

Religionis et societatis, the archaic gaze of reason

[Religionis et societatis, la mirada arcaica de la razon]

Humberto Ortega-Villasenor

DOI: 10.18355/XL.2021.14.03.08

Abstract

In these times of generalized neoliberalism that we are living, as totalitarian gazes are falling, it seems relevant to discuss the social role of religion from the critical-social perspective of modernity and especially, from the humanism of the future. Of course, I will drastically limit the scope this analysis being the topic so broad and complex. Thus, with rigorous humility, I will look at only one basic aspect of Max Weber's religious thought, framing it and contrasting it with the critical vision of the Mesoamerican tradition. Max Weber argued that all religions form part of a historical-universal process whose evolution can be explained as driven by an inner logic constructed by the relentless urge toward the rationalization of ideas and life, especially in the case of salvation religions. This line of thought, with its universalist pretensions, leads us to question the validity of deterministic schemata that should be limited to the Western world and to European concerns -given their reductionism not only when compared to religious visions such as Kierkegaard's with respect to Christianity (for him rationalism was not enough)- but also inasmuch as they leave out polytheistic projects and syncretic combinations such as the traditional conceptions of colonized peoples (where religions are monotheistic in name only, not having followed the steps of the Weberian protocol), or the ancient civilizational horizons such as China, India or Mesoamerica, whose evolution does not necessarily lead to the sort of final-stage rationality the German thinker had in mind.

Key words: religion, rationalization, determinism, Eurocentrism, nominal monotheism

Resumen

En los tiempos que estamos viviendo de derrumbe de las miradas totalitarias y del neoliberalismo generalizado, me parece pertinente discutir sobre el papel social de la religión en la perspectiva crítico-social de la modernidad y sobre todo del humanismo del futuro. Claro que en este caso voy a acotar el análisis al máximo, ya que el tema es muy amplio y complejo, por lo que, en humildad de rigor, me referiré sólo a un aspecto básico del pensamiento religioso de Max Weber, teniendo como punto de encuadre y contraste la visión crítica de la tradición mesoamericana. Max Weber sostenía que todas las religiones formaban parte de un proceso histórico-universal cuya evolución se explica por el impulso de una lógica interna trazada por el afán incontenible hacia la racionalización de las ideas y la vida, sobre todo en el caso de las religiones de salvación. Proceso que, él consideraba como inevitable y cuyo desenlace es la racionalidad religiosa moderna. Esta línea de pensamiento con pretensiones universalistas nos lleva a cuestionar la validez de designios deterministas que ya debieran ser acotados al mundo occidental y a preocupaciones europeas - dado su reduccionismo no sólo ante visiones religiosas como la que Kierkegaard tenía acerca del cristianismo (para quien, la racionalidad no era suficiente). Deja fuera o excluye además los proyectos politeístas y las combinaciones derivadas del sincretismo como pueden ser las propias concepciones tradicionales de los pueblos que fueron colonizados (donde las religiones monoteístas resultan nominales porque no siguieron los pasos del protocolo weberiano), o bien, las que pertenecen a horizontes

civilizatorios milenarios como China, India o Mesoamérica, cuya evolución no necesariamente conduce a la desembocadura de la racionalidad a que se refiere ese pensador alemán.

Palabras clave: religión, racionalización, determinismo, eurocentrismo, monoteísmo nominal

1 Introducción

Las disquisiciones filosóficas y humanísticas de los últimos tiempos en Occidente tienen poco que ofrecer. Se antojan un tanto repetitivas y unilineales, como queriendo asirse a las mismas agarraderas que han conducido al hombre a parajes retóricos y fórmulas de solución ya conocidos. Decía Octavio Paz (1970) que el *poderoso* sólo miraba su propio rostro¹. Lo que explica tantos siglos de ensimismamiento en torno a los mismos pensadores y de monólogo acerca de su propio quehacer, tradiciones, creencias y disyuntivas a futuro. Esta miopía epistémica ha traído, en ese sentido, cierta inmovilización humanística que no ha sido superada, pese a la capacidad autocrítica que posee un buen número de pensadores, entre los que destacan, las voces de inmigrantes ilustres como el filósofo coreano Byung-Chul Han (2012; 2013; 2014); los vientos del pensamiento descolonizador como los que impulsan Boaventura de Sousa Santos (2015) o Walter Dignolo (2010); las ideas del filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek (2016; 2020); los respaldos luminosos más recientes como pueden ser los trabajos de Bogoljub Šjaković (2020); el pensamiento de Miklavž Očep (2007); o las valiosas aportaciones del poeta y filósofo esloveno Primož Repar (2016).

Como dice la investigadora en asuntos indígenas Isobel M. Findlay de la Universidad de Saskatchewan, Canadá, al ser entrevistada por Daniel Coleman:

¿Sabes? Escuchamos estos discursos de ciertos tipos de conocimientos que no tienen relevancia, y eso incluye los conocimientos de la humanidad en este punto históricamente. Pero también tenemos contra discursos en este punto, advirtiéndolo sobre el desperdicio de conocimientos, pero también volviendo a plantear la cuestión de cómo sobreviven los conocimientos que enfrentaron todo tipo de prohibiciones y exclusiones, no sólo sobreviven sino que siguen siendo guardianes clave de gran parte de nuestra diversidad en el mundo, la biodiversidad inseparable de la diversidad lingüística (2012: 146).

