

# LA VÍA FÁCIL. ESTRATEGIAS DE APROXIMACIÓN A LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS EN CIENCIAS SOCIALES

Marian Montesdeoca Montes de Oca

## RESUMEN

Este artículo esboza las dos grandes teorías generatrices de estudio de las sociedades que se han ido fraguando desde hace más de un siglo. A partir de los postulados de Karl Marx por un lado, y de Edward Burnett Tylor por otro, se expone en las siguientes páginas la «estrategia de la materia» y la «estrategia de las ideas» para analizar la que sería la «vía fácil» de estudio de las religiones en Ciencias Sociales.

**PALABRAS CLAVE:** religión, marxismo, intelectualismo, teorías de la cultura, historia, antropología.

## ABSTRACT

The following article comes to explain the two great theories of the self-generating societies, that have been developing for more than a century. These were established from Karl Marx's and Edward Burnett Tylor respectively. The actual clash between the «maturity strategy» and the «idea strategy» leads to the «easy way» critique of sociological studies in religious matters more particularly.

**KEY WORDS:** religion, marxism, intellectualism, theories of culture, history, anthropology.

Todo discurso de clasificaciones resulta parcial si se atiende a la multiplicidad de atributos de cualquier fenómeno. Este trabajo se propone delimitar, aun partiendo de la aceptación del principio enunciado, las dos grandes estrategias de aproximación al estudio de los fenómenos religiosos que se han practicado en Ciencias Sociales desde hace ya más de siglo y medio. La demarcación que se abordará pretende descubrir cómo se plantean con coherencia científica las dos grandes vías de aproximación teórico-metodológica al estudio de la religión en el momento en que estaban tomando forma académica definidas ciertas disciplinas de análisis social, entre ellas, la antropología.

Se trazará, a lo largo de las páginas siguientes, una diferenciación entre la «estrategia de la materia» y la «estrategia de las ideas», que tuvo su punto de partida explícito a mediados del siglo XIX, manifestándose a través de los hallazgos científicos de los dos autores cuyas teorías centrarán este trabajo, Karl Marx y Edward Burnett Tylor.



Los puntos centrales de ambas aproximaciones teóricas se esbozarán mediante la exposición de los elementos clave que contienen sus teorías sociales, sus explicaciones sobre la religión en particular, así como los métodos que los dos autores emplearon para la realización de sus estudios. En este sentido, el primer apartado será, básicamente, una exposición de las citadas posiciones a través de la obra de Marx y Tylor, y el segundo consistirá en el análisis contrastado de los puntos clave de ambas teorías con respecto a la concepción de la religión y a su método de estudio, mientras que el tercero y último tratará de esbozar el complejo entramado de ramificaciones teóricas que, en el espectro de estudios sobre los fenómenos religiosos, ha partido de cada una de las dos vías. Se hará referencia también, en el tercer y último apartado, a las que se ha optado por llamar «estrategias mediadoras» de análisis social, bien se trate de aproximaciones rayanas en el mero eclecticismo, bien sea de otras que pretendan solventar las insuficiencias de la «estrategia de la materia» y de la «estrategia de las ideas», dando lugar a propuestas de análisis intermedias.

Queda por referir, para terminar con esta exposición de propósitos, cuál será el hilo conductor del análisis subsiguiente. El objetivo que se plantea es delimitar, como se ha dicho, las dos grandes estrategias teórico-metodológicas citadas, pero esto se hará, principalmente, en función de la respuesta dada por cada una de aquéllas a la pregunta esencial: ¿tienen las ideas poder transformador sobre la materia?

## I. PROPUESTAS

### «ESTRATEGIA DE LA MATERIA»

#### *Bases del pensamiento marxiano*

Marx fue tanto un revolucionario como un intelectual que prácticamente no necesita presentación. Ha sido comparado con los pensadores más importantes que a lo largo de la historia han transformado el mundo. Se le ha situado a la altura de Aristóteles, Copérnico, Newton, Darwin, Freud y Einstein, entre otros, pero tal vez el más célebre elogio que se le ha dedicado jamás fuera el que pronunció a su muerte su amigo y colaborador Friedrich Engels, quien aseguró que «igual que Darwin descubrió la ley de la evolución en la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de la evolución en la historia humana» (1883: 1).

Su contribución intelectual está, pues, lo suficientemente probada, y no hay duda de que es ciertamente deudora de su completa formación, basada en un conocimiento amplio de las principales corrientes ideológicas de su siglo, que representaban a los tres países más avanzados de aquellos momentos. Los postulados de la filosofía clásica alemana, de la economía política inglesa y del socialismo francés fueron ampliamente estudiados por el autor que, pese a haberse nutrido de estas tendencias filosóficas, sometió enseguida a una crítica férrea a sus principales adalides. Hegel, Ricardo y Proudhon fueron analizados y vueltos del revés por Marx, quien,



con toda seguridad, no habría llegado adonde llegó si no hubiese emprendido tal prospección intelectual con su consiguiente superación<sup>1</sup>.

Este apartado apuntará las ideas de Marx sobre la religión y el lugar que ocupa aquélla en la sociedad. La inclusión del autor en este trabajo como una de las claves que permite comprender el desarrollo de siglo y medio de teorías explicativas sobre el tema en cuestión tiene su razón de ser en que, aunque no tratara demasiado en su obra los fenómenos religiosos, legó una de las dos aproximaciones teórico-metodológicas al estudio global de las sociedades aún hoy vigente. La teoría de la ideología de Marx, una de sus contribuciones al pensamiento en Ciencias Sociales de mayor relevancia, ha sido aplicada con posterioridad por diversos autores al campo de análisis particular de la religión, de forma que a partir de aquélla han sido construidas, con mayor o menor trascendencia, teorías sobre el tema desde diversas corrientes de pensamiento, tanto en sicología como en antropología, en sociología o en historia<sup>2</sup>.

Pero para abordar los postulados marxianos sobre la sociedad en su conjunto, y sobre la ideología en particular, primero se hace necesario recorrer sucintamente las etapas que jalonaron su actividad intelectual a fin de comprender mejor en qué se fundamentó el autor.

A estos efectos, resulta significativo constatar que en octubre de 1842 Marx no sólo no era aún comunista sino que, además, parecía compartir ciertas ilusiones con sus amigos neohegelianos acerca del poder de las ideas. No obstante, ya en enero de 1848 redactó su *Manifiesto* para la Liga de los Comunistas que contribuyó a fundar un año antes. Hay que preguntarse, entonces, qué sucedió en ese intervalo temporal a fin de averiguar de qué manera se justifica la aparente inflexión del pensamiento marxiano y su progresiva tendencia al alejamiento de su formación intelectual primera.

Durante el período de esos seis años, Marx había escrito ya la mayoría de las obras de su producción continentales del germen del marxismo y, también en esos años, llevó a cabo un disciplinado activismo político que quedó plasmado en la abundante serie de artículos revolucionarios que redactó para la *Gaceta Renana*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Salvador Giner asegura que la combinación de las citadas tendencias no fue en Marx una simple mezcla, y que para realizarla fue necesaria una intensa crítica a sus maestros teóricos, ya que de otro modo no habría sido posible aprender de ellos (1967: 502).

<sup>2</sup> Sin hacer referencia a ciertos postulados marxianos no se entendería, por ejemplo, el pensamiento de Durkheim, ni las corrientes materialistas culturales o ecosistémicas surgidas a partir de los años sesenta en antropología. Y habría que tener en cuenta, además, la filiación que Lévi-Strauss (1953: 251) establece entre Marx y su idea del concepto de estructura, que si bien parten del mismo punto, divergen hacia polos opuestos, aunque hayan surgido autores que propugnen intentos conciliadores estructural-marxistas como Godelier, por citar sólo algunas de las contribuciones de Marx al resto de aproximaciones teóricas sobre el campo concreto de análisis de los fenómenos religiosos.

<sup>3</sup> Marx se dedicó también al ejercicio del periodismo, y desde la citada publicación lanzó sus primeras reivindicaciones revolucionarias.



Probablemente, la razón explicativa central atinente a su cambio de tendencia hacia el comunismo se encuentre en que Marx abandonó definitivamente la idea basada en la concepción del Estado como esfera de la sociedad<sup>4</sup>, en que se fue percatando, acaso, de que sería impracticable una transformación social que partiera exclusivamente de la reforma del marco estatal. En estos años, fue asumiendo que el único mecanismo de transformación posible sería una revolución social y política abanderada por el proletariado. Descubrió que ya no se trataba de promover una liberación de las conciencias que condujera a la transformación del mundo —como propugnaba la filosofía clásica alemana—, y que para el cambio perseguido resultaban insuficientes a todas luces los principios del comunismo vulgar, inglés o francés. El motivo era bien sencillo: tales ideas eran manifiestamente impotentes para modificar la condición del proletariado, por lo cual sólo quedaba la esperanza revolucionaria.

A los ojos de Marx, la filosofía que le era coetánea estaba anquilosada y resultaba inoperante, entonces, para la transformación social que urgía. Comenzó, así, a criticar a Hegel y a Proudhon y, a pesar de haber aceptado de buena gana el nuevo materialismo de Feuerbach en un primer momento, comprendió que sus disquisiciones no eran resolutivas puesto que se quedaban sólo en la alienación religiosa como explicación global y mecanismo a partir del cual había que cambiar la sociedad. En 1845, escribió sus *Tesis sobre Feuerbach*, en las que se percibe ya, mediante la crítica proferida al filósofo, la inflexión de sus ideas sobre la sociedad. En la Tesis 11—la última—, que ejemplifica perfectamente su cambio de perspectiva, declaró que apremiaba una renovación en la misión de la filosofía en aras de que se convirtiera el alma de la praxis revolucionaria. Para Marx había llegado ya el momento de que se dejara de explicar el mundo sin transformarlo y, a partir de 1850, junto con Engels, quedó completamente imbuido en la lucha revolucionaria del proletariado<sup>5</sup>, que llegó a ocupar la mayor parte de su actividad debido a las exigencias teóricas y prácticas del movimiento<sup>6</sup>.

