

Religión y clases sociales desde una nueva perspectiva marxista de interpretación

Como indica el título de este trabajo, más que desarrollar a continuación las conocidas tesis marxistas sobre el fenómeno religioso, que parten de una consideración de la religión como reflejo fantástico de lo real en la conciencia de los hombres, lo que pretendemos en él es examinar la intervención de la religión en el nacimiento, desarrollo y posible desaparición de las clases sociales. Llamamos sociedad de clases a toda formación social en la que un grupo humano domina a otro y lo explota económicamente.

La nueva perspectiva de interpretación nos la ofrece en sus estudios sobre la religión el antropólogo marxista Maurice Godelier que, en su teoría de los hechos religiosos, sigue un camino poco frecuente en la crítica marxista de los mismos, aunque de gran interés teórico y práctico.

Analizar la obra y los planteamientos de Godelier es importante al menos por dos razones. En primer lugar porque su forma científica de utilizar la teoría marxista de la sociedad le ha llevado a construir nuevas hipótesis explicativas del funcionamiento y evolución de las sociedades que, en nuestra opinión, pueden aplicarse con provecho al examen de las *funciones sociales del hecho religioso*. Además, el antropólogo francés ha dedicado buena parte de sus investigaciones al estudio del problema que a nosotros nos ocupa en este momento, es decir, a examinar cómo ha intervenido la religión en la génesis y desarrollo de las desigualdades sociales ¹.

1. Hemos empleado las siguientes obras de Maurice GODELIER:
— *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspero, 1974.

Hemos subrayado anteriormente las palabras «funciones sociales del hecho religioso», para dejar ya bien claro desde ahora que nosotros establecemos una distinción entre la religión y sus funciones sociales, por lo que nuestro trabajo no será simplemente expositivo, sino también crítico de la teoría marxista de Maurice Godelier.

Cuando hablamos de las funciones sociales de la religión, nos referimos a las funciones estructurales, esto es, a las funciones que cumple la religión en una sociedad al margen de la intención consciente de los actores religiosos y que sólo pueden ser descubiertas mediante un análisis sociológico.

La ciencia social sitúa cada uno de los elementos que componen la sociedad en el conjunto de la misma, con el fin de averiguar el sentido de cada uno de ellos en función de las relaciones que mantiene con los demás. La religión, en una perspectiva sociológica, tiene unos efectos inintencionales que dependen de la articulación de las estructuras de la sociedad.

Para proceder ordenadamente en nuestro trabajo lo hemos dividido en tres partes principales. En la primera vamos a sintetizar aquellos elementos de la teoría marxista de la sociedad que consideramos imprescindibles para situar debidamente la función social de la religión. A continuación examinaremos, de acuerdo con la interpretación marxista, el papel desempeñado por lo religioso en el nacimiento y evolución de las sociedades de clases. Por último efectuaremos un balance crítico de lo expuesto con una doble finalidad: mostrar en qué sentido pueden ser legítimos los análisis marxistas de los efectos estructurales de la religión y defender sociológicamente la posibilidad de que la religión, en contra de lo que piensa Godelier, actúe positivamente en el proceso de instauración de una sociedad sin clases.

- Préface a *Sur les sociétés précapitalistes* (Textes choisis de Marx, Engels, Lénine). Paris, Editions Sociales, 1970.
- *Marxisme, anthropologie et religion*, en *Epistemologie et marxisme*. Paris, Union Générale d'Editions, 1972.
- *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973.
- Préface a K. POLANYI et C. ARENSBERG, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1974.
- *Vers une théorie marxiste des faits religieux*, en «Lumière et Vie», 23 (1974), pp. 85-94.

Aunque la mayor parte de las obras de M. GODELIER están traducidas al español, hemos preferido seguir los textos originales franceses y hacer una traducción personal de los mismos cuando los citamos en nuestro trabajo.

1. TEORÍA MARXISTA DE LA SOCIEDAD

Cada vez es más claro que no existe una forma única de entender la teoría marxista de la sociedad. Esta puede ser interpretada de muchas formas y la mayor parte de las veces lo ha sido de un modo más dogmático que científico. Consciente de esta realidad, M. Godelier se aleja del «marxismo tradicional», sin abandonar por ello las intuiciones de K. Marx. La interpretación del marxismo que propone nuestro autor pretende estar de acuerdo con los textos originales de Marx, no caer en el materialismo vulgar al que conduce todo reduccionismo economicista y ser una solución para las dificultades planteadas al materialismo dialéctico por los recientes descubrimientos de la antropología y de la historia.

Causas de los nuevos planteamientos

El marxismo oficial de hace unos años, el practicado en la Unión Soviética en la época de Stalin, había reducido la historia a una sucesión de cinco estadios que todas las sociedades debían recorrer necesariamente. Partiendo del modo de producción primitivo, las distintas formaciones sociales humanas tenían que pasar por el modo de producción esclavista, feudal, capitalista y socialista. Esta forma de entender el marxismo, dogmática y evolucionista, tenía claras implicaciones políticas, pues servía para demostrar que la URSS era la sociedad más avanzada del mundo al haber llegado ya, la primera, al modo de producción socialista. El marxismo se había convertido en una filosofía de la historia, en un recetario preparado para toda eventualidad, dentro de cuyos estrechos límites se obligaba a entrar, por las buenas o por las malas, a todas las sociedades del mundo, fueran éstas pasadas, presentes o futuras. La teoría marxista de la sociedad había perdido por completo su carácter científico, pues no era ya una guía para interrogar a la historia, sino un esquema preconcebido de explicación.

Toda una serie de dificultades se planteaban al marxismo practicado en la Unión Soviética y a los que seguían sus directivas, para poder integrar en la teoría antes mencionada a ciertas sociedades recientemente descubiertas por los antropólogos. En concreto las sociedades primitivas no permitían honradamente seguir defendiendo la concepción tradicional de las relaciones entre la infraestructura y la superestructura de la sociedad. Para algunos estudiosos cada vez era más claro

que la teoría marxista de la sociedad chocaba constantemente con los datos aportados por otras ciencias y que difícilmente se podían negar.

Pero la circunstancia decisiva que condujo a los nuevos planteamientos fue la difusión de un manuscrito de K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, que incluía un trabajo inédito titulado *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*. El manuscrito se publicó en la Unión Soviética en 1939, pero no fue conocido en occidente hasta 1953 en que fue editado en Berlín.

El texto de las *Formen* es el que mueve definitivamente a algunos marxistas a volver a las obras del maestro con el fin de precisar los conceptos y replantear los problemas. Ahora bien, en ese trabajo se indica claramente que la evolución de las sociedades no se ha producido de modo uniforme, con lo que Marx se opone al dogmatismo simplificador de algunos de sus sucesores. Por otra parte se plantea en él de forma nueva, en función de la diferente y desigual evolución de las sociedades, la cuestión fundamental de las condiciones y formas de paso de las sociedades sin clases a las sociedades de clases².

