retorno talvez impossível [...] (2000, p. 303).

A direção contra hegemônica do mito popular em JCM remete a essa mesma confiança na capacidade dos povos da América Latina de produzir relatos, reflexões e, sobre tudo, uma experiência emancipatória concreta, a reinvidicação dos saberes populares autóctones, etc<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Na contramão de grande parte dos intelectuais cuja extraordinária capacidade é desconhecer sua pertença latino-americana e sua condição de inseridos nas entranhas de um país periférico, Antônio Cornejo Polar em “O Condor Voa” (2000), desenvolve um pensamento crítico para a América andina a partir do conceito da heterogeneidade, articulado em torno da multiplicidade dessa região cultural sem reduzir suas contradições e conflitos. A base central da obra é formulada na ideia de *unidade, pluralidade, totalidade*.

<sup>85</sup> O que em JCM se revela concentrando-se mais nitidamente no caso da crítica literária indigenista: “A maior injustiça na qual um crítico poderia incorrer seria a condenação apressada da literatura indigenista por sua falta de autoctonismo integral ou pela presença, mais ou menos percebida, em suas obras, de elementos de artifício na interpretação e na expressão. A literatura indigenista não pode nos dar uma versão rigorosamente versista do índio. Tem de idealizá-lo e estilizá-lo. Também não nos pode dar sua própria alma. É ainda uma literatura de mestiços.

Isso se comprova em exemplos apresentados no estudo de Iokoi (1996), que versam sobre inúmeras práticas de lutas sociais por terra no Brasil e também no Peru. No relato dessas experiências, os camponeses se organizam de forma completamente distinta de toda concepção racional e industrial da produção capitalista (IOKOI, 1996). Eles nutrem por si só uma perspectiva de fortalecimento da identidade coletiva e da resistência à cultura dominante, onde a organização demonstrava maneiras distintas de qualquer produção uniformizadora (IOKOI, 1996). Reconhece-se, nessas ocasiões, elemento prático de coesão de que fala JCM – ou o que Mazzeo nomeou *elementos do socialismo prático* –, o sentido da comunidade e a relação com a terra que serviam, na perspectiva da Igreja, como um modo de superação da moral individual (no sentido individualista) e, portanto, uma possibilidade de solução para a consecução da liberdade do homem (IOKOI 1996) <sup>86</sup>.

Da reciprocidade entre Igreja e camponeses formou-se participação ativa na história. A constituição de uma nova ética surgida com a associação entre Igreja e camponeses, foi capaz de fazer com que direitos fossem reconhecidos, defendidos e conquistados (IOKOI, 1996). A própria igreja em modificação aceitava a *solidariedade* camponesa e sua ética como valores da comunhão com Deus (IOKOI 1996). Em consonância a historiadora explica que:

O modo de vida camponês, habitualmente elemento presente na prática e na memória de vários grupos ou mesmo a comunidade indígena, eram formas “naturais, onde o trabalho religioso ganhava força e expressão”. Essa prática no Peru se somava com os elementos étnicos/culturais das comunidades quéchuas ou aimarás e com alto grau organizativo que esses grupos foram capazes de construir ao longo da resistência à expropriação de suas terras. (IOKOI, 1996, p. 216).

Nesse sentido, as duas perspectivas em questão dão grande valor à vida comunitária, à solidariedade ali existente, à partilha dos bens, e criticam a alienação e a competição da vida social moderna.

Evidentemente, as duas produções referidas não poderiam ser idênticas. Entretanto, postas lado a lado, interpelam-se numa teia de significações que dão forma a uma estrutura comum, ainda que sob linguagens e condições históricas determinadas. Estrutura comum essa que implica, da mesma forma, na *assimilação da dimensão da realidade* que, em ambos, é

---

Por isso se chama indigenista e não indígena. A literatura indígena, se deve vir, virá a seu tempo. Quando os índios estiverem em condições de produzi-las”. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 317).

<sup>86</sup> Na análise da Pastoral da Terra, por exemplo, se defende a ideia de que a preservação das culturas populares só será possível resistindo contra a homogeneização capitalista; se a terra for preservada para os que nela trabalham. Assim, predomina na análise a visão indígena da terra, numa tentativa de recuperar a aceitação mítica da mãe-terra (a Pacha Mama peruana), diferenciando a propriedade vivencial da propriedade comercial e, de certa forma, ligando os compromissos pastorais à relação da vivência indígena com a terra, como “uma esperança para todos” (SOUZA OBS.; MARCELO BARROS; CAVARIAS, S.J.; JOSÉ L apud IOKOI, 1996, p. 34).

entendida mais como construção cultural e humana que como revelação divina. É certo que diferentemente de JCM, o sacerdote peruano não se descuida de suas concordatas com a santidade e a Revelação Divina<sup>87</sup>. No entanto, estamos confrontados com uma vertente teológica que se diferencia consciente e conseqüentemente da teologia contemporânea que, nos dizeres de Gutiérrez, parece bloquear a pergunta sobre o sentido último da ação do homem na história (GUTIÉRREZ, 2000). Daí que se evidencia uma espiritualização que, se bem entendida, revaloriza a carga humana e o poder transformador das estruturas sociais injustas entendidas, na linguagem teológica, como promessas *escatológicas*<sup>88</sup>. Sobre esse compromisso Gutiérrez afirma:

Na América Latina o mundo em que a comunidade cristã deve viver e celebrar sua esperança escatológica é o da revolução social; sua tarefa se definirá diante dela. Sua fidelidade ao Evangelho não lhe deixa outra alternativa: A Igreja deve ser o sinal visível da presença do Senhor na aspiração da liberdade e na luta por uma sociedade mais justa. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 320).

Se transposta a questão das promessas escatológicas, ou melhor, das grandes narrativas bíblicas, para terreno eminentemente sócio histórico, como, por exemplo, das promessas que alicerceiam a Revolução Francesa<sup>89</sup> – que, pelo fato mesmo constitui uma das formas históricas da imanência –, identificamos em ambos, outra preocupação similar àquelas que podemos encontrar em tantos outros intelectuais e militantes comprometidos com a práxis revolucionária: a de buscar a partir de horizontes comuns a mesma promessa de liberdade e independência que tem suas raízes na revolução da classe média burguesa contra a ordem feudal, e que adquiriu nova força contrastando com os regimes totalitários de suas épocas.

Na América Latina, a ênfase na modernização fez com que a problemática social aparecesse com maior clareza, estimulando o deslocamento da Igreja como simples observadora dos problemas e injustiças sociais para participante ativa no encaminhamento das demandas sociais (IOKOI 1996). Se antes se tendia a ver o mundo a partir da Igreja, com a

<sup>87</sup> Queremos dizer com isso, que ambos se valem de suas categorias próprias. JCM, sendo jornalista, e não padre, não tendo vivido no período da formação das Comunidades Cristãs de Base, entendeu como Gutiérrez, porém por outro caminho, que nenhuma sociedade que vise superar as formas de dominação e opressão florescerá deixando de lado a dimensão religiosa.

<sup>88</sup> O termo apresenta-se na própria chave de compreensão da fé cristã, onde Deus revela-se como força de nosso futuro e não como ser a-histórico. O fenômeno chave do êxodo (fato histórico salvífico que estrutura a fé em Israel sob a libertação dos judeus no Egito), de acordo com Gutiérrez, é parte do horizonte escatológico expressos em personagens históricos ao longo do Antigo Testamento. Vinculada a criação, a libertação do Egito acrescenta um elemento de capital importância: a necessidade e o lugar de uma participação de todos na construção da sociedade. A expressão encontra da mesma forma, sua realização categórica em Cristo (GUTIÉRREZ, 2000). Há, nesse sentido, uma abertura da escatologia ao porvir e perspectiva de uma unidade entre vida religiosa e vida social. Eis o valor substancial da libertação humana, que não é uma consequência fora da história, um ornamento, senão a forma histórica da transcendência, que é também, pelo fato mesmo, da imanência (CATÃO, 1985).

<sup>89</sup> Diz-se da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, princípios constitutivos da Revolução Francesa (1789-1799).



teologia latino-americana se observa o processo inverso: “[...] a Igreja é vista a partir do mundo” (GUTIÉRREZ, 1996, p. 121). Os fatores decisivos nessa mudança serão a ruptura interna da cristandade e o descobrimento de novos povos<sup>90</sup>. De um plano ainda mais concreto, essa mudança de perspectiva da Igreja se fazia apoiada nas deliberações do Concílio do Vaticano II<sup>91</sup>, mas que seria o tema da Constituição conciliar *Gaudium et Spes*<sup>92</sup>.

O deslocamento da Igreja para o mundo, e não mais como era antes (o mundo na Igreja), é parte da especificidade histórica peruana e foi longamente constituída onde o grau de participação política da população foi sempre muito intenso (IOKOI, 1996). Desde 1930, como visto no capítulo precedente, constituiu-se um amplo debate entre posições como o laicado católico peruano, opositor da oligarquia; os nacionalistas, que promoviam estimulações a toda uma geração de católicos, e também partidários do marxismo e *apristas*, que discutiam o destino da própria Igreja (IOKOI, 1996). Diante desse fato, é possível afirmar que o movimento cristão dá continuidade a um debate que Mariátegui encerrava no mesmo ano de sua morte, com os *Apristas* e marxistas de sua época<sup>93</sup>. Há, portanto, não apenas uma temporalidade associada e contínua entre o período de produção das ideias de JCM com as da TdL, mas também preocupações equivalentes que constituem um ponto de ligação entre eles. A situação de mudança de perspectiva da Igreja permite-nos compreender o ambiente que favoreceu o florescimento das ideias da época como componentes de uma história geral além das particularidades vividas por um e por outro, conquanto as segundas não devam ser desconsideradas. Trata-se, nesse caso, de um cenário cujos aspectos universal e particular propiciavam que um e outro pudessem pensar uma “nova concepção” da religião, mais ampla, profunda e dinâmica, para além das fronteiras impostas pela Igreja tradicional e sua concepção estática da religião. Mariátegui costumava dizer a respeito de uma frase atribuída a Newton:

<sup>90</sup> Apesar disso, persiste a perspectiva eclesiocêntrica salvo um ou outro caso (GUTIÉRREZ, 2000).

<sup>91</sup> Essa “descentralização” da Igreja e muitas outras decisões se fizeram apoiadas neste concílio realizado em 1962 e 1965 sob o papado de João XXIII. Só no concílio a Igreja começou a abandonar francamente a anterior mentalidade da cristandade e iniciar a sua abertura ao mundo. O caso do seu mais discutido esquema foi o da liberdade religiosa (GUTIÉRREZ, 2000).

<sup>92</sup> *Gaudium et Spes* (“Alegria e Esperança” em latim). É a única constituição pastoral e a 4ª das constituições do Concílio Vaticano II que discorre sobre a Igreja no mundo contemporâneo. Trata fundamentalmente das relações entre a Igreja Católica e o mundo onde ela está e atua (IOKOI, 1996).

<sup>93</sup> Mariátegui se posicionou contra as ideias reacionárias e anticlassistas de Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador e líder histórico da APRA. Haya de La Torre, que iniciou sua militância política no movimento estudantil universitário no contexto do movimento da Reforma Universitária, cobrou notoriedade como promotor de campanhas contra o comunismo e contra a revolução bolchevique na Rússia. Durante seus 50 anos de carreira política, pactuou e colaborou com os piores regimes civis e militares do Peru, buscando um entendimento com o imperialismo yanque e os grupos de poder no Peru. De outro lado, Mariátegui, postulou uma ruptura com o capitalismo, a semifeudalidade e o sistema imperialista mundial.

“Lo que importa no es estar cerca de Dios, sino estar en camino de Dios”<sup>94</sup>. “Pelos muitos caminhos de Deus”, o ponto de chegada só tem sentido se há conquistas ou se o grupo de caminhantes conseguiu com que a história se movesse ao menos um pouco em direção daqueles que nunca tiveram lugar na história oficial. Caminhar ganha um sentido novo, que não serve simplesmente para a devoção pessoal, mas muito mais, serve como um critério ético, motor da construção de uma nova sociedade. Este terreno concreto e ético constitui, não apenas uma síntese entre o religioso e político, entre mística e revolução, mas uma articulação entre eles a partir do qual ambos assimilam a dimensão da realidade. Na criteriosa demonstração de suas análises sobre as manifestações políticas, históricas e religiosas no Peru e no continente latino americano, Mariátegui se distanciou de críticas racionalistas e anticlericais, afirmando uma “nova concepção” da religião, mais ampla e mais profunda, também visivelmente exposta, quatro décadas depois, na elaboração de Gutiérrez. Tem a ver com um tipo diferente das interpretações objetivistas do marxismo ortodoxo. São interpretações concebidas “[...] não como um conjunto de dogmas, ritos e parafernalias” – para utilizar o termo conciso de Mazzeo –, e sim, como aquilo que “relaciona” e une os sujeitos, quer dizer, o que os “religa”<sup>95</sup>. Não obstante, está presente na teoria de Mariátegui a abertura para reconhecer a pertença e a vivência da fé religiosa no contexto social e político, sem a qual, afirma em *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, “[...] nenhuma mudança pode ocorrer neste continente” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 176). Sua teoria abre caminho para uma nova abordagem no relacionamento entre religião e sociedade que difere, tanto da filosofia iluminista (religião como conspiração do clero), quanto do neo-hegelianismo alemão (religião como essência humana alienada) (LÖWY, 2000). As populações deixariam então de serem vistas somente como objetos de atenção caridosa, passando a ser sujeitos de sua própria libertação e, portanto, de sua história. Daí que se pode afirmar corretamente sobre a existência de uma dimensão teológica no pensamento do intelectual peruano, no seu modo de pensar a religiosidade e na sua teoria do mito revolucionário que, ao enfatizar o papel central da *práxis histórica*, permitem articular a práxis associada à perspectiva da totalidade (DEPAZ TOLEDO, 1991), tal como difundida na corrente cristã. Totalidade, em seu sentido metodológico, pode ser entendida sob o signo descrito por Lucien Goldmann (LÖWY; NAIR, 2008), enquanto a percepção da realidade

---

<sup>94</sup> “O que importa não é estar próximo de Deus, mas estar a caminho de Deus” (MARIÁTEGUI apud DEPAZ TOLEDO, 1991, p. 46). “O conceito de Deus, diz Mariátegui, não tem permanecido estático, mas muda de acordo com a história. Assim, por exemplo, o Deus da cristandade não é o mesmo Deus da Bíblia” (MARIÁTEGUI apud DEPAZ TOLEDO, 1991). Gutiérrez chega a aprofundar sobre o caráter móvel da presença de Deus no subtítulo “A Humanidade: Templo de Deus” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 242).

