

LA RELIGION COMO SISTEMA SOCIOCULTURAL(*)

Marcelo Arnold C.(**)

ABSTRACT: *Traditional explanations by other subsystems. However, in about the functions of religion are insufficient. Normally, the functions ascribed to religion by different theoretical frameworks are indistinctly performed* Luhman's perspective, religion performs an irreplaceable function; it transforms indetermination into certainty.

1. Introducción

Este artículo tiene por objetivo la presentación de una nueva perspectiva para el trabajo teórico e investigativo en el campo de la sociología y antropología de los fenómenos religiosos¹. En este sentido, en vez de centrarnos en discutir a los clásicos - Durkheim, Frazer, Freud, Malinowski, Marx, Raddiffe-Brown, Tylos, Weber, etc.- o en criticar a sus actuales detractores o exégetas, hemos adoptado la decisión de introducirnos directamente en la teoría de sistemas proponiendo, además, la versión desarrollada por el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1985a).

A pesar de su poca convencionalidad -y no obstante el rezago tradicionalista que tienen los estudios teóricos y empíricos en la antropología y la sociología de la religión-, la original obra de Luhmann en este campo ha ido

(*) Este trabajo forma parte de un estudio desarrollado por el autor y patrocinado por el FONDECYT y cuyo tema central es la **religiosidad popular** en Chile. El autor quiere dejar testimonio de su agradecimiento al sociólogo Dr. Darío Rodríguez (U.C.) por sus valiosos comentarios y críticas al borrador de este artículo.

(**) Licenciado en Antropología, Doctor en Sociología. Profesor-investigador del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

concitando a su alrededor interesantes y polémicas discusiones, especialmente a partir de la publicación de su libro **Funktion der Religion** en 1977 y las numerosas reseñas que se hicieron de aquella obra en diversos idiomas. Hoy en día, son innumerables los artículos y libros que se refieren a Luhmann y su tratamiento de la religión (1985b), escritos no sólo por científicos sociales sino también por importantes intelectuales de la teología protestante europea (e.g. Welker, M. 1985; Kaefers, H. 1977). Lamentablemente, la obra general de Luhmann sólo en los últimos años ha empezado a ser conocida en el mundo hispanoparlante; en Chile, en forma excepcional, ha llegado a formar parte de las materias contenidas en programas de estudios en los centros tradicionales de enseñanza de materias sociológicas y antropológicas especialmente (e.g. Arnold, M. 1988, 1989; Rodríguez, D. 1985, 1988).

Como toda perspectiva insuficientemente conocida, la teoría de los sistemas sociales supone y exige para su comprensión y manejo del trabajo previo de compenetración en nuevas ideas y conceptos. Intentaremos abordar este problema en las líneas que siguen a través de la presentación de algunos de estos elementos, en relación a la atingencia que tienen para nuestro tema de interés.

A modo de síntesis, puede indicarse que dentro de las características de este nueva perspectiva está su ruptura con el racionalismo científico -al cual estamos acostumbrados desde la Ilustración², la desontologización de lo social -con lo cual se ponen en aprietos nuestras nociones de objetividad-, su distanciamiento de las interpretaciones antropocentristas finalistas o voluntaristas- de los fenómenos socioculturales y el reconocimiento de la autonomía de los individuos con respecto a lo social, evitando así caer en reduccionismos.

Esta teoría no aspira a describir el **ser** de las cosas-substancialismo- ni pretende sostener una **verdad** como indiscutible. Tampoco recurre a recursos analíticos del tipo "necesidades", "determinismos últimos" o "pre-requisitos funcionales", a la manera de los antropólogos funcionalistas, de los neomarxistas o de T. Parsons respectivamente. En efecto, todo lo que las teorías socioantropológicas anteriores han definido como constantes o condiciones previas son transformadas -no necesariamente negadas- en variables, sujetas en cuanto tales a una problematización. Para ello, Luhmann recurre al método sistémico del **funcionalismo de las equivalencias**³.

Como bien destaca B. Kasprzik (1985:36), Luhmann deja atrás al estructural-funcionalismo a través de su radical desontologización y, con ello, abandona definitivamente el proyecto sociológico de la Ilustración.

Consecuente con sus planteamientos teóricos más generales, Luhmann no sostiene la existencia previa de sistemas sociales ni menos una eventual

y especializada preprogramación funcional para aquéllos. Los sistemas sociales se constituyen a través de procesos evolutivos que van condicionando una cierta diferenciación de redes especializadas de comunicación y de acción humanas a partir de condiciones iniciales difusas. Estos fenómenos se hacen accesibles por medio de observaciones-distinciones guiadas por teorías y problemas de referencia.