Una de las consecuencias del cambio de tendencia en el pensamiento de Marx se perfiló también en su concepción de los fenómenos religiosos, declarándose partidario de una nueva línea explicativa descreída de la base filosófica en la que se había conformado su pensamiento. La emprendió, así, críticamente con Feuerbach, de quien extrajo algunas de sus principales ideas para llevarlas al campo de la prác-

<sup>4</sup> Touchard asegura que éste es el motivo principal por el cual el período 1842-1848 resultó decisivo en la carrera de Marx y en la explicación de su giro teórico (1961: 470).

<sup>5</sup> Aunque Marx a menudo era consciente de que su pasión por la lectura y el estudio obstaculizaban su actividad a favor del movimiento político con el que se identificaba (Rubel 1968: 764).

<sup>6</sup> Un ejemplo escrito muy claro de su activismo político es el que se hace patente en el siguiente fragmento extraído de una circular del Comité Central a la Liga Comunista, de marzo de ese mismo año, donde Marx dice que «Los trabajadores [han de] actuar de manera que la excitación revolucionaria no desaparezca inmediatamente después de su victoria. Por el contrario, han de intentar mantenerla tanto como sea posible. Lejos de oponerse a los llamados excesos, deben emprenderse actos de odio ejemplar contra edificios individuales o públicos a los cuales acompaña odiosa memoria, sacrificándolos a la venganza popular. Tales actos no sólo han de ser tolerados, sino que ha de tomarse su dirección [y] su grito de guerra debe ser ¡La Revolución permanente!» (Marx: 1850).

tica y ampliar la alienación, como se verá, más allá de las angostas fronteras de la religión. Marx propuso, de este modo, una alternativa diferente a los planteamientos que hacía la filosofía de su época con respecto al poder de las ideas, giro teórico que se cimentaba, en resumidas cuentas, en que la cuestión no debía enfocarse hacia una variación de la ideología, sino hacia el cambio de la base material creadora de la ideología para que la primera quedara transformada por ese movimiento. Que la idea no era motor del cambio social fue el pilar en torno al cual fueron edificándose los planteamientos marxianos sobre el análisis de la sociedad y, consiguientemente, de la religión como producto ideológico.

## IDEOLOGÍA RELIGIOSA Y SOCIEDAD

Cómo encaja la religión en la teoría social de Marx es una cuestión central para el objeto de este trabajo. Las concepciones del autor a este respecto se fueron perfilando ya desde *La ideología alemana*, en 1845, pero encontraron su forma definitiva en la *Crítica de la economía política*, catorce años más tarde. De esta última obra se reproduce a continuación un texto que resulta definidor del pensamiento teórico global marxiano:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general (Marx: 1859: Prólogo).

Infraestructura y superestructura se convirtieron en los dos conceptos claves en torno a los que comenzó a edificarse, por lo tanto, la teoría social marxiana<sup>7</sup>. El primero de ellos, la infraestructura, fue definido por Marx como la base real de la sociedad, la estructura económica, constituida por las relaciones sociales de producción (entre los hombres con respecto a las fuerzas productivas, que serían el trabajo del hombre y los medios de producción) y por las relaciones de propiedad (expresión jurídica de las relaciones de producción). Y el segundo, la superestructura, era, en definitiva, la ideología, es decir, las formas de conciencia de los hombres, tanto jurídicas como políticas o religiosas.

---

<sup>7</sup> Aunque, como anota Godelier, la interpretación que se ha hecho de los términos que Marx empleó es nefasta: «infraestructura y superestructura son una mala traducción de los términos *Grundlage* y *Überbau* utilizados por Marx. El *Überbau* es la construcción, el edificio que se levanta sobre los cimientos, *Grundlage*. Ahora bien, se vive en la casa y no en los cimientos. De manera que, lejos de reducir las superestructuras a una realidad empobrecida, otra traducción [...] hubiera podido poner el acento en su importancia» (1989: 24).



Hasta aquí existe un aparente equilibrio entre la estructura económica y la ideología, pero la clave principal, la explicación del cambio, se encuentra en las consecuencias acarreadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. Afirmó Marx que con el desarrollo normal de éstas se plantea una enorme contradicción basada en el desajuste de las relaciones de producción. En un momento dado de su evolución, las fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción existentes o con su expresión jurídica —las relaciones de propiedad—, convirtiéndose estas últimas en trabas para el desarrollo de las fuerzas productivas y quedando la sociedad abocada inevitablemente a la revolución. De este modo, la transformación de la base material determinará las modificaciones de la superestructura ideológica y, dentro de ella, de la religión, desechándose cualquier posibilidad de plantear cambios en las ideas que resultaran transformadores de las bases de la sociedad, como habían venido defendiendo los filósofos coetáneos a Marx.

Marx le dio al concepto de ideología una dimensión particular. La definió como un conjunto de determinadas formas de conciencia compuestas por representaciones —por imágenes, símbolos, mitos...— y por los valores con los que cuenta una sociedad en un momento dado<sup>8</sup>. Puede deducirse de lo expuesto anteriormente que la ideología dominante será la de la clase dominante en cada momento histórico, por lo cual la función principal de la estructura ideológica será la justificación de la base económica predominante en cada fase de la historia. Pero Marx no se refirió a una producción causal unívoca, y en esto ha sido en muchas ocasiones malinterpretado, sino a una determinación o condicionamiento ejercido por la base real de la sociedad sobre la ideología de características particulares. No obstante, aunque admitió que entre ambas tiene lugar una acción recíproca, Engels llegó a apuntar que la infraestructura ejerce siempre una determinación más fuerte (1890: 267) y quizás sea éste el punto crucial de los debates que han vertido opiniones sumamente simplistas sobre el determinismo de base material marxiano<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Marx definió claramente su concepción particular de la ideología en el capítulo de *La ideología alemana* dedicado a Feuerbach.

<sup>9</sup> Touchard ha declarado que, para Marx, las superestructuras «sólo son derivadas; no preceden a la revolución de la infraestructura, e incluso parece que llevan siempre un retraso (bastante considerable a veces) con respecto a la primera» (1961: 439). Y Harris ha dicho que Marx y Engels «dejaron perfectamente claro que el determinismo de la base sobre la estructura no había que concebirlo como una correspondencia absoluta de uno a uno» (1968: 213). Quizás la concepción de un determinismo unívoco entre la base y la superestructura ha llevado a muchos autores a desechar de base los planteamientos marxianos, y en este sentido, autores como Luis Felipe Bate reivindican la recuperación y la investigación profunda de la correspondencia dialéctica existente entre ambas esferas: este autor alega que el viejo materialismo obliga a pensar en la realidad como «compleja», como una «totalidad interrelacionada» y «en constante movimiento». Así, reconoce que, fuera de vacuidades mercadotécnicas sobre teorías del caos y demás postmodernismos, se han venido produciendo cambios de fondo en la Ciencia que van en busca de respuestas más satisfactorias que expliquen la elevada complejidad de la realidad y, en este sentido, de alguna manera, se está redescubriendo la dialéctica. Piensa que están teniendo lugar convergencias con los planteamientos por los cuales las clases dominantes han mantenido por largo tiempo aislada a la dialéctica materialista, y se está constatando que ésta «es capaz de ofrecer las posibilidades de integrar en una posición teórica consistente y ayudar a florecer a las nuevas preguntas que surgen de tales enunciados» (1993: 79).

Sin duda, la sentencia más popular de Marx que identifica al autor en referencia a su concepción de los fenómenos religiosos es la siguiente:

El sufrimiento religioso es, a la vez, la expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un pueblo sin corazón, y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo (Marx 1844).

Valga, pues, como entradilla de las ideas marxianas al respecto. Tanto en *La ideología alemana*, como en la discusión sobre el fetichismo de la mercancía que realiza en *El capital* (1867), se propone abordar la religión desde una perspectiva diferente a la que lo mueve en la *Introducción a la crítica de la economía política* (1857)<sup>10</sup>. En el pasaje de *El capital* citado recoge ambas posturas: admite implícitamente que hay dos maneras posibles de emprender el análisis de la religión. Por un lado, arguye que se puede estudiar como forma de ideología a disposición de la clase dominante utilizada como un medio para la mistificación y el control del pueblo y, por otro, se muestra realmente materialista y científico al admitir que es posible delinear, mediante el análisis de las clases sociales en un período histórico particular, las formas ideológicas que producen las propias condiciones materiales.

La primera de las interpretaciones tiende a eludir la mediación institucional entre las relaciones de producción y la ideología, y como forma de análisis hay autores que afirman que tal vez es un tanto general y abstracta<sup>11</sup>. En cambio, la segunda interpretación no centra su atención tanto en la ideología que domina en una época concreta como, fundamentalmente, en la división y los conflictos clasistas, concluyendo que cada clase social tiene una ideología propia que da una explicación directa de sus intereses particulares. Bryan Turner sintetiza las dos perspectivas marxianas sobre la ideología religiosa cuando sostiene que la primera argumenta que la religión forma la base de la integración social (llámese cimiento, llámese opio), mientras que la segunda trata a la religión como fuente principal de la solidaridad de clase, sobre todo en el feudalismo (1983: 80).