Esta ponencia apunta a constituirse en un modesto mirador desde el cual intentaremos primero cuestionar críticamente el pensamiento de Max Weber en cuanto a que las religiones forman parte de un proceso histórico-universal que sigue una lógica interna hacia la racionalización. Posteriormente, abordaremos lo que pensaría al respecto Søren Kierkegaard y por último, nuestra posición tomando en cuenta nuestro legado como mesoamericanos.

2 Weber y el camino único

Max Weber, ilustre sociólogo y filósofo alemán que nace en Alemania en 1864 y fallece en 1920, es heredero del positivismo de las postrimerías del siglo XIX y principios del XX. Una corriente filosófica que, como todos sabemos, afirma que todo conocimiento deriva de la experiencia, la cual se puede respaldar por medio del método científico. Un periodo en que la propia idea de Historia Universal era objeto de crítica, al restringirse a ser una representación ordenada y lineal de acontecimientos del pasado, que observaba como postulado interior la idea de transitar de la Edad

¹ Peleamos para preservar nuestra alma; hablamos para que el otro la reconozca y para reconocernos en la suya, distinta a la nuestra. Los poderosos conciben la historia como un espejo: ven en el rostro deshecho de los otros -humillados, vencidos o "convertidos"- el esplendor del suyo propio (Paz, 1970: 75).

Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Estructura o esquema que estuvo en boga por largo tiempo y que el historiador organicista alemán Oswald Spengler cuestionaría en su obra sobre la decadencia de occidente (1918, Tomos I y II), al pretender empequeñecer los datos en relación al propio término (Historia Universal) y excluir del devenir histórico sucesos significativos de espacios geográficos no europeos. Hechos que, desde luego, debieran estar incluidos.

En ese marco de referencia, hemos de situar el pensamiento de Max Weber, el cual, a continuación intentaremos caracterizar a grandes rasgos. Comenzaremos identificando como influencias inmediatas en la metodología weberiana de las ciencias sociales, las que apunta con razón María José Fariñas Dulce: el historicismo de Dilthey y el neokantismo de Rickert (Fariñas, 1989: 80-87). Ambos están presentes. Por otra parte está la religión. Como nos dice Prisciliano Cordero del Castillo, “contrariamente a lo que pensaba Marx, para Weber la religión es la única fuerza que capacita al hombre para redefinir el sentido de su vida, convirtiéndose en un enorme potencial para cambiar radicalmente la sociedad” (Cordero, 2001: 249).

La religión se convierte así, para Weber, en fuerza legitimadora de la existencia humana. Por una parte, existe un mundo real, empírico, que es captado por los sentidos, y por otra, un mundo invisible, pero igualmente real, que es captado por los ideales religiosos, y que es muy importante para comprender y mantener en orden el mundo visible. Weber también se diferencia de Durkheim y de su preocupación por la integración del individuo en la sociedad, al centrar su atención en descubrir los factores que impulsan la marcha de la sociedad. Weber trata de esclarecer el origen del mundo moderno occidental y las fuerzas que intervienen en su desarrollo. Este es el argumento central de su obra más conocida “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Cordero, 2001: 249).

Ahora bien, para una comprensión sobre la influencia que ejerce Weber en la Sociología de la religión hemos de recordar varios otros temas esenciales de su amplia obra sociológica, como pueden serlo sus investigaciones históricas sobre ética protestante y capitalismo, sus estudios sobre el carisma, el profeta portador del carisma, el misticismo, ascetismo, secularización y racionalización, entre otros. A nosotros nos interesa concentrarnos precisamente en este último: el proceso de racionalización (Weber, 1973: 328-329); (*Apud*. Cordero 2001: 250).

A este respecto, una de las claves para comprender a Weber es justamente el énfasis o peso que da a la perspectiva histórico-universal europeizante que mencionamos antes. Como señala Friedrich Tenbruck: “...lo que hoy abreviadamente se denomina proceso de racionalización y se refiere al desarrollo occidental, en el cual Weber tenía un interés especial, es sin embargo solo un caso particular de una clase más general de eventos” (Tenbruck, 1999: 65). Por ello, afirma que el descubrimiento decisivo de este pensador fue el de mantener que la racionalización “... se sostenía por el impulso de una lógica interna, trazada por el afán incontenible a la racionalización de las ideas religiosas” (citado por Eduardo Weisz, 2011: 109).

Aunque lo dicho por Tenbruck nos parezca una traza evolucionista con pretensiones histórico-universales, para Wolfgang Schluchter no lo es, Weber está “entre la comparación histórico-universal y una teoría evolutiva ligada a una lógica de desarrollo” (Schluchter, 1998: 56). Esto es, entre un proceso que se da por encima de procesos de racionalización singulares y una sociología vista como historia del desarrollo de occidente. Esta postura resulta notable en otros investigadores contemporáneos que hacen caso omiso de la crítica historiográfico organicista de Spengler. Para Wolfgang Mommsen,

El concepto de historia universal es lo que da unidad a la obra de Weber. Reconociendo que este había rechazado proponer una teoría de la historia universal, Mommsen encuentra que en sus trabajos existe un gran número de planteos al respecto. Estos permiten reconocer su voluntad de, más que analizar el desarrollo

histórico de Occidente, armar sistemas de modelos típico-ideales capaces de servir como referencias trascendentes a la luz de las cuales analizar procesos sociales del pasado o del presente. Para Mommsen, la sociología weberiana puede entenderse como un sistema de conceptos, en gran parte formales, basado “en una cierta teoría de la filosofía de la historia”, lo cual, agregaba, implica una orientación “que el mismo Weber, en cierta medida, ha impugnado” (Weisz, 2011: 110).