Para Godelier Marx permanece de actualidad porque, por encima de las partes superadas de su obra, ha planteado de una forma que todavía no ha sido superada, la cuestión esencial de la transformación de las sociedades sin clases en sociedades de clases.

Evidentemente para responder hoy a esta cuestión es preciso formular nuevas hipótesis y desarrollar los conceptos fundamentales del materialismo histórico de acuerdo con los nuevos conocimientos. Hay que hacer progresar la ciencia marxista de la sociedad. Esta es la finalidad que persigue Godelier en sus trabajos.

La sociedad entendida como articulación de estructuras

Si lo que se pretende es construir una teoría científica de la sociedad no se puede partir de lo visible, de la apariencia de las cosas, de las representaciones espontáneas que los miembros de una sociedad se forjan de la esencia y funcionamiento de la misma. Por el contrario es preciso descubrir las propiedades immanentes de las estructuras sociales, poner de manifiesto la lógica invisible y las leyes inintencionales que son las que determinan en último término el funcionamiento de la sociedad.

Marx aborda el estudio de la sociedad con un planteamiento claramente científico, sobrepasando los fenómenos de conciencia, por lo que

2. Préface a *Sur les sociétés...*, p. 16.

nos ha legado un conjunto abierto de hipótesis y métodos de investigación ideados para analizar las estructuras del modo de producción capitalista, pero que tienen valor ejemplar, pues nos permiten construir la teoría de los demás modos de producción y explicar las condiciones de aparición y evolución de las distintas sociedades³.

El método marxista se dirige a la sociedad considerándola como un conjunto de estructuras en constante interacción, con causalidad recíproca pero con jerarquía entre las estructuras. El estudio de cada sistema social es el que permite determinar cómo funciona cada estructura y cómo se articula con las demás. Ahora bien, en el análisis de la jerarquía entre las estructuras, en el estudio de lo que determina la reproducción de una formación social, hay que contar siempre con una hipótesis fundamental: la causalidad determinante, en última instancia, de la estructura económica. En otras palabras, para el marxismo la lógica profunda que preside el funcionamiento y evolución de las sociedades depende, en última instancia, de las transformaciones de su infraestructura.

Precisamente para mantener la determinación última de lo socio-económico el marxismo ha tenido que establecer una distinción entre la estructura dominante y la determinante. En toda sociedad hay una estructura que se presenta como dominante, «pero la cuestión está en saber si lo que *determina en último análisis* la reproducción de un sistema social, se confunde o no con lo que en él *domina visiblemente* el funcionamiento y la evolución»⁴.

Esta distinción entre estructura dominante y determinante se aceptaba ya por el marxismo, pero Godelier considera que se interpreta de forma no convincente, por lo que no sirve para superar las dificultades con las que se enfrenta la teoría marxista de la historia.

Estructura dominante y estructura determinante

¿Cómo explicar, pues, dentro de la doctrina marxista, el papel dominante de una estructura no económica? ¿Cómo es posible que lo político o lo religioso, por ejemplo, dominen visiblemente el funcionamiento de una sociedad en un determinado momento de su historia?

Godelier parte del hecho de que la comprensión tradicional de las relaciones entre la infraestructura y la superestructura no sólo no es explicativa, sino que choca directamente con los datos recogidos por

3. Cfr. *Horizon...*, p. III.

4. Préface a *Les systèmes...*, p. 17.

otras ciencias. Así, por ejemplo, el antropólogo Evans-Pritchard ha demostrado que en una sociedad primitiva, la de los Nuer, «las relaciones de parentesco funcionan como una especie de «institución general», porque regulan no sólo la relaciones de filiación y alianza, sino también la vida económica y la política»⁵. Tendríamos, por lo tanto, una sociedad en la que la infraestructura económica no sería lo determinante, sino que actuarían como tal las relaciones de parentesco. En ese caso el marxismo sería una teoría válida para explicar el funcionamiento de las sociedades capitalistas, en las que ciertamente lo económico es lo que dirige el funcionamiento de la sociedad, pero no podría aplicarse a otras sociedades.

La respuesta de Godelier ante esta dificultad es doble: en primer lugar admite los hechos antes señalados; en segundo lugar trata de interpretar el marxismo de tal forma que no haga falta negar los hechos para mantener la hipótesis fundamental de la determinación en última instancia de la infraestructura de la sociedad.

El error de algunos teóricos marxistas ha consistido, nos dice, en considerar la infraestructura y la superestructura como si fueran estructuras exteriores una de la otra. Pero Marx, al afirmar que la lógica profunda del funcionamiento y evolución de las sociedades dependía, en último término, de las transformaciones de su infraestructura, «no ha establecido una doctrina de lo que debe ser de una vez por todas la infraestructura y la superestructura... Lo que él ha establecido es una distinción de funciones y una jerarquía en la causalidad de las estructuras sociales en lo que concierne a su evolución y funcionamiento»⁶. En la construcción teórica de Marx no se define a priori, por tanto, ni la estructura que va a encargarse de asegurar las funciones económicas de la sociedad (que puede ser el parentesco, la política o, incluso, la religión); ni el número de funciones que puede desempeñar cada estructura⁷.

Para interpretar correctamente las relaciones entre la infraestructura y la superestructura de la sociedad, hay que tener en cuenta la *pluri-funcionalidad de las estructuras*. Esto significa no sólo que una estructura puede desempeñar otras funciones además de la suya propia, sino que una misma estructura puede llegar a desempeñarlas todas, como sucede en las sociedades primitivas. Así pues, no hay que extrañarse si en las sociedades primitivas «las relaciones de parentesco *funcionan*

5. *Ib.*, p. 15.

6. *Horizon...*, p. IV.

7. *Cfr. Horizon...*, p. II.

como relaciones de producción, como relaciones políticas, como esquema ideológico. El parentesco es, pues, aquí a la vez infraestructura y superestructura»⁸.

En otras palabras, el parentesco, en las sociedades primitivas, es un elemento de la infraestructura, puesto que funciona como relaciones de producción, al mismo tiempo que funciona como superestructura. Y esto a dos niveles: como elemento político, puesto que organiza las relaciones de autoridad mediante las que se gobierna la sociedad, y como elemento ideológico, ofreciendo el esquema de pensamiento y de percepción del mundo de estas sociedades⁹.

