

# POLÍTICA E RELIGIÃO EM JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E ANTONIO GRAMSCI

## RELIGION AND POLITICS IN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI AND ANTONIO GRAMSCI

---

Marcus Vinícius Furtado da Silva Oliveira<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho visa a compreender as relações entre política e religião nas obras do peruano José Carlos Mariátegui, marcadamente seus “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana”, escritos em 1928, e do italiano Antonio Gramsci, em seus *Quaderni del Carcere*, produzidos no início dos anos 1930. Em nossas análises, pretendemos demonstrar como ambos os autores, embora próximos da tradição marxista, se distanciam das reflexões de Marx em torno do fenômeno religioso. Assim, abandonando a perspectiva da religião enquanto forma de autoalienação, Mariátegui e Gramsci, partindo de suas realidades específicas, produzem novas apreciações da questão religiosa, colocando a religiosidade como momento fundamental em seus respectivos projetos políticos. Contudo, essa discussão também pretende marcar um afastamento entre tais projetos. Ao passo que Mariátegui compreende a revolução enquanto um fenômeno essencialmente religioso, Gramsci marca a construção da filosofia da práxis enquanto uma cultura integral e laica. Deste modo, embora aproximem de modo indissociável religião e política, Mariátegui e Gramsci apresentam caminhos distintos para essa relação.

**Palavras-chave:** Política; Religião; Mariátegui; Gramsci.

**ABSTRACT:** This present work aims to comprehend the relations between politics and religion in the works by the Peruvian José Carlos Mariátegui, mainly his “*Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*”, written in 1928, and the Italian Antonio Gramsci, in his *Quaderni del Carcere*, produced in the early 1930’s. In our analysis, we intend to demonstrate how both authors, although close to the Marxist tradition, are distant from Marx’s reflexions about the religious phenomenon. Therefore, abandoning the perspective of religion as a form of autoalienation, Mariátegui and Gramsci, parting from their specific realities, produce new appreciations of the religious question, putting the religiosity as a fundamental moment of their respective political projects. However, this discussion also aims to reinforce a distance between these projects. While Mariátegui comprehends the revolution as a religious phenomenon, Gramsci marks the construction of the philosophy of

---

Artigo submetido em 08/08/2017. Aprovado em 26/08/2017.

<sup>1</sup> Doutorando em História e a Cultura Política pela Unesp – Franca. Mestre em História e Cultura Política pela UNESP – Franca. E-mail: marcus\_oliveira1991@hotmail.com

praxis as an entire and lay culture. That way, though they approximate conclusively politics and religion, Mariátegui and Gramsci shows different ways to this relation.

**Keywords:** Politics; Religion; Mariátegui; Gramsci.

## Introdução

O presente trabalho objetiva compreender em que medida as leituras acerca da questão religiosa propostas por José Carlos Mariátegui, no Peru dos anos 1920, e Antonio Gramsci, na Itália dos anos 1930, se diferenciam da análise marxiana, que compreende as religiões como formas de transcendência responsáveis por obscurecer o real. Ainda, pretendemos demonstrar que essa diferenciação ocorre em razão de determinadas leituras históricas efetuadas por ambos os autores sobre as formas peculiares de ingresso na modernidade de seus respectivos países. Para tanto, tomaremos enquanto fontes a obra principal de Mariátegui, os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, escritos em 1928, e os *Quaderni del carcere*, especialmente os cadernos 13, 20, 21, 25 e 27, produzidos entre 1932 e 1935.

O caráter dessas obras e de seus autores implica um itinerário de discussão que nos permita revelar como as leituras da história encaminhadas pelos autores acerca de seus respectivos países possibilitam pensar de modos diversos as relações entre política, religião e religiosidade. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque ambos os intelectuais partem, ainda que não ortodoxamente, da tradição marxista, largamente ancorada sobre uma perspectiva histórica essencialmente vinculada à política. Em segundo lugar, pelo próprio caráter das reflexões de Mariátegui e Gramsci. Tanto a discussão dos ensaios quanto dos cadernos não assume a forma de uma análise pronta e orgânica, sendo consideradas, antes de mais nada, como notas políticas para um debate político e público. Portanto, não há possibilidades de compreensão da questão religiosa fora de uma perspectiva histórica e política.

Assim, para compreendermos o distanciamento de Mariátegui e Gramsci em relação a Marx no quesito religioso é preciso também empreender uma discussão que se encaminhe no sentido de demonstrar como o intelectual alemão pensou o fenômeno religioso no século XIX, no auge da racionalidade própria a esse século, reconstituindo também sua leitura da história e da política.

## A leitura de Marx

Como demonstra o historiador brasileiro Sérgio da Mata (2010), as reflexões engendradas em torno da religião estão intimamente imbricadas com a ideia de tempo e consciência histórica. Da Mata observa que as formas de consciência histórica pré-modernas estão ordenadas a partir de um discurso mítico e religioso, que concebe a temporalidade a partir de um eterno retorno, de modo que uma visão integralmente histórica da realidade aparece como sendo própria da modernidade europeia.<sup>2</sup>

Nesse sentido, forja-se a partir do século XVIII a ideia de uma secularização do tempo, de modo que a história assumiria a centralidade que outrora fora conferida à religião. Da Mata critica essa secularização apontando para os seus problemas, uma vez que esta perspectiva ignora os impactos e a influência que a questão religiosa possui no mundo contemporâneo.

Para os limites desse trabalho importa que a percepção de Marx acerca dos fenômenos religiosos esteja bastante marcada por esse contexto de secularização abordado por Da Mata, cuja influência fora decisiva na intelectualidade alemã dos séculos XVIII e XIX. Essa secularização, podemos afirmar, encontra-se nas bases do pensamento de Marx (2013) desde suas primeiras reflexões em torno da filosofia de Hegel. Assim, ao traçar um projeto de compreensão racional do real, Marx procura rechaçar todas as formas de transcendência, ainda presentes na filosofia idealista. Nos termos do autor:

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política.  
(MARX, 2013, p. 152)

Por meio desse excerto é possível perceber como a explicação histórica substitui a religiosa, considerada por Marx como forma de autoalienação do homem. Com isso, a função da história é desvelar a própria realidade que se encontra escondida por detrás de

---

<sup>2</sup> Isso não significa, por outro lado, que Da Mata acredite que as sociedades pré-modernas não possuam historicidade e não façam história. Pelo contrário, o autor compreende que os mitos e a religião são as formas encontradas por essas sociedades para compreender o tempo e, conseqüentemente, fazer história.

determinadas formas de alienação, dentre as quais a religião. Nesses termos, o real e sua explicação são postos sobre bases de um materialismo imanentista.