Ahora bien, Max Weber postula la idea que todo proceso histórico entraña un conjunto de cambios sociales en el que intervienen factores económicos, políticos y sociales que permanecen constantes y se van modificando a un mismo ritmo. Según Guenther Roth, la sociología weberiana de la religión consiste en: “... mantener los factores políticos, sociales y económicos relativamente constantes a escala histórico-universal para poder proponer explicaciones sobre el impacto diferencial de las prescripciones éticas de las religiones universales” (Roth, 1973: 77).

Max Weber supone que la culminación de dicho proceso universal es la racionalización, y abarca no sólo creencias e ideas, sino también vida. La clave para entender la lógica de Weber, es precisamente discernir sobre el carácter histórico-universal de sus horizontes; impulso que lo condujo en palabras de Benjamin Nelson, “al estudio de las distintivas formas de racionalización elaboradas en Occidente y Oriente” (Nelson, 1974: 271), a través del método comparativo. Por esa razón, Weisz señala,

Los componentes de la realidad con los que Weber encara su estudio de las religiones universales, están indisolublemente asociados al proceso histórico-universal de racionalización. Es esta la clave con la que Weber analiza los distintos indicadores que muestran que en Occidente existe una racionalidad distinta a la de otras civilizaciones, y es esta la variable que cruza sus estudios sustantivos sobre cada una de las civilizaciones (Weisz, 2011: 108).

Desgraciadamente, según Habermas, Weber no consideró los procesos de racionalización como un fenómeno particular de Occidente (Habermas, 1999: 211), sino que los generalizó en la misma dirección, haciéndolo extensivo para todas las religiones universales. Según Weber, “una vez que el pensamiento sistemático sobre la praxis religiosa, por un lado, y por otro la racionalización de la vida (...) han alcanzado cierto estadio, que en cada caso puede ser muy distinto, se ‘forma el panteón’...” (Weber, 2001: 250).

Si nos damos cuenta, la racionalización de la vida aparece así, como un fenómeno unívoco universal, coadyuvante en la sistematización de dioses, un factor motriz independiente que se desarrolla y alcanza cierto estadio. Esta consideración dogmática lo lleva a suponer que el proceso histórico-universal de racionalización sólo se consolida en Occidente, aduciendo tres argumentos para sostenerlo, básicamente, que hay contradicciones en Medio Oriente y Asia, que el judaísmo tiende hacia la universalidad, mientras que la religiosidad popular de otros pueblos y regiones ha resultado un lastre (Weber, 1983):

Con la excepción del judaísmo y del protestantismo, todas las religiones y éticas religiosas, sin excepción, tuvieron que adoptar de nuevo el culto de los santos, héroes o dioses funcionales, por exigencia de las masas. En China, por ejemplo, una capa de funcionarios desdeñaba las religiones mágicas de los sectores populares, pero las utilizó sin embargo a los fines de mantener la dominación y el orden social (Weisz, 2011: 112).

En el recuento que llevamos hasta ahora, resulta claro que en el razonamiento weberiano anida una pretensión universalista que aspira a combinarse con una de orden meta-histórica. Por eso, es menester superar esta visión unívoca del devenir y darnos cuenta del valor relativo del proceso de racionalización que se hace evidente en casi todos sus textos - en especial los concernientes a su sociología de la religión (Weber, 1983; Weisz, 2011: 118). Convicción que nos hace dudar, si dicho proceso encamina o no hacia el fanatismo, estancamiento de ideas, la intolerancia en términos

cognitivos, políticos, religiosos e intelectuales (Liashchynskaya & Jakubovská, 2017:191), sectorización de conciencias, etc. (Golob; Makarovič & Tomšič, 2020: 161). ¿Será que la mejora o perfeccionamiento aparente ha empobrecido y rigidizado en realidad la concepción del mundo y de la vida?

Max Weber señala que el proceso de racionalización culmina casi siempre en las religiones llamadas de salvación, es decir, aquellas que, siendo monoteístas, están fundamentadas en un dualismo de opuestos polares irreductibles: bien y mal (p.e. el judaísmo y las religiones cristianas, sobre todo las protestantes). En este supuesto, se piensa que el mal será vencido al final del mundo y seguirá separado del bien eternamente Arkadiusz Krasicki (2017: 437-452). Por ende, el hombre tiene una moral que determina su destino en el más allá. Lo que significa que la verdadera existencia del hombre se encuentra o localiza allende este mundo. Weiz pone en claro sobre este tenor lo siguiente,

Las religiones de salvación constituyen para Weber un estadio universal en la racionalización, con consecuencias inmediatas en la sistematización de la vida práctica, en la conformación de una conducta de vida. La forma que toma en cada caso depende de condiciones históricas. Entre ellas, Weber analizará las relaciones entre los diferentes tipos de religiosidad y la situación estamental y de clase de la capa portadora de esa religiosidad en una situación histórica dada (Weiz, 2011: 112).

