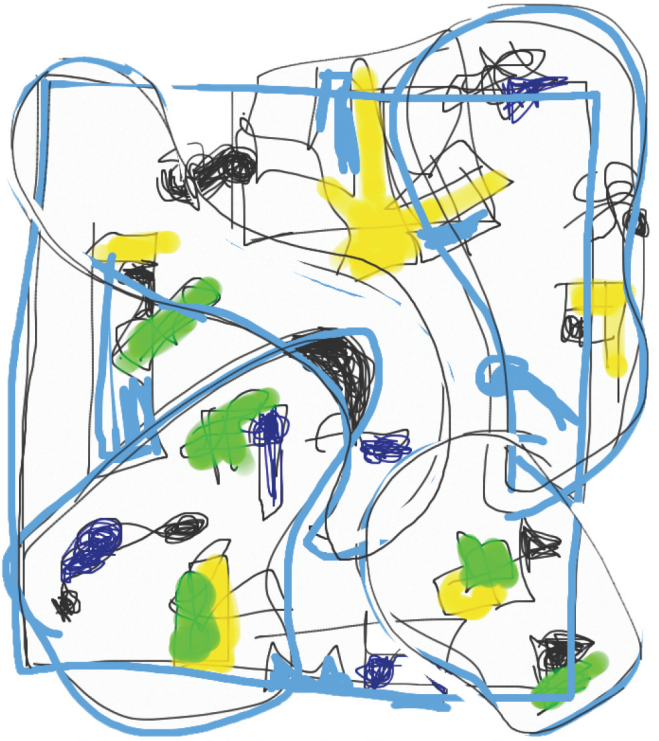
LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN A PRUEBA

HORIZONTES DE APLICACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA



Marco Estrada Saavedra
René Millán
(coordinadores)

EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN A PRUEBA

HORIZONTES DE APLICACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN A PRUEBA

Horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina

Marco Estrada Saavedra
René Millán
(coordinadores)

EL COLEGIO DE MÉXICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

301
T3144

La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba : horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina / Marco Estrada Saavedra, René Millán, coordinadores. — 1a. ed. — México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.
456 p.; 21 cm.

ISBN: 978-607-462-375-8 (El Colegio de México)
978-607-02-3106-3 (UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales)

1. Luhmann, Niklas — Crítica e interpretación. 2. Teoría de sistemas — Aspectos sociales. I. Estrada Saavedra, Marco, coord. II. Millán, René, coord.

Primera edición: 2012

D.R.© Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
ISBN: 978-607-02-3106-3

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de los derechos.

D.R.© El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-462-375-8

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción: desde y más allá de Luhmann 9
Marco Estrada Saavedra y René Millán

La teoría de sistemas
y el análisis de objetos teóricos

I. Obstáculos y perspectivas de la sociología latinoamericana: universalismo normativo y diferenciación funcional 25
Aldo Mascareño y Daniel Chernilo

II. El postcolonialismo y la teoría de sistemas: apuntes para una agenda de investigación sobre el derecho en los países periféricos 69
Guilherme Leite Gonçalves

III. Niklas Luhmann y la barbarie: consideraciones sobre inclusión y exclusión en la era planetaria 99
Francisco Carballo

La teoría de sistemas y la elaboración
de modelos de interpretación

IV. Racionalidad en la comunicación y la decisión política en México. Un modelo de observación 171
René Millán

V. Las redes de sentido como modelo para la observación de la ciencia: Luhmann desde un punto de vista estructural 219
Gabriel Vélez Cuartas

La teoría de sistemas y la investigación empírica

VI. La vida de los hechos: la codificación de la verdad en la comunicación de la historia social de la pintura colonial en los Andes centrales 275
Fernando A. Valenzuela

VII. Organizaciones religiosas en México: los aportes de la teoría de Niklas Luhmann para el análisis de la Iglesia católica y La Luz del Mundo 323
Demetrio Arturo Feria Arroyo

VIII. Los muros están hablando: la protesta gráfica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca 391
Marco Estrada Saavedra