Para Marx la religión tenía una doble función: compensar el sufrimiento de los pobres con promesas de riqueza espiritual y, al mismo tiempo, legitimar la riqueza de la clase dominante, es decir, dotar de cohesión a la sociedad y expresar los sentimientos de las diferentes clases sociales. Pero para comprender mejor las ideas marxianas sobre los fenómenos religiosos hay que hacer referencia nuevamente a su formación intelectual de joven hegeliano y seguidor de Feuerbach<sup>12</sup>. El motivo de

---

<sup>10</sup> Jon Elster afirma que tras la definición marxiana de la religión como «opio del pueblo», viene otra «más marxista (o protonietzscheana)» en la que la religión evita que los oprimidos se rebelen contra su estado por fomentar la cobardía y la sumisión, explicándose por cómo sirve a la clase dominante y no por la satisfacción que da a los desesperados (1986: 189).

<sup>11</sup> Brian Morris, por ejemplo, así lo considera (1987: 65).

<sup>12</sup> Comenzó a asociarse con jóvenes hegelianos como Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner, y entabló amistad intelectual con Proudhon y Bakunin, pero fue fundamental para Marx el agosto de 1844, cuando conoció al que sería su amigo y sempiterno colaborador hasta su muerte, Friedrich Engels.





citar principalmente a este filósofo como influencia clave en Marx tiene su justificación en que, aunque recibió ideas de muchos otros autores, fueron aquéllas las ideas que marcaron las pautas en el estudio marxiano de la religión. Como se ha planteado en la primera parte de este trabajo, Marx trascendió los planteamientos teóricos de este autor y sus primeras obras de importancia se basaron en una crítica feroz tanto a éste como al resto de sus padres intelectuales, baste señalar la *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, y las *Tesis sobre Feuerbach*, además del capítulo que le dedica a este último autor en *La ideología alemana*, entre otros textos. Estas tres obras se escribieron entre 1844 y 1845 y en ellas es donde con mayor claridad se expresa Marx sobre la religión.

Siguió las perspectivas de Feuerbach al proclamar a los seres humanos como sujetos de la historia, definiendo al hombre como «ser especie», aunque dotándolo de un contenido nuevo al contrario que el filósofo alemán, quien veía al ser humano como un ente pasivo ante el mundo. Marx definió al hombre, en términos esencialmente distintos, como un ser activo, práctico<sup>13</sup>. Fue la actitud contemplativa con la que Feuerbach concibió al ser humano uno de los puntos principales en torno a los que se nucleó la crítica de Marx. En las *Tesis* se muestra conciso pero muy incisivo al respecto: el hombre es activo, por un lado, respecto a que su pensamiento es práctico y, por otro, a que lo más importante es su actuación «revolucionaria» (Marx 1845: Tesis 1 y 2); el hombre, además, hace al hombre mediante la educación (Tesis 3), y los seres humanos sólo pueden modificar sus circunstancias —la sociedad— sirviéndose de la «práctica revolucionaria» (Tesis 3). A partir de ahora Marx será mucho más directo y explícito acerca de los fenómenos religiosos, y dirigirá sus críticas a la concepción feuerbachiana de la alienación.

La religión es la forma básica, e históricamente la primera forma, de ideología y algunas de las funciones que cumple son las propias de aquélla: las ideas religiosas sirven como sanción moral, como ilusión, como consuelo para las condiciones injustas de la vida y como justificación de las desigualdades sociales, por ejemplo. Marx tomó de Feuerbach el concepto de alienación, pero lo amplió decididamente. Hay que recordar que Feuerbach fue uno de los jóvenes hegelianos, y que Hegel<sup>14</sup> fue quien desarrolló, antes que Marx, de manera más amplia, el término alienación —como enajenación, extrañamiento— en sus escritos, refiriéndose a cómo el Espíritu infinito se alienaba en la Naturaleza y se objetivaba en las cosas, situación sólo superable por los hombres volviendo a sí mismos en la autoconciencia. Pero Marx creyó que resultaba necesario dar un paso más allá de lo estrictamente cifrado en la pérdida de realidad del mundo y el regreso a la abstracción primitiva, al contrario que Feuerbach, que estuvo siempre más cerca de la concepción hegeliana de alienación, al concebirla como exclusivamente religiosa, y tal es el punto de confrontación clave con Marx, el lugar de diferencia

---

<sup>13</sup> Marx afirma, en su Tesis 6, que Feuerbach «concibe la esencia humana como algo abstracto, pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo: es, en realidad, el conjunto de sus relaciones sociales».

<sup>14</sup> Hegel desarrolló concepto de alienación, desde la enajenación hasta la autoconciencia, en su *Fenomenología del Espíritu*, entre otras obras.



frontal entre ambos pensadores: la alienación religiosa del hombre es general a la esencia humana, pero Feuerbach no se percató de que no es suficiente con emprender la disolución del mundo religioso reduciéndolo a su base terrenal:

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción. Por consiguiente, después de descubrir en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla (Tesis 4).

Marx llegó a la conclusión de que la solución superadora no era la de Hegel, ni la de Feuerbach, sino que debía centrarse en la eliminación de los desgarramientos conducentes a la alienación religiosa del hombre, pero trasladando el problema a su verdadero campo. Así pues, el salto marxiano fue admitir que la raíz de la alienación religiosa se hallaba en las características particulares de la vida económica. El trabajador vendía su fuerza de trabajo en el mercado, quedando desposeído de ella, de forma que cuando tal fuerza ya no le pertenecía adoptaba una existencia independiente. Por lo tanto, la tarea que habría de emprenderse consistía en acabar con la alienación del hombre mediante la eliminación de las condiciones materiales que la producían, ya que sólo así:

La crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la del Derecho, y la crítica de la Teología en la crítica de la Política (Marx 1844).

### *Método materialista histórico*

Reconocida la religión como alienadora y como forma fundamental de ideología, queda por referir la manera en que Marx se planteó cómo debían estudiarse los fenómenos religiosos. Para empezar, sería necesario adoptar una estrategia teórica similar a la utilizada para la explicación de otras formas de ideología, lo que exigía explorar la interacción existente entre la religión y las condiciones materiales de la existencia. La historia de la religión también sería acrítica a menos que se considerara de una vez la base material<sup>15</sup>. Por supuesto —reconoció Marx— resulta mucho más sencillo partir del análisis del confuso mundo de la religión para descubrir su centro terrenal que proceder a la inversa, deduciendo las formas celestiales que pueden asumir como productos de las condiciones materiales imperantes en un

---

<sup>15</sup> Hoy en día sigue haciéndose historia acrítica de las religiones, si se atiende al análisis de Marx, ya que se continúa estudiando la religión desde diversas tendencias históricas, antropológicas, sociológicas y filosóficas, partiendo de sus manifestaciones y no de la base real que determina dichas manifestaciones. Esta idea será planteada con mayor profundidad en el apartado final de esta exposición.





momento determinado. Pero este último es el único método materialista y, por consiguiente, el único científico (Marx 1857, III: 9).

Marx se mostró absolutamente reticente a aceptar la religión como un fenómeno cultural autónomo, comprensible en sí mismo en sus propios términos, ya que la religión sólo podría entenderse estudiando las relaciones que establecía con la vida socioeconómica en cada conjunto de circunstancias históricas específicas. No obstante, como se ha dicho, los haces de relaciones existentes entre la ideología —y, dentro de ella, la religión— y la formación social —el fundamento material de la existencia— son sumamente complejos, y de ningún modo podrían verse como una simple correspondencia mecanicista entre la base real y la superestructura.

En *La ideología alemana* fue donde más decididamente se establecieron los fundamentos del materialismo histórico y las premisas principales acerca de la ideología:

Partimos de los hombres reales y activos y sobre la base de su proceso vital real demostramos el desarrollo de ecos y reflejos ideológicos de este proceso vital [...] la moralidad, la religión, la metafísica y todas las demás ideologías y sus formas correspondientes de conciencia ya no poseen apariencia de independencia. No tienen ni historia ni desarrollo; pero los hombres, desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, alteran, junto con su existencia real, sus pensamientos y los productos de sus pensamientos. La vida no está determinada por la conciencia, la conciencia sí lo está por la vida (Marx/Engels: 1846).

Aunque Marx en sus obras posteriores apenas se dedicó a analizar nuevamente la religión, dado que parecía tener ya lo suficientemente claro su significado, resulta imprescindible analizar el apartado de *El capital* en el que alude al tema. Se trata de la exposición de lo que el autor llama «El fetichismo de la mercancía y su secreto», donde analiza la religión como ideología, colocándola en paralelo con la fantasmagoría que reviste el mercantilismo y concibe ambas formas ideológicas como engañosas.

Marx comienza afirmando que si se considera a la mercancía como «valor de uso» no se encontrará en ella nada de misterioso, bien porque sus propiedades sirvan para satisfacer las necesidades del hombre, bien porque las citadas propiedades sean productos del trabajo humano. Ahora bien, aunque a primera vista la mercancía parezca algo trivial, el autor declara al inicio del capítulo haber demostrado, mediante sus análisis, «que es algo muy complejo, lleno de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas» (1967 I: 87)<sup>16</sup>. Pero el valor no lo crea en sí el intercambio de mercancías —arguye Marx— sino la forma de equivalencia que estas mercancías adquieren al ser intercambiadas; el papel de patrón de medida del valor es el artificio, entonces, del fetichismo de la mercancía, ya que la forma de equivalencia es lo que disimula la esencia misma del valor. En el capitalismo el patrón de medidas —que oculta igualmente el valor— es unitario, la moneda, y se transforma en capital cuando es invertido en pos de la obtención de beneficios, y el fetichismo del mundo

---

<sup>16</sup> Como apuntan algunos analistas de Marx, pocos autores se han parado lo suficiente a analizar este capítulo de su obra cumbre, y aún menos se han detenido a distinguir entre el uso marxiano de los conceptos «valor» y «valor de cambio» (Godelier [comp.] 1974: 321).

mercantil consiste, pues, en la forma de aparición del valor porque tal forma disimula la esencia de aquél y muestra justamente lo contrario a la realidad.