Una vez constituido un sistema social, éste tiene la posibilidad de incluir, a través de su observación, su propia diferencia como recurso identificador y base constitutiva de su identidad. Lo mismo ocurre con el ambiente total y los entornos de un sistema social, cuyo perfil sólo es posible en relación a un sistema. Este modelo relativista se especifica en uno absolutamente relacional y dialéctico -ambiente/sistema- sin síntesis prevista de antemano.

La teoría de sistemas sociales analiza -como por ejemplo en el caso del sistema religioso- los sistemas como un objeto dentro de su campo de observaciones o ambiente científico, objeto que se funcionaliza en un aspecto especializado de las relaciones sistema/ambientes al interior de otro sistema: la sociedad. De esa manera, esta teoría utiliza la especificación del sistema religioso como una variable. Este procedimiento no obliga al abandono de nuestras propias ideas -o las de otros- con respecto al tema que nos interesa; por el contrario, implica explicitarlas y ponerlas deliberadamente en evidencia.

Las aproximaciones sistémico-funcionales tienen, por cierto, algunas dificultades dado que exigen abordar los fenómenos sociales desde perspectivas menos tradicionales. Se trata, en el fondo, de aplicar el método comparativo de las **equivalencias funcionales** y determinar, bajo el marco de un problema, la específica capacidad que tendría una institución -la religión, por ejemplo- para satisfacerlo.

Estas especificaciones son dobles. Por un lado, se debe establecer la función monopolizada por el sistema social en cuestión y, por el otro, determinar lo que no puede hacer y que, por tanto, queda abierto a otros sistemas. Lo anterior es sólo posible cuando la sociedad está autoprovisada de niveles y áreas de diferenciación basadas en la especialización; es decir, cuando dispone de un nivel respetable de complejidad. En el curso de la evolución, se ha ido incrementando la complejidad interna de las sociedades y, con ello, de su mundo.

Los nuevos y crecientes incrementos de complejidad sólo van siendo absorbidos con una permanente diferenciación interna de la sociedad y con la ayuda de nuevos principios de diferenciación social que van posibilitando la emergencia de sistemas sociales, caracterizados por contar con operaciones autorreferenciales y autopoieticas, es decir, con altos niveles de autonomía⁴.

Con respecto al tema que nos interesa, la teoría de sistemas es incluida, a su vez, en un sistema: el de la ciencia. En cuanto componente especializado del sistema científico, la perspectiva de los sistemas sociales observa y distingue a los fenómenos religiosos como formando parte de su entorno; su observación no es, por lo tanto, completa pues siendo realizada por un sistema observador no puede agotar todas las posibilidades que presenta el objeto que describe -sin aún considerar que ambos referentes no sólo cambian paralelamente sino que además obedecen a dinámicas internas propias-. La diferenciación funcional del sistema religioso en el ambiente societal interno de la sociedad aparece como relación sistema/ambiente en el ambiente del sistema científico (Luhman, N. 1977: p. 68). La experiencia religiosa tampoco puede liberarse de una referencia sistémica.

Efectivamente, en cuanto sistema cerrado, dinámico y autorreferencial, la religión, identificada por una red autoproducida de comunicaciones religiosas, no es reducible a categorías científicas. En consecuencia, la lectura científico-sistémica de la religión -como cualquier otra- tiene un nivel explicativo y descriptivo que no va a coincidir necesariamente con quienes desarrollan acciones religiosas ni con quienes experimentan en la intimidad su religión, aunque probablemente les incomode menos que las manidas teorías "desenmascarantes" o críticas con que tradicionalmente son enjuiciados.

En síntesis: en la perspectiva sistémico-funcionalista, la religión nos remite al modo y a la manera mediante la cual se ha llevado y se lleva a cabo una función específica (Luhmann, N. 1974).

2. Problematización de las Teorías Socioantropológicas de la Religión.

Según Luhmann, los intentos que se realizaron por definir a la religión en términos **funcionales** no tuvieron éxito: Cuando se ha creído encontrar una caracterización que defina a la religión, aparecen otras instituciones, procesos o mecanismos sociales que al parecer llenan la misma función y que, por supuesto, nada tienen que ver con la religión.

Algo similar ocurre con los modelos del evolucionismo racionalista por cuanto aún cuando casi han desaparecido las causas que se atribuían como desencadenantes y contenedoras del pensamiento e institucionalidad religiosa, reduciendo la religión a una suerte de epifenómeno, ésta permanece universalmente viva tanto en la experiencia como en la acción humana. La religión, en cuanto sistema social, dista mucho de desaparecer; por el contrario, el encuentro con las limitaciones del pensamiento analítico-racional que preconizan todas las nuevas teorías científicas no hace más que acrecen-

tar la indisolubilidad de las preocupaciones metafísicas en cuestiones técnicas o científicas.