Anexo fotográfico 445

Sobre los autores 463

INTRODUCCIÓN:
DESDE Y MÁS ALLÁ DE LUHMANN

Marco Estrada Saavedra y René Millán

I

A pesar de que en español gozamos, en comparación con otras lenguas, de un gran número de traducciones de las principales obras de Niklas Luhmann y de que en México, en particular, se ha llevado a cabo –con enorme disciplina y oficio– gran parte de esa valiosa e ingente labor, es necesario reconocer, primero, que el pensamiento del sociólogo alemán es todavía raramente comprendido y, segundo, que son escasísimos los estudios aplicados que utilizan como referente principal su teoría. Y son todavía más extraños aquellos que lo hacen con cierta consistencia y rigor. Entre la gran mayoría de los científicos sociales de América Latina se abriga la impresión de que la sociología luhmanniana resultaría ser el último de los monumentos erigidos a la "gran teoría" y cuyo valor para la investigación empírica sería nulo o claramente insuficiente. Esa impresión lleva a asumir, *de facto*, la idea de que la teoría y la investigación empírica son, en el horizonte de la teoría de los sistemas, dos realidades sin solución de continuidad. De ahí, el enorme contraste que se da entre la producción de textos de reflexión teórica y la producción de investigaciones aplicadas o empíricas.

Quienes apreciamos la obra del sociólogo de Bielefeld desde una perspectiva más amplia, estamos –teórica y me-

todológicamente– en completo desacuerdo con esa visión. Es de reconocerse, sin embargo, que hemos hecho muy poco para mostrar sus posibilidades como un instrumento analítico extremadamente rico en el entendimiento de los más diversos fenómenos sociales. A esa omisión ha contribuido el hecho de que no existen muchos intercambios sostenidos entre investigadores que se distingan por su interés de observar y describir nuestras sociedades a partir del instrumental que la teoría de sistemas nos ofrece. En un sentido elemental, este libro fue planeado como un espacio de intercambio a fin de dar una primera respuesta a ese vacío.[1]

Esa primera intención determinó un sentido más elaborado del intercambio. El propósito de *La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba* es mostrar, bajo diversas reflexiones, las posibilidades que este cuerpo de ideas posee para el entendimiento de las más diversas manifestaciones de lo social independientemente de su escala. Se trata de dar veracidad a la idea de que esta teoría puede ser aplicada tanto en la observación de dimensiones "macro" como en aquellas cotidianas de lo social. Creemos que, por el rango de observación que ofrece, representa una fértil alternativa, "metodológicamente" viable, para el estudio, comprensión y explicación de fenómenos aparentemente inconexos o normalmente registrados como pertenecientes a órdenes de realidad diferentes. De muchas maneras, esa asunción nos obliga a confrontarnos críticamente con otros enfoques más difundidos, pero, pensamos, menos ricos y complejos.

Como sea, el interés central del libro es poner a prueba dimensiones particulares de la amplia teoría de Luhmann; y a prueba significa, simplemente, que se ensaya la posibi-

[1] Un libro concebido con este mismo espíritu en nuestra región es el de Ossandón, José y Farías, Ignacio (comps.), *Observando sistemas: nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Santiago, RIL Editores, 2006.

lidad de aplicar esas dimensiones en análisis específicos o empíricos. Por la naturaleza profundamente abstracta de esa teoría, su aplicación resulta un reto considerable. A éste se añade el hecho de que ella es un "recipiente" de conceptos poco usados en la academia latinoamericana. Si los trabajos que se presentan han logrado sobrepasar ese reto –como nosotros creemos que lo hacen– significará que se ha dado otro paso más para que la academia en América Latina, y en otras partes del mundo, tenga un repertorio más amplio de teorías y conceptos con los cuales plantear, analizar y conducir sus investigaciones. Con ello se adquirirá mayor capacidad para tratar un cuerpo de asuntos sociales que en ocasiones aparecen difíciles de enmarcar con el mero instrumento de las concepciones en boga. Significará también que, no obstante la condición profundamente abstracta de una teoría, no se excluyen dos aspectos centrales del proceso de creación de conocimiento: el necesario vínculo entre las redes conceptuales y lo empírico, de un lado, y, de otro, la conciencia de que la universalidad –que expresa la abstracción– es factible de operar como recurso analítico para entender la singularidad de ciertas "realidades" particulares. Si se repara con toda atención en estos dos últimos puntos, se advertirá que ambos son imposibles de cumplirse sin un "tránsito" que precisa esfuerzos metodológicos robustos. Y esos esfuerzos están en el trasfondo de la puesta a prueba de la teoría de sistemas.

II

En consonancia con la concepción arriba expuesta, hemos dividido el libro en tres secciones: análisis de objetos teóricos, elaboración de modelos de interpretación e investigación empírica.