3 Kierkegaard, razón y decisión

Esa línea de pensamiento con pretensiones universalistas como la que acabamos de examinar, nos lleva a advertir la validez reducida que poseen designios deterministas parecidos. Proposiciones que debieran quedar delimitadas como experiencias occidentales, en particular europeas -dada su mengua ante visiones religiosas paradójicas como la que Kierkegaard tenía acerca del cristianismo (para quien la racionalidad no era suficiente). Como estima Weiz,

Weber fue parte de una generación impactada por las violentas transformaciones a las que el mundo cultural alemán se vio sometido en su tardía modernización. Tanto la producción artística como la del campo académico de su tiempo dan cuenta de esta fuerte impronta epocal. (...) Si el destino moderno se le aparece como ineluctable, es justamente porque está inscripto en una Filosofía histórica (Weiz, 2011: 122).

De acuerdo con ese mismo investigador, la idea equivalente de destino en el pensamiento de Weber es metafísica y social, lo cual, “puede haber sido un motor fundamental de su investigación sobre el proceso de racionalización, conduciéndolo a una perspectiva filosófico-histórica” (Weiz, 2011: 122). En cambio, como lo señala Babakhani Bizhan *et. al.*, la religión es esencial para el misticismo individual y para encontrar la verdad en el camino del ser humano, aunque es pertinente aclarar que, “la fe kierkegaardiana no presupone religión ni ética legal; pero va más allá de un dominio meta-racional y meta-ético” (Bizhan *et. al.*, 2017: 636). La fe es una de las arenas de la existencia de cada persona (Valco, 2015). El hombre debería estar enamorado para poder ir más allá de la razón.

Bizhan agrega, “es importante tener en cuenta que para Kierkegaard, la fe es principalmente bendiciones y misericordia de Dios; es un regalo de Dios más que la práctica de órdenes religiosas, la adquisición de espiritualidad y el logro de la verdad” (Bizhan *et. al.*, 2017: 636). Al rechazar la razón, la moral y los principios científicos, así como cuestionar la historia, Kierkegaard hace en realidad crítica del devenir objetivo del cristianismo que considera a Jesucristo como un mero objeto científico que ha ocurrido una vez en la historia,

El aspecto espiritual de una persona existencial selecciona y es seleccionado. Ambos místicos insisten en el viaje espiritual como fuente de movimiento. Ambos vuelven a los asuntos mundanos. Ambos ven al hombre en el cielo, uno por existencia y elecciones selectivas. Sin embargo, el hombre permanece por su conocimiento

interno; determina estar presente en horizontes, hábitos o en la oscura soledad de su propia cueva. Buscamos aceptar que somos seres humanos y somos responsables de nuestras selecciones (Bizhan *et. al.*, 2017: 645).

De esta manera, pensamos que en la perspectiva de Kierkegaard no podría concebirse un proceso de racionalización de las creencias y las religiones a la manera de Weber, pues en el fondo, la crítica objetiva e histórica que emprende él, socava el cristianismo como religión de salvación, al considerar que un verdadero cristiano es la persona que elige libre y justamente. La selección es contra el Tú absoluto. La opción se ejerce siempre abierta a un eterno infinito para cada ser humano (*Apud. Bizhan et.al.*, 2017). Para Kierkegaard, los principios objetivos y científicos son racionales y macro-cósmicos; son exámenes en el campo de la ciencia y materias materiales y no pueden medirse a través de los estándares de la fe. La ciencia afirma que puede entenderlo todo reduciéndolo a doctrinas aristotélicas y racionales. Rechazando la racionalidad hegeliana así como la razón filosófica, Kierkegaard allana el camino para el estado de la meta-religión o la fe paradójica (Bizhan *et. al.*, 2017: 645).

Mesoamérica, razón y pasión

Cabe contrastar ahora el planteamiento de Weber en torno a la racionalización con otros sistemas de creencias no monoteístas. Me refiero, a los proyectos politeístas y a aquellas combinaciones derivadas del sincretismo, como pueden ser las propias concepciones tradicionales de los pueblos que fueron colonizados (donde las religiones monoteístas resultan de algún modo *nominales*, porque no siguen los pasos del protocolo weberiano), o bien, por pertenecer a horizontes civilizatorios milenarios como China, India o Mesoamérica, cuya evolución no necesariamente conduce a la racionalización a que se refiere el pensador alemán.

¿Cuáles son las diferencias básicas entre la religión mesoamericana y la cristiana? Pues, que las concepciones mesoamericanas eran politeístas, en el sentido de que estaban basadas en un dualismo de opuestos no polares e irreductibles entre el bien y el mal, sino opuestos que resultan complementarios al ser generativos y encontrarse instaurados en la naturaleza (como noche-día; luz-oscuridad, frío-calor, etc.). De ahí la importancia de examinar brevemente algunos elementos esenciales de orden histórico que dieron lugar a esa peculiar concepción. Como lo refiere Alfredo López Austin,

Mesoamérica fue una tradición cultural formada a lo largo de los siglos por sociedades diferentes entre sí en cuanto a orígenes, lenguas, territorios habitados, historias locales y regionales, y niveles de desarrollo social y político, pero que vivieron importantes aspectos de historia común. Su convivencia permitió el constante intercambio de bienes y de técnicas, fundamentalmente agrícolas. Su existencia se dio desde el inicio del sedentarismo agrícola y concluyó con el establecimiento colonial. Su patrón de subsistencia estuvo basado en el maíz (López Austin, 2016a, Parte I: 44-45).

