



Revista Mad. Revista del Magíster en
Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad

E-ISSN: 0718-0527

revistamad.uchile@googlemail.com

Facultad de Ciencias Sociales

Chile

Dockendorff, Cecilia

Variaciones religiosas en el cristianismo occidental y latinoamericano: Una observación
desde la teoría de sistemas sociales

Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad, núm. 34,
2016, pp. 106-132

Facultad de Ciencias Sociales

Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311245562005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Variaciones religiosas en el cristianismo occidental y latinoamericano: Una observación desde la teoría de sistemas sociales

Religious Variations in Western and Latin American Christianity: An Observation from Social Systems Theory

Cecilia Dockendorff

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile

RESUMEN

La complejidad de la sociedad contemporánea obliga a la sociología a refinar progresivamente sus aportes teóricos y metodológicos. Particularmente la sociología de la religión se ve hoy exigida a actualizar sus rendimientos conceptuales. En el debate sobre el concepto de secularización y las funciones atribuidas a la religión, este artículo releva una perspectiva de observación basada en la teoría de sistemas sociales para abordar fenómenos emergentes en el cristianismo europeo, norteamericano y latinoamericano, descritos como variaciones religiosas. La discusión utiliza datos pertenecientes a una investigación empírica en curso y concluye que la aplicación de la teoría de sistemas sociales junto a metodologías cualitativas de investigación permite comprender mejor la especificidad de tales variaciones religiosas y sus posibilidades de aceptación social.

PALABRAS CLAVE: Religión; Secularización; Diferenciación social; Equivalentes funcionales; Teoría de sistemas sociales

ABSTRACT

The complexity of contemporary society forces sociology to progressively refine its theoretical and methodological approaches. Particularly the sociology of religion today is required to update its conceptual yields. In the current debate on the concept of secularization and the functions attributed to religion, this article highlights a perspective of observation based on the theory of social systems to address emerging phenomena in Christianity in Europe, North and Latin America, described as religious variations. The discussion uses empirical data pertaining to an ongoing research and it concludes that the application of the theory of social systems together with qualitative research methodologies allows a better understanding of the specificity of such religious variations and their possibilities of social acceptance.

KEYWORDS: Religion; Secularization; Social differentiation; Functional equivalents; Social systems theory

INTRODUCCIÓN¹

La complejidad de la sociedad mundial contemporánea parece obligar a la sociología a refinar cada vez más sus aprontes teóricos y metodológicos. Ello se observa particularmente en el ámbito de la sociología de la religión, cuyos conceptos centrales de secularización y función de la religión se ven exigidos a prestar nuevos rendimientos. Su aplicación se enfrenta hoy a cambios sustanciales en los fenómenos empíricos que constituyen el objeto de estudio de la sociología de la religión. Destacan entre éstos, ciertas transformaciones inéditas en el cristianismo occidental, incluido el latinoamericano, cuya comprensión demanda adoptar nuevas perspectivas de observación, las que junto con satisfacer criterios científicos puedan abrir también nuevas posibilidades de transformación social.

Este artículo se propone relevar una perspectiva de observación con base en la teoría de sistemas sociales, la que, conjuntamente con el uso de metodologías cualitativas, permite abordar fenómenos emergentes en el ámbito religioso. Se trata de una teoría que soslaya los problemas surgidos en torno a las teorías de la secularización y la función atribuida a la religión por parte de la sociología de la religión.

La propuesta se concentra en procesos emergentes en el pensamiento cristiano que se prestan a ser descritos desde una teoría de la sociedad basada en una epistemología sistémico-constructivista (Luhmann 1991, 2007a). La pretensión de universalidad de dicha teoría permite postular una sociología de la religión que ofrece una observación propia, tanto de la función contemporánea de la religión como de fenómenos observados sociológicamente, por medio de teorías de la secularización (Luhmann 1991, 2007a, 2007b, 2009). En lo que sigue, se aplica esta perspectiva a la observación de un fenómeno emergente en el cristianismo occidental, presente tanto en Europa, Norteamérica como en América Latina.

Hoy, más allá de los llamados *revivals* religiosos iniciados en las últimas décadas del siglo pasado, en el pensamiento cristiano occidental se observan nuevas ideas -discursos, teologías, movimientos y organizaciones- que cuestionan en forma radical el dogma y la tradición, mientras intentan mantener vivo lo que consideran el núcleo

¹ Este artículo es parte de las actividades del proyecto FONDECYT de Postdoctorado 2014 N° 3140077: "Auto-secularización del Pensamiento Cristiano: una observación sociológica a las transformaciones estructurales y semánticas del ámbito religioso en la sociedad contemporánea". Investigadora responsable: Cecilia Dockendorff. Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) Universidad de Santiago de Chile.

irrenunciable del mensaje espiritual cristiano. Desde la perspectiva de sus propias institucionalidades religiosas podrían ser eventualmente acusadas de herejías; desde una perspectiva sociológico-sistémica podrían ser denominadas como “variaciones religiosas”.

La presentación se desarrollará en los siguientes tres pasos: 1) el aporte de la teoría de sistemas sociales a la descripción de fenómenos religiosos contemporáneos en el marco del debate sobre el concepto de secularización y la función de la religión; 2) la presentación de ejemplos de variaciones religiosas actuales del pensamiento cristiano en Latinoamérica y países del norte, en base a datos pertenecientes a una investigación empírica en curso y 3) la aplicación de la teoría de sistemas sociales para observar las condiciones y posibilidades de aceptación social de estas nuevas ideas religiosas.

1. EL APOORTE DE LA TEORÍA DE SISTEMAS SOCIALES A LA DESCRIPCIÓN DE VARIACIONES RELIGIOSAS CONTEMPORÁNEAS

La teoría de la secularización -incuestionada en el ámbito sociológico hasta hace unas décadas- se encuentra bajo revisión desde que el paulatino decrecimiento de las religiones no se cumpliera como fue pronosticado. Por su parte, la comprensión de la función de la religión ha estado en continuo debate, sin vislumbrarse avances sustantivos. Por cierto, ambas conceptualizaciones son inseparables de las teorías de la sociedad contemporánea que les prestan sustento y derivan de ellas sus rendimientos explicativos.

La teoría de sistemas sociales sostiene que la complejidad de la sociedad contemporánea hace imposible su comprensión, reduciéndola ya sea a un epifenómeno de la conducta intencional de los individuos, a conflictos generados por su diferenciación en clases sociales o a su integración moral-normativa. Por cierto, no desconoce que tales componentes están presentes en la sociedad, pero ya no lograrían constituirse en mecanismos explicativos. Al postularse como tales, se convierten más bien en “obstáculos epistemológicos” (Luhmann 1991, 2007a), los que podrían limitar el aporte teórico de las ciencias sociales regionales al esclarecimiento del funcionamiento de la sociedad (Chernilo & Mascareño 2005, Mascareño 2010, Arnold 2012). Tal situación parece refrendar que en América Latina “el dinamismo de los procesos sociales se ha adelantado con mucho a su comprensión” (Arnold 2013: 23). La conceptualización sistémica intenta superar -entre otros problemas epis-

temológicos que aquejan a la sociología- el problema de dar cuenta de la sociedad desde su interior, esto es, siendo parte de ella misma (Luhmann 2007a, Arnold 2006). Asimismo, la comprensión sistémica de la sociedad compuesta por comunicaciones intenta resolver problemas endémicos de la sociología concernientes a los conceptos de sujeto y de acción social (Luhmann 1991, 2007a).

El orden y el conflicto social son observados por la teoría de sistemas sociales bajo las diversas modalidades de diferenciación que la sociedad ha adoptado a lo largo de su evolución. Su punto de partida para describir la sociedad moderna es la tesis del predominio de la diferenciación funcional de la sociedad, esto es, el paso de estructuras sociales jerárquicas y su orden normativo hacia la aparición de una sociedad policéntrica, conformada por sistemas comunicacionales autónomos, cada cual operando bajo su propia lógica. La autonomía y clausura operativa de estos sistemas permite una coordinación social relativamente integrada por medio de mecanismos de acoplamiento estructural entre ellos, gracias a su apertura cognitiva hacia el entorno (Luhmann 1991, 2007a).

