

Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural

*Daniel Gutiérrez Martínez**

*(...) despierta en mí un joven anhelo,
parto veloz a libar la claridad eterna,
ante mí tengo el día y tras de mí la noche,
Sobre mí el cielo y a mis pies las olas¹*

Pluralismo cultural y tendencias posibles

LAS REFLEXIONES EN TORNO AL PLURALISMO CULTURAL, principalmente las que tienen que ver con las creencias, los valores y los factores religiosos, están cada vez más presentes en los debates actuales, ya no solamente en el ámbito académico, sino en las políticas de gestión de gobierno. La discusión sobre esta temática lleva en ocasiones a confundir pluralismo cultural con multiculturalismo, tanto en ámbitos teóricos, como con respecto a las políticas públicas. Sin embargo, aunque es claro que los dos términos son cercanos, resultan disímiles en sus consecuencias y objetivos.

Sin extendernos de más en el asunto —pues profundizaremos en él más adelante—, diremos solamente que el pluralismo cultural se puede definir como el apilamiento de culturas superpuestas unas sobre otras, como alter-

* Una primera versión de este trabajo fue publicada en la revista electrónica literaria *México Volitivo*, en marzo de 2005: http://mexicovolitivo.com/2005/Marzo_Abril/pluralismo_religiosidad.html, con el título de “Pluralismo y religiosidad en la sociología de Max Weber”. Un agradecimiento a Marco Estrada Saavedra por sus pertinentes comentarios a este texto.

¹ Fragmento del poema aparecido en Weber (1988:65) y Weber (1997:101), versión combinada entre las dos ediciones.

nativas culturales que existen y cohabitan en un espacio específico. En cambio, multiculturalismo sería la propuesta de gestionar y armonizar esta diversidad e interdependencia de todas las actividades socioculturales dentro de una sociedad. El pluralismo cultural designa la existencia de una diversidad de formas de ver, de actuar y de percibir el mundo; mientras que el multiculturalismo es la estrategia política de aceptación legítima en la actualidad, tanto ética como política, del derecho de intercambio por parte de esta diversidad de formas. Este último es el ideal de un programa político de acción y la materialización de la conciencia de la existencia de dicho pluralismo cultural. Sin temor a divagar se podría establecer que el multiculturalismo es una invención contemporánea de las sociedades democráticas, cuya legitimidad en la actualidad se sustenta en la capacidad de ligar justicia social, pluralidad-diversidad y respeto-difusión de las diferencias; es la legitimidad política e institucional del pluralismo, es la institucionalización de la diversidad en la igualdad. El desafío del multiculturalismo es precisamente asumir la equidad en la diferencia, plantear la diversidad cultural como algo que está en constante proceso de adaptación.

Ciertamente, multiculturalismo y pluralismo cultural se entrelazan en la actualidad, son elementos íntimamente articulados con la nueva forma maleable del capital simbólico. El pluralismo cultural y el multiculturalismo son en gran medida articulaciones de fenómenos reales, que toman la forma de programas de reconocimiento, de preservación y de respeto a las diferencias. Se trata de formas que constituyen acciones concretas tanto en las agendas políticas (*policy*) de los organismos internacionales como en las de los gobiernos nacionales. El pluralismo cultural reconoce, por tanto, que cada cultura produce significaciones de valor universal a partir de su experiencia particular; asimismo, admite que resulta benéfico reconstituir un mundo cuya modernización por mucho tiempo ha descansado en ideas contrarias, esto es, la necesaria separación entre lo privado y lo público, el hombre y la mujer, la razón y la memoria, etcétera. El pluralismo cultural descansa no sobre la diferencia sino sobre el diálogo entre culturas que reconocen, más allá de sus diferencias, la contribución de cada una a la experiencia humana y que cada cultura representa un esfuerzo de universalización de una experiencia particular.²

² Es claro que en ciencias sociales, más que hablar de definiciones consensuadas en torno al pluralismo cultural y al multiculturalismo, podemos hablar de tendencias o corrientes de pensamiento. En este sentido nos permitimos definir las dos nociones desde un ámbito muy concreto, sin por ello desdeñar la posibilidad de otras definiciones o problemáticas ahí insertas. Para una discusión más detallada al respecto véanse Doytcheva (2005) y Gutiérrez Martínez (2006). En torno a las políticas de reconocimiento, véase Taylor (1992). Ahora bien, el pluralismo cultural se aso-

Para el asunto que nos atañe, lo importante de las nociones de pluralismo cultural, diversidad cultural y multiculturalismo, es que se trata de reivindicaciones que han tomado la forma de una “reificación” o de un *revival* de culturas “tradicionales” que adoptan nuevas estrategias de defensa o de convivencia frente a una racionalidad homogeneizante (que tiende en la actualidad a perder sus bríos), además de lo que Lipovsky denominaría como el “vaciamiento de la vida cultural”, donde otras formas de aculturación postmodernas (lo exótico) toman fuerza, en razón de dicha rigidez de la aculturación unicista que se había establecido desde varios siglos atrás. No nos referimos únicamente a los *revival* étnicos, sino también a los religiosos, neomágicos, o a los llamados esotéricos, que complementan las formas de creencia y vinculación colectiva.

Cuando Max Weber planteó el advenimiento de otra forma de canalizar el capitalismo ya existente por el conducto no deseado de formas ascéticas de comportamiento, estaba también refiriéndose a una forma específica de racionalidad, que en lo esencial se constituía por la pérdida del sentido mágico de la existencia (*Entzauberung der Welt*), y la instrumentalización de la razón para generar formas de comportamiento institucionales y reglamentadas (burocracia y ciudadanía). Por tanto, en un segundo movimiento histórico, esto encajonaba las diferencias de todo tipo —las alternativas culturales en un sentido amplio, es decir, la diversidad de racionalidades— en el ámbito de lo privado (secularismo), con lo que prevalecía una sola racionalidad legítima (racionalismo instrumental occidental moderno). El hecho de que en la actualidad la dinámica se oriente a extender hacia el espacio público la expresión legítima de diversas racionalidades y formas de ver el mundo, es un asunto que contempla la misma reflexión weberiana, pero que hasta el momento no había sido ampliamente abordado por los estudiosos.

cia o incluso se fusiona con la instauración de políticas de reconocimiento identitario, es decir, se tiende a afirmar que pluralismo cultural es equivalente a *políticas* del pluralismo cultural, como sucede con la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural aprobada en noviembre de 2001, donde se establece que el pluralismo cultural es una respuesta política a la diversidad cultural, y que sin duda ésta se halla ligada directamente a un contexto democrático que privilegia los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública. Así, se han ligado la defensa de la diversidad cultural y el respeto a la dignidad de la persona humana. No entraremos en este debate de definiciones, basta con señalar que en esta reflexión diversidad cultural será definida como la presencia de formas diversas de existir y concebir el mundo. Pluralismo cultural se definirá como la presencia de grupos e individuos diferenciados *coexistiendo* en un territorio específico. A su vez, las *políticas* del pluralismo cultural se tomará como la instauración, en el seno de las políticas públicas, de formas de gestión de dicha coexistencia de grupos diferenciados. Finalmente, multiculturalismo será el *ideal* de las sociedades democráticas de establecer infraestructuras institucionales de convivencia dentro de la diferencia.

Por tanto, parece claro que ha habido un importante auge del reconocimiento de la diversidad cultural debido a la influencia que han tenido las reflexiones sociológicas y de las ciencias sociales en general sobre este asunto durante el siglo xx, cuya discusión en la actualidad empieza a ser perceptible y necesaria. A simple vista, parecería que se trata de un problema nuevo, característico de la llamada contemporaneidad del capitalismo tardío. Sin embargo, la reflexión en torno a la convivencia de diferentes modos de percibir el mundo y a la pluralidad de interpretaciones, valores y creencias —especialmente de índole religiosa y material—, ha estado presente desde los primeros esbozos de la institucionalidad sociológica. De hecho, se podría afirmar que la modernidad occidental y el nacimiento de la sociología han estado íntimamente vinculados desde su inicio (Martuccelli, 1999). En este sentido, los aspectos importantes que presentan las reivindicaciones del pluralismo cultural tienen que ver principalmente con la emergencia de otros discursos de pertenencia y de diferenciación de valores provenientes de otras racionalidades. Es decir, tal y como se advierte en la sociología weberiana, la pluralidad de racionalidades existente en el mundo es una constante de la historia que resulta inevitable tener en cuenta para alcanzar la comprensión de la realidad social.

En efecto, las sociologías interpretativas y comprensivas, principalmente la que está vinculada con la propuesta sociológica de Weber, se constituyeron a partir de la importante reflexión llevada a cabo en torno al pluralismo de los valores inherente a las sociedades del mundo. A ocho décadas de su fallecimiento, se puede decir que la reflexión acerca del pluralismo cultural baña no sólo la obra de Max Weber —sobre todo con respecto a su propuesta sociológica de las religiones—, sino también sus preocupaciones científicas, políticas y académicas. Las siguientes son pruebas contundentes de una particular asociación entre la propuesta heurística de Weber y la cuestión reflexiva sobre la pluralidad y la diferencia: la reflexión del precursor de la sociología alemana sobre las cinco principales religiones históricas del mundo y su modo de relacionarse con un tipo de capitalismo; que su propuesta teórica del “tipo-ideal” esté construida principalmente para la medición de comportamientos diferenciados con respecto a un retrato social normativo conceptualmente establecido; que la propuesta metodológica sobre la neutralidad valorativa trate de evitar presupuestos eurocentristas frente al objeto estudiado con el fin de comprender mejor la relación entre diferencias; la aparición en la edición de 1920 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* del concepto de *desmagización* o *desencanto del mundo* (*Entzauberung der Welt*) en la modernidad occidental; y, por último, que haya introducido su célebre politeísmo de los valores en su conferencia en Munich, dictada

en 1919. Menciona atinadamente Francisco Gil Villegas con respecto a la metodología weberiana que:

La fuente de los errores de buena parte de las críticas erradas a Max Weber proviene no sólo de considerar a Weber como un defensor de una explicación causal “idealista” y anti-materialista, sino también de no percatarse del rico y complejo pluralismo metodológico que rige sus investigaciones. (Gil Villegas, 2003:13)

En el ámbito de la interpretación histórica, Weber, cercano al historicismo alemán, la entiende como un proceso que contiene una “pluralidad de formaciones culturales más o menos autónomas, consolidándose como representación de un ‘tipo’ de hombre y una concepción del mundo (*Weltanschauung*), como un universo singular de valores y formas distintivas de manifestación artística” (Ramos Lara, 2000:2).

