

EL DEBATE DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EN LAS PERSPECTIVAS DE LA SECULARIZACIÓN

Demetrio Arturo Feria Arroyo*

RESUMEN. En este trabajo se analiza a las organizaciones religiosas en el contexto de la sociedad moderna. Para eso se discute con las principales perspectivas de la secularización en dos dimensiones: cómo explican la condición de la religión en lo societal y, consecuentemente, cómo observan lo organizativo. Para las perspectivas más influyentes sobre la secularización, las organizaciones religiosas pierden relevancia social porque evidencian ya sea una *debacle*, *individualización* o *mundanización* de la religión. Con base en la teoría de Niklas Luhmann, en este trabajo consideramos a las organizaciones religiosas como una dimensión de la religión, que conservan su importancia social y analítica. Finalmente, derivado de la misma perspectiva teórica, se propone un marco analítico para el estudio de las organizaciones religiosas.

PALABRAS CLAVE. Secularización, organizaciones religiosas, cambio religioso, teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

INTRODUCCIÓN

El debate en torno a la secularización se ha interesado, predominantemente, por la metamorfosis que trajo la modernidad en la religión, la condición actual de la religión en la sociedad y su futuro (Mardones, 1993: 108).

Aunque existen diferentes concepciones, en ocasiones opuestas, sobre el proceso de secularización, destacamos tres perspectivas principales, que en el caso de México y en general en América Latina, han

* Profesor asociado C en el Departamento de Estudios Sociales de la Universidad de Guanajuato, Campus León. Dirección electrónica: demetrioferiarroyo@gmail.com

incidido en los estudios sobre las organizaciones religiosas: a) la secularización vista como el declive u ocaso de la religión (Cfr. Berger, 1969; Wilson, 1969); b) la secularización como individualización de la religión (Luckmann, 1973; Champion, 1997; Hervieu-Léger, 2004; Le-noir, 2005); y c) la secularización como integración o mundanización de la religión en la sociedad (Bellah, 1964, 1969).

Cada perspectiva, de acuerdo con la orientación positiva o pesimista en torno al cambio que sufre la religión en la modernidad y su situación en la sociedad, es transmitida a la concepción y al juicio que se tiene sobre las organizaciones religiosas.

La perspectiva del declive religioso asocia religión con iglesias. Como resultado de dicho vínculo, el declive religioso se observa como pérdida de influencia de las organizaciones religiosas. La decadencia religiosa se explica como consecuencia de la expansión del proceso de racionalización que emancipa los diferentes ámbitos sociales de la religión, y las conciencias de los individuos del control eclesiástico-religioso. Las organizaciones religiosas también son afectadas por el proceso de racionalización que adopta una estructura burocrática que les permita competir al estilo de las empresas por una clientela incrédula que opera con esquemas “racionales”. La incorporación de esa racionalidad muestra el acomodamiento y la secularización de las organizaciones religiosas.

En México y en América Latina existen estudios sobre organizaciones religiosas que mantienen semejanzas con la perspectiva del declive religioso. Los análisis de Jean-Pierre Bastian se encuentran en esta vertiente. En su extrapolación a América Latina del esquema de Max Weber sobre la afinidad electiva de la ética protestante y el espíritu capitalista, Bastian (2003) considera que mientras las sociedades protestantes de mediados de siglo XIX cumplieron con la función de modernizar una sociedad tradicional dominada por el catolicismo, los pentecostales ya no lo hacen al reproducir las estructuras corporativistas y las creencias mágicas de la cultura popular. El esquema sociohistórico empleado por Bastian, mantiene similitudes con la perspectiva del *declive religioso*, precisamente, en el énfasis puesto al proceso de racionalización como fenómeno explicativo de la modernidad y la secularización, y en ese sentido en la valoración existente sobre el papel desempeñado por las organizaciones religiosas. Hay organizaciones más adaptadas que otras, que presentan una mayor

aceptación del mundo moderno y por esa razón contribuyen al proceso de secularización.

En relación con la perspectiva del individualismo religioso, la religión en la sociedad moderna no pasa por un declive sino por su individualización. Por ello, el individuo es considerado como el responsable de crear y transformar las creencias religiosas que adquieren formas difusas, sincréticas o a la “carta”. De ahí que, para este enfoque, las organizaciones religiosas no solo pierden relevancia social sino también analítica debido a que con su estudio se deja de aprehender esa religiosidad individual característica de las sociedades actuales.

La perspectiva del individualismo religioso se ha incorporado en México en algunos estudios antropológicos centrados en las *identidades religiosas*, las *conversiones* y los *nuevos movimientos religiosos* (Cfr. De La Torre y Gutiérrez, 2005; De La Torre, 2006). Para este enfoque, el estudio de las organizaciones solo sirve para analizar un doble proceso: por una parte, la *desregulación religiosa* que muestra la crisis de las “grandes” organizaciones religiosas tradicionales, y por otra, la *emergencia* de una religión ubicua y sincrética como reflejo de esas construcciones individuales modernas.

Con respecto, a la perspectiva donde la religión es vista como civil y se mundaniza, las organizaciones pierden importancia en la sociedad moderna y sólo la recobran en la medida que posibilitan el proceso de *integración* de la religión. Sin embargo, las organizaciones, al igual que la religión, deben acomodarse al mundo, semejante al camino seguido por el protestantismo. En cambio, cuando las organizaciones religiosas siguen priorizando lo espiritual, figuran como obstáculos para el desarrollo de sus países e impiden continuar la evolución a formas religiosas más complejas y acopladas a las necesidades de la sociedad.