<sup>95</sup> Entrevista com Miguel Mazzeo concedida a Deni Irineu Alfaro Rubbo: *Heresias Revolucionárias na América Latina: de José Carlos Mariátegui aos movimentos populares contemporâneos*, 2013. p. 99.

social como um todo orgânico, estruturado, no qual não se pode entender um elemento, um aspecto, uma dimensão, sem perder a relação com o conjunto. A totalidade não é dada, nem sequer objetivamente dada – afiança o sociólogo franco-romeno –, ela se faz todos os dias com a história. Com efeito, a sua apreensão deve ser realizada no interior de um movimento dialético sempre renovado, capaz de reatar os laços e a unidade contraditória do sujeito e do objeto, ou então, se preferirmos, da espiritualidade e da materialidade (LÖWY; NAIR, 2008). Essa perspectiva é retomada por Goldman a partir da tese elaborada por Lukács em *História e consciência de classe*: a de que o predomínio da categoria da totalidade é o suporte do princípio revolucionário na ciência, constituindo-se no verdadeiro critério de distinção do marxismo em relação ao pensamento burguês. Nos deparamos aqui com outro momento significativo da obra de Mariátegui, o princípio revolucionário de sua ciência que não perde de vista o estatuto colonial como condição principal de nossa formação cultural e a dependência imposta pelos centros metropolitanos. O seu mérito esteve em reconhecer, sem recalques, essa situação que tantas vezes nos coloca na condição de inferioridade, detectando nelas origens problemáticas. Essa característica remete-nos a outra posição de destaque no pensamento do intelectual peruano e que encontramos, outra vez, implícitas nas descrições de Gutiérrez: *a superação da mentalidade colonial*. É um traço que poderíamos encontrar, direta ou indiretamente, em tantos outros autores aqui mencionados como Benjamin, Goldmann, Cornejo Polar, Mazzeo, Löwy, Iokoi, Flores Galindo, Oshiro, etc.

A afinidade entre as duas figuras, Mariátegui e Gutiérrez, se estende não só à simpatia pela causa dos vencidos da história e pelo entusiasmo por valores ético-sociais, humanistas, presente em suas notas biográficas. Não seria exagero afirmar que tanto Mariátegui quanto a Teologia da Libertação não pouparam esforços no rechaço a toda concepção evolucionista e mecânica da história que via o socialismo como produto inexorável das “leis naturais”, “garantido” pelas leis “objetivas” do desenvolvimento econômico. Contudo, nessa questão também reside, senão a única, quem sabe, uma diferença notável entre eles. A bem da verdade, o teólogo Gustavo Gutiérrez não compartilha de certo resíduo positivista cientificista que animava a época de Mariátegui, e que, tocado pela “vontade de fazer ciência”, ele reproduzira. Talvez não seja correto dizer que isso contenha, necessariamente, uma superação da Teologia da Libertação em relação à Mariátegui, uma vez que nosso entendimento tem mais a ver com uma consciência nova oriunda de um processo histórico que de genialidades envolvidas.

Uma comparação honesta deste e dos outros aspectos aqui sumariamente destacados entre essas figuras correspondentes, nos autoriza a dizer que reside neste aspecto, uma diferença entre eles. Há, desde a origem da TdL, uma ruptura com todo resquício positivista, ao

passo que Mariátegui, no compartilhamento de seu período histórico, mantém ainda certo vestígio determinista. Apesar disso, Mariátegui não fica a dever em nada em primazia intelectual ao levar a cabo uma interpretação marxista realmente genuína, demonstrando um movimento de reflexão teórica que acaba por colocar em jogo uma matriz de pensamento alternativo ao positivismo, como reação ao mundo compartimentado e racionalizado.

Salvo as obtenções e limitações de Mariátegui, a sua morte prematura impediu-nos de saber até onde iriam seus alcances intelectuais e políticos. No entanto, isso são apenas conjecturas, sem qualquer possibilidade de demonstração factual. O importante é que, ambos tendo reconhecido suas responsabilidades nos seus respectivos contextos, a construção de suas teorias ultrapassa o desígnio puramente acadêmico. Elas compartilham, antes, uma questão de *estilo de vida*. Uma maneira de viver a fé, que nos dois foi capaz de gerar valores éticos sociais, e também de viver coerentemente de acordo com eles. Se há um mérito que Mariátegui gostaria que se reconhecesse sobre sua vida e obra, ele já o registrou: “Meu pensamento e minha vida constituem uma só coisa. Um único processo. Se espero e exijo que algum mérito me seja reconhecido é o de – também conforme o mérito reconhecido a um princípio de Nietzsche – empenhar todo meu sangue em minhas ideias” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 31).

### 2.3 Simbolismos e enraizamento: ambiguidades e deficiências na religiosidade

*As chaves do futuro e de utopia estão escondidas, quem sabe, na memória das lutas, nas histórias do simples, nas lembranças dos velhos<sup>96</sup>.*

No contexto do desenvolvimento desigual e combinado da América Latina, onde crescimento combina bases tradicionais da economia colonial, baseado no trabalho compulsório, cujas desigualdades sociais afloram com todo o rigor da realidade social, essa mesma realidade antecede à teoria, o mito à racionalidade abstrata, o mundo espiritual do trabalhador antes que a matéria, o indigenismo antes que a abstrata luta proletária europeia, os sindicatos antes que o partido. Não por acaso, a teoria mariateguiana do mito revolucionário aplicada ao movimento socialista, a experiência dos movimentos religiosos estabelece, no conhecido emprego de Dussel (1994), as bases de uma “filosofia da revolução”<sup>97</sup>. Incapazes de

<sup>96</sup> Ecléa Bosi: *Cultura e Desenraizamento*, 2002, p.34.

<sup>97</sup> Não queremos sugerir equações simples como modernidade e ceticismo ou sentimento religioso e pobreza. No mundo, a urbanização e os meios de comunicação e toda a parafernália tecnológica moderna podem tanto

explicar a dinâmica interna e externa que introduziria a América Latina na condição de dependência dos países centrais, a perspectiva pretendidamente científica da *intelligentsia*, de modo geral, se manteve presa ao dualismo que considera a questão do indígena e do camponês como fruto do atraso econômico (IOKOI, 1996). Nesse dualismo conserva-se, de um lado, a perspectiva dos povos desenvolvidos, cuja abertura ao futuro é abertura à dominação da natureza pela ciência e pela técnica. Desse ponto de vista, a sociedade reduz-se ao símbolo unívoco da tecnologia (MARASCHIN, 1984)<sup>98</sup>. Os filósofos e os governantes passam a ser tecnocratas. Perdemos na pobreza da univocidade (MARASCHIN, 1984). Em contraposição, tem-se, principalmente, uma visão dos povos dos países periféricos. Trata-se de um porvir cheio de conflitos e enfiamentos, em que será preciso mais que questionar as bases do sistema, mas de libertar-se dos poderes que os discriminam e os mantêm presos e espoliados as classes sociais subalternas. Os símbolos aqui, como que se estilhaçam. É uma explosão de significados que não aceita a sua derivação mecanizada e redutora. A realidade, enquanto símbolo polissêmico, é multiforme e rejeita o princípio da univocidade (MARASCHIN, 1984). Geralmente, apreendemos os símbolos no cotidiano, porém nem sempre a sua visibilidade é imediata. Há, no princípio da univocidade, um desligamento da práxis que transforma as mensagens num jargão empobrecido que reflete simplesmente a consciência possível de outra classe. A razão do senso comum, que poderíamos chamar de entendimento singelo, esbarra na falsa aparência da realidade. Ao tentar transformar o símbolo polissêmico em signo unívoco, se está ocultando a apreensão do caráter dialético do real. Ao fazer das experiências particulares (históricas) paradigmas de todas as experiências, se está omitindo suas considerações importantes do presente enquanto atualização do passado e antecipação do futuro aberto (MARASCHIN, 1984). O espírito crítico, em contrapartida, procura no aparecimento do fenômeno as relações das partes entre si. Tem a ver com aquela percepção da realidade como todo orgânico e estruturado que explicamos haver no princípio da totalidade, no qual não se pode entender um elemento, um aspecto, uma dimensão, sem perder a relação com o conjunto. Nesse caso, o componente valorizado é o componente epistemológico e se propõe compreender os símbolos, não em sua univocidade, mas a partir de seus múltiplos aspectos, estimulando o espírito crítico sugerido por Antonio Gramsci (2001), que nos induz a pensar historicamente.

---

contribuir para um decréscimo da religiosidade e das instituições religiosas, em alguns casos, como para sua proliferação, como na maioria das vezes (FUNARI, 2012).

<sup>98</sup> O significado de símbolo pode ser aqui entendido no seu sentido grego: *sum-ballo*. Quer dizer, juntar, unir, convergir (MARASCHIN, 1984). Neste caso, os símbolos são agentes de reunião. Destinam-se a comunidade. Na verdade, carregam em si a ruptura com a finalidade, porém, de superá-la. O símbolo é considerado como a superação da ruptura (ou da contradição) enquanto intencionalidade. Ao se mostrar, ele é mais aspiração do que chegada. Ou melhor, mais desejo do que realização. Entretanto, clama à realização (MARASCHIN, 1984).

Para Gramsci, ao contrário da superestimação do senso comum, cujos horizontes são inevitavelmente muito limitados, envolvendo um campo de visão estreito, difuso e incoerente, propõe-se a aplicação do bom senso que para ele é existente até mesmo na atividade intelectual dos homens mais comuns. Desde que se elabore uma concepção de mundo não mais conformista ou mecânica das coisas. Refere-se àquele momento da crítica e da consciência capaz de participar ativamente na produção da história do mundo (GRAMSCI, 2001, p. 94). É nessa perspectiva que, ao falarmos de uma espiritualidade, estamos muito distantes da intenção de sobrepor qualquer forma de misticismo em detrimento do componente epistemológico.

A exclusão dos povos originários, da necessidade, da multiplicidade das coisas, no plano religioso, causa cansaço ou não sacia os espíritos mais necessitados do descanso que produz a unidade e que supera o dualismo perturbador. Como consequência das restrições sofridas por esses povos, a luta de classes ressurgem não mais desligada da prática cotidiana de quem reza ou canta, ou seja, não reaparece sem mediações simbólicas (BOSI, 2002). A dominação econômica de uma região sobre a outra, como a conquista colonial e militar, causam desenraizamento e morte com a supressão brutal de suas tradições (BOSI, 2002). Ao terem suas terras expropriadas, as culturas dominadas perdem os meios materiais de expressar sua originalidade, tornando-se estrangeiros em sua própria terra. Apesar de séculos de espoliação, denegridos pelo ambiente eclesiástico da teologia liberal e de grande parte de sua cultura dizimada, diversos grupos sobrevivem, ainda hoje, com suas formas muito peculiares de manifestações religiosas: os quéchuas e aimaras nos Andes, o conglomerado de etnias na América Central e no México, os diversos pequenos grupos indígenas amazônicos. Em seu universo simbólico polissêmico, todos eles contribuem com emblemas autóctones, seus ritmos, suas músicas, instrumentos, vestimentas, danças, ressaltando o comunitário, o ético, o culto dos antepassados, aos espíritos bons e maus, as festivas magias, o culto a Mãe Terra (a Pacha Mama andina), etc. A recuperação das raízes antropológicas e sociológicas dessa religiosidade popular, resultam numa necessidade cada vez mais evidente que não deve ser ignorada, ou, pelo menos, não deve cair no equívoco interpretativo de residir pura e unicamente dentro do plano da racionalidade. Elas não são simples evocações dos tempos antigos, elas são parte da história mais contemporânea. Daí um dos motivos da coexistência legítima de pensamentos alternativos e dos grandes esforços em resgatar o papel que os povos originários cumpriram na construção do espaço em termos histórico-sociais e econômicos (AMAYO, 1999)<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> De um ponto de vista econômico, Enrique Amayo (1999a) ressalta importantes contribuições dos povos indígenas para agricultura. Sequer a agricultura moderna seria tão diversificada e de alta produtividade se não fossem as descobertas indígenas de domesticação de plantas como grãos além de parte substancial dos produtos

De acordo com Ecléa Bosi (2002), o culto e a celebração envolvem dois grandes princípios enraizadores: o alimento e a música. Incluímos na música os diálogos, brados, aclamações e fala coral, lembrando aqui exemplos dos ritos indígenas, do candomblé, da liturgia protestante, etc. Nos dizeres da autora o canto de trabalho, por exemplo, remete a muita coisa:

Se o batimento cardíaco é o pai da música, o canto de trabalho é a mãe. Uma das coisas que nos remete, talvez uma das mais belas, é que ele é uma rebeldia contra a falta de prazer no trabalho, uma imposição da camaradagem, da comunicação e da troca entre os trabalhadores bem no local onde vivenciam a exploração, que é também o local onde brota o novo. O canto de trabalho é um grito atribuidor de sentido ao labor, possivelmente um canto de guerra contra a alienação. (BOSI 2002, p. 32).