Este trabajo pretende reflexionar en torno a la vigencia y actualidad de la sociología de Weber para analizar el llamado pluralismo cultural. A partir de la lectura de este autor —particularmente de su sociología de la religión—, se esbozarán algunas categorías teóricas que posibiliten la formación de un modelo analítico para conocer la complejidad histórica y social de la diversidad cultural.

La heurística del pensamiento clásico

Le reflexión que aquí se presenta no trata de abrir nuevos debates con respecto a las interpretaciones de la obra de Max Weber, ni de hacer una lectura aventurada y riesgosa —no por ello carente de interés— sino de actualizar la universalidad del autor con relación a las problemáticas actuales, a partir de una lectura un poco menos explorada por los especialistas.

Retomar en el contexto actual las aportaciones y reflexiones hechas por un pensador clásico, no es más que situarnos en el contexto en que vivimos como herederos de su propuesta, haciendo un distanciamiento de las interpretaciones de otros pensadores que estuvieron bañados en su momento por un entorno histórico-social diverso y asimétrico al nuestro. Este trabajo busca extraer elementos poco observados en la sociología weberiana, labor que pudieron haber realizado hace cincuenta o incluso hace veinte años otros autores, pero en la que no profundizaron por el contexto propio de su época. En este sentido, la lectura que pudo haber hecho Parsons de Weber, no es la misma que hizo Medina Echavarría, o Anthony Giddens, y menos aún la que el contexto actual nos permite realizar.

Esta re-actualización constante es posible porque la reflexión weberiana, en vez de centrarse en un corpus teórico inamovible, buscó explicaciones novedosas para su tiempo, que intentaron “comprender”³ (*verstehen*) su realidad, antes que explicarla simplemente como un fenómeno immaculado o en constante evolución.

Para entender la capacidad heurística del pensamiento de Weber sobre el pluralismo cultural es importante tomar en cuenta que su planteamiento no parte de la construcción de problemas de investigación acotados —aunque en el análisis empírico los estudios de caso así lo hagan—, sino que existe una propuesta reflexiva de construcción de explicaciones sobre la sociedad en su conjunto, y que se centra en el desarrollo de estudios macro-históricos; de ahí su importancia y su amplia vigencia.

Asimismo, no cabe duda de que la herencia de Simmel en la sociología de Weber, tanto como la herencia propia del historicismo alemán (Gil Villegas, 2003:26-50), está íntimamente ligada a captar los sucesos con sensibilidad sociológica y buscar su comprensión con imaginación científica: “los conocimientos realmente grandes de la matemática y de la ciencia natural: todos ellos se presentan en la imaginación de manera súbita, ‘intuitiva’, como hipótesis, y luego son ‘verificados’ en los hechos” (Weber, 1997:162). En síntesis, Weber trata de pensar en términos de complejidad, es decir, de un mundo lleno (herencia aristotélica) donde una diversidad de racionalidades coexisten, y es necesario contemplarlas para tener una mirada integral de la realidad social. Lo fundamental en este autor —y por lo que se le considera un clásico del pensamiento sociológico— no es tanto la vigencia de sus teorías y conceptos particulares, sino la estructura de pensamiento que éstos contienen, la cual va a la par con el análisis social comprensivo que propone. En otras palabras, es una sociología “relacionista” que parte de la consideración de diferentes racionalidades, lo cual es el cimiento básico de toda metodología de la sociología interpretativa.⁴

Desde nuestro punto de vista, en la obra de Weber existen tres factores interrelacionados e interdependientes que nos permiten entender dicha estructura de pensamiento y dicho enfoque, y que ilustran esta percepción y esta manera de abordar los sucesos sociales, particularmente en lo que se refiere al pluralismo cultural y al multiculturalismo contemporáneo.

³ “Comprensión equivale en todos estos casos a: captación interpretativa del sentido o conexión de sentido” (Weber, 1999:9).

⁴ Para Weber, Occidente es una cultura más, y esta consideración permite entender la importancia que concedió a la tarea de compararla con otras formaciones culturales para identificar no sólo sus rasgos en común, sino sobre todo distinguir sus características particulares (Ramos Lara, 2000:2).

El primero, la noción de “acción social” (Weber, 1999:18-27), más que implicar la descripción de un comportamiento dado, nos lleva a considerar el vínculo que existe entre individuo y sociedad, la relación entre lo micro con lo macro, la asociación entre acción y estructura en una especie de supremacía analítica con respecto al sujeto que llega a influir la vida social —de manera deseada o no—, así como el lazo que es necesario tender entre la racionalidad y los actos no buscados, entre la objetividad construida y el sentido mentado de la práctica (el cual es contraído por el sujeto):

Por “sentido” entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien *a)* existente de hecho α en un caso histórico dado, β como promedio y de un modo aproximado, en una determinada *masa* de casos: bien *b)* como construido en un *tipo ideal* con actores de este carácter. En modo alguno se trata de un sentido “objetivamente justo” o de un sentido “verdadero” metafísicamente fundado. Aquí radica precisamente la diferencia entre las ciencias empíricas de la acción, la sociología y la historia, frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido “justo” y “válido”. (Weber, 1999:6)

De esta forma, Weber nos hace darnos cuenta de que la acción se da en el contexto de estructuras sociales heredadas del pasado, que se manifiestan en el presente. La realidad social no existe independientemente de los actores, es parte de su construcción, de su historia y de su espíritu, del tiempo en que éstos viven. En otras palabras, la pluralidad proviene también de contextos histórico-geográficos diferenciados.

En segundo término, la propuesta del “tipo ideal” (Weber, 1999:16-17), es sin duda una de las más significativas aportaciones de este autor a la sociología. En ella advierte el hecho de que la ciencia social no busca leyes, simplemente porque no las hay —tal como en su época las ciencias positivistas insistían en encontrar—; sino que, por el contrario, no desdeña la importancia de lo contingente y la paradoja de sus consecuencias, las múltiples racionalidades de la acción y el posible dominio de una sobre otra. En síntesis, no hay un discurso “legaliforme” (con forma única y legal establecida) en su propuesta. La realidad es construida.⁵ El “tipo ideal” permite, por tan-

⁵ Para Gil Antón (1997), las investigaciones de Weber se ubican en la tensión siempre dinámica que relaciona el dominio material con el dominio conceptual en toda actividad científica. Existe, según el autor, una relación entre las conclusiones metodológicas de Weber en torno a las ciencias histórico-sociales y el papel de lo imprevisto en la realidad social. Sobre esto se puede decir que los temas vitales del constructivismo relacionados con la obra de Weber son: la construcción de un marco epistémico en el análisis histórico social, el inconsciente como límite de la racionalidad (la creencia inconsciente sería el límite de la racionalidad

to, dar cuenta del interés en el análisis de la especificidad histórica, de su unidad particular y de las diferencias que pueden surgir con lo contingente. El “tipo ideal” potencia el proceso de abstracción y de construcción heurística constante y actualizable que debe ajustarse a la realidad de cada época, de cada cultura, de cada especificidad social. Aquí, el tema de fondo es la manera en cómo realizar dicho ajuste, cómo ajustarse a esta pluralidad.

El “tipo ideal” funge, pues, como instrumento de razonamiento de la pluralidad social, ya que permite llevar a cabo una síntesis sobre las relaciones significativas entre actores sociales, sociedades y épocas históricas. Así, este enfoque, este punto de partida nos lleva a esclarecer la vigencia de las relaciones significativas que producen la sociedad. El “tipo ideal”, si bien generalmente no se encuentra en la realidad de manera tan inamovible, puede implicar comportamientos conocidos, constantes, regulares o “ideales”. Es precisamente aquí donde reside la preocupación pluralista de Weber, pues con el “tipo ideal” —con el comportamiento normado, unilateralmente acentuado—, se pueden conocer las acciones, el sentido de la acción diferenciado y desviado de ese sentido ideal. La preocupación pluralista de Weber en torno a la propuesta del “tipo ideal” es esclarecedora cuando dice que a éste

se le obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes como en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un marco conceptual en sí mismo unitario. Éste, en su pureza conceptual, no se puede hallar empíricamente en la realidad: es una utopía la que se le plantea a la labor historiográfica, con el fin de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese marco ideal. (Weber, 1997:79-80)

Weber, más que cualquier otro investigador de su época, nos advierte que no hay que confundir el objeto real con el objeto de conocimiento (“tipo ideal”); es decir, hay que hacer una diferencia entre teoría y realidad, porque este acto nos permite comprender la pluralidad de la realidad social. No se trata de ajustar el “tipo ideal” a la realidad, sino de construir el “tipo ideal”

capitalista), atribución importante del azar a la realidad. La pregunta es entonces: ¿cómo construir ciencia, considerando la importancia de lo no racional, de la acción social inesperada y del azar, así como la ausencia de leyes históricas y las conjunciones peculiares de factores? Así, el constructivismo plantea la construcción de conceptos que ordenen analíticamente la realidad, elaborados racionalmente para brindar parámetros que permitan abrirse a la observación de todo tipo de relaciones e influencias (racionales o no, e incluso producto del azar).

que nos permita ordenar y constatar los fenómenos sociales, para en un segundo momento encontrar las diferencias y la diversidad que lo acompañan.⁶ En suma, el tipo ideal busca particularidades y comparaciones, es decir, intenta equiparar diferencias y pluralismos.