La primera sección la abre el capítulo *Obstáculos y perspectivas de la sociología latinoamericana*, en el que Aldo

Mascareño y Daniel Chernilo reflexionan sobre un tema recurrente y central para América Latina: su modernidad. Con contadas excepciones (Cardoso y Faleto, Germani), las visiones típicas han sido incapaces de definir el lugar de la región en el mundo porque se encuentran presas de tres obstáculos epistemológicos (en el nivel estructural de la interpretación, en las implicaciones normativas y en la construcción metodológica del objeto "modernidad"). Esa condición las condena a un particularismo que, en cuanto tal, está imposibilitado para procesar lo que hace semejante y distinta a la región. No obstante, es precisamente la necesidad de conceptualizar esa unidad de la diferencia, de acuerdo con los sociólogos chilenos, el problema que introduce el entendimiento de la modernidad latinoamericana. Es decir, se trata de esclarecer el vínculo entre pautas de universalización presentes también en América Latina (el comercio o la formación de democracias) y las semánticas y los procesos de institucionalización particulares y propios. La clave radica en la teoría de sistemas: en especial en el concepto de diferenciación funcional y en su asociación con determinados aspectos normativos más generalizables (como derechos, libertades, etc.) o universales. La región es atravesada por indudables procesos de diferenciación funcional que conllevan principios cosmopolitas (libertad, dignidad e igualdad) que radican en el núcleo de la modernidad misma y tienen efectos en las dimensiones jurídica y política. Frente a esos procesos, sin embargo, se extienden grandes redes sociales que operan bajo principios particularistas que se sobreponen a los procedimientos formales. De ese modo, para Mascareño y Chernilo, la modernidad latinoamericana se instituye como una tensa relación entre diferenciación (con sus respectivos procedimientos formales que acompañan la extensión de criterios cosmopolitas) y la lógica de las redes que estandarizan criterios convencionales y particulares. Precisamente porque ninguna de las dos dimensiones en

tensión es capaz de configurar, por sí sola, el rostro de la modernidad latina, su entendimiento precisa encontrar la observación que conceptualmente resuelva mejor la unidad de esa diferencia.

Guilherme Leite Gonçalves explora, en su capítulo *El postcolonialismo y la teoría de sistemas*, las posibilidades de diálogo entre ambas perspectivas para pensar el derecho en los países periféricos. En particular, el sociólogo brasileño polemiza con la teoría de la alopoiesis del derecho de M. Neves por considerarla problemática. Sin renunciar a la teoría de sistemas, Leite Gonçalves busca enriquecerla, no obstante, con los estudios postcoloniales. Esta apuesta podría parecer paradójica, ya que dichos estudios cuestionan, en principio, los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales por su etnocentrismo. Sin embargo, la misma teoría de Luhmann critica, si bien por otras vías y con intereses distintos, la escasa complejidad de la tradición sociológica para pensar la sociedad moderna. De tal suerte, el autor detecta convergencias fructíferas entre ambas corrientes que contribuirían a ofrecer un diagnóstico alternativo al de la *alopoiesis* de los fenómenos sociojurídicos en los países no dominantes. Más allá del interés específico en la sociología del derecho, las reflexiones del autor se podrían extrapolar a otros sistemas funcionales. Lo anterior conduciría a poner justo en el centro del debate la cuestión de la *diferencia histórico-social* de dichas sociedades con el fin de generar, por un lado, un sano escepticismo en torno a los alcances supuestamente "universales" de las teorías sociológicas "generales" producidas desde los centros intelectuales de Europa y Norteamérica y, por el otro, a animar la producción teórica "desde la periferia" aprovechando la riqueza de la sociología empírica de estas regiones del mundo. Tal vez así se podría lograr, de verdad, una sociología compleja de la sociedad mundial.

En consonancia con las reflexiones de los capítulos precedentes, en *Niklas Luhmann y la barbarie,* Francisco