A partir disso, é possível compreender com exatidão a passagem do *Manifesto Comunista* na qual Marx e Engels (2007) afirmam que tudo que é sólido desmancha no ar e que tudo que é sagrado será profanado. O desmanche da solidez e a profanação do sagrado ocorrem na medida em que os véus que encobrem a visão do homem acerca da realidade podem ser finalmente retirados, de modo que o homem encontre consigo mesmo em suas relações, sem qualquer espécie de mistificação. Isso implica que uma das condições para a construção da sociedade sem classes é exatamente esse desvelamento da exploração e alienação do trabalho. Nesse sentido, a secularização e a laicização do pensamento aparecem como condições essenciais dentro do pensamento de Marx e, conseqüentemente, de suas propostas de ação política.

Portanto, a leitura de Marx acerca da história parece colocar a religião e as relações com o sagrado como algo exterior à realização do homem. O rompimento dos grilhões do homem significa um processo de tomada de consciência do real e, sobretudo, de ação sobre essa mesma realidade de modo a romper as diferenças entre o trabalho manual e intelectual. Nesse sentido, essa realização da humanidade não é construída também por um ente transcendental ou mesmo por algum demiurgo, mas por uma classe historicamente determinada.

De acordo com Emmanuel Renault (2011), essa pesada crítica à religião no pensamento marxiano explica-se em razão não somente do contexto histórico vivido por Marx, mas também pelo debate intelectual travado em torno do legado hegeliano. Reconstituindo esse debate, Renault demonstra que a esquerda hegeliana, ou os jovens hegelianos como ficaram conhecidos nos termos marxianos, procuravam atacar uma compreensão de Hegel, própria aos “velhos hegelianos”, que dava a história por acabada em virtude da realização racional do Estado e da religião.

Nesse sentido, a crítica dos jovens hegelianos termina por estabelecer a religião como uma consciência de si inadequada, uma autoilusão, de modo que a libertação do homem se encaminha no sentido da ruptura dessa mesma ilusão. Marx, ainda que compartilhe da crítica à religião como forma de autoalienação, não pensa a crítica da religião como um fim em si, mas como um dos princípios de todas as outras críticas:

Contudo, longe de fundar a crítica da religião na crítica social, Marx admite já naquela época que a crítica da religião é a “pressuposição de toda crítica” e procura, sobretudo, redefinir as relações entre a crítica da religião e a crítica da política. Sua preocupação é que a anterioridade lógica da crítica da religião em relação à crítica da política não acarrete a supervalorização da primeira, nem o questionamento da especificidade da segunda, nem consequências politicamente desastrosas.

(RENAULT, 2011, p. 121)

A leitura de Renault, calcada sobretudo nos primeiros anos de produção intelectual de Marx, nos permite perceber como a crítica da religião aparece como um dos fundamentos do pensamento marxiano, que se desdobrará, na perspectiva de Renault, até suas últimas produções. Todavia, ainda que essa crítica se mostre decisiva, Renault aponta que Marx ainda consegue considerar positivamente as perspectivas utópicas da religião, a despeito de seu caráter alienante e ideológico

Pensando sobretudo essa questão da utopia, alguns autores procuraram apontar resquícios do pensamento religioso em Marx. Mircea Eliade (1992), a exemplo, o faz demonstrando a retomada de determinados mitos arcaicos relacionados à Idade de Ouro ou mesmo em relação à temporalidade própria à cultura judaico-cristã. Contudo, para demonstrar sua tese, Eliade compõe uma estrutura religiosa ontológica que opera de modo transversal ao longo da história tautologicamente. Nos termos de Eliade, seria praticamente impossível escapar às determinações do homem religioso.

Por outra via, a partir das reflexões de Reinhart Koselleck<sup>3</sup> (2014) é possível problematizar a mesma ideia. À semelhança de Eliade, Koselleck também trabalha a partir de uma perspectiva trans-histórica do tempo. Pensando a ideia de estratos do tempo, o historiador alemão procura levar adiante a longa duração braudeliana, pensando um tempo geológico, de modo que cada presente se configura como uma densa camada de múltiplas temporalidades que se sedimentaram e se sobrepuseram ao longo do tempo. Nesses termos, o conceito de revolução — apesar de sua modernidade e de sua ligação intrínseca com o moderno conceito de história — carrega, como sedimentos sobrepostos, alguns resquícios próprios à escatologia, de modo que é possível pensar a existência de uma escatologia profana na ideia de revolução.

---

<sup>3</sup> Da Mata cita Koselleck como um dos historiadores que leva adiante a ideia de secularização, operando a substituição do religioso pela história. Todavia, é preciso relativizar essa perspectiva, uma vez que a partir da ideia de um tempo histórico sedimentado é possível também criticar a perspectiva de uma secularização integral no mundo contemporâneo.

Em comum a tais análises está a compreensão trans-histórica do tempo, que traz consigo alguns problemas em relação à historicidade. Uma vez que ambos os autores criam grandes estruturas de tempo que se repetem continuamente ao longo da história, é difícil que se capte as discontinuidades e as especificidades próprias aos diversos tempos históricos. Diante disso, é possível deixar em aberto a possibilidade de haver sobrevivências religiosas no pensamento marxiano, que foram escamoteadas pelo próprio Marx em seu esforço de recusa das formas de transcendência. Para que isso ocorra de modo mais consequente, é preciso manter as ressalvas em relação a tais posições trans-históricas.

### **A questão religiosa em José Carlos Mariátegui**

Posta essa discussão em torno da questão religiosa na obra de Marx, podemos nos colocar o problema de perceber como José Carlos Mariátegui enfrenta o mesmo problema a partir do contato com a realidade peruana, tendo como foco sua obra mais conhecida, os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, de 1928. A escolha dessa obra como fonte justifica-se na medida em que, além de ser uma das obras mais lidas no Peru atual, revela as preocupações de seu autor com as especificidades da história peruana. Ainda, os setes ensaios dão conta da especificidade do nexo entre teoria e política característico do pensamento de Mariátegui. Nesse sentido, para compreender a apreciação da questão religiosa contida nos ensaios é preciso primeiro pensar que esse problema se encontra intimamente conectado às dimensões política e econômica da história do Peru.

