

LA RELIGIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA MARXISTA¹

Jorge Ramírez Calzadilla

El examen científico de fenómenos sociales, como el religioso, requiere en tanto condición *sine qua non* de una teoría que, a partir de la realidad concreta proporcione una visión integral, una fundamentación básica, determinados principios teórico-metodológicos y definiciones conceptuales generales, la que debe intervenir con una función reguladora en las investigaciones empíricas y reflexiones racionales, a la vez que se enriquezca con el material por ellas obtenido, en una relación dialéctica entre teoría, raciocinio y práctica. Sustentarse así, con cierta estabilidad, permite al analista, además, evitar el inconveniente de elaborar definiciones a cada paso. Los problemas que en esto se presentan consisten en cuales deben ser el contenido y alcance de la teoría y cómo aplicarla con la invariabilidad a la vez que flexibilidad convenientes.

Estas afirmaciones parecerían una verdad de perogrullo, en especial para el análisis marxista, si no se constatasen inconsecuencias específicamente en el examen de la religión. Entre diversas tendencias, escuelas y perspectivas que abordan la temática religiosa, pero también al interior de ellas, se producen divergencias y variaciones en los enfoques y criterios, de ello no escapa el marxismo dentro del cual se advierten, más allá de lógicas modificaciones y enriquecimientos, posiciones teóricas que contradicen los principios fundamentales que identifican al cuerpo teórico, como se ha verificado en la doctrina del ateísmo científico, posterior a los clásicos y de influencia en las sociedades socialistas, en especial la soviética la que incluso intentaba invalidar análisis de marxistas, acusados de revisionistas, no del todo coincidentes con esa supuesta ortodoxia. La fidelidad a los principios teóricos del marxismo tiene sus criterios de validación en la

¹ Ponencia presentada en Simposio *Hominis 2003*, Universidad de La Habana. Tomado con modificaciones de: Ramírez C. Jorge, *Religión y relaciones sociales*, Editorial Academia, La Habana, 2000, Capítulo I

obra de los propios clásicos y no en la prevalencia de una determinada escuela que se abrogue la autoridad de decidir qué es marxista y qué se aparta del marxismo. Esto último es tan relativo y sujeto a conyunturas político ideológicas que se invalida por sí mismo. Nada es mejor que la reflexión colectiva, la discusión desprejuiciada y la confrontación de ideas. La verdad, se ha repetido mucho, pero se ha olvidado más, no es patrimonio exclusivo de nadie. .

Ajustarse a un sistema teórico determinado implica, para mí, atenerse a lo fundamental de por lo menos un mínimo de propuestas teóricas y al método general fijados por el o los fundadores de la teoría. Definirse marxista es mucho más que el simple ejercicio de citar a los clásicos en una elegante demostración de cultura teórica. Comporta, ante todo, un dominio de la obra, un análisis reflexivo, una contextualización de sus afirmaciones y una aplicación creativa. Marx y Engels, como todo teórico (aunque ellos fueron actores comprometidos en un escenario político concreto antes que pensadores, y teóricos en función de la práctica), son el resultado de un momento histórico, herederos de una cultura, incapaces, al igual que cualquier humano, de prever el futuro en sus detalles y de dar respuesta a la multiplicidad de problemas y cambios. Su propia concepción dialéctica es fundamento para el desarrollo ulterior constante del sistema, para ajustarlo, enriquecerlo y aplicarlo en nuevas circunstancias y frente a diferentes interrogantes.

Nada más ajeno al marxismo que utilizar a los clásicos con el recurso del criterio de autoridad al estilo escolástico, ni reducir la teoría a una doctrina dogmática, cerrada, estática. Tampoco se trata de una relativización absoluta de sus ideas al reducir su valor al contexto en que se originaron. Lo más importante para quien pretenda desarrollar un análisis de la realidad o de parte de ella, es precisar lo estable en principios y definiciones teóricas, ser consecuente con ello y con el método, así como hacer uso de la agudeza de raciocinio y capacidad de enfoque desprejuiciado en una constante búsqueda de alternativas.

El interés aquí consiste en analizar los aportes del marxismo en el análisis de un fenómeno tan variado y complejo como lo es el religioso. La contribución de los creadores de la teoría es el objeto principal, pero también, hasta donde es posible, el de otros teóricos posteriores que han asimilado aspectos básicos, tanto los que no necesariamente se declaran marxistas como los que sí lo hacen, incluso dentro de escuela soviética la que es justo reconocer no sólo produjo ateístas dogmáticos. El propósito está distante de una insistencia nostálgica; el motivo radica en recuperar lo que de valioso contiene y pervive en las más difíciles circunstancias ante el descalabro socialista, los abandonos y pesimismos y la real potenciación de la ideología imperialista.

Una concepción general acerca de la sociedad y la religión. Un aporte marxista en los clásicos

El análisis marxista de la religión sitúa este fenómeno dentro de la estructura social, toda vez que parte de una perspectiva no teológica. La concepción marxista de la sociedad, por su parte, se inscribe en una teoría y un método generales que se caracterizan por una visión holística, una búsqueda de la globalidad, en un constante movimiento e interrelaciones. La concepción de conjunto no excluye las partes, sino por el contrario las presupone y examina de forma concreta, en su totalidad relativa, en sus vínculos con el resto y también en su composición interna y en los nexos de sus elementos. Son esenciales a esta teoría la interrelación y el movimiento y no un solo tipo de movimiento, sino todo tipo de movimiento, tanto cambios de cantidad como de cualidad, de negaciones y contradicciones. La dialéctica como teoría y método generales, constituye la base fundamental de este sistema teórico que, además, parte de la *praxis* y se orienta a la explicación y transformación de la realidad práctica.

La sociedad es una parte de la realidad total y constituye ella misma un sistema, es un "organismo social" (Orudzhev, 1978:38-39). Al ser vista así, en esta teoría y según este método, se revolucionó el modo de representarla al superar los enfoques mecanicistas,

metafísicos que concebían la historia en tanto sucesión de hechos aislados, a la sociedad como ente estático, inconexo, o en la que se verificaban cambios por impulsos de ideas o de voluntarismos y sin explicar las líneas de su movimiento.

El primer dato que se constata es que la sociedad tiene un origen y un carácter "natural", ella es parte de la naturaleza en la que surge y en la que se desarrolla. El hombre es resultado de la evolución y le es esencial su existencia social, su capacidad de raciocinio y de producción consciente mediante los instrumentos que previamente concibe (Marx y Engels, 1979:18-19). Ese hombre es un ser concreto, ubicado en una época y bajo determinadas condiciones de vida, cuya condición humana no es abstracta sino se da en el conjunto de las relaciones sociales (Marx, 1963: III,270). El hecho fundamental en la historia es que el hombre debe satisfacer ante todo la necesidad de vivir, después de lo cual surgen múltiples necesidades nuevas.

La estructura esencial de la sociedad el marxismo la descubre en la base económica sobre la que se erige la superestructura.. Según sea esa base, su nivel de desarrollo, así los hombres la representarán en diferentes formas de conciencia y en correspondencia, se organizarán (en el Estado e instituciones de otros tipos, es decir, la sociedad civil). Según Marx: "[...]el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general[...]" (Marx y Engels, 1963:I,373).

En todo este proceso de actividades se realizan las relaciones del hombre con la naturaleza y entre sí, o sea, el conjunto de relaciones sociales, unas en la base (económicas, de producción, de propiedad) y otras en la superestructura (políticas, ideológicas). El elemento dinámico en la sociedad, que impulsa los cambios y en última instancia los determina, es el económico. Pero lo económico no debe ser entendido sólo en su forma estrecha de intercambio, de relaciones mercantiles, de propiedad y apropiación; es ante todo la satisfacción de necesidades primarias de subsistencia y reproducción, lo que no puede estar separado de todo lo que a ello se une en el desarrollo de la capacidad inventiva, la recreación de sí mismo, el goce espiritual de crear

y las relaciones humanas que se generan en ese proceso material de producción, siempre antecedido por la actividad de la conciencia.

La conciencia es un producto social y un reflejo de la realidad que le es externa y tiene su base en la propiedad universal del reflejo, y es como tal cualitativamente superior. Pero no se trata de un reflejo pasivo, de una mera copia; la conciencia es activa, siempre modifica lo reflejado aunque sea sólo al representarlo en sus rasgos generales, pero hace más, lo relaciona con otras representaciones, lo valora y crea algo nuevo.

El conjunto de ideas, juicios, representaciones, emociones, estados de ánimo, opiniones que existen en una sociedad determinada, constituyen la conciencia social que es más que la suma de la conciencia de cada individuo que vive en una sociedad, los que a su vez no piensan con absoluta independencia del modo en que lo hace la sociedad.

Es lógico que los hombres se representen la realidad a partir de los datos que esa realidad le proporciona, más lo acumulado con anterioridad. La conciencia social es el reflejo del ser social. Es lógico también que al variar la realidad varíen también sus representaciones, incluyendo obviamente las religiosas (Houtart, 1992). El ser social determina la conciencia social (Marx, 1963:I,373). Sin embargo, esa determinación no es mecánica, porque ya vimos que la conciencia es creativa, su ritmo de cambio no es directo con el de la realidad y el pensamiento se adelanta a veces a la realidad. La conciencia es determinada y tiene una relativa autonomía, además ella actúa sobre la realidad y puede modificarla. Los diversos factores de la superestructura -expuso Engels- "[...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores [...]" (Engels, 1963:III,363).

Téngase en cuenta también que los cambios en las relaciones del hombre con la naturaleza (fuerzas productivas) presuponen un desarrollo técnico, cultural, intelectual del propio hombre (fuerza de trabajo que impulsa esas fuerzas productivas), lo que revela una acción de la conciencia sobre lo material (la naturaleza y relaciones técnicas).

En textos de cristianos marxistas es frecuente encontrar la queja, con razón, del tratamiento que algunos marxistas dan a la conciencia al olvidar o no tomar en consideración su relativa autonomía, incluso a veces se llega a considerar como una deficiencia del mismo marxismo. Ya Engels tuvo que rectificar interpretaciones erróneas acerca del carácter determinante de factores económicos *en última instancia* en su carta a Bloch de septiembre de 1890 (Engels, 1963: III, 363-365).

La conciencia es un fenómeno que varía en cada paso del desarrollo humano; pero eso no quiere decir que sea siempre absolutamente diferente, imposible de comparar en distintos momentos; la comparación presupone semejanzas y diferencias, la unión de ambas (Ilienkov, 1977:391). El marxismo en su visión de la totalidad encuentra en la conciencia aspectos estables en su estructura, modos de relacionarse y en sus productos. La conciencia, en su concepción marxista, se estructura en diferentes nivelesⁱ y se organiza en variadas formas de conciencia, es siempre un reflejo activo y regula la conducta del hombre; el conocimiento en todo caso es un proceso sujeto a regularidades. En resumen, los clásicos del marxismo en su teoría y método acerca de la sociedad, crearon un sistema de categorías generales con las que reflejan la realidad de un modo organizado. Estas categorías revelan una estructura esencial, relaciones y determinaciones y se agrupan en combinaciones binarias de oposiciones (oposiciones binarias en la terminología estructuralista)ⁱⁱ.

Específicamente sobre la religión, los clásicos establecieron una concepción teórica dentro del sistema general que la explica, define y valora. Un primer aspecto a subrayar es que esa noción está dispersa en la obra y no fue sistematizada en un tratado único, aunque su tratamiento frecuente indica que le concedieron relativa importanciaⁱⁱⁱ.

Otro aspecto es que si bien no parece que hayan realizado un estudio propiamente sociológico sobre formas concretas de religión, demostraron un conocimiento profundo de la temática, en específico, como es lógico, del comportamiento histórico hasta sus tiempos, sobre todo de las manifestaciones en Alemania, donde se había producido una

marcada influencia de un modo de pensar religioso en la filosofía que ellos combatieron por su idealismo, alejamiento de la vida real, tendencia a la especulación y reaccionarismo político, lo que necesariamente tenía que mediatizar el análisis de lo religioso, advertido por Marx y Engels (1979:17) al apuntar que en "toda la crítica filosófica alemana" de entonces, "partíase como premisa del imperio de la religión"^{iv}. Algo similar sucedería más tarde con Lenin en circunstancias políticas de máximo comprometimiento.

Por otra parte, es del todo imposible buscar en esa teoría recetas exactas para explicar formas y corrientes religiosas no conocidas por los clásicos y surgidas en contextos posteriores con características para ellos imprevisibles.