Ahora bien, ¿cuándo una estructura es dominante? La respuesta a esta cuestión fundamental la presenta Godelier como una hipótesis de trabajo, aunque piensa que se puede ya demostrar en algunos casos: «Nuestra hipótesis es que unas relaciones sociales *no desempeñan el papel dominante en una sociedad a no ser que asuman la función de las relaciones de producción*, es decir, si determinan el acceso y el uso de los medios de producción y del producto social, si dan forma social a los diferentes procesos concretos de trabajo y de circulación de los productos»¹⁰.

Una estructura funciona como dominante cuando asegura la reproducción de la sociedad. Para ello tiene que: 1) determinar el acceso social a los recursos y a los medios de producción, 2) organizar los diversos procesos de trabajo y repartir la fuerza de trabajo en la producción, 3) organizar la distribución de lo producido, organizando la circulación de los productos del trabajo de la sociedad.

Entre los ejemplos propuestos por el marxista francés para probar su hipótesis, vamos a detenernos únicamente en aquel en el que es precisamente la religión la estructura dominante de la sociedad. Es el caso de las antiguas ciudades estados de Sumer en las que el dios de la ciudad es el propietario de la mayor parte de las tierras. La economía está al servicio del dios de la ciudad y de sus sacerdotes y funciona como un sistema centralizado por el templo, morada del dios y de los sacerdotes. Las comunidades productoras están colocadas bajo la autoridad de los sacerdotes y del templo, a los que deben entregar parte de su trabajo. El comercio, así como el trabajo que los artesanos especia-

8. Préface a *Sur les sociétés...*, p. 139.

9. Cfr. *Marxisme...*, p. 230.

10. Préface a *Les systèmes...*, p. 29.

lizados realizan para el templo y los palacios sacerdotales, están también dirigidos por la autoridad religiosa ¹¹.

En resumen, la estructura económica de la sociedad es la determinante en última instancia, de acuerdo con la hipótesis básica de Marx, porque una estructura es dominante solamente cuando asume la función de las relaciones sociales de producción. Para Godelier esta forma de entender las relaciones entre la infraestructura y la superestructura no sólo va de acuerdo con los principios del marxismo, sino que le permite superar el peligro de caer en el materialismo vulgar o en el dogmatismo, pues «no se sabe jamás previamente cuáles son las estructuras que funcionan como infraestructura y como superestructura en el seno de las diversas formaciones sociales y económicas» ¹².

La evolución de las sociedades

Acabamos de ver que una misma estructura puede desempeñar varias funciones en una sociedad. Una estructura no económica puede funcionar como infraestructura si asume las relaciones sociales de producción, en cuyo caso se convierte en dominante. La pregunta que surge inmediatamente es ésta: ¿por qué una estructura deja de ser dominante? En otras palabras, por qué una estructura que antes aseguraba la reproducción de la sociedad y asumía las funciones económicas deja de actuar de esa forma?

Dado que todas las sociedades vienen de las primitivas, en las que dominaban las relaciones de parentesco, la cuestión puede formularse así: ¿por qué el parentesco ha dejado de jugar el papel dominante en la sociedad y ha sido sustituido en su función económica por otras estructuras de la sociedad?

El hecho es claro: en una sociedad más desarrollada el parentesco no puede seguir cumpliendo las funciones que desempeñaba en las sociedades más primitivas. Y como las funciones de la sociedad (económicas, políticas, simbólicas) continúan existiendo, aunque más evolucionadas, es preciso que otras estructuras se encarguen de asumirlas: «Desde que existe la humanidad las funciones existen, con un contenido y una forma determinadas, y la historia no es sino la historia de sus transformaciones» ¹³.

11. Cfr. Préface a *Les systèmes...*, p. 29.

12. *Horizon...*, p. VIII.

13. Préface a *Sur les sociétés...*, p. 141.

Con lo dicho hasta ahora no se ha explicado, evidentemente, la razón de la transformación de las funciones de las estructuras que para el marxismo equivale a la evolución de las sociedades. La solución del problema se encuentra en la famosa *ley de la correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción*: «Las relaciones sociales de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales»¹⁴.

Al desarrollarse las fuerzas productivas cambian las condiciones de producción, nacen nuevas formas de trabajo y las anteriores se ejecutan de modo distinto, lo que supone que las relaciones de producción tienen que adaptarse a la nueva situación. Las antiguas relaciones de producción pueden cumplir con su cometido hasta cierto límite, pero una vez que éste se traspasa, por ejemplo al ser preciso instaurar nuevas relaciones de autoridad que no pueden ya basarse en las relaciones de parentesco, es necesario que la función de la autoridad sea asumida por otra estructura, v. gr. la política o la religiosa. Así se modifica toda la sociedad, toda la articulación de las estructuras, dado que entre ellas debe existir siempre una cierta correspondencia. Las relaciones de parentesco pasan entonces a desempeñar una función secundaria, y las nuevas relaciones de producción son asumidas por la estructura política, religiosa o económica que pasan a ser las estructuras dominantes de la sociedad.

Ahora bien, cuando en una sociedad aparecen nuevas relaciones, políticas por ejemplo, que parecen surgir de las antiguas relaciones de parentesco, esto no significa «que el parentesco *se transforme* misteriosamente en relaciones políticas. Es la función política presente en las antiguas relaciones de parentesco, la que se desarrolla y se transforma de acuerdo con los nuevos problemas. Con la formación de las clases sociales en el seno de una tribu, una nueva transformación de las formas y de las funciones de la autoridad se impone. Aparece entonces el Estado»¹⁵.

En la evolución de las sociedades, en las transformaciones de las relaciones sociales de producción para acomodarse al desarrollo de las fuerzas productivas, se halla el secreto del paso de las sociedades sin clases a las sociedades de clases. Para Godelier la religión, que era el sistema de representaciones del hombre primitivo, jugó un papel fundamental en el origen y desarrollo de las sociedades de clases.

14. K. MARX, Prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*.
15. *Rationalité...*, p. 112.

2. LA RELIGIÓN EN EL NACIMIENTO Y EVOLUCIÓN DE LAS SOCIEDADES DE CLASES

Adelantábamos ya en nuestra introducción que para el marxismo existen como dos vías de análisis crítico del fenómeno religioso. La primera y más conocida, considera a la religión como el reflejo fantástico de lo real en la conciencia de los hombres. En esta línea se mueven las tesis de K. Marx sobre el origen y función de la religión: «El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real»¹⁶. En efecto, para Marx la crítica de la religión es algo fundamentalmente terminado desde que se llega a la conclusión de que es el hombre el que crea la religión. «El fundamento de la crítica religiosa es el siguiente: es el hombre el que hace la religión, no la religión la que hace al hombre»¹⁷. Por ello no se dedicó a profundizar la crítica de la religión, sino la crítica de la sociedad que era la que la producía.