Lo que importa subrayar aquí es el hecho de que la milenaria presencia del hombre en el actual territorio mexicano produjo un mosaico de sociedades que configuraron una de las civilizaciones originarias del mundo. Como observa Guillermo Bonfil Batalla, Esto tiene implicaciones de profunda importancia. Por una parte, indica que las diversas culturas que existieron en el pasado pre-colonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquéllas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera diferencias y particularidades. Por otra parte, al hablar de civilización sé está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del término) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización (Bonfil, 1987: 31-32).

Esa riqueza y diversidad de creencias religiosas y culturas en el territorio mesoamericano es significativa y tiene implicaciones para el tema que estamos analizando. Por esa razón, es preciso revisarla a fondo. El pueblo náhuatl (último en asentarse y expandirse desde el centro de México a partir de 1324), profesaba lo que pudiera llamarse un sincretismo religioso introducido por un personaje histórico llamado Tlaacélel. Al ser una sociedad que tenía una cierta idea, más o menos vaga, de un supremo Dios Dual (*Ometeótl*), consideraba asimismo como un dios casi omnipotente a *Huitzilopochtli*, identificado plenamente con el Sol y adorado, junto con el dios de la lluvia, *Tláloc*, en el templo mayor de México-Tenochtitlan. En función de sus atributos, el Dios Dual se convertía de hecho en otras tantas divinidades, difíciles de clasificar y en cierto modo, innumerables (León Portilla, 1983),

Existían así numerosas parejas de dioses, entre las que pueden mencionarse a *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue*, dios y diosa de las aguas; *Mitlantequhli* y *Mictlancihuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos; *Tezcatlipoca* y *Tezcatlanextia*, Espejo que por la noche ahúma y durante el día ilumina a las cosas; *Quetzalcóatl* y *Quilaztli*; *Coatlicue*, la madre de *Huitzilopochtli*; *Xipe Tótec*, Nuestro señor el desollado; *Xochipilli*, divinidad en cierto modo andrógina, Señor y Señora de las flores y las fiestas, etc. Tales son únicamente los títulos de algunos de los principales dioses del panteón náhuatl popular (León-Portilla, 1983: 146).

Lo que atañe aquí resaltar es que, no obstante la profusión de deidades, bajo esa idea, se consideraba que este mundo con sus condiciones y defectos, era el único posible. Por eso, el pensador náhuatl al reflexionar acerca del enigma supremo comienza por llamar a la divinidad "Dueño del cerca y del junto" (*Tloque-Nahuaque*) (León-Portilla, 1983), reconociendo que al lado de Él nada hace falta al hombre y afirmando que tal vez todas las cosas bellas sean manifestaciones de Dios. Sin embargo, la parte central de su meditación es la repetición y profundización de una duda que lo acosa tremenda, ¿qué somos los hombres para la divinidad y qué es la divinidad para los hombres? (León-Portilla, 1983: 140).

Así, en medio de esta fragilidad de mundo y fugacidad del tiempo se sitúa el hombre precolombino. Un ser que se piensa a sí mismo como "el jade que se quiebra y el plumaje de quetzal que se desgarrar" (León-Portilla, 1983: 141). Una concepción que prevalece y que busca anhelante encontrar una raíz firme en qué cimentarse. Por eso, como León-Portilla nos hace ver, "la palabra "verdad" (en náhuatl, *neltiliztli*) connota la idea de raíz. Hemos visto asimismo que para los hombres sabios (*tlataminime*), la única forma de decir palabras verdaderas, capaces de introducir raíz en el hombre, es por el camino de las flores y los cantos, o sea del simbolismo y la poesía" (León-Portilla, 1983: 128).

No es, pues, de extrañar que en textos como el citado veamos a los sabios nahuas preocupados por encontrar esa verdad o raíz que tanta falta les hace.

¿A dónde iré?,

¿a dónde iré?

El camino del Dios Dual.

¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?

¿acaso en el interior del cielo?

¿o solamente aquí en la tierra

es el lugar de los descarnados?

(Poema anónimo traducido y citado por León-Portilla, 1983: 142).

Este componente de incertidumbre del pensamiento y creencias mesoamericanas guarda un equilibrio secular en términos de destino. Por ejemplo, el mismo investigador (León-Portilla), refiriéndose al artista verdadero señala que "fuese noble

o plebeyo, (el artista verdadero, *SIC*), llegaba a ser amante del canto, divertidor, comediante, artista. Tomaba esto en cuenta, merecía su bienestar y su dicha, vivía alegremente, estaba contento en tanto que tomaba en cuenta su destino, o sea, en tanto que se amonestaba a sí mismo, y se hacía digno de ello” (1983: 169). En cambio, aquél que despreciaba su destino, aun cuando fuera cantor o artista, “acaba con su felicidad, la pierde, se coloca por encima de los rostros ajenos, desperdicia totalmente su destino” (León-Portilla, 1983: 169).