A leitura histórica que Mariátegui (2010) faz acerca do Peru se encaminha no sentido de perceber como a compreensão do passado é fundamental para as ações políticas e práticas do tempo presente. Nesse sentido, o intelectual peruano delineia um esquema histórico das várias formas produtivas e seus respectivos espíritos. O cerne dessa interpretação da história demonstra que o Peru do início do século XX vive, concomitantemente, múltiplas temporalidades ao longo de seu território também múltiplo:

Apontarei uma constatação final: a de que no Peru atual coexistem elementos de três economias diferentes. Sob o regime de economia feudal nascido da conquista subsistem na serra alguns resíduos ainda vivos da economia comunista indígena. Na costa, sobre um solo feudal, cresce uma economia burguesa que, pelo menos em seu desenvolvimento mental, dá a impressão de ser uma economia retardada.

(MARIÁTEGUI, 2010, p. 46)

Essa leitura da especificidade temporal própria à América Latina, como apontam Fabiana Fredrigo e Libertad Bittencourt (2014), faz parte do repertório intelectual dos ensaios de interpretação da América. Nessa leitura, o continente é compreendido como a mistura da temporalidade original, conectado ao elemento indígena, à temporalidade ocidental, própria ao colonizador, e a uma temporalidade mista, resultado da síntese desses dois elementos. Nessa complexa síntese temporal, a colonização é lida enquanto trauma e pecado original, convivendo, concomitantemente, com a dimensão contrária do vir a ser e da utopia. Nesse sentido, o que as autoras propõem é que o trauma da colonização, em vez de gerar uma temporalidade exclusivamente pessimista, coloca a América Latina como o lugar perpétuo do vir a ser<sup>4</sup>.

Nesse excerto, Mariátegui mostra sua apropriação desse repertório apontando para as três temporalidades e os três espíritos que formam a história peruana. O primeiro elemento, originário da terra, é o indígena incaico. A imagem que o autor constrói da vida dos indígenas é de uma sociedade harmônica que conseguia equacionar seus problemas de subsistência a partir de uma perspectiva comunitária centrada em torno do *ayllu*. Em razão disso, Mariátegui afirma a presença de um comunismo indígena que ainda sobrevive no Peru, enquanto forma produtiva e social.

O segundo elemento formador do Peru é o conquistador e o colonizador espanhol. Há uma distinção significativa entre essas duas figuras. O primeiro é considerado por Mariátegui como uma figura de estirpe heroica capaz de gestar grandes empreendimentos,

---

<sup>4</sup> A leitura das autoras demonstra a constante atualização dessa relação entre trauma e utopia na história da América Latina, pensando seus desdobramentos até meados do final do século XX. No caso específico peruano, procuramos demonstrar em outro trabalho como essa agonia peruana em tornos dos traumas oriundos da colonização também atravessa todo o século XX, tomando como fontes a obra de Mariátegui e do historiador peruano Alberto Flores Galindo. Para consultar o texto, ver: OLIVEIRA, Marcus Vinícius Furtado da Silva. *A agonia peruana no século XX: Mariátegui e Flores Galindo*. In: Revista Espaço Acadêmico, volume 15, número, 178. Maringá, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/28357/16202>>. Acesso em: 12/12/2016.

enquanto o segundo, fruto da pesada burocracia hispânica, não possui vontade de potência suficiente para grandes realizações.

A chegada do espanhol em território americano é encarada pelo intelectual peruano como uma espécie de pecado original<sup>5</sup> que divide a história peruana, interrompendo a continuidade das experiências do mundo indígena. Terminado o processo de conquista, a colonização traz consigo as heranças do mundo medieval e uma forma de propriedade ainda feudal, centrada na produção de renda a partir do assenhoreamento da terra. É exatamente essa feudalização da economia peruana que desorganiza o comunismo indígena, sem conseguir eliminá-lo por completo e, conseqüentemente, as formas de propriedade próprias aos indígenas, desalojando-os em seu próprio território.

Além de interromperem a continuidade da história indígena, os espanhóis também são responsáveis pelo atraso peruano. O espírito espanhol, entranhado no mundo medieval e transferido para a realidade peruana, carente dos princípios liberais e protestantes que ancoram o desenvolvimento do capitalismo, travou o desenvolvimento peruano rumo à modernização. Nesse sentido, a independência do Peru não consegue se desvencilhar dos tempos do vice-reinado, de modo que as formas de propriedade burguesa são ainda incipientes e incompletas.

No desenvolvimento desse esquema histórico, Mariátegui constrói um Peru incapaz de se libertar de seu próprio passado, incapaz de romper com as formas de produção coloniais e também incapaz de vivenciar um processo de modernização por completo. A agonia de Mariátegui é, nessa perspectiva, observar um Peru cindido entre essas várias temporalidades. Diante disso, a questão passa a ser encontrar uma alternativa que possa equacionar esse problema das temporalidades peruanas.

Nesse equacionamento, a leitura acerca da religião e da religiosidade aparece como marco fundamental no pensamento de Mariátegui. Diferentemente de Marx, o político peruano não pensa a religião como um problema em si, mas como uma forma cultural capaz de influenciar de modo determinante a esfera produtiva. Por isso, é possível afirmar que as formas produtivas possuem um espírito correspondente. Em nota, Mariátegui afirma que “o

---

<sup>5</sup> O termo pecado original utilizado aqui é do próprio Mariátegui. Todavia, Maria Stella Bresciani demonstra como essa ideia do pecado original é fundamental à formação do mundo ibero-americano. Para consultar a análise da autora, ver: BRESCIANI, Maria Stella. *O pecado da origem na formação do mundo ibero-americano*. In: *Sonho e Razão no Mundo Ibérico*. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, número 174, 2008.

capitalismo não é apenas uma técnica; é, além do mais um espírito.” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 51).