En lo que sigue, se intenta posicionar la teoría de sistemas sociales en el debate sociológico en torno al concepto de secularización y la función atribuida a la religión en la sociedad contemporánea. La teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann (1991, 2007a), pese a haber tenido una importante recepción y difusión en América Latina, incluyendo la traducción al español de sus principales obras sobre religión (Luhmann 1999a, 1999b, 2007b y 2009), ha encontrado escasa aplicación en estudios empíricos en el ámbito religioso.

1.1. EN TORNO AL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN

Para observar el ámbito de la religión en la modernidad, la teoría sociológica ha recurrido tradicionalmente a la idea weberiana del 'desencantamiento del mundo', metáfora del proceso de secularización que anuncia el reemplazo de los fundamentos metafísico-teológicos de explicación del mundo por el cálculo racional (Weber 1994). Como resultado, se esperaría, sino una desaparición, al menos una paulatina declinación de la religión. Pero en las últimas décadas del siglo XX, los llamados *revivals* de prácticas religiosas han obligado a la sociología de la religión a replantear sus teorías de la secularización, las que, ante el

surgimiento de nuevos fenómenos, han debido refinar al máximo sus aprontes teóricos, llegando actualmente a una diversidad caracterizada más bien por su dispersión.

No obstante, a la sociología de la religión no le ha resultado fácil prescindir del concepto de secularización (Gorski 2000, Bruce 2011), aun existiendo opiniones sobre su pérdida de capacidad explicativa (Stark & Iannaccone 1994, Stark 1996). La secularización continúa orientando la producción sociológica, ya sea como concepto bajo acepciones diversas, formulada como hipótesis, construida como teoría por diferentes autores, observada como proceso socio-empírico e incluso considerada un paradigma en tanto marco analítico de amplio alcance (Donoso-Maluf 2008).

En efecto, la evolución de las teorías de la secularización ha sido incesante, partiendo por el clásico debate entre Karl Löwith (2006) y Hans Blumenberg (1986). Para el primero, la creencia secular moderna en la perfección de lo social por medio de la razón posee un paralelo directo con la revelación cristiana sobre la salvación, afirmación a la que Blumenberg le niega la suficiente base documental histórica, sosteniendo que adjudicar todo lo moderno a la secularización del cristianismo implica dejar de lado importantes procesos acaecidos en el tránsito de la Edad Media a la modernidad (aparte de su sesgo eurocentrista).

En la actualidad, la mayoría de los investigadores acepta que la secularización cambia dependiendo de factores contextuales social, cultural y políticamente diferentes. Atendiendo a ello, algunos estudiosos abogan hoy por una teoría de la secularización contextualizada y multicausal (Pickel 2011), popularizándose nuevos conceptos como “deseccularización” (Berger 1999), “secularismo” y “post-secularización” (Habermas 2006, Habermas & Ratzinger 2006). De todas las interpretaciones de la secularización, se puede afirmar, sin embargo, que comparten un rasgo común: la tesis de la diferenciación de las instituciones religiosas de las no religiosas. Efectivamente, la mayoría de los sociólogos asume la secularización al macronivel societal, aceptando que el sistema religioso se reduce a un subsistema (Dobbelaere 2004, 2007; Chaves 1994; Gorski 2000) y que esta diferenciación da como resultado la pérdida del control de la sociedad como un todo por parte de la religión (Mouzelis 2012). Incluso cuando se afirma que no habría evidencia de un vínculo necesario entre modernidad y desaparición de las religiones, se aclara: excepto en su forma de monopolio tradicional (Lambert 1999).

Pero si bien los sociólogos contemporáneos destacan la moderna diferenciación de los ámbitos institucionales, no han desarrollado una teoría de la sociedad moderna que ofrezca una comprensión de tal diferenciación de ámbitos. La diferenciación en subsistemas parece darse por supuesta como un dato, sin mayor profundización teórica ni una problematización de tal diferenciación. Por ello es que conviene tomar una posición de observación capaz de hacer comprensible en qué consiste la diferenciación de la sociedad y cómo afecta al sistema religioso y su función en la sociedad contemporánea.

1.2. SOBRE LA FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD MODERNA

Resulta necesario profundizar respecto de la función que desempeñaría la religión en la sociedad moderna. En general, la sociología ha mantenido la idea de que el proceso de secularización es consustancial a la modernidad, lo que invariablemente redundaría en que la religión perdiese paulatinamente sus funciones. Bajo este supuesto, se argumenta que efectivamente la religión ha perdido funciones, entre ellas la creación de solidaridad e integración moral (Freud 1978, Durkheim 2007); el monopolio de la función de otorgar consuelo existencial (Bloch 1975; Horkheimer 2000; Löwith 2006); y particularmente la función de interpretar, tanto los fenómenos naturales como históricos (Weber 1994).

Posteriormente, fenómenos que en Occidente caracterizaron al siglo XX se han interpretado, ya sea como indiferencia o como resistencia ante la pérdida de funciones de las religiones establecidas. En el caso de la *New Age*, las presiones individualizantes habrían redundado en el abandono de las iglesias cristianas (Merlo 2007; Prat Carós 2012). Así, la función atribuida a tal tipo de respuesta a la secularización apuntaría a resolver inquietudes espirituales en el ámbito privado. Por su parte, los fundamentalismos cristianos, particularmente aquellos nacidos del protestantismo norteamericano, reaccionarían ante el acoso librepensador de la secularización que les hace perder su función pública, especialmente en educación. El fundamentalismo radicalizaría su discurso para conservar su función de orientar la socialización de la sociedad mediante códigos morales legitimados en el dogma de la revelación (Tamayo 2004; Pace & Guolo 2006).

En el actual debate sobre la función que cumple la religión en la sociedad contemporánea, destaca la asignación de una función moral,

reivindicando su pretensión de influir en la esfera pública (Durkheim 2007; Habermas 2006; Habermas et al. 2011). Según Jürgen Habermas, dos tendencias contrapuestas caracterizan la sociedad contemporánea: el creciente predominio de una comprensión naturalista del mundo, y un recrudescimiento de las ortodoxias religiosas. Ante la crisis de la modernidad, producto de la pérdida del equilibrio entre los mecanismos integradores del mercado, la burocracia y la solidaridad social, el autor le asigna a la religión el suministro de una base moral al discurso público (Habermas 2006). Sostiene que las religiones poseen valiosos contenidos que no están presentes en el pensamiento dominante en las sociedades laicas, pero que pueden (y deben) ser traducidos a un lenguaje racional secular. Si los ciudadanos religiosos traducen su lenguaje a contenidos seculares pueden mantener la expectativa normativa de que sus con-ciudadanos seculares se abran a los contenidos de verdad que aportan las contribuciones religiosas (2006: 139-40). Así, la nueva sociedad -ya no secularizada sino "post-secular"- podrá reconciliar la tradición cultural del mundo de la vida y la razón técnico-científica imperante en la economía y la política, ejerciendo una "razón comunicativa" que permita llegar a la "comunidad interhumana" en el dominio del mundo (Habermas et al. 2011).

Diferente a esta función de la religión como base moral para la vida pública, la teoría de sistemas sociales le atribuye una función especializada que desborda lo normativo, en tanto legitima un particular tipo de comunicación que no es tratado por ningún otro sistema social, ya sea el político, económico, científico u otro (Luhmann 2007b, 2009).