El tratamiento teórico por los clásicos sitúa la religión en tanto fenómeno de la conciencia y de la vida social práctica, en su relación con otros fenómenos y sometida a las regularidades sociales. En esos nexos encontraron los elementos para interpretarla y aportaron las bases para que se desarrollase la teoría posteriormente.

El punto de partida gnoseológico es una vieja concepción materialista, revivida por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*: la religión no hace al hombre, el hombre hace a la religión. Sobre esa base, Marx elaboró tempranamente, en sus *Manuscritos de 1844*, sus ideas acerca de la enajenación religiosa, por la que el hombre se doblega ante su propia criatura ideal; pero esta alienación no surge por sí misma, sino derivada de las condiciones que produce la enajenación económica. La enajenación en Marx no es como en Hegel la objetivación de la idea, sino el desdoblamiento del hombre, pero del hombre concreto, no abstracto, y no es únicamente religiosa como en Feuerbach. La idea de enajenación Marx la concreta posteriormente, en especial en categorías económicas, sin llegar a ser nunca idea central en él, según se ha afirmado erróneamente. Lo importante para Marx es la superación de las condiciones que generan la enajenación por vías prácticas, revolucionarias^v.

Los clásicos coinciden en definir la religión como reflejo. Marx dijo en *El Capital*: "El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real" (Marx y Engels 1976:117). Engels lo especifica en el *Anti-Düring* al delimitarlo en tanto "[...] reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria[...]", por el cual éstas "[...]revisten la forma de poderes sobrenaturales[...]" (Engels,1975:384). Hay aquí dos elementos fundamentales, la fantasía y lo sobrenatural, que por el momento quiero subrayar y dejar en suspenso hasta volver a ellos más adelante.

Esta definición implica destacar, primero: la religión como forma de conciencia; segundo: es un reflejo activo, transforma la realidad, no es pasivo; tercero: está condicionado socialmente por la realidad externa -a continuación Engels añade: "[...] en los comienzos de la historia empiezan siendo las potencias de la naturaleza[...]" y después "los poderes sociales", "extraños e inexplicables" que dominan al hombre "con la misma aparente necesidad natural" (Engels,1975:384-385); cuarto: la religión adquiere formas diversas y ello está asociado con las diferentes formas de producir y de relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza^{vi}; y quinto: en esa diversidad se verifica la unidad que le da perdurabilidad a la religión por un lado y, por otro, la capacidad universal de la conciencia de producir reflejos, en esencia semejantes, en condiciones diferentes.

Lo expuesto en el quinto aspecto nos retrotrae al problema del origen de la religión y del modo en que lo sobrenatural es representado. Si la religión aparece desde épocas remotas en todos los pueblos conocidos, aunque sea bajo formas diferentes, entonces la explicación hay que buscarla o en que es una verdad revelada y su diversidad por tanto es aparente, formal, o en factores naturales y su diversidad, de forma y contenido, es real. La primera posición es del campo de la teología, o más bien de la explicación religiosa en general; la segunda es competencia del científico social y ante ella coincidimos con Houtart en que puede situarse el científico creyente asumiendo,

incluso, explicaciones marxistas. El cuestionamiento, además, nos coloca frente al problema de la totalidad, o más bien globalidad.

Consecuentes con la teoría general, los clásicos interpretan la religión -en tanto forma de la conciencia (reflejo) y fenómeno social (que se objetiva en sus actividades, en formas organizativas que comprenden agrupaciones y en relaciones con otros elementos de la sociedad)-, en la relación genética entre base y superestructura, vida material y vida espiritual, factores objetivos y factores subjetivos. Esta relación comporta explicar no solo la significación de la religión, sino también su reproducción, transmisión y sus cambios, además de su autonomía y capacidad de modificar sus condiciones.

Una tesis básica, como acabamos de ver, consiste en que en diferentes pueblos primitivos, en semejantes condiciones y grado de desarrollo humano, surge la necesidad de enfrentar e interpretar el mundo circundante. Su dependencia de la naturaleza y la imposibilidad de otras explicaciones determinan su carácter de representación religiosa en sus formas tempranas. Al evolucionar esas condiciones, aun en dependencia de la naturaleza, pero con posibilidades de algunos de sustraerse de la producción gracias al excedente, se complejizan esas representaciones en sistemas de ideas y teorías míticas que se modifican en la medida que la realidad se transforma y el hombre la percibe transformada por la cultura humana, que a su vez ha culturalizado a la naturaleza por efectos de esa actividad.

Los conflictos sociales que genera la división clasista y un mayor dominio del medio natural, orientan el reflejo a lo social sin abandonar lo natural. La actividad agrícola, ganadera y comercial hacen surgir personificaciones sobrenaturales en esos campos, posteriormente la tecnología permitirá abstracciones mayores y un alejamiento más notable del mundo material. La intervención del Estado en la vida social incide en representaciones religiosas del poder estatal y de quienes lo detentan. El desarrollo de las comunicaciones complica esta producción ideal debido a factores de intercambio cultural y por tanto de representaciones religiosas entre diferentes pueblos, en iguales o

desiguales condiciones de vida. La dominación política interrumpe el curso normal de procesos culturales, pero sin evitar culturas subyacentes y sincretismos consecuentes.

La otra cuestión es respecto a la conciencia: de qué propiedades dispone para que se produzcan reflejos comparables (lo que significa cierta semejanza o proximidad de formas distintas) en hombres bajo condiciones desiguales, y que persistan formas propias de estadios de desarrollo anteriores, incluso ya desaparecidos. Hay elementos suficientes para admitir una concepción de la conciencia como producto natural, con una similar base material, corpórea, biológica, desde que el hombre comenzó a ser *homo sapiens*, cuya función esencial es el *reflejo*, con una estructura universalmente igual y una evolución dependiente de factores externos dentro de estructuras sociales, de cierta regularidad, que condicionan su desarrollo. El avance posterior de las ciencias humanas y sociales han profundizado y seguirán ahondando en estos dominios del saber científico.

Por otra parte, el conocimiento es histórico, es decir, es ascendente y acumulativo. En tanto proceso, los nuevos datos se construyen sobre los viejos y aún los más propiamente novedosos presuponen lo conocido en mayor o menor medida, lo que, por supuesto, no excluye saltos, rupturas ni negaciones. Desde antaño el hombre sabe el peso conservador de tradiciones y costumbres arraigadas, como Engels sugería al referirse a la perdurabilidad religiosa. A la religión le es peculiar, además, una fuerte proyección al pasado (leyendas, mitos, narraciones, culto a los muertos, antepasados, fundadores, pueblos elegidos, códigos, textos sagrados, lugares de devoción, etcétera.), lo que no niega orientaciones al futuro, ni a la contemporaneidad en unas formas más que en otras.

Esta remisión al pasado y la persistencia de lo viejo no son exclusivas de la religión, sino de toda la conciencia social; se verifica en ideas morales, jurídicas y otras, aunque tal vez su mayor presencia en la religión la convierte en la forma de conciencia más

tradicionalista, y por eso algunos sociólogos la consideran conservadora por propia naturaleza.

En la concepción de los clásicos sobre la religión se encuentra otro elemento: la valoración y con ello la valoración crítica, que posiblemente resulta lo más polémico. En este sentido, la proyección es eminentemente social, con un contenido principal político, ideológico, y en una primera aproximación se presenta ante todo como contradictoria. El marxismo, como toda teoría sistematizada, comporta conocimiento y valoración y ésta es explicativa en un sentido justificativo de lo justificable y crítica de lo criticable (y el marxismo es marcadamente conciencia crítica en cualquier época). Según esto, la valoración de los clásicos sobre la religión presenta, haciendo un desdoblamiento metodológico, una visión de la religión, de una parte, en tanto ilusoria, enajenante, opio; mientras, de otra parte, como reflejo de condiciones desfavorables al hombre, injustas, alienantes, por lo que es también protesta y adquiere formas revolucionarias. En todo caso, para ellos, la acción transformadora principal radica en la lucha contra los factores sociales negativos. El análisis integral de esta concepción es de suma complejidad y sobrepasa las posibilidades y propósitos de este trabajo, en tal sentido es necesario un análisis sobre la base de dos criterios: el examen integral de la teoría y la ubicación en el contexto en que fue elaborada, es decir su época y sus fuentes. Estas valoraciones podrían parecer dos series de secuencias lógicas que parten de un mismo razonamiento: la religión es resultado de la realidad y ésta, socialmente, es una realidad enajenada. De ahí se infiere que la religión es un reflejo enajenado y aliena; pero de otro lado, la religión es reflejo de una situación injusta y constituye una forma de protesta. La contradicción realmente no está en una inconsecuencia en la lógica del pensamiento marxista, sino en el carácter contradictorio del fenómeno que se analiza, en una relación sociedad-religión.

El análisis de la religión en fuentes contemporáneas

La teoría marxista lógicamente no se agota con la obra de sus creadores, máxime por fundamentarse en la concepción dialéctica del desarrollo. Es por ello un sistema teórico permanentemente abierto y así lo vieron sus fundadores. Si bien su crecimiento, profundización y actualización, no obstante y también por lógica, no han estado exentos de contradicciones y desvíos, su influencia en el pensamiento humano y en la práctica social ha sido tal que no ha habido tendencia posterior que haya desconocido el marxismo, aunque sea para oponérsele, y su utilización actual sigue siendo, pese a circunstancias adversas, sinónimo de saber científico en los más diversos campos^{vii}.

La concepción marxista sobre la sociedad y específicamente en torno a la religión, ha modificado incluso el pensamiento religioso, y aparece incorporada a teorías modernas de la sociología de la religión y de la propia teología, lo que hace apenas pocos años parecía inconcebible. La dialéctica en estos casos ha trascendido no en la versión hegeliana, sino en el modo marxista. La orientación hacia la globalidad, en su versión de visión teórica que abarca el fenómeno en estudio en su completitud (y no como tendencia política y económica tan en boga actualmente, que como apunta Houtart – 1998- interviene también en modelos religiosos), ha incidido en diferentes vertientes surgidas más tarde. Exponentes del estructuralismo y del psicoanálisis, por ejemplo, se reconocen marxistas y ven esta doctrina en los fundamentos de sus teorías.^{viii} En alguna medida el marxismo alimenta teorías y movimientos sociales, que buscan la transformación de la sociedad organizada bajo el capitalismo, aún después del descalabro del campo socialista en Europa, de la caída del sandinismo en Nicaragua y anteriormente de la Unidad Popular, sin obviar la crisis consiguiente.

Resulta interesante, a modo de ejemplo, argumentar la vigencia del marxismo con las palabras del sacerdote y filósofo mexicano J. Gómez Hinojosa: “Más que asistir a un derrumbe de ese conjunto de propuestas científicas, el futuro inmediato esperará una

revalorización de las ideas originales de Marx y Engels, una justa apreciación de sus posibilidades y limitaciones” (Gómez Hinojosa, 1993:34).

Resumir en un texto los aportes teóricos y prácticos al marxismo, posteriores a los clásicos, así como las controversias surgidas, es enciclopédico. A los efectos de este trabajo es importante, no obstante, hacer algunas referencias necesariamente muy breves.

Para un estudioso de la realidad social cubana y en específico del modo en que en ella han intervenido e intervienen los procesos de la vida espiritual, como la religión, resulta básico examinar los enfoques al respecto de Fidel Castro, no en tanto criterio de autoridad, según ya opinamos, sino por los datos y las concepciones de un actor social de primera línea, y los análisis desde una teoría política y una práctica revolucionaria, que al decir de José F. Carneado han mostrado “[...]la validez de las enseñanzas de Marx, Engels y Lenin, aplicadas, desarrolladas y enriquecidas por el compañero Fidel” (Carneado,1982:3).

Acerca de la cuestión religiosa Fidel Castro ha desarrollado una línea de pensamiento, que se enriquece y profundiza al ser expuesta con una pedagogía popular en las condiciones cambiantes de un proceso dinámico, y según las variaciones en las diferentes relaciones sociales, conservando una proyección, ante todo unitaria, en una concepción flexible, creadora, desprejuiciada. Son aspectos básicos en tal sentido: agrupar al pueblo en torno a las transformaciones revolucionarias; mantener una apertura a los valores comunes y a los aportes teóricos y prácticos; rechazar actitudes sectarias y dogmáticas; rectificar los errores; subordinar lo secundario a lo principal; centrar el pensamiento y la acción en promover la vida material y espiritual del pueblo. Son momentos importantes: los llamamientos para evitar que manipulaciones clasistas de las ideas y sentimientos religiosos produzcan desuniones; la consideración, primeramente, de la alianza entre cristianos y marxistas con un carácter estratégico y, más profundamente después, en tanto “fórmula explosiva”; la admisión de valores

morales positivos en la ética cristiana coincidentes con los del marxismo; el reconocimiento de cristianos revolucionarios y marxistas; la erradicación de prejuicios y de prácticas discriminatorias sobre los creyentes y la admisión de estos en el Partido al variar las coyunturas que determinaron fuesen excluidos como norma; los criterios opuestos a convertir el marxismo en un dogma; el rechazo a considerar esquema invariante la frase "opio del pueblo"; la búsqueda de espacios de colaboración entre instituciones políticas, estatales y religiosas, sobre la base de objetivos sociales humanistas comunes^{ix}.