Na formação disso que o autor nomeia como espírito do capitalismo, sem fazer qualquer menção explícita a Max Weber, o protestantismo atua como um vetor fundamental, uma vez que permite o desenvolvimento do individualismo a partir da valorização do trabalho. Nesse sentido, Mariátegui é categórico ao vincular a formação do capitalismo ao aparecimento do protestantismo:

Os Estados Unidos são obra do *pioneer*, o puritano e o judeu, espíritos possuídos por uma vontade poderosa de potência e orientados, além disso, para fins utilitários e práticos. No Peru se estabeleceu, ao contrário, uma raça que no seu próprio solo não conseguiu ser mais que uma raça indolente e sonhadora, pessimamente dotada para as empresas do industrialismo e do capitalismo. Os descendentes dessa raça, por sua vez, herdaram mais seus defeitos que suas virtudes.

(MARIÁTEGUI, 2010, p. 121)

Para demonstrar seu argumento, Mariátegui empreende uma longa comparação entre a colonização americana, influenciada pelo espírito protestante, e a colonização espanhola, marcada pelo catolicismo. A questão reside na ideia de vontade de potência, tomada de empréstimo do filósofo alemão Friedrich Nietzsche<sup>6</sup>. Na visão do peruano, a vontade de potência puritana orientou um espírito heroico capaz de empreender fortemente.

Ao contrário, o catolicismo é considerado como um entrave ao desenvolvimento dessa vontade de potência e dessas criações heroicas. Há somente um momento heroico do catolicismo que ocorre no momento da conquista, em virtude de sua herança cruzadista. Todavia, sucedido o momento da conquista sobreveio o movimento de decadência do catolicismo espanhol que, como na política, sofreu o peso de uma pesada burocracia eclesiástica responsável pela gestão cultural em território peruano.

---

<sup>6</sup> A discussão de Nietzsche em torno da vontade de poder, ou vontade de potência, dificilmente poderia ser aplicada para compreender os pioneiros norte-americanos. O problema da apropriação de Nietzsche por Mariátegui é que o intelectual peruano ignora as críticas em relação ao judaísmo e ao cristianismo que são intrínsecas ao conceito de vontade de poder e ao projeto nietzschiano. Além disso, também há dificuldades em pensar uma apropriação de Nietzsche dentro de um pensamento socialista, uma vez as discussões do pensador alemão se preocupam mais com a transvaloração a partir de uma perspectiva individual, abrindo poucas margens para um pensamento social próprio à esquerda. Para uma discussão mais aprofundada ver. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. SP: Cia de Bolso, 2009; NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. SP: Martin Claret, 2012.

Ainda, a Igreja, elemento religioso espanhol por excelência, também atua fundamentalmente na desorganização do comunismo indígena. Para Mariátegui, os incas, anteriormente à chegada dos espanhóis, não estabeleciam distinção entre os poderes temporal e espiritual, de modo que “a teocracia repousava sobre o comum e o empírico; não na virtude taumatúrgica de um profeta nem de seu verbo. A religião era o Estado.” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 169). Assim, com a catequização, essa identificação entre religião e Estado começa a ser desfeita.

Nessa transição da conquista para a colonização o catolicismo não havia sido suficientemente forte para eliminar as fontes de culto própria aos indígenas. Em primeiro lugar, isso se deve a uma característica essencial da própria Igreja Católica, herdada dos tempos do Império Romano, que a permite se moldar e incorporar a seus ritos os cultos pagãos dos povos dominados. Posteriormente, isso também se explica em razão do peso da burocracia eclesiástica, que tolhe as forças do clero heroico dos tempos da conquista. Nos termos do autor:

O objetivo da colonização espanhola e católica era muito mais amplo; sua missão, mais difícil. Os conquistadores encontraram nessas terras povos, cidades, culturas: o solo estava cruzado por caminhos e pegadas que seus passos não podia apagar. (...) Mas – vencedor o pomposo culto católico sobre o rústico paganismo indígena – a escravidão e a exploração do índio e do negro, a abundância da riqueza, relaxaram o colonizador. O elemento religioso ficou absorvido e dominado pelo elemento eclesiástico. O clero não era uma milícia heroica e ardente, mas, sim, uma burocracia folgazã, bem paga e bem vista.

(MARIÁTEGUI, 2010, p. 181)

Portanto, observando tais análises é possível perceber como a questão religiosa encontra-se imbricada com as questões políticas e econômicas próprias ao processo de colonização do Peru. O país que vive angustiadamente múltiplas temporalidades em suas formas políticas e de propriedade também o vive culturalmente em torno de suas formas religiosas. Ainda, é importante perceber que essa relação, apesar de similar, não ocorre de modo mecânico, uma vez que a questão religiosa, ainda que compreendida a partir de bases materiais, não é considerada como um mero reflexo desta, mas como um dos elementos fundamentais ao desenvolvimento dessa materialidade histórica. O catolicismo atua, concomitantemente, como uma formação cultural regressiva que, paralelamente, desorganiza a vivência do comunismo indígena, contribui para o aspecto feudal da economia

peruana e, por fim, oferece uma série de entraves ao desenvolvimento do liberalismo e do capitalismo no Peru.

É, pois, diante desses problemas que Mariátegui procura pensar algumas soluções e propostas. Em virtude de seu falecimento prematuro, aos 30 anos de idade, não houve tempo para que suas reflexões redigidas no calor dos acontecimentos se transformassem em um programa político para o Peru daquele momento. Todavia, é possível perceber alguns caminhos traçados por Mariátegui.

Como colocamos anteriormente, um dos problemas mais fundamentais da realidade peruana concerne às formas de propriedade, de modo que a significativa maioria dos peruanos, os indígenas, encontram-se alheios a qualquer tipo de propriedade. Nesse sentido, não há qualquer possibilidade de resolução fora do enfrentamento do problema da terra e do problema de indígena no Peru.

A resolução do problema territorial passa, para Mariátegui, por um necessário retorno ao mundo incaico. Todavia, esse retorno não se configura a partir de um saudosismo romântico e idílico<sup>7</sup>. Ainda que em alguns momentos Mariátegui fixe uma imagem idílica do indígena incaico, sua compreensão desse retorno é fincada no presente. Isso se explica pelo fato de que as formas de propriedade próprias aos indígenas não foram eliminadas e continuam existindo a partir do *ayllu*.