Existen tres planteamientos acerca del “tipo ideal” que se pueden aprovechar en lo concerniente al análisis de la pluralidad cultural: la objetividad, el sentido y la construcción. Esto significa que para entender nuestra época valdría la pena analizar de qué manera lo objetivo (la realidad) está sometido a las variaciones del “sentido” que los actores sociales no cesan de “construir” a través de sus acciones, de su racionalidad, de manera que el investigador encuentre un cierto distanciamiento de sus propias percepciones (objetividad). En suma, obtener una “objetividad” entre su visión y la “construcción” de la realidad a partir de una diversidad de conducciones de vida (*Lebensführungen*).

Finalmente, en tercer término tenemos la propuesta de la “neutralidad valorativa” y el rechazo de explicaciones deterministas y monocausales: espacio para lo indeterminado, inconmensurabilidad de la realidad social, explicación probabilística, son elementos que nos permiten desplegar ampliamente una vasta comprensión sobre el fenómeno del pluralismo cultural. Ella da entrada al desinterés unívoco por los rasgos comunes de los fenómenos sociales, centrándose en las particularidades y la unicidad de los fenómenos históricos. Este hecho nos permite establecer no una universalidad lineal monocausal, sino una universalidad en la manera de abordar los fenómenos, en suma, una metodología. Recordemos que para Weber la sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (Weber, 1999:5).

Sin embargo, muy a pesar de lo que pueda interpretarse, Weber rechaza todo monocausalismo; aunque otorga un peso importante a las condiciones económicas, rehúsa —y está aquí su principal matiz diferencial con el marxismo— hacer de éstas el factor explicativo esencial y absoluto del devenir de las sociedades.⁷ La actividad económica está, en sí misma, mediatizada

⁶ Para una lectura más acuciosa del tipo ideal, véase Hekman (1998) y Lopéz Roldán (1995). Para una diferencia entre tipología y tipo ideal véase McKinney (1968).

⁷ Weber a este respecto menciona que “son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las ‘imágenes del mundo’ creadas por las ideas han determinado, con gran frecuencia, como guardaguas, los railes en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses” (Weber, 1998, vol. 1:204; también citado por Gil Villegas, 2003:33 y Ramos Lara, 2000:14). Esto muestra un matiz complementario en la obra de Weber y no una contraposición al planteamiento de Marx, pues ya en su conclusión en *La ética* (“Relaciones entre ascetismo y espíritu capitalista”), advierte que “ahora debería investigarse [...] la manera cómo el ascetismo protestante fue influenciado a su

por el sentido. Sin duda, el enfoque particular, específico de una coyuntura que realizó Weber sobre la ética protestante ha podido fungir como campo de reflexión en otras culturas y otros momentos, pero esto se debe al enfoque universal (metodología) que ha proporcionado, más que a un universalismo teórico, el cual ya Popper mostró de manera contundente en su última obra.⁸

Así, la neutralidad valorativa es el principio que permite salvaguardar la legitimidad de la búsqueda científica en su orden y las evaluaciones prácticas que se hacen en sí mismas. Dicha neutralidad valorativa es necesaria y heurísticamente fecunda cuando se trata de estudiar las relaciones efectivas con respecto a los valores tal como se observan en los individuos de las diferentes civilizaciones y en las diferentes épocas, es decir, en los procesos del pluralismo cultural y en los sustentos que advierten el multiculturalismo andante.

De ahí emerge el tema de la construcción del sentido de la acción, en la medida en que hay una toma de conciencia de los diferentes valores, sentidos, lógicas y racionalidades que operan de nuevo y constantemente en la realidad social. Como consecuencia de ello no se le puede conocer en su totalidad. Por tanto el tipo de explicaciones de la ciencia social tiene que ser de naturaleza condicional probabilística, *versus* explicación causal determinista.⁹ El término *verstehen* invoca la noción de probabilidad, que trata de hacer inteligibles las conductas en un proyecto de conocimiento intelectual y racional, proyecto que, por tanto, no renuncia a la explicación causal de afinidades electivas.

Para explicar el curso de la historia, hay que comprender el sentido que los seres humanos dan a sus acciones y a sus impulsos fundamentales, los cuales los empujan a adoptar cualquier conducción de vida (*Lebensführung*).

vez en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*, en cuyo seno nació (...). Ambas interpretaciones son igualmente posibles" (Weber, 2003:289), cursivas del original.

⁸ El libro de Popper (1992) es importante en la medida que marca una ruptura entre sus primeros años de reflexión y los posteriores de re-cuestionamiento de sus propios planteamientos.

⁹ Es claro que este posicionamiento tiene un amplio recorrido histórico que se puede ubicar desde Aristóteles, que sin duda nos llevaría a hablar en términos de una "batalla académica de 100 años", inserta en una "guerra metodológica de 2500 años". Hacemos aquí una extrapolación a lo mencionado por Gil Villegas en su traducción crítica a *La ética*, sobre el hecho de que las discusiones e interpretaciones que esta obra suscitó podrían ser caracterizadas por una batalla académica de un siglo, en honor al tiempo de vigencia que la obra del sociólogo alemán ha adquirido. A este respecto quizá sea posible hablar de una querrela de más de dos mil años en la manera de analizar el mundo. Para la discusión entre metodologías cualitativas y cuantitativas desde tiempos aristotélicos (Alonso Benito, 1998).

Hablamos así de sentidos múltiples, de una pluralidad de valores. La manera en que Weber concibe el análisis sociológico reúne en ciertas instancias el enfoque del historiador de las mentalidades y el de la antropología, acordando en sus análisis un lugar de preferencia al estudio del mundo vivido de los individuos, es decir, a la posibilidad de una diferenciación de comportamientos o pluralidad cultural no controlados por el investigador. Una especie de subjetividad estructural, que no es más que el meollo del asunto en lo concerniente a la problemática del pluralismo societal, pues para entender el *revival* al que se ha hecho alusión es necesario entender el sentido y los impulsos que los seres humanos denotan en sus acciones.

Pluralismo y religiosidad¹⁰

Estas tres propuestas metodológicas que acabamos de mencionar no dejan de estar ampliamente relacionadas con las propuestas teóricas de Weber con respecto a la religiosidad y las creencias que circundan los fenómenos sociales, y que más adelante vincularemos con la problemática del pluralismo cultural. Por tanto, vale la pena ahora hacer un trabajo de asociación entre sociología de la religión en Weber y su metodología general, para que finalmente se establezca el vínculo con la problemática del pluralismo de valores y la conformación ideal del multiculturalismo.

Primeramente cabe mencionar que la religión para Max Weber es una forma particular de actuar en *comunidad*, mientras que el objetivo de los sociólogos es advertir las condiciones específicas en que se constituyen estas formas de actuar y sus efectos e implicaciones en la sociedad. En otras palabras, se trata de indagar la manera en que una ética común, grupal (léase tribal) se vincula con un espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) específico de una sociedad. Para Weber, la religiosidad o su dominio de acción consiste principalmente en la manera en que se reglamentan las relaciones de los hombres con las potencias del más allá, sin que por ello se busque pronunciarse por cualquier esencia definitiva sobre lo religioso y lo mágico.¹¹ Basta con que recuerde-

¹⁰ Hagamos aquí una somera y simple distinción entre religión y religiosidad: la primera es el sistema que norma las reglas de vida en una comunidad (unión de individuos y presupuestos comunes), mientras que la segunda es el sistema de creencias que rige el acto de fe de los individuos, vinculando procesos místicos o religiosos.

¹¹ A decir de Ramos Lara (2000:27) y otros autores, Weber no logra dar una definición de la magia ni de la religión, pues el manuscrito al respecto no fue finalizado, de manera que su sociología de la religión carece de definición explícita de cómo se deben entender estos dos conceptos. Aquí no se aborda esta problemática, sino la relación intrínseca entre religión y magia.

mos la importancia de la *comunalización* que contiene la referencia a lo religioso.

Tres aspectos presentan en la actualidad las principales problemáticas que podemos encontrar en torno al pluralismo de las creencias y de la religiosidad, mismas que están ampliamente inscritas en la obra de Max Weber, principalmente en lo que concierne a su propuesta teórica y sus análisis de la religiosidad y los valores.¹² Estos aspectos, por supuesto, son interdependientes entre sí tanto como los elementos de su metodología antes mencionada.

Magia y religión en competencia

Max Weber, más que cualquier otro precursor de la sociología de las religiones, dio una amplia importancia a la institución religiosa misma, pero también a los procesos mágicos inscritos en los sistemas de reglamentaciones de vida.¹³ Dicho en palabras de Weber “la acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo”. Los actos prescritos por la religión o la magia deben ser entendidos entonces “para que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra” (Weber, 1999:328). Estos planteamientos no dejan de tener importantes consecuencias en el mundo moderno que acogió la sociología, y más aun en la actualidad para el análisis del pluralismo de las creencias, pues las dos referencias recalcan que toda acción se vincula con un aspecto sagrado y trascendental de la vida, sea éste técnico (mágico) o institucional (religioso), pues tienen que ver al mismo tiempo tanto con el sentido que se le da a la existencia, como con la técnica que se usa para ello.

En primer lugar, se trata de un rompimiento con la perspectiva de su época, según la cual solamente la religión histórica institucional ejerce un dominio sobre los actos humanos; es decir, Weber incluye en sus análisis los procesos mágicos inscritos en los sistemas de reglamentación de vida (magia, religión) como formas que dan sentido también a las acciones. Éste es el

¹² Es necesario aclarar que cuando hablamos del pluralismo de valores, de creencias y de religiosidades, no hacemos referencia más que a una especificidad del pluralismo cultural (tomando la noción de cultura en su sentido más amplio, y con características movibles y dinámicas). Para el caso, pluralismo de valores, de creencias y de religiosidades se referirá a la diversidad de sentidos que se le dan a las acciones a partir de la relación con lo simbólico, lo sagrado y lo trascendental, que conviven en un territorio dado.