Uma das similaridades implícitas entre Mariátegui e a Teologia da Libertação, é que o fenômeno religioso envolve práticas culturais que podemos perfeitamente entender como práticas enraizadoras. O enraizamento é um direito humano esquecido (BOSI, 2002). O migrante chega à cidade com suas raízes partidas. A liturgia poderia enraizá-lo, criar e reviver tradições, valores, lembranças que dão sentido à vida (BOSI, 2002):

A liturgia vive um tempo cíclico semelhante ao tempo da natureza: das estações do ano, da órbita dos astros, das marés. As comunidades indígenas primitivas vivenciam um tempo que retorna, em que as coisas não perecem para sempre, mas voltam a florir na próxima estação. As músicas religiosas estão vinculadas a um tempo de estações que se renovam. Não podem ser tratadas como objeto de consumo que se deterioram. Devem voltar periodicamente nas estações propícias, portadoras da civilização que renasce. Por sua própria natureza, não se assemelham a objetos de mercadorias descartáveis. A liturgia não pode refletir o consumismo, cuja norma é a velocidade da inovação pela inovação, desvalorizando o já usado. Assim fazendo desvaloriza-se também a memória do idoso, que guarda entre as lembranças mais caras os hinos de sua infância e juventude. (BOSI, 2002, p. 32).

O cansaço, as horas extras de labuta – a autora prossegue – sugam o alento, fragmentam o mundo, separam amigos. Mas, em algumas datas, as visitas retornam, os amigos de encontram os fragmentos se religam (BOSI, 2002). Talvez por isso mesmo, essas práticas culturais e religiosas possuem, não apenas um campo de ação simbólico que fundamenta e

---

agrícolas das prateleiras de supermercado (o milho, a batata doce, a macaxeira, o tomate, a baunilha, o abacaxi, o mamão, o maracujá e o abacate). É digno de nota mencionar as sobre as altas taxas de lucros que obtém a indústria farmacêutica com as milenares descobertas indígenas de substâncias extraídas de plantas da floresta, cujos pesquisadores denominados etnobotânicos buscaram conhecer com povos indígenas.

intensifica o religioso, mas possuem um efeito capaz de aliviar os sintomas desencadeados pela colonização. Isso foi demonstrado pelo psiquiatra marxista Frantz Fanon (2006) em sua experiência na guerra de libertação nacional da Argélia. Ao engajar-se nessa luta, Fanon teve acesso aos efeitos psicológicos das condições do colonialismo e da guerra de libertação. Para o autor, os rituais religiosos ancestrais estão entre os principais recursos disponíveis ao colonizado que servem para extravasar a violência, a humilhação e a tortura as quais ele é obrigado a se submeter, se não quiser ser exterminado. Isso leva Fanon a advertir que:

Um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e do transe [...], [...] onipresentes em tais rituais nos quais a agressividade mais aguda, a violência mais imediata é canalizada, transformada, escamoteada e onde [...], [...] a libido acumulada e a agressividade reprimida extravasam vulcanicamente. (FANON, 2006, p. 74).

No *transe*, especialmente, fenômeno no qual a psique atinge a experiência da catarse, presenciaremos “dissoluções da personalidade”, que exercem uma função econômica primordial na estabilidade do mundo colonizado. No ritual catártico, a tensão acumulada no tecido muscular – reflexo do sofrimento do espírito – pode ser dissolvida, restabelecendo o equilíbrio da mente, relaxando a musculatura. Se por um lado, o ritual catártico é remédio da alma, pois faz o colonizado suportar o sofrimento do dia de amanhã; por outro, é veneno, pois serve para esfriar o sentimento de revolta contra sua situação insuportável. Ora, entramos aqui numa encruzilhada da religião como parte do sistema de dominação e sua função anestésica da agonia, e como parte do processo de libertação, da religião como ideologia e como utopia.

Retomando o caso da Teologia da Libertação, esta chega a colocar a questão de se a religiosidade popular é fator positivo no processo de libertação, ou se ela desempenharia apenas um papel conformista e alienante (HIGUET, 1984). Esse já foi um tema bastante discutido e que vamos retomar resumidamente. Para a Teologia da Libertação, a religiosidade popular desempenha um papel historicamente alienante; no entanto, não seria o sujeito da religiosidade, e sim a manipulação do caráter econômico e ideológico que introduziu na religião latino-americana a situação de dominação e dependência (HIGUET, 1984). Fomentada pela cultura e pelo interesse das classes dominantes, a religiosidade popular faria aceitável aos oprimidos a sua situação de opressão e exploração, por meio de uma simbologia religiosa (de evasão e conformismo) (HIGUET, 1984). Por outro lado, uma outra posição assevera que o elemento mais profundo que identifica o povo latino-americano é a sua cultura. Defender a alma e as



raízes do povo e sua fonte de liberdade é defender os valores dessa cultura ameaçada pelas dominações ideológicas e socioeconômicas. Os povos da América Latina, arraigados em sua identidade cultural, devem realizar sua primeira libertação sem vender a alma às ideologias elitistas secularizantes do Atlântico Norte (HIGUET, 1984). O que se apreende dessa discussão, é que não há um modelo ideal de religiosidade, independentemente de sua origem cultural. A religião popular contém suas ambiguidades e deficiências, mas não muito mais que as outras formas culturais do catolicismo, consideradas mais desenvolvidas pelas classes dominantes. Sem unir a luta pela justiça socioeconômica com a consciência da própria cultura, a libertação não pode se realizar. A religião popular será então, o elemento cristão (potencialmente libertador) da cultura popular.

Um terceiro ponto de vista, afirma que a pastoral devia explorar mais a potencialidade da religiosidade popular para reforçar a consciência e a mobilização política do povo. Isso sugere a purificação da religiosidade popular de adesões alienantes e da influência do “cristianismo ideologizado” das classes dominantes. Em todo caso:

[...] os teólogos da libertação concordam na afirmação de que, em qualquer hipótese, a religiosidade popular deve ser objeto de evangelização libertadora, para que possa desenvolver no povo uma consciência de mudança e uma espiritualidade de libertação. A religião do povo é substancialmente cristã, mas se apresenta ambígua e condicionada pelas opressões. A evangelização, na América Latina, está consciente do imperativo de interpretar libertadoramente as expressões e os símbolos da religião do povo. (HIGUET, 1984, p.50).

No meio de muitas propostas que Higuete (1984) encontra ao se perguntar em que consiste essa “evangelização libertadora” do catolicismo popular capaz de gerar a consciência aos povos, destacam-se a superação dos elementos alienantes ou supersticiosos, num primeiro momento, e, num segundo momento, de desenvolver os valores do catolicismo do povo. Na primeira categoria encontra-se a dicotomia entre mundo da terra e o mundo celeste, que se estende no dualismo alma-corpo. As injustiças do mundo só podem ser superadas pela emigração da terra para o céu. Há também a superação da concepção providencialista de Deus, causa direta de tudo. “Deus quis”, “se Deus quiser”. Isso advém de uma visão fatalista do mundo, da história e da vida cotidiana. Conta com uma segurança que fornece a visão estática da realidade e que restringe a mensagem cristã no âmbito estritamente moral e individual. Nesta ocasião, a vida cristã só exige compromisso com as obrigações ligadas a piedade e a vida social marcada pelo paternalismo, falsamente identificado com a fraternidade cristã (HIGUET, 1984).

O desafio de caráter pedagógico e político subentendido em Mariátegui e na Teologia da Libertação, cada qual ao seu modo, permite conscientizar a partir da expressiva e dinâmica riqueza simbólica da memória coletiva religiosa popular, desenvolvendo, pela identificação dos marginalizados, o princípio crítico das religiões estáticas e alienantes. Muitos estudiosos da Teologia da Libertação notaram que para provocar o deslocamento do ritualismo para o Evangelho, dos santos, para Cristo, do devocionalismo para a participação na liturgia, não basta uma ação a nível religioso (HIGUET, 1984). Só a práxis social concreta na luta em prol da libertação dos oprimidos poderá criar condições sócio-históricas que levarão à superação da alienação religiosa numa consciência crítica (HIGUET, 1984). Aqui chegamos em um ponto interessante. O interesse por esse tipo de atividade, o ritualismo, se transforma assim que as pessoas assumem um papel na luta de libertação<sup>100</sup>. Bem elucidativa neste aspecto é a metáfora religiosa milimetricamente calculada por Fanon: diante das lutas populares e massivas, o caráter terapêutico do ritual religioso se tornava cada vez menos necessário. O povo reencontrava, no ritual revolucionário da luta armada, a terapia de que necessitava para se libertar do sofrimento inominável da colonização. Ela atendia pelo nome de: luta de libertação nacional, capaz de politizar o sofrimento do colonizado e atacar frontalmente as causas históricas de seus distúrbios psicológicos (FANON, 2006).

Em síntese, a avaliação de Fanon sobre o efeito terapêutico do transe, a análise de Bosi sobre os fatores enraizadores identificados na prática religiosa, compõem direta ou indiretamente, vários nexos com os desígnios dos nossos autores em questão. Ao mesmo tempo, constituem forte apoio que nos permitem adentrar no universo cultural e simbólico – ainda que de modo superficial – do indígena, do camponês, do africano, etc. Essas mesmas práticas carregadas de tradições ancestrais e do tempo longo dos valores da vida, da terra, da religiosidade, não desaparece do mesmo modo que a subsunção ao capital. Valoriza-se, portanto, os elementos tribais em oposição às organizações modernas, privilegia-se a história pré-colonial dos povos autóctones em detrimento do estudo político da situação colonial, concebe-se o sentimento estético e a força da religião como componentes básicos da personalidade camponesa, em sua essência antagônica à “frieza” do *logos* ocidental.

Se transposta para um plano econômico e contemporâneo, o que está em jogo nada mais

---

<sup>100</sup> O poder dos rituais religiosos manifesta-se hoje para nós na ascensão do pentecostalismo no Brasil. Embora a proposta evangélica não seja a luta pela da libertação social, inclusive apresentam traços bastante ambíguos como a homofobia presente em parte dos fiéis, elas conferem às classes socialmente dominadas a autoestima e a crença de que os fiéis, excluídos de sua própria sociedade, não estão sozinhos. Elas estão com Cristo, com o Pastor, elas estão uns com os outros.

é que o combate à crescente ou drástica absorção do campesinato pelo capital industrial, associada à crescente monetarização da vida econômica do indígena-camponês, isto é, do mecanismo básico de sua dissolução, de seu desenraizamento. Essa atuação envolve empreendimentos extrativos, de mineração, agrícola, pecuários ou outros que iniciam e expandem as relações capitalistas na área. Com frequência, esses empreendimentos podem estar associados com empreendimentos governamentais como a construção de estradas, aeroportos, hidroelétricas, mas também de mineração, pecuárias e outros – destinados a tornar mais vantajosos os negócios privados e acelerar a realização e a expansão das empresas. Daí que não podemos dissociar a questão religiosa da questão social (de classe), da questão da terra e também da questão ecológica, como vislumbrada pela Teologia da Libertação, já que se está perante um processo de destruições ambientais sem precedente, acompanhadas por agressões constantes desferidas contra as condições de vida dos pequenos produtores e de suas famílias.

Também se trata de um plano mais concreto para todos os que propomos escalar a montanha de uma *nova história* para a América Latina. Nessa empreitada, Cornejo Polar (2000), insere-se como *locus* de enunciação crítica ao evidenciar sua convicção de que o desenvolvimento real das contradições sociais no subcontinente permite ensaiar outras alternativas que se vinculem aos interesses das classes populares. Partindo da perspectiva que nos interessa, isso pressupõe a fundação de outra historiografia capaz de confrontar-se com um tempo que não é nosso (POLAR, 2000). Não é o tempo da tradição iluminista que se origina na conceituação europeia dos clássicos gregos e romanos na extensa gestação das culturas na Idade Média (POLAR, 2000). Não é o tempo particular dos países desenvolvidos cuja abertura à dominação da natureza pela ciência e pela técnica fecha-se a qualquer questionamento da ordem social em que vivem, ordenando aquela temporalidade vazia e homogênea de que tratou Walter Benjamin. Trata-se de um porvir em que será preciso uma ruptura com a temporalidade linear do *continuum* histórico “oficial” (ou seja, com a concepção histórica que confirma a vitória das classes dominantes ao longo do tempo). Isso significa – lê-se na VII tese sobre o conceito de história – controverter a racionalidade contemplativa das narrativas do progresso, onde os seus representantes se “identificam afetivamente” com as classes dominantes (BENJAMIM, 2005, p. 70). É nesse sentido que Benjamin escreve que o presente “atualiza” o passado, erradicando a tradição do conformismo que dela tende a se apoderar. Mais do que rememoração melancólica e passiva dos sofrimentos vividos pelos vencidos da história, a aproximação com o passado orienta-se pelas lutas das classes subalternas do presente, que buscam, ainda hoje realizar as esperanças pretéritas. Na busca de um tempo nosso, ou seja, um tempo da tradição popular, Polar (2000) indica que “[...] reconhecer um passado como nosso

passado, supõe um certo modo de definir o presente e de identificar a inclinação do futuro” (POLAR, 2000, p. 52). Tem a ver com a mensagem enraizada que Bosi (2002) busca apreender na diversidade de significados no símbolo e que tem uma resistência imperceptível justamente pela sua capacidade em captar o intemporal sob as espécies do temporal e regional.