En fin, si nos damos cuenta, al hombre náhuatl le interesa efectivamente no la contemplación de las esencias, sino la posesión interior de una raíz para dar apoyo a su rostro y corazón inquieto. De hecho, aquí bien y mal no son polares; sino lo contrario a concepciones marianas (Krasicki, 2017). Se confirma, como expresamos antes, que este mundo con sus condiciones y defectos, es el único posible. Por esa razón, la moral del hombre es predominantemente práctica y social. Se encuentra referida más bien a su mundo y no está regida por su destino en el más allá. Las consecuencias de la conducta humana son más bien mundanas. La plenitud existencial verdadera se alcanza en este mundo y no en el más allá (*Pfr.* López Austin, 2016: 55). Tal como León-Portilla observa, hay en los poemas prehispánicos que conocemos dos temas fundamentales que se repiten sin cesar, dejando ver la preocupación constante que acerca de ellos experimentaban los sabios nahuas. Piensan en todo aquello que rodea al hombre, particularmente en lo que es hermoso y bueno: las flores y los cantos, los plumajes de quetzal, las obras de arte, las doradas mazorcas de maíz, los rostros y los corazones de los amigos, el mundo entero que ha existido en diversas edades o soles (*véase* León-Portilla, 1983: 127). A esta visión de las cosas se debe que entre los antiguos nahuas, la sexualidad en principio fuese pensada como una actividad placentera, como un acto erótico más que reproductivo (López Hernández, 2016),

Oye bien, hija mía, niña mía: no es un lugar agradable la Tierra; no hay contento, no hay alegría. Se dice que sólo hay alegría con cansancio, alegría con aflicción sobre la Tierra. Así lo andan diciendo los viejos: para que no estemos viviendo en lloros por siempre, para que no fenezcamos de tristeza los hombres, él, Nuestro Señor, se dignó darnos la risa, el sueño y nuestro sustento, nuestra fuerza, nuestro brío. Y esto más: lo terrenal [el sexo], para que sea la reproducción (*Florentine Codex* 1950-1982: lib. VI, cap. XVIII, 93, traducción de López Austin, 1996: 276).

Ahora bien, tomando en cuenta la complejidad cultural que hemos intentado reflejar con esmero, cabe preguntarnos sobre los efectos producidos por el arribo del cristianismo a Mesoamérica y su tránsito hasta nuestros días (considerando que América y África, fueron los espacios donde los procesos de dominación occidental sobre las religiones locales y las culturas fue implacable). A grandes rasgos, López Austin resume la variabilidad de los efectos en Mesoamérica así, El dominio colonial disminuyó los radios de comunicación entre las distintas sociedades sojuzgadas. Además, la profundidad de la evangelización fue heterogénea, pues dependió del grado de influencia ejercida por los españoles sobre un vastísimo territorio. Sin embargo, puede afirmarse que la existencia de la fuerte matriz aldeana y agrícola común y el paralelismo de respuestas ante un sistema de imposición han permitido mantener entre los indígenas una considerable unidad de pensamiento.

El enfrentamiento entre dos formas muy diferentes de concepción del mundo, la cristiana y, la mesoamericana, ha provocado diversas percepciones entre los indígenas. Así por ejemplo, en razón a las personas sagradas o sobrenaturales, el Dios Padre fue identificado con el cielo; Cristo, con el sol, la Virgen con la Madre Tierra, mientras que los santos patronos de los pueblos se adaptaron –en lo posible y en secreto– a los antiguos dioses patronos. El Demonio, en cambio, no fue bien comprendido debido a su extrema maldad, y todos, principalmente Cristo y los santos, no se concibieron en su existencia histórica, sino como seres del mundo liminal, en el tiempo de la creación del mundo. Otras creencias fueron rechazadas o difícilmente

concebidas, entre ellas la vida eterna tras la muerte mundana, con su carga de premio y de castigo (López Austin, 2016a: 55).

Cabe inquirir ahora, ¿qué rasgos o aspectos tienen hoy día las *religiones indígenas* en Mesoamérica? Todas o casi todas las religiones son nominalmente cristianas, los feligreses se consideran cristianos, pese a que en casi todos los casos las figuras sagradas hayan sido re-simbolizadas. Por lo que toca a los cultos, creencias e instituciones estas nacieron inscritas en la matriz religiosa agrícola de cada aldea, o sea, alimentados tanto por elementos cristianos como locales. Claro que los cultos se mantienen bajo los lineamientos de las instituciones eclesiásticas externas. “Han adoptado liturgia y organizaciones católicas, aunque re-simbolizadas y reconocen como válida la sabiduría transmitida a través de generaciones, a las que comúnmente se refieren como ‘costumbre’” (López Austin, 2016a: 55).

Lo sorprendente, es que el proceso de racionalización weberiano simplemente no respunta. Y, como López Austin lo subraya, hay un elemento más, “que la construcción de la cosmovisión colonial continúa. Sigue siendo una creación que responde a la historia viva. Y sigue siendo colonial, pese a las transformaciones sociales y políticas de los distintos países en los que habitan los descendientes directos de los pueblos mesoamericanos” (López Austin, 2016a: 55). Sin embargo, como Félix Báez-Jorge lo señala:

Sería un absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días sean expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna resulta de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contra hegemónico y de creatividad orientado a defender su patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales (Báez-Jorge, 2009: 15).

4 Conclusiones

Como hemos podido percibir a lo largo de esta breve exploración, las cosas no están del todo dadas. En realidad, nuestro análisis ha tenido como propósito principal impugnar la validez del planteamiento sociológico que hace Max Weber acerca del proceso de racionalización para todos las sociedades y credos que él considera como universales, tomando como punto de arranque sus estudios sobre el judaísmo, sus consideraciones sobre las religiones cristianas de salvación y, su examen comparativo y de contraste para descarte de otras religiones como pueden ser el politeísmo en China y la India.