Al respecto, el trabajo de Iván Vallier (1970) denominado *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, adopta la perspectiva de la integración religiosa. En su trabajo, Vallier se acerca a dicho enfoque al destacar la concepción evolutiva y la valoración existente sobre la función social realizada por las organizaciones: sólo se reconoce la importancia de las organizaciones cuando se convierten en *agentes* que contribuyen a la “evolución” de la sociedad hacia estadios superiores de bienestar económico-sociales y en la formación de una *comunidad nacional*. Por el contrario,

si se oponen al proceso de modernización, las organizaciones tienen un peso valorativo negativo por considerarlas como obstáculos.

Como se muestra en las perspectivas más influyentes sobre la secularización, el nivel organizativo-religioso expresa una situación de *debacle*, *individualización* o *mundanización* de la religión.

Hoy, sin embargo, observamos una “irrupción” y una diversidad de organizaciones religiosas que expresan que la secularización no representa para la religión ni *debacle*, privatización o integración, sino, en todo caso, la posibilidad de generar su propia alteridad como resultado de una diferenciación social y, en ese sentido, de mantener la capacidad de suscitar su propias expresiones colectivas.

En este trabajo parto de presupuestos teóricos diferentes sobre las transformaciones que caracterizan a la religión y con ello a las organizaciones religiosas. Con base en la teoría sistémica de Niklas Luhmann, propongo un marco analítico para el estudio de las organizaciones religiosas al considerarlas, contrariamente a las perspectivas señaladas, como una dimensión social y analítica importante para entender los procesos de cambio religioso, en especial en los casos de México y América Latina, que debido a su antecedente de monopolio católico, es posible advertir las transformaciones en el campo organizativo.

El trabajo se estructura en dos apartados. En el primero expongo, de manera general, las principales perspectivas de la secularización que, a partir de cómo explican la transformación de la religión y su condición en la sociedad, entienden a las organizaciones religiosas. En el segundo abordó desde la teoría de sistema ambas dimensiones y establezco un marco analítico para el estudio de la dimensión organizativa de la religión.

PRINCIPALES PERSPECTIVAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN:
NIVEL SOCIETAL Y ORGANIZATIVO DE LO RELIGIOSO

La debacle de la religión como declive organizativo-religioso

Hoy casi nadie se atreve a afirmar, así como a pronosticar, el ocaso de la religión en la sociedad. Incluso Peter Berger, uno de los principales defensores de la tesis de la *debacle* religiosa, modificó su postura al grado

de asegurar actualmente la existencia de un proceso de desecularización en donde lo religioso prácticamente está presente en la totalidad del mundo, con excepción de Europa (Berger, 1999: 1-11). No obstante lo anterior, dicha postura mantuvo una amplia aceptación en la sociología de la religión en la segunda mitad del siglo XX y será interlocutora para otras perspectivas en el debate en torno a la secularización.

Para la perspectiva del declive religioso, la secularización es un fenómeno histórico perteneciente solo al mundo occidental y es entendida como aquel proceso mediante el cual las instituciones religiosas pierden influencia y control social. El proceso de secularización comprende dos dimensiones de la realidad, el societal, con la emancipación de otras esferas de la religión; y el individual, con la “liberación” de las conciencias. En cambio, al establecer un lazo entre religión e iglesias, el declive religioso es visto como el descenso de la influencia social de las iglesias (Berger, 1969: 134; Wilson, 1969: 13).

El esquema con el cual la perspectiva del declive explica los cambios que sufre la religión en la modernidad se expresa en la dualidad *mundo encantado/ mundo desencantado*. El mundo encantado corresponde a las sociedades medievales, cuando las autoridades eclesiásticas, con el apoyo del Estado, impusieron en la sociedad una visión sagrada.

Sin embargo, el proceso de racionalización hace autónomas a las esferas sociales y rompe con el orden social que posibilitaba la reproducción de una sociedad orientada por un cosmos sagrado. Con la diferenciación socioestructural, la religión queda recluida al espacio privado y se convierte en un asunto de elección individual (Berger, 1969:164-165).

El proceso de modernización llevaría a una expansión de la racionalidad que profundiza, cada vez más, el descenso de la religión (Wilson, 1969: 16). La pérdida de plausibilidad de la religión es agravada por el pluralismo socioreligioso que caracteriza a la modernidad. El contexto de pluralismo está en consonancia con la secularización debido a que conduce a la crisis de credibilidad de las legitimaciones religiosas (Berger, 1969; 1994). Ante la existencia de un pluralismo valorativo, se socava la pretensión de verdad absoluta de la religión, y en lo religioso, la situación plural disuelve los monopolios.

En un contexto de pluralismo religioso, las organizaciones religiosas se ven obligadas a competir para cortejar a una clientela formada por in-

dividuos incrédulos. Eso genera, en dichas organizaciones, la necesidad de tener una estructura apta para alcanzar los resultados deseados. La racionalidad es incorporada en las organizaciones religiosas cuando modifica contenidos doctrinales enfocados a “satisfacer” las necesidades e inquietudes de los individuos; en la flexibilización de la “moral” religiosa donde muchos actos que antes fueron sancionados empiezan a aceptarse; y en el ecumenismo de diferentes organizaciones que dejan a un lado sus propias identidades religiosas para vincularse con confesiones que, en otro momento, fueron rechazadas, para enfrentar conjuntamente el contexto de crisis.