El pensamiento revolucionario cubano contemporáneo, recoge la producción teórica anterior y las tradiciones surgidas en condiciones de luchas libertarias en las que se conformó la nacionalidad cubana, de lo cual Martí es síntesis que a su vez es sintetizado ahora con el actual desarrollo y con el aporte marxista. Referente a lo religioso, ese pensamiento revolucionario cubano anterior y actual, por tanto, en su unidad sintética, presenta una proyección esencial en el antidogmatismo y en la vinculación con el patriotismo^x. En su esencia no es antirreligioso, por lo cual interpretaciones estrechas, dogmáticas, prejuiciadas, sustentadas por el ateísmo mal llamado científico, en vías de erradicación desde mediados de los ochenta, en Cuba no tenían garantías de supervivencia aun cuando se extendiesen por algo más de dos décadas favorecidas por determinadas coyunturas sociopolíticas e ideológicas.

De todo ese conjunto se pueden extraer elementos generales y particulares de cada período histórico, que permiten determinar la real significación social de la religión en Cuba y, en alguna medida, también encontrar características de la religiosidad en su relación con otros factores sociales. En consideración de lo que es propósito de este trabajo, esa producción teórica aporta elementos generales de interés, en los marcos de las condiciones cubanas, como los siguientes:

- Algunos sectores de las iglesias desempeñaron un papel político con un agudo carácter problemático en momentos emergentes (de la nación y del socialismo).

- La existencia de formas de pensamiento teórico de oposición a las posturas eclesiales oficiales y a sus concepciones político-filosófico-sociales, más que antirreligioso.
- Un predominio del laicismo en el pensamiento y la práctica social cubana y un carácter subordinado de lo religioso.
- La diversidad y heterogeneidad de los enfoques sociales desde una óptica religiosa y del comportamiento de la religión en Cuba.

En tanto el analista cubano se ubica en un contexto histórico, social, cultural y geográfico más amplio, es un requerimiento observar los enfoques sobre la sociedad y la religión que se verifica en el contexto latinoamericano (Bonome, Berges, y otros, 1993). Además de la práctica sociopolítica y de las reflexiones de las comunidades eclesiales de base (Montagne, y Ramírez, 1991), es de inexcusable consulta la obra de los teólogos de la liberación. Ayudan en especial, a estudios comparativos, los trabajos sobre manifestaciones concretas de religiosidad en pueblos latinoamericanos, específicamente acerca de la religiosidad popular surgida en el continente y el Caribe, que si bien no es la más importante en cuanto a actuales posibilidades de decisión sobre la vida política y social de las naciones, es la forma religiosa más extendida en sectores humildes^{xi}, y ello tiene sus razones que lo explican y derivaciones sociales que, en ambos aspectos, tienen un nexo con las condiciones generales del continente y en ellas las relaciones que, con variantes, se han establecido en sus pueblos.

La teología de la liberación^{xii}, con la lógica heterogeneidad de toda corriente, ha sido y sigue siendo una forma novedosa de pensamiento religioso sistematizado, se centra en la sociedad y el hombre; analiza las condiciones concretas de vida de la población con apoyo de las ciencias sociales, en específico, en unos teólogos más que en otros, mediante el instrumental teórico y metodológico del marxismo. Aun cuando atraviesa por una cierta recesión, ahogada por hegemonías eclesiásticas y fuerzas políticas, esta teología nacida en condiciones de sometimiento y pobreza, no ha perdido vigencia

mientras perduren tales circunstancias. De estos enfoques resulta de interés resaltar conclusiones a las que algunos exponentes arriban:

- La religión se expresa y modifica en relación con el modo de producción predominante en la base económica de la sociedad.
- La religión es ideología en tanto concepción teórica clasista de una sociedad, y como tal desaparecerá en la sociedad que elimine las clases sociales, a la vez que se distingue de la fe religiosa, la que perdurará en cualquier régimen, que no es objeto de la ciencia, sino sentimiento que vincula al hombre con lo sobrenatural y los demás hombres.
- El hombre es, ante todo, un ser histórico y con ese carácter deben concebirse los hechos religiosos, e interpretarse los textos religiosos (relectura materialista de la *Biblia*).
- La religión adquiere "formas idolátricas", asociadas con las injusticias, la explotación, la división en clases. En su crítica -se afirma- el creyente puede ser "ateo" al estilo de Marx.
- La religión adquiere otras formas asociadas al amor, la solidaridad que promueve la conquista de una sociedad superior.
- Las funciones sociales de la religión, por tanto, son contradictorias por cuanto en unos casos enajena y en otros es liberadora.
- La religión asume opciones clasistas, del lado de los opresores o del lado de los oprimidos (opción por los pobres y éstos se definen como los explotados).

Este sistema teórico en sí mismo constituye un ejemplo singular de cómo interactúan la religión y las condiciones sociales, en especial en tres aspectos que he venido subrayando: surge y se desarrolla en las circunstancias propias de América Latina, por un conjunto específico de factores objetivos (económicos, clasistas, de relaciones económicas, de modos de vida) y subjetivos (culturales, educacionales, expectativas,

niveles de religiosidad); es una alternativa revolucionaria frente a la ideología dominante (política y religiosa), que revela heterogeneidad y contradicción en el campo religioso y, en tercer lugar, actúa modificando sus propias condiciones (desbloquea mentalidades alienadas y prejuiciadas ante propuestas revolucionarias, reactiva la lucha ideológica, viabiliza alianzas, estimula la creación de nuevas agrupaciones o la modificación de objetivos de otras, obliga a las estructuras de dominación a variar métodos).

El marxismo es deudor de la Teología de la Liberación en la medida en que con sus críticas al dogmatismo, unilateralidad, estrechez y negación de la dialéctica propia del ateísmo mal llamado científico ha contribuido a promover un análisis crítico en función de su depuración y retorno a las fuentes originales. Este pensamiento teológico, repito, por encima de oposiciones y recesiones mantiene vigencia aunque haya debido encontrar nuevas formas de exposición.

La moderna sociología de la religión ha incorporado principios teóricos y metodológicos para un abordaje sistematizado de la religión, al superar limitaciones de la sociología tradicional y, en especial, las corrientes positivistas y neopositivistas que niegan la posibilidad de enfoques globales y la validez de categorías universales. Hasta donde me es posible valorarlo, considero que uno de los representantes más significativos de la actual sociología de la religión es François Houtart^{xiii}.

Houtart ha desarrollado una concepción teórica de la religión que, si bien se define atendida al enfoque sociológico, en realidad va más allá de una teoría sociológica particular al elaborar criterios generales de contenido filosófico. Se sitúa en una "perspectiva macrosocial" para "entrar directamente en la globalidad de las sociedades".

Parte de "los aportes de Marx", en el que reconoce:

"[...]una preocupación por la totalidad social y la interacción dialéctica entre las diversas estructuras de la sociedad, una interrogación permanente sobre la génesis de los fenómenos, una valorización de las funciones de todas las partes del universo social (imposible de estudiar en ellas mismas, ya fueran religiosas); así como la preocupación

de no detener nunca el trabajo intelectual hasta no abordar la manera como se instauran las relaciones que el hombre establece con la naturaleza, en su búsqueda por la sobrevivencia y la producción material (Houtart,1992:155).

A partir del carácter determinante de la base material sobre la superestructura, y específicamente del modo de producción en las formas y variaciones de la religión (no me refiero a la génesis en última instancia de la idea de lo sobrenatural), Houtart define sus hipótesis centrales por las que orienta su producción investigativa y teórica, en los siguientes términos:

- En primer lugar, toda desigualdad entre grupos sociales, inscrita en la relación social de base, debe encontrar su explicación y justificación con el fin de crear consenso social. Cuando éstas no se sitúan en el nivel de la infraestructura, aparecen en el de las representaciones. Mientras la representación de la relación presente a ésta en términos de igualdad, no reviste ninguna connotación religiosa, es decir, no establece ninguna relación con una realidad sobrenatural. Una vez que la representación de la relación se hace desigual, se da una proyección en lo sobrenatural. Luego la transformación del medio de producción principal -de la tierra al capital financiero - destruye toda representación religiosa de la relación social de producción, aunque no sea igualitaria (Houtart,1989:242-243)..

Es decir, para Houtart la posibilidad de la religión de intervenir de modo fundamental en la vida social depende del modo de producción. En los modos de producción precapitalistas, la religión se erige en fundamentación ideológica sólo cuando las relaciones de producción no se presentan claras, con un carácter igualitario (en el feudalismo y en un determinado momento del desarrollo del modo de producción asiático que él denomina tributario). En el capitalismo eso no se produce, pese al carácter desigual con que se presentan las relaciones sociales, debido al desarrollo del medio de producción principal que considera no es "natural" como la tierra, sino fruto

del trabajo y la inteligencia humana, con lo que se obstaculiza la sobrenaturalización de lo natural (Houtart, 1989:11-112 , 217-243).

A expensas de comentarios y análisis de más detallados, considero que estas ideas de Houtart contribuyen a la búsqueda de la explicación más profunda de la determinación de las relaciones sociales sobre la religión, según afirmé anteriormente. Otras contribuciones que estimo valiosas son, entre otras: el examen particular de la relación modo de producción y religión en las distintas formaciones económico-sociales precapitalistas; la demostración del carácter contradictorio y variable de las funciones sociales de la religión; el análisis de la "protesta religiosa y la referencia a la utopía"; la definición de la legitimación como función política de la religión; la fundamentación de la autonomía relativa de la religión en coincidencia con Engels; la relación religión-ideología; el papel de la religión y de los actores sociales en las transiciones sociales, en el sentido definido por Marx (en Asia, Africa y América Latina); las valoraciones críticas sobre las limitaciones del estructuralismo y el funcionalismo, superados por el carácter global y dialéctico del marxismo.

La concepción marxista sobre la religión posterior a los clásicos, se ha producido bajo diversidad de criterios, aunque prevaleciendo, en general, lo que se pudiese denominar la escuela soviética dentro de una ciencia particular: el ateísmo científico, con un contenido filosófico y marcadamente político (tal vez como consecuencia de ciertas coyunturas de agudos conflictos). No corresponden a esa escuela soviética, si bien algunos coincidieran con ella en ciertos aspectos, un conjunto notable de pensadores y estudiosos sociales de diversas nacionalidades. Los que en mayor o menor medida han abordado la religión, son, entre otros: Gramsci, Lukács, Hainchelin, Domini, Kautsky, Mariátegui, cuya obra es poco conocida en Cuba. Algunos de estos teóricos han ejercido una influencia considerable, lo que es evidente y se ha reconocido, por ejemplo, en el caso de Gramsci respecto a teólogos de la liberación. Dentro de la escuela soviética, en la que se puede inscribir autores de otros países del otrora campo

socialista no soviéticos, hay diferentes niveles de objetividad en el tratamiento de la religión, aun cuando coincidan con los criterios que caracterizan esa tendencia. Sin espacio para pronunciarme respecto a la profundidad científica de unos u otros o acerca del alejamiento o cercanía del marxismo, lo que no es tampoco mi propósito, fuera de los manuales y diccionarios abreviados y trabajos en esa línea esquemática, hay autores que han hecho aportes de interés al menos desde nuestros puntos de vista, entre ellos: Ugrinóvich, Yáblakov, y Lijachova.

Es necesario perfilar mejor por qué se reprodujo en Cuba ese estilo panfletario que adquirió las proporciones verificadas, no sólo en el ateísmo científico, sino, más lamentablemente aún, en cuanto al análisis filosófico, sociológico y politológico. En primera instancia se aprecia que quienes al triunfo de la Revolución Cubana disponían de preparación teórica y capacidad para producir alternativas más próximas a los clásicos en una tendencia creativa, tuvieron que sacrificar su posible producción teórica en aras de demandas urgentes y absorbentes en el terreno de la lucha y la construcción social.