Nessa mesma linha de orientação, o esclarecimento de Mariátegui das lutas espirituais do passado acaba revelando um pressuposto necessário à proposição de estratégias políticas para o presente, e uma indicação menos conflituosa para o futuro. Sua percepção pode se harmonizar com a de muitos movimentos sociais da América Latina para além da Teologia da Libertação, como também o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) que em nosso país concebe a consciência social não como a compilação de ideias “avançadas” ou “progressistas”, mas como fruto da convivência social (em determinadas condições) e como a admissão coletiva de um conjunto de valores.

Em oposição a qualquer perspectiva dualista, apreende-se das produções aqui analisadas, a mesma história, como fruto da formação econômico-social cuja objeção ao desenvolvimento capitalista resultou, em meados da década de 60, na adoção do método marxista de interpretação da realidade por alguns setores do clero e da laicidade (LÖWY, 2000). É dessa confluência que se originou uma tradição católica muito específica que consiste na junção entre cristianismo e marxismo (LÖWY, 2000). O que houve foi uma relação dialética de convergência dessas duas culturas tradicionalmente opostas (IOKOI, 1996; LÖWY, 2000). Ao mesmo tempo em que o instrumental teórico-marxista se constituía num recurso analítico pela Teologia da Libertação na explicação das causas da miséria e dos conflitos sociais na América Latina, simultaneamente o marxismo passa a se ver obrigado não apenas a rever a sua teoria como a rever a sua própria prática (LÖWY, 2000). Esse diálogo representou um avanço na vertente marxista que, durante muito tempo, apresentou uma carência de estudos que revalorizam a importância da religião e sua indissociabilidade com as lutas sociais (LÖWY, 2000). Razão pelo qual Löwy (2000) sugere hoje, que a constituição de uma leitura da religiosidade de inspiração marxista deva instalar-se nas próprias tensões e contradições existentes na obra de Marx. É assim que o sociólogo reafirma necessidade de uma leitura radicalmente anti-economicista do marxismo, condição *sine qua non* para o diálogo recíproco com os “novos” movimentos sociais como o feminismo, os movimentos camponeses e indígenas, o movimento negro. O autor propõe, além disso, a consideração rigorosa da autonomia relativa dos fatos culturais, como a religião ou a ética, que são irreduzíveis às relações de produção e que, por vezes, mais do que a divulgação das ideias dominantes (que são as ideias da classe dominante), manifestam potencialidades críticas anticapitalistas, como

se comprova no caso da Teologia da Libertação na América Latina. Ao reinterpretar tradições esquecidas antes menosprezadas pelo marxismo, Löwy (2000) incorpora muitos autores que nos inspiraram, como Fanon, Florestan Fernandes, José Carlos Mariátegui e vários outros, cuja característica é de um marxismo aberto às dinâmicas do presente. Sob seu aporte visualizaremos dimensões profícuas à revitalização crítica marxista do capitalismo contemporâneo levando em conta a dimensão religiosa. Esse será o tema de nosso terceiro e último capítulo.

### **CAPÍTULO 3**

#### **Teologia e Libertação na América Latina e a Revitalização do Marxismo**

A crise dos significados do socialismo, decorrente das mudanças ocorridas no Leste Europeu, obriga a sociologia marxista a revisar sua concepção de socialismo e a rever seus fundamentos. Nessa tarefa de revitalização do marxismo e ressignificação do socialismo, diversos intelectuais e militantes latino-americanos passam a ver nas propostas mariáteguianas – sobretudo as que abordam temas antes considerados verdadeiras *heresias* para as ortodoxias dogmáticas, temas como religião, mito, utopia, imaginação, progresso, razão, etc. –, que elas permaneciam incólumes ao esgotamento das matrizes mais clássicas da esquerda (RUBBO, 2013). Aquelas matrizes que buscavam reduzir toda a vida a um ordenamento sistemático (RUBBO, 2013), impondo um modelo oficial a seguir. Apesar disso, Mariátegui não pode se eximir totalmente, como vimos anteriormente, de alguns resquícios das ilusões do progresso gradativo (globalizante e homogeneizador), da civilização burguesa, resultante, evidentemente, de sua busca por uma “universalidade concreta”. Assim, um conjunto qualquer na história das ideias não pode ser bem conhecido se não se trata de pôr às claras suas contradições. Em “A luta final”, Mariátegui assinala: “A revolução proletária [...], é uma consequência da revolução burguesa” (MARIÁTEGUI, 2005g, p.62). A importância do progresso para a revolução proletária como uma consequência da revolução burguesa, animava o marxismo refletido no cientificismo do século XIX (cuja justificação se encontrava no triunfo das ciências exatas: física, química, e das técnicas). Desse modo, em várias ocasiões da obra de JCM, é possível encontrar passagens que revelam certo otimismo, como em sua análise sobre a relação dos indígenas com o socialismo moderno e de sua “miséria moral e material” durante a república peruana. Em nota de rodapé dos *Sete Ensaíos*, o autor faz a seguinte observação: “O socialismo aparece em nossa história não por força do acaso, de imitação ou de moda, como supõem os espíritos superficiais, mas sim como uma fatalidade histórica” (MARIÁTEGUI 2010, p.55). O balanço que o autor faz do marxismo segue, portanto, a necessidade adequá-lo ao seu tempo cujo panorama mantinha o mesmo determinismo. No entanto, a defesa que faz do “progresso”, não isenta de explicáveis resíduos positivistas, quando realizada, reveste-se de uma perspectiva bastante particular exemplificada no seu compartilhamento moderado, e não excessivo, daquele otimismo que animava tanto o marxismo como seu oponente virulento, o capitalismo. Isso é possível perceber não apenas em “O homem e o mito” – onde a sua visualização compõe caminho fértil à superação da ausência de esperança e do ceticismo existente na civilização

burguesa<sup>101</sup> – mas também em “A imaginação e o progresso”, quando discorre que, ante a ausência de imaginação dos conservadores, o progresso na história realiza-se por meio da imaginação de uma “realidade potencial” capaz de questionar a “realidade contingente” “limitada” e “imperfeita”. Em seus dizeres: Ser revolucionário ou renovador é uma consequência de ser mais ou menos imaginativo” (MARIÁTEGUI 2005h, p.48). Isso não significa, por outro lado, que somente a imaginação, a fantasia, ou a criação pura bastem para explicar a realidade – conquanto considere uma dimensão fundamental –, mas, sim, que elas devem se sustentar na investigação histórica, ou seja, nas bases concretas do real. Até mesmo porque, a imaginação não é sinônimo de arbitrariedade, ela está condicionada por circunstâncias do tempo e espaço. “O homem não prevê e nem imagina, senão o que está brotando, amadurecendo, na entranha obscura da história” (MARIÁTEGUI 2005h, p.49). Finalmente, não é outra a posição do autor peruano, principalmente em *Sete Ensaios*, quando confronta os pontos de vista hegemônicos e distingue o que é essencial e substantivo do que é formal e contingente em Marx, repensando honesta e livremente seu espírito, ao qual desejou ser fiel (MARIÁTEGUI CHIAPPE, 2012). Desse modo, a coerência de seu marxismo tem como eixo sua condição de método de interpretação da realidade. Na sua visão, o marxismo é apenas uma “direção”, uma “carta geográfica” que permite seguir o curso da história, “[...] no es un itinerario sino una brújula en el viaje”<sup>102</sup>. Logo a história não tem trilhos predeterminados por onde os homens devem transitar inelutavelmente, mas é pluridimensional como a prática em que se sustenta. De modo que o autor antecipa a crítica ao determinismo marxista<sup>103</sup>, antes, ainda, que se começasse a surgir o que depois viria a ser o stalinismo:

O marxismo, do qual todos falam, mas muito poucos conhecem, e, sobretudo, compreendem, é um método profundamente dialético. Isso é, um método que se apoia integralmente na realidade do fato. Não é, como muitos supõem, um corpo de princípios de consequências rígidas, iguais para todos os climas históricos e todas as atitudes sociais. (MARIÁTEGUI, 1969, p. 112)<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> Também em “Pessimismo da realidade e otimismo do ideal” (2005i, p. 67), o autor assinala a necessidade de superar a “alma desencantada” na filosofia cética peculiar em uma civilização em decadência. O niilismo simulado nada raro nos intelectuais, o utilizam como pretexto filosófico para recusar sua cooperação em todo grande esforço renovador ou para explicar seu desdém por toda obra própria das multidões. Em contraposição, proclama e confirma a necessidade do mito e a utilidade da fé para o homem que, sendo mais otimista que pessimista, se propõe corrigir a realidade se colocando sempre além do instante.

<sup>102</sup> “Não é um itinerário, mas a bússola em uma viagem” (MARIÁTEGUI, 1967, p. 126). Para Benedetto Croce - a quem JCM deve essa ideia - o chamado materialismo histórico não é uma filosofia da história, mas uma “simple canôn de interpretação (BARI apud GUTIÉRREZ, 2000, p. 149).

<sup>103</sup> No interior dos partidos comunistas, sobretudo na época stalinista, especialmente nos anos 1950, o materialismo marxista, tal como chegou a nós na maioria das vezes, sofreu distorções e uma pesada dogmatização (LÖWY, 2006).

<sup>104</sup> Sobre o marxismo como conduto, há uma passagem pouco conhecida de Marx, onde o próprio, falando das possibilidades revolucionárias da Rússia, demonstra o caráter radicalmente anti-evolucionista de sua concepção da história ao compreender que suas teorias se limitam a Europa. Eis a breve passagem retirada do livro reescrito em

Na sua compreensão a atualidade de um pensamento está na capacidade de intervir na história como força motriz que encaminha para a superação real deste estado de coisas material e espiritual da sociedade capitalista. Uma expressão, de certa forma, radical, de articulação utópica entre universos *religiosos* e *políticos*. Política, em sua visão, é “filosofia e religião”, e, *fé* e *mito* precisam ser explicados e revelados como unidade de religião. O enfoque dá continuidade à dimensão da filosofia como crítica social (*A fenomenologia do Espírito*, de Hegel), compreendendo que “[...] o materialismo histórico não impede, de modo algum, o mais alto desenvolvimento daquilo que Hegel chamava de *espírito livre ou absoluto*; pelo contrário, é sua condição preliminar” (MARIÁTEGUI, 2005e, p. 206). Assim sendo, a prática política possibilita passar do sonho às coisas, do abstrato ao concreto. É a integração da ideia, projeto e realidade social. A política – sustenta ainda – é a vida, é trabalho efetivo do pensamento social (MARIÁTEGUI, 1970c). Como aspiração e prática coletiva, a política constitui o mito contemporâneo. É assim que Mariátegui incorpora ao seu discurso termos como mito, fé e religiosidade, que passam a constituir o horizonte de sua reflexão revolucionária. Ao tornar perceptíveis em imagens os “sonhos”, as utopias revelam as aspirações de uma época, o mito, informa, molda a prática das coletividades; e, por isso, sua constância está em razão direta com sua possibilidade (DEPAZ TOLEDO, 1991).

De tudo isso depreende-se que se pode aceitar perfeitamente o “materialismo histórico”, sem ser materialista no sentido filosófico do termo. Não convém confundi-los, pois para JCM o materialismo filosófico abstrato é identificado com conjunto de leis e categorias intemporais, como um materialismo pré-marxista, carente de uma trama histórica e que se apoderava da teoria e da prática dos partidos operários. Sob perspectiva equivalente, Michael Löwy em *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina* (2000) reafirma essa distinção em Marx a partir do que reconhece como duas fases distintas do filósofo alemão. A fase do materialismo abstrato e a do materialismo histórico, como encontramos em Mariátegui. Trataremos sobre essa distinção em Marx à luz da questão religiosa para abordarmos o campo que nos interessa neste tópico: a recuperação da tradição marxista que tenta salvar os valores morais e humanos da tradição religiosa, dentre os quais Löwy (2000) destaca contribuições de JCM e de tantos outros autores de relevância no campo marxista que, após Marx e Engels,

---

francês *Histoire du développement de la Russie depuis l'affranchissement des serfs* (Paris, 1902) que nos dá a entender isso: “[...] meu esquema da gênese do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica da marcha geral, fatalmente imposta a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que elas se encontram [...]”. Mais abaixo reitera que nunca pretendeu elaborar algo assim como “[...] a chave mestra de uma teoria histórica-filosófica cuja suprema virtude consistiria em ser supra-histórica” (MARX apud GUITÉRREZ, 1995, p. 44).



dedicaram análises ao tema religioso – como Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo, V. I. Lenin, Antonio Labriola, Antonio Gramsci, Karl Korsch, György Lukács, Ernst Bloch, além de um numeroso grupo de pensadores marxistas do segundo pós-guerra<sup>105</sup>.