Los aspectos mencionados, de acuerdo con la perspectiva del declive, sólo muestran la secularización de las organizaciones religiosas. Ninguna organización religiosa, según esta mirada, escapa al proceso de acomodación en el mundo. Sin embargo, se establece la existencia de organizaciones más adaptadas que otras. La denominación religiosa es considerada como el tipo de organización religiosa con mayor aceptación del mundo y por esa razón contribuye, además, al proceso de secularización, mientras las iglesias presentan una menor adaptación debido a su fuerte rechazo frente al mundo (Wilson, 1969: 40-47).

Individualismo religioso y la nebulosa mística-esotérica

En esta perspectiva observamos importantes diferencias teóricas en relación con la postura del declive, principalmente, respecto al papel de la religión. Eso se observa en los siguientes aspectos:

a) Rechaza reducir el estudio de la religión sólo a un descenso organizativo-religioso. De hecho, crítica la asociación religión e iglesias al señalar que generalmente ha derivado en estudios enfocados en parroquias o en ciertas agrupaciones religiosas (Luckmann, 1973: 34-36; Hervieu-Léger, 2004: 18-19), motivo que les impide observar el “auténtico” cambio sufrido por la religión en la modernidad a partir de experiencias individuales.

b) Al igual que la perspectiva del declive, la del individualismo religioso considera que la secularización comprende dos dimensiones: la societal y la individual, aunque para esta última no representa el fin de la religión sino su transformación. La crisis de las iglesias significa el

descenso de la religiosidad *tradicional* orientada hacia las instituciones religiosas especializadas, pero no su fin, debido a que la *forma histórica* de la religión que se expresa en la modernidad es la individual (Luckmann, 1973: 49).

En la sociedad moderna, las viejas estructuras religiosas burocratizadas pierden relevancia. Lo importante ahora son las experiencias religiosas “individuales” que se validan en agrupaciones flexibles que no se caracterizan por una regulación estricta de la convivencia, sino que figuran, más bien, como comunidades emocionales (Champion, 1997: 542).

Por el carácter individual que adquiere la religión en la modernidad, se considera necesario que el estudio de lo religioso se realice con base en nuevas herramientas conceptuales que aprehendan el movimiento religioso desde los individuos y no desde las organizaciones. Hervieu-Léger (2004), por ejemplo, propone las figuras del peregrino y del convertido como nuevas categorías que aprehendan la dinámica religiosa individual. Mientras la figura del “peregrino” se refiere al recorrido del individuo que define el camino y las etapas, la del “convertido” ayuda a entender el proceso por el cual el individuo determina la familia religiosa a la cual decide pertenecer.

Incluso las iglesias tradicionales, principalmente las cristianas, no escapan al proceso de individualización religiosa, el cual sólo profundiza su situación de “crisis” social. Existen “cristianos” que reinterpretan o retienen sólo ciertos aspectos doctrinales que después incorporan a otro sistema de creencias, lo cual evidencia la separación entre creencia e identidad religiosa, y genera un cristianismo difuso o vacío (Champion, 1997: 538-539).

Sin embargo, lo característico del remiendo de creencias de los individuos está fuera del ámbito cristiano en la formación de una nebulosa mística-esotérica. En esa categoría se incorporan un conjunto de redes y de asociaciones vinculadas a creencias orientales, esotéricas y a expresiones psicoreligiosas como la meditación y la curación espiritual, entre otras. En tanto que experiencia individual, la “nebulosa mística” es un ejemplo del proceso de diseminación o fragmentación de lo religioso como resultado de esa individualización religiosa.

Integración de la religión: importancia de las organizaciones religiosas como posibilitadoras de la religión civil

Esta perspectiva amplía su concepto de religión por medio del vínculo con la sociedad. Recuerda en mucho la asociación hecha por Durkheim entre religión y estructura social (Durkheim, 2000). Considera a la primera como un sistema simbólico que posibilita la cohesión social y evita la anomia. El objeto de estudio de esta perspectiva se centra en la religión civil, que es concebida como ese sistema de creencias con nivel de generalidad capaz de traspasar los vínculos locales e influir en la cohesión social (Bellah, 1969). El proceso de secularización implicará para la religión, precisamente, su integración a la sociedad y el surgimiento de la religión civil. Por ello, bajo esta perspectiva, la secularización solo contempla una dimensión: la societal.

No obstante, el “optimismo” de este ángulo mantiene una crítica “negativa” frente a la religión. Solamente cuando ésta pierde su identidad o su especificidad acomodándose en el mundo desempeña un papel “positivo”; en una situación contraria, cuando sostiene un rechazo hacia el mundo, es vista como un obstáculo para la modernización de la sociedad.

En el esquema *espiritual/mundano* empleado por esta perspectiva, se alcanza el estado más “alto” de la evolución cuando la religión integra su principio formador en la sociedad, es decir, cuando se mundaniza totalmente. Lógicamente, en este esquema, las formas religiosas que, en la escala evolutiva están más “atrasadas”, son aquellas ubicadas del lado espiritual, mientras las más avanzadas estarán del lado mundano. A esto hay que agregar que cada fase de la evolución ocurre junto con las transformaciones en la sociedad.