Con independencia de errores y desvíos teóricos, que produjeron mayores o menores distanciamientos de la concepción original, esta teoría acerca de la religión o crítica de la religión, en general ha hecho aportes teóricos. Entre los que considero más útiles a los efectos de este trabajo se encuentran:

- Un modelo para analizar la religión desde su definición, raíces, estructura, funciones.
- Una clasificación de las religiones a partir de dos elementos: el momento histórico de su surgimiento (según las condiciones sociales de cada época) y las características con que se manifiesta; éste es el criterio de Tókarev (1975), que establece religiones de comunidades gentilicias, nacionales y universales, más apropiado que la propuesta de otros en religiones de la comunidad primitiva, de la esclavitud, del

feudalismo y del capitalismo, no obstante, esta clasificación debe ser perfeccionada (López,1975).

- Un análisis de las características generales y nivel de importancia social que adquiere la religión en cada formación económico-social, en correlación con las condiciones sociales de vida en cada una (Sújov, 1976:38-112).

Principios teórico-metodológicos para un abordaje científico de la religión

Para explicar el modo con que entiendo es más adecuado el abordaje ordenado de la religión en general y, más aún, para sus formas concretas de manifestarse, considero necesario exponer resumidamente los criterios principales, entre otros, que en tanto principios -por su naturaleza estable y apegada al fundamento teórico general - deben regular el examen y valoración del objeto de estudio. Espero así responder a: por qué "principios" y cuáles. Obviamente no son los únicos principios, pero son los que, desde el punto de vista metodológico, contribuyen al análisis de la religión de forma más directa.

En primer lugar para mí es un *principio básico* el partir de la realidad concreta en la que también concreta y específicamente se manifiesta la religión. Como dijera Marx en el Tomo I de *El Capital*, el único método científico de análisis de la religión consiste en asumir como punto de partida "[...]las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas"[...] (Marx y Engels, 1976:119). Esto se sustenta en la propia concepción fundamental antes explicada, acerca de la relación genética entre la vida material y la espiritual, es decir, "las ideas y representaciones ideales" se derivan de "la base material"(Marx y Engels, 1976:119), y en el hecho, más que constatado, que la religión no es invariable, por cuanto se modifica con y por los cambios históricos de la sociedad.

Asumir este criterio implica, de una parte, desestimar aquellas concepciones religiosas y del idealismo filosófico que explican la sociedad y su decursar desde las ideas; y por el

contrario, seguir la concepción expuesta por Marx y Engels en *La ideología alemana*(1979:39): "No explicar la práctica partiendo de la idea [sino] de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica social", teniendo en cuenta, por supuesto, todo lo analizado acerca de la relativa autonomía y capacidad de los procesos ideales de intervenir en la vida social.

De otra parte, significa interpretar y caracterizar el fenómeno religioso en sus determinaciones específico-concretas y no por formulaciones abstractas, o sea, no delimitar los rasgos de una forma de religiosidad, o varias, en un contexto determinado al aplicarles definiciones generales, las que a su vez se deben construir por un proceso racional que arranque de la "vida real".

El propio concepto *religión*, por ser un concepto es abstracto, general; pero en la conciencia y en la práctica de los creyentes se manifiesta bajo determinaciones concretas (tal o más cual tipo de religiosidad). Definirla, sin apartarse en esencia de lo real, es determinar sus características según éstas se den, y ellas posiblemente no serán exactamente iguales en otro contexto, por ello, encontrar lo que es común en diferentes condiciones, significa analizar diversas formas en distintas circunstancias y en su interrelación con otros fenómenos.

No seguir este principio puede conducir a deducciones y generalizaciones erróneas, como atribuirle a una forma religiosa específica características propias de otra, o el considerar rasgo general lo que es propio de un momento, de una expresión concreta, o de varias. Atribuirle a todos los creyentes una determinada actitud política por el comportamiento de ciertos creyentes o agrupaciones, es un desacierto de esta naturaleza, como lo es también afirmar que la religión siempre cumple iguales funciones, o valorar un creyente de una expresión por los rasgos generales de la misma..

Otro principio básico consiste en la aplicación consecuente de la dialéctica como método general y concepción fundamental, "exenta de unilateralidad", al decir de Lenin (1963).

Un enfoque dialéctico de la religión conlleva concebirla en un constante proceso de interrelación, cambio y contradicciones.

En tanto fenómeno social y forma de conciencia, la religión existe en una multiplicidad de intercambios, influencias y determinaciones con otros fenómenos y procesos de la sociedad e ideas, representaciones, símbolos de las demás formas de la conciencia social. Ya dije, e insisto, que es así como la religión se genera, reproduce, modifica y puede ser explicada. Al interrelacionarse sufre alteraciones, cambios, tanto de contenido como de forma, en las expresiones concretas y en lo general. Todo fenómeno cambia y no hay que suponer que la religión esté exenta de ello, máxime cuando la experiencia lo comprueba. Ese movimiento no es unidireccional, en un solo sentido, sino en variaciones que pueden comportar, e implican, contradicciones (sentidos, valoraciones, funciones, capacidad de influencia, ideas, no solo diferentes, sino también opuestas).

Un tercer principio —considero— lo es la constante búsqueda de la objetividad. Una condición de la ciencia es su carácter objetivo, la fidelidad a su contenido y, por ende, la necesidad de reflejar la realidad de la forma más próxima posible a cómo son los objetos, fenómenos y procesos en ella existentes. En estos términos se expresa la realidad y en específico "la verdad objetiva". Pero en ese proceso reflejo se producen constantes mediaciones, interferencias, obstáculos, que pueden derivar en desviaciones, muchas veces de forma inconsciente para el analista.

En las investigaciones y reflexiones la objetividad conlleva no sólo atenerse a lo que por los datos se constata (sin caer en una sujeción absoluta positivista a los datos, al método y a lo verificable cuantitativamente, restándole valor a la capacidad de raciocinio), aunque ellos contradigan hipótesis o valoraciones preestablecidas, por muy extendidas que estén; sino también que criterios ideológicos y, tratándose de la religión, confesionales, puedan obstaculizar conclusiones objetivas^{xiv}.

Otros dos elementos reguladores de la interpretación y análisis científico de la religión, aunque de diferente naturaleza que los anteriores, pero de importancia para su reflejo organizado sistematizadamente, son a mi juicio los enfoques *integrador* y *sistémico*.

La religión es de tal complejidad y diversidad en sí misma y en su intervención en la sociedad, que abordarla desde un ángulo único no conduce a una visión suficiente, y puede llevar a conclusiones erróneas. Como todo fenómeno, es siempre preferible intentar una explicación lo más global posible. Eso no invalida, lógicamente, los enfoques particulares filosóficos, sociológicos, psicológicos o desde cualquier otra óptica, ellos tienen una validez, pero deben asumirse como incompletos.

Acepto la opinión de Houtart que desde una perspectiva estrictamente sociológica el investigador de la religión debe atenerse al hecho sociológico, no sólo para su descripción, lo que sería una reducción a una "fenomenología de la religión", sino para la búsqueda de "múltiples interacciones" (Houtart, 1989:218); pero él mismo, en ese intento de totalidad, recurre a métodos y formas de reflexionar que lo llevan a incursionar en el campo de otras ciencias, su propio sistema sociológico de la religión, como ya dije, es en cierto modo también filosófico. En realidad los límites exactos entre las ciencias sociales particulares entre sí y respecto a la filosofía no resultan tan perfectos.

Lo más importante —es lo que defiendo— consiste en que conscientemente el investigador procure situarse desde una posición de enfoque amplio, global, al recurrir en lo posible a diversas disciplinas, con una inclinación a una visión integradora. Esto es más factible con el trabajo en equipos multidisciplinarios.

La religión es también un fenómeno que existe y opera con un carácter de sistema. Su propia estructura interna lo revela, como veremos al examinar sus elementos componentes, en los que se producen intercambios y determinaciones. Es decir, se trata no de cualquier agrupación de partes, sino de un conjunto que se interrelaciona con otros sistemas y elementos de ellos, a la vez que sus componentes disponen de una

autonomía relativa por lo que interactúan entre sí y con el exterior y se modifican, de modo que cambios en uno o varios de sus elementos pueden hacer variar al sistema en su totalidad. El enfoque sistémico de la religión permite no solo una visión integral del fenómeno, sino también de su composición y movimientos internos, y respecto al exterior, de cuál o cuáles cambios son determinantes, sustanciales o fenoménicos, y aproximarnos así a un criterio valorativo más objetivo.

Ayuda a esclarecer esto que decimos lo que al respecto afirma Lévi-Strauss: “Ninguna ciencia puede actualmente considerar que las estructuras que pertenecen a un campo de estudio se reducen a un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera. Sólo es estructurado el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes” (Lévi-Strauss, 1970:XLI).

Como puede verse, estos principios intervienen de conjunto en la actividad científica sobre la religión, por cuanto las propiedades de ésta se dan unidas, o sea, es un sistema íntegro que se manifiesta objetiva y concretamente en una realidad social determinada, en procesos de interrelaciones y cambios, no exentos de contradicciones. La aplicación de estos mecanismos reguladores permite conducir la investigación a una visión más completa y exacta de la real significación de la religión en la sociedad.

Definiciones conceptuales sobre la religión

Tal y como en otras ocasiones hemos afirmado (DESR, Colectivo CIPS,1992), una definición más completa de la religión es aquella que considera su esencia, estructura y funciones a la vez que la relaciona con otros fenómenos. Estos elementos se encuentran en la teoría marxista, dispersos en la obra de los clásicos y sistematizados posteriormente.

Por supuesto que sobre la religión se han dado múltiples definiciones (me refiero claro está a las que se dan con un criterio científico) desde enfoques y tendencias diversas. La ventaja de la que se desprende de los clásicos es su carácter abarcador: no es sólo esencialista, estructuralista, o funcionalista, sino que se dan en conjunto la esencia, la estructura y las funciones, con lo cual se superan tratamientos unilaterales, y más aún, se aborda el fenómeno en su multiplicidad de interrelaciones que explican su origen y cambios.

Según la definición de Engels en el *Anti-Düring*, antes comentada, el hecho que la religión es un reflejo de la realidad ("fuerzas externas") no implica el rasgo más esencial, pues hay otras formas de reflejo; que sea fantástico tampoco significa que se ha llegado a la esencia, por cuanto la fantasía es una capacidad universal de la conciencia y no es exclusiva de la religión. Lo mismo ocurre con la trascendencia, considerada por algunos autores como esencial, rechazado por otros dada su también universalidad (Masferrer, E. 1991).

De la fantasía, en algunos textos supuestamente marxistas, se deriva la tergiversación, la distorsión de la realidad, erróneamente atribuido a Engels. Lo que resulta llamativo es que no se apliquen iguales criterios peyorativos sobre la fantasía literaria, artística en general, o de proyectos políticos, por ejemplo, lo que parece indicar una tendencia a *negativizar* la religión y ello aparta del análisis objetivo. La fantasía también puede valorarse como actividad de la conciencia, es decir, aquí también se trata de un reflejo activo y no una copia mecánica. Aparte de que no es el rasgo esencial que distingue a la religión, lo importante es considerar que la práctica permite afirmar que cualquier forma de fantasía, religiosa o de otro tipo, adquiere diferentes niveles de distanciamiento de la realidad y no todo lo fantástico supone de por sí, enajenación de lo real.

Lo que realmente distingue a la religión como fenómeno con existencia propia y la unifica en cualquier forma que adquiera, es la creencia en lo sobrenatural (entendiendo

por tal que entes, objetos, fuerzas y fenómenos, procesos que existen objetivamente, con independencia de lo natural que sí está sujeto a las leyes naturales, incluyendo en ellas las sociales). O sea, la esencia de la religión es la admisión de lo sobrenatural. Toda idea o acción que de algún modo admita lo sobrenatural independiente de la producción humana pertenece al campo religioso, como toda persona que crea en la existencia objetiva de lo sobrenatural es creyente religioso. Por supuesto, dicho sea de paso, todo humano tiene creencias, la increencia absoluta es imposible, el mayor de los agnósticos al menos cree en su propio agnosticismo; pero no toda creencia es religiosa. Los clásicos no explicitaron la estructura esencial de la religión, pero ello está implícito en sus análisis al considerarla, ante todo, una forma de conciencia, un reflejo (actividad de la conciencia) al analizar el comportamiento de organizaciones religiosas y hacer referencia a los cultos religiosos. Sobre esas bases la crítica marxista a partir de Plejanov coincide en estructurar la religión en tres elementos principales: la conciencia, las actividades y las organizaciones religiosas.