Para ello, nos hemos valido, por una parte, del pensamiento de Søren Kierkegaard que va más allá de la razón, la moral, el cristianismo y los determinismos sociales planteados por Weber, ya que hace descansar en la fe de cada individuo, tal dilema. Es por eso que para Kierkegaard, en la esfera de libertad de cada persona a lo largo de su existencia, está la posibilidad de elegir qué opción tomar en el contorno de sus creencias. Es algo inescapable. Cada individuo vive prácticamente condenado a elegir a cada momento ese sendero entre una pluralidad de opciones.

Por otra parte, nos propusimos hacer un examen crítico de los antecedentes y consecuentes de las creencias religiosas en Mesoamérica, con la idea de profundizar sobre los alcances, variabilidad y vigencia del sincretismo cristiano contemporáneo, cuya vitalidad y capacidad de transformación, no se interrumpe y no corresponde tampoco al proceso de racionalización de Max Weber. Es necesario visualizar por ello los fenómenos religiosos en su condición de representaciones colectivas, “en toda su complejidad y variedad de matices míticos, mágicos y simbólicos que subrayan lo sentido y lo vivido por las comunidades que los han ideado y consagrado como objetos de creencia” (Báez-Jorge, 2011: 105).

No obstante lo anterior, en realidad hay un hilo conductor entre las consideraciones de los autores que hemos analizado, sobre todo Kierkegaard y el cristianismo poco

ortodoxo de Mesoamérica, en el sentido de la importancia que posee el misticismo en cada uno de los seres humanos (Christian Rößner, 2019: 363-364), sin distinción del país, la raza o la religión a que pertenezca. Como dice el maestro hindú Maharaj Sawan Singh,

Puesto que el supremo Creador es Uno, y la estructura de los seres humanos es la misma en todas partes, ¿cómo iba a ser posible que hubiese un camino diferente para los hindúes, otro diferente para los musulmanes, y también un camino diferente para los cristianos?

Los místicos que fueron a la región suprema tenían el mismo ideal o meta, y aunque sus escritos fueron redactados en idiomas diferentes, no estaban comprometidos con ninguna religión o credo [...] La Palabra que da salvación no es hablada ni escrita. Dicho de otra manera, se puede afirmar que esa Palabra (o corriente de sonido), no está contenida en ninguna escritura sagrada ni religión (Singh Ji, 2001: XX-XXI).

Bibliographic references

- BIZHAN, B. – BANI ARDALAN, E. – ALI SERAJ, S. 2017. Comparing the Position of Faith in the Ideas of Kierkegaard and Ibn Arabi with Emphasis on the Meccan Revelations. In: *Journal of History Culture and Art Research*, vol. 6, n. 2, pp. 636-646. ISSN 2147-0626.
- BAK, T. – KARDIS, M. – VALCO, M. – KALIMULLIN, A. M. – GALUSHKIN, A. A. 2019. A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes. In: *XLinguae*, vol. 12, n. 2, pp. 163-185. ISSN 1337-8384.
- BAEZ-JORGE, F. 2009. Coordinadas etnológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones mesoamericanas. In: *Contrapunto*, vol. 4, n. 11, pp. 5-22. ISSN 2301-0282.
- BAEZ-JORGE, F. 2011. Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena. Xalapa: Universidad Veracruzana. ISBN 9786075020983.
- BONFIL BATALLA, G. 1987. México Profundo. Una civilización negada. Mexico City: CIESAS/SEP.
- COLEMAN, D. – BATTISTE, M. – HENDERSON, S. – FINDLAY, I. M. – FINDLAY, L. 2012. Different Knowings and the Indigenous Humanities. In: *ESC: English Studies in Canada*, vol. 38, n. 1, pp. 141-159. ISSN 1913-4835.
- CORDERO DEL CASTILLO, P. 2001. La religión y su lugar en la sociología. In: *Barataria, Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, n. 4, pp. 239-257. ISSN 1575-0825.
- FARINAS DULCE, M. J. 1989. La Sociología del Derecho de Max Weber. Mexico City: UNAM. ISBN 968-36-0983-X.
- N/A. 1996. Florentine Codex 1950-1982: lib. VI, cap. XVIII, 93. Santa Fe: School of American Research, University of Utah.
- GOLOB, T. – MAKAROVIC, M. – TOMSIC, M. 2020. The Significance of Religiousness for European Youth's Identity. In: *Theological Quarterly*, vol. 80, n. 1, pp. 161-175. ISSN 1581-2987.
- HAN, B-C. 2012. La sociedad del cansancio. Barcelona: Herder. ISBN 978-84-254-2868-5.
- HAN, B-C. 2013. La sociedad de la transparencia. Barcelona: Herder. ISBN 9788425432521.
- HAN, B-C. 2014. La agonía del Eros. Barcelona: Herder. ISBN 978-8425432545.
- HABERMAS, J. 1999. Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus. ISBN 84-306-0339-5.
- KRASICKI, A. 2017. The Final Victory of Good Over Evil. The New Birth in Rev 12. In: *Theological Review (Bogoslovska smotra)*, vol. 87, n. 2, pp. 437-452. ISSN 0352-3101.
- LEON-PORTILLA, M. 1983. Los antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y