Esto último se muestra en la siguiente secuencia evolutiva: El sistema monista corresponde a sociedades menos desarrolladas o “primitivas” donde la religión abarcaba todo. En un estado posterior surgen las religiones universales, que implican un grado mayor de diferenciación social, el cual será profundizado con la reforma protestante que contribuye al proceso de modernización. Por último, en la sociedad moderna caracterizada por niveles altos de bienestar, una diferenciación social, un proceso de modernización y una individualidad creciente, surge la reli-

gión civil como sistema simbólico que unifica y cohesiona a la sociedad (Bellah, 1964: 361-370).

En este proceso evolutivo, las organizaciones religiosas destacan sólo en dos momentos opuestos, en tanto se ubican en lados diferentes de la dicotomía *espiritual/mundano*. El primer momento es aquel en el que surgen las religiones universales que será, precisamente, cuando aparezcan las organizaciones religiosas (iglesias cristianas-católicas) como estructuras diferenciadas de otro tipo de agrupaciones. Las organizaciones cristianas tendrán, sin embargo, una concepción del mundo basada en la dualidad trascendente/profano, que dominará la inquietud por lo trascendente y el rechazo por lo profano. El segundo momento es aquel donde las organizaciones protestantes redefinen esa visión dual trascendente/profano y aceptan al mundo como espacio primordial para la acción religiosa y la salvación de sus creyentes. Cabe señalar que serán las organizaciones protestantes, al concebir al mundo como campo de su acción, las que inicien el proceso de *mundanización* de la religión y, por ello, posibiliten el paso “último” en la escala evolutiva religiosa que es la formación de la religión civil.

LA RELIGIÓN Y LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS COMO SISTEMAS SOCIALES

Como vimos, cada perspectiva, con base en su concepción del tipo de cambio sufrido por la religión y su lugar en la sociedad, valoran a las organizaciones religiosas.

El consenso mínimo existente en todas las perspectivas es reconocer al proceso de diferenciación socioestructural observado en el nivel societal, como el aspecto central de la secularización (Casanova, 2006: 9). Sin embargo, a partir de este mínimo consenso hay desacuerdos en cómo se observa a la religión en esa sociedad diferenciada.

Algunos asumen la diferenciación social a partir del binomio *público/privado*. Regularmente ubican a la religión en la esfera privada. Con eso se concibe una variación “drástica” en el sitio de la religión en las sociedades modernas en contraste con su etapa antecesora, que ocupaba un papel predominante.

En las posturas que sitúan a la religión en lo privado, encontramos dos variantes: aquella que asume el *declive* religioso y aquella que considera la *transformación* de la religión en una *forma individual*. Esa diferencia entre ambas perspectivas se explica por el énfasis que ponen a ciertos procesos. La primera sobrevalora el proceso de racionalización como factor explicativo del declive religioso: el individuo y la sociedad operan con esquemas racionales. La segunda resalta el proceso de individualización y explica, así, la permanencia de la religión pero con un carácter individual. Sin embargo, en las dos posturas el nivel organizativo pierde relevancia social.

Ahora bien, en la perspectiva teórica que observa la religión en la forma civil, la variación que sufre en la sociedad moderna es percibida con demasiado “optimismo”: la religión adquiere mayor capacidad de influir en la sociedad como sistema simbólico generalizado que hace posible la cohesión social. Bajo este enfoque, la religión no pierde importancia como en las otras posturas, sino la gana aunque como religión sin identidad, sin capacidad de distinguirse de otros hechos sociales debido a que su principio formador está integrado en la estructura social, se mundaniza.

Se difiere con estas posturas mencionadas sobre la secularización en dos aspectos generales: en aquellas dimensiones consideradas en el proceso de secularización y, derivado de lo anterior, en la posición que designan a la religión y a las organizaciones religiosas en la sociedad.

Considero que la religión, como fenómeno social en las sociedades actuales, posee relevancia social y una especificidad que permiten distinguirla de otros hechos (Durkheim, 2000; Luhmann, 2007b) y dada esa importancia, las organizaciones desempeñan un papel central.

Así, lo que define a la secularización es el proceso de diferenciación socioestructural. En este sentido, la secularización es, ante todo, un proceso de diferenciación de los distintos ámbitos sociales de la religión. Por ello, la secularización, aunque tiene consecuencias en el nivel organizativo e individual, es un proceso que se refiere a un cambio societal (Casanova, 1994: 19-20; Luhmann, 2007a: 241).

Esa diferenciación funcional característica de la sociedad moderna (Luhmann y De Georgi, 1993: 339), deja a la religión a merced de sus propios esfuerzos y elementos para que constituya su propio sistema.

La formación de sistemas es posible cuando operaciones propias se enlazan con otras operaciones propias. La recursividad de esas operaciones permite la producción y reproducción de los sistemas, y simultáneamente la capacidad de diferenciarse de su entorno (Luhmann, 2007b: 43). La unidad constitutiva de todo sistema social es la comunicación (Luhmann, 2007b: 49): debido a que tiene un carácter social y para su producción requiere de la participación de al menos dos personas, además de que abre la posibilidad de conectar comunicaciones con otras comunicaciones (Luhmann, 2007b: 57; Rodríguez y Torres, 2003: 128). Dichos sucesos comunicativos en el sistema social permiten su autonomía y su diferenciación frente al entorno.