Pero Marx era consciente de que existía otra vía de análisis del fenómeno religioso, que considera principal y todavía sin hacer, precisamente en razón de su mayor dificultad: «En efecto, es más fácil encontrar por medio del análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de la religión, que hacer ver, por un camino inverso, cómo las condiciones reales de la vida van revistiendo poco a poco una forma etérea»¹⁸.

En esta nueva vía de análisis la religión no es simplemente el reflejo de lo real, sino uno de los elementos de la construcción de esa misma realidad. En otras palabras, y aplicándolo en concreto a nuestro problema, las representaciones religiosas no sólo reflejan fantásticamente la existencia de las clases sociales, sino que colaboran activamente en su nacimiento y evolución.

El planteamiento teórico que guía las investigaciones de Godelier a propósito del fenómeno religioso, se mueve en esta última dirección¹⁹.

Origen de las desigualdades y de las clases sociales

Todo análisis científico que intente dar razón de las causas que condujeron al establecimiento de las desigualdades entre los hombres y de las clases sociales, tiene que partir de una investigación de las condi-

16. K. MARX, *El Capital*, libro 1, capítulo 1.

17. K. MARX, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*.

18. K. MARX, *El Capital*, libro 1, capítulo 2.

19. Cfr. *Vers une théorie...*, pp. 85-87.

ciones reales de existencia y no del estudio de la conciencia o de las intenciones de los hombres. Es decir, hay que averiguar si las condiciones reales de la vida favorecían el nacimiento de las desigualdades y de las clases sociales.

En consecuencia Godelier rechaza por anticientíficas todas las explicaciones que están basadas en un supuesto engaño o fraude de la clase dominante. Tampoco admite, por tanto, que la religión se haya originado con la intención consciente de servir de apoyo al nacimiento del Estado: «Jamás, y en ningún momento, la teoría de un complot, de una maquinación consciente entre el poder y los sacerdotes, ha encontrado un fundamento ni ha podido explicar los orígenes de la religión. Marx ha rechazado siempre esta explicación del racionalismo del siglo XVIII. Es preciso elaborar la teoría de un mecanismo inconsciente, del efecto en la conciencia de una cierta configuración y de un cierto contenido de las relaciones sociales y de las relaciones con la naturaleza»²⁰.

Es pues, por el lado del consentimiento, fruto de la necesidad, por donde debe buscarse el origen de las sociedades de clases. La hipótesis de Godelier es que en un cierto momento de la historia algo debió producirse que hizo que unos grupos humanos consideraran ventajoso para ellos el que otros grupos se colocaran en situación de superioridad. En las sociedades primitivas, en las que el individuo dependía completamente de la comunidad para sobrevivir, hay una serie de intereses comunes centrados en la unidad de la comunidad, que pueden encarnarse en uno sólo de sus miembros. Ese hombre se convierte en superior, al asegurar en su persona la necesaria unidad de la tribu, por la vital importancia de su función. La situación así creada, y que a todos convenía para mantener la unidad de la tribu y la colaboración de todos al fin común, origina unas relaciones que son ya de tipo jerárquico, y explica el nacimiento de formas ideológicas justificadoras de la nueva situación.

Pero aún hay más. «Se puede también imaginar que, cuando las condiciones han permitido a ciertos hombres, a ciertos grupos, personificar exclusivamente el bien común, o tener el acceso exclusivo a las potencias sobrenaturales que supuestamente controlaban las condiciones de la reproducción del universo y de la sociedad; esos hombres y esos grupos aparecían como elevándose por encima de los hombres comunes y aproximándose a los dioses, alejándose más que los demás

20. *Marxisme...*, p. 253.

hombres en el espacio que separa desde el origen de los tiempos a los hombres de los dioses»²¹.

Sea por el dominio que ejercían sobre el bien común, sea por su contacto con las fuerzas sobrenaturales, lo cierto es que algunos miembros de las sociedades primitivas reciben un estatuto superior, se convierten en «indispensables» para la supervivencia de la comunidad y se sitúan por encima del resto de los componentes de aquellas sociedades. Las diferencias sociales han nacido ya, por lo que se inicia el camino que conduce a las sociedades de clases. La religión, afirma el antropólogo francés, está ligada en su evolución a los cambios sociales que dieron origen a las desigualdades entre los hombres.

Religión y clases sociales

La dependencia real e imaginaria a la vez del hombre frente a la naturaleza y frente a la sociedad explica, para el marxismo, tanto el origen como la evolución del fenómeno religioso.

El hombre primitivo desconoce las condiciones objetivas de su existencia, se siente totalmente dependiente de unas realidades que no controla, piensa que su vida depende de la benevolencia de la naturaleza y de los dirigentes de la sociedad. Conceder a estas realidades de las que depende su vida, y a los poderes que las representan, un estatuto superior o incluso divino, parece algo lógico en esa situación. «En ese contexto ideológico podía desarrollarse la idea de que las condiciones objetivas de la supervivencia de la comunidad, esto es su unidad, dependen de los poderes excepcionales y de la autoridad sea de algunos de sus miembros (una familia particular personificada por su jefe), sea de un personaje imaginario de esencia sobrenatural o divina»²².

Hay, pues, una evolución en las representaciones religiosas que dan cuenta de la dependencia del hombre frente a la naturaleza y la sociedad. En un principio se divinizan las fuerzas de la naturaleza, después las nuevas fuerzas sociales. De este modo las condiciones reales de existencia van adquiriendo una forma etérea, al tiempo que se ocultan cada vez más en su arbitrariedad a la conciencia de los hombres. Godelier analiza el proceso anterior mediante cuatro ejemplos: las sociedades de los pigmeos Mbuti, los esquimales, los indios Pawnee y la sociedad Inca²³.

21. *Horizon...*, p. XIII.

22. Préface a *Sur les sociétés...*, p. 68.

23. Cfr. *Vers une théorie...*, pp. 145-157.

Los pigmeos Mbuti viven en el corazón de la selva ecuatorial del Congo y son cazadores-colectores. Dependen del bosque para vivir por lo que cantan en su honor y le dan gracias por su benevolencia. El bosque es para ellos una divinidad omnipresente, omnisciente y omnipotente. En los momentos críticos, v. g. la muerte de un adulto respetado, intensifican la caza, la vida económica, y realizan una comida común que se transforma en festín y va seguida de cantos y danzas especiales en honor del bosque. Aumentan así su solidaridad de grupo, lo que significa que actúan real y simbólicamente sobre las condiciones de reproducción reales y simbólicas de su sistema social. El fenómeno de inversión religiosa consiste en que los Mbuti actúan realmente sobre sí mismos, pero se imaginan que lo ocurrido es producto de la benevolencia del bosque. Las causas imaginarias sustituyen a las reales, o al menos las causas reales se convierten en efecto de las imaginarias. Los pigmeos Mbuti son una sociedad sin clases, en la que todos son sacerdotes y fieles, todos trabajan y todos son dueños del territorio que habitan.