O retorno ao comunismo indígena não é suficiente para o autor para a resolução dos problemas peruanos. Simplesmente retornar ao indígena significa uma negação do moderno. Nesse sentido, a segunda preocupação de Mariátegui se dirige à adoção de uma modernidade de corte Ocidental, que fosse capaz de superar os entraves próprios à herança espanhola no Peru. Esses elementos, próprios à cultura burguesa, também se encontram incipientes na formação histórica do país no início do século XX.

Nesse sentido, a superação dos problemas peruanos, ligados a um país profundamente cindido entre indígenas e brancos, entre a serra e a costa, se encontra em um amálgama entre os elementos incaico e Ocidental. A superação da longa e agônica crise

---

<sup>7</sup> Apesar de não pensar o retorno ao incaico a partir de uma perspectiva romântica Mariátegui demonstra, de modo ambíguo, uma visão idílica e romântica acerca das sociedades indígenas anteriores a colonização, que são sempre compreendidas a partir de uma visão harmônica que fora destruída pelo pecado da conquista e da colonização. Nesse sentido, é possível afirmar que nessa visão sobre o indígena Mariátegui compartilha daquilo que Marcos Sorrilha Pinheiro denomina como utopia andina, fenômeno próprio a realidade peruana que vincula a dimensão utópica ao retorno do mundo incaico. Para aprofundamentos em torno da utopia andina ver: PINHEIRO, Marcos Sorrilha. *Utopia Andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo (1970-1990)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.

peruana ocorre a partir da construção de um socialismo indo-americano que condense, concomitantemente, o espírito comunal e harmônico dos incas e o espírito de empreendimento individual moderno do pioneiro americano. Não fortuitamente, após retornar de viagem da Europa, Mariátegui foi capaz de afirmar que fez na Europa o melhor de sua formação e que não há salvação para o Peru fora do pensamento ocidental e, por fim, conclui que “Sarmiento, que ainda é um dos criadores da argentinidade, foi considerado, na sua época, um europeizado. Não achou melhor maneira de ser argentino.” (MARIÁTEGUI, 2010, p. 32).

No processo de construção desse socialismo de tipo indo-americano, a religiosidade cumpre papel fundamental. Conforme vimos, o sentimento religioso figura como uma das fontes de vontade e ação dos homens. Deste modo, Mariátegui não percebe o comunismo como um fenômeno laico, mas como essencialmente religioso, justamente em virtude desse caráter propulsor de vontades próprio à experiência religiosa:

Sabemos que uma revolução é sempre religiosa. A palavra “religião” tem um novo valor, um novo sentido. Serve para algo mais que para designar um rito ou uma igreja. Pouco importa que os soviets escrevem em seus cartazes de propaganda que “a religião é o ópio do povo”. O comunismo é essencialmente religioso.

(MARIÁTEGUI, 2010, p. 250)

Essa ideia do comunismo enquanto experiência religiosa é retirada de uma apropriação do pensamento de Georges Sorel. Em Sorel, o mito político aparece como uma categoria capaz de aglutinar determinadas vontades coletivas, motivando as ações dos homens na história. Na perspectiva de Mariátegui, o mito é reforçado a partir das experiências religiosas, de modo que a política termina por cumprir também uma função bastante conexa à da religião. Portanto, a construção desse socialismo passa necessariamente pela construção desse mito político, fortemente conectado à religiosidade, capaz de aglutinar e detonar vontades coletivas em torno de um objetivo em comum, no caso específico, o amálgama entre o incaico e o moderno.

Portanto, Mariátegui, ao traçar um esquema da evolução histórica do Peru, percebe que a proposta de apreciação de Marx, e dos marxistas, em torno da questão religiosa é insuficiente, uma vez que ignora o papel que o fenômeno religioso possui na formação dos regimes de produção. Vivendo em uma região profundamente religiosa, com um catolicismo

que se misturou aos elementos andinos, Mariátegui não poderia ignorar a questão religiosa em seu projeto de construção do socialismo. Pelo contrário, conferiu centralidade à experiência religiosa.

### **A questão religiosa em Antonio Gramsci**

Antonio Gramsci, assim como Mariátegui, não se comporta exclusivamente como um teórico. Gramsci, anteriormente ao cárcere, pouco havia se dedicado a reflexões de grande monta, tendo se dedicado, sobretudo, à ação política e à escrita jornalística. No cárcere fascista, que compreende um longo período entre 1926 e 1937, Gramsci, impedido da ação política direta, passa a se concentrar na produção de diversas reflexões em torno de inúmeros temas capazes de orientar a própria ação política. Nesse sentido, a discussão carcerária gramsciana é um modo de prolongar a política para dentro da prisão.

Portanto, a política configura-se como um dos eixos centrais que sustenta o esqueleto provisório das notas desenvolvidas durante esse período. É a partir da política, ancorada sobre uma densa interpretação histórica, que Gramsci compõe um amplo léxico conceitual capaz de abarcar a história italiana e europeia no mundo contemporâneo. Em virtude da extensão desse léxico, iremos fixar um recorte que nos permita traçar uma compreensão eficaz da questão religiosa em Gramsci em suas relações com a teoria da hegemonia.

Essa teoria encontra-se embasada na percepção de uma transformação morfológica na história e na política. Para Gramsci, a emergência das massas na política com suas respectivas instituições gera um fortalecimento da sociedade civil em detrimento do Estado, de modo que as fórmulas políticas revolucionárias, marcadas pela ideia de assalto ao aparelho estatal, encontram-se canceladas nessa nova formação histórica:

Concetto politico dela cosí detta “rivoluzione permanente” sorto prima de 1848, come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidor. La formula è própria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per dir cosí, allo stato di fluidità sotto molti aspetti. [...] Nel periodo dopo 1870, con l’espansione coloniale europea, tutti questi elementi mutano, i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano piú comploessi e massicci e la formula

quaratottesca della “rivoluzione permanente” viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di “egemonia civile”.

(GRAMSCI, 2014a, p. 1566)

Conceito político da chamada “revolução permanente, surgido antes de 1848, como expressão cientificamente elaborada das experiências jacobinas de 1789 ao Termidor. A fórmula é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos e a sociedade ainda estava, sob muitos aspectos, por assim dizer, no estado de fluidez. [...] No período posterior a 1870, com a expansão colonial europeia, todos esses elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da “revolução permanente”, própria de 1848, é elaborada e superada na ciência política com a fórmula de “hegemonia civil”.