La sociedad es el sistema que incluye a todas las comunicaciones (Luhmann 1998: 59; Luhmann, 2007b) fuera de ella, existen otros sistemas pero no sociales. Todas las comunicaciones son atribuibles a la sociedad (Stichweh, 2012: 30), mismas que generan sus propias distinciones y observaciones. En ella se constituyen sistemas interactivos que se caracterizan por requerir la presencia de personas en tiempo y espacio. Las interacciones son sistemas sociales frágiles y “básicos de la comunicación” (Gaytán, 2002: 672) que terminan cuando ya no se cumple la condición de la presencia mutua de personas. También se forman sistemas organizativos que se reproducen a partir de comunicaciones que son tematizadas como decisiones. Las decisiones se enlazan con otras decisiones y permiten la autonomía de las organizaciones y su diferenciación frente a su entorno. A diferencia de las interacciones, las organizaciones son sistemas estables que han logrado condicionar con reglas y criterios la pertenencia (Luhmann y De Georgi, 1993. 365; Rodríguez, 1994: 11).

Asimismo, en la modernidad, la forma de diferenciación funcional prevaleciente trae consigo la distinción de sistemas parciales, que generan descripciones en y sobre la sociedad.

Por eso es imposible representar a la sociedad reduciéndola solo a una de sus descripciones. Así, la religión en la modernidad es posible como una distinción más, como un sistema que tiene una manera específica de observar a la sociedad: la religión observa al resto de la sociedad como un mundo secularizado, distanciado de ella, en donde cada esfera ya no se rige por normas o valores religiosos, sino por medio de aquellas que definen los propios sistemas (Luhmann, 2007a: 245).

Solamente la religión con base en sus propias *comunicaciones religiosas* puede llevar a cabo una distinción específica que permite, al mismo tiempo, diferenciarse de aquello que no es religión o de un entorno no-religioso.

Así, aquello que diferencia a las comunicaciones como *religiosas* es la distinción hecha por el sistema religioso basado en el esquema *inmanente/trascendente*. Por medio de ese esquema, la religión dota a las cosas reales (inmanentes) de un doble sentido, al rebasar el sentido primario de las cosas y referirlas a un mundo trascendente. Las comunicaciones adquieren un carácter religioso cuando lo inmanente es visto desde lo trascendente (Luhmann, 2007a: 69).

En un mundo secularizado, la religión reconstituye su entorno en términos religiosos con base en una resignificación de la realidad inmanente, a partir de una realidad trascendente (Luhmann, 2007a: 69): mediante un conjunto de doctrinas, símbolos, signos, ritos, alegorías y mitos, la religión da un segundo sentido a las cosas reales, rebasa el significado y la experiencia primaria (Croatto, 2002: 62).

Religión y sociedad “secularizada” no son excluyentes. De hecho, la existencia de una sociedad “alejada” de la religión posibilita la formación de una distinción religiosa. La religión es moderna por el hecho de generar su propia identidad en una sociedad diferenciada. De ahí que las orientaciones religiosas sean excluidas de los otros ámbitos sociales, pero que, al mismo tiempo, hagan posible la existencia de la religión como sistema.

Además de lo anterior, es importante señalar una característica típica de la modernidad que afecta al conjunto de la sociedad, el proceso de pluralización. La religión, por supuesto, no escapa a dicho proceso. Existe una diferenciación en el sistema religioso que se muestra en una diversidad de expresiones tanto “ortodoxas” como “heterodoxas”.

Esa diversidad se manifiesta en el sistema religioso tanto como en el nivel organizativo e interactivo. Un sistema interactivo religioso se crea a partir de la presencia cara a cara de sus integrantes y se disuelve cuando esa posibilidad se pierde (Luhmann, 2007a: 645). Son sistemas “efímeros” que carecen de una estructura formal aunque en ocasiones están presentes fuertes liderazgos carismáticos. Dentro de estos sistemas se encuentran varios de los colectivos que se engloban dentro de la *nebulosa*

mística-esotérica y cuyo interés de estudio es resaltado por la perspectiva del individualismo religioso, como muestra de la religiosidad individual moderna.

Con el tiempo, un sistema interactivo religioso puede mantener dicho carácter mediante constantes procesos de reconstitución y recomposición, pero también sufrir un cambio en su *forma* al derivar en una organización religiosa que significa la superación de aquella condición efímera y frágil. Muchas organizaciones religiosas tienen su origen, precisamente, en las interacciones de personas en torno a la autoridad carismática de un líder religioso, y que en el tiempo logran constituir una organización.

La organización religiosa representa, en comparación con el sistema interactivo, una “adquisición evolutiva”, al figurar como una construcción social autónoma que ha alcanzado una estabilidad en el tiempo, resultado de condicionar la pertenencia (Luhmann y De Georgi, 1993: 365-366) y regular las relaciones entre sus miembros.

Cada organización realiza procesos de inclusión y exclusión. Con la exclusión se deja fuera una variedad de manifestaciones religiosas de su entorno. Debido a los procesos de inclusión y exclusión realizados por las organizaciones, se coincide con el individualismo religioso de que no todo el dinamismo y la complejidad religiosa de la sociedad se aprehenden con el estudio de las organizaciones. Con ello se reconoce incluso, que las organizaciones tan sólo representan reducciones de esa complejidad existente en sus respectivos entornos.