Pois bem, nos primeiros escritos de Marx sobre religião, o filósofo tinha uma perspectiva filosófica materialista e que considerava a religião – como todas as outras formas de ideologia, entendidas em sua dimensão negativa – que ela contribuía para a legitimação de um estado de coisas alienado (KONDER, 2009). É dessa maneira que a crítica da religião em Marx foi tradicionalmente interpretada pela maioria de seus defensores e por seus detratores mais acalorados, como uma faceta da crítica das ideologias em geral. Articulada à crítica radical das ideologias, na medida em que elas legitimam as sociedades de classes, contribuindo, assim, para uma realidade social e espiritual alienada. Isso explica, de certa forma, o porquê Marx entrou em choque com as posições direitistas dos cristãos: tanto católicos quanto protestantes. Entendida como “ópio do povo” a religião era para Marx “[...] o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos” (MARX, 2010, p. 145). Mais adiante: “[...] o sol ilusório em torno do qual gira o homem, enquanto não gira em torno de si mesmo”; era a consciência e o sentimento do homem que “[...] ainda não se encontrou ou então já tornou a se perder” (MARX, 2010, p. 146). É bem verdade que as análises do fenômeno religioso em Marx, e, também em Engels - guardadas as devidas diferenças - estão profundamente ligadas à tentativa de descongestionar o caminho para a compreensão das múltiplas determinações da vida social sob o capitalismo, liberação que requer a necessidade de crítica radical de todas as formas de objetivações espirituais que tendem a confirmar a “racionalidade” e o caráter insuperável da realidade vigente. É bem verdade também que, nessa medida, a crítica das religiões é um momento fundamental da crítica das produções e representações espirituais, as quais, a despeito de suas motivações subjetivas imediatas, concorrem para justificação psíquica de uma ordem social estruturalmente desigual. Em *O Capital*, Marx deixou claro que considerava a religião um reflexo necessário, na cabeça dos homens, de uma vida organizada de tal modo que as relações entre as pessoas (prejudicadas pela propriedade privada) eram tensas, obscuras geradoras de insegurança, opressão e violência. Em sua conhecida nota de rodapé responde ao argumento

---

<sup>105</sup> A religião pode não ter sido um dos grandes temas abordados pelo pensamento marxista, mas grande parte daqueles que se dedicaram a esta tarefa como os mencionados acima, o fizeram com honestidade, critério, e preocupações legítimas. JCM, de modo particular, revalorizou justamente um aspecto pouco valorizado que é a importância da religião e sua indissociabilidade com as lutas sociais em nosso continente.

que a religião só poderia desaparecer quando não existisse mais esse mundo do qual ela seria o *reflexo necessário* (KONDER, 2009). Sob o comunismo caracterizado pela superação do capital e por uma sociedade sem classes, é que se desapareceriam as necessidades religiosas que se manifestam na consciência dos homens. Assim escreveu em *O Capital*, “O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem normalmente relações racionais e claras entre os seres humanos, bem como entre esses e a natureza” (MARX apud KONDER, 2009, p. 188). Marx compreendia que, antes de ter criado na prática um mundo novo que venha a tornar a religião desnecessária, é absurdo pretender suprimir o reflexo religioso na consciência dos homens: a coerção antirreligiosa reforçaria as bases de uma ideologia que estaria pretendendo anular. Sob certas circunstâncias históricas, a religião pode realmente desempenhar um papel decisivo na vida de uma sociedade. No entanto, Marx não podia deixar de entrar em confronto com os cristãos de sua época. Não se tratava de uma controvérsia filosófica, mas sim de um confronto político. Ademais, não fustigou os cristãos por serem cristãos, mas sim por serem reacionários.

No já aludido estudo de Löwy (2000) dedicado ao tema religioso, o sociólogo franco-brasileiro explora precisamente a qualidade dialética, até então muito pouco avaliada das passagens de Marx, ao explicar que a expressão “ópio do povo”, longe de considerá-la apenas como forma de alienação que obscurece a compreensão lúcida e racional da causalidade histórica legitimando as condições existentes, Marx apresenta a religião também como forma de “protesto” contra essas condições. “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” (MARX, 2010, p. 145)<sup>106</sup>.

Conforme a interpretação de Löwy, a análise marxiana da religião ainda está sob forte influência do neo-hegelianismo de esquerda, especialmente de Feuerbach, motivo pelo qual a religião é compreendida acima de tudo como forma de uma alienação da essência humana, ainda que possa ser também um protesto contra essa alienação. Essa seria, portanto, a análise pré-marxista da religião, sem qualquer referência às classes sociais e bastante a-histórica, correspondente ao materialismo abstrato (LÖWY, 2000). É somente na *Ideologia Alemã*, segundo o autor, que, de fato, teve início a verdadeira concepção marxista da religião como uma realidade social e histórica, correspondente ao materialismo histórico. Nessa obra, a gênese e o desenvolvimento das diferentes formas de consciência e produções teóricas como religião, filosofia moral, etc., são compreendidos a partir das relações sociais concretas que

---

<sup>106</sup> Embora o termo “ópio do povo” seja relacionado à concepção marxista, Löwy (2000) explica que ela não é, de modo algum, especificamente marxista. A afirmação pode ser encontrada em diversos autores contrários ao marxismo, e em vários contextos, nos escritos de Kant, de Herder, Feuerbach, Bruni Bauer, de Moses Hess e de Heinrich Heine, etc.

estabelecem no seio da “sociedade civil”, tornando-se possível, então, que estas, sejam apresentadas em sua *totalidade* (e, também a ação recíproca desses vários aspectos uns sobre os outros) (LÖWY, 2000). Mais tarde, uma escola “dissidente” da sociologia da cultura marxista (Lukács, Goldmann), passou a utilizar o conceito de *totalidade* e não mais de reflexo. Desse ponto de vista a teoria mostra pontos inocultáveis com a prática social. O pensamento não é um mero reflexo como postula o materialismo mecanicista.

Além de Marx, Engels também concebeu a religião não apenas como simples ideologia que encobre algum interesse de classe ou alienação, mesmo que tenha, em algumas de suas análises, escorregado em uma interpretação mais instrumental dos movimentos religiosos.

Em suma, Löwy (2000), retoma diversas contribuições interessantes de autores marxistas sobre religião – como Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Gramsci, Ernest Bloch, Lucien Goldman, José Carlos Mariátegui, Lucien Goldmann –, capazes de apreender não só o seu caráter alienado, mas sobretudo a sua dimensão subversiva e potencialmente utópica, apropria-se de vários intelectuais que, no âmbito do marxismo, teceram reflexões interessantes sobre o fenômeno religioso. Longe de tentarmos aqui tratar de todos eles. A ênfase, em especial, por Lucien Goldmann, expõe nossa opção metodológica como sua análise da visão trágica de mundo em *Le Dieu Caché*<sup>107</sup>, tentando salvar os valores morais e humanos da tradição religiosa. A parte mais interessante e original da obra de Goldmann é, segundo Löwy, sua comparação – não assimilação – entre fé religiosa e fé marxista visto que “[...] ambas têm em comum a recusa do individualismo puro (racionalista e empirista) e a crença nos *valores transindividuais* – Deus pela religião, a comunidade humana pelo socialismo” (2000, p. 32).

Socialismo e religião partilham uma aposta que não pode ser “cientificamente” comprovada: a aposta marxista na libertação da humanidade e a aposta religiosa na existência de Deus. Orientando-se de tal modo, Goldmann aponta que o papel do revolucionário e a realização de uma sociedade sem classes é algo que não se pode demonstrar cientificamente; pode-se avançar uma série de argumentos científicos, mas, em última análise, trata-se de uma aposta (*Le pari*). É uma questão de fé. E completa que nos dois casos, na fé religiosa e na fé marxista, há um elemento de *aposta*. Também os cristãos não podem provar que Deus existe, que o reino dos céus vai se realizar, dentro da mesma acepção é possível dizer que não se pode desvalidar as possibilidades de criação de um outro mundo possível como alternativa para o capitalismo. É assim que, amparando-se em Goldmann, à luz dos desdobramentos do

---

<sup>107</sup> Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris: Gallimard, 1956.

capitalismo contemporâneo, Löwy (2000), estabelece os diferentes enfoques do método em Marx, e fornece as bases para proposições em defesa da revitalização radical da teoria revolucionária.

A tentativa de visualizar o excedente cultural utópico que atravessa algumas concepções e leituras religiosas motivam as suas reflexões sobre o judaísmo libertário e sobre a Teologia da Libertação. Ao comprovar a possibilidade de uma leitura anticapitalista do catolicismo, a emergência de um cristianismo da libertação na América Latina, indicou a necessidade de uma compreensão dialética das potencialidades críticas e utópicas da religiosidade cristã. Estas potencialidades – na ótica de Löwy -, situam-se nas próprias raízes do catolicismo, que deixam margem para a afirmação de uma ética incompatível com os valores, ou com o *ethos* capitalista. Ao contrário do protestantismo, onde os valores contribuíram para a ascensão histórica do capitalismo, o catolicismo conforma um ambiente muito menos favorável – quando não hostil – ao desenvolvimento da sociedade capitalista<sup>108</sup>. Ainda que isso não tenha impedido a acomodação e a adaptação de algumas instituições católicas ao capitalismo (elevando a Igreja em um dos pilares das formas mais reacionárias do sistema), e menos ainda a proliferação de tendências nostálgicas, conservadoras e algumas antisemitas, a cultura católica permite vislumbrar elementos de crítica e aversão ao capitalismo moderno, razão pela qual ela foi uma das bases de sustentação ideológica de importantes movimentos socioculturais anticapitalistas, como vimos com a Teologia da Libertação, que levou às últimas instâncias a identificação ético religiosa de Cristo com os pobres, elevando-os a condição de sujeitos da história.

Ligados aos movimentos sociais e ao movimento operário, os teólogos da libertação também assumem o materialismo histórico entendido como método científico de análise da realidade – na mesma linha que Mariátegui – e não o materialismo filosófico, que eles repudiam por não corresponder a uma concepção de vida na perspectiva da transcendência cristã (BORDIN, 1987). Com isso, acreditamos que as contribuições da Teologia da Libertação e as afinidades existentes com José Carlos Mariátegui não podem ser ignoradas pelas ciências sociais se queremos compreender os mecanismos capitalistas de exclusão de milhares de pessoas dos seus direitos fundamentais à vida. Até mesmo porque, em vários processos revolucionários bastante posteriores às décadas de 20 e 30 na América Latina, a “Igreja dos pobres”, a TdL e as comunidades eclesiais de base se fizeram presentes, aportando, em nosso continente, não poucos quadros.

---

<sup>108</sup> Löwy (2000) desenvolve um contra-argumento não construído na própria estrutura da obra de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de que haveria entre a ética católica (e algumas formas dela) e o espírito do capitalismo, uma espécie de “afinidade negativa”, ao contrário do título da obra, que remete a uma afinidade eletiva entre o protestantismo e o espírito capitalista.

As contribuições das teorias e das práticas advindas de um determinado setor da Igreja não ameaçam a nossa busca da objetividade científica. Até mesmo porque, na certificação de Benjamin (2005) na primeira de suas *Teses*, a crítica marxista restringiu tanto o campo da razão que acabou por deixar de fora experiências fundamentais do homem. A religião sim, tem se interessado por essas experiências que, em nosso continente, são as mesmas experiências que levaram Gutiérrez e outros teólogos da libertação, mais do que reafirmar a existência de Deus e do além pela fé, a apreender a concretude da realidade histórica latino-americana.

Ao detectar os aspectos libertadores da religiosidade, a obra de Gutiérrez apresenta traços similares à dimensão teológica integrada ao pensamento crítico de José Carlos Mariátegui. Ambos revalorizam os aspectos da religiosidade tradicional popular, encarando-a como um foco de resistência do próprio povo. Da mesma forma entenderam que a concepção europeizante (elitista), desprezou a religiosidade como manifestações de “gente atrasada”. Fundamentado nessa importante assertiva incidem a assimilação/aceitação de similaridade dos valores pré-colombianos com o cristianismo. O rito da “Pachamama”<sup>109</sup> e do “Apus”<sup>110</sup>, são elementos recuperados pelos ritos cristãos, e amplamente aceitos pelos bispos da Libertação (IOKOI, 1996). De modo geral, os elementos estruturais de diferentes culturas passam a ser aceitos como novas formas de expressão favorecendo o pluralismo religioso (IOKOI, 1996). É assim que, ao reconhecer as deficiências da mensagem cristã como defensora da ordem e culpados de traição ao desenvolvimento da América Latina – fato que contribui para que se tenha criado a imagem de que a religião é o ópio do povo –, a nova presença da Igreja, traz à tona a riqueza doutrinal no Evangelho como mística revolucionária (GUTIÉRREZ, 1996).

Dentre diversos valores que caracterizam a teoria de JCM e da TdL, a satisfação mútua existente no intercuro religioso do cristianismo/paganismo, o domínio da cooperação, da solidariedade e do respeito à vida, valores que, apesar de serem entendidos pelas classes privilegiadas como parte do passado e como quase que valores atrasados, em nosso trabalho eles ganham ainda mais importância. Isso contribui para um diálogo mais aberto com a tradição e, talvez, para o debate mais “heterodoxo” da religião – e, nisso, José Carlos Mariátegui continua a indicar o roteiro – por sua viva interação com as correntes culturais de sua época recolocando-se questões e renovando-se constantemente. Suas elaborações se tornam indispensáveis, até mesmo, para a fundação do que podemos denominar sociologia marxista da

<sup>109</sup> “Mãe Terra” em Quéchuá é a deidade máxima dos Andes Peruanos, Bolivianos, do noroeste argentino e no extremo norte do Chile. Divindade relacionada com a terra, a fertilidade, a mãe, o feminino, é aquela que produz, que engendra, e, portanto, tem que ser utilizada com amor similar ao mesmo tipo de relação dos humanos com as mães.