Los estudios realizados por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), hasta el momento, consideran que en la religión se advierten dos planos esenciales: la *conciencia* (conjunto de ideas, representaciones, juicios, emociones, sentimientos, estados de ánimo) y sus *exteriorizaciones* (en actividades y en lo organizativo). La conciencia religiosa, las actividades religiosas (dentro y fuera del culto) y lo organizativo religioso (normas, regulaciones, códigos, instituciones, agrupaciones), constituyen los tres elementos fundamentales del *sistema religioso*. De ellos el determinante es la conciencia religiosa, ella surge primero y en dependencia de su nivel de desarrollo y grado de complejidad, así serán más o menos complicadas y formales las actividades y los elementos organizativos. Una conciencia religiosa poco elaborada, sin complejas abstracciones, no debe producir, por ejemplo, las agrupaciones religiosas (la forma organizativa más desarrollada), al no necesitarlas (DESR, 1992 y Ramírez, 1993).

Las formas de conciencia se interrelacionan y así se intercambian ideas, de manera que la religión adquiere nociones filosóficas, políticas, éticas, jurídicas, etc., Entonces se comprende que en algunas religiones se conformen sistemas doctrinales de contenido político- filosófico- religioso, como es por ejemplo la Doctrina Social Cristiana. Por su parte la religión influye sobre las restantes formas de conciencia, asumiendo éstas elementos religiosos. Así en teorías políticas, como la experiencia indica, se asumen concepciones religiosas.

Pero es importante subrayar que las ideas religiosas en sí mismas no son políticas (Betto 1985), pese a que se opina lo contrario en algunos textos supuestamente marxistas, aunque eso no quiere decir que la religión y las organizaciones religiosas no se asocien a la política en determinadas coyunturas. En la historia se conoce de manipulaciones de la religión por intereses políticos

Tampoco los clásicos hicieron una definición precisa de las funciones de la religión, aunque ello está implícito en sus valoraciones -que comentamos anteriormente- tanto sobre la religión en general, como en la Reforma, el cristianismo primitivo, las guerras campesinas, el protestantismo en Alemania y en Europa. En los manuales de ateísmo científico se establecen como funciones sociales de la religión: la ilusorio compensatoria (considerada específica de la religión, asociada a su esencia y con su papel enajenante, también tenido por esencial), la cosmovisiva, la reguladora, la comunicativa y la integradora. Se precisa la diferenciación que debe hacerse entre funciones sociales de la religión y las de las organizaciones religiosas y éstas de las funciones en el individuo (de las cuales hemos encontrado muy poco en esa literatura revisada).

En los trabajos colectivos del DESR estimamos necesario someter a un análisis crítico esa clasificación por cuanto advertimos una concepción esquemática, poco dialéctica y que no explica la razón de tales funciones. Coincidimos en que la religión cumple funciones sociales que no necesariamente son siempre las de las agrupaciones religiosas

(instituciones eclesiales y grupos menos formales), y nos proyectamos a precisar las funciones en los creyentes individuales.

Pero somos de la opinión que es necesario insistir en el carácter contradictorio y variable de esas funciones, en concordancia con la concepción teórica rectora y, según se constata en la práctica histórica e investigativa, no siempre se dan esas funciones, algunas no se dan al mismo tiempo que las restantes, cambian de intensidad y se dan otras opuestas.

En las tendencias del *ateísmo científico* estas características de las funciones de la religión son desconocidas, se presentan como opuestas al progreso, alienantes, que producen una cosmovisión distorsionada y una compensación ilusoria, siempre, en cualquier forma y bajo toda circunstancia; esto, en realidad, constituye una concepción metafísica, por tanto antidialéctica y antimarxista.

Partimos del criterio que todo fenómeno, proceso e institución, cumple funciones en dependencia de las necesidades que se generan socialmente, en grupos y en sujetos en cada época y según las condiciones de vida, tanto en el plano objetivo o material como en el subjetivo o espiritual. Esas urgencias determinan funciones concretas y ellas dan razón de ser al organismo que las ejercita, hasta tanto cesen esas necesidades o surjan alternativas de funciones más poderosas.

Las necesidades varían en cada circunstancia histórica y en una misma época se presentan, entre distintos grupos sociales, diferencias en las necesidades y en los modos de satisfacerlas. Esto explica que como dijera Marx, la religión puede ser opio o protesta y que Engels valorara que el cristianismo primitivo y el pensamiento social-religioso de Tomás Münzer fueran revolucionarios frente a las condiciones imperantes en su época y a las religiones dominantes, y que ambos estimasen la Reforma como un movimiento hacia el progreso social en oposición al sistema social y al propio clericalismo feudal. Fidel Castro es el primer y hasta ahora único estadista socialista que advierte esa contradicción cuando en sus conversaciones con Frei Betto

afirmó que desde el punto de vista político la religión puede ser opio o no "[...]en la medida en que se utilice o se aplique para defender a los opresores y explotadores. o a los oprimidos y explotados" (Betto,1985:333). Para los teólogos de la liberación y F. Houtart, y para otros sociólogos, las funciones de la religión, ellas mismas y entre sí, son contradictorias^{xv}.

El análisis de la realidad social cubana histórica y actual, y el lugar en ella de las ideas, sentimientos y actividades religiosas, nos permite determinar diferentes niveles de regulación social y la ausencia de esta función, contradicciones en la integración a la sociedad y al grupo religioso, diversidad en la cosmovisión de mitologías y sistemas doctrinales, y que la compensación, ilusoria o real, no es función exclusiva de la religión. Además, opinamos que puede diferenciarse, por su especificidad e importancia propia, una función política tanto de la religión como de agrupaciones religiosas, la que presenta signos opuestos en dependencia de los intereses a los que responda, o de su instrumentación.

Por otra parte, considero que la religión en general responde con sus peculiaridades a una necesidad universal de protección. Al hombre se le presentan alternativas (prácticas, emotivas, o ideales, sea de forma ilusoria o real) en la búsqueda de lo que le garantice sobrevivencia, reproducción, salud, calidad de la vida, equilibrio emocional. Y en las condiciones que han predominado sobre la humanidad, pocas posibilidades ha tenido de encontrar tales garantías en la sociedad, su grupo inmediato y menos aún en sus capacidades individuales. El Estado, el ejército, las organizaciones políticas y sociales, las leyes, la ciencia, pueden cumplir funciones protectoras; pero en una medida considerable, porque tales recursos no siempre le son suficientes o hasta resultan adversos, el hombre se refugia en lo que se le presenta estable, poderoso, fuera de influencias humanas negativas y de coyunturas impredecibles, es decir, en lo sobrenatural

En sus definiciones de la religión, Marx y Engels ven el reflejo religioso condicionado por factores sociales e históricos que actúan sobre la mente humana. Lenin explica los procesos del conocimiento y el modo en que la capacidad de abstracción interviene en el curso de este proceso. La crítica marxista posterior, sobre estas bases definió las raíces de la religión y las clasificó en sociales, gnoseológicas, psicológicas e históricas. El análisis marxista de las condiciones de la religión supera enfoques unilaterales como los criterios iluministas, que encuentran las causas en la ignorancia, o los que las ven solamente en el temor.

No obstante, desde nuestros puntos de vista, las concepciones posteriores a los clásicos han desatendido los factores psicológicos al centrarse en los objetivos, sociales, en especial las raíces clasistas, lo que además de reducir el análisis multifactorial ha conducido a conclusiones erróneas como la de considerar que, al eliminarse las contradicciones antagónicas entre clases en el socialismo, se crean las condiciones suficientes para la desaparición en corto tiempo de la religión y que ésta es un rezago en este sistema. La realidad es que no se superan las contradicciones sociales ni las condiciones en general que llevan al reflejo religioso, por lo que la religión en el socialismo no es un mero rezago de sociedades anteriores, sino que le es tan natural y propio como en otros modos de producción.

En nuestra opinión, la concepción acerca de las raíces de la religión ofrece el esquema teórico para estudios causales que deben precisar los factores que, directa e indirectamente, determinan o contribuyen a que la religión se genere, reproduzca, transmita y modifique. La religión se conecta con un conjunto variado de factores de distinto orden que actúan en una relación causal. Las fuentes concretas de religiosidad, por tanto, hay que buscarlas en: condiciones materiales de vida, relaciones sociales, aspiraciones, necesidades, frustraciones, temores, ansiedades, ideales de vida, valores, modelos de conducta, procesos cognitivos, tradiciones, costumbres, en la cultura heredada y en la que se promueve

La religión, un fenómeno social diverso y contradictorio. Algunas reflexiones para concluir

La concepción teórica marxista sobre la religión, en resumen, presenta como rasgos fundamentales, los siguientes:

- Se inscribe dentro de un sistema teórico que aborda la realidad en general y la sociedad en particular con una visión global.
- La religión es enfocada en su totalidad a partir de sus manifestaciones concretas, en la universalidad de su movimiento y sus relaciones con otros fenómenos, tanto las del conjunto como las de sus elementos.
- La teoría comporta una explicación e interpretación del fenómeno (unidad de lo cognitivo y valorativo), por su origen, cambios, esencia, estructura, funciones y significación.

Sobre estas bases se puede proponer una definición integral de la religión en los siguientes términos:

Religión es un concepto general con el que se designa un fenómeno social, complejo por la amplitud de su incidencia en la vida social, condicionado por un conjunto extenso de factores sociales, cognitivos, psicológicos e históricos, aunque conserva una relativa autonomía y capacidad de modificar sus propias condiciones, y que se manifiesta en una diversidad de formas concretas que tienen, como rasgo esencial principal, la creencia en lo sobrenatural bajo múltiples formas en ideas y sentimientos, los cuales se exteriorizan en actividades y elementos organizativos que pueden llegar a constituir agrupaciones y cumplir distintas funciones en dependencia de necesidades variables en los individuos, grupos y en la sociedad, por las que alcanza diferentes niveles de repercusión en los sujetos y de significación social.

Dos aspectos se presentan en la religión que, a mi modo de ver, son poco destacados en la literatura marxista postclásica: su diversidad y contradictoriedad. Aunque ambos no son desconocidos, con frecuencia se asumen criterios unilaterales al considerar solamente algunas formas, generalmente las más organizadas, como se dan en las religiones universales, sin tener en cuenta aquellas en que no aparecen agrupaciones cohesionadas, lo que es más frecuente en el campo religioso cubano (o en las formas tempranas en los estudios antropológicos), o se valora en una única dirección, en tanto siempre alienante, opuesta al progreso social, mero instrumento de las clases dominantes.

La diversidad responde al movimiento de la religión en su relación con las cambiantes condiciones de vida, la contradicción se debe al carácter dialéctico de la realidad de la que la religión forma parte en cuanto es fenómeno natural. Ella es un reflejo peculiar de la realidad y como en toda forma de conciencia ese reflejo es también dialéctico. A la vez, si la realidad es una realidad social tergiversada (en cuanto lo no necesario se sitúa en lo esencial y la esencia humana no se manifiesta a plenitud), su reflejo en forma de conciencia justificativa (sea en la filosofía, la ética, la religión, el pensamiento político o jurídico) es una ideología tergiversada; por el contrario, el reflejo en la conciencia crítica (en cualquiera de esas formas de conciencia) puede ser liberador. Entre las teorías religiosas hay concepciones opuestas entre sí, no sólo al interpretar aspectos propiamente doctrinales, sino también y, en especial, al explicar los problemas sociales. Para el análisis marxista en Cuba, es importante examinar un reavivamiento religioso ocurrido en la década de los '90 en las condiciones de una crisis conocida comúnmente por período especial. No tienen justificación argumentos que se dan desde posiciones ideológicas contrarias al proceso cubano de que tal incremento religioso se produce como manifestación del fracaso de la ideología revolucionaria y constituye una forma de oposición política. Tampoco se justifica considerarla

necesariamente negativa a los efectos de los objetivos del proyecto sociopolítico revolucionario.

El Partido se ha pronunciado claramente sobre este fenómeno en el sentido que en sí mismo no es objeto de preocupación. Lo que preocupa tiene un origen político, no religioso, consiste en las consabidas manipulaciones de sentimientos, ideas y organizaciones religiosas con fines orientados contra la Revolución Cubana. Ya desde antes la institución política ha dado pruebas de tener una concepción desprejuiciada de la religión, lo que se evidencia en la aceptación en sus filas de creyentes con las condiciones requeridas. Como es de suponer, la superación de viejos esquemas ateístas que alcanzaron cierto arraigo en la conciencia política no se superan al mismo ritmo en la conciencia individual entre distintos sujetos. Es de esperar entonces incomprendimientos y resistencias.

El incremento religioso merece un análisis particular en específico sobre sus causas. Al respecto es necesario puntualizar que ningún fenómeno social se origina por un solo factor, ni siquiera por un grupo reducido de ellos, sino por un conjunto variado de factores en una relación causal.