¹³ Weber no estudia de manera prioritaria las religiones como sistemas de creencias, sino como sistemas de reglamentación de la vida que han sabido reunir a su alrededor una masa particularmente importante de fieles (Weber, 1998, vol. I).

aspecto que lo va a distinguir de sus contemporáneos, principalmente de Durkheim, pues Weber incluye la magia como un importante elemento de esta relación, y no la separa tan abruptamente y evolutivamente de la religiosidad de los hombres.¹⁴ Cabe señalar que efectivamente hay una oposición fundamental en la sociología de la religión de Weber entre magia y religión ética. De hecho, la “etización” de la religión es uno de los procesos que están inscritos en la racionalización del mundo, es lo que nos lleva a asociar religión con institución o institucionalización de la moral. Pero una vez más la interpretación no debe ser tan radical. Desafortunadamente un gran número de especialistas continúa viendo los procesos mágicos analizados por los sociólogos clásicos —incluso en la obra de Weber— como instancias en vías de desaparición o fuera de nuestra realidad (primitivas); sin embargo, y agregaremos a ello algunos párrafos más adelante, basta decir que en su análisis el proceso mágico funge como medio para distinguir el proceso de racionalización llevado a cabo en Occidente, en comparación con otras culturas y regiones del mundo.¹⁵ Lo cual no significa que en Occidente mismo se haya borrado del mapa la lógica mágica, verbigracia, los procesos carismáticos en la política. Se trata más bien de dar cuenta de la pérdida de dominación por parte de la magia en las relaciones sociales. En otras palabras, la oposición entre magia y religión funciona en su sociología como un medio de distinción entre racionalidad occidental moderna y racionalidad en las demás culturas del mundo, pero en ningún momento la sitúa como una instancia caduca de los procesos de legitimación, incluso en Occidente. De esta manera podemos decir que Weber no plantea, de manera tan tajante como sus contemporáneos,¹⁶ que los procesos mágicos sean procesos mentales olvidados, primitivos, del pasado, sino tan legítimos como la religión, que influyen de manera permanente en las acciones de los seres humanos en el mundo.

Es posible interpretar que para nuestro autor la magia es aquello que está en competencia por la manipulación, a través de diversos medios, de las fuerzas naturales, con el objetivo de obtener un fin deseado. Es la creencia en la posibilidad de contradecir a Dios o, en su defecto, a la institución, a tra-

¹⁴ Ciertamente, Durkheim no desdén la magia en los procesos de socialización de los grupos humanos, sobre todo cuando hace referencia a los tótems; sin embargo, sí distingue claramente magia y religión, particularmente desde un enfoque positivista que remite a etapas históricas de evolución (Durkheim, 1960).

¹⁵ A este respecto no hay más que dar una hojead a Weber (1998, vol. II) para darse cuenta del peso que otorga a la magia en la conducta de la vida de los asiáticos, para explicar la ausencia de cualquier vía mental que los condujese a un modo de vida racional en el mundo. Un estudio más profundo y pertinente se encuentra en Ramos Lara (2000).

¹⁶ Como lo plantean Durkheim, Marx, Frazer, Bergson, Comte, Tylor y Lewis, entre otros.

vés de medios “técnicos”. Por tanto, vemos en esta sujeción dos aspectos importantes: *a)* la existencia de la “racionalidad mágica”¹⁷ con sus medios y sus fines y, *b)* la competencia de la magia con la racionalidad religiosa por medio de la técnica, sea ésta terapéutica, material o tecnológica. Esto resulta muy importante para entender, por ejemplo, la conformación de los llamados nuevos movimientos religiosos. Regresaremos a este último aspecto más adelante en el análisis del pluralismo cultural y las propuestas contemporáneas del análisis de la religiosidad. Basta por el momento señalar la consideración racionalista que hace Weber de la magia, a diferencia de sus contemporáneos, y aun más la importancia de la religiosidad de los seres humanos.

Asimismo, Weber, más que cualquier otro autor, marca con claridad la pauta de que dichos procesos y dichas acciones (magia, religión) no conciernen solamente a los intereses por el más allá, sino principalmente al mundo del “más acá”: acciones, modos de organizar y de percibir el mundo que vivimos y resentimos día con día. Esto habla una vez más de que se trata de dos racionalidades en competencia por la apropiación legítima de la producción de símbolos (Bourdieu, 1971a; 1971b), es decir, se trata de procesos de racionalización en pugna asociados a intereses terrenales muy precisos. En este sentido, hay autores que hacen referencia a la instrumentalización del consumo de artefactos tecnológicos en la actualidad (electrodomésticos, automóviles, etc.) como formas mágicas de seducción y resarcimiento temporal de la existencia (Perrot, Rist, Sabelli, 1992; Fischer, 2003).

En todo caso, en este primer punto, lo que importa retener es la interpretación que se puede hacer de la cuasi paridad que Weber le otorga a la religión con los procesos mágicos involucrados en los sistemas de reglamentación de vida. Es decir, en Weber se encuentra una cuasi completa horizontalidad entre magia y religión. No los percibe como procesos evolutivos, ni progresistas, aun menos como uno superior al otro (lo que no significa que deje de tomar en cuenta los procesos de dominación en la religiosidad), simplemente los vincula como dos formas de creencia, asociadas a lo sagrado, en el mundo del “más acá” que repercuten en los modos de actuar de los individuos y las sociedades. Ahora bien, cuando hablamos en términos de cuasi paridad en la obra de Weber nos referimos al hecho de que no queda totalmente claro si el autor considera que exista una relación de “ida-y-vuelta”

¹⁷ Es importante señalar que la distinción entre magia y religión queda un poco nebulosa en la obra de Weber, pues si bien atribuye una cierta racionalidad a los procesos mágicos (Weber, 1999:328), también nos dice que si los asiáticos no desarrollaron una conducta de vida racional en el mundo es porque se insertaron en el mundo extremadamente irracional de la magia universal (Weber, 1998, vol. II).

entre el proceso carismático —que contiene en sí elementos de tipo mágico— y el proceso de rutinización o burocratización (religión).¹⁸ Efectivamente, el poder carismático —sobre todo el profético— al transmitirse en dos o tres generaciones, se rutiniza y se conforma de manera sólida y estática en un proceso de institucionalización.¹⁹ Parece que dicho proceso es irreversible, y que los fenómenos mágicos pueden culminar en una institucionalidad religiosa, pero no a la inversa. Lo importante por el momento es anotar que Weber tuvo una particular preocupación por la transmisión del poder de una esfera a otra, donde el punto esencial, a nuestro modo de ver, es la separación de lo carismático con respecto a la persona, al unirse con la institución y la función pública. Para nuestro autor no hay cambio posible sin la intervención de la autoridad carismática, pues las fuerzas extra cotidianas son igualmente las dos potencias de novedad típicas en todo proceso social (Weber, 1997).

Ciertamente, por mucho tiempo ha habido al respecto una apresurada reflexión que desdeña el fuerte vínculo y estrecho engranaje existentes entre magia y religión en los procesos sociales vinculados con las creencias, por parte de pensadores tanto antiguos como contemporáneos, como si se tratara de esferas separadas una de la otra, o bien como si la primera tendiese a desaparecer frente a la segunda. Nosotros diríamos —siguiendo el esquema weberiano— que una tiende más bien a dominar a la otra. Es cierto que en la mayoría de los sociólogos clásicos se vislumbra en sus análisis sobre magia y religión la consideración de que se trataba de esferas separadas, en donde la religión estaba implícita o explícitamente considerada como entidad mayor en los sistemas de creencias en relación con la magia, e incluso, aunque en menor medida, en relación con los procesos míticos (Ahuatzin de Piña Chan, 1984). Sin embargo, hoy podemos aseverar que en la sociología comprensiva alema-

¹⁸ A decir de Ouédraogo (1997:324-343), Weber pudo haberse inspirado en el concepto de carisma de los historiadores del cristianismo primitivo, dándole por supuesto una extrapolación heurística, en lo religioso, pero también en lo político. Asimismo, cabe mencionar que Weber hace una distinción entre poder (*die Machi*: fuerza brutal de constricción) y autoridad (poder reconocido como legítimo por quienes están sometidos a él: *die Herrschaft*), el cual puede legitimarse de tres maneras (racional-legal, tradicional, carismática). Esta última contiene a su vez tres diferentes tipos de legitimidad, a saber, la autoridad carismática del padre, la del profeta o la del brujo. Weber se interesó particularmente por el poder carismático del profeta, y nosotros nos interesamos particularmente por la importancia que le otorga al proceso carismático que por definición acarrea a través de procesos enigmáticos a las masas. Finalmente, señalemos que Wach (1955), inspirándose de Weber, conformó hasta nueve autoridades carismáticas religiosas.

¹⁹ Pace (2000:115-124) en su definición de la secta se inspira en esta rutinización para distinguirla de otros movimientos espirituales o vinculados con las creencias.

na, principalmente de Schütz, Simmel y Weber, se puede identificar la existencia de una fuerte consideración de los procesos mágicos en los sistemas de creencia o reglamentación de vida, así como su fuerte vínculo con la institucionalidad religiosa, lo cual nos permite comprender los nuevos fenómenos de religiosidad en todos los dominios, incluyendo la tecnología, así como la política y las comunicaciones (Morin, 1983). Ahondaremos más adelante al respecto, para mostrar que más que tratarse de esferas separadas o en vías de desaparición, a la luz de nuestro enfoque —el pluralismo cultural— la propuesta weberiana nos hace pensar que religión y magia siempre se han interrelacionado constantemente, y que las dos conviven cotidianamente más de lo que se ha querido pensar; es más, las dos son interdependientes y se enriquecen mutuamente, aun dentro de la institucionalidad de las religiones históricas de salvación. Es precisamente aquí donde encontraremos una lectura pertinente de la propuesta weberiana en torno a la religiosidad, con el fin de entender uno de tantos factores que preñan en nuestra actualidad al pluralismo de creencias y valores.

Ahora bien, por último cabe señalar, para reforzar el uso que Weber da a la magia como medio de explicación del proceso de racionalización de Occidente, que una de sus características se encuentra precisamente en el llamado proceso de “desmagización” o desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). De manera desafortunada la traducción del término conocida ha sido únicamente la de desencantamiento del mundo²⁰ y se ha perdido de vista la necesidad de considerar la traducción de desmagización del mundo.