Incluso los intentos más serios con los cuales se pretende caracterizar a la religión se contradicen con los hechos o son demasiado vagos. Es el caso de las definiciones que apuntan a su función integrativa, evaluada en algunos casos positivamente y en otros negativamente. Efectivamente, los seguidores de la corriente iniciada por Durkheim, a partir de su magna obra acerca de la religión en los aborígenes australianos (1912), destacan el rol integrador de la religión al proporcionar los marcos cognitivos y emocionales -personalidad social básica-requeridos para concertar a los individuos con su sociedad. No obstante, esta misma consecuencia social del accionar religioso fue duramente enjuiciada por las tesis marxistas; éstas relegaban a la religión al reino de las ilusiones; una ideología conservadora, "alienante" en definitiva, cuyos efectos serían desenmascarados con los argumentos de la razón.

Al margen de sus valoraciones, es justamente la función de integración societal una de las explicaciones de la religión que más se contradice con los hechos. La religión -en uno de sus estados posibles- ha tenido efectos integradores como desintegrativos para la sociedad, incluso simultáneamente. Las experiencias de algunos movimientos religiosos revelan que éstos han servido tanto para apuntalar el orden social establecido como para colocarlo en cuestión a través de movimientos reformistas o decididamente revolucionarios.

Las consecuencias sicosociales de la religión tampoco escapan a las interpretaciones contradictorias. Geertz (1973), por ejemplo, distingue dos clases de ellas: "las teorías de la confianza" que apuntan a la función compensatoria de la religión ante la conciencia de la debilidad y finitud en el hombre y, las "teorías del temor" que, justamente, destacan el rol religioso para desarrollar los sentimientos humanos de vulnerabilidad frente al mundo, es decir, los que destruyen su confianza. Las aproximaciones "utilitaristas" constituyen parte importante de estas explicaciones.

Todas estas importantes interpretaciones adolecen de debilidades sustanciales al no reconocer el marco restringido de su validez pero, no obstante, son ritualmente repetidas para ser nuevamente vueltas a sancionar.

Tampoco las tradicionales definiciones basadas en lo numinoso (R. Otto), **sagrado**, **trascendente**, etc. satisfacen, pues estos fenómenos son universalmente distinguidos como parte del sistema religioso y no como causas de aquél. Por ejemplo, lo que comprende la religión como **sagrado o sobrenatural** (M. Eliade) pertenece al ambiente definido por este sistema, al cual no tienen acceso directo los otros sistemas. De ahí la imposibilidad que tiene el agnóstico para distinguir fenómenos religiosos o los otros sistemas sociales para incorporarlos a sus operatorias internas.

Es evidente que no puede ser, por tanto, definido lo religioso con lo que son los resultados de su propia operatoria. Sus símbolos, señales o conceptos no se relacionan sino que con sí mismos, son sus conocimientos. (Luhmann, N. 1977: p. 33). De esta manera, el sistema de la religión opera sobre un orden cognitivo propio que va autoconstruyendo en su propio operar. En consecuencia, lo que tenga de específico el sentido religioso, sea descrito como numinoso, trascendente o sagrado, es el resultado de un proceso de ciframiento (op. cit.), como veremos más adelante, de la transformación de una porción de la realidad de lo indeterminable en determinable o, al menos, en posible de determinar.

Esta crítica nos lleva directamente a exponer la alternativa que se propone en nuestra opción teórica.

3. La Religión como Sistema Sociocultural: Conceptos Básicos.

De acuerdo a Luhmann, la constitución de sistemas tiene por función la reducción de **complejidad**. En un plano general, se sostiene que -siendo el **mundo** más complejo que todo posible sistema- una asimetría básica actúa como un catalizador natural para la generación de sistemas. Los sistemas son estrategias para la reducción de la complejidad y es en su estrategia cómo difieren unos de otros.

En tanto indeterminado, el **mundo** no es un sistema. La reducción de su complejidad se alcanza sistematizándolo a "porciones" que son introducidas en las sociedades como complejidad determinada a través de su semantización y posterior traducción en conocimientos, instituciones o, finalmente, en sistemas especializados, como también por medio de la operación de ciframiento en mitos, símbolos, lenguajes abstractos, operaciones técnicas, etc.

De esta manera, la propuesta luhmanniana exige elevar el plano de abstracción del análisis de los fenómenos religiosos, proponiendo su formulación y análisis en términos exclusivamente sistémico-funcionales. El punto de partida en su aproximación a la religión es el concepto de complejidad referido a la diferencia entre **ambiente y sistema**, diferenciación que actúa recursivamente en los nuevos sistemas que van emergiendo.