No cabe dudas que las condiciones del período especial han intervenido generando una búsqueda de apoyo, esperanza y hasta solución ante las serias dificultades, justamente en un campo fuera de la sociedad, la que a su vez mostraba debilidades en la capacidad de solucionarlas. La religión es ubicada en lo metasocial ofreciendo la característica de estar ajena a la voluntad de los hombres, por encima de relaciones materiales y con capacidad de intervenir en los procesos sociales y en los problemas individuales modificándolos a favor del deseo del creyente. Así se presenta la religión en cualquiera de sus formas concretas, si bien unas en un vínculo más estrecho con la vida terrenal cotidiana que otras.

Las dificultades materiales y de algún modo derivaciones de medidas emergentes orientadas a la recuperación económica aunque con costos sociales inevitables, tienden

a crear modificaciones en valores tradicionalmente sostenidos incluso por el propio proyecto revolucionario. Esto tiene una doble repercusión en el campo religioso. De una parte puede estimular vertientes intimistas e individualistas de ciertos fundamentalismos, lo que resulta negativo a los objetivos de una sociedad más participativa y solidaria; pero, de otra, favorece la promoción de valores ético-religiosos como alternativas, aun cuando en realidad muchos de ellos están en coincidencia con valores laicos, por lo que lo recomendable sería la búsqueda de concertaciones y no de competencias.

La religión en general y sus formas concretas, con diversos niveles de abstracciones en teorías e ideas, ofrecen una concepción global del mundo con cierta lógica de exposición, además de explicaciones y en especial concepciones solidarias atractivas, en particular para quienes encuentran, con la desaparición del campo socialista, un debilitamiento del materialismo filosófico, por cierto generalmente divulgado sobre bases esquemáticas a lo largo de más de dos décadas.

Los acuerdos del IV Congreso del Partido, modificando sus Estatutos de modo que no quepan interpretaciones que impidan el ingreso de creyentes por el hecho simple de ser tales, y las propuestas de cambios en la Constitución en función de fortalecer la libertad de religión y el carácter laico del Estado, junto con las referidas concepciones acerca de la religión sobre bases dialécticas, han permitido eliminar prejuicios y sobre todo conflictos innecesarios para creyentes revolucionarios, permitiendo una declaración de creencias y el ejercicio abierto de prácticas de culto. Pero sería un simplismo considerar que cambios en la política del Partido son causantes directos del incremento religioso verificado.

El reavivamiento religioso tiene su punto de partida en el hecho indudable que la religión no desapareció en la población cubana. Hubo efectivamente inhibiciones reforzadas por actitudes discriminatorias, también la religión dejó de estar situada en

las esferas de poder político, hecho que realmente afectó sólo a la iglesia Católica, a la cual por cierto le resulta muy difícil aceptarlo.

Sin embargo la política oficial de un tratamiento paritario de las religiones, resultó beneficiosa para las que no eran privilegiadas en las relaciones Iglesia-Estado durante la etapa republicana neocolonial y antes, en la etapa colonial, como es, entre otras, para el protestantismo, el espiritismo y las religiones de origen africano. Estas últimas además recibieron un estímulo no programado en la política de rescate de las raíces culturales africanas, con las medidas orientadas a erradicar discriminaciones sociales y raciales y con la elevación del nivel de vida de sectores populares antes desfavorecidos, donde se encontraba la mayor parte de sus practicantes. La religiosidad popular no ha dejado de manifestarse de forma extendida en unas y otras coyunturas sociales.

El incremento religioso está indicando dos aspectos que merecen una reflexión cuidadosa, lo suficientemente serena y profunda como para que no permita interpretaciones precipitadas ni erróneas. Pueden ser planteados otros problemas- en el sentido sociológico del término- alrededor de la alianza entre creyentes y no creyentes, o entre cristianos y marxistas como por lo general se formula reduciendo el alcance del cuestionamiento, si es estable o coyuntural, y también, como por veces se nos pregunta, si la militancia política de un creyente implica que el Partido renuncie a su ideología materialista.

Se trata de que se hizo evidente que la educación laica estatal, quizás no sólo por su ateísmo antirreligioso, no impidió que jóvenes sin una cultura religiosa se incorporaran a la práctica religiosa. Ya la falta de un conocimiento de la religión, su papel en la historia y la cultura, es un defecto en el plano cultural y para la formación de profesionales. Por otra parte el aumento del espacio social alcanzado por las agrupaciones religiosas -que debe ser creciente en correspondencia con la libertad religiosa constitucionalmente reconocida- y la ampliación de su literatura y otros medios de captación, provocan un desequilibrio en cuanto a las posibilidades reales

para los jóvenes de optar por una posición no creyente o una religiosa y de cuál tipo si no hay alternativas a escoger.

No se trata en modo alguno de estimular la antirreligiosidad sino de ofrecer cada vez mejor una formación científica, la cual consiste ante todo en un espíritu indagador, de constante búsqueda, de pensamiento reflexivo propio. El propósito central es crear las condiciones suficientes y necesarias para que los jóvenes tengan posibilidades efectivas de ejercer libremente una capacidad de optar, repito, por ser creyente y de qué tipo, o ser no creyente, sin presiones externas, como dificultades materiales, tradiciones, desequilibrios educacionales, insuficiencias formativas de su personalidad y en su instrucción, y otras de ese tenor. Lógicamente estamos muy lejos de alcanzar ese ideal de sociedad, pero eso no es razón que impida se comience a andar hasta donde sea posible. Capacidad pedagógica existe, así como experiencia política, y un potencial científico que puede y debe contribuir.

BIBLIOGRAFIA

- Amin, Samir (1992): "Materialisme historique et ethique", en Revista *COELI*, Centre Oecumenique de Liaisons Internationales, No. 77, sept., Belgique, pp. 4-9.
- Assmann, H. y R. Mate (1975): "*Sobre la Religión II*", Colección Agora, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- _____(1978) "La fe de los pobres en la lucha contra los ídolos". En *La lucha de los dioses*, DEI, San José, p.236
- Berges, J. (1993): "La teología de la liberación desde una perspectiva cubana" en *La Religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática*, Ed. Política, La Habana, pp. 82-105.
- Berges, J., R. Cárdenas y E. Carrillo (1993): "El pastorado protestante y la Nueva Teología Cubana", en *La Religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática*, Ed. Política, La Habana, pp. 60-81.
- Betto, F. (1991): "Mística y socialismo", en Rev. "*Casa*", Casa de las Américas, No. 185, oct-dic, La Habana.
- _____(1985): *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- Boff, L. (1982): "*Igreja, carisma e poder*", Ed. Vozes, Petrópo lis.
- _____ (1993): "Religión, justicia societaria y renacimiento", Revista *Pasos*, San José, Costa Rica, No. 45, ene-feb. pp. 1-10.
- Bonome, P., J. Berges y otros (Colectivo del DESR) (1993): "*La Teología de la Liberación desde una perspectiva cubana*", Ed. Academia, La Habana.
- Carneado, J.F. (1982): *Discurso en la inauguración del simposio: "La propaganda científico-materialista y su importancia en la formación integral del individuo"*, Ed. Política, Ciudad de La Habana.

- Castro, F. (1976): "Informe del Comité Central del PCC al Primer Congreso. Presentado por el compañero Fidel Castro, Primer Secretario del PCC", 17 y 18 de diciembre de 1975 en *"El Militante Comunista"*, enero, febrero, La Habana
- _____ (1972): "Reunión con sacerdotes revolucionarios, 29 de noviembre de 1971". En *Cuba-Chile* Encuentro simbólico entre dos procesos históricos, Ediciones Políticas, Comisión de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, La Habana.
- _____ (1982): "Intervención del Comandante en Jefe Fidel Castro ante representantes de Iglesias en Jamaica (1977)", en *"Acerca de la religión, la Iglesia y los creyentes"*, Ed. Política, La Habana.
- _____ (1983): *"La historia me absolverá"*, Ed. Política, La Habana.
- _____ (1989): "Encuentro con un grupo de líderes religiosos con motivo de su visita a Caracas, febrero del 2 al 5 de 1989" (Versión) *"Encuentro en Caracas"*, Depto. de Publicaciones del Consejo Ecuménico de Cuba, La Habana.
- _____(1990): "Encuentro con las comunidades cristianas de base de Brasil", en *"Fidel en Brasil"*, (selección de intervenciones) Ed. Política, La Habana, pp. 31-86.
- _____ (1990 e): *"Fidel en Brasil"*, selección de intervenciones (14 al 19 de marzo de 1990), Ed. Política, La Habana
- Cela, J. (1989): "Religión y cambio social", en *Estudios Sociales*, Santo Domingo, 22(75):55-80, enero-marzo.
- Cepeda, R. (1992): *"Lo ético-cristiano en la obra de José Martí"*, Centro de Información y Estudio "Augusto Cotto", Matanzas, Cuba.
- Colectivo de autores (1984): *"Elementos para una definición de la llamada religiosidad popular"*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, I Forum de Equipos de Opinión del Pueblo, DOR, La Habana.

- _____ (1989-b): "Incidencia de la religión en la lucha de ideas en las condiciones concretas de construcción del socialismo en Cuba" (informe final de investigación), (mimeógrafo), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana.
- _____ (1990): "Incidencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud", (reproducción ligera), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana.
- _____ (1993): "*La conciencia religiosa. Características y formas concretas de manifestarse en la sociedad cubana actual*", (impresión ligera), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana.
- _____ (1998): "Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90", Resultado final de investigación, (inédito), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana
- _____ (1998-a): "*Panorama de la religión en Cuba*", Ed. Política, La Habana.
- _____ (1999): "El reavivamiento religioso en los 90", Resultado de investigación (inédito). DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana
- Domini, A. (1963): "*Historia de las religiones*", Ed. Política, La Habana.
- Engels, F. (1975): "*Anti-Dübring*", Ed. Pueblo y Educación, La Habana.
- _____ (1963): "Carl Marx". En *Obras Escogidas* [C.Marx y F. Engels] Ed. Política, La Habana, t.3, pp. 5-16
- _____ (1976): "Carta a Bloch del 21-22 de septiembre de 1890", en "*Sobre la religión*", Ed. DOR, La Habana.

- _____ : "Del socialismo utópico al socialismo científico", en "*Obras Escogidas*", Editorial Progreso, Moscú.
- _____ (1976): "Literatura emigrante", en "*Sobre la religión*", Ed. DOR, La Habana.
- _____ (1976): "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en "*Sobre la religión*", Ed. DOR. La Habana.
- _____ (1976): "Socialismo de juristas", en "*Sobre la religión*", Ed. DOR, La Habana.
- Fabelo, J. (1990): "Acerca de la teoría marxista-leninista de los valores", en "*Esencia la filosofía*", Ed. Política, La Habana, anexo pp. 159-226.
- Feuerbach, L. (1980): "*La esencia del cristianismo*", Ed. Política, La Habana.
- Girardi, G. (1988): "*La conquista de América, ¿con qué derecho?*", DEI, San José, Costa Rica.
- Gómez Hinojosa, J.F. (1993): "¿Tiene futuro el socialismo?. De la bucanal ideológica al análisis reflexivo", Revista "*Pasos*", DEI, San José, Costa Rica, No. 45 enero-febrero, pp. 21-34.
- Guadarrama, P. (1985): "*Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*", Ed. Política, La Habana.
- _____ (1992): "*Antinomias en la crisis del socialismo*", Ed. Política, La Habana.
- Guevara, E. (1970): "El hombre y el socialismo en Cuba". En "*Obras (1957-1967)*", Casa de las Américas, La Habana, 2 tomos.
- Hainchelin, Ch. (1980): "*Orígenes de la religión*", Ed. Política, La Habana.
- Houtart, F. (1989): "*Religión y modos de producción precapitalistas*", Editions de L'Université de Bruxelles, Ed. IEPALA, Madrid.