Así es que no es el objeto en sí, que es trivial, sino su conversión en mercancía y la forma en la que esto sucede lo que conforma su carácter fetichista: lo enigmático del producto del trabajo —dice el autor— proviene de esta misma forma. Marx cita como ejemplo una mesa, objeto creado por el hombre, que al transformarse en mercancía se convierte en algo absolutamente distinto:

Como es a su vez inteligible e ininteligible no le basta con asentar sus patas sobre el suelo; levanta su cabeza de madera frente a las demás mercancías y se entrega a caprichos más extravagantes que si se pusiera a bailar (Marx 1867: 74).

De esto resulta que es el hombre el engañado, no el que se ha equivocado sobre la realidad: la realidad es la que simula. Éste es, empero, el mecanismo mediante el cual los hombres se hacen una serie de representaciones ilusorias que constituyen en sus conciencias un campo coherente de fantasmas y creencias falsarias referentes a la realidad social en la que viven. Por eso estas representaciones artificiosas no pueden ser el punto de partida a la hora de emprender el análisis científico de la realidad social. El carácter fetichista de la mercancía no resulta ser un efecto de la alienación de las conciencias, sino el efecto que tiene en las conciencias el enmascaramiento de la realidad de las relaciones sociales.

El siguiente paso —reconocido el origen de la alineación en el modo de producción— consiste en la exposición del mecanismo que hay que poner en marcha para eliminar tales enmascaramientos. La propuesta de Marx es clara: hay que hacer que desaparezcan las relaciones sociales que las originan, es preciso eliminar el modo de producción del que son consecuencia. Y la religión está en el punto de mira de las argumentaciones, empleándose como analogía que sirve de base al autor:

Es solamente una relación social determinada de los hombres entre sí lo que reviste para ellos la forma fantástica de una relación entre las cosas. Para encontrar una analogía a este fenómeno hay que buscarla en la nebulosa región del mundo religioso (Marx 1867: 75).

Este texto —centrado el análisis del valor— sobre el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales, producido por la forma en la que los objetos se convierten en mercancías, no viene sino a ilustrar, quizás más gráficamente que otros apartados de la obra de Marx, sus planteamientos sobre los fenómenos religiosos. La religión hace que, por analogía, los hombres primitivos piensen en la naturaleza como sujetos —en el capitalismo se piensa en las relaciones sociales como superiores—, como seres dotados de conciencia, de voluntad, con lo cual se conforma un mundo imaginario coherente que dominará el pensamiento y la praxis de los hombres. Así es como tendrá lugar un doble proceso: por un lado, los hombres constituirán en sus mentes representaciones ilusorias del mundo y, por otro, darán a esas representaciones cariz de realidad independiente de ellos mismos, le atribuirán una existencia independiente y objetiva a lo que sólo son meras representaciones, y por esto percibirán su pensamiento mismo como algo exento, creando una falsa con-



ciencia de sí. Los hombres se alienan en sus propias ideas al percibir las como exteriores a ellos<sup>17</sup>, en palabras de Marx:

[Con la religión] los productos del cerebro humano parecen seres independientes, dotados de cuerpos particulares y relacionados entre sí y con los hombres (Marx 1867: 75).

El fetichismo de la mercancía parece, empero, mediante los análisis marxianos, haber desvelado su secreto, dado que lo mismo que en la religión sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. Se trata de lo que puede considerarse el fetichismo que va unido a los productos del trabajo tan pronto como se presentan como mercancías. Las representaciones analógicas e ilusorias que se construyen los hombres mediante la religión tienen algunas consecuencias generales: hacen que se presenten como un medio coherente de explicación del mundo y, en la medida que se personifica a esas ideas, en que se les da forma humana, se muestran también como medios de acción sobre tales personajes análogos a los hombres. En síntesis, la religión tendrá la doble tarea de explicar el mundo y de transformarlo mediante sus rituales, permitiendo que se actúe de modo imaginario sobre el orden del universo.

«ESTRATEGIA DE LAS IDEAS»

### *Despunte de la antropología académica*

Tylor fue uno de los creadores, prácticamente desde sus cimientos, de la antropología moderna, por eso hay autores que han comparado su obra principal —*Cultura primitiva* (1871)— con *La rama dorada* (1890) de Frazer y con *Las funciones mentales de las sociedades inferiores* (1910) de Lucien Lévy-Bruhl, para concluir que los dos últimos libros tienen unos presupuestos teóricos que resultan hoy inaceptables, mientras que ciertos aspectos de las tesis más importantes de Tylor se han mantenido en lo esencial, a pesar de las muchas críticas recibidas<sup>18</sup>. Este apartado se propone abordar la aproximación teórico-metodológica empleada por este autor, ya que es la génesis de una de las dos principales formas de adentrarse en la explicación científica de la religión que se han mantenido hasta hoy vigentes en las Ciencias Sociales. Se trata de la «estrategia de las ideas».

---

<sup>17</sup> Maurice Godelier afirma que de esta manera la naturaleza se desdobra en dos mundos, el sensible y el suprasensible y, por ejemplo, «el sol se presenta a la vez como astro y como dios» (1974: 335).

<sup>18</sup> Radin es uno de los principales defensores de la contribución tyloriana (ver, por ejemplo, 1957: 11), pero no extraña leer en otros autores reconocimientos similares a la obra de Edward Burnett Tylor. Marvin Harris ha llegado a afirmar que este autor constituye un verdadero jalón en el desarrollo de la teoría antropológica (1968: 176), y Morris se ha manifestado totalmente en contra de la opinión de Mary Douglas, afirmando que «en Tylor hay algo más que un mero interés por el folklore» (1987: 127). Estas opiniones acerca de la obra de Tylor no vienen sino a confirmar la creencia generalizada que le atribuye la paternidad de la antropología británica.



Nacido en octubre de 1832, en una familia londinense de cuáqueros socialmente bien situados, fue enviado a estudiar a una escuela confesional y a los dieciséis años entró a trabajar en la empresa de fundición de bronce de su padre, donde permaneció durante varios años hasta que una enfermedad lo obligó a viajar a América. Así fue cómo vivió su experiencia mexicana, que le llevó a escribir su primer libro de antropología<sup>19</sup>, y cómo conoció en Cuba al arqueólogo, también cuáquero, Henry Christy, con el que viajó durante una larga temporada por el Nuevo Mundo y gracias a quien se estimuló su interés por la prehistoria. Su condición cuáquera le impidió gozar de una educación institucionalizada teniendo, como el resto de su comunidad, vedado el acceso a universidades como las de Oxford o Cambridge. Su credo, entonces, no le permitió recibir el tipo de educación universitaria que era habitual para los caballeros de buena posición social<sup>20</sup>.

Pero lo cierto es que, pese a no tener educación universitaria de ningún tipo, fue un investigador de enorme relevancia dentro del incipiente campo de la antropología académica. Publicó tan sólo cuatro libros<sup>21</sup>, de los que el más destacado es *Cultura Primitiva*, dado que resulta diferente, tanto en su propósito como en su contenido, de escritos como los de Morgan o Spencer<sup>22</sup>, aunque se desarrollara paralelamente a ellos y con los mismos presupuestos teóricos de partida e interés por problemas comunes. Hay que tener en cuenta que Tylor tomó vías alternativas, a fin de refutar la acusación simplista que le atribuye la aplicación directa de las teorías de la evolución de Darwin y Spencer al estudio de la cultura. La diferencia fundamental estriba en que Tylor fue mucho más historiador, humanista y racionalista que científico natural, pese a que su obra magna fuera un producto típico del siglo XIX.

Aunque ciertos aspectos metodológicos tylorianos tienen un paralelo obvio en su esquema evolutivo con el empleado por las ciencias naturales, el autor se interesó principalmente por la historia de la humanidad tal como había sido construida por el hombre y no por cómo se había configurado según causas naturales. Así fue como logró que muchas de sus ideas resultaran fecundas y de un valor permanente. Tylor se erigió en defensor acérrimo del estudio de los hechos históri-

---

<sup>19</sup> *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (1861), que es su primer estudio comparado de la cultura humana.

<sup>20</sup> Paul Radin afirma que es muy importante entender este punto de la vida de Tylor, ya que justifica su independencia con respecto a la mayoría de las formas de ortodoxia, así como su creencia en el progreso, dado que la comunidad cuáquera, que se estaba abriendo a las corrientes liberales del pensamiento y estaba perdiendo su sectarismo, seguía en desventaja con limitaciones como ésta (1957: 12).

<sup>21</sup> Tras *Anahuac*, publicó las dos obras por las que ha sido más recordado, escritas ambas en su treintena, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) que puede considerarse una preparación de *Primitive Culture* (1871), producción en dos volúmenes que es su trabajo más conocido y que lo consolidó como antropólogo de primera magnitud. Aunque escribió gran cantidad de artículos, tan sólo publicó un libro más, su manual *Anthropology* (1881), que llegó a hacerse muy popular.

<sup>22</sup> Por ejemplo *Ancient Society* de Morgan, publicada en 1877, y *Principles of biology* de Spencer, que salió a la luz en 1864, o *Principles of Sociology* de 1882, entre otras obras.

cos sobre la base de su sucesión interconectada, y rechazó explícitamente la labor de quienes abogaban por el análisis de los fenómenos aislados, llegando a calificar este tipo de proceder como «tarea de cronista» que acabaría por configurar tan sólo una «historia de almanaque» (1871: 22).