Sin duda, retomar el debate en torno a la traducción del concepto de *Entzauberung*, después de más de cien años de uso, es algo controvertido. No obstante, es necesario porque sólo se ha discutido en forma fragmentaria, y si bien parece que se trata de “cosa de poca importancia”, en realidad tiene

²⁰ Cabe mencionar la influencia de Parsons al traducir y juntar varios artículos de orden religioso bajo el título de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Como bien lo menciona Gil Villegas en su nota crítica e introductoria a esta obra, el término *Entzauberung der Welt*, retomado de Schiller, que constituye una de las tantas modificaciones que el autor hizo a su segunda edición en 1920 (cuatro veces invocada), literalmente debería traducirse por desmagización del mundo y no por desencantamiento (Gil Villegas, 2003:17-18). Otros autores van en la misma dirección, como Hervieu-Léger y Willaime, quienes arguyen que el término desencantamiento se presta a malentendidos, en particular por el hecho de que se le atribuye a Weber una parte de la teoría de la secularización que en realidad no le pertenece. Para estos autores, si existiera un proceso de secularización sería en la pérdida del poder social de la religión durante la modernidad, pero no en la autonomía de los grupos humanos frente a lo religioso, como se puede ver en la actualidad. Por eso está abierta al debate la traducción del concepto weberiano como desmagización (Hervieu-Léger y Willaime, 2001:91).

consecuencias epistemológicas importantes para la sociología de las religiones en la actualidad.²¹

Se podría pensar que como Max Weber utilizó el término en alemán *magie* para referirse concretamente a magia, el uso de *Zauberei*, y en su caso *Entzauberung*, no tendría por qué relacionarse con la traducción (por lo menos al español) de desmagización, y por lo tanto el contenido polémico con respecto a “desencanto” perdería fuerza y no representaría cambios sustanciales. Sin embargo, cabe aclarar en primer lugar que independientemente de este aspecto, en términos sociológicos desmagización toma parte en cada vez más de los debates en torno a lo que esto significa para las sociologías de las religiones: tanto para la cuestión de la teoría de la secularización como para entender las dinámicas de la religiosidad que se han destacado recientemente —donde la participación de procesos mágicos en las religiones institucionales occidentales (seculares o históricas), particularmente para nuestra época— es innegable. Por otra parte, Weber ciertamente ha utilizado *magie* para describir algunas dinámicas del confucianismo y de las religiones no occidentales,²² pero también ha utilizado *Zauberei* para hablar principalmente del tipo ideal carismático que representa al brujo o al mago en comparación con el cura o el profeta. Los dos términos evocan sin duda un proceso vinculado a la magia, sin desdeñar en casos específicos el uso de *Zauberei* para referirse a aspectos relacionados con el encantamiento o las hadas. Recordemos que cuando Weber habla de *magie* o *Zauberei* está hablando de la dominación de la magia en el mundo primitivo, mientras que el mundo moderno, en contraste con el antes mencionado, se ha caracterizado por la pérdida de creencia en la magia, en los espíritus y su dominación como sentido de la acción. Es el concepto de magia y no el de encanto el que juega un rol central en la sociología de la religión de Max Weber. Es éste el análisis central que hace Weber de la religión primitiva, así como en los análisis que ha esbozado en su sociología del derecho cuando habla del carisma.²³

²¹ Los debates en torno a la definición de religión han sido cada vez más constantes e intensos. Sea en los congresos internacionales, en los seminarios o en las diferentes ediciones actuales, la definición de religión ha tomado importancia. Y no es para menos, pues los fenómenos cada vez más recientes no logran ser analizados por las antiguas definiciones e interpretaciones. Así, tal parece que la sociología de las religiones se dirige a una especialización más estrecha, a una construcción más antropológica de las creencias y religiosidades. Véanse autores como Y. Lambert, Geertz, Luckmann, Cipriani, Robertson, Legendre, que han discutido al respecto.

²² Weber (2001, vol. I/22-2:18, 35, 46-48, 51, 55, 65, 73, 126, 128-133, 135, 140, 154-158, 160-163 y ss.)

²³ En alemán está claro —al menos de manera tácita— cuándo Weber hace referencia al vocablo *Zauberei*, para referirse a un proceso mágico o de embrujamiento, y cuándo, en su defecto, hace referencia al de encantamiento. Ahora bien, el debate no se sitúa en torno a las no-

Por tanto, es conveniente insistir en que desmagización, independientemente de que se polemice su traducción, ya es en la actualidad un vocablo que no sólo ha abierto un debate sobre el objeto de estudio y la definición en las sociologías de las religiones, sino que ha llevado a enriquecer el conocimiento de nuestras sociedades, particularmente en lo que se refiere al reconocimiento legítimo del pluralismo cultural.

¿Cuáles son estos aportes? Para Weber, *Entzauberung der Welt* tiene que ver con la eliminación de la magia como medio de salvación “que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación” (Weber, 2003: 167). A este respecto, cabe insistir en que “eliminación de la magia” se entiende en referencia a la racionalidad occidental moderna. No faltan autores que, como Weber, sitúan el alba de la racionalidad occidental en el advenimiento del monoteísmo judaico y el pensamiento helénico a partir de los siglos VI a IV antes de la era común (Bottéro, 1992; Horkheimer y Adorno, 1998; Girard, 1978; Guillebaud, 1999), pero esto no significa que la eliminación de la racionalidad mágica haya ocurrido en todas las regiones y durante todas las épocas, pues es claro que en la actualidad hay un resurgimiento de creencias neo-mágicas como instancias legítimas de la religiosidad (Parker, 2003). En este sentido, se debe entender eliminación como pérdida de dominio legítimo de una racionalidad particular. Asimismo, cuando se habla de desmagización, se trata de un proceso que está elaborándose, lo cual tampoco significa que se haya realizado de manera definitiva y por completo.

Por tanto, más que tomar al pie de la letra la célebre traducción parsoniana de *Entzauberung der Welt* como desencantamiento del mundo, habría que

ciones de *magie* o *Zauberei*, sino al vocablo *Entzauberung* y su repercusión sociológica para el análisis de la racionalidad específica de Occidente. Esto quiere decir que la traducción de desencantamiento del mundo no es del todo incorrecta, más bien es incompleta para dar cuenta de la compleja dinámica de la racionalidad instrumental occidental moderna a la que Weber se refiere. Por tanto, lo que se plantea aquí no es la suplantación del término desencantamiento del mundo, sino la necesidad de una doble traducción de *Entzauberung der Welt* que incluya desmagización del mundo, al menos para las lenguas romances (español, francés, italiano y portugués, por lo menos) e incluso para el idioma inglés, de manera que se pueda visualizar todo el aporte heurístico de este concepto retomado de Schiller. En el Congreso de la Asociación Internacional de Sociología de las Religiones, llevado a cabo en Zagreb, en 2005, una de las mesas de discusión tuvo que ver con el tema de la desmagización o el desencantamiento del mundo en Weber. Para los investigadores franceses el término desmagización no sustituía a desencantamiento, pero sí le proporcionaba otras posibilidades de comprensión de los fenómenos sociológicos de las religiones, y en particular a la cuestión definitoria de la religión como entidad fija e institucional.

interpretar este último como el análisis de un proceso de dominación de una racionalidad frente a otra. Y cuando se habla de dominio, no se refiere precisamente a la desaparición de una esfera, sino al paso de la esfera dominada al campo del subterfugio, de lo clandestino, de lo subterráneo, de lo “ilegítimo” —lo que para Weber resulta central—. Esto significa que al hablar de la desmagización del mundo, se hace referencia al hecho de que la racionalidad mágica sigue presente, aunque de manera informal, en los procesos del pluralismo cultural y de religiosidad, cualquiera que sea la época o la cultura; quién negaría, por ejemplo, que en las religiones históricas de salvación, como la eucaristía en el catolicismo, tienen fuertes vertientes de racionalidad mágica, y más aún las llamadas religiones populares como la santería (Gruzinski, 1991; Gramsci, 1986) o incluso en la misma racionalidad occidental secular con las relaciones carismáticas que se tienen a través del consumo de tecnología personal.²⁴ En efecto, como bien lo menciona Morin (1983), la sociedad de consumo encuentra en la tecnología una atracción de tipo carismático, y un proceso de encantamiento mágico que ha permitido un campo de acción flexible y adaptable, tal como sucede con los procesos mágicos del carisma dentro de los procesos políticos (Maffesoli, 1992). En suma, la importancia otorgada por Weber a los procesos mágicos en la dinámica social marca actualmente uno de los elementos más pertinentes para analizar y comprender la compleja problemática del pluralismo cultural y de las religiosidades. Es en este sentido que la traducción como desmagización del mundo se plantea importante para tomar en cuenta estas dinámicas que ya están repercutiendo en cambios importantes dentro de los análisis sociales sobre las creencias de los grupos humanos.

²⁴ Esto significa, como ya lo comentó Ramos Lara (2000), que no es conveniente interpretar la demagización —escrito así por este autor, que para el caso viene a ser lo mismo— desde un punto de vista monolítico, ni como un proceso lineal-evolutivo en la historia de la humanidad, ni que pueda existir únicamente en el desarrollo cultural del mundo occidental moderno. Se trata más bien de pensar la desmagización como una construcción ideal-típica que puede servir para conocer el paso de una racionalidad a otra, del dominio de una a otra. Recordemos, como ya se mencionó, que Weber también habló de hostilidad hacia la magia en el judaísmo antiguo, mismo que la legó al cristianismo, e incluso la encontramos en ciertos aspectos del hinduismo, pero sin duda la desmagización funge como modelo de investigación para encontrar cuáles son los encadenamientos de circunstancias sucesivos que condujeron a Occidente, específica y únicamente, a encontrar en sus suelos un desarrollo que paulatinamente ha encontrado un eco universal. Como bien dijo el autor se trata de un “racionalismo específico y peculiar de la civilización occidental” (Weber, 2003:65). Lo que le interesaba principalmente a Weber era la emergencia de la civilización occidental y su lógica intrínseca, y la extensión que tuvo hacia las demás culturas. En todo caso, la desmagización en el sentido universal sería la disolución social de la regulación normativa e institucional (secular o religiosa) de las conductas de vida. Véase Colliot-Thélène (1992:258-264).