Carballo, con un espíritu de diálogo, inspiración y crítica, se interroga si la sociología del alemán es adecuada para comprender la modernidad no occidental y si puede considerársele, en consecuencia, un "pensador planetario". Para abordar estas interrogantes, el sociólogo mexicano se ocupa del binomio inclusión/exclusión a la luz de las formas cambiantes de su correlato semántico: la barbarie. En efecto, pone atención especial a cómo ésta fue concebida, en términos ontológicos, en la sociedad jerárquica de la Grecia clásica y, después, como una figura para reflexionar sobre los excesos de la naciente sociedad funcionalmente diferenciada de la modernidad. De esta manera, devela los modos en que la inclusión y la exclusión se legitiman en este tipo de sociedad con sus sistemas funcionales complejos y altamente especializados. A pesar del vaciamiento de significado de la semántica tradicional de la barbarie producida por los monumentales cambios sociales de la modernidad, Carballo observa cómo Luhmann reactualiza muchos de los motivos de ésta a la hora de conceptualizar el "Sur" o las sociedades periféricas contemporáneas, a las que hoy día, desde el centro hegemónico, se les imputa ser la encarnación misma de la barbarie. Por tanto, para la teoría de sistemas el "Sur" representa, por un lado, un problema teórico-metodológico para superar el normativismo integracionista del funcionalismo de Parsons y, por el otro, el reto de enfrentarse a sus límites conceptuales para aprehender lo social más allá de la diferenciación funcional, en la que vive, en exclusión y con el principal fin existencial de la sobrevivencia desnuda, gran parte de la población mundial, y sobre la que también hay que dar cuenta sociológicamente. Mirar el "Sur" en sus propios términos conlleva, según el autor, a preguntarse si es posible hablar de diferentes modos de la modernidad en lugar de pensarlo, simplemente, como el "lado negativo y otro" de ésta.

La segunda sección de este volumen se inicia con el capítulo *Racionalidad en la comunicación y la decisión política*

en México, en el que René Millán atiende un tema clave para cualquier ordenamiento social: las formas y condiciones estructurales en las que se realiza la comunicación política y toman cuerpo las decisiones públicas. Mediante un uso pulcramente delimitado del horizonte conceptual de la teoría de sistemas, el autor elabora un modelo de observación de la racionalidad que modula la comunicación y la decisión política. Tras identificar que esa racionalidad depende, sobre todo, de la forma en que se integran los órdenes sociales, de conformidad con grados de diferenciación funcional, el modelo es puesto a prueba al contrastar dos momentos de la sociedad mexicana: el orden postrevolucionario y el contemporáneo. El modelo del sociólogo mexicano define una secuencia simple, pero que es aplicada con una notable capacidad heurística: a más diferenciación, más complejidad, menos centralidad, menos coordinación social y más contingencia. Con ese esquema, de acuerdo con Millán, el problema de la racionalidad se atiende a partir de la paradoja que cada orden social encarna como resultado de su comunicación política. La racionalidad se configura por la manera en que esa comunicación permite también resolver esa paradoja. En el orden postrevolucionario, la cuestión estriba en identificar cómo un sistema, altamente centralizado por la vía estatal, encuentra mecanismos de clausura de la comunicación, dado que la política es un principio abierto y la diferenciación interna es muy débil. En el orden contemporáneo el tema es cómo propiciar mayor coordinación social en el doble movimiento de incremento de complejidad y reducción de la misma, dado el fortalecimiento de su diferenciación interna. Al dilucidar esas preguntas, las condiciones de contingencia estructural para la comunicación y la toma de decisiones, para cada orden, quedan precisadas y conceptualmente articuladas.

Gabriel Vélez combina, en *Las redes de sentido como modelo para la observación de la ciencia,* las teorías de sistema y redes con una gran complejidad y consistencia

analítica. El objetivo declarado es realizar un "aporte metodológico" a los estudios dedicados a la evolución de la ciencia mediante la cienciométrica. Con base en la perspectiva sistémica de Luhmann, el autor elabora un modelo metodológico útil para observar la estructura del desarrollo de la producción comunicativa de la ciencia. Es decir, la forma en que evolucionan o se instituyen nuevas estructuras de referencia que dotan de sentido a ciertos eventos, dado que la ciencia es también un fenómeno comunicativo. Aunque la comunicación no depende del parlante, sí configura referencias de interlocución que actualizan redundancias y, mediante determinadas selecciones, esas referencias conforman redes. De ahí que el concepto que permite anudar la teoría de sistemas con la cienciométrica sea el de redes de sentido. A través de él, se hace posible articular todo un cuerpo de conceptos (comunicación, información, selección, redundancia, distinción/marca, entre otros), que dan cuerpo al sentido de la comunicación con una técnica refinada que identifica las conexiones que conforman las redes (mediante combinatoria de palabras y conceptos, citaciones y especializaciones). El sociólogo colombiano ejemplifica su modelo con el caso del concepto capital social y logra distinguir una red de lazos no dirigidos y un conjunto de subredes que, a su vez, permiten diferenciar el peso trasversal de los textos y los "senderos" principales dentro de ese ámbito de comunicación. Las redes de sentido facilitan, en último término, la construcción de mapas sistémicos de comunicación, en y más allá de Luhmann. Las posibilidades del modelo se abren en cuanto se considera su aplicación en fenómenos que requieren una alta coordinación comunicativa para responder a crisis, elaborar políticas o atender conflictos sociales o de otro tipo.