Sin desconocer esas consideraciones, ello no implica que las organizaciones no figuren como objetos significativos de estudio. Omitir el estudio de las organizaciones religiosas como lo hace el individualismo religioso, implicaría dejar fuera a sistemas sociales específicos en el ámbito religioso con capacidad de generar su propia complejidad, de incorporar miembros y vincularlos con la sociedad.

Dentro de los aspectos constitutivos de los sistemas organizativos se encuentran el poder, la consolidación de una autoridad formal, además de un sistema de gobierno con el cual establecen mecanismos y formas de participación de sus miembros. Con ello descartamos la connotación *negativa* de dichos aspectos, establecida por las posturas del declive y del individualismo religioso y, más bien, los consideramos como parte

de la *dimensión social* presente en cada organización cuyo ámbito, además de contribuir a su continuidad, genera sus propias contingencias internas en cuestiones de deslegitimación, resistencias y críticas a la autoridad, y en problemas de “integración” entre sus miembros.

A su ingreso, los miembros ocupan posiciones diferenciales y desarrollan roles específicos en un sistema estructurado. La vinculación de sus miembros, situados en posiciones distintas, se realiza a través de una jerarquía que descompone las decisiones en la organización en tiempo y en ámbitos de competencia. Pero además de la autoridad, la acción de sus miembros está restringida por la normatividad, programación y tradición religiosa que se constituyen en premisas esenciales para la toma de decisiones.

Por eso, los procesos de racionalización en las organizaciones tampoco representan una pérdida de su identidad religiosa como subraya la perspectiva del declive religioso, para la cual evidencia la secularización y decadencia de la religión. Todas las organizaciones religiosas tienen una dimensión racional integrada por normas establecidas, planes elaborados, acoplamientos a su entorno y cambios o creación de instancias con las cuales intentan orientar las acciones de sus miembros a determinados campos o intereses de la organización. Esto no significa que las intenciones de “racionalización” sean alcanzadas, por el contrario, los miembros actúan de manera divergente a lo esperado o establecido, y con frecuencia contribuyen a acentuar en la organización dinámicas internas que se quieren modificar con su implementación.

Por las razones expuestas consideramos, al contrario de las otras visiones, que las organizaciones, al igual que la religión, mantienen su relevancia tanto social como de objeto de estudio y son un ámbito para entender la forma plural o diversa que adquiere actualmente la religión. Esa diferenciación y complejización de la religión en el ámbito organizativo se traduce en la existencia de una diversidad de expresiones de lo más disímiles. Por ello, cabe la posibilidad de que en el ámbito religioso existan organizaciones más “acopladas” o que mantengan un fuerte rechazo al entorno. Dicha posibilidad permite descartar la valoración ya sea positiva —sobre las organizaciones acopladas a la modernidad— o negativa —si establecen una tensión— que está presente en otras perspectivas tal como se observa en la que subraya la integra-

ción religiosa. Por el contrario, cada organización religiosa, a partir de su propia distinción, representa, desde la religión, una forma de observar al mundo, de adaptarse y de responder a los procesos de cambio social.

Sin desconocer varios de los aspectos mencionados por otras posturas, al observar a las organizaciones como sistemas sociales, se “gana” en precisión conceptual, al tiempo que se reconoce la relevancia y especificidad del ámbito organizativo religioso.

A partir de la teoría de Luhmann establecemos un marco analítico para el estudio de las organizaciones religiosas a partir de tres dimensiones:

A) *Dimensión racional*. En esta dimensión se consideran los acoplamientos que realizan las organizaciones como respuestas a los desafíos de su entorno y los ajustes internos que ello implica en su estructura y composición, además de contemplar el marco normativo con el cual se intenta “racionalizar” las acciones de sus miembros a campos de interés o destinatarios prioritarios en su relación con el entorno.

Las organizaciones intentan “asegurar” su estabilidad a través de condicionar o regular sus relaciones para reducir la complejidad interna; con esa intención generan procesos de diferenciación con los cuales se crean o se modifican estructuras y procesos que responden a una necesidad de “racionalizar” las acciones de sus integrantes a determinados intereses o metas especiales y, así, mantener su permanencia en el tiempo.

Dentro de las estructuras que establecen restricciones de cómo decidir y actuar en el presente se encuentran la *tradición religiosa e historicidad*. A partir de la tradición, las organizaciones realizan autorreflexiones sobre los sucesos presentes, y frente aquellos problemas que simbolicen discontinuidades en la organización, se interpretan y solucionan en continuidad con su pasado. Así, actualizan aspectos del entorno social que consideran relevantes para su conservación, que derivan en adaptaciones de su estructura y de las premisas para la toma de decisiones. Las actualizaciones incrementan la complejidad interna y con eso, también la preocupación por racionalizar, cada vez más, las acciones de sus miembros. A estos propósitos, algunas organizaciones incorporan procesos de planeación religiosa en donde se delimitan prioridades, tiempos para su cumplimiento y evaluaciones permanentes.