Racionalidades, teodiceas y dominación

El segundo aspecto importante —que nos liga directamente con lo enunciado en lo que precede— es el hecho de que el autor rechaza identificar la religión o la magia con lo irracional: “Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa” (Weber, 1999:328). Esto sin duda ha marcado la vigencia de Weber en el campo del estudio de la religiosidad, pues permite establecer conexiones muy significativas entre los fenómenos discursivos actuales y las creencias y las religiones, y por ende con el pluralismo cultural.

El problema de la racionalidad, tal como se vio con la desmagización del mundo, es uno de los puntos centrales de la reflexión de Weber, y más aún en su propuesta sobre la religiosidad. El hecho de que considere racional cualquier proceso vinculado con la religiosidad, nos permite establecer una conexión entre intereses específicos, fines determinados y estrategias discursivas de legitimación. Todo el problema con Weber está asociado con la legitimidad del poder, es decir, con la construcción social de la creencia en la legitimidad del poder, donde todos los poderes buscan despertar y mantener la creencia en su legitimidad (Weber, 1999:188 y ss.). Esto es una importante aportación weberiana al estudio actual de las formas de legitimación, en un ambiente de relativización de valores, o para entender la dominación de unos modos de pensar sobre otros en un mundo que se supone está inscrito en la tolerancia y el respeto a las diferencias.

Así, para Weber la racionalización está asociada principalmente con la extensión en todos los dominios de la racionalidad instrumental en la búsqueda de medios para saciar fines específicos. Es la organización sistemática de la vida misma. Para el caso preciso de la racionalidad occidental, se trata del presupuesto según el cual el ser humano puede controlar y prever todos los sucesos que le rodean, es decir, la señalada desmagización del mundo. Esto por supuesto no significa que la racionalización occidental sea superior a las demás, pues es fácilmente detectable que un “salvaje” conoce más sobre su entorno, sus condiciones de vida y el funcionamiento técnico de lo que lo rodea, que un ciudadano acostumbrado al funcionamiento técnico del metro, del automóvil, o en su caso de la computadora.²⁵

²⁵ Para Perrot, Rist y Sabelli (1992), la delegación de la aptitud técnica hacia los especialistas (en la economía, la política y sobre todo en los artefactos) en nuestras sociedades equivale a la delegación de la negociación con lo natural hacia los chamanes, brujos, hechiceros, etc. Esto nos permite entender el poder de seducción que tiene la tecnología con los “aparatos” en las sociedades actuales. Cabe mencionar en torno a esto la posible asociación entre chamanismo y psicoanálisis freudiano en términos terapéuticos.

Asimismo, esto tiene que ver con el hecho de que no sólo se trata de una racionalidad, sino de la existencia, convivencia y cohabitación de diferentes tipos de racionalidades;²⁶ y que la racionalización misma de la religiosidad ha jugado un rol importante en la constitución histórica de la modernidad, tanto como ahora lo tiene la racionalidad mágica para el mundo contemporáneo.

Este aspecto de racionalidades múltiples apunta directamente al concepto de “agrupaciones hierocráticas”, que no son más que agrupaciones jerárquicas donde se ejercen modelos particulares de dominación sobre los grupos humanos en un contexto de pluralidad cultural. Estas agrupaciones se sustentan en los llamados “bienes de salvación”. De esta manera nos encontramos con toda una propuesta inscrita en la sociología de la dominación (*Herrschaftssoziologie*), cuya atención está centrada en los modos de ejercicio del poder y la dominación religiosos. Se trata por tanto de sistemas de representación de las normas legítimas que se encuentran en constante disputa. A esta problemática Weber la denominó “comunalización religiosa” y “tipos de autoridad religiosa”, es decir, una forma de dominación legítima que genera lazos sociales con poderes específicos, cada uno inserto en una lógica específica de “dispensación de bienes” sea espiritual, material o institucional. Esta lógica es la que aún resulta observable en un mundo secular que no deja de tener vínculos estrechos con las dinámicas de creencias diferenciadas.

Cabe mencionar, como nota previsor, que para Weber los resultados de una acción no corresponden con las intenciones de su autor e incluso pueden ser totalmente contrarias al fin buscado, es decir, las consecuencias de una acción no son plenamente previsibles (contingentes), por el hecho de que una acción específica encuentra otras acciones que interactúan con ella y engendran efectos que no son deseados por la persona.

Sin duda, esta sociología de la dominación encuentra su momento emblemático con la reflexión hecha alrededor de las teodiceas, que retrata precisamente la contradicción de tener un Dios piadoso y haber creado un mundo imperfecto y perverso, el cual justifica la injusticia. Las teodiceas son las formas de concebir el bienestar o el desarrollo y de condenar la pobreza.²⁷ En primera instancia, diríamos que en Weber (1997:413 y ss.) la teodicea

²⁶ Las diferentes racionalidades no nada más tienen que ver con diferentes modos de percibir el mundo, ni con diferencias de relación con el “más allá”, sino también con los modos y las maneras en que se ejerce. En este punto podemos destacar el tipo de racionalismo teórico, instrumental, ético, valorativo, formal, material o sustantivo que es posible establecer como forma de análisis de lo social (Weber, 1997; Ramos Lara, 2000:18-25).

²⁷ Efectivamente, si bien teodicea viene de *teos* (dios) y justicia, este término nos permite observar las promesas de todos los sistemas emancipatorios modernos (Iglesia, Reino, Estadonación, etc.) de paraíso en la tierra o en “otro allá” (Rist, 1996).

encierra la idea monoteísta de un solo Dios y la imperfección del mundo. El monoteísmo tiene que ver con la legitimidad que se le imputa al Dios único a partir de sus atributos y cualidades subliminalmente superiores con respecto al resto de los dioses. Esta construcción magnánima debe ser vista a través del proceso de racionalización llevado hasta sus últimas consecuencias en la época de la modernidad occidental. Así, a través de legados y herencias de esta teodicea, la superioridad de un tipo de desarrollo único con respecto a otras alternativas se ha instaurado de manera sostenible. Asimismo, es a partir de la teodicea que la noción de futuro emerge y en donde la gran aportación y seducción de ésta estriba en la promesa de que todos los plebeyos y reyes tienen derecho a no morir eternamente y ser acogidos en el reino de la luz. La ética de salvación ha sido una gran “revolución” en los sistemas de creencia, en la medida que da una explicación de cómo la forma, la superficie, lo virtual, lo material, el Desarrollo, seduce las mentalidades “modernas”. Efectivamente, la existencia del sufrimiento y la realidad de la muerte han sido las fuerzas motoras del desarrollo de todas las religiones, por tanto existe una necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte que ejerza un extraordinario poder (Weber, 1998, vol. I). Es a partir de la necesidad de salvación de este mundo imperfecto que se han sostenido la modernidad y las religiones monoteístas, en donde un solo Dios puede resolver esta imperfección, o bien, donde sólo a través de la tecnología moderna se puede alcanzar el reino prometido. Esto se halla directamente asociado con la consideración de lo irracional por parte de una racionalidad dominante, que lo conduce hacia otra racionalidad.²⁸

Este aspecto de la teodicea es uno de los elementos característicos de la racionalidad instrumental occidental moderna aludida por Weber, y que repercute a lo largo del tiempo en una necesidad de remagizar el mundo.

Ahora bien, encontrar en la racionalidad occidental un cierto dominio frente a las demás no significa para Weber un progreso o beneficio particulares, sino la racionalidad de una instancia sobre otras. Weber aboga por una diversidad de creencias y percepciones del mundo, y cada una de ellas encuentra su valor en este mundo. Esto no significa que una vez que una racionalización se establece, termina por dominar por completo a las demás hasta desaparecerlas, pues como bien se mencionó con anterioridad, se trata más

²⁸ “Bajo la óptica de Weber, la historia pierde todo carácter monolítico y pasa a ser presentada como el desenvolvimiento relativo de una pluralidad de complejos históricos, de los cuales cada uno expresa la peculiaridad de cierto ‘patrón de racionalidades’; y en esa diversidad de formaciones históricas se encuentran ‘racionalismos’ de lo más ‘diversos’, cada uno en pugna por la legitimidad racional y la descalificación de los otros como irracionales” (Ramos Lara, 2000:10).

bien de un proceso de marginalización o de “clandestinización” de las otras racionalidades, que en un momento u otro pueden resurgir, tal como en la actualidad sucede con racionalidades de tipo religioso o mágico, incluyendo las racionalidades míticas.²⁹ Es interesante analizar este punto de vista, pues nos permite atender a la invitación de Weber de asumir la racionalidad del mundo como un proceso de producción de irracionalidad o, en su defecto, como un proceso de jerarquización de racionalidades a través de la legitimación de lo que es válidamente racional. Así, lo que puede ser racional para uno es irracional para otros, tanto como la adhesión a una racionalidad específica constituye en sí un proceso de racionalización; los efectos no deseados serían en sí mismos las irracionalidades internas inscritas en dichos procesos de racionalización. Y esta dinámica cambia según los contextos, por lo que ahora no resulta aventurado pensar que un adivino pueda dar sentido a ciertas acciones vinculadas con este mundo terrenal, ya sea secular o que pertenezca a cualquier grupo religioso.

Politeísmo de los valores y actualidad weberiana

En la célebre conferencia sobre el oficio y la vocación del científico, dictada en 1919 (Weber, 2000), Max Weber habló sobre el politeísmo de los valores, es decir, un politeísmo natural que nos conduce al enfrentamiento en un mundo inexpiable, por lo que la vida participa del combate eterno que los dioses libran entre ellos; se trata de la problemática que representa la incompatibilidad de los puntos de vista que se pueden plantear en un momento y sociedad dados, y la imposibilidad de resolverlos.