- cantares. Mexico City: Fondo de Cultura Económica. ISBN 9789681615284.
- LIASHCHYNSKAYA, I. – JAKUBOVSKA, V. 2017. Humanities Education As Place for Cultural-Historical Memory. In: Constantine' Letters, International Scientific Journal, vol. 10, n. 2, pp. 191-203. ISSN 1337-8740.
- LOPEZ AUSTIN, A. 2011. Cosmovisión y pensamiento indígena. In: Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo, México, D.F.: Instituto de investigaciones sociales, UNAM. Available online: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf?PHPSESSID=ffc42510e755335c76404a255913b8ab., (Consulta de julio 5, 2020).
- LOPEZ AUSTIN, A. 2016a. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, Parte I. In: Arqueología mexicana, n. 68, pp. 7-89. ISSN 0188-8218.
- LOPEZ AUSTIN, A. 2016b. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, Parte II. In: Arqueología Mexicana, n. 69, pp.7-89. ISSN 0188-8218.
- LOPEZ HERNANDEZ, M. 2016. Erotismo y belleza en la antigua cultura náhuatl: aproximaciones para su estudio. In: Revista Española de Antropología Americana, vol. 46, pp. 117-139. ISSN 0556-6533.
- MIGNOLO, W. 2010. Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo. ISBN 9789871074808.
- MOMMSEN, W. 1971. La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal. In: Presencia de Max Weber. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 98-123, 265 p.
- MOMMSEN, W. 1977. The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. New York: Harper and Row. ISBN 9780061318627.
- OCEPEK, M. 2007. Totalitarianism and Time and the other. In: Zapuščeni svet: zbrani spisi/Abandoned world: selected essays. Ljubljana: KUD Apokalipsa, pp. 5-30. ISSN 0038-0482.
- NELSON, B. 1974. Max Weber's Author's Introduction (1920): A Master Clue to his Main, Sociological Inquiry, vol. 44, n. 4, pp. 269-278.
- PAZ, O. 1970. Corriente alterna. Mexico City: Editorial Siglo XXI. ISBN 9780670115266.
- REPAR, P. 2016. Decision and the Existential Turn. Toronto, on: Kierkegaard Circle, Trinity College, University of Toronto / Ljubljana: Central European Research Institute Soeren Kierkegaard Ljubljana, KUD Apokalipsa, ISBN 978-1-988129-03-7.
- ROSNER, C. 2019. Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation. In: Theological Quarterly, vol. 79, n. 2, pp.357-365. ISSN 1581-2987.
- ROTH, G. 1973. Max Weber's Comparative Approach and Historical Tipology. In: Comparative Methods in Sociology. Essays on Trends and Applications. Berkeley: University of California Press, pp. 75-96. ISBN 9780520024885.
- SINGH JI, B. J. 2001. Introducción. Cartas espirituales. Málaga: Fundación Cultural R.S.S.B.
- SOUSA SANTOS, B. De. 2015. Tortura. La izquierda del futuro: una sociología de las emergencias I. In: La Jornada. Available online: <http://www.jornada.unam.mx/2016/01/05/opinion/014a1pol?partner=rss> . (Consulta de julio 5, 2020).
- SCHLUCHTER, W. 1998. Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents. Frankfurt am Main: Suhrkamp. ISBN 9783518289471.
- SIJAKOVIC, B. 2020. Logos and Agnoscology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge. In: Theological Quarterly, vol. 80, n. 1, pp. 23-35. ISSN 1581-2987.
- SPENGLER, O. 1993. La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal, Vol. I y II. Barcelona: Planeta-Agostini. ISBN 9788439521686.

- TENBRUCK, F. 1999. Das Werk Max Webers. In: Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber. Tübingen: Mohr Siebeck. ISBN 9783161469763.
- VALCO, M. 2015. Rethinking the Role of Kierkegaard's "Authentic Individual" in Liberal Capitalist Democracies Today, *European Journal of Science and Theology*, vol. 11, n. 5, pp. 129-139. ISSN 1842- 8517.
- WEBER, A. 2002. Historia de la cultura. Mexico City: Fondo de Cultura Económica. ISBN 978-9681603083.
- WEBER, M. 1969. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península.
- WEBER, M. 1972. Economía y Sociedad. Mexico: Fondo de Cultura Económica. ISBN 84-375-0374-4.
- WEBER, M. 1972. Ensayos de sociología contemporánea. Barcelona: Martínez Roca. ISBN 9788439501091.
- WEBER, M. 1958. Wirtschaftsgeschichte. Berlin: Duncker und Humboldt.
- WEBER, M. 1978. Economy and Society. Berkeley: University of California Press. ISBN 9780520035003.
- WEBER, M. 1983. Ensayos sobre sociología de la religión. Madrid: Taurus Ediciones. ISBN 78-84-460-3143-7.
- WEBER, M. 2001. Wirtschaft und Gesellschaft. In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber. Berlin: Direct-media, pp. ¿.
- WEISZ, E. 2011. Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal. In: Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, vol. 134, pp. 107-124. ISSN 0210-5233.
- ZIZEK, S. 2016. La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror. Barcelona: Anagrama. ISBN 978-84-339-6401-4.
- ZIZEK, S. 2020. Pandemia. La covid-19 estremece al mundo. Barcelona: Nuevos Cuadernos Anagrama. ISBN 9788433916419.

Words: 6693

Characters: 43 863 (24,40 standard pages)

Prof. Investigador Titular 'C' Humberto Ortega-Villaseñor, PhD.
 Universidad de Guadalajara
 Parres Arias 150, Esq. Periférico Norte,
 45100 Núcleo Los Belenes
 Zapopan, Jalisco
 México
 huorvi@gmail.com