1.3. SECULARIZACIÓN Y FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA TEORÍA DE SISTEMAS SOCIALES

La moderna diferenciación de los ámbitos institucionales, destacada por los sociólogos contemporáneos como el rasgo común entre las diferentes teorías de la secularización, desde la teoría de sistemas sociales no solo constituye un dato de realidad sino forma parte de una arquitectura teórica sistémica que describe la sociedad moderna atendiendo a su complejidad y su evolución histórica. Al transitar desde una diferenciación estamentaria (sociedad medioeval) a una diferenciación funcional (sociedad moderna), las soluciones multifuncionales a los problemas que recurren a criterios morales o religiosos son sustituidas por diversos criterios funcionales especializados. Entendida la sociedad moderna como funcionalmente diferenciada, los sistemas autónomos utilizan criterios de

selección de sus comunicaciones basados en la optimización de la función que cumple cada sistema, desligándose de criterios morales o normativos centrales (Luhmann 2007a).

En consecuencia, la sociedad funcionalmente diferenciada no podría ya integrarse sobre una base moral o religiosa, en tanto la diferenciación produce la separación de ámbitos que solucionan problemas sociales específicos (políticos, económicos, legales, científicos) y no sólo se rompe el predominio unitario ejercido anteriormente por la religión, sino todo intento -proveniente de cualquier sistema social- por moldear normativamente la sociedad. Cada sistema decantado evolutivamente constituye un sistema que opera autopoieticamente, esto es, cerrado en términos de sus operaciones, aunque abierto cognitivamente a su entorno, lo que implica que se especializa sólo en las comunicaciones propias de su función (Luhmann 1991, 2007a).

El concepto de función en la teoría de sistemas sociales se define como aquello que logra una unidad a partir de la diferencia entre problema y múltiples soluciones posibles. Desde esta propuesta, la función no es más que aquello que hace evidente la adopción de una entre diversas soluciones. Se trata así de una función formulada desde la contingencia y no a partir de una necesidad estructural de la sociedad establecida a priori. Ello implica la posibilidad de que distintos elementos puedan sucederse en aportar al cumplimiento de la función, a los que la teoría llama "equivalentes funcionales" (Luhmann 1991 y 2007).

En la conceptualización sistémica de la función de la religión, ésta se remonta a la respuesta comunicativa al problema de la diferencia entre las condiciones de vida conocidas o habituales, y aquellas desconocidas y por ende desconfiables (Luhmann 1999a). La función de la religión se desprende de su relación histórico-evolutiva con los tipos de diferenciación social observables desde las primeras sociedades humanas, es decir, cambia al transformarse las condiciones de diferenciación social. Desde el ritual, forma religiosa que permitió introducir en el ámbito de lo confiable la distinción conocido/desconocido, otorgando sentido al mundo y la sociedad como un todo, al cambiar la diferenciación segmentaria (diferenciación en grupos, tribus o clanes) a una estamentaria (estratos jerárquicos), se dio paso -en particular en el cristianismo- al dogma y semánticas como el teísmo, la revelación y la fe, todo ello plasmado en una consolidada institucionalidad religiosa (Ornelas 2011).

Ciertamente, las diversas y sucesivas formas que las comunicaciones religiosas adoptan, dicen relación con su co-evolución con otros sistemas de la sociedad (Luhmann 2007a). Uno de los sistemas funcionales que ha incrementado su gravitación en la sociedad moderna, desafiando particularmente al sistema religioso, es el sistema científico. El medio simbólico de la verdad, anteriormente patrimonio del ámbito filosófico-religioso, se desplazó hacia el sistema de la ciencia, el que hoy, por ejemplo, mantiene la regulación social sobre lo que se considera conocimiento verdadero o no-verdadero en la descripción del mundo natural.

Así, ante el primado de la diferenciación funcional moderna, el sistema de la religión ha debido adecuar sus comunicaciones a las descripciones policontextuales que caracterizan a la sociedad moderna (Luhmann 2007b). Ello ha implicado una serie de ajustes por parte del sistema religioso, proceso que se mantiene particularmente activo.

Precisamente tales ajustes han sido abordados sociológicamente por medio del concepto de secularización. La sociología sistémica de la religión sostiene, por el contrario, que dicho concepto ha perdido vigencia teórica y ya no presta demasiados rendimientos (Luhmann 2007b). Más que un concepto sociológico, se lo considera un concepto histórico que indica una interpretación de la pérdida de influencia de la religión en los asuntos terrenales (Luhmann 2009). Bajo esta perspectiva, no cabría utilizar el concepto de secularización para describir fenómenos emergentes al interior del sistema religioso.

Por ello es que resulta más fructífero sustituir las teorías de la secularización con sus formalizaciones, por preguntas abiertas respecto del cambio en el ámbito religioso en la sociedad contemporánea. Por cierto, el estudio del sistema religioso desde la perspectiva sociológica sistémica implica abordar sus comunicaciones como auto-descripciones que produce el propio sistema. Los cambios religiosos se estudian bajo el modo de una observación de segundo orden, esto es, una observación de su propia auto-observación, y no por medio de una concepción de lo religioso concebida de antemano (Luhmann 2007b). Esta aproximación al ámbito religioso pareciera prestarse mejor a la orientación de investigaciones empíricas sobre fenómenos religiosos emergentes.

2. VARIACIONES EN EL CRISTIANISMO CONTEMPORÁNEO

Pensamiento disidente y movimientos alternativos han existido a lo largo de la historia del cristianismo, pero ciertas manifestaciones actuales no

tendrían precedentes. En la Europa del medioevo podrían haber sido consideradas herejías, las que habrían sucumbido ante la institucionalidad religiosa que concentraba el poder simbólico y político. La modernidad presenta un contexto social radicalmente distinto y augura un derrotero igualmente diferente a estas innovaciones, en tanto hoy pueden ser descritas como variaciones en las comunicaciones religiosas (ver infra).

Dichas “variaciones religiosas” conforman el objeto de la investigación empírica de tipo cualitativo, en base a estudios de caso seleccionados en Latinoamérica, Norteamérica y Europa (2014-2016), sobre la cual se construye el presente artículo y donde se presentan algunos de sus hallazgos a modo de ilustración de la discusión conceptual precedente. Para ello se han seleccionado expresiones de entrevistados –personajes públicos-, a partir de sus propios textos, artículos de prensa y citas autorizadas de entrevistas abiertas y semi-estructuradas realizadas durante entre los meses de abril y diciembre de 2015 en España, Inglaterra, Canadá y Costa Rica.

Los casos presentados como “variaciones religiosas” permiten avizorar profundos cambios al interior del pensamiento y la institucionalidad cristianos. Se trata de reflexiones teológicas y movimientos divergentes en sectores del cristianismo tanto católicos como protestantes. Todos comparten (1) el hecho de mantenerse al interior del pensamiento cristiano -aunque no todos en su institucionalidad-, mientras (2) abiertamente cuestionan dogmas, la autoridad de las escrituras, las formas semánticas del teísmo y la revelación, proponiendo nuevos lenguajes y perspectivas. Adicionalmente, incorporan en sus procesos reflexivos el conocimiento científico contemporáneo, lo que incluye observar su propio ámbito religioso desde una perspectiva histórico-cultural. Todos han plasmado dichos procesos reflexivos en textos que llevan la deconstrucción de sus tradiciones a límites máximos (Vosper 2008, 2012; Spong 1990, 2009, 2014; Cupitt 1981, 2002, 2008; Corbí 1996, 2001, 2007, 2013; Robles 2001, 2006, 2007, 2010; Vigil 2010, 2012, 2013, 2015). Su propósito común es llegar a una radical transformación de la religiosidad, diferente del humanismo secular y la espiritualidad individualista estilo *New Age*. Abandonando todo lenguaje religioso que atente contra la racionalidad contemporánea, conservan la expectativa de que ello no implica la muerte de la religiosidad sino su propio desarrollo.

2.1. UNA MINISTRA ATEA

Observamos una primera constelación de variaciones religiosas en la iglesia *West Hill United Church* en un suburbio de Toronto, donde los feligreses siguen (y actualmente defienden) a su ministra, Gretta Vosper, quien abiertamente se declara atea. Una variación que al parecer ni siquiera la jerarquía eclesiástica de una de las denominaciones más progresistas del protestantismo en Canadá, la *United Church of Canada* (UCC), ha podido aceptar sin cuestionarla (Borkett-Jones 2015).