Al utilizar el esquema de las ciencias naturales, Tylor entró en la polémica decimonónica —aún vigente en su época— que se interesaba por resolver la dicotomía metodológica existente entre los que, por un lado, con su espíritu ilustrado, sentían repugnancia ante la idea de que el hombre y su historia pudieran regirse por unas leyes similares a las del mundo natural y quienes, por otro lado, estaban a favor de las explicaciones que la teología pretendía dar a este tipo de fenómenos. Se alineó sin dudarle a favor de las relaciones causa-efecto como base de la historia de la humanidad, proponiendo un alejamiento radical del dogmatismo especulativo en pos de llegar a los principios generales de la acción del hombre que fueran explicativos de los hechos particulares, aunque reconoció honestamente desde el principio que llegar al establecimiento de unas leyes generales de este tipo sería una tarea extremadamente difícil (Tylor 1871: 23).

### *Origen animista de la religión*

Teniendo en cuenta el perfil evolucionista de Tylor y la obsesión decimonónica por los orígenes es comprensible que este antropólogo también quisiera contribuir con una teoría sobre la génesis de los fenómenos religiosos<sup>23</sup>. Para el autor, las doctrinas religiosas y las prácticas de la religión no tenían que ver con la intervención de poderes sobrenaturales sino que, por el contrario, hacían referencia a los fenómenos de la naturaleza y eran producto directo de la razón humana.

Pero dónde encontró Tylor el principio es una cuestión que se responde atendiendo a sus explicaciones sobre la diferencia existente entre un cuerpo estático —muerto, dormido, enfermo— y uno vivo, y sobre cuáles son las imágenes que se aparecen al hombre en sueños y visiones:

Ante estos dos grupos de fenómenos, el primer paso de los antiguos filósofos salvajes probablemente consistió en la conclusión obvia de que todos los hombres tienen dos cosas que les pertenecen, una vida y un fantasma (Tylor 1871: 182).

La dualidad cuerpo-alma fue extrapolada por Tylor al pensamiento primitivo mediante un mecanismo inductivo, de profundo carácter especulativo, atribuido a los primeros seres humanos<sup>24</sup>. Para el antropólogo, la noción de alma estaba uni-

---

<sup>23</sup> En este interés por buscar las respuestas al origen de la religión dentro de la experiencia del hombre Tylor se asemejaba a sus coetáneos victorianos, a Frazer, por ejemplo, y a toda una serie de autores que se habían interesado anteriormente por explicar las creencias de los pueblos primitivos.

<sup>24</sup> Igual que para Frazer la magia fue ciencia falsaria, para Tylor era un error de análisis, lo cual no viene sino a reforzar el carácter victoriano intelectualista de ambos autores y su concepción





versalmente presente en todas las culturas humanas, por eso en su obra —especialmente en su explicación sobre el origen de la religión— existe un uso recurrente de la conexión lingüística de ciertas ideas y conceptos religiosos (sombra, respiración, viento...) asociados en su discurso al alma y al espíritu. A esto se suma la costumbre de los hombres primitivos de atribuir almas a los objetos naturales e inanimados, que tendría lugar en un desarrollo posterior. Éste es el proceso que, para Tylor, construye las creencias religiosas en las mentes de los primeros seres humanos.

Después de que el hombre primitivo descubriera la naturaleza dual que le era inherente —cuerpo y alma—, y tras la posterior atribución de alma, además, a los fenómenos y objetos naturales e inanimados, surgió en sus mentes la figura de los espíritus, que explicarían todos aquellos hechos que les resultaban ininteligibles en principio, de forma que los espíritus de la naturaleza serían venerados más tarde como dioses. Éste es, pues, un punto fundamental en el desarrollo de las ideas religiosas: el ser humano venera a una serie de seres espirituales y, en consecuencia, surge la religión bajo la máscara del «animismo». Para el hombre primitivo los espíritus serían las causas personales de los fenómenos del mundo y, por ello, dignos de veneración.

Localizado, entonces, el origen de las creencias religiosas, Tylor se centró en la evolución de la religión. La naturaleza humana es unitaria y evolutiva, tanto en términos materiales como espirituales —como se explicará con mayor profundidad en el siguiente apartado de este trabajo—, ya que todos los seres humanos tienen alma y todos son animistas porque creen en seres espirituales. Pero para responder a cómo evoluciona el animismo el antropólogo arguyó que, sencillamente, y haciendo un símil con las ideas spencerianas, esto sucede del politeísmo al monoteísmo —o animismo del hombre civilizado—, aunque Spencer había encontrado el origen politeísta del hombre primitivo en el «manismo» o culto a los espíritus de los antepasados<sup>25</sup>. Así pues, esta creencia en seres espirituales o «animismo» era la forma que comprendía los rasgos mínimos de la religión y estaba presente en todos los pueblos de la humanidad.

Tylor concibió al hombre primitivo como un filósofo racionalista, como un pensador inductivo que pretendía encontrar las causas de los fenómenos percibidos, sus explicaciones lógicas. De esta manera, concluyó que la noción de espíritu no era un producto irracional de la mente humana primitiva sino, muy al contrario, estas creencias religiosas no resultaban ni ridículas ni estúpidas, sino que eran consistentes y lógicas y estaban basadas en la razón y el conocimiento empírico<sup>26</sup>. De la

---

de rechazo del «buen salvaje» romántico a favor del errado científico primitivo. Frazer llegó a decir, por ejemplo, que la magia era «un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; una ciencia falsa y un arte abortado» (1922: 34).

<sup>25</sup> Ver *Principles of Sociology* de Herbert Spencer, publicada en 1882, principalmente los capítulos XX-XXII.

<sup>26</sup> Tylor propugnaba un conocimiento causa-efecto basado en la racionalidad científica. No dudó en atribuirle también a los primeros seres humanos este tipo de actuación, lo que venía a confirmar su premisa basada en que todos los hombres son filósofos inductivos, aún sin saberlo (Tylor 1871: 22).



misma manera que atribuyó al primitivo la realidad de ser la infancia de la humanidad, no dudó en hacerlo también con las creencias religiosas, y asoció el pensamiento animista a los sentimientos que muchos de los hombres experimentan en la infancia, pero que arroga este carácter a creencias de los primitivos no quiere decir que las considerara una simple ilusión.

### *Procedimiento analítico intelectualista*

Cómo pretendió Tylor llegar a los principios generales de la acción humana es uno de los puntos más polémicos de su obra, ya que se declaró partidario de la aplicación de un método comparativo de características peculiares y sumamente arriesgadas. Puso en paralelo hechos similares sin tener en cuenta su contexto cronológico o geográfico, importándole sólo la similitud de aquéllos, previamente establecida mediante análisis y clasificación. Lo importante en las comparaciones era el grado de civilización que, según el autor, resultaba completamente independiente de fechas o lugares, y fue así como propuso, básicamente, la comparación de datos de sociedades primitivas y sociedades tribales actuales, lo que era viable porque, en palabras del autor, «un conjunto de salvajes es igual a otro» (1871: 23).

Quiso realizar un análisis científico de la cultura, comenzando por definir el concepto:

La cultura o civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanos (Tylor 1871: 19).

Así comienza *Cultura primitiva*, donde Tylor expone sin rodeos el objeto de su investigación y el porqué de ésta. A lo largo de las páginas de su libro estudió la cultura humana en busca de las leyes generales por las que ésta se rige, llevando a cabo un análisis en dos niveles:

Por una parte, la uniformidad que tan ampliamente caracteriza la civilización puede atribuirse, en gran medida, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras, por otra parte, sus diversos grados pueden considerarse como fases del desarrollo o evolución, cada uno de ellos como resultado de una historia anterior, y dispuesto a desempeñar su propio papel en la configuración de la historia del futuro. El presente volumen está dedicado a la investigación de estos dos grandes principios (Tylor 1977: 19).

Los dos grandes principios a los que se refiere el antropólogo no son sino una exposición en toda regla de su método, comparativo por un lado, y evolucionista, por otro. Dado que concibió, como se verá en líneas sucesivas, la naturaleza



humana como algo uniforme, se permitió comparar, aunque de un modo bastante peligroso, los hechos y elementos particulares de la cultura. Al pensar en una naturaleza humana uniforme<sup>27</sup>, pero desigual en cuanto a su grado de evolución, ya que desde el salvajismo a la civilización existen diferentes estadios, pretendió demostrar hasta qué punto los fenómenos de la cultura pueden clasificarse y disponerse, fase tras fase, en un probable orden de evolución.

Tras justificar a fondo el carácter unitario de la humanidad, y después de haber expuesto su método basado en la descomposición de la civilización en sus detalles y en una posterior clasificación en grupos de parentesco, Tylor tendría ya materia suficiente para adentrarse en el segundo nivel de análisis, basado en la ordenación evolutiva de los elementos de la cultura.

El antropólogo invitó a tomar la admitida existencia de causas y efectos naturales como el único terreno firme, y a avanzar por él hasta donde llevara, estimando que «debemos alejarnos, apresuradamente, de las regiones de la filosofía trascendente, y de la teología, para iniciar un camino más lleno de esperanzas, por un terreno más transitable» (Tylor 1871: 20). Para él había dos tipos de detractores de la búsqueda de las leyes regidoras de la naturaleza humana: los que creían que hasta el momento no se había presentado un modelo teórico coherente en esta línea, pero que estaban a la espera de una ciencia de la historia, y los que abogaban por consideraciones metafísicas y teológicas, incompatibles con el razonamiento científico. No obstante, pese a que recibió críticas de todos los frentes, el autor fue explícito en su deseo por lograr que la resistencia en el panorama de la investigación fuese aún más fuerte. Tenía claro que quienes resistían también buscaban las causas de los fenómenos, ya que cuando no hallaban los motivos para explicar determinados hechos, pensaban que lo mejor era esperar con la ilusión de hallarlos algún día, por eso adujo que dentro de cada investigador medianamente coherente había un filósofo inductivo que ignoraba su condición.