- _____ (1992): *"Sociología de la religión"*, Ediciones Nicarao, Managua y CEA, La Habana.
- Kautsky, K. (1980): *"El cristianismo, sus orígenes y fundamentos"*, Ed. Política, La Habana.
- Kriveliov, I. (1986): *"Cristo: ¿mito o realidad?"*, Academia de Ciencias de la URSS, Ed. Nauka, Moscú.
- La Rosa, G. (1983): "Papel de Enrique José Varona en el desarrollo del pensamiento atea premarxista en Cuba", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, No. 2, La Habana, pp. 55-68.
- _____ (1984): "El librepensamiento en la segunda mitad del siglo XIX en Cuba", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, sept. dic. No. 6, La Habana
- Leach, E. (1970): *"As ideias de Levi-Strauss"*, Ed. Cultrix, Sao Paulo.
- Lenin, V. I. (1973): *"Acerca de la religión"* (selección de textos) Ed. Progreso, Moscú.
- _____ (1973): "Actitud del Partido Obrero ante la religión", en *"Acerca de la religión"*, Ed. Progreso, Moscú.
- _____ (1982): "El socialismo y la religión" en *"Obras Completas"*, Ed. Progreso, Moscú, t. 12.
- _____ (1973): "Insistiendo sobre el problema de la teoría de la realización", en C. Marx: *"El Capital"* (Apéndices), Ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- _____ (1963): *"Materialismo y empiriocriticismo"*, Ed. Lenguas Extranjeras (versión copiada y editada por Empresa Consolidada de Artes Gráficas, La Habana.
- _____ (1963): "La contribución a la Crítica de la Economía Política, de C. Marx". En *Obras Escogidas* C. Marx y F.Engels, Ed. Política, La Habana, t.1, pp.377-387.
- .Lévi-Strauss, C. (1970): *"Antropología estructural"*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.

- Lijachova, Z. (1986): "La religiosidad en investigadores soviéticos", conferencias impartidas en el DESR, inédito (material mecanografiado).
- López, R.L. (1975): "Prólogo de la edición cubana" de Tókarev. S.A: "*Historia de las religiones*", Ed. Ciencias Sociales, La Habana, pp. 7-13.
- Marx, C.: (1976): "Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel", en "*Sobre la Religión*", Edit. DOR, La Habana.
- _____ (1975): "Crítica del Programa de Gotha". En *Obras Escogidas* [C. Marx y F. Engels], Ed. de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- _____ (1976): "Del Kolnische Zeitung", en "*Sobre la Religión*", Ed. DOR, La Habana.
- _____ (1976): "El Capital", en "*Sobre la Religión*", Ed. DOR, La Habana.
- _____ (1965): "*Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*", Ed. Política, La Habana.
- _____ (1963): "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política", en "*Obras Escogidas*", Ed. Progreso, Moscú.
- _____ (1963): "Manifiesto del Partido Comunista". En *Obras Escogidas*, [C. Marx y F. _____ (1963): "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú.
- Engels], Ed. Política, La Habana, t.1, pp. 61-99.
- _____ (1963): "Carta a P.V. Annenkov, Bruselas, 28 de diciembre de 1846". En *Obras Escogidas*, [C. Marx y F. Engels], Ed. Política, La Habana, t.3 pp.312-324.
- _____ (1963): "Trabajo asalariado y capital", en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú.
- _____ (1963): "Salario, precio y ganancia". En *Obras Escogidas*, [C. Marx y F. Engels], Ed. Política, La Habana, t.2, pp. 27-82.
- Marx, C. Y F. Engels (1979): "*La ideología alemana*", Ed. Política, La Habana.

- Marx, C. y F. Engels (1963.): "Manifiesto Comunista", en *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú.
- Marx, C. y F. Engels (O.E.): "*Obras Escogidas*", en un tomo, Ed. Progreso, Moscú.
- Marx, C. y F. Engels (1976): "Sobre la religión" (selección de textos), Ed. por DOR, La Habana.
- Martínez, F. (1986): "Cristianismo y liberación: ¿revolución en el cristianismo?", en "*Cuadernos de nuestra América*", Centro de Estudios sobre América, vol. III, No. 6, juli-dic. La Habana, pp. 51-98.
- Masferrer, E. (1991): "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina", en "Religiones: cuestiones teórico-metodológicas", revista *Religiones Latinoamericanas I*, enero-junio, México, pp. 43-56.
- Miná, G. (1988): *Un encuentro con Fidel*. Entrevista concedida a Gianni Miná, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.
- Montagne, G. (1993): "Algunas consideraciones relativas al enfoque de la Teología de la Liberación sobre el reino de Dios y su significado de compromiso para los cristianos en América Latina", Instituto de Filosofía, ACC [inédito].
- Montagne, G. y J. Ramírez (1994): *Formas religiosas populares en América Latina*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana
- Orudzhev, Z.M. (1978): "*La dialéctica como sistema*", Ed. Política, La Habana.
- Pérez, O. y otros (1993): "Reflexiones teórico-metodológicas en torno a la repercusión de la religión en el creyente individual", (inédito), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana.
- Ramírez, J (1988): "Análisis de las fuentes acerca de la llamada religiosidad popular y sus posibles vínculos con la teología la liberación", en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, No. 16, La Habana, pp. 143-161.

- _____ (1992): "Las investigaciones socioreligiosas en Cuba. Definiciones teórico-metodológicas y conceptuales según condiciones sociales y formas concretas de manifestarse la religión", (inédito), DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana,
- _____ (2000): "Religión y relaciones sociales", Editorial Academia, La Habana.
- Ramírez, J., R. Cárdenas (1992): "La cuestión religiosa en la práctica sociopolítica cubana" [inédito], Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana.
- Ramírez, J., D. Fariñas y otros (Colectivo del DESR (1990): "*La religión en la cultura*", Ed. Academia, La Habana.
- Ramírez, J. y J. Berges (1992): "Retrospectiva y actualidad del V Centenario en el campo religioso", en "*Revista Cubana de Ciencias Sociales*", No. 27, año IX, enero-junio, La Habana, pp. 93-108.
- Richard, P. (1987): "*La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*", DEI, San José, Costa Rica.
- Rubinstein, S.L. (1965): "*El ser y la conciencia*", Ed. Universitaria, La Habana.
- Sújov, A.D. (1976): "*Las raíces de la religión*", Ed. DOR, La Habana.
- Varcl, L. (1977): "*El cristianismo y las religiones orientales*", DOR, Ciudad de La Habana.
- Yáblakov, I.N. (1982): "*El ateísmo científico*", Ed. Snania, Moscú.

Notas

ⁱ Esta estructuración de la conciencia no quedó claramente definida por los clásicos y ha sido objeto de diferentes propuestas de teóricos posteriores. En todas ellas, de cualquier modo, se evidencian dos niveles: uno sistematizado, teórico, elaborado y otro espontáneo, cotidiano, más bien empírico, con predominio de lo emocional. Entre ambos, los límites no son precisos.

ⁱⁱ Tales combinaciones binarias de oposiciones, entre otras, son las siguientes: ser social-conciencia social; base-superestructura; fuerzas productivas-relaciones de producción. Esta misma combinación se da en categorías dialécticas de máxima generalidad: ser-pensar; esencia-fenómeno; lo general-lo singular; contenido-forma; causa-efecto; necesidad-casualidad, realidad-posibilidad.

Un analista estructuralista, según el modelo teórico propuesto por Lévi-Strauss, podría agrupar estas categorías siguiendo dos ejes: uno vertical en cuya parte superior estaría la categoría principal y en la base las que la componen; el otro eje, horizontal, tendría en un extremo el elemento determinante y en el otro el determinado. Así podría construirse un triángulo (de forma semejante, aunque no exactamente igual, a las tríadas de Strauss) en cuyo vértice superior estaría, por ejemplo, la formación económico-social y, en los otros dos, la base y la superestructura. De todos modos esto no arroja más luz que las definiciones de cada concepto y en especial sus relaciones internas y externas respecto a la estructura en conjunto que es la principal deficiencia que le veo al modelo teórico estructuralista Véase a Lévi-Strauss (1970) y Leach (1970:23-36).

ⁱⁱⁱ En la mayor parte de los trabajos de Marx y Engels, en mucha mayor medida que en las de Lenin, hasta donde me ha sido posible conocer, hay frecuentes y hasta extensas referencias a la religión. No obstante, son básicas para conocer la concepción de los clásicos al respecto. De Marx y Engels; *La ideología alemana*; *La sagrada familia o crítica de la crítica* y *El manifiesto comunista*, de Marx: *Contribución a la crítica de la filosofía al Derecho*

de Hegel; *Tesis sobre Feuerbach*; el tomo I de *El Capital*, *Crítica del Programa de Gotha*; *La cuestión judía* y el editorial del No. 179 del *Kölnische Zeitung* de Engels: *Anti Düring*, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; *La guerra campesina en Alemania*, *Literatura emigrante*, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, y su trilogía sobre el cristianismo primitivo, donde inicialmente hay un tratamiento preferente a lo religioso en alguna obra de los fundadores: *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo*, *El libro de la revelación y Sobre la historia del cristianismo primitivo*; de Lenin, *Cuadernos filosóficos*, *Materialismo y empiriocriticismo*; *El socialismo y la religión*; *Qué hacer*; *Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra la socialdemocracia*, *Actitud del partido obrero ante la religión y Sobre el significado del materialismo militante*. En todos los casos el lector interesado deberá tener la suficiente paciencia y cuidado para encontrar la referencia a la religión que muchas veces no es tan evidentemente directa.

Algunos de estos trabajos, o fragmentos, aparecen compendiados en *Sobre la religión*, de Marx y Engels, y en *Acerca de la religión*, de Lenin, en ediciones soviéticas. Aunque facilitan la búsqueda selectiva, adolecen de no incluir todo lo que sería conveniente (por ejemplo, no aparece “La cuestión judía” de Marx), de extenderse en aspectos que se alejan de la temática, muchas veces de carácter histórico, y se recopilan por orden cronológico y no temático, sin análisis que podrían facilitar la comprensión.

Hugo Assmann y Reyes Mate hicieron una recopilación de autores marxistas, algunos calificados de revisionistas por la escuela soviética, entre los cuales están desde los considerados clásicos (Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao) hasta Plejanov, R. Luxemburgo, Gramsci, Luckács, Kautsky, Bujarin, Lunacharski y otros. La obra es una tríada editada por Ediciones Sígueme, cuyo primer tomo (1974) se dedica a los fundadores, el segundo (1975) a autores en su mayoría europeos, y el tercero a marxistas latinoamericanos (Assman y Mate, 1975)

^{iv} Esta característica creo queda suficientemente comprobada en los siguientes fragmentos de *La ideología alemana*.

La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía [...] sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limitaba a la crítica de las ideas religiosas. Se partía de la religión real y de la verdadera teología [...] Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas nada más que dogmas, y la fe en ellas (Marx y Engels, 1979:16-17).

^v Enajenación, en un sentido filosófico, es desdoblamiento, sujeción, dominio del sujeto por el objeto. Para Marx la enajenación tiene varias significaciones: jurídica (como traspaso, apropiación); económica (en la producción de mercancías el hombre es separado de su propio trabajo y se cosifican las relaciones entre los hombres); moral (el hombre es separado del hombre y la enajenación fundamenta la crítica a las injusticias del capitalismo en particular y la sociedad clasista en general); gnoseológica (el hombre se doblega ante el producto de su creación mental); religiosa (confianza en las fuerzas sobrenaturales); pero también tiene una relación con una visión humanista, revolucionaria (la superación de la enajenación por vía revolucionaria para alcanzar la plena liberación humana)

^{vi} En primer lugar, Engels se refiere a las formas religiosas de los hombres apegados a la naturaleza (religiones naturales las denominarán en otros lugares el propio Engels y también Marx), después aludiendo a los datos de la metodología comparada, menciona las religiones de diferentes pueblos (indios, persas, griegos, romanos, germanos y

otros), seguidamente hace mención al monoteísmo de la religión nacional de los judíos, y por último, a la religión en la sociedad burguesa (Engels, 1975:354-385).

^{vii} Continúa siendo ilustrativo de este criterio, en mi opinión, el modo en que lo analizan un estadista marxista y un teólogo de la liberación. En *Fidel y la religión*, Frei Betto apunta que la teología necesita de las ciencias sociales para comprender los problemas del hombre y en ellas “no se puede desconocer la contribución del marxismo (Betto, 1985:295). Fidel Castro, por su parte destacó los múltiples casos en que se “hace un análisis científico, independientemente de su condición religiosa” y que “desde una posición religiosa” ha habido quienes han utilizado el marxismo “como un instrumento de análisis” (Betto, 1985:300).

^{viii} La influencia marxista en el estructuralismo, admitida explícitamente en diferentes exponentes, se explica en la búsqueda de las estructuras básicas; la combinación de opuestos que caracterizan el modelo creado por Lévi-Strauss, si bien recuerda en mucho la tríada hegeliana, se basa en el principio dialéctico de la unidad de contrarios. Eliseo Verón, en el prólogo de la edición española de *Antropología estructural* (Lévi-Strauss, 1970:XX), apunta la convergencia del estructuralismo con el marxismo en tanto “Lévi-Strauss se interesa por aquellos sistemas de regulación de la conducta social”, coincidiendo con “la teoría marxista de la ideología y sus muchas derivaciones en el plano sociológico” E. Leach (1970:14) recuerda que: “En 'Tristes Tropiques' (1955), Lévi-Strauss describe la Geología, el Psicoanálisis y el marxismo como sus tres amantes” [en portugués el original]. En cuanto al psicoanálisis, se ha expuesto que la búsqueda de la estructura de la personalidad y el enfoque integral del mundo psíquico es un reflejo de la influencia de Marx en Freud.