Los esquimales son también cazadores-colectores, pero en esta sociedad aparece ya un individuo con funciones especializadas, un personaje que puede intervenir sobre las fuerzas sobrenaturales que son las encargadas, supuestamente, de asegurar la caza y el cultivo. Este «sacerdote», por sus servicios, recibe una parte de lo cazado o cultivado y queda libre de trabajar directamente. Se inicia así una cierta desigualdad en el seno de estas sociedades, pues un hombre o un grupo de hombres gozan de un estatuto superior al suponerse que son los encargados, por poder comunicar con los dioses, de asegurar las condiciones necesarias para la reproducción de la sociedad.

El caso de los indios Pawnee es algo diferente. Forman una sociedad de cazadores-agricultores de estatutos hereditarios. Aquí se da un desarrollo mucho más acusado de las desigualdades económicas, políticas y religiosas. El jefe hereda un «paquete mágico» que tiene la virtud de asegurar la fertilidad de los campos y el regreso anual de los bisontes. La comunidad «depende» entonces del jefe para sobrevivir, dependencia legitimada religiosamente, pues todos los miembros de la sociedad comparten la ideología.

La sociedad de los Incas, que eran agricultores y ganaderos, era ya una auténtica sociedad de clases. El Inca no es el representante de los hombres ante los dioses, sino que es el «hijo del Sol», el representante de los dioses ante los hombres. De esta forma se ha completado el proceso de divinización de los poderes sociales. La ideología religiosa, en este caso, no es tan sólo el reflejo fantástico de las relaciones sociales,

sino que es un elemento interno de esas relaciones mediante las cuales el pueblo es explotado por una minoría divinizada. Efectivamente, desde el momento en que los individuos creían que debían sus condiciones de existencia al poder sobrenatural del Inca, se sentían sometidos a él y obligados a ofrecerle una parte de su trabajo. Con esto no hacían sino devolverle parte de lo que recibían del propio Inca: la fertilidad de los campos y la fecundidad de los animales que les permitían sobrevivir.

En resumen, cuando el hombre se convierte en dueño de otro hombre, cuando suplanta a la naturaleza como potencia que dispone de la vida humana, la relación imaginaria a las fuerzas sobrenaturales se transforma, y los personajes ideales que representaban las fuerzas de la naturaleza, dan paso a personajes ideales que representan las nuevas potencias sociales. Pero, como hemos visto en el caso de los Incas, las representaciones religiosas no son un simple reflejo de las condiciones reales de existencia, sino una ideología que crea y mantiene unas relaciones sociales clasistas que permiten la explotación de unos grupos humanos por otros grupos previamente divinizados. La teoría marxista de los hechos religiosos elaborada por Godelier no es evolucionista. Se han presentado unos ejemplos con el fin de mostrar el progresivo desarrollo de la desigualdad en las sociedades humanas, sin que esto quiera decir que todas y cada una de las sociedades tengan que recorrer las diferentes etapas hasta llegar a la sociedad de clases.

Lectura invertida de las condiciones reales de existencia

Lo que hemos dicho hasta ahora no pasa de ser una simple constatación de hechos: el hombre establece unas relaciones imaginarias con la naturaleza y con los demás hombres. Pero, ¿por qué las condiciones reales de existencia se reflejan de modo fantástico en la conciencia de los hombres? Es preciso explicar el proceso de inversión, el carácter etéreo de las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y con la sociedad.

Para solucionar este problema Godelier vuelve de nuevo al texto de las *Formen*. La idea esencial de Marx que hay que retener es la siguiente: en las sociedades primitivas todo sucede como si las condiciones de reproducción de la sociedad y de sus miembros dependieran verdaderamente de la existencia de un ser imaginario, de un dios o de un personaje superior, que se encuentra colocado por encima de la

comunidad y sacralizado²⁴. En la realidad son los propios hombres los que actúan sobre sus condiciones de existencia, pero se lo representan al revés, como si fueran los seres imaginarios los que auténticamente permiten a los hombres lograr su supervivencia individual y colectiva.

La cuestión se reduce, por tanto, a descubrir los mecanismos mediante los que las condiciones reales de existencia se invierten en las representaciones que los hombres se hacen de las mismas. Para ello el antropólogo francés se fija en el análisis desarrollado por Marx en relación con el *fetichismo de la mercancía*, que proporciona el medio de comprender cómo se forman las representaciones fantásticas de lo real, las religiones y las ideologías en general²⁵.

Marx afirma en *El Capital* lo siguiente: 1) En las representaciones espontáneas que los individuos se hacen de la esencia de la mercancía todo se presenta de modo invertido, las relaciones entre personas aparecen como relaciones entre las cosas, y lo que es causa aparece como efecto. 2) Existe una analogía entre el fetichismo de la mercancía y las representaciones religiosas; es decir, entre los mecanismos de personificación de las cosas y de inversión de la causa y del efecto que llevan a crear un ser imaginario, y los mecanismos de cosificación de las relaciones personales y de la inversión de la causa y el efecto que conducen a considerar a la mercancía como un objeto dotado de valor por sí mismo. 3) Espontáneamente el hombre no puede comprender la esencia de la mercancía ni el verdadero carácter de las relaciones que mantiene con la naturaleza y con los demás hombres. Sólo el conocimiento científico, posible únicamente cuando las fuerzas productivas se han desarrollado, permite ir más allá de las representaciones fantásticas y equivocadas de lo real.

El débil desarrollo de las fuerzas productivas existente en las sociedades primitivas, coloca al hombre a merced de la naturaleza y de las potencias sociales, y explica que en su conciencia se representen la naturaleza y las fuerzas sociales como un poder y que ese poder tome la forma fantástica de una persona, pues esa realidad superior al hombre no puede comprenderse más que en analogía con su propio ser, es decir, como persona.

«Para Marx la ideología, y la religión es su expresión suprema en las sociedades primitivas, es esa actitud espontánea de la conciencia que se dirige a la historia y a la naturaleza *como a sujetos*, que trata lo

24. Cfr. *Horizon...*, p. XI.

25. Cfr. *Marxisme...*, p. 243.

inintencional en la naturaleza y en la historia como un dominio *de intención*; que trata las conexiones invisibles e inintencionales que unen los dominios de lo real y los dominios de la sociedad como relaciones entre personas; como un doble imaginario de una sociedad humana reducida a la serie de relaciones conscientes e intersubjetivas que pueden existir en una sociedad primitiva»²⁶.