Su hipótesis supone que las sociedades modernas han llegado a constituirse en sistemas funcionalmente especializados, tanto en problemas como en formas típicas de reducción de complejidad. Estos sistemas tienen su origen mediato en la institucionalización de acciones y vinculaciones sociales recurrentes que se van diferenciando de su ambiente o sistema original por medio de selecciones recursivas y de comunicaciones que se

van autoproduciendo. De esta manera, se establece la asimetría requerida que permite constituir y luego diferenciar sistemas de ambientes al interior de la sociedad en términos de diferencias de complejidad. Mientras los sistemas sociales tienen una alta organización, su complejidad es menor que la de su ambiente. Así la religión -como todo sistema social- no puede agotar todos los estados y posibilidades presentes en una sociedad (distinta es la situación que un sistema social intente asumir la representación total de la sociedad). Es imposible que los elementos de un sistema coincidan punto por punto con los de sus ambientes, en caso de que esto fuera posible no habría selección en su constitución: no existiría.

Puede ser observado que estas orientaciones funcionales se van especificando en el curso de la evolución sociocultural. Esas especificaciones tienen dos caras: por un lado, resumen una necesidad o carencia y, por la otra, sistematizan modelos de acción. Un importante paso en ese último camino es el de reservar -institucionalizando-, metas, medios, roles, sistemas de roles u organizaciones para cumplir determinadas funciones.

Toda diferenciación sistémica tiene al menos dos referencias implicadas: el sistema global y el sistema parcial. La diferenciación funcional trata de una función que debe ser llenada para un sistema global y que es remitida a un sistema parcial que se especializa en ella. Para el sistema global la función que cumple este sistema parcial es solo una entre muchas. De tal manera, un sistema parcial no puede especializarse a sí y por sí mismo, sólo se especializa en relación a una función del sistema global (Luhmann, N. 1977: p. 50). Así, conservando su autonomía y autorreferencialidad todo sistema social parcial está unido indisolublemente al sistema societal: la religión no es una excepción a ello. Aplicado al caso de la religión, ésta permanece, a pesar de su diferenciación, como un subsistema o sistema parcial para la sociedad -sistema global- el cual pasa a ser su ambiente.

La evolución societal, que conduce a la formación de sistemas sociales, conlleva dos cambios estructurales que dependen mutuamente entre sí, pero que pueden ser perfectamente distinguidos analíticamente: en primer lugar, las sociedades modifican sus formas primarias de diferenciación interna -de las segmentarias a las estratificadas y de allí a las funcionalmente especializadas y, finalmente, al reencuentro de la humanidad en una sociedad mundial. En relación con ello, se empiezan a distinguir claramente otras formas de construcción sistémicas.

La sociedad, las organizaciones y las interacciones son distintos tipos de sistemas sociales, corresponden a diferentes estrategias de mantención de límites, se diferencian en sus estructuras, orden y su capacidad de manejo de complejidad. Estas separaciones solamente son posibles cuando la sociedad

tiene una complejidad adecuada, cuando ésta no puede ser concebida como una complejidad adecuada, cuando ésta no puede ser concebida como una macro-organización o una macro-interacción (op. cit.: p. 277).

La sociedad es el único sistema social que se funda sobre su propia selectividad; en él se constituye el sentido y con ello la generalización de posibilidades del potencial de selección (op. cit.: p. 76) para las otras formas de construcción de sistemas.

En el sistema religioso, junto a su especialización funcional, se llenan también otras funciones, pero éstas no son las determinantes de sus operaciones sistémicas distintivas. Así, las actividades educacionales que desempeña la Iglesia Católica son algunas de sus funciones, pero en ningún caso son las que la distinguen como sistema. La función especial, mediante la cual un sistema se diferencia, corresponde sólo a su primado (op. cit.: p. 51). Este primado no en todos los casos puede ser inmediata y correctamente identificado.

Por otra parte, la diferenciación funcional de la religión no se agota en su constitución. Como todo sistema funcionalmente especializado, sus proyecciones lo alcanzan a él mismo en una propia reducción de su complejidad a través de su diferenciación interna. En todo sistema diferenciado y autorreferencial se dan tres tipos de relaciones sistémicas: a) la relación con la sociedad global en la cual se incluye, b) las relaciones que establece con los sistemas sociales parciales, y, por último, c) las relaciones consigo mismo. (op. cit.: p. 55). Las relaciones con la sociedad en cuanto sistema global es la función, las relaciones con otros sistemas tratan de los servicios prestados y las relaciones consigo mismo se tratan a través de la autorreflexión.