B) *Dimensión social*. Las organizaciones atienden la diversidad interna mediante las estructuras de autoridad y la forma de gobierno. Aquí observamos las relaciones desiguales entre sus miembros al ocupar posiciones diferenciales en las organizaciones: al existir una situación de autoridad, es imprescindible la forma en cómo construyen o propician la legitimidad entre su miembros. Con la legitimidad, las organizaciones aseguran su continuidad, sin embargo, es un ámbito donde enfrentan la contingencia que persiste en el horizonte con el probable rechazo de decisiones, las disputas doctrinales e incluso la separación o fractura interna.

En toda organización existe una autoridad establecida y “legítima” encargada de mantener y socializar la tradición entre sus miembros. Las organizaciones religiosas mantienen un sistema simbólico-religioso por medio de un conjunto de creencias y prácticas, las cuales remiten a un mito fundador donde, además, definen una visión del hombre y del mundo social (Willaime, 1998: 125). Este sistema simbólico es parte central en la identidad de las organizaciones y en su distinción frente a otras confesiones religiosas.

En torno a la doctrina se conforma un cuerpo de especialistas encargado de conservarla; figuran como los “auténticos” intérpretes y responsables de codificar la tradición y de socializarla en sus miembros por medio de ritos, declaraciones, documentos oficiales y de un proceso de enseñanza. En su posición de “guardianes” de la tradición, establecen una versión “oficial” de la doctrina y, a partir de ésta, también señalan las interpretaciones consideradas como *desviadas*.

Esto se simplifica con la dualidad *ortodoxo/heterodoxo* que varía en el tiempo. En un momento, lo situado como ortodoxo puede ser visto en otro como heterodoxo y viceversa.

La instauración de una doctrina y autoridades formales que se encargan de conservarla, evidencia un proceso de *centralización* que deriva en una generación de jerarquías que distingue entre portadores de cargo y subordinados (Luhmann, 2009). Invariablemente, ello nos remite al poder que se expresa en la capacidad real o posible de una persona o grupo para provocar decisiones vinculantes en los miembros de la organización debido a la “amenaza” latente de recibir alguna sanción.

C) *Dimensión relacional*. Las organizaciones religiosas son sistemas sociales que tienen la posibilidad de vincular a sus miembros, en nombre de la organización, con el entorno social y preferentemente con otras organizaciones (Luhmann 2007a: 661-662). Para ello, las organizaciones religiosas definen determinadas estrategias orientadoras a partir de su doctrina, disciplina interna y estructura organizativa para vincularse con el entorno. Esta relación, de acuerdo con la estrategia, varía por el “grado” de “distancia o tensión social” que establece cada organización con la sociedad y que se traduce ya sea por su mayor alejamiento con ésta, en *posturas de rechazo o competencia*, o bien, por su menor alejamiento, con acciones de *apertura o acomodamiento*.

Todas las organizaciones establecen una relación con su rededor, principalmente mediante la definición de destinatarios para su comunicación. A través de ellos, las organizaciones condensan las relaciones con su entorno. Las organizaciones desarrollan sus propias estrategias para ampliar su margen de acción e influir en el marco social.

Cada organización, a partir de la autoridad, la estructura organizativa y la tradición, establece su propia distinción y diferenciación frente a otras organizaciones. Eso significa el establecimiento de límites que permiten regular la entrada y salida de sus integrantes. Las organizaciones realizan inclusiones con las cuales establecen la calidad de miembros y, al mismo tiempo, exclusiones que diferencian al resto como no-miembros. Por esa razón, ninguna organización puede abarcar las diferentes expresiones generadas en el sistema de la religión.

Las exclusiones representan *nichos vacíos* —sectores poblacionales o espacios— que pueden ser cubiertos por otra organización, sea o no religiosa. Frecuentemente para cubrir o influir en estos *nichos vacíos*, las organizaciones participan en otros sistemas sociales como el educativo, el político y el cultural, entre otros, y emplean medios de difusión masiva que les permiten superar las limitaciones espaciales. Esa participación se debe a que las organizaciones religiosas “presuponen en el entorno destinatarios de comunicación” (Luhmann, 2009: 270).

En la búsqueda de adhesión de nuevos miembros, y en la decisión por influir en determinados destinatarios, las organizaciones religiosas compiten entre sí y también con otras organizaciones sociales. En esta competencia, las organizaciones definen estrategias con las cuales se hacen

presentes en el entorno social y, en este sentido, orientan a sus miembros con sus autorreflexiones, estructuras y planeación religiosa para cubrir ciertos ámbitos o sectores de su interés.

En el caso del ámbito religioso existe una estructuración diferencial del juego interorganizativo de acuerdo con el contexto social donde se desarrolla: eso recorre escenarios de hegemonía religiosa de una organización, a otros de creciente pluralidad religiosa.

Las dos primeras dimensiones tienen un referente interno en la organización. Aunque muchos de los acoplamientos realizados responden a una reorganización motivada por algún problema que observan en su entorno social, la última dimensión es el tipo de relación que establece con la sociedad en general y, en especial, con otras organizaciones religiosas. Dichas dimensiones analíticas nos permiten distinguir “lógicas” distintas y complementarias en las organizaciones religiosas.

CONCLUSIONES

El propósito de este artículo fue analizar el ámbito organizativo religioso en el contexto de los cambios que trajo la modernidad para la religión y la situación de ésta en la sociedad. Para ello, fueron consideradas diferentes perspectivas que discuten dicho problema desde el concepto de la secularización.