Ahora bien, como indica Godelier a continuación, las representaciones fantásticas de las relaciones sociales, que él identifica con la religión sin más, no se suprimen únicamente con el conocimiento científico del contenido de dichas relaciones. Es preciso, igualmente, transformar la realidad, las relaciones sociales, para eliminar las representaciones equivocadas: «La religión no se elimina mediante decretos políticos, la religión no es la mistificación de algunos sacerdotes, no es un complot sacerdotal (actitud del siglo XVIII de la ideología «iluminada»), sino el resultado de un proceso inconsciente. Tampoco es algo que se elimine por decretos porque es, fundamentalmente, el reflejo en la conciencia de los individuos, en el sistema de sus creencias y representaciones, de la configuración de las relaciones de la sociedad con la naturaleza y con las fuerzas profundas de la vida social»²⁷.

Como el conocimiento científico de la realidad y de las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y la sociedad, no cambia ni una ni otras, mientras el hombre esté a merced de la naturaleza y de otros hombres seguirá produciendo representaciones fantásticas de lo real, pues éstas no dependen directamente de su conciencia, sino de algo que se encuentra más allá de ella, de la misma realidad natural y social en la que vive. La desaparición de la religión depende de la desaparición de la dominación que ejercen sobre el hombre la naturaleza y la sociedad.

3. HACIA UNA TEORÍA DE LO RELIGIOSO COMO ELEMENTO DE LIBERACIÓN

Hasta ahora nos hemos limitado a exponer la teoría de Maurice Godelier en relación con los hechos religiosos. Para el antropólogo marxista la religión se presenta no sólo como el reflejo fantástico de lo real en la conciencia de los hombres, sino también como un elemento interno que forma parte del contenido mismo de las relaciones sociales desiguales que se han establecido entre los hombres. Analizando

26. *Marxisme...*, p. 248.

27. *Ib.*, p. 250.

la función social desempeñada por lo religioso en el nacimiento y evolución de las sociedades de clases, Godelier concluye que la religión no es sino una representación fantástica de las relaciones de dominación y que, como veremos a continuación, por su propia naturaleza no puede ser un elemento real de liberación, todo lo más ilusorio.

Llegados a este punto tenemos necesariamente que plantearnos una serie de cuestiones en relación con la teoría marxista que acabamos de exponer. Podemos formularlas así: ¿Hay que aceptar los análisis marxistas de los hechos religiosos? ¿Tiene que ejercer necesariamente la religión una función ideológica y ser por ello un elemento ilusorio en el proceso de liberación de las estructuras sociales injustas? ¿Perderá la religión sus funciones en una sociedad sin clases y desaparecerá de la historia al eliminarse el dominio y la explotación económica a que están sometidos algunos grupos humanos?

Como indicábamos en la introducción nuestro propósito es no sólo reconocer la utilidad de ciertos análisis marxistas del fenómeno religioso, sino también mostrar que la religión puede ser un elemento real de liberación en las actuales circunstancias históricas.

El análisis marxista del hecho religioso

Desde que el desarrollo de las ciencias sociales ha permitido al hombre adquirir un conocimiento profundo del funcionamiento estructural de las sociedades humanas, el examen de las funciones sociales de la religión es no sólo conveniente, sino totalmente necesario. Es cierto que los análisis marxistas no son los únicos que pueden desempeñar este cometido, aunque por sus cualidades intrínsecas y por la importancia actual de la interpretación marxista del mundo y de la historia tal vez sean hoy día los más aptos para descubrir las funciones ideológicas desempeñadas por lo religioso en el seno de las distintas sociedades humanas.

Ahora bien, reconocer la importancia de los análisis marxistas no significa aceptarlos indiscriminadamente, pues ni todo el marxismo puede aplicarse al examen del hecho religioso, ni todo el hecho religioso puede ser legítimamente analizado por el marxismo. En nuestra opinión es preciso establecer una doble distinción para aplicar rectamente la teoría marxista al estudio de la religión. Hay que distinguir, en primer lugar, el marxismo método científico de interpretación de la realidad social, del marxismo filosofía de la historia o ideología política justificadora de las nuevas sociedades de clases instauradas en los países so-

cialistas. Del mismo modo hay que distinguir entre la religión y las funciones sociales del hecho religioso.

En efecto, aunque el marxismo considerado en su conjunto comprende tanto una teoría de la historia (el materialismo histórico), como una filosofía (el materialismo dialéctico) y una ideología político-revolucionaria para lograr la instauración y el mantenimiento de un tipo de sociedad socialista, y a pesar de las indudables conexiones entre todas ellas, lo cierto es que solamente el materialismo histórico se mueve dentro del marco y de las exigencias de la ciencia social. Por ello es el único que puede aplicarse al examen de las funciones sociales del hecho religioso.

Pero, además, cuando aceptamos la utilidad de los análisis marxistas del fenómeno religioso nos referimos a una utilización «científica» de los mismos. El mismo Maurice Godelier se ha visto obligado a rechazar las interpretaciones del marxismo tradicional que eran, evidentemente, más dogmáticas que científicas. La teoría marxista de la historia, entendida como un conjunto de hipótesis de trabajo que dan cuenta del funcionamiento y evolución de las sociedades, y que tiene como hipótesis fundamental la determinación en última instancia de la infraestructura de la sociedad, examina las relaciones existentes entre las distintas estructuras sociales y, en particular, los efectos socio-políticos del hecho religioso, pues solamente un análisis estructural permite descubrir, más allá de lo inmediata y espontáneamente percibido, las verdaderas funciones sociales y políticas que ejerce la religión.

Al examinar estructuralmente la función social de la religión, la teoría sociológica marxista pone de manifiesto tanto el papel desempeñado por lo religioso en el nacimiento, evolución y mantenimiento de las sociedades de clases, como las funciones ideológicas de legitimación de la dominación y justificación de la explotación económica ejercidas por la religión. Pero es precisamente ese análisis crítico de la función social y política del hecho religioso lo que nos permite conocer y superar aquellas representaciones y prácticas religiosas que tanto en el pasado como en la actualidad influyeron e influyen negativamente en el proceso de liberación del hombre y en la supresión de las estructuras injustas de la sociedad.

Por otra parte, al distinguir entre la religión y las funciones sociales de lo religioso, ponemos de manifiesto los límites de todo análisis científico de la religión. La ciencia social no puede dar cuenta de la totalidad de la religión, sino únicamente de sus efectos sociales. En otras palabras, y refiriéndonos en concreto al marxismo, si éste permanece

a nivel científico tiene que limitarse a examinar las funciones sociales de la religión y dejar en suspenso la cuestión de si lo religioso es algo más que lo puramente empírico. Que la religión se identifique o no con sus funciones sociales es una cuestión que no puede responderse desde la ciencia social, tampoco desde el materialismo histórico. El marxismo da una respuesta afirmativa, pero lo hace no en cuanto ciencia de la historia, sino en cuanto filosofía materialista, fuera ya, por tanto, del campo de lo estrictamente científico.