Para Tylor, esos individuos reconocían implícitamente la existencia de leyes concretas que determinaban el pensamiento y la acción de los hombres. Una condición esencial para ser historiador y no cronista era, según él, reconocer que los hechos históricos estaban interconectados, además de sucederse. Ahora bien, pese a que el deber del historiador era alcanzar una visión plena de estos fenómenos, el análisis de las interconexiones le resultaba sólo una utopía que no se había alcanzado por ser una tarea sumamente difícil, y el método aplicado hasta el momento no había sido el adecuado.

El antropólogo propuso algo que simplificaría el trabajo y reduciría los esfuerzos si bien, en principio, las conclusiones no serían globales. Apostó por acotar el campo de estudios desde la historia general como conjunto «a esa rama de ella que [...] llamamos cultura, a la historia no de las tribus o de los pueblos, sino de la situación del conocimiento, de la religión, del arte, de las costumbres, etc.» (Tylor 1871: 23), ámbito mucho más moderado. En ese punto lanzó su propuesta de

---

<sup>27</sup> Siguiendo el proverbio italiano, arguyó Tylor que «*tutto il mondo è paese*» —todo el mundo es un país— si se contempla en una visión más amplia el carácter y el hábito de la humanidad (1871: 23).



análisis antropológico, pretendiendo estudiar fenómenos de la cultura humana de semejanza y coherencia universales.

Resolvió aplicar, entonces, un método comparativo donde «poco respeto es necesario a la fecha en la historia o al lugar en el mapa» (Tylor 1871: 23), propósito que lo implicó netamente en un tremendo riesgo al obviar, sin reparos, los contextos culturales de los fenómenos que se proponía llevar a análisis<sup>28</sup>. Partió de la premisa básica fundada en que las tribus de finales del siglo XIX se hallaban en una situación evolutiva análoga a la de los pueblos primitivos —y el apoyo de la arqueología le resultaba básico para ratificarlo—, pero fue aún más lejos cuando declaró que si se comparaba también verticalmente a pueblos bárbaros con otros más civilizados, podía constatar la existencia de elementos antiguos que pervivían insertos en las sociedades modernas. De este modo, el autor introdujo el concepto de «supervivencia», uno de los elementos más importantes de su teoría de la cultura, que se analizará más adelante pero habrá de tenerse presente a fin de entender la interconexión de los fenómenos culturales a lo largo de la cadena evolutiva propuesta por Tylor, debido a que las supervivencias serán las pruebas de que la evolución es real.

Para adentrarse en el primer nivel de análisis, en la demostración de la naturaleza humana unitaria, Tylor estructuró el proceso en dos fases: por un lado, determinó que había de comenzarse por la descomposición de la civilización en sus detalles mínimos y, seguidamente, que era necesario clasificarlos en sus grupos adecuados. Volvió a utilizar el símil naturalista aceptando que como el científico distribuye geográficamente las especies botánicas y zoológicas y explica su transmisión interregional, ha de proceder igual el antropólogo con los objetos de la cultura. Aunque advirtió de la necesidad de cuestionar las fuentes y su fiabilidad, afirmó que los testimonios —pese a que algunos de ellos pudieran ser vagos— sí se repetían o coincidían al hacer referencia a un fenómeno concreto aparecido en distintas zonas y épocas en épocas diferentes. Defendió que la coincidencia es, «realmente, la prueba incidental de su propia autenticidad» (1971: 26), que la universalidad de un fenómeno es demostrativa de su realidad —lo cual no ha de implicar necesariamente su racionalidad— y tomó buena nota de la existencia de fenómenos universalmente extendidos y que a los ojos del hombre civilizado resultaban atroces<sup>29</sup>.

El segundo paso del análisis era, como se ha dicho, descubrir cómo operaba la evolución. Así, Tylor se preguntó en qué medida los hechos, tras ser ordenados, evolucionan, para lo cual volvió a recurrir, explícitamente, al ejemplo de la historia

---

<sup>28</sup> No obstante, debe valorarse positivamente que haya hecho afirmaciones tales como que lo deseable es «eliminar las consideraciones de variedades hereditarias o de razas humanas, y tratar a la humanidad como homogénea en su naturaleza, aunque situada en diferentes grados de civilización» (Tylor 1871: 24), porque, de esta manera, huye claramente del determinismo biológico que caracterizaba a muchos de los evolucionistas coetáneos suyos, quizá por su estatus de cuáquero marginado, quizá porque dio un paso consciente adelante en la abolición de las diferencias raciales.

<sup>29</sup> Esta postura de Tylor supone un avance, compartido con sus coetáneos victorianos, hacia el aniquilamiento de la idea romántica del «buen salvaje» y hacia la construcción, en paralelo, de la idea del «filósofo primitivo».

natural, afirmando que mediante el análisis «se pondrán de manifiesto, una y otra vez, series de hechos que pueden ser coherentemente dispuestos por haberse sucedido los unos a los otros en un determinado orden de desarrollo [...] por elevación desde un estado inferior, más bien que por degradación desde otro superior» (1871: 32). En este punto el investigador se introdujo en la polémica habida entre degeneracionistas y evolucionistas progresistas que le era coetánea, adhiriéndose claramente a la segunda postura cuando admitió que el hombre primitivo se encontraba en la infancia de la humanidad (1871: 45). Ahora bien, no se trataba de un evolucionismo como los de Darwin o Spencer, porque no era un evolucionismo sin interrupciones, antes bien, contemplaba breves decadencias, aunque sí es cierto que no se rompía con la línea de progreso general, con la tendencia natural de la humanidad. Los testimonios que ayudaban a descubrir el decurso de la civilización del mundo eran, pues, las «supervivencias»:

[Aquellos] procesos, costumbres, opiniones, etc., que han pasado, por la fuerza del hábito, a un nuevo estado de la sociedad, distinto de aquel en que tuvieron su marco original y así perduran como pruebas y ejemplos de una situación cultural más antigua, que ha evolucionado hacia otra más nueva (Tylor 1871: 32).

Tylor denominó su método «etnografía racional» (1871: 26), y explicó que se basaba en la investigación de las causas que habían ido produciendo los fenómenos de la cultura, así como en la investigación de las leyes a las que tales fenómenos estaban sometidos. A través de dicho método llegaría a una hipotética situación primitiva de la humanidad —apoyándose en los restos arqueológicos, entre otros datos— para concluir que las modernas tribus salvajes conservaban los vestigios del primer estadio evolutivo del hombre. De esta manera, Tylor abrió las puertas al estudio del desarrollo de la civilización según la evolución de la cultura, aunque dando prioridad al estudio de la religión, esa creencia en seres espirituales o «animismo», que lo llevó a investigar fundamentalmente la mitología, los ritos y la magia.

## II. CONTRASTE

Una pregunta que, seguro, emanará de la exposición anterior es por qué se ha elegido la segunda mitad del siglo XIX como linde que demarca el surgimiento de las dos estrategias de aproximación al estudio de los fenómenos religiosos. Y con toda probabilidad esta cuestión se planteará unida a otra centrada en el porqué de la elección de dos autores tan diferentes, uno antropólogo y el otro filósofo social, uno dedicado al estudio de las sociedades primitivas y otro que apenas si las mencionó en sus trabajos. La respuesta a ambas preguntas habrá de darse conjuntamente, puesto que las dos se hallan en estrecha relación.

Es bien cierto que estos autores pertenecen, en ese momento en que la antropología se estaba constituyendo en disciplina académica autónoma, allá por la segunda mitad del XIX, a materias en apariencia preocupadas por el análisis de tipos o estadios distintos de las sociedades: el mundo primitivo para Tylor y el mundo



contemporáneo capitalista para Marx. Pero también es verdad que es el momento de despunte de las ansias de cientifismo en Ciencias Sociales, surgido de los avances que la Ciencia Natural había experimentado a partir del establecimiento de las leyes de la evolución biológica de la naturaleza humana. En consecuencia, tanto Tylor como Marx, además de participar de un período temporal concreto, comparten, igualmente, el interés por llevar la Ciencia, con mayúsculas, al campo de estudios de la historia humana, en términos culturales para uno, en términos sociales para el otro. La elección de Marx como adalid de la «estrategia de la materia» podrá comprenderse sin mayores explicaciones, pero puede ser que no tanto, al menos en principio, se entienda la del autor que se caracteriza aquí como iniciador de la «estrategia de las ideas» en el campo de estudios de los fenómenos religiosos.

Generalmente se atribuye la paternidad de los estudios sobre los fenómenos religiosos en Ciencias Sociales a Frazer debido, en buena medida, a la recuperación que se ha hecho de sus planteamientos —a veces incluso mediante lecturas directas que resultan a estas alturas poco científicas, cuando no ridículas— por distintas corrientes teóricas centradas en explicar la religión. Con el reconocimiento de Frazer, y con su consiguiente ensalzamiento muchas veces desorbitado, se eclipsa casi prácticamente la contribución de Tylor al estudio de los fenómenos religiosos, y se soslaya asimismo la deuda que el autor de *La rama dorada* contrajo con aquél. Quizás la atribución a Frazer del inicio de los estudios antropológicos de la religión se deba, en gran parte, a la idea de base que plantea este trabajo: los estudios del *sir* contienen un sinnúmero de elementos de comparación que resultan atractivos para quien se aproxima al tema, su obra está plagada de incontables ejemplos muy recurrentes para la elaboración de análisis en la línea de la que se ha llamado aquí «la vía fácil»<sup>30</sup>. De este modo, quienes se dedican a estudiar la religión a través, simplemente, de sus manifestaciones sin tener en cuenta los contextos, ni la historia, ni las relaciones sociales que intervienen en su producción, cuentan con un amplísimo espectro de comodines susceptibles de utilizarse para cualquier comparación conveniente en cada caso. Pero hasta los autores que durante un siglo han realizado estos análisis de las religiones, alegando un comparativismo perseguidor de diferencias, perseguidor de similitudes, de estructuras, ¡e incluso de la reconstrucción histórica!, han obviado que el método comparativo que utilizan surgió con Tylor.