La tercera y última sección de esta obra se inicia con *La vida de los hechos*, una contribución elaborada, a la vez, desde la sociología de la ciencia y del arte, en la que Fernando A.

Valenzuela estudia cómo la historia social del arte colonial de los Andes centrales se constituye como disciplina. Apoyándose en la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados de Niklas Luhmann, el autor observa cómo la ciencia se ha constituido históricamente como un medio que torna probable la aceptación de conocimiento de acuerdo con códigos y programas específicos. Partiendo de lo anterior, Valenzuela pone particular atención en los riesgos de rechazo de la comunicación especializada y en los procesos incontrolados de reificación de "verdades" comunicadas. Estas últimas se hallan, por diferentes razones, a salvo de la controversia y se les consideran "hechos comprobados", más que hipótesis, proposiciones o teorías. Con ello, tiene lugar *de facto* la coexistencia de diversos niveles y tipos de comunicación en un mismo sistema funcional. En particular, el sociólogo chileno realiza un análisis microsociológico y se concentra en la trayectoria del conocimiento sobre la historia social de la pintura producida entre los siglos XVI y XVIII en Lima y Cusco. Teniendo como universo de estudio las publicaciones sobre historia de la pintura en la región en cuestión a partir de la segunda década del siglo pasado y hasta nuestros días, el autor se concentra en la trayectoria de diferentes programas de investigación y en la "vida" de cuatro "hechos" específicos de la historia de la pintura colonial. Así, le interesa observar la particular red de comunicaciones históricamente dadas sobre estas obras y cómo se constituyen los vínculos entre sus elementos, en especial los procesos de reificación de ciertos temas que sirven, aunque de manera incontrolada, de fundamentos incuestionados de comunicaciones ulteriores, inclusive en periodos álgidos de crítica, convirtiéndose en verdaderas "islas de facticidad" al margen de controversias científicas.

Demetrio Arturo Feria Arroyo se ocupa, en *Organizaciones religiosas en México*, de las iglesias católica y La Luz del Mundo en Guadalajara. En particular, las analiza a partir

de su propia lógica colectiva, poniendo especial énfasis en su composición, estructura, poder, influencias en la sociedad y relaciones inter-organizativas, destacando, al mismo tiempo, especificidades y semejanzas entre ambas. Gracias al trabajo de campo, documental y bibliográfico, el sociólogo mexicano puede dar cuenta, por un lado, del proceso de pluralización y competencia religiosas en Jalisco y comparar cómo estas iglesias se adaptan, mediante diferentes estrategias, a un entorno postmonopólico –que benefició por un largo tiempo al catolicismo romano– y, por el otro, de cómo ambas organizaciones aprenden y ejercen influencias mutuas entre sí. Metodológicamente, Feria Arroyo observa estas iglesias, a la vez, como sistemas de interacción y organizaciones constituidos por comunicaciones religiosas inherentes al sistema de la religión de la sociedad. La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann permite al autor abordar la religión como un conjunto de hechos sociales con su propia especificidad y relevancia sociales en la modernidad gracias a la diferenciación funcional de la sociedad en sistemas complejos y especializados. Sin embargo, el autor reconoce e incorpora las contribuciones de diferentes perspectivas sociológicas para el estudio del fenómeno religioso (por ejemplo, la del declive, el individualismo y la integración de la religión en la modernidad) con el fin de potenciar sus herramientas analíticas. De esta manera, pone en práctica la capacidad de la teoría de sistemas de entablar diálogos productivos con otras teorías.

En su capítulo, *Los muros están hablando*, Marco Estrada Saavedra aborda un aspecto prominente, aunque poco estudiado, del conflicto social y político que tuvo lugar en Oaxaca, México, en el año 2006: la protesta gráfica producida por colectivos de artistas integrantes de lo que se conoció como la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). A diferencia de los que estudian, convencionalmente, a los movimientos sociales desde supuestos accionalistas, el

autor propone observarlos como "sistemas de protesta" con el fin de dar cuenta mejor de su complejidad. De tal suerte, el sociólogo mexicano concentra su atención en uno de los múltiples subsistemas que conformaron a la APPO como sistema de protesta, a saber: el configurado por múltiples colectivos de artistas urbanos que asumieron la función especializada de generar formas estéticas para el contenido de la protesta simbólica de la asamblea. Con base en un amplio trabajo de campo, entrevistas y revisión de material bibliográfico, fotográfico y audiovisual, el autor muestra en su contribución los orígenes sociales y el proceso de politización de los integrantes de estos colectivos; además, describe y explica las funciones que los colectivos cumplen en la APPO. Asimismo, presenta la autorreflexión de dicho subsistema en torno a la vinculación del arte y la política y cómo sus intervenciones en los muros de la ciudad modifican el sentido de lo público. Finalmente, descentrando el estudio de los movimientos sociales de la preocupación convencional de analizarlos, casi exclusivamente, en relación con el sistema político, Estrada Saavedra investiga las vinculaciones de dichos colectivos con el sistema local de arte.