<sup>110</sup> “Senhor” em quéchuá representa o conjunto de espíritos das montanhas, existentes em todas as comunidades e que devem vigiar e cuidar dos camponeses, mas que também podem castiga-los com doenças ou extravio do gado.

religião na América Latina<sup>111</sup>. No entanto, essa tarefa coloca-se apenas como possível desdobramento de nossa perspectiva teórica, suscitando um projeto além desta dissertação. Longe de sustentar uma hipótese tão ampla, pensamos que ela, ao menos, parece convidativa se levarmos em conta o realismo sociológico com que ele trata o papel da religiosidade no seu país, contido especialmente nos escritos do final de sua vida<sup>112</sup>. Ao confluir marxismo e religião, Mariátegui traz à tona muitos pontos de contato, inclusive, com diversos autores que contribuíram com a sociologia marxista da religião, tais como Engels, Gramsci, Rosa Luxemburgo, Lukács, Walter Benjamin, Ernest Bloch e, mais recentemente, dando agora um salto para o século XXI, com autores que ressaltam os aspectos utópicos do socialismo, como Löwy, Goldman, Flores Galindo, Miguel Mazzeo etc. Em Walter Benjamin (1892-1940), como vimos em demonstração sucinta, há a mesma forma peculiar de conceber a complexa relação entre religião, história e política, caracterizada pela heterodoxia de ambos diante do instituído.

Nessa perspectiva, JCM filia-se, junto aos autores mencionados acima, àquilo que Ernest Bloch chamou de “corrente quente” do marxismo<sup>113</sup>. Essa corrente, que enfatiza a subjetividade e a imaginação revolucionária, irá embasar o rompimento com a visão reducionista, racionalista, cientificista e positivista sob a qual se move, também em nome de Marx, o marxismo dogmático. Pois, mais preocupado com o espírito que com a letra de Karl Marx, pouco importa que o filósofo alemão e posteriormente, os soviets escrevam em seus folhetos de propaganda: “a religião é o ópio do povo”, para Mariátegui: “El comunismo es esencialmente religioso”<sup>114</sup>. No plano individual ou coletivo, o que move o ser humano é o mito revolucionário que, utópico, não cabe no apertado gargalo de uma racionalidade que reduz as relações sociais à esfera econômica.

Ora, vemo-nos ao final dessa exposição, mais cheios de dúvidas que certezas doutrinadoras em seu círculo de ideias intocáveis. O fato de que existam pessoas que não sentem necessidades religiosas – embora isso não os livre da irracionalidade e suas

---

<sup>111</sup> A inteligência sociológica e a profundidade com que abarca a realidade dos temas abordados explicam, em certa medida, o porquê de importantes sociólogos e historiadores brasileiros e estrangeiros, como Florestan Fernandes, Carlos Nelson Coutinho, Alfredo Bosi, José Paulo Neto, Michael Lowy, Aníbal Quijano, Flores Galindo, Miguel Mazzeo, entre outros, integrarem em suas análises da realidade social as ideias de Mariátegui.

<sup>112</sup> Não seria uma leitura apressada entender JCM como um autor clássico da sociologia da religião juntamente com Marx, Weber, Durkheim, Engels, Gramsci, Kautsky, entre outros, sobretudo porque Mariátegui foi o primeiro a utilizar o materialismo histórico na análise dos fenômenos religiosos latino-americanos.

<sup>113</sup> Trata-se de duas abordagens que Ernst Bloch chama de corrente fria e corrente quente do marxismo. A corrente fria faz referência à ciência, à análise implacável da realidade capitalista. A corrente quente é a utopia, o sonho, o momento romântico. Bloch apresenta a necessidade das duas, mas situando a corrente fria e a análise científica a serviço da corrente quente, do sonho e da utopia (LÖWY, 2014b).

<sup>114</sup> “O comunismo é essencialmente religioso” (MARIÁTEGUI, 2007, p 220).

consequências desastrosas<sup>115</sup> – até em que ponto podemos admitir que numa sociedade onde as pessoas estejam *libertas* de toda forma de dominação, algumas delas não possam sentir essas necessidades religiosas? Ou então, devemos nos questionar, até em que ponto é possível afirmar que as relações entre os seres humanos chegarão algum dia a ser tão “esclarecidas” e tão “racionais” a ponto de eliminar de suas consciências qualquer sentimento religioso?

Temos consciência, todavia, que só é possível esboçar, ou mais exatamente, delinear – sem pretender dar respostas completas – estes novos questionamentos.

---

<sup>115</sup> Sob o pretexto de que se pretendia “libertar o país do imperialismo inglês” e de qualificar a religião como veneno, Mao Tsé Tung, durante o seu governo, ocupou e rendeu muitos Tibetanos. Os chineses tentaram sufocar a religiosidade local, destruindo santuários e assassinando milhares de monges. O resultado da mão-de-ferro chinesa são os mais de 100.000 tibetanos refugiados pelo mundo, a destruição sistemática de mosteiros, pela opressão anti-religiosa, pelo fim da liberdade política e pelo aprisionamento e assassinato de civis em massa. Estima-se que 1 milhão de tibetanos já tenham morrido nas mãos do Exército chinês.

## Considerações Finais

No primeiro capítulo procuramos aproximar o leitor da trajetória intelectual de Mariátegui. Assim, discorremos sobre a atmosfera na qual viveu no período de sua adolescência, sua hospitalização e o clima bastante tradicional advindo do catolicismo e sua família materna. Tal ambiente contribuiu para que ele, desde muito cedo, tivesse uma formação religiosa, imaginativa e humanística. Foi possível observar que suas experiências mais fecundas transcorreram na sua adolescência; a sua inserção no meio jornalístico, artístico e intelectual no Peru; posteriormente, a sua viagem à Europa em 1919 até a sua inserção nas lutas sociais após o retorno ao país em 1923. Levamos em conta os elementos de continuidade nas duas fases da vida do autor, já que nos dois períodos de sua vida, antes e depois de sua viagem à Europa, manteve-se viva a dimensão religiosa em seus escritos. Tais elementos de continuidade não foram tomados como algo definitivo, tendo em vista que o seu olhar sobre o fenômeno religioso se transforma de acordo com o ritmo da história. Assim, observou-se na sua juventude um enfoque da religiosidade mais estético e contemplativo. Este aprendizado, todavia, não desaparece, mas se transforma em sua fase adulta, quando realiza uma análise social mais profunda do tema da religião no Peru levando em conta a religiosidade Inca. Posteriormente, restituímos os traços de sua análise religiosa no Peru e sobre as considerações valorativas que ele oferece para o debate em torno da religiosidade na década de 1920 e 1930, período em que coincide, em âmbito local, com um ciclo de lutas indígenas e camponesas intensas e contra o aumento de latifúndios e de obrigações servis. Além disso, é um período em que a América Latina era entendida como um posto secundário para a Internacional Comunista.

Procuramos descrever como na síntese de seu diálogo com os liberais e anticlericais em fins do século XIX o fenômeno religioso se contrapõe a toda e qualquer visão de reflexo estático cuja finalidade tende a objetificar o sujeito popular. Mariátegui, por outro lado, ressalta a sua expressão dinâmica, viva e atuante como foi no tempo dos Incas, capaz de desempenhar um papel vital na criação da consciência coletiva ou visão de mundo de uma classe. Estas características foram encontradas não apenas em suas exposições, mas em diversos exemplos de experiências latino-americanas que evidenciam que as várias formas de manifestações de classe e suas práticas sociais também exercem influência no andamento das lutas históricas e, em muitos casos, predominam na determinação da sua forma.

Percorremos, na sequência, algumas das principais passagens onde o mito surge e ressurgue em sua obra, relacionando-o com o tema do “mito” em Georges Sorel. Tentamos, na



medida do possível, inserir as visões sobre mito em seus respectivos contextos visando uma melhor compreensão da apropriação do conceito por Mariátegui. Este procedimento levou em conta o processo de amadurecimento do autor. O ponto de destaque – muito além de sua ênfase na distinção entre dimensão religiosa da tarefa socialista e o ceticismo racionalista da burguesia – foi a identificação da permanência dos aspectos teológicos no seu pensamento. Verificou-se tratar de uma teologia *herética* capaz de propor um novo modo de ser homem completamente oposta à concepção fossilizada, imobilista, e alienante das formas eclesiásticas. Observamos que há um todo a seguir em sua obra, cujos fragmentos se ligam estreitamente, ainda que seus temas não sejam organizados de forma sistemática. Demonstramos que o mito andino da revolução constitui a resposta de Mariátegui frente às exigências da sociedade peruana. Esta resposta se enlaçou a uma de suas preocupações centrais: a luta pela terra sob a destruição do antigo regime e o triunfo do proletariado com atenção especial para o indígena-camponês. Havia que ter, nesse sentido, raízes comuns de solidariedade entre operários e camponeses. O mito demonstrou carregar em si uma dimensão prática e concreta (da ação) que faz dele um instrumento capaz não só de superar o realismo empirista, mas também capaz de criar horizontes utópicos de construção da realidade que possibilitam a transformação do estado de coisas vigentes. Ele compõe uma iconografia para uma religião viva, dinâmica e atuante ante o ceticismo e a ausência de esperança na decadente civilização burguesa. O mito andino da revolução aponta para a construção de um caminho a ser construído, recusando a ideologia do progresso e a imagem linear e eurocêntrica da história universal. Portanto, ele deve se atualizar na história. Observou-se, além disso, que o autor não se afasta da ciência. Inversamente, reconhece a necessidade e o valor do trabalho científico, sem deixar de notar, no entanto, sua insuficiência no trato de uma das experiências fundamentais do homem (a religiosa) e capazes de movê-lo. Para o pensador peruano apenas a religião tem se interessado por essa experiência. Graças à constatação da qualidade teológica e histórica (e não idealista ou a-histórica) em sua obra, encontramos os elementos essenciais que permitiram a aproximação com os aspectos centrais da obra de do teólogo Gustavo Gutiérrez sobre a Teologia da Libertação.

No segundo capítulo apresentamos a Teologia da Libertação latino-americana, enfatizando o caráter amplo desse movimento e seus principais expoentes. Trata-se de uma teologia que não surgiu como uma escola de pensamento saída das universidades ou dos centros teológicos, nem é fruto de uma reflexão conciliar europeia. Tem por origem o esforço original de pensadores latino americanos em realizar um modo diferente de fazer teologia. A exigência dessa nova teologia surge com a tomada de consciência de ação social de grupos cristãos que brota no seio dos movimentos populares da América Latina, especialmente, no

caso de Gutiérrez, dos movimentos de origem indígena que têm raízes em sociedades pré-hispânicas. Assim, julgamos equivocado a entender fora dessa configuração histórica. Nesse contexto a Igreja deixa de se entender como uma religião voltada apenas para o conforto espiritual e para a salvação da alma, passando a dar uma significação religiosa e cristã à transformação histórica da sociedade.

Ao debruçarmo-nos sobre a obra *Teologia da Libertação: perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, identificamos uma presença significativa das reflexões de Mariátegui e de outros importantes intelectuais peruanos na elaboração da obra do teólogo. Trata-se de presenças que permanecem até os dias de hoje na vida do pensador peruano. Reunimos, além disso, alguns relatos de autores que destacaram, direta ou indiretamente, qualidades teológicas em Mariátegui. Alistamos, na sequência, os princípios básicos da obra de Gutiérrez, dentre os quais destacaram-se “a perspectiva da fé”, “a não separação de matéria e espírito”, a “assimilação da dimensão da realidade”, “a opção preferencial pelos pobres”, “novas formas de solidariedade”, o “papel central da práxis histórica”, “comunidades cristãs de base”, a “revolução social como desígnio” e a “superação da mentalidade colonial”. Notamos que, salvo as formações de “comunidades cristãs de base”, cuja prática é sócio-historicamente determinada, todos os princípios listados são, de modo abrangente, pressupostos contidos no pensamento mítico-religioso de José Carlos Mariátegui. Mais do que almejávamos, encontramos diversas similaridades em suas vidas pessoais.

Com o entusiasmo de afastarmo-nos um pouco de nosso objeto e rever os aspectos positivos e negativos da marca religiosa, foi apurado, sob a explicação dos símbolos, a propósito de duas maneiras bastante comuns de interpretação da realidade latino-americana. Ambas as perspectivas invadiram a historiografia desde o tempo Mariátegui, sendo bastante comum na permanência da Teologia da Libertação até os dias atuais. A marca de uma delas carrega a naturalização das injustiças sociais e a resignação diante da ordem social estabelecida. Os símbolos são interpretados a partir da univocidade que reduz o movimento ao estático, recusando sua natureza polissêmica. Buscamos resgatar, na contramão de todo relativismo linguístico de tipo pós-estruturalista, a marca inconfundivelmente latino-americana de nossa reflexão. Para isso pensamos os símbolos a partir da inferência do que seriam as perspectivas dos autores que foram comparados. Procuramos colocar em prática, não se sabe se com sucesso, o espírito crítico e o pensar histórico sugerido por Antonio Gramsci, cujo elemento nuclear é a valorização do componente epistemológico. Os símbolos, neste caso, passaram a ser interpretados a partir de suas inesgotáveis possibilidades frente aos fenômenos. Buscamos

acentuar o seu caráter multifacetário, isto é, reunir e transformar os resultados da polissemia numa espécie de comunidade de sentidos.