Además de ser el primer catedrático de la antropología social británica, Tylor fue quien primero enunció, desde la academia antropológica, una teoría global de la evolución cultural, como se ha visto en el capítulo que aquí se le dedica, y quien primero estableció, para delinear la tendencia evolutiva del hombre al progreso intelectual, las reglas de un método de comparación dotado de toda la coherencia que le permitían su lectura de las leyes darwinianas y su estatus social. Enunció una línea de progreso general de la humanidad basada en la evolución cultural y constatada a

---

<sup>30</sup> Resulta significativo encontrar autores que recurrieron a muchos de los sugestivos ejemplos citados por Frazer en sus doce tomos, y es posible, incluso, decir que hay también investigadores actuales que aún lo hacen, bien directamente, bien por la vía derivada de Eliade o de cualquier otro de los funcionarios de la biblioteca babélica borgesiana.

través de las «supervivencias» pero, sobre todo, partió de la premisa que hace que se le atribuya en este trabajo el inicio de la «estrategia de las ideas», cifrada en pensar que son éstas las que tienen el poder de guiar y transformar, de construir, en definitiva, las sociedades. Este planteamiento no tiene, por supuesto, su origen en Tylor<sup>31</sup>, pero sí fue él quien lo enunció científicamente por primera vez aplicado al campo de análisis de los fenómenos religiosos. En este sentido, tanto Frazer como el resto de los que se incluyen en la estrategia ideática son deudores de los postulados tylorianos, quedando así justificada su inclusión aquí como una de las dos aproximaciones teóricas matrices.

Entonces, cuál es el contraste capital que diferencia a los dos autores que han centrado este trabajo y, por consiguiente, que distingue la «estrategia de la materia» de la «estrategia de las ideas», es a lo que se dedicarán las líneas subsiguientes. Se había dicho al inicio que las diferencias girarían en torno a la respuesta dada a la pregunta clave: ¿Tienen las ideas poder transformador sobre la materia? La respuesta es sí para la vía abierta por Tylor y no para la que inició Marx, pero debe fundamentarse en la confrontación de ambos autores en torno a dos puntos cruciales de sus planteamientos: cómo surge la religión para cada uno de ellos, por un lado, y cómo ha de estudiarse, por otro.

En cuando al primero de los temas, se ha visto que no tiene nada que ver el origen de la religión considerado por Tylor con el que Marx le atribuye. Esto es, para el primero la religión nace de la constatación onírica del hombre de su propia dualidad: la mente del hombre se percata en sus sueños y visiones de que tiene cuerpo y alma, y así le otorga propiedades espirituales a los elementos de la naturaleza; los fenómenos religiosos son, en definitiva, ideas creadas por la propia idea.

Para Marx, la religión y sus manifestaciones tienen carácter de ideas, de productos ideológicos, pero se trata de productos no creados —como Tylor argüía— por la mente humana en exclusividad, ya que son, en definitiva, efectos determinados por las relaciones sociales, por la base real de la sociedad misma. No obstante, se trata también de ilusiones, pero de ilusiones fantasmagóricas emanadas del enmascaramiento de la realidad, comparables al fetichismo de la mercancía. Según Marx, el hombre construye imágenes falsarias de lo que le rodea, construye seres superiores y creencias porque a ello le conducen unas relaciones de producción alienadoras en las que tanto los productos del trabajo —las mercancías— como los productos de sus relaciones con la naturaleza y con el resto de los hombres —los fenómenos religiosos— adoptan una existencia independiente a ellos. Al margen de que Marx se planteara el análisis de la esencia de la religión como un producto ideológico con la intención de aniquilarla por engañosa a través de la eliminación de la base que la producía, su diferencia con Tylor en este sentido está clara: las ideas no construyen la sociedad, ni la guían ni la transforman, son las propias relaciones sociales las que tienen el privilegio de constituirse en motores del cambio.

---

<sup>31</sup> Para delinearlo habría que retrotraerse a todo el desarrollo del Idealismo en la filosofía occidental, desde el mundo griego antiguo hasta los precedentes hegelianos de Tylor.



Por otra parte, y en referencia a la segunda de las cuestiones de confrontación planteadas líneas arriba, la que tiene que ver con el método empleado para explicar la religión, la disimilitud es clarísima entre ambos autores. Para Tylor era preciso delimitar el objeto de estudio, por un lado porque el amplio espectro de la sociedad le resultaba inabarcable analíticamente y, por otro, porque creyendo que la evolución humana consistía en su progreso intelectual le era más útil acotar en la cultura —particularmente concebida— para abordar sus estudios. Entendía la cultura como «conjunto interconectado de elementos», como «catálogo de supervivencias» al cual habría que aproximarse descubriendo, delimitando y clasificando el mayor número posible de muestras, de elementos culturales aislados —donde la religión, sus rituales y creencias resultaban partes esenciales— susceptibles de clasificación. El antropólogo británico se propuso la construcción de un puzzle en dos ejes, vertical y horizontal, clarificador de la evolución humana, y resulta lógico que procediera así teniendo en cuenta que era capaz de declarar que el hombre primitivo era la infancia de una humanidad en constante progreso intelectual cuyo clímax se encontraba en el momento presente, en la sociedad victoriana en la que vivía. Claro que tanto la sociedad de la que participaba como su propia mentalidad burguesa le dificultarían atribuir sus orígenes al «buen salvaje» ignorante romántico, por eso dio al traste con el mito para poder dotar de legitimidad a los principios del hombre y contribuyó a construir, de este modo, el nuevo mito del «filósofo primitivo», un científico burdo que se servía de la inducción para hacer, por ejemplo, magia, la «ciencia espuria», como fue denominada luego por Frazer. Las creencias y procedimientos de los primitivos pasaban a ser lícitos, aunque ciertamente erráticos.

Para Marx, en cambio, representante también del evolucionismo del XIX, la evolución humana no era linealmente perfecta, como en Spencer, ni siquiera lineal con pequeños saltos, como en Tylor, antes bien, la linealidad que, obviamente existía en un eje de progreso en estadios de desarrollo, era la de una evolución dinámica. Estaba convencido de que el único método científico de análisis social y, por supuesto, de la religión definida en términos ideológicos, era el materialista histórico, un método dialéctico que proponía un marco de desarrollo global, sin miedo de que se le fuera de las manos —como le sucedió a Tylor— el amplio espectro de la sociedad. Concibió la realidad en términos estructurales, por eso tanto la ideología como las relaciones sociales tenían su lugar en el esquema general —superestructura e infraestructura— y, tras definir las y delimitar los estadios del desarrollo, se centró en cómo operaban los cambios, las transformaciones sociales. A Marx se le imputa que sólo se introdujo a fondo en el análisis de la sociedad de la época en la que vivió, pero resulta excesivamente simplificador admitir ese punto de vista ya que, como se ha visto a lo largo de este trabajo, lo que el autor proponía era un modelo de desarrollo social, y jamás pretendió que el ejemplo de su análisis del capitalismo fuese extrapolado literalmente a las sociedades primitivas en las que no se detuvo. Antes bien, elaboró leyes de relación entre las dos partes fundamentales de la estructura social que creyó generales, entre la base real y la estructura ideológica, y es aquí donde hay que detenerse para valorar la importancia del materialismo histórico como interesante aproximación al estudio de los fenómenos religiosos. La religión forma parte de la superestructura ideológica, y es un producto —aunque





no exactamente directo en una relación causal unívoca— de la base real de la sociedad, por lo tanto, aquélla se modificará cuando tales bases trasmuten. De este modo, habrá que dejarse, según Marx, de análisis fáciles que pretendan descubrir la realidad a través de la mala foto que constituyen los fenómenos religiosos, y centrarse, pues, en el estudio de la sociedad misma, de las relaciones sociales de producción.

Como esquema general, el materialista histórico es válido para el análisis de los fenómenos religiosos, pero no a partir de una extrapolación directa de los análisis marxianos del capitalismo, sino extrayendo el planteamiento central que lo mueve, es decir, que las ideas no son transformadoras de las sociedades, base que lo hace iniciador de la que aquí se ha denominado «estrategia de la materia». Sin entrar en demasiadas valoraciones, una aproximación en esta línea, que es histórica, que tiene en cuenta los contextos, que no da a las ideas más poder que el que tienen, lleva a realizar estudios de los fenómenos religiosos desde un punto de vista crítico, aunque más difícil, centrados en explicar cómo la religión en un momento concreto de la historia encaja en la sociedad, en cómo son los fenómenos religiosos en función de cómo se comporta la sociedad que los ha producido.

Respondida, pues, la pregunta que ha guiado el desarrollo de este trabajo, el último apartado se centrará en el modo en que, a partir de las estrategias nucleares de Marx y Tylor, han ido surgiendo distintas aproximaciones al análisis de la religión en Ciencias Sociales. Unas podrán adscribirse a la «estrategia de la materia» y otras a la «estrategia de las ideas», según otorguen mayor o menor poder a las últimas.