(GRAMSCI, 2014b, p. 24)

Conforme a revolução se encontra cancelada pela hegemonia civil, as formas com as quais a política se exerce na história também se transformam. Nesse sentido, a política passa a ser pensada no interior da sociedade civil, local por excelência da construção da hegemonia. O Estado, nessa perspectiva, aparece como instituição responsável pela universalização do consenso construído anteriormente na sociedade civil.

A construção desse consenso perpassa necessariamente pela ação dos intelectuais, compreendidos por Gramsci não como eruditos ou homens de letras, mas como indivíduos responsáveis pela direção política e pela organização da cultura com vistas à disputa pela hegemonia. Nesse sentido, ao alargar o conceito de intelectual, o pensador sardo termina por traçar uma relação indissociável entre política e cultura. Isso significa afirmar que a produção cultural efetivada por diversas instituições, como jornais, escolas, igreja, dentre outras, atuam decisivamente na disputa política pela hegemonia.

Com isso, Gramsci delinea a política como uma complexa relação de forças operada em determinado momento histórico. Diferentemente da dialética marxista, na qual a vitória da antítese é dada como praticamente certa, na dialética da virtude gramsciana, a síntese aparece como algo imprevisível, uma vez que é orientada pela virtude política dos atores em questão. Essa ideia de virtude é elaborada por Gramsci em um diálogo com o pensamento de Maquiavel. Nessa retomada, o pensador sardo considera que as reflexões do secretário florentino, sobretudo no *Príncipe*, se orientam em direção à formação de uma vontade coletiva, a partir da confecção de mitos, que contribuiriam para a solução dos problemas italianos ligados ao retardamento de sua unificação:

Il Principe del Machiavelli potrebbe essere studiato come una esemplificazione storica del “mito” sorelliano, cioè di una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva.

(GRAMSCI, 2014a, p. 1555-1556)

O Príncipe de Maquiavel poderia ser estudado como uma exemplificação histórica do “mito” sorealiano, isto é, de uma ideologia política que se apresenta não como uma fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva.

(GRAMSCI, 2014b, p. 13-14)

Portanto, a questão para Gramsci é promover uma política orgânica a essa nova morfologia histórica, capaz de atuar junto às classes subalternas no intuito de superar essa dispersão a partir da construção dessa vontade coletiva. Nesse sentido, elevar as classes subalternas à condição de dirigentes passa necessariamente pela conquista da hegemonia por essas classes a partir da organização da cultura.

Todavia, a realização desse projeto esbarra, no caso italiano, em diversos problemas relativos à história do país. A agonia de Gramsci, em algo similar àquela de Mariátegui, está ligada à percepção de um Itália atrasada, incapaz de realizar a modernização e o moderno. Essa incapacidade é oriunda da forma pela qual a Itália ingressa no mundo moderno, em um processo no qual as forças políticas arcaicas conduzem a formação dessa modernidade<sup>8</sup>. Isso implica, na leitura gramsciana, que na Itália não há uma unificação sólida em razão da ausência de uma perspectiva nacional-popular.

Aqui a questão religiosa entra como um dos fatores explicativos para o retardamento da unificação italiana. A Itália, sendo sede do papado, é marcada por uma cultura cosmopolita, que impede a formulação de uma cultura nacional-popular capaz de unificar o país em torno de um Estado nacional. Para Gramsci, esse era o dilema de Maquiavel e que, ainda no século XX, não se encontra plenamente resolvido. Por mais que se tenha criado o Estado nacional italiano, este fora criado em torno da hegemonia do atraso em relação ao

---

<sup>8</sup> Gramsci para compreender as formas de ingresso no moderno em cenários pós-revolucionários e, sobretudo, em países de capitalismo periférico elabora o conceito de revolução passiva. A revolução passiva, nessa leitura, é um conceito chave capaz de explicar o ingresso no moderno sem a revolução de tipo jacobino. Nessa leitura, as grandes transformações históricas não ocorrem a partir de rupturas condensadas no tempo histórico, mas a partir de transformações moleculares orientadas politicamente.

moderno, o que contribui para a manutenção dos subalternos em estado de desagregação. O catolicismo, obviamente, não é a única força a contribuir para a perpetuação do atraso dentro da realidade italiana. Todavia, para nos limitarmos à nossa problemática, iremos tratar mais proximamente da influência do catolicismo na política italiana do final do século XIX e início do XX.

Conforme enunciamos anteriormente, a religião e as instituições religiosas são fundamentais à disputa política, sendo responsáveis também por organizar politicamente a cultura com vistas ao consenso. No caso italiano, essa presença religiosa intensifica-se em razão da forte presença da Igreja Católica, bem como pela ausência de uma Reforma Protestante. Por isso, Gramsci dedica um caderno inteiro à compreensão da Ação Católica no mundo contemporâneo. Nos termos do sardo:

L’Azione Cattolica segna l’inizio de una epoca nuova nella storia della religione cattolica: quando essa da concezione totalit ria (nel duplice sentido: che era una concezione totale del mondo di una societ  nem suo totale), diventa parziale (anche nel duplice senso) e deve avrere un proprio partito. I diversi ordini religiosi rapresentano a reazione della Chiesa (comunit  dei fedeli o comunit  del clero), dall’altro o dal basso, contro le disgregazioni parziali della concezione del mondo (eresie, scismi ecc. E anche degenerazione delle gerarchie); l’Azione Cattolica rappresenta la reazione contro l’apostasia di intere masse, imponente, cio  contro il superamento di massa della concezione religiosa del mondo.

(GRAMSCI, 2014a, p. 2086)

A A o Católica assinala o início de uma época nova na história da relig o católica: de uma época em que ela, de concep o totalitária (no duplo sentido: de que era uma concep o total do mundo de uma sociedade em sua totalidade), torna-se parcial (também no duplo sentido) e deve dispor de um partido próprio. As diversas ordens religiosas representam a rea o da Igreja (comunidade dos fieis ou comunidade do clero), a partir do alto ou a partir de baixo, contra as desagrega es parciais da concep o do mundo (heresias, cismas, etc., e também degenerescência das hierarquias); a A o Católica representa a rea o contra a intensa apostasia de amplas massas, isto  , contra a supera o de massa da concep o religiosa do mundo.