Hemos visto que cada perspectiva es consecuente con su postura sobre la religión en la sociedad moderna y el papel de las organizaciones religiosas: 1) si se observa un declive religioso, se busca una explicación en las organizaciones religiosas por medio del descenso de participación y de la pérdida de influencia de los individuos; 2) si se sugiere la existencia de una religión que se individualiza, entonces las organizaciones no son relevantes y su formación se concibe cada vez más improbable ante una modernidad religiosa definida por el movimiento de los individuos; 3) si se plantea la existencia de una religión civil, entonces las organizaciones pierden relevancia; 4) si la religión es vista como sistema, las organizaciones también son sistema ubicados dentro del sistema religioso.

Señalé mis desacuerdos con las primeras cuatro posturas. En cambio, considero que la postura sistémica de Luhmann permite observar

a la religión como moderna sin demeritar su relevancia social ni desconocer su especificidad social. Por ello me parece que los cambios que la modernidad trajo a la religión, es favorecida para que ella misma, a partir de sus propios elementos y comunicaciones, genere su propia distinción, su propio sistema social. Así, lo moderno de la religión consiste en la distinción que genera a partir de sus comunicaciones religiosas.

Además, sobre el ámbito organizativo señalé que en relación con las otras posturas, la sistémica gana en precisión en el estudio de las organizaciones al considerarlas como una dimensión específica de la religión. La variedad de organizaciones religiosas evidencia también una pluralización o diferenciación en la religión.

Es cierto que las organizaciones religiosas no abarcan la diversidad de manifestaciones que existen en la religión, como alude una mirada privatizadora que margina su estudio, sino que su misma formación representa la inclusión de sus miembros y la exclusión de aquellos que no lo son. Por ese proceso de inclusión y de exclusión, quedan fuera de la organización una diversidad de expresiones religiosas que se mantienen al margen.

Sin embargo, eso no representa que las organizaciones pierdan relevancia social ni tampoco como objeto de estudio. Las organizaciones, al figurar como un plano específico, permiten contemplarlas como un campo de estudio y analizarlas desde su propia lógica colectiva. Para el estudio de las organizaciones establecimos un marco analítico con base en tres dimensiones: racional, social y relacional. Dichas dimensiones fueron derivadas a partir de la propuesta de Luhmann sobre los sistemas organizativos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- BASTIAN, Jean-Pierre (2003), *La mutación religiosa. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- BELLAH, R. N. (1964), "Religious Evolution", en *American Sociological Review*, vol. 29, no. 3, junio, pp. 358-374.
- _____, (1969), "Sociología de la religión" en T. Parsons, *La sociología norteamericana contemporánea: Perspectivas, problemas, métodos*. Buenos Aires: Paidós.

- BERGER, P. (1969), *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.
- (1999), “The Desecularization of the World: A Global Overview”, en P. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center
- CASANOVA J. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2006), “Rethinking Regularization”, en *The Hedgehog Review: After Secularization*, marzo, pp.7-22.
- CHAMPION, F. (1997), “Lo religioso flotante, eclecticismo, sincretismo”, en J. Delumeau, *El hecho religioso*. México: Siglo XXI.
- CROATTO, S. (2002), “Las formas del lenguaje de la religión”, en F. Diez de Velasco y F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta.
- DE LA TORRE, R. y GUTIÉRREZ, C. (2005), “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos*, mayo-agosto, México.
- DE LA TORRE, R. (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: FCE-Ciesas
- DURKHEIM, E. (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- GAYTÁN ALCALÁ, F. (2002), “Teoría de sistemas, la autoobservación de la modernidad”, en *Estudios Sociológicos*, XX: 60, México: El Colegio de México.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1996), “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad”, en G. Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México: UNAM-IIS.
- (2004), *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*, México: Ediciones del Helénico.
- LENOIR, F. (2005), *Las metamorfosis de Dios: Espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- LUCKMANN, T. (1973), *La religión invisible*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- LUHMANN N. y DE GEORGI, R. (1993), *Teoría de la sociedad*. México: UIA-Universidad de Guadalajara-ITESO.
- LUHMANN, N. (1996), *Introducción a la teoría de sistemas*. México: UIA.

- _____ (1998), “El concepto sociedad”, en *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta
- _____ (2007a), *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007b), *La Sociedad de la sociedad*. México: Herder- UIA.
- _____ (2009), *La política como sistema*, México: UIA.
- MARDONES, J. M. (1993), “Secularización”, en J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*. Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ D. y TORRES, N. J. (2003), “Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana”, en *Sociologías*, número 9, junio, Porto Alegre.
- RODRÍGUEZ MANCILLA, D. (1994), “Teoría de los sistemas organizacionales”, en *Sociología y Política*, número 4, México: Universidad Iberoamericana.
- STICHWEH, R. (2012), “El concepto de sociedad mundial. Génesis y formación de estructuras de un sistema global”, en H. Cadenas, A. Mascareño y A. Urquiza (eds.), *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría*. Santiago de Chile: RIL editores.
- VALLIER, I. (1970), *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires, Amorrortu.
- WILLAIME, Jean-Paul (1998), “Del protestantismo como objeto sociológico”, en *Religiones y sociedad*, no. 3, mayo-agosto, México: Secretaría de Gobernación.
- WILSON, B. (1969), *La religión en la sociedad*. Barcelona: Nueva Colección Labor.

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2015