El análisis sistémico destaca que la función, los servicios y la reflexión responden a diferentes exigencias que deben ser llenadas simultáneamente y combinadas a la vez. Estas diferenciaciones internas han generado tres grandes áreas de especialización funcional al interior de las religiones cristianas, las cuales han sido denominadas por Luhmann como la **Iglesia**, la **Diakonía** y la **Dogmática religiosa o teología** (op. cit.: pp. 56-59).

Estos tres tipos de relaciones alcanzan tal grado de diferenciación, que terminan identificándose como sistemas parciales internos al sistema religioso y, a su vez, estos sistemas se apertrechan de otras formas de construcción de sistemas, fundamentalmente por la vía de la constitución de organizaciones formales en donde se pueden especificar metas y objetivos -es el caso, por ejemplo, de las pastorales o vicarías como órganos especializados de la Iglesia Católica-. Estos procesos de diferenciación interna confunden al observador que puede verse atraído a confundir los servicios de un sistema con la función de éste con respecto a la sociedad global.

La multiplicación de estas diferencias entre un **adentro** y un **afuera** dentro de un sistema es el esquema de análisis constitutivo y clásico en todo tipo de teoría y análisis de sistemas sociales. Sus proyecciones se expresan bajo la forma de análisis entre estructuras y procesos, input o output o diferencias de complejidad como prefiere Luhmann.

Un importante aspecto a destacar y que determina un nivel de especificidad superior es que, para el caso de los sistemas personales y sociales, los procesos selectivos y diferenciadores se fundamentan y constituyen a través de la construcción de horizontes de sentido - no así en las máquinas y los organismos biológicos⁶. Es por ello que para los sistemas humanos el tema del sentido se sitúa directamente en el ámbito del problema de la reducción de la complejidad. Todo sentido permite **apresentar** y hacer manejable y disponible para las operaciones de los sistemas personales y sociales la alta complejidad del mundo (Luhmann, N. 1985a: 94). Es evidente que la religión juega un rol muy importante en estos procesos configuradores.

La función del sistema societal -reducción de la complejidad del mundo- ha sido llenada tradicionalmente en todas las sociedades bajo la forma de conexiones religiosas -símbolos y significados- que, a su vez, son las condiciones para poder encontrar otros tipos de experiencias y acciones -económicas, políticas, etc.- (Luhmann, N. 1977: p. 77). Pero sería incorrecto afirmar una coincidencia total entre la religión y las acciones con sentido.

En las sociedades contemporáneas, la religión sirve como dirección de comunicaciones que pueden hacer valer que la vida sencillamente puede tener otro sentido (op. cit.: p. 51). Específicamente la religión se orienta hacia los problemas fundamentales del mundo, sus realidades y significados "últimos". El sistema religioso monopoliza una comunicación especializada a través de símbolos que abordan lo trascendente. Bajo ese punto de vista, la función de la religión nunca podría ser llenada por la ciencia u otro sistema parcial.

Si bien no todos los sistemas trabajan la complejidad y la autorreferencia bajo la forma de sentido, aquéllos que disponen de esas posibilidad sólo tienen ese recurso. Para los sistemas sociales, el mundo se hace aprehensible a través del sentido y con ello se establece la diferencia entre sistema y ambiente. También, para ellos, el ambiente es dado bajo esta forma y sus fronteras con él lo son bajo la forma de sentido y no físicas. (Luhmann, N. 1985a:95).

Por ejemplo, la estructura de todo sistema social que se deja definir como una generalización de expectativas -ya sea a través de lo típico como de lo normativo- en el fondo no es más que una forma socialmente condensada de sentido. La religión cumple también muchas veces una función nor-

mativa explícita al moralizar o sacralizar estos sistemas de expectativas.

El problema del sentido nos dirige a otro novedoso aspecto de la teoría de los sistemas sociales: el tratamiento que propone para la relación entre individuo y sociedad.

Para Luhmann, los elementos de los sistemas sociales son comunicaciones y no los individuos; éstos forman parte de su ambiente interno y no pueden ser despojados de su individualidad⁷. No obstante, los sistemas personales⁸ y los sistemas sociales aparecen constituyéndose en forma **co-evolutiva**. Para estos tipos de sistemas, son ambientes imprescindibles el uno para el otro. Las personas no pueden constituirse ni desarrollarse en ausencia de su ambiente social y lo mismo ocurre al revés; no obstante, son sistemas con autorreferencialidad propia. Esa co-evolución tiene su origen en que ambos tipos de sistemas han logrado trabajar su complejidad y autorreferencia a través del mismo logro evolucionario: **el sentido** (op. cit.:92) y es a través de él cómo se conectan.