Función liberadora de la religión

Los análisis anteriores nos han mostrado que en la religión el hombre representa de forma imaginaria e invertida las relaciones que mantiene con la naturaleza y con la sociedad. Si nos referimos en concreto a la construcción de las relaciones sociales, cabe la pregunta de si la religión puede intervenir no como ideología justificadora, sino como medio de liberación en las situaciones en las que la sociedad está estructurada injustamente.

La respuesta marxista es negativa. Maurice Godelier responde a la cuestión en estos términos: la religión no es solamente un sistema de representaciones, sino también un sistema de prácticas que buscan transformar lo real en lo imaginario, basándose en la creencia de que las acciones y ritos religiosos son real y objetivamente eficaces. Dado que el mundo se piensa en la religión analógicamente al hombre, se cree que por encima de lo visible existen unos seres conscientes, dotados de voluntad y que pueden controlar la naturaleza y la sociedad. En dependencia de esas representaciones es lógico que los hombres rogaran a esas fuerzas invisibles para que les protegieran. Objetivamente no hay liberación de las condiciones naturales y sociales de existencia, pero la religión se presenta espontáneamente como forma de acción eficaz sobre lo real. La religión, como representación ilusoria del mundo, exige una práctica también ilusoria²⁸.

De todas formas, apoyándose de nuevo en Marx, Godelier reconoce que en algunos casos un hecho religioso puede ser un elemento de progreso. Según Marx, en las sociedades precapitalistas la representación general del mundo es una religión, por lo que la transformación del mundo implica una transformación de las representaciones religiosas, que a nivel de las masas se presenta frecuentemente como una herejía religiosa. En las sociedades precapitalistas el progreso consistía

28. Cfr. *Marxisme...*, p. 255.

en negar el carácter sagrado de algunas realidades y en trasladar la sacralidad a otras distintas. Esta era la condición que permitía realizar un cambio en el pensamiento y en la práctica de los hombres²⁹.

Ahora bien, sin salirnos del planteamiento sociológico en el que nos movemos, se puede demostrar tanto que el hecho religioso sigue siendo un elemento de progreso en nuestro tiempo, como que la religión puede desempeñar en la sociedad actual una función de liberación no ilusoria, sino objetiva y real.

En primer lugar, cuando Marx nos dice que en las sociedades precapitalistas el sistema de representación del mundo es religioso, no está hablando de algo que sucedía únicamente en épocas pasadas, sino de una situación que continúa vigente en la actualidad. Todavía hoy una parte considerable de la humanidad sigue viviendo bajo formas sociales auténticamente precapitalistas. Las sociedades existentes en lo que se denomina comúnmente *Tercer mundo*, son sociedades en las que domina el modo de producción capitalista o socialista, pero que continúan articuladas sobre modos de producción precapitalistas. Esto significa que en esas sociedades la representación del mundo sigue siendo en gran parte de tipo religioso. En cuyo caso, de acuerdo con la idea de Marx antes recogida, la transformación de las representaciones religiosas es uno de los medios de progreso en esas sociedades. Podemos decir, por tanto, que todavía en la actualidad, el cambio religioso es uno de los elementos de la liberación social, sobre todo en aquellas situaciones en las que el orden social existente está legitimado, de una u otra forma, por la religión.

Se llega a la misma conclusión si aceptamos el concepto de ideología propuesto por el propio Maurice Godelier. Para el marxista francés la ideología religiosa, sobre todo en las sociedades de clases, no es simplemente el reflejo fantástico de las condiciones reales de existencia, sino también un elemento interno de las relaciones sociales desiguales que se han establecido entre los hombres. En tal caso, toda superación de la función ideológica del fenómeno religioso es ya una liberación, pues las relaciones sociales existentes han quedado desprovistas de uno de los elementos necesarios para su mantenimiento. En efecto, la desacralización del orden social permite al hombre tomar conciencia del carácter arbitrario de toda construcción social. Si las relaciones sociales son el resultado de la actividad humana únicamente, nada se opone a que sean modificadas. La desacralización del orden social tiene consecuencias revolucionarias.

29. *Ib.*, p. 257.

En los casos anteriores, que son más bien propios de sociedades en las que todavía se mantiene una visión del mundo y una ideología social de tipo religioso, puede hablarse ya de una cierta función liberadora de la religión, aunque sea en el sentido del *removens prohibens*, es decir, como superación, por la misma religión, de las representaciones que impedían al hombre transformar en la realidad las condiciones sociales de su existencia.

Se trata, evidentemente, de una auténtica liberación, pero que permanece en el terreno de las ideas. Ahora bien, la religión, en las actuales condiciones históricas, puede fundar una práctica social que conduzca a la liberación real. Esta nueva posibilidad se justifica atendiendo a un hecho sociológico fundamental: las representaciones y prácticas religiosas dependen del contexto social en el que nacen, por lo que están condicionadas por él. Y así como en el pasado las prácticas religiosas transformaban lo real en lo imaginario, en la actualidad pueden contribuir a la transformación real de la sociedad.

Aunque en ciertas representaciones religiosas se encuentren reflejadas de forma imaginaria las condiciones reales de existencia del hombre y en algunas prácticas religiosas se descubran formas de actuación objetivamente ineficaces, esto no quiere decir que ese tipo de representaciones y de prácticas sean inherentes al fenómeno religioso.

En efecto, es cierto que la práctica del hombre, sea ésta del tipo que sea, está guiada por sus representaciones de la realidad. Pero también es cierto que las representaciones dependen de las posibilidades prácticas del hombre, determinadas por el grado de desarrollo de la ciencia y de la técnica. Por ello las representaciones y prácticas religiosas imaginarias no pertenecen a la esencia de la religión, sino que corresponden a una etapa de la historia de la humanidad caracterizada tanto por el desconocimiento de las leyes que rigen el funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, como por la imposibilidad de dominar las fuerzas naturales y de actuar políticamente sobre las estructuras socio-económicas. En esas condiciones nada tiene de extraño el que se originaran formas de representación y de actuación imaginarias sobre lo real.

Pero no hay que confundir la religión en cuanto tal, hecho específicamente humano que tiene su origen en el reconocimiento de una realidad trascendente que confiere su sentido último a la vida del hombre y a la historia, con las formas históricas concretas en las que se manifiesta la dimensión religiosa del hombre. Estas formas, como decíamos anteriormente, están condicionadas por el contexto histórico y social

en el que se desarrollan. Por tanto, en una sociedad en la que se puede actuar realmente sobre las condiciones naturales y sociales de existencia del hombre, en la que se conocen los mecanismos de funcionamiento de la naturaleza y la sociedad, las representaciones y prácticas religiosas no sólo pueden, sino que de hecho se adaptan, a la nueva situación del hombre en el mundo. Este proceso de adaptación ha comenzado hace tiempo, como lo prueba el reconocimiento por la religión de la autonomía de las realidades terrenas, es decir, que la naturaleza, la sociedad y la ciencia, funcionan de acuerdo con sus propias leyes y que éstas son independientes de lo religioso.