(GRAMSCI, 2014c, p. 152)

A partir dessa nota,   possível perceber que a compreensão de Gramsci em torno do mundo contemporâneo, em termos religiosos, gira em torno de uma crise de hegemonia por parte da Igreja Católica, resultado do avanço de uma outra concep o de mundo marcada por uma postura mais secular. Diante desse cenário, a Igreja procura lançar-se em uma a o

política no intuito de oferecer uma reação à secularização em curso. Nesse movimento de reação, a Igreja não é mais capaz de se colocar como força hegemônica, situando-se no espectro político como uma força subalterna. Em consequência disso, para Gramsci, a Igreja termina por assumir uma posição mais atrasada, aliando-se com regimes autoritários, como no caso do fascismo italiano ou do nazismo na Alemanha.

Contudo, apesar de perceber esse movimento de secularização na Itália e no restante da Europa, Gramsci não compreende a religião enquanto uma forma política exclusivamente reacionária. É preciso perceber a diferenciação proposta por Gramsci, como aponta Giovanni Semeraro (2016), entre religião, cristianismo e Igreja Católica. Ainda que nesse momento político a Igreja tenha se aliado a classes atrasadas, Gramsci percebe que a própria Igreja possui conflitos internos, bem como setores modernistas mais progressistas.

Ademais, o próprio cristianismo não é também unívoco. Pensando as classes subalternas, Gramsci é capaz de apontar a autonomia com a qual tais classes interpretam e se apropriam do cristianismo. Nesse sentido, há um cristianismo próprio à Igreja enquanto instituição e outro próprio aos subalternos. E é exatamente nesse cristianismo de corte popular que Gramsci percebe possibilidades de fermentação de uma política popular, capaz de elevar os subalternos à condição de dirigentes. Nas palavras de Semeraro:

Ma, se Gramsci critica le manipolazioni della religione e della Chiesa, riconosce che c'è una storia e un potenziale rivoluzionario nel "cristianesimo popolare" e che, in determinate circostanze, la religione può diventare una "formidabile forza di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata" capace di trasformare "la volontà reale in un atto di fede" di esprimere la rivolta delle classi subalterne e, al di là forme di "pacifismo evangelico", e di "rivoluzione passiva", assumere carattere di "guerra di posizione, che diventa guerra di movimento in determinati momenti e in altri in guerra sotterranea".

(SEMERARO, 2016, p. 258)

Mas, se Gramsci critica as manipulações da religião e da Igreja, reconhece que há uma história e um potencial revolucionário no "cristianismo popular" e que, em determinadas circunstâncias, a religião pode se tornar uma "formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada", capaz de transformar "a vontade real e um ato de fé", de exprimir a revolta das classes subalternas e, para além de formas de "pacifismo evangélico", e de "revolução passiva", assumir o caráter de "guerra de posição, que se torna guerra de movimento em determinados momentos e, em outros, guerra subterrânea.

(SEMERARO, 2016, p. 258, tradução nossa)

Nesse sentido, para compreender essas possibilidades de apropriação do cristianismo por parte das classes populares é preciso refletir em torno das concepções de Gramsci acerca da subalternidade. Para o pensador sardo, a história dos grupos subalternos é necessariamente episódica, estando sempre vinculada à iniciativa dos grupos dominantes. Todavia, esse vínculo não aparece como uma barreira intransponível capaz de anular a autonomia desses grupos. Ao contrário, essas aparições episódicas e desagregadas dos subalternos são fundamentais para a percepção e compreensão da cultura própria às classes subalternas.

Com isso, Gramsci pode apontar para a existência de uma concepção de mundo própria às classes subalternas, diferente daquela concepção de mundo oficial própria às classes dominantes ou cultas. Tal concepção de mundo é formada a partir da mistura de diversos elementos herdados ao longo da história. Isso significa afirmar que a concepção de mundo subalterna se constrói a partir de diversos estratos provenientes de diversas culturas historicamente determinadas:

*Occorrerebbe studiarlo invence como “concezione del mondo e della vita”, implícita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (acnhe’essa per lo piú implicita, meccanica, oggetiva) com le concezione del mondo “ufficiali” (o in senso piú largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono sucesse nello sviluppo storico.*

(GRAMSCI, 2014a, p. 2311)

Seria preciso estudar o folclore, ao contrário, como “concepção do mundo e da vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (também esta, na maioria dos casos, implícita, mecânica, objetiva) às concepções do mundo “oficiais” (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico.

(GRAMSCI, 2011, p. 133)

Nesse conjunto complexo que conforma a cultura dos subalternos, a religião popular aparece como um dos elementos centrais, uma vez que é responsável por conferir formas de conduta e regras morais que permanecem por um longo período de tempo no interior dessa cultura. Nesse sentido, ainda que haja um processo de secularização em curso, capaz de abalar a hegemonia das ideias religiosas em toda a Europa, as classes subalternas ainda se

encontram profundamente marcadas pela cultura religiosa em suas apropriações. Isso significa afirmar que há uma temporalidade própria que se desenvolve intrinsecamente à cultura dos subalternos, demonstrando um processo de descontinuidade em relação ao processo histórico que se desenvolve de modo geral em todo o continente.

Apesar desse caráter desagregado da cultura dos subalternos, Gramsci não pretende eliminá-la. Ao contrário, o projeto gramsciano, partindo da ideia de que há uma distância entre a cultura popular e a cultura moderna, orgânica e integral, pretende eliminar essa distância a partir de uma reforma intelectual e moral capaz de levar às massas essa cultura. Nesse sentido, a cultura popular aparece como elemento fundamental para a emancipação dos subalternos:

Il folclore non deve essere concepito come una bizzarria, una stranezza o un elemento pitoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'isengnamento sarà piú efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè spirirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolari o folclore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe nel piano intelletuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestati.

(GRAMSCI, 2014a, p. 2314)

O folclore não deve ser concebido como uma bizzarria, mas como algo muito sério e que deve ser levado a sério. Somente assim o ensino será mais eficiente e determinará realmente o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, isto é, desaparecerá a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore. Uma atividade deste gênero, feita em profundida, corresponderia no plano intelectual ao que foi a Reforma nos países protestantes.