Coincidentemente, hay tantas fuentes sociales como personales para la religiosidad. Estas dependen recíprocamente en tanto son ambientes las unas para las otras y no reductibles una por la otra. (Luhmann, N. 1977: p.31). Esta formulación concilia las tesis que relacionan a la religión con la función de consuelo para el desvalido o de control de la anomia en base a la integración social que proporciona, sin que la opción de un determinado enfoque de análisis implique necesariamente la negación del otro. Por ejemplo, las concepciones antropológicas psico-funcionalistas continúan en la controversia de si la religión reduce o provoca inseguridad cuando en verdad ambas cosas pueden ser consecuencias de su operar.

Así, desde la perspectiva sistema/ambiente, los análisis no sólo se refieren a las acciones **externas** de los individuos y las instituciones sino también al ámbito **interno** de la fe y de la experiencia religiosa (Green, G.:20). Acción y experiencia corresponden a procesos simultáneos, cuya observación depende del punto de referencia y no de la competencia de distintas ciencias o esferas de la realidad. Lo que para un creyente es experiencia, es acción para quienes observan su comportamiento ajustado religiosamente.

Todo sistema con sentido es autorreferencial en su específico proceso operatorio que lo caracteriza y distingue. Esto no significa que no tengan contacto con sus ambientes sino lo contrario (Luhmann, N. 1977: p.27). Tampoco implica que no evolucione, cambie, desaparezca o se trasmute. El sentido, como forma general de manejo de complejidad societal, no puede ser caracterizado por un contenido determinado, pues va variando de época en época. Es así como en la mayor parte de la historia de la humanidad ha presentado una variedad cultural riquísima.

Para llevar a cabo su función, todo sistema intenta mantener una diferencia de complejidad con respecto a la de su ambiente, para lo cual se vale de procesos selectivos que limitan tanto sus relaciones con el ambiente como sus propios procesos. Esta estrategia selectiva conlleva con respecto al ambiente algunos problemas: parte del ambiente pasa a ser reconocido y gran parte pasa a ser indeterminado. Ello origina dos tipos de complejidad a enfrentar: la **complejidad determinada** -incluída en los procesos selectivos- y la **complejidad indeterminada** -que siempre provoca e irrita a los sistemas-. Esta complejidad indeterminada u horizonte último es denominado "mundo" -Welt-. Este problema provoca la acción de la religión como el único "solvente" para las más altas complejidades a que se enfrenta el hombre.

Así, en las bases del último nivel funcional de los sistemas sociales está la transformación de la complejidad indeterminada en determinada o posible de determinar. Esa función de transformación es abordada por la religión. Toda estructura cultural que cumpla o se oriente a esa función es religiosa. La función de la religión trata de la determinabilidad del mundo indeterminado o indeterminable (op. cit.: p. 79).

En concreto, la religión tiene por problema tratar de la transformación de la complejidad indeterminable en complejidad determinable. La traducción social y psíquica de este problema en los sistemas sociales y personales consiste en la distinción de un medio ambiente accesible de cosas y eventos ordenados y familiares, sujetos a expectativas y probabilidades normales, de otro medio ambiente inaccesible que está más lejano, experimentado como lo inesperado, lo sorpresivo, lo frustrante (Green. G.: 23).

En resumen: para el sistema social, la función de la religión es la transformación de lo indeterminable (ambiente-externo= mundo) en determinable (sistema-interno). Precisamente, debido a que el problema es insoluble, se transforma en "el **catalizador** para el desarrollo de la religión" (loc. cit.).

En tanto la religión juega sobre el problema de la simultaneidad de lo indeterminable y lo determinable (o trascendencia e inmanencia) no hay para abordar ese problema, aparte de la religión, ningún otro sistema social. Es por ello que la religión cumple para la sociedad una función que, siendo específica, es a la vez central para ella.

Esta noción de complejidad indeterminada invita a retomar la relación entre la evolución de los sistemas sociales y los cambios de la relación sistema/ambiente al interior del sistema social. Sobre este punto son especialmente interesantes y sugestivas las observaciones de M. Raden (1985:36), quien destaca que para las sociedades funcionalmente diferenciadas la función de reducir la complejidad de su ambiente indeterminado ha quedado monopolizada por dos tipos de sistemas sociales parciales: la ciencia en sus

consideraciones racionalistas y filosóficas y, muy en especial, la religión.

Este fenómeno puede relacionarse con otros cambios a nivel planetario en donde, especialmente en las últimas décadas, se han producido profundas interconexiones entre las naciones y en forma coincidente se han universalizado los medios, códigos y programas que caracterizan a muchos de los sistemas sociales parciales: la fe -en la religión-, el amor -en la familia-, la verdad científica -para la ciencia-, la salud -en la medicina-, la belleza -para el arte-, el dinero -para el sistema económico-, etc.⁹.