Vimos que a prática religiosa carregada de qualidades simbólicas pode se constituir um fator privilegiado de enraizamento ante o desenraizamento suportado pelas populações tradicionais. Bastaria que ela guardasse a memória de sua origem grega: leitoyrgía, serviço ou atividade feita pelo povo. Ou então que ela transformasse o símbolo unívoco e estático, devolvendo o movimento que há no signo polissêmico. Discorremos sobre efeitos terapêuticos que, em condições coloniais, a prática religiosa pode ocasionar. Apesar de nosso reconhecimento do caráter evasivo e conformista contido nesse tipo de prática, notamos que em determinadas ocasiões as práticas religiosas podem conter um efeito terapêutico e, algumas vezes, libertador. Tal configuração nos levou a compreender que as ambiguidades e deficiências existentes no fenômeno religioso não nos autoriza a abandonar a defesa dos valores culturais e religiosos das populações tradicionais, pois suas raízes e sua fonte de liberdade podem representar uma alternativa possível frente às tendências ideologizadas e elitistas da religião. Essa percepção vai ao encontro da implícita teologia enraizadora que identificamos em Mariátegui e na Teologia da Libertação. Contudo, somente uma ação que ultrapasse o nível religioso, tornando-se práxis concreta na luta social dos pobres, poderá criar as condições de superação e passagem da alienação religiosa para a consciência crítica que indica o caminho para a construção de uma nova história – diferente da história oficial, como ensaiado por Walter Benjamin e Cornejo Polar – para a América Latina.

No terceiro capítulo realizamos a discussão da revitalização do marxismo frente ao esgotamento dos alicerces mais clássicos da esquerda, espaço teórico onde se inserem Mariátegui e a Teologia da Libertação no contexto desta pesquisa. Apontamos contradições existentes na obra de Mariátegui, como certos vestígios positivistas, condicionados e justificáveis, seguramente, pelas circunstâncias de seu tempo e espaço. Escrevia num momento impregnado de temas positivistas e evolucionistas, especialmente do Darwinismo social. Por outro lado, houve a consideração de que a defesa que o autor peruano faz do progresso é revestida de uma marca bastante particular. Sua postura pode ser vislumbrada através de seu compartilhamento moderado em relação ao otimismo que animava sua época. Um exemplo é a antecipação de sua crítica ao fatalismo marxista presentes na II Internacional Comunista.

No que tange à revitalização do marxismo, motivam as reflexões de Mariátegui e da Teologia da Libertação o materialismo histórico, insistindo tanto no histórico quanto no materialismo, porque o método de Marx é, antes de tudo, histórico. Assim, o materialismo histórico se enlaça a conceitos como “dialético” e “concreto”, e se contrapõe a todo

materialismo abstrato (pré-marxista, filosófico, idealista e a-histórico). Mostramos que a distinção entre materialismo filosófico e materialismo histórico está em Mariátegui, mas também foi recentemente desenvolvida e reelaborada por Löwy, a quem confiamos os contornos de uma discussão atualizada, embora não única, do fenômeno religioso em Marx e em outros autores importantes da corrente marxista. Ainda por meio da análise sociológica de Löwy, observamos que há, para além das tendências conservadoras e nostálgicas do catolicismo, potencialidades críticas e anticapitalistas situadas nas raízes dessa religião, o que a diferencia substancialmente da religião protestante. Sob a inspiração de Goldmann, e através dos desdobramentos do capitalismo contemporâneo, Löwy fornece as bases para proposições em defesa da revitalização radical da teoria revolucionária. Nessa revitalização marxista, os valores culturais da religiosidade enfatizados por José Carlos Mariátegui e pela Teologia da Libertação incidiram sobre aspectos valiosos para se pensar a renovação dessa corrente.

À guisa de conclusão, podemos dizer que os resultados do esforço de uma “arqueologia sociológica da religiosidade” em Mariátegui, que destacou o elemento mítico na sua obra, ampliam a compreensão das culturas cristãs e não cristãs, como a cultura de raízes andinas, e favorecem a aceitação cultural e a reflexão sobre a auto identificação nacional. Os resultados indicam, além disso, uma maneira de conceber a prática religiosa similar àquela perpetrada, quarenta anos depois, pela Teologia da Libertação. Trata-se de momentos históricos distintos, mas próximos e com motivos sócio-políticos similares, tendo em vista que ambos aspiravam a uma projeção cultural suscetível de mudar o horizonte das possibilidades. Não obstante, as suposições da Teologia da Libertação, com seu diálogo com as ciências e com os movimentos sociais, suas lutas e conquistas, constitui um exemplo concreto do serviço que presta a religião à humanidade, formando um quadro que vai ao encontro das ideias de Mariátegui. Isso significa dizer que há, nas elaborações do jornalista peruano, as qualidades de uma teologia libertadora voltada para a América Latina, ainda que esse objetivo particular não estivesse em seu projeto. Tal tema se verifica na demonstração criteriosa de suas análises do fenômeno religioso perpetrados nos ensaios “O Fator Religioso”, “O homem e o mito”, e em outros escritos tratados nesse estudo. Nestes, o autor se distância das críticas racionalistas e antireligiosas de sua época.

Ao compartilharem muitas ideias com diversos pensadores de suas épocas, Mariátegui e Gutiérrez entenderam que o causalismo linear da história oficial deve ser superado. Contudo, esta visão não deve favorecer uma análise contextual, fragmentada e voltada para o instante e suas múltiplas causalidades. Nenhum dos dois pensadores omite as considerações importantes do presente enquanto atualização do passado e antecipação do futuro. A realidade, para eles,

não se situa no campo do discurso, na negação das meta-narrativas, e tampouco no empenho de criar símbolos a partir da manipulação de objetos de linguagem. O que notamos é que ambos os pensadores reconhecem a necessidade de se favorecer procedimentos simbolizantes em ocasiões propícias, haja visto que suas leis só têm valor no âmbito peculiar que lhes confere, sem separar, dessa forma, o simbólico do histórico. No caso de Mariátegui, o procedimento simbolizante encontra-se na ideia da revolução social. Já em Gutiérrez, o procedimento está na ideia de libertação. Nos dois, a crítica moderna da modernidade reafirma o materialismo histórico dialético enquanto teoria válida e possuidora de legitimidade científica. São posturas teóricas afastadas de toda espécie de materialismo vulgar ou mecanicista, aquele que nega a vida espiritual e ignora o papel da subjetividade nos processos históricos. A racionalidade marxista constitui um suporte filosófico-teórico essencial em suas elaborações, mas no sentido de uma valorização da vida real fundada na perspectiva da totalidade e da historicidade.

O estudo reafirmou ainda que há nos modos de vida do indígena e do camponês relativa eficiência na proposição de planos, tarefas e mobilizações. O mutualismo existente entre populações indígenas e camponesas, assim como seus hábitos de cooperação e de solidariedade subsistentes nas comunidades tradicionais, são valores que necessitam ser estimados porque antecipam, ou tendenciam formas alternativas para a construção popular contra hegemônica.

A relação entre os religiosos da Teologia da Libertação e os vários grupos de camponeses e demais sujeitos sociais produzem paulatinamente uma aproximação entre o discurso religioso e a crítica ao modelo explorador vivenciado pelo capitalismo em sua fase neoliberal. De um ponto de vista social, a religião, em sua vertente contestatória, pode ser um fator de resistência à dominação política e cultural. Ela subverte as instituições criadas pela razão tecnoburocrática em nome da utopia e da libertação; critica as relações sociais despersonalizadas, racionalizadas, burocratizadas; e valoriza o interpessoal, o intersubjetivo e o comunitário. Suas proposições visam uma ordem social autêntica voltada para reino da justiça, a qual favorece o compromisso político.

A análise e comparação nos permitiu refletir acerca das várias formas de manifestação do sagrado que aparece entre as populações latino-americanas. Elas foram assimiladas, rejeitadas ou transformadas por religiosos ou por ateístas que procuraram homogeneizar o subjetivo e o sensível dos diferentes grupos sociais. Identificamos ainda nas suposições estudadas certas tendências a um pensamento antieconomicista que revaloriza a dimensão simbólica, concebendo-a como um componente fundamental na dinâmica das sociedades. Essa dimensão simbólica seria capaz de produzir mudanças e determinar, em certos casos, os processos sociais. No tocante ao sentimento religioso, o compreendemos como José Carlos

Mariátegui, ou seja, enquanto potência ética para a transformação social. Nessa abordagem sociológica da religião interessou-nos precisamente o sentimento que é engendrado pela religião, ou então, o papel que este mesmo sentimento cumpriu e segue cumprindo atualmente nas lutas sociais na América Latina.

Em um sentido mais amplo, acreditamos que este estudo, por um lado, colocou em evidência duas formas de pensamento, e também a ação por eles influenciada. Por outro lado, foi evidenciada a ação de um movimento dentro de um contexto específico, o latino americano, a partir do processo de colonização ibérica que deixou marcas profundas sobre a própria dimensão da religiosidade. Acreditamos que nossa contribuição seja, talvez, reavaliar alguns dados já conhecidos para sustentar uma hipótese nova. Que o esforço de realização de análise e comparação entre a Teologia da Libertação e Mariátegui, tenha motivado novas reflexões para um debate livre não apenas de suas origens como também de seus alcances. Esperamos que ele tenha, pelo menos, deixado o caminho aberto para outros tantos questionamentos e para possíveis pesquisas que queiram abordar assuntos aqui não aprofundados, como os tratados pelos diversos autores abordados. Apesar do contexto social adverso, pensamos que o futuro dessa Teologia contestadora dependerá do desenvolvimento dos acontecimentos das regiões em que ela está inserida, e da maneira como os sacerdotes e pastores se sentirão envolvidos frente às condições de vida das comunidades que os rodeiam.

Não é demais ressaltar que o presente trabalho é apenas uma aproximação da complexa problemática anunciada no título. É preciso que fique nítido que partimos da necessidade posta para nós em um momento e em um lugar historicamente determinado. Assim, não houve intenção de esgotar o assunto. Reconhecemos neste esforço de visão de conjunto a provisoriabilidade da apreensão da realidade a que nos referimos, uma vez que essa realidade é sempre mais rica que o conhecimento que a gente tem sobre ela. Há algo que escapa às nossas sínteses. Esta dificuldade, no entanto, não nos dispensa do esforço de elaborá-las. Elas são indispensáveis caso queiramos entender melhor nossa realidade.

## Bibliografia

### Obras de José Carlos Mariátegui

MARIÁTEGUI, J. C.

\_\_\_\_\_. Defensa del marxismo. Lima: **Amauta**, 3ª ed., 1967.

\_\_\_\_\_. Ideologia y política. Lima: **Amauta**, 1969.

\_\_\_\_\_. La novela y la vida. Siegfried y el Profesor Canella. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas. Lima: **Amauta**. 4ed., 1970.

\_\_\_\_\_. Temas de nuestra América. Lima: **Amauta**, 2ª ed., 1970a.

\_\_\_\_\_. El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy. Lima: **Amauta**, 4ed., 1970b.

\_\_\_\_\_. La escena contemporánea. Lima: **Amauta**, 4ed., 1970c.

\_\_\_\_\_. Signos y obras. Lima: **Amauta**, 3ª ed., 1971.

\_\_\_\_\_. Escritos Juveniles (La edad de piedra), tomo I. Lima: **Amauta**, 1987.

\_\_\_\_\_. Escritos Juveniles (La edad de piedra), tomo II. Lima: **Amauta**, 1991.

\_\_\_\_\_. ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? In QUIJANO, A. **Textos Básicos**. Selección, prólogo y notas de Aníbal Quijano. Lima, 1991a. p. 364-367.

\_\_\_\_\_. Escritos Juveniles (La edad de piedra), tomo IV. Lima: **Amauta**, 1994.

\_\_\_\_\_. **Do sonho as coisas**: retratos subversivos. São Paulo: Boitempo, 2005. 141 p.

\_\_\_\_\_. O homem e o Mito. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005a. p. 56-60.

\_\_\_\_\_. O ponto de vista antiimperialista. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005b. p. 130-137.

\_\_\_\_\_. O problema das raças na América Latina. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005c. p. 138-144.

\_\_\_\_\_. Henri de Man e a crise do marxismo. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005d. p. 193-196.

\_\_\_\_\_. Ética e socialismo. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005e. p. 204-210.

\_\_\_\_\_. Determinismo Marxista. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005f. p. 211-214.

\_\_\_\_\_. A Luta Final. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005g. p. 61-64.

\_\_\_\_\_. A Imaginação e o progresso. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005h. p. 47-50.

\_\_\_\_\_. Pessimismo da realidade e otimismo do ideal. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005i. p. 63-68.

\_\_\_\_\_. Idealismo Materialista. In: **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005j. p. p.219-225.

\_\_\_\_\_. A agonia de cristianismo de Don Miguel de Unamuno. **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005l. p. 177-180.

\_\_\_\_\_. Prólogo a Tempestade nos Andes. In **O Marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. Org. Michael Lowy. 2ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. p.102-207.

\_\_\_\_\_. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3ª- ed. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. 330 p.

\_\_\_\_\_. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. 2ª- ed. São Paulo: Expressão Popular: Clasco, 2010. p. 67-109, p. 163 - 183.

### Obras de outros autores

ADOUE, Silvia B. O sentido da descolonização. **Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”**, 2010. Disponível em: <http://www.unesp.br/portal#!/noticia/17725/pos-graduandos-podem-se-inscrever-em-cursos-ead-gratuitos/>>. Acesso em: 03 jun. 2015.

ALCALÁ-GALIANO, Luis Villaverde. El Sorelismo de Mariátegui. In. **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**. (Org.) José Aricó. México: Ediciones Pasado y Presente/Siglo Veintiuno Editores, 1978. p. 145-154.

ALIMONDA, Héctor. **José Carlos Mariátegui**: Redescobrir a América. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. Mariátegui: vanguardas, tradição e modernidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**, nº- 3 novembro, 1994. pp. 101-113

AMAYO ZEVALLOS, E. **Lima na história da América Latina**. PUC-VIVA, São Paulo, 1999, p.27-41.



\_\_\_\_\_. Por uma América Indígena. In **Caminhos do saber Plural**. Org.: Dra. Cremilda Medina. Projeto: NOVOS CAMINHOS DA CIÊNCIA Série: N° 7, 1999a.