La UCC es la denominación protestante más grande en Canadá, con una reputación de ser bastante liberal en su teología. No obstante, aun sabiendo desde 2001 que la reverenda Vosper se declaraba atea, la Conferencia de Toronto de la UCC decidió recientemente revisar su ministerio.

Uno de los muchos artículos de prensa publicados sobre el caso (Borkett-Jones 2015), entrega información sobre el pensamiento teológico de la ministra y la reacción de su comunidad ante su “proceso de revisión”. Ella habría manifestado que durante su formación teológica recibió interpretaciones metafóricas de conceptos religiosos como Dios, y sobre historias bíblicas como la resurrección, ayudándole a dar sentido a la religión. Sin embargo, desde entonces ha concluido que el uso metafórico del lenguaje teísta, sin revelar que es tal, es una forma de deshonestidad en la que no desea participar. Para ella la UCC es *el* lugar para los marginados de sus iglesias por no identificarse ya con el lenguaje doctrinario. No obstante, reconoce que su posición es vulnerable, pero que siempre que analiza el problema con el Consejo de West Hill (formado por miembros elegidos por la congregación), concluyen que la creación de una comunidad inspirada más allá de las creencias es tan importante que deciden correr el riesgo que ello implica.

Ante la actual revisión eclesiástica, su congregación continúa apoyándola. Una carta del presidente del Consejo de West Hill a la UCC expresa su decepción con la decisión de llevar a cabo la revisión de su ministra atea:

Su liderazgo nos inspira a estar atentos a lo que más importa. Sus esfuerzos para crear un espacio sin barreras para la espiritualidad y el crecimiento dentro de un entorno seguro, han atraído a muchos feligreses que habían abandonado la UCC años antes, desilusionados o heridos por el dogma de la fe tradicional...La congregación de West Hill United Church está compuesta por personas con una amplia diversidad de creencias teológicas. Algunos sostienen

entendimientos tradicionales sobre Dios, otros se identifican como ateos o humanistas, pero la mayoría elegimos no etiquetarnos a nosotros mismos" (citado en Borkett-Jones 2015, traducción de la autora).

En 2008 la ministra publicó el libro *With or Without God: Why the Way We Live is More Important than What We Believe*, donde desafía el silencio del clero ante los avances del conocimiento contemporáneo y rechaza que la Biblia sea la palabra de Dios, sosteniendo que induce a creencias doctrinales indefendibles, basadas en un teísmo arcaico. Consultada sobre qué es lo que deja fuera del pensamiento tradicional cristiano, responde agrupando lo rechazado en "todo lo que se desprende de lo sobrenatural" (entrevista estudio de caso, EEC). Ello incluye la noción de Dios y por ende la revelación y la autoridad moral de la Biblia, "que ya no resulta necesaria como cohesión social" (EEC). Critica al progresismo cristiano por sucumbir al miedo a perder lo trascendente al desechar lo sobrenatural, temor que ella no comparte, puesto que atribuye la capacidad de admiración y asombro a los seres humanos, no a lo sobrenatural. "Lo trascendente es lo que nos hace ir más allá de nosotros mismos...eso es la religión, no doctrinas", afirma (EEC).

El ateísmo de la ministra tiene raíces en ideas de larga tradición teológica en el protestantismo progresista; ella las ha llevado a su expresión máxima al pasar del no-teísmo a declararse atea. Entre estos antecedentes está la serie de publicaciones surgidas del *Jesus Seminar*, un grupo de cerca de 150 teólogos críticos, fundado en 1985 en USA que se mantuvo muy activo en los 1980s y 1990s. La ministra reconoce continuar el pensamiento de esos teólogos, entre ellos del obispo John Shelby Spong.

2.2. DIOS Y TEÍSMO NO SON LO MISMO

Spong, teólogo y ex obispo de la Iglesia Episcopaliana, hoy inspira a numerosas comunidades religiosas de distintos orígenes confesionales en todo el mundo. Considerado conservador por radicales que han abandonado la religión, pero demasiado liberal por quienes permanecen en las iglesias, una de sus expresiones emblemáticas –la que en 1996 enfureció a sus pares obispos forzándolos a reflexionar– es "el corazón no puede honrar aquello que la mente no respeta" (EEC). Critica el Dios del teísmo -externo, personal, sobrenatural, omnipotente (Spong 2014) que "ante el problema del mal termina siendo malvado o impotente; [...] el

teísmo está muerto” enfatiza (EEC). Pero sostiene que hay que distinguir entre teísmo y Dios. Su resignificación de Dios incluye entenderlo como el “Fundamento de todo Ser”; como la profundidad inescapable y centro de todo lo que es; como una presencia descubierta en la profundidad de la propia vida, en la capacidad de amar y en el coraje de ser (Spong 2014). Entre sus libros, algunos títulos ejemplifican su pensamiento trasgresor: *Born of a Woman: A Bishop Rethinks the Virgin Birth and the Treatment of Women by a Male-Dominated Church* (1994). *Living in Sin?: A Bishop Rethinks Human Sexuality* (1990). Cabe mencionar que el Obispo Spong ha sido líder en la reflexión teológica sobre temas considerados tabú por la doctrina: la lucha por los derechos civiles en los años setenta y su reflexión sobre cristianismo y homosexualidad. En 1989 Spong ordenó a un sacerdote homosexual.

2.3. DIOS ES IMPORTANTE, PERO NO EXISTE

Otra constelación de variaciones religiosas no se expresa directamente como ateísmo sino más bien en el rechazo a la creencia en Dios como una entidad objetivamente existente. En Inglaterra, los estudios de caso se centraron en *Sea of Faith* (SoF) y *Progressive Christianity Network* (PCN), organizaciones tipo redes que agrupan a diversos colectivos autónomos dispersos por todo el país. El reverendo David Paterson, encargado del grupo de SoF en Oxford, puede representar estas variaciones religiosas contemporáneas. Retirado, pero aun activo en la Church of England, donde sirvió como vicario durante cuarenta años, su pensamiento ha sido consistente desde que se ordenara sacerdote: nunca ha creído en la existencia de Dios ni en una vida futura (Bennett 2014). Relata: “Era muy devoto, pero sabía cosmología y evolución, por lo que no creí en la lógica de Anselmo: que la Causa primera es Dios; igual puede serlo el Universo” (EEC). El reverendo Paterson fue miembro fundador y actualmente integra la junta directiva de SoF. La organización fue fundada durante la década de 1980 por un grupo de laicos y clérigos cristianos radicales para explorar y promover la fe religiosa como una creación humana. Se inspiraron en la obra de Don Cupitt, sacerdote anglicano retirado, teólogo, filósofo y ex Decano de la Universidad de Cambridge. La filosofía de la religión de Cupitt (1981, 2002 y 2008), que ha sido descrita como no-realista (Leaves 2005), cuestiona la mayoría de los conceptos religiosos tradicionales, no así lo que considera el propósito último de las religiones.

Los miembros de SoF no suscriben credos ni dogmas, pero sí creen que las religiones representan una parte importante de la experiencia humana.

Según Paterson, SoF llega al mismo punto que los ateos, pero elige continuar en otra dirección. Los ateos, después de concluir que Dios no existe, si son miembros de una iglesia por lo general la abandonan. Los participantes de SoF llegan a la misma conclusión que los ateos, y si bien pueden incorporar aspectos del existencialismo o el humanismo, muchos de ellos siguen siendo miembros de sus iglesias. Paterson quiere que los cristianos aprendan de los ateos a rechazar la idea de una deidad sobrenatural más allá de nuestro universo, y en lugar de ello centrarse en vivir las mejores vidas posibles aquí y ahora (Bennett 2014). Según el reverendo, la idea de que la religión es beneficiosa para nuestras vidas es central en SoF: “las religiones son una hazaña cultural, intelectual, artística e imaginativa increíble. Realmente son maravillosas maneras para que las personas puedan tener una idea de la vida” (EEC).