III

Ya sea con propósitos teóricos, metodológicos o empíricos, el conjunto de capítulos que componen *La teoría de los sistemas de Luhmann a prueba* se caracteriza por una actitud de *polémico reconocimiento* hacia la obra del sociólogo alemán. En efecto, en ellos hay mucho de admiración por su pensamiento, pero también de crítica, de apropiación productiva por la necesidad de pensar la *diferencia histórico-social* de nuestra región. Esta actitud de reconocimiento y polémica se enmarca también, en muchos casos, en la asunción de que nuestra región no es sólo "diferente" o un simple lado oscuro de las realidades que son referencia de la teoría de

sistemas. Dicho talante –que puede funcionar como una forma de observar la teoría– permite ubicarse con mayor énfasis en cualquiera de los dos extremos sin negar el otro. En todo caso, frente a los científicos sociales (sistémicos o no) del "centro", cuyo enfoque precisamente más egocéntrico no les permite trascender su idea del "mundo", los de la "periferia" latinoamericana gozan de una doble ventaja: el conocimiento empírico de su realidad los lleva a apropiarse de las "grandes teorías" para modificarlas e incorporar los "mundos" , el suyo y el de los otros, sin necesidad de asumir, por anticipado, una especie de "nacionalismo disciplinado" a toda costa. En segundo lugar, esa operación de apropiación más bien tiende a "desprovincializar" las grandes teorías con el objetivo de hacerlas verdaderamente globales a pesar de las diferencias locales.

Por otro lado, al poner en escena las posibilidades teóricas, metodológicas y empíricas de la teoría de sistemas, todos los autores del presente libro demuestran el *ecumenismo* que distingue a la obra de Niklas Luhmann, a saber: una enorme capacidad de diálogo con otras escuelas sociológicas, de las cuales se aprende y se incorporan sus ganancias cognitivas. Lo anterior es posible porque sus supuestos epistemológicos no se fundan en las dicotomías, sino, más bien, en la compleja relación de los elementos de una diferencia. De tal manera, se pueden iluminar más zonas de lo social con el objetivo de aprehender mejor su complejidad. Gracias a ello –como indicamos– la teoría de sistemas permite trabajar, contemporáneamente, en diferentes niveles analíticos de abstracción: micro, meso y macro, con un mismo cuerpo conceptual y con una enorme posibilidad de comparación y análisis.

Todos los autores de esta obra se sentirán satisfechos, si al final de la lectura del libro el público lector siente la suficiente curiosidad por acercarse a la teoría de sistemas con un ánimo no de quien se adhiere a una secta sociológica, sino con el de aquel que se siente intrigado por ese fenóme-

no extraordinario que llamamos sociedad y por la multitud de miradas por medio de las cuales es posible observarla. Quien es presa de ese último ánimo, creemos, es propenso a la discusión con distintas tradiciones y escuelas sociológicas. Y ese es el otro de los motivos de este libro.

LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS Y EL ANÁLISIS DE OBJETOS TEÓRICOS

I. OBSTÁCULOS Y PERSPECTIVAS DE LA SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA: UNIVERSALISMO NORMATIVO Y DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL[1]

Aldo Mascareño y Daniel Chernilo

El problema de la modernidad es constitutivo de la sociología en todo el mundo, y la sociología latinoamericana no escapa a esta tendencia. Es más, ella se ha relacionado con la modernidad de forma ambivalente. Por un lado, a pesar de que han sido mucho más persistentes sus referencias a una supuesta "unidad latinoamericana" que a tradiciones nacionales particulares, le ha resultado difícil alejarse de una idea de sociedad equivalente con la de Estado-nación y de nociones de identidad concebidas como un ethos cultural inmodificable. Por otro lado, la sociología latinoamericana ha incorporado las teorías sociológicas de más alto nivel de generalidad y abstracción disponibles en las distintas coyunturas (en las cuales, por cierto, éstas fueron creadas), y por ende, en circunstancias históricas y sociales que no calzaban con las del continente mismo. En otras palabras, la marcada condición regional de la sociología latinoamericana