\_\_\_\_\_. ; SEGATTO A. J. (Org.) **José Carlos Mariátegui e o marxismo na América Latina**. Araraquara: UNESP. Fclar. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2002. p. 9-19.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 14-23.

ARICÓ, José. O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. In: **História do marxismo VIII**; o marxismo na época da Terceira Internacional: o novo capitalismo, o imperialismo, o terceiro mundo. (Org.) Eric Hobsbawm - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 447-459.

ARROYO REYES, Carlos. Entre el incaísmo modernista y Rumi Maqui: *el joven Mariátegui y el descubrimiento del índio*. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. XI. N 11, 1999, p. 43-61.

BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin. Aviso de Incêndio**: Uma Leitura das teses “Sobre o conceito de história”. In Michael Löwy. São Paulo: Boitempo, 2005, 160 p.

BERNABÉ, Mônica. Juan Croniqueur, el otro de José Carlos Mariátegui. **Vidas de Artista**: Bohemia y dandismo em Mariátegui., Valdelomar y Eguren: Lima, 1. Ed. Rosário: Beatriz Viterbo Editora, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2006. p. 63-101.

BIANCHI, Alvaro. O primado da política: revolução permanente e transição In **Outubro**. nº.5. São Paulo, 2001, pp. 101-115.

BOFF, Leonardo. Qual é o lugar do fator religioso no mundo? **LeonardoBOFF.wordpress.com**. 2014. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2014/02/01/qual-e-o-lugar-do-fator-religioso-no-mundo>>. Acesso em: 09 jun.2014.

BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro, 1987.

BOTELLA CUBELLS, Vicente. **Gustavo Gutiérrez, Padre de la Teología de la Liberación**, 2011. Disponível em: <<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTI%C3%89RREZTex.pdf>>. Acesso em: 08 jun. 2015.

BLOCH, Ernst. **O Princípio da Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto. 2005. V1. p.13-28.

\_\_\_\_\_. **O Princípio da Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto. 2006. V3. p.208 - 211.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOSI, Alfredo. **A vanguarda enraizada**: o marxismo vivo de Mariátegui. *Print version*. Estud. av. vol.4 nº-8. São Paulo Jan./Apr. 1990 doi: 10.1590/S0103-40141990000100005. ISSN 0103-4014.

BOSI, Ecléa. Cultura e Desenraizamento. In **Utopia Urgente**: escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. (Org.) Frei Betto, Adélia Bezerra de Meneses, Thomaz Jensen. São Paulo: Casa Amarela; EDUC, 2002. p. 23-34.

BRUCKMANN, Mônica. **Mi sangre en mis ideas**: dialéctica y prensa revolucionaria en José Carlos Mariátegui. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2009. p. 10-20.

CÁCERES VALDIVIA, Eduardo. Subjetividade e história: as múltiplas dimensões do religioso em Mariátegui. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. VIII. N° 8, 1996. p. 79-85.

CATÃO, Francisco. **O que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Editora Brasiliense S/A, 1985.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel. Dom. No qual se prossegue com a história da famosa Infanta Micomicona, com outras graciosas aventuras. In **Dom Quixote De La Mancha**. São Paulo: Abril Cultural, 1981. p. 222-228.

COHN, Gabriel. Introdução. In: **Coleção Grandes Cientistas Sociais**. (Org.) Gabriel Cohn. 7ª ed., 7ª impr. São Paulo, Ática, 2005. p. 7-31.

CORNEJO POLAR, A. **O Condor Voa**: literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2000. p. 210-325.

CHANAMÉ ORBE, Raul. La Relación de Mariátegui con John Mackay. In **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amauta, Vol. VI, n° 6, 1994. p. 293-300.

DEPAZ TOLEDO, Zenón. La categoría mito en la obra de José Carlos Mariátegui. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. III. n° 3, 1991. p.32-55.

DIX, Steffen. **O que significa o estudo das religiões**: uma ciência monolítica ou interdisciplinar? Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa, 2007. p.1-28.

DUSSEL, E. El Marxismo de Mariátegui como Filosofía de la Revolución. In: **Anuário Mariateguiano**. Lima: Amauta, Vol. VI, n° 6, 1994. pp. 249-253.

El Papa como líder mundial. In: **El Debate**. Argentina, 3 de out. de 2015. Disponível em: <http://www.eldestapeweb.com/el-papa-como-lider-mundial-n10720>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

ELIADE, Mircea. VI. Mitologia, Ontologia e História. In **Mito e realidade**. São Paulo: Novas perspectivas, 1972. p.85 -122.

ESCORSIN, Leila. **Mariátegui**: Vida e Obra. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006. 316 p.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Ed.UFJF, 2006.

FERNANDES, Florestan. Prefácio. In: **Sete ensaios sobre a interpretação da realidade peruana**. São Paulo. Alfa Omega, 1975. pp XIII – XIX.

\_\_\_\_\_. Significado actual de José Carlos Mariátegui. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. VI. N°. 6, 1994. p.81-87.

FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: la polémica con la Komintern. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas, 1980. 165 p.

FLORES GALINDO, Alberto. **Obras Completas, II**. Lima: Fundación Andina/ Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1994.

FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro. Zahar Editore, 1982.

FRIEDLI, Richard. As ciências das religiões na análise dos conflitos. In **Utopia Urgente**: escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos. (Org.) Frei Betto, Adélia Bezerra de Meneses, Thomaz Jensen. São Paulo: Casa Amarela; EDUC, 2002. p. 53-64.

FROMM, Erich. **O conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962. p. 199-200.

FUNARI, Pedro P. Introdução. Religiosidade no Brasil contemporâneo. In: **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro**: pentecostalismo e neopentecostalismo. (Org.) LEONEL, João, FERREIRA, J. C. L. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GALEANO, Eduardo. Programa Sangue Latino. **Canal Brasil**, 2009. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=w8rOUoc\\_xKc](https://www.youtube.com/watch?v=w8rOUoc_xKc). Acesso em: 30.set.2015.

GOLDMANN, Lucien. **Le Dieu Caché**. Paris: Gallimard, 1956.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. V.1. pp. 93-114.

GRECO, María Florencia. En busca “de una gran ficción que sea su mito y estrella”. Una proximación al pensamiento político mariateguiano. In **Vigencia de J.C. Mariátegui**. Ensayos sobre su pensamiento. Buenos Aires: Dialektik, 2009. p. 67-119.

GUTIÉRREZ, Gustavo. La autonomía intelectual de Mariátegui. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. VII. No. 7, 1995. p.41-50.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Ed. Loyola. 9ª Ed. 2000.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 21-62.

IOKOI, Zilda Maria. **Igreja e camponeses**: teologia da libertação e movimentos sociais do campo. Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996. 246 p.

JESUS, F. **El Opus Dei em La América Latina (no hay que olvidar)**. Disponível em: <[http://www.opuslibros.org/escritos/opusdei\\_america\\_jesus.htm](http://www.opuslibros.org/escritos/opusdei_america_jesus.htm)>. Acesso em 03. Jun. 2015.

*LEIS Anti-Clericais "Combes" (França)*. In: **Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico** [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$leis-anti-clericais-combes-\(franca\)](http://www.infopedia.pt/$leis-anti-clericais-combes-(franca))>. Acesso em 04 jun.2015.

LIMA, Gabriel. Crítica artística marxista – estrutura e superestrutura. In: **Cultura e Marxismo**. 2012. Disponível em: <<https://culturaemarxismo.wordpress.com/2012/10/13/critica-artistica-marxista-estrutura-e-superestrutura/>>. Acesso em 23. Agos. 2015.

LINERA, Álvaro García. **A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010.

LOPES, Claudinei Jair. **A Relevância Teológica da História e a Relevância Histórica da Teologia na Teologia da Libertação Latino-americana: estudo sobre o papel e a importância da mútua relevância entre Teologia e História na elaboração do método teológico segundo os encontros de San Lorenzo del Escorial (1972) e da cidade do México (1975)**. 2009, XXf. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009, p.158-168.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contra mão da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. A Teologia da Libertação acabou?. **Revista Teoria e Debate**, nº 31. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1996, s/p.

\_\_\_\_\_. **A guerra dos Deuses: Religião e Política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 56 -134.

\_\_\_\_\_. Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy** - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005a. p.01-24.

\_\_\_\_\_. Cronologia da Vida e da Obra de José Carlos Mariátegui. In: **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos; seleção e introdução Michael Löwy** - Rio de Janeiro: UFRJ, 2005b. p.01-24.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história” – São Paulo, Boitempo, 2005c. 157 p.

\_\_\_\_\_. Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina. LÖWY, Michael. (Org.). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, p. 9-64.

\_\_\_\_\_; SAMI NAIR. **Lucien Goldmann ou a Dialética da Totalidade** / Michael, Löwy e Sami Nair – São Paulo: Boitempo, 2008. 190 p.

\_\_\_\_\_. **Teología de la liberación**. La verdadera iglesia de los pobres. 13 de abril de 2013. 4 p. Disponível em: <<http://vientosur.info/spip.php?article7832>>. Acesso em: 08 set. 2014a.

\_\_\_\_\_. **O caráter destruidor do capitalismo é um dos problemas mais importantes da luta revolucionária**. Entrevista com Michael Löwy. 21 de outubro de 2014b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/536513-o-carater-destruidor-do-capitalismo-e-um-dos-problemas-mais-importantes-da-luta-revolucionaria-entrevista-com-michael-loewy>. Acesso em: 16 out. 2015.

KONDER, Leandro. É possível fazer o socialismo com fé em Deus? In **O marxismo na batalha das ideias**. 2ª ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 43-46.

MARIÁTEGUI CHIAPPE, Javier. Mariátegui e o Princípio da Esperança. In: **José Carlos Mariátegui: Formação, Contexto e Influência de um Pensamento**. Ed.Universitária. Lima 2012. p.19-20.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 180-204.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 2008. 2ª ed. São Paulo. Expressão Popular, 2008. p. 45-50.

\_\_\_\_\_. Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843 – Introdução. In **Crítica da filosofia do direito de Hegel - 1843**. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010. p.145-158.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In GERTH, H.; WRIGHT MILLS, C. (Orgs.). **Ensaio de Sociologia**. 5ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p. 309-346.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 5ed. São Paulo: Cultrix, 1985. 124 p.

MARASCHIN, Jaci. C. O simbólico e o cotidiano. In **Religiosidade popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 121-144.

MAZZEO, Miguel. Invitación al descubrimiento. **José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América**. 1 ed. Buenos Aires: El Coletivo, 2008. 198 p.

MELLIS, Antônio. Mariátegui e a crítica da vida cotidiana. In: **Lutas Sociais** vol. 17 nº- 30. 2013. p.63-74.

OSHIRO, Jorge. Agonía e Mito. Dos fontes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel. In: **Anuário Mariateguiano**. Ed. Amauta S.A, Lima. Vol. VIII. N 8, 1996. p.15-52.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 660 - 818.

PAZ, Azael. Mariátegui y lo religioso en el conflicto social. In: **Claridade**. nº- 344. Tomo 19. 1940. p. 377 - 385.

PÉREZ HINOJOSA, Gustavo. **Mariátegui, Gramsci y el espíritu revolucionario**. 2014 Disponível em: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=192533>>. Acesso em: 01 jun.2014

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Brasil. **Estudos Avançados** 24 (68), 2010. p. 335-361.

\_\_\_\_\_. José Carlos Mariátegui e as origens do fascismo. In: MARIÁTEGUI, José Carlos. **As origens do fascismo**. São Paulo: Alameda, 2010a, p. 7-59.

QUIJANO, Anibal. **Introducción a Mariátegui**. Ediciones Era, 1982.

RÉNIQUE, Luis José. A Revolução Peruana. In **Revoluções do Século XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p.17-73.

RUBBO, Deni Irineu Alfaro. Marxismo, política y religión de “un marxista convicto y confeso”: Michael Löwy lector de José Carlos Mariátegui. In: **Herramienta**. nº- 51. 2012.

\_\_\_\_\_, Deni Irineu Alfaro. Heresias Revolucionárias na América Latina: de José Carlos Mariátegui aos movimentos populares contemporâneos: entrevista com Miguel Mazzeo. In: **Lutas Sociais**, vol. 17 nº- 30. 2013. p.95-107.

SYLVERS, Malcolm. La formación de un revolucionário. In: PODESTÁ, Bruno (org.). **Mariategui en Italia**. Lima, Editora Amauta, 1981, p. 19-77.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOUZA, L.A. Gomes de. **Igreja e sociedade**: elementos para um marco teórico. Spes, Síntese, 13, 1978.

SCHWARTZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: **Ao vencedor as batatas**. Editora 34. Coleção Espírito crítico. 2000.

SUASSUNA, Ariano. **Entrevista a Preá Revista de Cultura**. nº. 14, set-out/2005, p. 75. Disponível em: < <http://www.youblisher.com/p/180336-Revista-Prea-n-14/>>. Acesso em: 27 abril.2015.

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTROYA. **Gustavo Gutiérrez Merino O.P, Profesor Honorario de la Ruiz de Montoya**. 2014. Disponível em: <<http://www.uarm.edu.pe/Noticias/institucional/Gustavo-Guti%C3%A9rrez-Merino-O-P-Profesor-Honorario-de-la-Ruiz-de-Montoya#.VTgmmCFVikp>>. Acesso em: 22 abr.2015.

VALDÉS, Mario J. Introdução. Conversação com Cornejo Polar sobre a História da Literatura Latino Americana. In **O Condor Voa**: literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2000. p. 7-15.

WILLAIME, Jean-Paul. As tradições sociológicas e o fenômeno religioso. In **Sociologia das religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p.13-48.