Preguntado sobre cómo concilia sus ideas con su trabajo en la iglesia, Paterson responde: “Dios es un concepto muy importante, pero hablar de la “existencia” de Dios es una tontería. Dios existe sólo como una idea humana. Yo predico utilizando la terminología de Dios, pero nunca sugiriendo de que exista, que sea una especie de realidad objetiva. Dios es una personificación de nuestras esperanzas e ideales” (EEC). A pesar de haber sido objeto de hostilidad dentro de la Iglesia de Inglaterra, siendo amenazado por varios obispos en distintas etapas, afirma que sus puntos de vista poco ortodoxos no le causan problemas con sus feligreses: “No tengo problemas con mi congregación; no le digo a nadie qué creer y he trabajado con ateos y humanistas seculares tratando de demostrar que no existe incompatibilidad” (EEC).

2.4. RELIGIÓN SIN RELIGIÓN

En Cataluña, Mariano Corbí, sacerdote, filósofo, teólogo y director del Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría, desarrolla una vasta obra que cuestiona lo que llama formas religiosas arcaicas. Invita a una espiritualidad laica sin creencias, como atestigua el título de una de sus obras *Religión sin Religión* (1996). Se autodefine como fuera del cristianismo como religión, pero dentro del espíritu cristiano, aunque también del budista, el hindú, el musulmán, en general el de todas las tradiciones de sabiduría.

Corbí (2001, 2007, 2013a) formula un proceso de “des-religionización” y la opción por las tradiciones de sabiduría y espiritualidad. Presenta sus trabajos como una alternativa a los sistemas de valores neocapitalistas, incluida una alternativa de espiritualidad centrada en lo que llama “Cualidad Humana Profunda”. Sus reflexiones abarcan un amplio contexto de conocimiento histórico-social y disciplinas científicas, partiendo de una antropología que destaca a los humanos como animales dotados de habla, condición que los pone ante un doble acceso a la realidad: “el significado de la cosa y la cosa” (EEC). Sostiene, no obstante, que la realidad es una y la misma, pero que, dado que el habla necesita distinguir, aquello que permanece no distinguido “si no es distinguido, acotado, objetivado es como si no existiera” (EEC). Por ello es que los humanos requieren tematizar esa aparente dualidad que Corbí (2013a) llama “realidad relativa” y “realidad absoluta”. Dado, además, que vienen con una programación genética incompleta que deja indeterminadas sus tendencias básicas, para ser animales viables los humanos deben construir un “proyecto axiológico colectivo”, esto es, “de qué se vive, cómo se vive, cómo se organizan las cosas” (EEC).

Desde su perspectiva, las religiones son “ingeniería axiológica refinada que programa la relación humana con la realidad relativa y con la absoluta” (EEC). Este complejo programa que reunía en un solo conjunto ambas dimensiones y que mantuvo la cohesión social desde las sociedades arcaicas hasta el medioevo, por primera vez en la historia humana se ha separado, quedando la relación con la realidad relativa en manos del avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología, mientras la programación de la relación con la dimensión absoluta continúa siendo ofrecida por la religión, “centrada en Dios, una maquinaria institucional y personal adoctrinador para llegar a la gente” (EEC). Pero en la sociedad contemporánea cada vez hay mayor conciencia de que todo ello es creación humana; ya no se cree en valores trascendentes. Corbí observa empero que “las religiones continúan como si no pasara nada; mantienen interpretaciones propias de sociedades agrario-autoritarias” (EEC). Como consecuencia, la sociedad cada vez las ignora más.

De ello surgen los graves problemas sociopolítico-económicos actuales, porque no se trata simplemente de abandonar las religiones. La ciencia no tematiza el cultivo de la dimensión absoluta, no es un programa de ingeniería axiológica, y sin una programación axiológica, “el humano puede ser un depredador feroz” (EEC). “El problema es que hasta ahora el cultivo de la dimensión absoluta se fundamentaba en la

programación axiológica que ofrecía la religión, y sin religión, hoy no lo hace nadie” (EEC). Según Corbí (2001, 2007), nuestra estructura humana necesita cultivar la dimensión absoluta y, por primera vez en la historia, tendrá que hacerlo sin creencias, sin religiones.

Ante ello, propone una ciencia de la construcción de proyectos axiológicos:

Una ciencia y una tecnología que aún no se han abordado en las universidades: un saber sobre los valores, cómo se generan, cómo cultivarlos, qué aportaban las religiones, qué falta. En el cultivo de la dimensión relativa no hay aparato axiológico, por lo que junto a la epistemología científica requerimos una epistemología axiológica. (EEC).

En el centro de la epistemología axiológica ubica el cultivo de la dimensión absoluta, sostenida en lo que llama “la cualidad humana profunda”. Sólo de ello pueden surgir sistemas de valores; la cohesión social ya no se obtiene por sumisión. Afirma que “los sabios de todas las tradiciones se han encargado de mantener vivos los sistemas de cultivo de la cualidad humana profunda. Pueden guiar a la ciencia y la tecnología hacia el bien de la especie, del planeta, de la vida” (EEC). Se trata entonces del cultivo de dicha cualidad humana sin creencias ni dioses, por lo tanto, sin religiones.

2.5. ESPIRITUALIDAD SIN CREENCIAS

En Costa Rica, José Amando Robles, sacerdote, doctor en sociología de la religión, coordinador del Programa Maestro Eckhart del Centro Dominicano de Investigación, CEDI, continúa en Latinoamérica la corriente de ideas iniciada en Barcelona (Robles 2001, 2006, 2007, 2010). Relata:

Desde hace 15 años vengo dando un cambio, al encontrarme con los planteamientos de Corbí. Habiendo vivido diferentes etapas de la teología y del magisterio de la Iglesia, que se amparaban en un conocimiento de tipo objetivo, llego a la convicción de que todo eso es epistemología mítica. Me di cuenta de que esa pretensión del conocimiento religioso de conocer la realidad objetiva no es así, se trata de una creación nuestra. Era una forma torpe, aunque rica, de apuntar hacia lo Absoluto. Lo que aportaba la religión eran creencias y una moral, no era un camino de espiritualidad, de realización plena y total. Esta se posponía para el Más Allá. (EEC).

Según Robles, “lo que corresponde ahora es una religión sin religión, sin creencias, la espiritualidad como ha sido vivida siempre por los grandes espirituales de diferentes culturas” (EEC). Distingue entre epistemología mítica y lenguaje mítico:

No es el lenguaje mítico el problema, que desde hace milenios -no importa de qué religión- no pretende describir la realidad sino apuntar al sentido para los humanos: cómo hay que comportarse. Hoy encontramos el lenguaje mítico o metafórico en el arte, en la poesía, pero ¿acaso el arte expresa lo real? La religión, contraria al arte, insiste en que lo que dice es lo real. A eso le llamamos epistemología mítica. (EEC).

Es esta epistemología mítica la que habría llevado a la crisis actual de la religión: “Lo que está en crisis es la religión como revelación, como creencia. Hay una pérdida grave de credibilidad. Lo que en tiempos pasados fue evidente y aceptado, hoy es rechazado” (EEC). Agrega que las iglesias creen que es un problema de falta de insistencia y de coraje para transmitir su mensaje, pero que la crisis actual es de contenidos, no de personas; “de concepción, no de fidelidad” (EEC).