[1] Una versión original de este artículo apareció en inglés en la revista *Soziale Systeme* 15 (1): 72-96, 2009. Los autores agradecen a Francisco Mujica su excelente trabajo de traducción del artículo, que forma parte de los proyectos del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (Proyectos 1070826 y 1080213).

la ha hecho consciente de la vocación universalista que se encuentra en el corazón del canon sociológico. Sin embargo, es igualmente llamativo que una gran parte de ella avance hacia o sólo reproduzca una visión altamente particularista, según la cual la modernidad latinoamericana es poco menos que una versión inacabada de su contraparte europea.

Hablamos aquí de *obstáculos epistemológicos* de la sociología latinoamericana para caracterizar esta peculiar encrucijada. Una fórmula, introducida originalmente por Gaston Bachelard, fue convertida por Niklas Luhmann (1997) en una noción operativa para entender desarrollos conceptuales específicos de la sociología. Por cierto, el propio Luhmann sugiere que estos obstáculos epistemológicos no encuentran su aplicación en alguna rama particular de la sociología, sino en la disciplina en su totalidad. Así, es posible afirmar que estos obstáculos epistemológicos bien pueden revelar algunos aspectos generales que resultan igualmente aplicables en otras regiones de la sociedad mundial. Nuestra hipótesis es que la sociología latinoamericana se enmarca dentro de versiones particulares de estos obstáculos epistemológicos, que le impiden conceptualizar las relaciones latinoamericanas con –y su propia inserción en– la sociedad mundial moderna. Estos obstáculos le dificultan a la sociología latinoamericana cumplir con las expectativas de universalidad requeridas para ofrecer un análisis estructural y una crítica normativa de su propia situación dentro de la sociedad mundial moderna.

Más adelante nos extenderemos en cómo cada uno de estos obstáculos se manifiesta, pero por ahora ellos pueden ser resumidos brevemente de la siguiente forma:

- Obstáculo 1: La modernidad latinoamericana es entendida como una versión limitada de la modernidad occidental (entiéndase europea y angloamericana). A esta dificultad para establecer la posición propia de

la modernidad latinoamericana dentro de la sociedad mundial la denominamos *obstáculo estructural*.

- Obstáculo 2: La idea de sociedad en la sociología latinoamericana ha tomado la forma, ya de unidad territorial delimitada por el Estado-nación, ya de comunidad ética cohesionada a partir de vínculos particularistas. En la medida en que el reduccionismo de esta concepción excluye la adopción de un punto de vista normativo más universalista, la denominaremos *obstáculo normativo*.
- Obstáculo 3: La generación de conocimiento sociológico no ha sido concebida como un fin en sí mismo, sino como un medio para justificar su utilización como instrumento para la modelación política de las sociedades latinoamericanas. Nos parece que este es el *obstáculo metodológico* de la sociología latinoamericana.

Evidentemente, el reconocimiento de estos obstáculos no debe entenderse como la total imposibilidad de la sociología latinoamericana para enlazar sus orientaciones empíricas particulares con el canon universalista que el conocimiento sociológico exige. De la misma forma, la adopción de una posición de tipo universalista no implica pagar el precio de desconocer la importancia de lo local y lo particular, a la hora de interpretar las especificidades de la historia de América Latina. Tal vez lo que ha quedado de la teoría social clásica en la sociología del siglo XXI, es precisamente la búsqueda de conceptos y procedimientos a través de los cuales se superen particularismos que rechacen lo universal (sea en nombre de una esencia a-histórica, de una comunidad ética o *Sonderweg*); del mismo modo en que ha excluido universalismos vacíos donde lo particular es una mera aplicación, derivación o ejemplo de lo que las generalidades teóricas predicen (Chernilo, 2007b). Ambas posiciones son, a nuestro juicio,

igualmente insostenibles ya que, en la actualidad, cada vez más parece imposible concebir lo particular al margen de lo universal o lo universal al margen de lo particular. Al parecer estamos condenados a pensar en ambos términos, como dos partes de la misma distinción; *estructuralmente*, a causa de la emergencia de una sociedad mundial moderna con diversas trayectorias (regionales) hacia la modernidad; *normativamente*, ya que el paradigma cosmopolita puede ser pensado, en estos días, como la condición de posibilidad de una coexistencia pluralista y pacífica; *metodológicamente*, en la medida en que las interpretaciones sociológicas exigen cada vez más la autonomía de sus operaciones con respecto a interferencias externas.