En la universalización de propiedades comunes que caracterizan sociedades primitivas, en el caso del estructuralismo —y de la psiquis humana en el del psicoanálisis—, lo que permite comparaciones, se ha visto una incidencia marxista. Sin embargo la teoría del incesto de Strauss y del complejo de Edipo de Freud, han sido muy

discutidos y rechazados por considerarse generalizaciones absolutas que no coinciden con los hechos en todos los casos.

^{ix} Las referencias de Fidel Castro hacia la religión, en especial desde una óptica política, han sido expuestas en diferentes intervenciones y entrevistas (su dispersión es lo que nos lleva a considerar la necesidad de una sistematización, necesaria además para su ordenamiento temático). En esta diversidad de circunstancias se advierte una unidad dentro de una teoría política y sobre la base de principios asumidos creativa y desprejuiciadamente (véase a Ramírez y Cárdenas, 1992). La unidad en torno a la lucha revolucionaria, martiana en sus raíces, determinó la práctica durante la etapa insurreccional —como explicara el 26 de julio de 1960— que “a nadie se le ocurrió preguntarle a los demás [...] si creía en una religión” y ante las tareas después de la victoria era lógico entonces que “los hombres no se iban a empezar a diferenciar por su creencia religiosa”, sino por si estaban o no “de acuerdo con las leyes y las medidas justas de la Revolución”. Más adelante, superadas las circunstancias que llevaron a la decisión de no admitir creyentes en el Partido, es el propio Fidel quien inicia la rectificación como lo expresara en sus conversaciones con Frei Betto, después con Gianni Miná, al que afirmó que no es incompatible una creencia religiosa con una militancia en el Partido (Miná, 1988:258), lo que reiteró en su encuentro con el Consejo Ecuménico de Cuba (CEC) el 2 de abril de 1990 y argumentó en las sesiones del IV Congreso del PCC.

El rechazo a la utilización de la religión y de las estructuras religiosas por parte del enemigo, Fidel lo basa no sólo en que “insensatez y traición es tratar de dividir a la nación” —como dijera el 26 de julio de 1960, en momentos en que las jerarquías cristianas, principalmente la católica, se oponían al proceso revolucionario—, sino en el respeto que entonces insistiera, se observaba hacia la religión, y al “derecho inalienable” de cada cual a tener creencias (Miná 1985:246), o como en 1959 dijera: “el espíritu revolucionario no está en contradicción con el espíritu religioso”

(programa “Ante la prensa”, 12 de diciembre de 1959), defendiendo incluso la necesidad de colaboración en la obra social, como esbozó en su encuentro en Caracas con creyentes (Castro, 1989) en actividades concretas.

Su concepción desprejuiciada se advierte tanto en sentido práctico como teórico y en el enfoque ético. Ya en *La historia me absolverá* calificó a Calvino como uno de los grandes revolucionarios de la historia. En sus conversaciones con Betto dijo: “[...] desde un punto de vista estrictamente político [...] se puede ser marxista sin dejar de ser cristiano” (Betto, 1985:333). Mucho antes, en su contacto con cristianos chilenos, sostuvo: hay “[...] diez mil veces más coincidencia del cristianismo con el comunismo que las que puede haber con el capitalismo [...]” (Castro, 1972:413).

Este enfoque por el que encuentra puntos de contactos entre la ética cristiana y la marxista y los objetivos del socialismo lo expuso gráficamente cuando en agosto de 1960 lanzó la frase cuyo contenido es central en la opción sociopolítica de la nueva teología cubana, de la teología de la liberación latinoamericana y en general de los cristianos revolucionarios: “[...] traicionar al pobre es traicionar a Cristo” [añadiendo a continuación], servir al imperialismo es traicionar a Cristo. Posteriormente esta idea la profundizó cuando afirmó que el Sermón de la Montaña podría ser suscrito por Carlos Marx (Betto, 1985:326).

Estas concepciones revelan una interpretación dialéctica de la religión que le permitió ver el carácter revolucionario del cristianismo primitivo -religión de las masas explotadas según ha dicho varias veces- y de la actuación de la figura de Cristo (como dijera en 1977 en su encuentro con líderes de la Iglesia en Jamaica) por lo que concibe que las posiciones revolucionarias de cristianos en América Latina “[...] tiende precisamente a privar a los explotadores[...] del instrumento tal vez mas precioso con que puede contar [...]” para explotar a las masas (Betto,1985:291), y es por ello que afirmó que “la religión, desde el punto de vista político, por si misma no es un opio o un remedio maravilloso” (Betto, 1985:333). Repetidamente ha defendido la alianza

revolucionaria entre cristianos y marxistas, en una “alianza estratégica” (como dijera en Chile en 1971), o en una unión que constituye una “fórmula explosiva” tal y como afirmase en discurso pronunciado el 26 de julio de 1980). En Fidel Castro hay un evidente rechazo al dogmatismo por lo que condenó la supresión de la palabra Dios en la lectura del testamento político de José A. Echevarría, en su discurso del 13 de marzo de 1962 con el que dio inició a la erradicación de posiciones sectarias dentro de las Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI), postura que fue sostenida en diferentes oportunidades, como cuando criticó la conversión del marxismo en un dogma en su encuentro con el Consejo Ecuménico de Cuba (CEC), en 1990.

^x Por supuesto que me estoy refiriendo al pensamiento teórico en general y a las líneas fundamentales en la producción teórica cubana. No aludo, por tanto, a los estudios de carácter específicamente histórico, económico y culturoológico, ni a los trabajos que han abordado la temática religiosa con más especificidad. En el análisis de lo religioso cubano, no obstante, es necesario destacar la obra de Fernando Ortiz si bien, no fue el objeto exclusivo de su multifacético quehacer. Entre otros aspectos, Ortiz (1917, 1919, 1975), aporta el concepto de transculturación; una valoración de la incidencia africana en la cultura cubana y de las religiones de ese origen en el conjunto de la religiosidad resultante y en su relación con otras religiones, en particular el cristianismo; la precisión del carácter mestizo de la cultura cubana y sincrético de lo religioso. Todo ello resulta esencial para comprender la significación social de la religión en Cuba. Otros estudiosos han trabajado la temática en la línea de Ortiz, entre ellos: Rómulo Lachatañeré; Lidia Cabrera, Argeliers León, Rafael L. López. En realidad aludo al pensamiento filosófico social cubano más influyente, con una perspectiva en sintonía con lo nacional y lo progresivo, que alguna relación guarda con lo religioso desde ópticas variadas (como ya apunté: antiescolástica, anticlerical, evolucionista, librepensadora, deístas o atea), en especial: Félix Varela, Felipe Poey, José Manuel Mestre, Manuel Sanguily, José Martí, Enrique José Varona, Julio Antonio

Mella, Fidel Castro, Blas Roca, Carlos Rafael Rodríguez, Armando Hart, José F. Carneado y otros. En lo específicamente religioso resulta evidente la necesidad de un trabajo de sistematización de ese pensamiento de forma integral.

^{xi} Esta religiosidad popular la he abordado con anterioridad intentando su descripción, definición conceptual, caracterización y delimitación de su lugar en las relaciones políticas (DESR, 1984; Bonome, Berges y otros, 1993; Ramírez, 1988; Ramírez y Berges, 1992 y Ramírez, 1993).

Con la finalidad de determinar su origen, sentido y significación, en esos trabajos se ha elaborado las siguientes hipótesis en torno a la religiosidad popular. “[...] por su extensión y masividad es la religiosidad más difundida en nuestros pueblos; por sus características es una religiosidad relativamente diferente y distanciada de la ortodoxia católica” (Ramírez y Berges:103). Asimismo constituye “[...] el producto más significativo en el campo religioso de los siglos de dominación material y espiritual europea sobre América y sus pobladores, resultante del encuentro y convivencia de culturas dominantes importadas con su evangelización y culturas anteriormente establecidas o forzosamente implantadas, dominadas y resistentes en la conservación de tradiciones” (Ramírez y Berges, 1992:105).

Finalmente, puede afirmarse que: “[...] en el desarrollo del movimiento revolucionario en América Latina se produce una notable incidencia del curso político que siga la religiosidad popular, obstaculizando o facilitando la participación de las masas de creyentes en los procesos de transformación revolucionaria de la sociedad, por cuanto, por una parte, esta religiosidad es expresión del pueblo oprimido, pero por otra, tradicionalmente, los símbolos que la movilizan están manipulados por los sectores más conservadores y se le ha impuesto a esta fe una considerable carga alienante” (Ramírez, Berges y otros, 1993:21).

^{xii} Por supuesto que la teología de la liberación es mucho más compleja y heterogénea que lo que aquí puedo recoger. Sus exponentes aplican principios teóricos y un sistema categorial más amplios, sin uniformidad estricta, en el sentido que le confiere cada cual. Es frecuente el uso de ideas en torno a: liberación, utopía, Reino de Dios, opción por los pobres, pueblo, clases, lucha de clases y el establecimiento de combinaciones de opuestos: liberación-dominación; vida-muerte; pobre-rico; opio-protesta, y otros. Se inscriben en esta línea de pensamiento teólogos, sociólogos, historiadores, filósofos, economistas. Entre otros muchos son sus representantes; Leonardo y Clodrice Boff, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Pablo Richard, Frei Betto, Franz Hinkelammert, Samuel Silva Gotay, Guillermo Meléndez, Elsa Támez, John Sobrino, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Raúl Vidales (la relación es notablemente extensa y creciente; para quien no es teólogo se hace difícil discernir en realidad el que hace teología, el que la reproduce y el que describe su historia). En su contra han reaccionado los sectores conservadores y reaccionarios del imperialismo y de las jerarquías eclesiásticas.

Otro aporte de este pensamiento teológico y de la práctica política de cristianos latinoamericanos, que considero de importancia, consiste en contribuir con sus planteamientos críticos, propuestas teóricas y actividades, a liberar al marxismo-leninismo de prejuicios y esquemas, en especial al analizar la religión.

^{xiii} François Houtart, sociólogo y sacerdote belga, profesor jubilado de la Universidad de Lovaina, fundador de varias organizaciones, entre ellas el Centro Tricontinental (CETRI) que actualmente dirige. Es creador de una tendencia en la sociología de la religión, influyente no solo en Europa sino en América Latina. En diferentes teólogos de la liberación se advierte una ascendencia de los enfoques de Houtart, quien ha estructurado una teoría y una metodología que ha asimilado principios básicos del marxismo.

Houtart reconoce en especial la influencia de Marx a través de la *Ideología alemana* y sus “Grundrisse”, la ascendencia de otros teóricos de avanzada, como Godelier en particular, y, en general, el estructuralismo que Houtart, conscientemente, supera en sus enfoques globales al vincular siempre la religión con otros factores sociales. Sus aportes teóricos se manifiestan en el modo de abordar sociedades concretas, como se aprecia en sus investigaciones, muchas de ellas conjuntamente con Geneviève Lemercinier, en pueblos de la India, Sri Lanka, Nicaragua y otros, al desarrollar una teoría acerca de las sociedades reguladas por el capitalismo periférico, en torno a los modos de producción precapitalistas, las rupturas sociales y las culturas emergentes y, en general, sobre la relación entre religión y modo de producción.

^{xiv} Por supuesto que no argumento la “desideologización” que considero impracticable e innecesaria. No se trata de renunciar a puntos de vista e intereses desde esa posición ideológica determinada en la que de, un modo u otro, se sitúa el teórico. La cuestión es evitar que desvíen el curso objetivo de la investigación y las reflexiones. Por otra parte el teórico que es creyente, cuando se sitúa en una perspectiva científica, no puede asumir como método, la defensa de su confesión. A esto lo hemos denominado *aconfesionalidad metodológica*.

^{xv} Houtart, como se apuntó anteriormente, las consideró contradictorias y lo argumentó en especial en su papel político y de regulación social. Los teólogos de la liberación las han asumido también en esa condición de contradictorias. Véase a Assmann (1978:236) y Boff (1982:183). Esta ambivalencia también la advierte el jesuita J. Cella cuando dice: “Más aún, la religión por su carácter totalizante, su función de sentido y su fuerza simbólica y social ha sido el aglutinante principal del estímulo o la resistencia al cambio social” (Cela, 1989:57).