2.6. PARADIGMA POST-RELIGIONAL

En Panamá, José María Vigil, sacerdote, teólogo de la liberación, psicólogo y doctor en educación, es uno de los teólogos que más se están destacando en el apoyo a la propuesta de la Comisión Teológica Latinoamericana de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo de un “paradigma post-religional”. La propuesta centra su análisis en la evolución epistemológica del último siglo que ha desafiado a la religión, cuya epistemología mítica, “objetivista cuasi-física”, atada al concepto de Revelación, postulaba verdades directamente venidas de Dios. Pero la religiosidad del ser humano, sostiene Vigil, es anterior a la Iglesia y a las religiones (que tienen su origen en la edad agraria); su esencia no sólo es compatible con lo a-religional, sino que quedará liberada con la superación de lo religioso:

Cada vez distinguimos más y mejor la vivencia espiritual, frente a las representaciones, doctrinas y rituales con los que la expresamos. La vivencia espiritual es profundidad humana, vivencia humana profunda. Las representaciones, relatos, ritos... son simplemente los medios de los que nuestra especie se ha valido en un determinado estadio de su desarrollo para expresar, percibir, sentir, comunicar esa vivencia. Son representaciones aleato-

rias, contingentes, variables según las coordenadas espacio-temporales y culturales. (2015:11).

Vigil mantiene su discurso dentro de las audiencias religiosas, tanto eclesiales como más amplias (2010, 2012, 2015). Prevé y desea una revolución teológica: “Sin duda estamos en tiempos de cambio radical, de formas nuevas de teología que nunca pudieron siquiera ser soñadas” (2010:180). A la vez se muestra crítico de la institucionalidad eclesial: “la deseada ‘revolución teológica’, imprescindible para [la transformación del cristianismo] no llega, y los responsables de la Iglesia parecerían estar haciendo lo posible por impedirla” (2012:132). Para Vigil, esta variación que supone el “paradigma post-religional” sería un elemento más de lo que muchos consideran que es un segundo tiempo axial en la historia de la humanidad, que conlleva la transformación epocal de la religiosidad o espiritualidad, no su fin. Al respecto sostiene que ésta es una nueva frontera en la que también deberían trabajar los teólogos/as de la Vida Religiosa (Vigil 2013).

Las variaciones religiosas antes presentadas muestran diferentes procesos reflexivos que parecen derrumbar el edificio dogmático religioso. Sin embargo, estas propuestas, al hacerse aparentemente menos religiosas o declaradamente no religiosas, pretenden fortalecer el ámbito de la religiosidad, la espiritualidad o la vida religiosa (por usar términos generales, aunque no consensuados) y mantenerse vigentes en la sociedad contemporánea. ¿Cómo comprender esta aparente paradoja?

3. LAS VARIACIONES RELIGIOSAS EN LA TEORÍA SISTÉMICA DE LA DIFERENCIACIÓN DE LA SOCIEDAD

Observadas desde la teoría de sistemas sociales, las innovaciones religiosas presentadas anteriormente aparecen como “variaciones” dentro de la evolución de las comunicaciones al interior del sistema religioso. Respecto de cómo cambian y se restabilizan nuevas propuestas comunicativas al interior de los sistemas funcionales, en este caso del sistema religioso, la teoría sistémica propone una teoría de la evolución que describe el proceso de reproducción de la sociedad y su entorno de forma contingente. Esto implica que esta teoría de la evolución de la sociedad no aporta ninguna interpretación del futuro, no presupone ninguna direccionalidad de la historia ni la perspectiva de un fin determinado (Luhmann 2007a). En particular, en la perspectiva

sistémica, el concepto de evolución no describe otra cosa que las transformaciones de la estructura efectuadas en el interior del sistema.

La teoría sostiene que, en todo sistema social, la evolución de la comunicación se produce por tres mecanismos: “variación”, “selección” y “restabilización” (Luhmann 2007a). La variación se postula como el mecanismo que introduce una diferencia respecto de lo que se procesa hasta ese momento en el sistema, esto es, una respuesta del sistema a perturbaciones provenientes del entorno. En los sistemas sociales se trata de una comunicación inesperada, lo que sin embargo no significa que a partir de ella se produzca instantáneamente una transformación, sino sólo la posibilidad de que la variante pueda ser seleccionada. El sistema puede reaccionar, ya sea acogiendo la variación o rechazándola. En consecuencia, la evolución de las comunicaciones puede seguir dos caminos: (1) la variación introducida en el sistema se acoge (se selecciona) y se acopla a las estructuras existentes siendo incorporada por la comunicación como una nueva estructura (se restabiliza), o (2) la variación no logra acoplarse a las estructuras existentes (no se selecciona) y la comunicación olvida con el tiempo la variación propuesta (restabilización sin incorporar la variación). En ambos casos, la sociedad evoluciona constantemente (Luhmann 2007a).

Cabe aclarar aquí el papel de los individuos en la evolución de la sociedad para descartar todo aparente determinismo de los sistemas sociales por sobre los seres humanos en dicho proceso. Si bien los sistemas sociales son los que reproducen las comunicaciones que conforman la sociedad, los seres humanos (en tanto sistemas psíquicos acoplados a la comunicación) dan origen a las variaciones que los sistemas sociales podrán o no seleccionar y eventualmente restabilizar. El papel que cumplen los seres humanos en introducir variaciones a la comunicación (la sociedad) constituye ciertamente la base de las posibilidades de transformación de la sociedad.

Entre las grandes variaciones religiosas restabilizadas en el sistema religioso destaca la Reforma protestante del siglo XVI en el cristianismo, y como variaciones no restabilizadas la serie de herejías medioevales, contra las que la institución eclesial aplicó mecanismos, en ocasiones violentos, para rechazarlas. ¿Cuál podrá ser la suerte que corran las variaciones religiosas actuales?

El advenimiento de la sociedad funcionalmente diferenciada ofrece la clave para observar el contexto social en el que las variaciones religiosas contemporáneas deberán jugar sus posibilidades comunicativas, buscando

ser restabilizadas. La diferenciación social en sistemas funcionales que deben atenerse a una función específica, así como perturba al sistema religioso condicionándolo para desarrollar procesos auto-reflexivos también le otorga la autonomía para realizarlos.

Las variaciones religiosas que hemos descrito (sólo fragmentariamente) al interior del sistema religioso no son fácilmente abordables desde las teorías de la secularización. Sus conceptos de desecularización, secularismo, postsecularización no parecen poder dar cuenta de sus especificidades. Desde la teoría de sistemas sociales, en cambio, se observan como un paradójico proceso de “des-religionización” (en algunos casos rechazando utilizar el término religión) para –precisamente– preservar lo que consideran central de su mensaje y continuar así la función del sistema religioso.

En consecuencia, desde la sociología sistémica de la religión pueden describirse los auto-cuestionamientos como intentos del sistema religioso por mantener su función, readecuando su comunicación, aun a costa de abandonar su discurso dogmático. Ante procesos aparentemente paradójicos como estas variaciones religiosas contemporáneas, la sociología sistémica se atiene a plantearse preguntas sobre las formas semánticas y los cambios estructurales con que reacciona el sistema religioso ante la evolución de la sociedad funcionalmente diferenciada. No le compete adoptar una definición sobre qué constituye la religión o la secularización.

En base a la autonomía y auto-referencia de los sistemas funcionales, la sociología sistémica de la religión puede suscribir la tesis contraria a la desaparición de la religión. Efectivamente, observada la religión como un sistema funcionalmente diferenciado, mientras las comunicaciones religiosas continúen y se mantengan operativas, no resulta sostenible que la religión haya perdido función en la sociedad moderna. Una comunicación es religiosa cuando es considerada como tal por el propio sistema al que pertenece, no necesariamente cuando mantiene una tradición o se aferra a dogmas particulares.