(GRAMSCI, 2011, p. 136)

A compreensão disso que Gramsci compreende por cultura moderna perpassa pela ideia marxiana de que o proletariado é o herdeiro da filosofia clássica alemã. Nesse sentido, essa nova cultura a qual o autor se refere ocorre no momento em que os subalternos podem se apropriar da integralidade da filosofia da práxis. Para tanto, é preciso que haja um movimento na Itália como a Reforma Protestante. A reforma, na perspectiva gramsciana, é considerada como um movimento complementar ao Renascimento. Enquanto o Renascimento cria uma nova cultura avançada sem se tornar popular, a Reforma é capaz de expandir uma determinada cultura para as classes subalternas. Nesse sentido, a Reforma nessa leitura significa a expansão de determinada cultura às classes subalternas.

Todavia, ainda que a religiosidade se mostre como um dos aspectos fundamentais da cultura subalterna, possuindo, inclusive, potencial de questionamentos da própria posição de subalternidade, a nova cultura que Gramsci propõe aparece como laica, baseando-se também na recusa das formas de transcendência. Nesse sentido, na confecção do mito responsável por gerar uma vontade coletiva forte, a religiosidade aparece como um elemento importante, contudo, na medida em que a reforma intelectual progride, avança também a laicização dessa mesma cultura. Por isso, Gramsci afirma que essa nova cultura “diventa la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume.” (GRAMSCI, 2014a, p. 1561).

Esse processo de laicização da cultura não significa, por outro lado, a eliminação da religião ou da religiosidade. O caráter laico dessa nova cultura para Gramsci aparece mais como um processo de separação do religioso do político. Isso se explica pela própria noção de tempo histórico elaborada por Gramsci, que não permite pensar em grandes rupturas, mas na conservação e negociação de diversos elementos culturais e políticos ao longo do processo histórico.

Portanto, ao traçar uma análise da história europeia e mais especificamente italiana, Gramsci consegue apontar para a influência da religião e da religiosidade no mundo contemporâneo. Partindo da divisão entre Igreja, religião e cristianismo, o pensador sardo é capaz de perceber os diferentes posicionamentos políticos e as diversas apropriações culturais da religião. Com isso, por um lado, se distancia de Marx ao desfazer o vínculo entre religião e alienação e perceber o potencial político da religiosidade popular na confecção dos mitos e, por outro, se reaproxima do filósofo alemão na defesa da universalização de uma cultura laica calcada na recusa da transcendência.

## **Considerações finais**

Tomando como fontes as reflexões de José Carlos Mariátegui e Antonio Gramsci percebemos alguns pontos de contato e outros pontos de afastamento entre ambos os autores. Em primeiro lugar, Mariátegui e Gramsci compartilham de uma agonia semelhante no que concerne às dificuldades de introdução do moderno no Peru e na Itália. Essa agonia ancora-se em uma leitura histórica que mostra como o atraso conduz o moderno nesses dois países. Em relação à questão religiosa, ambos pensam os problemas do catolicismo e da

ausência do protestantismo em seus respectivos países. Mariátegui aponta para a ausência de uma iniciativa individual forte e para o enfeudamento da economia peruana, enquanto Gramsci demonstra os entraves do catolicismo em relação à unificação da Itália. Ainda, por mais que estejam próximos à tradição marxista e almejem a construção do socialismo, ambos os intelectuais se distanciam de Marx na apreciação da religião, superando a ideia da religião como uma forma de autoalienação.

Todavia, os caminhos de Mariátegui e Gramsci se distanciam no que concerne à presença da religião na construção do socialismo. Mariátegui, ao observar a religiosidade no Peru, percebe a impossibilidade de um socialismo que não a levasse em consideração. Por isso, para o intelectual peruano, a construção do socialismo enquanto mito, é essencialmente religiosa. Isso também se explica pelo caráter da religiosidade peruana original, baseada no comunismo indígena, na qual não havia distinção clara entre o espiritual e o temporal. Gramsci, por outro lado, também baseado na leitura do mito de Sorel, percebe a importância da religiosidade para a criação dos mitos políticos populares, mas acena para a criação de uma nova cultura baseada na laicização dos costumes e na recusa das formas de transcendência.

Portanto, por mais que Mariátegui e Gramsci compartilhem de análises semelhantes em relação à questão religiosa, ambos caminham por perspectivas diferentes em relação a esse mesmo problema. Isso ocorre em virtude das especificidades nacionais colocadas pelas análises históricas de cada país, conferindo a tais autores uma outra consciência histórica. Nesse sentido, a questão religiosa começa e termina intrincada com a história e a política.

### **Referências bibliográficas**

BRESCIANI, Maria Stella. O pecado da origem na formação do mundo ibero-americano. In: *Sonho e Razão no Mundo Ibérico*. Revista Tempo Brasileiro, número 174, Rio de Janeiro, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FREDRIGO, Fabiana; BITTENCOURT, Libertad Borges. Narrativas sobre a América: o trauma e suas expressões temporais. *Revista eletrônica da ANPHLAC*, nº 17, 2014, p. 59-86.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere. Volume Terzo*. Torino: Einaudi, 2014a.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Volume 3. RJ: Civilização Brasileira, 6ª edição, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*. Volume 4. RJ: Civilização Brasileira, 4ª edição, 2014c.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*. Volume 6. RJ: Civilização Brasileira, 2ª edição, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*. RJ: Contraponto, 2014.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. SP: Expressão popular, 2ª Edição, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. SP: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: LPM Pocket, 2007.

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. SP: Martin Claret, 2012.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. SP: Cia de Bolso, 2009.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Furtado da Silva. A agonia peruana no século XX: Mariátegui e Flores Galindo. In: *Revista Espaço Acadêmico*, volume 15, número, 178, p. 8-18. Maringá, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/28357/16202>>. Acesso em: 12/12/2016.

PINHEIRO, Marcos Sorrilha. *Utopia Andina: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo (1970-1990)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.

RENAULT, Emmanuel. Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães). In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LOWY, Michael. *Ler Marx*. SP: UNESP, 2011.

SEMERARO, Giovanni. *I subalterni e la religione in Gramsci – Una lettura dall’America Latina*. International Gramsci Journal, 2(1), 2016, p. 250-270.