La religión, en una época histórica en la que se conocen los mecanismos estructurales que crean y mantienen las desigualdades y las clases sociales, en la que es posible tal vez por primera vez en la historia transformar las condiciones sociales de nuestra existencia, debe adaptar sus representaciones y sus prácticas a la nueva situación y convertirse en elemento real de liberación. Esto supone asumir los instrumentos de análisis y los medios de actuación más convenientes para lograr la liberación del hombre, es decir, el conocimiento científico de las leyes que presiden el funcionamiento y la transformación de las sociedades humanas y una práctica y compromiso político que busque la eliminación de todas las estructuras injustas de la sociedad.

La religión en una sociedad sin clases

La tesis marxista es bien conocida: en una sociedad en la que el desarrollo de las fuerzas productivas haya logrado dominar la naturaleza y las relaciones sociales entre los hombres sean transparentes porque se ha conseguido transformar las estructuras sociales que creaban y mantenían las desigualdades entre los hombres, la religión habrá perdido sus funciones y desaparecerá de la sociedad.

La argumentación marxista se apoya en una apriorística identificación entre la religión y sus funciones sociales ideológicas, y pasa por alto que existen otras funciones teóricas y prácticas de la religión que no pueden reducirse a las socialmente ideológicas. La religión tiene funciones más propias que seguirán vigentes incluso en el caso de que alguna vez se logre instaurar entre los hombres una auténtica sociedad sin clases, porque responden a necesidades humanas fundamentales, como son, entre otras, la de dar sentido a la vida, la de mejorar las relaciones interpersonales y la de disponer de un sistema de valores que sirva de guía a la conducta humana.

La religión, como mensaje sistemático capaz de dar sentido a la vida, tiene una función que cumplir en cualquier tipo de sociedad humana. Es cierto que para dar sentido a la vida la religión ha tenido que encontrar justificaciones al hecho de existir como se existe, es decir, en una posición social determinada y que, en una sociedad de clases, esto ha significado que la religión ha desempeñado frecuentemente una función ideológica al legitimar las diferencias y las clases sociales. Pero no se pueden confundir la función existencial y la función ideológica de la religión³⁰.

La razón última de la necesidad de encontrar un sentido para la vida no se encuentra en la dependencia social del hombre, sino en la miseria biológica del ser humano, incierto ante su origen, su existencia actual y su destino. Por eso lo más probable es que sea precisamente la supresión de los condicionamientos naturales y sociales del hombre, que revelarán en toda su crudeza los límites existenciales del ser humano, lo que agudizará hasta el extremo la necesidad de hallar una respuesta al problema fundamental del sentido de la vida humana.

Por otra parte la religión tiene siempre una función que cumplir cuando se trata de mejorar las relaciones interpersonales del hombre. En efecto, el admitir la importancia de los análisis estructurales que ponen de manifiesto las leyes que rigen el funcionamiento y la transformación de las sociedades, y la función estructural que en ello desempeña lo religioso, no significa que se deba dejar al margen el hecho de que la vida social del hombre está también constituida por un nivel personal, dentro del cual los individuos actúan de modo consciente y dando un sentido subjetivo a sus acciones.

Además, aunque las relaciones interpersonales que se establecen entre los hombres estén condicionadas en última instancia por la infraestructura de la sociedad, la autonomía relativa y el funcionamiento propio de la dimensión personal de nuestra existencia, en la que se manifiesta tanto la grandeza como la miseria del ser humano, no permiten hacerse ilusiones sobre el establecimiento de una sociedad sin antagonismos por el mero hecho de terminar con las clases sociales y con las condiciones socioeconómicas que las producían. El misterio de la iniquidad humana es una realidad que no puede explicarse ni superarse por completo recurriendo únicamente a los condicionamientos estructurales de la sociedad humana. Por tanto, cuando se suprime la aliena-

30. Véase al respecto: P. BOURDIEU, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, en «Archiv. Europ. de sociologie», 12 (1971), pp. 3-21; principalmente la p. 9.

ción social del hombre originada en la explotación económica a que está sometido, cuando desaparezcan las clases sociales, seguirán existiendo la miseria personal, los intereses egoístas y la violencia del hombre. La conversión de corazón y la purificación de las intenciones subjetivas que predica la religión seguirán teniendo sentido en una sociedad sin clases.

Para terminar diremos que incluso en una sociedad futura en la que se dominen científicamente las leyes que presiden el funcionamiento de la naturaleza y de la sociedad, el hombre seguirá utilizando las visiones espontáneas del mundo y los sistemas de valores como guías básicas de su vida cotidiana. El que se conozcan sus condiciones de producción, con lo que habrán perdido su carácter peyorativamente ideológico, no significa que no sigan existiendo los conocimientos inmediatos y las normas de comportamiento basadas en sistemas de valores.

Así pues, como el hombre necesitará siempre de los sistemas de valores y de las normas de comportamiento que son los encargados de inspirar su conducta social y sus acciones individuales, y como la ciencia no puede desempeñar este cometido pues supondría deshumanizar por completo la vida humana, la religión, principal proveedora de sistemas de valores y de normas de comportamiento, seguirá teniendo una función que cumplir incluso en una sociedad del futuro.

Ahora bien, la religión, al dar una respuesta a la cuestión fundamental del sentido de la vida del hombre y de la historia, al insistir en que los hombres deben mejorar sus relaciones personales mediante la conversión del corazón, al ofrecer un sistema de valores y unas normas de comportamiento basadas en el reconocimiento de una realidad suprema y trascendente, no debe necesariamente ejercer al mismo tiempo una función ideológica que sirva para justificar, legitimar y mantener las desigualdades sociales.

El marxismo afirma que la supresión de la función ideológica del hecho religioso equivale a la desaparición de la religión, porque ésta no tiene otras funciones que cumplir en la sociedad humana al margen de las ideológicas. Por eso, en nuestra opinión, la mejor forma de responder al reto marxista que hace coincidir el fin del hecho religioso con la llegada de la sociedad sin clases es, precisamente, modificar las representaciones y las prácticas religiosas de tal modo que éstas contribuyan positivamente a la supresión de las clases sociales. Entonces se podrá comprobar si la desaparición de las funciones ideológicas del hecho religioso conduce al ocaso de la religión o a la reestructuración de sus funciones sociales más propias.