Bajo esta perspectiva, las actuales variaciones religiosas no resultan un contrasentido, en tanto es posible pensar en equivalentes funcionales para todos los elementos tradicionales, incluido el concepto de Dios. Para la mantención del sistema religioso, sólo es necesario que cumpla su función, pero no necesita “una semántica históricamente determinada, ni el lenguaje formal de la religión, ni cultos ni dogmas específicos”

(Luhmann 1999b: 155). Esto implica reconocer la contingencia de las semánticas religiosas y su dinámica evolutiva -constatable incluso observando la propia historia de cambios en el cristianismo. Desde la perspectiva sistémica, tanto los cuestionamientos al dogma religioso como las transformaciones semánticas (conceptos, interpretaciones) y estructurales (organizaciones, redes y otras formas institucionales) pueden observarse como equivalentes funcionales a las formas tradicionales (teísmo, revelación, dogmas, fe, institucionalidad jerárquica) que emergen en la continuidad del ejercicio de su función por parte del sistema religioso.

En consecuencia, el sistema de la religión adquiere hoy gran libertad para ensayar nuevas semánticas que resulten en equivalentes funcionales compatibles con la diferenciación funcional de la sociedad moderna. Las actuales variaciones religiosas expresan esa libertad y no resulta así sorprendente el surgimiento de alternativas aparentemente paradójicas que, como resultado de procesos auto-referenciales, aceptan los avances de las múltiples racionalidades seculares sin abandonar su comunicación religiosa. Pero, ¿en qué se basa la libertad actual del sistema religioso para proponer alternativas?

En tanto el sistema religioso ya no puede inmiscuirse en otros sistemas funcionales, ha quedado liberado de tener que proveer las bases de la integración cognitiva (cultural) y moral de la sociedad en su conjunto. Ello implica que, en la sociedad funcionalmente diferenciada, la religión obtiene mayor libertad para reflexionar sobre su propia especificidad como sistema, ante sí misma y la sociedad global. En efecto, ahora que las variaciones al interior del sistema religioso no ponen en riesgo la mantención del orden social, que en la sociedad premoderna tenía asiento en la institucionalidad político-religiosa, se abren posibilidades a múltiples procesos de autorreflexión.

Dado que en la sociedad funcionalmente diferenciada el poder político se ha independizado de la religión (con las excepciones conocidas), ésta adquiere una mayor libertad para ensayar variaciones sin temor a la represión institucionalizada que operó durante la diferenciación estamental vigente en las sociedades tradicionales y pre-modernas. En la actualidad, las variaciones religiosas tienen la posibilidad de ser restabilizadas e incluso iniciar grandes transformaciones, en un sistema que se debate para cumplir su función bajo condiciones societales aparentemente amenazantes. ¿Cuál podría vislumbrarse como la deriva

evolutiva de las variaciones religiosas actuales en la sociedad contemporánea?

Como cualquier variación en la comunicación sistémica, las variaciones religiosas contemporáneas pueden seguir dos caminos: ser ignoradas por el sistema religioso y caer en el olvido, o ser seleccionadas y restabilizadas en las estructuras de la comunicación, abriéndose camino y produciendo más variaciones bajo sus nuevas premisas. Sólo la evolución contingente de la sociedad y del sistema religioso en este caso, que por cierto procesa variaciones que lo irritan tanto internamente como desde el entorno, tiene la última palabra. La contingencia de la sociedad hace posible también que variaciones que no fueron seleccionadas en su momento, olvidadas por largo tiempo, vuelvan a ser traídas a la comunicación logrando ser restabilizadas. Ello bien puede ejemplificarse en la historia del cristianismo con el caso emblemático de Martín Lutero, quien retomara la premisa de la *Sola Fide* que San Pablo (Romanos 3:28) había expresado en su carta a los romanos, 1500 años antes.

CONCLUSIONES

El reconocimiento de la complejidad de la sociedad mundial contemporánea ha originado en la sociología de la religión la tendencia a reactualizar sus conceptos centrales de secularización y función de la religión, con miras a comprender fenómenos emergentes en su área de estudio. Hemos destacado que ambas conceptualizaciones son inseparables de las teorías de la sociedad contemporánea que las sustentan, de las cuales derivan sus rendimientos explicativos. Sostuvimos que los sociólogos de la religión contemporáneos, no obstante destacar la diferenciación de los ámbitos institucionales en la sociedad moderna, no han profundizado en una teoría de la sociedad que ofrezca una comprensión de tal diferenciación. Tienden a dar por supuesta la moderna diferenciación en subsistemas, sin una problematización teórica de ésta.

En la investigación que provee los ejemplos de variaciones religiosas presentados en este texto, aplicamos la teoría de sistemas sociales que se desataca por una arquitectura teórica en que el orden y el conflicto social responden a las diversas modalidades de diferenciación que la sociedad ha adoptado a lo largo de su evolución. El predominio de la diferenciación funcional de la sociedad, que constituye su punto de partida para describir la sociedad moderna, permite reconocer que la conducta intencional de

los individuos, la diferenciación en clases sociales o los intentos de integración moral y normativa, aunque se mantienen presentes en la sociedad, ya no resultan suficientes como mecanismos explicativos. Así, la sociología sistémica de la religión nos permitió enfrentar a las teorías de la secularización y a las definiciones de la función religiosa desde una particular orientación, lo que se presenta como una contribución al debate sobre estas problemáticas, al aportar nuevas perspectivas de investigación a la sociología latinoamericana.

La teoría de sistemas sociales nos permitió describir los fenómenos religiosos observados como variaciones religiosas sin recurrir a teorías de la secularización, evitando contribuir al aumento de la dispersión y proliferación de nuevos conceptos como “deseccularización” “secularismo” y “post-secularización”. Desde la perspectiva de los estudios empíricos latinoamericanos, podemos agregar que tales conceptos corresponden a una particular versión de la religión, aquella del liberalismo moderno de origen europeo, la que más bien obstaculiza la observación de fenómenos religiosos ajenos a dicha versión, como ocurre en Latinoamérica (Hurd 2015).

Por el contrario, desde la teoría de sistemas sociales pudimos observar los cambios al interior del sistema religioso como desarrollos evolutivos de sus propias comunicaciones. La observación de sus transformaciones no requirió de interpretaciones en base a conceptos externos a dicho desarrollo, como lo es el concepto de secularización. Ello redundó en que los estudios de caso desarrollados, aplicando metodologías cualitativas de investigación, lograran captar mejor la especificidad de tales transformaciones en el ámbito religioso estudiado.

En cuanto a la comprensión de la función desempeñada actualmente por el sistema religioso, la sociología sistémica de la religión nos permitió dejar de lado los problemas y disputas que acarrear las atribuciones de la función o el rol de la religión formuladas desde fuera del operar propio del sistema religioso. Entre ellas, las que le atribuyen una función moral en el ámbito público, la que pareciera fracasar ante la resistencia que presentan los diversos ámbitos institucionales modernos. La teoría sistémica nos permitió, en cambio, observar las comunicaciones religiosas desde una posición de segundo orden, esto es, en base a las auto-observaciones que en el propio sistema se identifican como religiosas (Luhmann 2007), como se aprecia en las citas extraídas de las entrevistas realizadas.

Por último, cabe destacar la utilidad que encontramos en la aplicación del concepto de “equivalentes funcionales” para comprender las transformaciones emergentes en el sistema religioso que están desafiando a la sociología de la religión con comunicaciones aparentemente paradójicas o incomprensibles. La aplicación de la sociología sistémica de la religión nos permitió describir las variaciones religiosas ejemplificadas - modificaciones radicales a conceptos religiosos considerados inamovibles-, como equivalentes funcionales a dichos conceptos aparentemente irremplazables. Las variaciones religiosas expresadas por los entrevistados no sólo intentan mantener, sino fundamentalmente fortalecer sus propuestas religiosas. El observarlas como equivalentes funcionales permitió superar la paradoja de estar ante una religión sin Dios o sin religión. Finalmente, la comprensión de la sociedad moderna como funcionalmente diferenciada ofreció la clave para describir el contexto social en el que estas variaciones religiosas emergentes jugarán su futuro comunicativo, es decir, su potencial aceptación social. Latinoamérica estará teniendo en ello un importante papel. RM