### III. «LA VÍA FÁCIL»

Tylor fue, como se ha dicho, el primer autor que desde la recién creada antropología académica abordó el estudio de los fenómenos religiosos con pretensiones científicas. Y fue, además, quien dio paso a la proliferación de teorías diversas centradas en el estudio de este tipo de fenómenos en la línea de la «estrategia de las ideas», baste citar a otros antropólogos victorianos contemporáneos como Frazer o, con matices, Van Gennep<sup>32</sup>. El nuevo siglo acogió, hasta los años sesenta, los postulados teóricos que desde la psicología —especialmente desde el psicoanálisis— vertió Sigmund Freud y, más adelante, Jung, mientras que en antropología, Émile Durkheim primero y Malinowski y Radcliffe-Brown después, debatían en torno a la función social de las religiones y sus rituales, y Marcel Mauss intentaba analizar, desde el campo de la sociología, fenómenos religiosos como la oración. Pero el más controvertido de los estudiosos que se interesaron por explicar la religión fue, quizás, Max

---

<sup>32</sup> Aunque Van Gennep no compartió el ambiente británico victoriano, y sus trabajos se dedicaron a realizar un análisis de cierto corte estructural centrado en el esquema transversal que organiza las manifestaciones rituales de las religiones, sus «ritos de paso» fueron clasificaciones generales para unas sociedades en evolución desde la magia a la ciencia, en lo que confluyó con sus coetáneos. Para este autor, el primitivo no dejaba de ser un científico burdo, y la evolución de las sociedades una progresión intelectual.



Weber quien, a partir de la sociología, formuló ya, en términos que terminaron por enfrentarlo a Karl Marx, una teoría global explicativa de la sociedad en la que las ideas, especialmente las religiosas, se constituían en el motor principal del cambio.

Todas estas aproximaciones teóricas, desde su base opuestas frontalmente a la que se ha denominado «estrategia de la materia», compartieron una respuesta común a la pregunta que se lanzaba al inicio de este trabajo: para todos ellos las ideas tenían poder transformador sobre la realidad, y es interesante recordar de nuevo que fue Tylor quien primero elaboró una teoría al respecto de la cual los autores mencionados son claramente deudores. Las ideas de Marx prácticamente no se tuvieron en cuenta a la hora de afrontar estudios sobre los fenómenos religiosos, y no fue hasta los años sesenta cuando volvieron a recuperarse gracias a las aproximaciones a este campo realizadas por escuelas antropológicas de sesgo marxista, como el materialismo cultural abanderado por Marvin Harris o la ecología cultural de la que participó Roy Rappaport. Tuvo lugar, así, un abandono de la «estrategia de la materia» para el estudio de los fenómenos religiosos prácticamente desde su primera formulación por Marx un siglo antes, abandono en buena medida debido, como apunta Luis Felipe Bate, a lecturas erróneas de los postulados marxianos y, cómo no, a la constatación de la inoperancia de dichos postulados al aplicarse directamente al análisis de las religiones primitivas. Dado que Marx no indagó apenas en el estudio de las primeras sociedades, desde el marxismo no se tuvo en cuenta que lo que procedía era recuperar la estrategia global de análisis social marxiana para reformular y adaptar en la medida de lo posible sus categorías a la hora de abordar tales investigaciones, lo que no se intentó hasta los años sesenta en antropología, de la mano de Harris o Rappaport, entre otros.

De este modo, el primer funcionalismo —de Durkheim, Malinowski o Radcliffe-Brown— dio paso al Estructuralismo y convivió con él, así como con diversas aproximaciones fenomenológicas que se han desarrollado hasta hoy, dando lugar, incluso, a las «antiteorías» postmodernas. Las citadas escuelas, aunque aparentemente se interesaran por la sociedad, unas por las funciones sociales de las instituciones, otras por las estructuras sociales de corte lingüístico y otras por la hermenéutica de los fenómenos a fin de elaborar interpretaciones, forman parte de la «estrategia de las ideas». Importaba si la religión era cohesiva de la sociedad, si era una institución, si los mitos constituían una estructura semiótica que explicaba la sociedad, que se regía por aquella, o si existían fenómenos concretos comunes a varias sociedades y susceptibles de comparación histórica, pero ninguna de las escuelas antropológicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas o históricas se preocupó por dilucidar cómo se concretaba la relación estrechísima habida entre la base real y las ideas que una sociedad produce. Todas estas investigaciones se quedaron —y se quedan aún— en el plano de las ideas o, mejor, como adujo Marx sin conocer el rumbo que tomarían estos estudios, en el análisis de la sociedad a través de las representaciones que la sociedad misma elabora.

No obstante, muchos autores pertenecientes a las escuelas citadas se dieron cuenta de la necesidad de conectar ideas y materia, de ver cómo se imbricaba la religión, entre otros fenómenos, en el seno de la sociedad. Así, se realizaron estudios funcionalistas estructurales como los de Mary Douglas, análisis neofuncionalistas



—sobre el ritual y su poder para el cambio social— de corte procesualista como los de Victor Turner quien, en definitiva, no fue sino un desarrollador de las ideas decimonónicas sobre los rituales de paso de Van Gennep, e incluso teorías que intentaban combinar el Marxismo con el Estructuralismo, como las de Godelier, o tendían hacia una línea también procesual que igualmente se reconocía deudora de Marx, como las de Bourdieu, siendo todas, en definitiva, partidarias de enarbolar el poder transformador de las ideas sobre la materia.

Tanto la «estrategia de las ideas» como las «aproximaciones mediadoras» no son sino «la vía fácil» que da título a este trabajo, quizás válida para la descripción de las formas a través de las cuales la religión llega a manifestarse, pero nunca resolutive. La sociedad produce, crea, formula, asume, ideas religiosas que adquieren la forma de prácticas, de objetos, de mitos, pero de ninguna manera son las propias ideas las que dan lugar a esa conformación de concepciones porque, si así fuera ¿es posible asumir que la realidad es pasiva frente al poder de las imágenes? Obviamente no, lo que lleva a concluir que ni la que se ha llamado «estrategia de las ideas» ni la «estrategia mediadora» —que no llega a ser sino una variación de la primera— permiten resolver la siguiente cuestión, complementaria de la formulada al inicio de estas páginas: ¿Cómo influye la realidad en la creación de las ideas religiosas? Por no llegar a responder a esto, por centrar sus análisis casi exclusivamente en las «formas engañosas» de la religión para descubrir en ellas a la sociedad, y por abordar sus análisis partiendo del otorgamiento a las ideas de un poder que no tienen —esto es, por partir de un sí como respuesta al primero de los interrogantes enunciados—, estas estrategias son la vía fácil, quizás más espectacular en sus explicaciones que las que pueda verter la «estrategia de la materia», pero también más fabulosas, menos científicas y, al fin y al cabo, tan falsarias como aquéllas que —según Tylor— daban los primitivos sobre su propia realidad a través de su concepción animista de la naturaleza.



## BIBLIOGRAFÍA

- BATE, Luis Felipe: «Teoría de la cultura y Arqueología». *Boletín de Antropología Americana*, México, 1993, núm. 27, pp. 75-93.
- ELSTER, John: *Una introducción a Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI, 1991 [1ª ed. 1986].
- ENGELS, Friedrich: *Socialism, utopian & scientific*. 1ª ed. 1883. [En línea]. Disponible en <<http://werple.net.au/~andy/utopia1.htm>>. [Consulta: 05.01.98].
- FRAZER, Sir James George: *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944 [1ª ed. 1922].
- GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel, 1990 [1ª ed. 1967].
- GODELIER, Maurice: *Economía, Fetichismo y religión*. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- : *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus, 1989.
- GODELIER, Maurice (Comp.): *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama, 1996 [1ª ed. 1974].
- HARRIS, Marvin: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid: Siglo XXI, 1985 [1ª ed. 1968].
- HEGEL, G.W.F: *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1ª ed. 1807].
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1970 [1ª ed. 1953].
- MARX, Karl: *Contribution to the critique of Hegel philosophy of law*. 1ª ed. 1844. [En línea]. Disponible en <<http://csf.colorado.edu/psn/marx/Archive/1844-DF/law.htm>>. [Consulta: 17.11.97].
- : *Tesis sobre Feuerbach*. 1ª ed. 1845. [En línea]. Disponible en <http://www.basque-red/cas/archivo/marx/marx1.htm>>. [Consulta: 12.11.97].
- : «Circular del Comité Central a la Liga Comunista». 1ª ed. 1850. En *Marx*. [En línea]. Disponible en <<http://www.internet.com.uy/rfernand/manifesto/circular.html>>. [Consulta: 22.11.97].
- : «Preface». 1ª ed. 1859. En *A contribution to the critique of political economy*. [En línea]. Disponible en <<http://www.marx.org/Archive/1859-CPE/cpe0.txt>>. [Consulta: 01.12.97].
- : *El Capital*. 1ª ed. 1867. [En línea]. Disponible en <<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital.htm>>. [Consulta: 26.11.97].
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *La ideología alemana*. 1ª ed. 1846. [En línea]. Disponible en <<http://www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/#M>>. [Consulta: 12.12.97].
- : *Sur la religion*. París: s.e., 1968 [1ª ed. 1957].
- MORRIS, Brian: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós, 1995 [1ª ed. 1987].



- RADIN, Paul: «Introducción a la edición *Torchbook*». En TYLOR, Edward Burnett. *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1977 [ed. 1957], pp. 11-16.
- RUBEL, Maximilien: «Marx, Karl». En *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Madrid, 1968, vol. III, pp. 763-767.
- SPENCER, Herbert: *Principios de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946 [1ª ed. 1882].
- TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 1990 [1ª ed. 1961].
- TURNER, Brian: *Religion and Social Theory: a Materialist Perspective*. Heinemann: Londres, 1983.
- TYLOR, Edward Burnett: *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso, 1977 [1ª ed. 1871], 2 vol.
- VAN GENNEP, Arnold: *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986 [1ª ed. 1909].