El politeísmo de los valores llama la atención sobre la necesidad de los antagonismos, cuyas concepciones del mundo no pueden por sí solas llevarnos al progreso, no pueden actualizarse más que en la lucha constante con otros ideales que son tan sagrados para los demás como los nuestros resultan para las sociedades en que vivimos. Esto enuncia la aguda conciencia que Max Weber tenía de la relatividad de los valores y de la importancia central de las conductas de vida diferenciadas. Así, el politeísmo de los valores traduce en la actualidad la aceptación de una realidad arcaica.³⁰

²⁹ A este respecto es importante mencionar que Ernst Troeltsch (1865-1923) completó los tipos de secta propuestos por su colega y amigo Weber, con la mística que caracterizaría el proceso de experiencia carismática inmediata, y privilegió los lazos personales a través de las afinidades espirituales (Séguy, 1980).

³⁰ Quizá el politeísmo de los valores es el que mejor sintetice las nociones de diversidad cultural, pluralismo cultural y multiculturalismo, pues alude a la conciencia de la existencia de

Para ciertos autores, el politeísmo de los valores significa la contradicción entre un orbe social racionalmente pensado y organizado, y la socialidad de pequeñas tribus (Maffesoli, 2004a). El aporte mayor de Weber a esta dinámica es precisamente la convivencia de opuestos, de lógicas contrarias en un momento y una sociedad determinados. Aspecto sumamente importante si se toma en cuenta la obsesión (en su época) por definir la sociedad a partir de un individuo perfectamente identificado políticamente (ciudadano inscrito en un contrato social). En la actualidad esta noción es la que ofrecería de mejor manera los puntos de análisis de nuestras sociedades. Cada vez que hay resurgimiento de ese politeísmo de los valores se asiste a la relativización de las estructuras y de las instituciones unificadoras. Se trata de la evocación de una efervescencia, de un dinamismo renovado en todos los ámbitos de la vida social: en la economía, la vida espiritual e intelectual y, naturalmente, en las nuevas formas de socialización, siempre con el distanciamiento entre juicios morales y análisis sociológico que caracterizó a Weber.

Esto nos remite directamente a la “potencia” popular. El politeísmo de los valores asume que las instancias difícilmente lograrán detentar el monopolio de manera duradera. Esto significa que cultura y materia prima, bien y mal, muerte y vida, están constantemente en la socialidad básica de los grupos humanos: frente a un mundo inmóvil, se pone de relieve el dinamismo y la circulación de las ideas. Quizás podríamos hablar de “multipolaridad”, pues en el lado opuesto a un pensamiento unicista existe un politeísmo de los valores que se relativizan unos con otros (Maffesoli, 2004b).

En este sentido, es importante observar de qué manera la diversidad de religiosidades en la actualidad remite a la llamada cultura postmoderna. De un politeísmo de los valores de este tipo provienen la intensificación de la existencia y el dinamismo estable. Max Weber ha mostrado con dicha noción, es decir, la imagen del panteón griego, que la antinomia estructural del dato mundano está enraizada de manera profunda en la relación con la naturaleza, y en la relación con los demás. De ahí que Weber considere al karma como una de las soluciones más eficaces al problema de la teodicea. Para el caso que nos ocupa, el pluralismo de los valores es una manera de limitar el poder. Frente a la omnipotencia de un Dios único, la multiplicidad de los dioses introduce la idea de relatividad, de limitación mutua.

Así, se puede observar la manera en que Weber implícitamente pone en cuestionamiento la racionalidad de tipo occidental moderna, como una for-

modos culturales diferenciados (diversidad cultural) que cohabitan, existen, intercambian en un territorio específico (pluralismo cultural) y a su necesidad de establecer vínculos armoniosos de convivencia desde un ámbito de igualdad (multiculturalismo).

ma de progreso incuestionable, de lo que sin duda actualmente, gracias a las diversas manifestaciones de tipo ecologista, pluralista, sexista, feminista, podemos dar cuenta. Se puede decir que como una especie de efecto perverso, la racionalidad instrumental occidental moderna, al querer negar la pluralidad de los valores, termina por fomentar la intolerancia, la cual puede ser percibida durante toda la historia de los últimos ochenta años con sus saqueos y genocidios. En este sentido, sobre lo que Weber nos invita a reflexionar es que la imperfección relativa, inducida por el politeísmo, está constantemente presente en las sociedades y en la vida misma. Cada vez que una organización social ha sabido acentuar la diversidad, ha sido fecunda y productiva. Y esto concierne tanto a la cultura y a la organización política, como a la simple vida cotidiana. Esto nos permite entender la manera en la cual se ha erigido, a contracorriente, el ordenamiento de lo político, de lo cultural y lo social que ha marcado la modernidad y que se ve trastocado en la actualidad.

Problemáticas del pluralismo contemporáneo

Hasta el momento hemos visto cómo gran parte de la sociología weberiana ha estado preñada de consideraciones y preocupaciones pluralistas, así como la importancia de retomar dichos aspectos dentro de una lectura actualizada. La acción social, el tipo ideal y la neutralidad valorativa son poderosas herramientas de método que permiten indagar las dinámicas sociales que yacen en nuestra contemporaneidad pluralista.

La racionalidad mágica y el carisma, junto con la significación extrema de la desmagización del mundo, el proceso de legitimación de las teodiceas y de las agrupaciones hierocráticas con sus procesos de dominación religiosa, así como la dinámica contenida en el politeísmo de los valores de diferentes percepciones del mundo, son elementos todos ellos que enmarcan de manera importante la problemática del pluralismo de creencias y valores en la actualidad. Así, sólo nos queda agregar algunas notas en torno al enlace entre la metodología weberiana, su propuesta sociológica en torno a la religiosidad y el pluralismo cultural en el mundo contemporáneo.

Las principales problemáticas del pluralismo cultural refieren a la inscripción y/o adhesión a diferentes cosmovisiones, es decir, modos de actuar, de pensar, de hacer, de percibir e interpretar el mundo; a una creencia única y universal, sea ésta secular, religiosa, mágica y/o mística; o en su defecto a la manera en que pueden convivir estas diferencias sin el yugo o preponderancia de una de ellas (procesos de legitimación y agrupaciones hierocráticas). No se trata nada más de un problema vinculado con la adscripción a una divini-

dad o creencia —impuesta o voluntaria (sea la Razón, el Estado, Dios, etc.)—, sino de la utilización de éstas para influir en el ámbito social, político y económico con intereses vinculados a un grupo específico (discursos legítimos para responder al problema de la teodicea). En este sentido, el siglo xx y los albores de este siglo xxi no han dejado de mostrarnos que todos los conflictos con tintes religiosos o vinculados con la pluralidad de creencias, están estrechamente asociados con la lucha por la apropiación legítima de la producción o interpretación de lo simbólico, que le proporciona a toda instancia o a todo grupo político la autoridad para dictaminar los modos de organizar una sociedad. Es entonces importante para analizar el actual proyecto del multiculturalismo (aceptación política y legítima de diferentes modos de concebir la interacción del ser humano con la alteridad y la necesidad de políticas de convivencia para el enriquecimiento temporal de parámetros universales), que la problemática se centre en la oposición puntual que se ha construido entre localismos y particularismos de creencias y universalismos rehgiosos, y el tipo de gestión de poder que representan.

En este sentido, los desafíos que hoy encuentra lo que llamamos la religiosidad secular —vertiente del racionalismo moderno occidental—, es que la religiosidad abarca desde nuevos modos de expresión hasta movimientos violentos que pueden armonizar las relaciones humanas. Si bien la moderna sociedad secular no se centra en la religión, sí lo hace en lo sagrado, de manera que diversas formas se promueven, se redescubren con las envolturas de éste, conformando creencias y por ende intereses particulares. Unos mitos son desmitificados para crear otros (progreso, razón, tecnología, ciencia, Estado, trabajo, ciudadano), y el meollo del asunto consiste en la absorción o adhesión de una diversidad de cosmovisiones a estas nuevas sacralidades dominantes, con todo y su forma de desarrollo y organización. El pluralismo cultural se enfrenta a las diferencias que pueden existir entre el individuo y la sociedad, y entre los diferentes sentidos que se le da a la realidad (acción social), entre racionalidades en competencia (la problemática del politeísmo de valores planteada por Weber). El pluralismo lidia con las herencias particulares del pasado y su revalorización en la actualidad (método socio-histórico), con la interpretación de comportamientos que no se ven influidos por un eurocentrismo radical (neutralidad valorativa).³¹

Por tanto, encontramos tres trasfondos en la sociología weberiana que deben tenerse en cuenta para comprender la problemática que existe en rela-

³¹ Aunque la utilización por parte de Huntington (1997) de la obra de Weber es bastante astuciosa, sin duda su metodología no está inscrita en ninguna neutralidad valorativa proveniente de la sociología comprensiva.

ción con la diversidad de creencias a lo largo de la historia, y en la actualidad en un mundo que quiere ser multicultural:

- a) La absorción de diferentes modos de concebir al ser humano con su entorno (pluralidad de racionalidades) por parte de una sola entidad política cuyo monopolio es legitimado a partir del sustento religioso, sea étnico, de salvación, secular, de una única institución sagrada (racionalidad instrumental, autoridades legítimas y dominación religiosa, discurso de salvación de la teodicea). En este sentido, es claro, por ejemplo, que a través de la construcción de un tipo ideal inspirado en el “multiculturalismo anglosajón” se logrará observar cuáles son las lógicas en las políticas del pluralismo cultural que divergen del modelo dominante.³² Será posible por tanto dar cuenta de la especificidad histórica del multiculturalismo que hoy trastoca nuestra vida cotidiana con mayor efervescencia. El estudio de la acción social nos permite pues conocer de qué manera una cierta convicción de la pluralidad llega a establecer un “encarrilamiento” en la manera de reproducir en lo material y lo cultural dichas diferencias. En suma, se trata de saber cómo un tipo particular de capitalismo pluricultural encuentra su especificidad y su dominio en una sociedad específica.
- b) La adscripción de diferentes grupos locales a un modo de gestión económico, político y social homogéneo, legitimado por una apropiación absoluta de lo simbólico (proceso de desmagización del mundo y producción de irracionalidades). En otras palabras, es interesante observar de qué manera en la actualidad existen diversos factores mágicos en competencia, no nada más en lo referente a las instituciones religiosas históricas de salvación y el progresismo de antaño. Encontramos procesos de seducción tecnológicos a raíz del alto grado de atracción carismática de la tecnología, los cuales repercuten en procesos no esperados, no deseados o que simplemente están contra una lógica unitaria y homogénea que sustentaban las dinámicas de los sistemas de emancipación unita-