A consecuencia de estos cambios, el accionar contemporáneo de muchos sistemas sociales parciales carece de una orientación societal específica. Así, hoy en día, no es muy evidente que la religión, la ciencia, el arte y la medicina, por ejemplo, se orienten funcionalmente hacia sociedades específicas, más parece que lo hacen hacia la referencia sistema societal global: la sociedad mundial¹⁰.

Esa tendencia a planetarizar las sociedades y, con ello, a perder vigencia las modalidades culturales locales está en camino. Paradójicamente, estos mismos procesos permiten destacar más aún los modelos culturales locales que se debaten frente a la uniformización global de la humanidad, justamente a fines de este siglo, mientras el mundo se interconecta más y más los nacionalismos y los problemas de identidad cultural adquieren insospechados relieves.

Lo interesante de este proceso formulado, de un modo tan general y abstracto, consiste en que -en tanto problema- la necesidad de reducir complejidad en base a su transformación, y la de controlar la contingencia en base a la selectividad, no obliga a una determinada alternativa. Por ello, su resolución varía de acuerdo a condiciones culturales y está expuesta a permanentes cambios y transformaciones. De ahí que señalar a la función religiosa como la transformación de la complejidad indeterminada en determinable para la sociedad es sólo el primer paso en el análisis. Ese problema básico es asumido de distintas formas en los diversos sistemas sociales, bajo diferentes modalidades culturales y en relación a condiciones cuyo curso de expresión y desenvolvimiento puede ser analizado históricamente.

Es por ello que los fenómenos socioculturales deben ser vistos como problemas generales pero sin perder de vista las situaciones problemáticas específicas, las cuales, en nuestro caso, nos remiten a las acciones y experiencias que se engloban en la denominada **religiosidad popular**. La discusión metodológica acerca de la definición y análisis sistémico-funcional de la religión no excusa el riesgo de decisiones de pro y contra y frente a lo cual todas las aseveraciones son problematizadas.

En la investigación no caben afirmaciones generales del tipo sistema/

ambiente o de estructuras de sentido pues en este plano todo es equivalente funcional en el sentido de que todo reduce complejidad. Se debe poder señalar la construcción de sistemas especializados de la mano de sus procesos de especificación, identificando formas y modalidades que no quedan nunca definidas de una vez y para siempre y que también incorporan dentro de sí fuerzas evolutivas.

Quando se quiere analizar el significado que tiene la función de la religión para la sociedad y sus componentes, debe uno posicionarse en una referencia sistémica. No es tan sencillo como plantearse bajo el tratamiento de la metodología científica ni en tesis generales acerca de la diferenciación. Todo ello es correcto pero demasiado amplio. Se debe trabajar en un sentido más estrecho -e históricamente relativo- en términos de la diferenciación social en sociedades concretas en donde el improbable estado de sistema parcial autorreferencial es el resultado de una larga historia de diferenciaciones. La historia de la religión o de sus particulares expresiones populares describe y fija estos procesos de sucesivas especificaciones.

Es por ello que, no obstante el reconocimiento explícito del perspectivismo, la teoría de sistemas no renuncia sino que se asienta en la investigación y pesquisa directa de la información sociocultural -histórica, etnográfica, descriptiva, causal, explicativa, etc.- su única renuncia es a la creencia en la objetividad en sí, en la objetividad libre de perspectiva. Nuestros propios estudios¹¹ incorporan ese razonamiento y lo han hecho suyo, adoptando una modalidad de trabajo de campo particular en que especial valor tiene el rescate de la comunicación mediante la cual las personas, grupos y organizaciones autoobservan sus acciones y experiencias religiosas es decir, un acercamiento "desde adentro".

Nuestra actual tarea ha sido la de fijar esas autoobservaciones - descripción etnográfica- para su ulterior análisis, desde el punto de vista de la teoría de los sistemas sociales.