REFERENCIAS

- Arnold, M. (2006). Lineamientos para un programa sociopoiético de investigación. En I. Farías & J. Ossandón (Eds.), *Observando Sistemas: Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann* (pp. 219-241). Santiago de Chile: RIL.
- Arnold, M. (2012). Propuesta para el posicionamiento de las ciencias sociales latinoamericanas ante la sociedad del siglo veintiuno. En P. Martins & C. Rodríguez (Eds.), *Fronteiras abertas da América Latina. Diálogo na ALAS* (pp. 115-131). Brasil: Editora Universitaria UFPE
- Arnold, M. (2013). Las ciencias sociales regionales frente al desafío de comprender la complejidad de la sociedad contemporánea. En M. Ruiz (Coord.), *América Latina en la crisis global. Problemas y Desafíos* (pp. 17-26). México: frontierAbierta
- Bennett, J. (2014). Sea of Faith; James Bennett Interviews an Anglican Priest Who Does Not Believe in God. *The University Times*, Trinity College, Dublín. URL: <http://www.universitytimes.ie/2014/02/sea-of-faith/> (Consultado el 1 de mayo de 2015)
- Berger, P. (1999). *The Desacralization of the World*. Grand Rapids, MI: Ederman Publishing Co.
- Bloch, E. (1975). *El principio de la esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (1986). *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press.
- Borkett-Jones, L. (2015). Atheist church minister being reviewed for her “effectiveness”. ChristianToday URL: <http://www.christiantoday.com/article/atheist.church.minister.being.reviewed.for.her.effectiveness/55317.htm> (Consultado el 20 de noviembre de 2015)

- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: University Press.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(32), 749-774.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin Religión*. Madrid: PPC.
- Corbí, M. (2001). *El camino interior más allá de las formas religiosas* Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder.
- Corbí, M. (2013b). *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de Epistemología Aixológica 2*. Barcelona: CETR, Bubok.
- Corbí, M. (2013b). *Jesús el judío, el mito y el sabio en el evangelio de Juan. Una lectura laica*. Barcelona: CETR.
- Cupitt, D. (1981). *Taking Leave of God* New York: Crossroad.
- Cupitt, D. (2002). *Is Nothing Sacred? Essays in Non-Realist Philosophy of Religion*, New York: Fordham University Press.
- Cupitt, D. (2008). *The Meaning of the West. An Apologia for Secular Christianity* London: SCM Press
- Chernilo, D. y Mascareño, A. (2005). Universalismo, particularismo y sociedad Mundial: obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina. *Persona y Sociedad*, 19(3), 17-46.
- Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: Peter Lang
- Dobbelaere, K. (2007). Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20(2), 137-147.
- Donoso-Maluf, F. (2008). El porvenir de una des-ilusión: Hacia un examen pluriaxial de la secularización. *Teología y Vida*, 49(4), 799-835.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Freud, S. (1978). Totem y Tabú en S. *Freud Obras Completas*, Tomo 5. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Gorski, P. (2000). Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca 1300 to 1700. *American Sociological Review*, 65(1), 138-167.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: FCE.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., Taylor, Ch., Butler, J. y West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Hurd, E. (2015). Thinking about Religion, Law and Politics in Latin America. *Revista de Estudios Sociales*, 51, 25-35.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia. Teoría Crítica y Religión*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Lambert, Y. (1999). Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms. *Sociology of Religion*, 60(3), 303-333.
- Leaves, N. (2005). *Surfing on The Sea of Faith. The Ethics and Religion of Don Cupitt*. California: Polebridge Press.

- Löwith, K. (2006). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz Barpal Editores S.L.
- Luhmann, N. (1991). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Alianza.
- Luhmann, N. (1999a). La distinción Dios. *En Teoría de los sistemas sociales - Artículos II*. Chile - México: Universidad de Los Lagos - UIA.
- Luhmann, N. (1999b). Tradición y modernidad: Las relaciones entre religión y ciencia, en *Teoría de los sistemas sociales - Artículos II*. Chile, México: Universidad de Los Lagos - UIA.
- Luhmann, N. (2007a). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Luhmann, N. (2007b). *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. México: Herder.
- Mascareño, A. (2010). *Diferenciación y Contingencia en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Merlo, V. (2007). *La llamada (de la) Nueva Era: hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.
- Mouzelis, N. (2012). Modernity and the Secularization Debate. *Sociology*, 46(2), 207-233.
- Ornelas, M. (2011). La importancia de las herejías para la conformación de una dogmática cristiana. En I. Farías & J. Ossandón (Eds.), *Comunicaciones, semánticas y redes. Usos y desviaciones de la sociología de Niklas Luhmann* (pp. 85-104). México: Universidad Iberoamericana /ITESO.
- Pace, E. & Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. México: Siglo XXI.
- Pickel, G. (2011). Contextual Secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 4(1), 3-20.
- Prat Carós, J. (2012). Hacia una arqueología de los nuevos imaginarios culturales. Autores, temas e ideas. *Gazeta de Antropología*, 28(3).
- Robles, J.A. (2001). *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*. Costa Rica: EUNA.
- Robles, J.A. (2006). *Para una nueva espiritualidad (cosmoteándrica)*. Aportes en Raimon Panikkar, Guatemala: Ak'Kutan; Costa Rica: CEDI.
- Robles, J.A. (2007). *¿Símbolo o verdad? Naturaleza simbólica del lenguaje religioso*. Costa Rica: Editorial SEBILA.
- Robles, J.A. (2010). *La religión en la sociedad de conocimiento: O el vino nuevo en odres nuevos*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Spong, J.S. (1990). *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality* San Francisco: Harper.
- Spong, J.S. (1994). *Born of a Woman: A Bishop Rethinks the Virgin Birth and the Treatment of Women by a Male-Dominated Church*. San Francisco: Harper
- Spong, J.S. (2009). *Jesus for the Non Religious*. New York: Harper Collins.
- Spong, J.S. (2014). *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*. Ecuador: Abya Yala.
- Stark, R. (1996). *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Stark, R. & Iannaccone, L. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230-252.
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.
- Vosper, G. (2008). *With or Without God: Why the Way We Live is More Important than What We Believe*. Canada: Harper Collins.
- Vosper, G. (2012). *AMEN. What prayer can mean in a world beyond belief*. Canada: Harper Collins.
- Vigil, J.M. (2010). El seductor futuro de la teología. En J. Vigil (Ed.), *Por los muchos caminos de Dios V. Hacia una teología planetaria* (pp. 173-180). Quito: Abya Yala.
- Vigil, J. M. (2012). Sobre la estructura de las revoluciones teológicas: Soñando con una revolución teológica, ¿En qué nos ilumina la epistemología? En J. M. Corbí (Ed.), *La crisis axiológica - Raíz de todas las crisis de nuestro mundo: Cómo manejan con ellas* (pp. 107-132). Barcelona: CETR.
- Vigil, J.M. (2013). Teología de la Liberación, nuevos paradigmas y vida religiosa. En I. Madera (Ed.), *Aportes de la vida religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe. Hacia el futuro: Memorias Congreso CLAR 50 años* (pp. 574-603). Bogotá: CLAR.
- Vigil, J.M. (2015). El nuevo paradigma arqueológico-bíblico. *Voices*, 38(3-4), 227-246.
- Weber, M. (1994). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

SOBRE LA AUTORA

Cecilia Dockendorff es Socióloga por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magíster en Antropología y Desarrollo por la Universidad de Chile, y Doctora en Sociología por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Actualmente se desempeña como Post-doctorante en el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile, y es presidenta de la Fundación Soles. Entre sus últimas publicaciones se destacan: *Pretensiones normativas de la religión como problema. Una aproximación desde las teorías de la secularización y la diferenciación social de Habermas y Luhmann* (Revista de Estudios Sociales, 2015),

CONTACTO

Instituto de Estudios Avanzados, IDEA
Universidad de Santiago de Chile
Román Díaz 89, Providencia
Santiago,
Chile
cdocken@soles.cl

Recibido: Agosto 2015

Aceptado: Marzo 2016