³² La definición predominante de multiculturalismo mantiene una visión individualizante del proceso del mestizaje e intercambio de valores, en donde se concibe una sociedad compuesta por grupos y que la suma de ellos forma una sociedad (proyecto del *melting pot* a la manera anglosajona del *Wasp*) o civilizaciones en conflicto. El multiculturalismo es claramente una proposición anglosajona que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarlas en el proyecto progresista de la democracia igualitaria, sin difundir infraestructuras que promuevan, no sólo el intercambio, sino también la dinámica misma del mestizaje; por tanto las políticas establecidas están concebidas para una problemática multicultural presente en los países anglosajones (Wieviorka, 1997).

rios. Aquí resulta importante regresar a nuestro argumento sobre la importancia que Weber otorga a la racionalidad mágica, como entidad racional y como una lógica que tendía a perder bríos en la modernidad, pero no por ello a desaparecer, y por tanto a re-emergir en la actualidad. No es novedoso decir que los procesos mágicos están re-emergiendo, que hay una lógica carismática en las dinámicas de la sociedad de consumo (Morin, 1983), o que los aparatos domésticos funcionan como alternativas espirituales de tipo mágico en las sociedades postindustriales (Rist, 1996), ni aún menos que las nuevas dinámicas religiosas y espirituales tienen un alto grado de neo-magización (Parker, 2003), y todavía más en los contextos urbanos (Gutiérrez Martínez, 2004:293-298). Sin embargo, las más recientes investigaciones al respecto nos llevan a pensar que la desmagización tiene que ver con una lógica de pérdida de poder legítimo de los procesos mágicos en la búsqueda de sentido en la acción social, mas no su desaparición. La magia nunca ha desaparecido e incluso funge como retroalimentador de las mismas lógicas institucionales. Es aquí donde toma fuerza de manera permanente el proceso carismático al que alude Weber. La magia se encuentra en los ritos de la institucionalidad del catolicismo, judaísmo, hinduismo, islam y en el protestantismo, y no se diga en los pentecostalismos y evangelismos recientes; más aún, como se mencionó antes, encuentra lugar de manera importante en el mundo secular. En efecto, la magia (particularmente a partir del carisma) también está presente en los procesos políticos —sea en los populismos de izquierda o de derecha— en la economía (la mano invisible), en los diversos reagrupamientos colectivos y festivos (deportivos, musicales, etc.), en la religiosidad popular, así como en la socialización cotidiana. ¿Se debe por tanto hablar de que la desmagización del mundo ha caducado? ¿Podríamos hablar de una “remagización” del mundo contemporáneo?

Con el llamado pluralismo de los valores el meollo del asunto en la actualidad es que a esta desmagización que solía describir el proceso de racionalización característico de Occidente según la sociología de Weber, le está sucediendo una remagización directamente inmersa en un proceso de racionalización occidental. No se quiere decir que la racionalización de tipo instrumental occidental moderna aludida por Weber haya perdido sus bríos, pero sí su monopolio legítimo frente a otras racionalidades. Se trata ciertamente de un desencantamiento en el mundo frente a las promesas de emancipación y salvación de las teodiceas, particularmente la progresista, pero este desencanto precisamente ha conducido paulatinamente a una reconsideración legítima de la racionalidad mágica en la vida cotidiana, es decir, a una necesaria remagización.

Esto significa, pues, que la racionalidad occidental moderna vuelve a encontrar una dinámica más flexible, múltiple, variable, fluida y en constante movimiento, que contiene una multiplicidad de relaciones cercanas y a distancia, coherente y en contraposición, que dan sentido a la existencia y la acción de los grupos humanos. En otras palabras, el politeísmo de valores se intensifica.

- c) Finalmente, se puede extraer de la sociología de Weber el impacto que representan los diversos intercambios de valores religiosos, espirituales, intelectuales, etc., en la obtención de parámetros identitarios con lo simbólico y en las subjetividades de los actores sociales. Se intensifican así los tipos de comunalización religiosa y los tipos de autoridad que la presiden, sea carismática o profética. Los lazos sociales que se generan tienden a ser más extendidos, produciendo una proliferación de grupos de pertenencia con contenidos simbólicos (sean religiosos o ideológicos).

En suma, de manera virtual o concreta, en la actualidad los sentidos mentados de los actores se multiplican, se desmultiplican en diferentes racionalidades, las cuales tienden cada una a legitimarse en momentos específicos pero no precisamente a monopolizar el espacio de la producción legítima de lo simbólico. Así, los corolarios y los factores no deseados ni previstos tienden a diversificarse e intensificarse: ésta es una de las características de la remagización del mundo y de la intensificación del politeísmo de valores. Nos encontramos aquí con una ardua labor de comprensión de dichas lógicas y dinámicas, que las propuestas sociológicas de Weber nos permiten al menos iniciar.³³

Recibido: septiembre, 2005

Revisado: septiembre, 2006

Correspondencia: El Colegio Mexiquense/Ex hacienda Santa Cruz de los Patos/Col. Cerro del Murciélago/Zinacantepec 51350/México/correo electrónico: dgutierrez@cmq.edu.mx

Bibliografía

Ahuatzin de Piña Chan, Beatriz Barba (1984), *Ambiente social y mentalidad mágica: las bases del pensamiento mágico en el México precortesiano*, México, UNAM, FFYL, tesis de doctorado.

³³ Para una reflexión más amplia al respecto remitimos al prólogo en Gutiérrez Martínez (2006:9-22).

- Alonso Benito, Luis Enrique (1998), *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*, Madrid, Fundamentos.
- Bottéro, Jean (1992), *Naissance de Dieu: la Bible et l'historien*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1971a), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de sociologie*, vol. 12, núm. 3, jul.-sept., pp. 295-334.
- (1971b) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de sociologie*, vol. 12, núm. 1, pp. 3-21.
- Colliot-Thélène, Catherine (1992), *Le désenchantement de l'état: de Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit.
- Doytcheva, Milena (2005), *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte (Col. Repères).
- Durkheim, Émile (1960), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Fischer, Hervé (2003), *CyberProméthée. L'instinct de puissance à l'âge du numérique*, Montreal, v.l.b. Éditeur.
- Gil Antón, Manuel (1997), *Conocimiento científico y acción social: crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*, Barcelona, Gedisa.
- Gil Villegas, Francisco (2003), "Introducción del editor", en Weber (2003:9-50).
- Girard, René (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- Gramsci, Antonio (1986), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isidoro Flambaut, México, Juan Pablos.
- Gruzinski, Serge (1991), *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE.
- Guillebaud, Jean-Claude (1999), *La Refondation du monde*, París, Seuil.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2006) (coord.), *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, México, Siglo Veintiuno/El Colegio de México/UNAM.
- (2004), "La multirreligiosidad urbana", en Lourdes Arizpe (coord.), *Los retos culturales de México*, Cuernavaca (México), Congreso de la Unión, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 293-298.
- Hekman, Susan J. (1998), *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*, trad. de Ángel Federico Nebbia Diesing, México, McGraw-Hill Interamericana/UAM.
- Hervieu-Léger, Danièle y Jean-Paul Willaime (2001), *Sociologies et religion: approches classiques*, París, Presses Universitaires de France (PUF).
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1998), *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.
- Huntington, Samuel P. (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de J. P. Tosaus Abadía, México, Paidós.
- López Roldán, Pedro (1995), *La construcción de tipologías en sociología: propuesta metodológica de construcción, análisis y validación; aplicación al estudio de la segmentación del mercado de trabajo en la Región Metropolitana de Barcelona*, Barcelona, Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona, tesis de doctorado.

- Maffesoli, Michel (2004a), *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, trad. de Daniel Gutiérrez, México, Siglo Veintiuno.
- (2004b), *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992), *La Transfiguration du politique: la tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- Martuccelli, Danilo (1999), *Sociologies de la modernité, l'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard.
- McKinney, John C. (1968), *Tipología constructiva y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Morin, Edgar (1983), *L'Esprit du temps*, Paris, Librairie générale française.
- Ouédraogo, Jean-Martin (1997), "Le charisme selon Max Weber: la question sociologique", *Archives Européennes de sociologie*, vol. 38, núm. 2, pp. 324-343.
- Pace, Enzo (2000), "En el principio era la secta", *Religiones y sociedad*, expediente Nuevo milenio y nuevas identidades, núm. 8, enero-abril, pp. 115-124.
- Parker, Christian (2003), "Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación", en Roberto Blancarte y Pablo Castro (coords.), *Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas*, Memorias de la XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR), Ixtapan de la Sal, Estado de México (México), 20 a 24 de agosto, Zinacantepec (México), El Colegio Mexiquense, SISR, CD-ROM.
- Perrot, Marie-Dominique, Gilbert Rist y Fabrizio Sabelli (1992), *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, PUF.
- Popper, Karl (1992), *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos.
- Ramos Lara, Eleazar (2000), *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, UAM-I.
- Rist, Gilbert (1996), *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Politiques.
- Séguy, Jean (1980), *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerfi.
- Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay by Charles Taylor*, edición de A. Gutmann et al., Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Wach, Joachim (1955), *Sociologie de la religion*, Paris, Payot.
- Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, trad. de Luis Legaz, México, FCE.
- (2001), *Wirtschaft und Gesellschaft, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlab, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*, Tübingen, Alemania, J. C. B. Mohr.
- (2000), *El político y el científico*, trad. de Martha Johannsen, México, Colofón.
- (1999), *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echavarría et al., México, FCE.

- (1998), *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Madrid, Taurus.
- (1997), *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1988), *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, trad. de José Chávez Martínez, México, La Red de Jonás.
- Wieviorka, Michel (dir.) (1997), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.