NOTAS

- 1) En los autores clásicos es imposible diferenciar entre una "sociología de la religión" de una "antropología de la religión". No obstante, al perfilarse una diferenciación entre ambas pueden destacarse diferencias con respecto a sus enfoques preferenciales -la cultura o aspectos socio-organizacionales-, sus respectivos instrumentarios metodológicos -etnografías versus surveys sociales- y un énfasis por parte de los antropólogos hacia el estudio de sociedades indígenas o de pequeños grupos urbanos. Diferencias todas ellas más tácticas que de fondo y que, por tanto, no inhiben una común formulación teórica.
- 2) En sus obras, Luhmann denomina a ese complejo de pensamiento social como la "vieja tradición del pensamiento europeo" - alteuropäische Denktradition- frente a la cual opone un desamarre de fijaciones substancialistas en beneficio de un perspectivismo sistémico-referencial.
- 3) Si bien la noción de equivalentes funcionales debe ser atribuída a R. Merton (1970:43), sólo en Luhmann su tratamiento se proyecta con un insospechado valor teórico y metodológico para la teoría de sistemas (1973).
- 4) La autorreferencialidad sistémica no se reduce exclusivamente a las posibilidades de autoorganización y autorregulación, se extiende a la poiesis de sus propios elementos constitutivos. Para nuestro caso: comunicaciones religiosas cuyo vehículo de interconexión es la fe (Luhmann, N. 1974).
- 5) Luhmann considera sólo de pasada a otro tipo de definiciones. La razón de ello es que tanto las aproximaciones genéticas como las causalistas y esencialistas no cumplen con los requisitos exigidos por la ciencia social.
- 6) Es justamente esta característica la que hace inapropiada la aplicación de los métodos desarrollados para máquinas y organismos a sistemas humanos. La disrupción es evidente para el caso de las atribuciones de causalidad pues en lo social no caben determinaciones causales extra contexto socio-cultural; en definitiva, fuera de sistemas.
- 7) El conductismo ramplón, el sociologismo, el culturalismo y las perspectivas sistémicas del tipo black-box; trataron infructuosamente de dejar de lado este fenómeno.
- 8) Luhmann entiende por sistema personal la individualidad humana y, de esa manera, lo diferencia de lo social. Si bien ambos son autorreferentes y utilizan la estrategia del sentido, no comparten una unidad al nivel de sus elementos constitutivos: su autopoiesis es distinta.
- 9) La emergencia de la sociedad mundial y sus preavances llevan al sistema societal global a un nuevo nivel de complejidad basado en un equilibrio precario, en donde el poder de los medios bélicos de destrucción son planetarios y las catástrofes ecológicas tienen en sus consecuencias cobertura mundial. Bajo la autoconciencia de estos nuevos temores y posibilidades, la especie humana, con independencia de nacionalidades, sexo y posiciones sociales, vuelve a reencontrar su unidad perdida.
- 10) El mundo contemporáneo presenta también novedosamente una situación que, hasta hace pocos decenios, era absolutamente improbable, el desmantelamiento de

las fijaciones societales de los intereses políticos y económicos en una eventual transnacionalización de su operar en esos ámbitos.

- 11) En estos estudios han participado, entre otros, los antropólogos M. Teresa Prado, M. Radrigán, Carlos Haeffner, M. Alvarado, C. Gómez, F. Osorio y el investigador Agustín Sánchez, todos bajo el alero de un proyecto del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología que dirige el autor de este artículo.

REFERENCIAS

- Arnold, M. **Teoría de sistemas. Nuevos paradigmas: enfoque de Niklas Luhmann.** Contribuciones, Programa Flacso, N° 56, Agosto de 1988.
- Arnold, M. "Desarrollo de la teoría de sistemas en las Ciencias Sociales", en **Revista Chilena de Antropología**, N° 7, pp. 17-29. 1989.
- Geertz, C. "La Religión: estudio antropológico", en **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, pp. 220-226. 1973.
- Grann, G. "The Sociology of Dogmatics: Niklas Luhmann's Challenge to Theology", en **The Journal of the American Academy of Religion**, L/1, pp. 19-34. 1984.
- Kaefers, H. (ed.) **Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmann soziologische Theorien und die Pastoraltheologie.** Freiburg/Wien/Basel. 1977.
- Kasprzik, B. "Der Anspruch von Luhmanns Theorie und einige Probleme der Theorieanlage" en M. Welker (ed.) **Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religiosozologie ind theologische Diskussion.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 26-38. 1985.
- Luhmann, N. "Función y causalidad" en **Ilustración Sociológica y otros ensayos**, Ed. SUR, Buenos Aires, pp. 9-47. 1973.
- Luhmann, N. "La religión institucionalizada según una sociología funcional", en **Concilium. Revista Internacional de Teología**, N° 91, Enero de 1974.
- Luhmann, N. **Funktion der Religion**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1977.
- Luhmann, N. "Society, Meaning, Religion -Based on Self-Reference" en **Sociological Analysis**, Volume 46, N° 1, pp. 5-21. 1985b.
- Luhmann, N. **Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen. Theorie.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1985a.
- Merton, R. **Teoría y estructura sociales.** Fondo de Cultura Económica, México. 1970.
- Rodríguez, D. "Teoría de sistemas: situación actual", en **Estudios Sociales**, N° 43, pp. 15-32. 1985.
- Rodríguez, D. **Teoría de sistemas**, Universidad Diego Portales, Santiago, 1988.
- Welker, M. (ed.) **Theologie und funktionale Systemtheorie: Luhmanns Religiosozologie in theologische Diskussion.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1985.