La distinción y mutua implicación entre aproximaciones universalistas y particularistas hacia el conocimiento sociológico y hacia la legitimación de las normas, encuentra su correlato empírico en la diferencia entre sociedad mundial y región: los aspectos regionales particulares no pueden ser tratados como si fueran resultados aislados de una evolución de carácter endógeno. Hoy por hoy, todas las regiones deben considerarse a sí mismas insertas en análogas condiciones fácticas, sociales y de interrelación temporal, como un momento más de la sociedad mundial moderna. Más allá de que no podamos profundizar en esto, damos por supuesto que los procesos de construcción de estructuras sociales en distintas regiones conducen a resultados semánticos de distinto tipo, aunque en último término, equivalentes. Independiente de esto, nuestro foco empírico está puesto exclusivamente en la sociología latinoamericana, por lo que no pretendemos alcanzar una concepción omniabarcadora sobre cómo procedimientos analíticos similares pueden desembocar en sociologías de tipo nacional o regional. En términos sociológicos, la pregunta decisiva para nosotros es la de cómo alcanzar un balance correcto entre la expansión de la diferenciación funcional y los eventos históricos y semánticas propias de

cada región, o lo que es igual, entre tendencias universales y concreciones institucionales particulares en las distintas regiones.

Una constelación histórica específica tuvo que emerger, por lo tanto, para que la sociología latinoamericana se encontrara con determinados obstáculos epistemológicos. Los procesos revolucionarios de fines del siglo XVIII en Estados Unidos y Europa provocaron la debacle de las estructuras de dominación colonial en América Latina, y la subsiguiente constitución de Estados nacionales independientes. En este contexto, nociones como la de progreso universal homogéneo y la de civilización jugaron un rol ideológico determinante en la incipiente elaboración de las semánticas legitimatorias nacionales. El pensamiento latinoamericano representante de esta tendencia adopta la forma del *primer obstáculo estructural*, mencionado arriba. Como reacción a este universalismo homogeneizante –el que condujo no sólo a la exclusión de las formas de vida no urbanizadas en el siglo XIX, sino también a los programas racionalistas de modernización estatalmente orientados en el siglo XX–, el análisis social apeló a la construcción de una imagen normativa de América Latina sustentada en preferencias éticas particularistas (nacionales, étnicas, éticas o incluso de diferencias de clase). *El segundo obstáculo epistemológico (normativo)* deriva de esta reacción, así como el *tercer obstáculo (metodológico)* deviene cada vez más relevante, en virtud de las presiones políticas que rápidamente se hicieron sentir sobre el conocimiento sociológico. La tarea de la explicación científica fue relegada a la entrega de diagnósticos o soluciones a tópicos específicos, pero con el objetivo de utilizarla como instrumento de batalla frente a determinados adversarios políticos.

En las siguientes páginas quisiéramos examinar, a través de pasajes claves de la historia intelectual de las ciencias sociales latinoamericanas de los siglos XIX y XX, cómo fue que estos obstáculos condujeron a una determinada inter-

pretación de América Latina como región. Bajo distintas imágenes y metáforas, identificamos un boceto de la trayectoria continental de los últimos doscientos años que opera, en buena medida, a partir del marco conceptual de los tres obstáculos mencionados anteriormente (I). Posteriormente efectuaremos, de manera resumida, una revisión de cómo sociólogos latinoamericanos fundamentales –como lo fueron Gino Germani, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto– lograron, entre finales de los cincuenta y principios de los setenta, superar al menos parcialmente los obstáculos en cuestión, apelando a esquemas teóricos de un grado de abstracción a través de los cuales fue posible captar la posición de América Latina en la sociedad mundial moderna (II). Expondremos nuestra propia perspectiva para la superación de los obstáculos epistemológicos de la sociología latinoamericana, a través de una reconstrucción de su particular concreción en el marco de la introducción de las tendencias universales de la sociedad mundial (III). Como conclusión, realizaremos una breve evaluación de algunos trabajos recientes en la sociología latinoamericana que buscan explicar la continua interacción entre las tendencias globales y organizaciones locales o regionales que revelan un sendero hacia la superación de estos obstáculos epistemológico (IV).

I

El primer obstáculo de la sociología latinoamericana se genera bajo la premisa de que Europa y Estados Unidos constituyen el punto ideal para el análisis de América Latina. Esto puede ser explicado porque, en los últimos doscientos años, el pensamiento sociológico continental describió a América Latina a través de la óptica de los discursos europeos y norteamericanos (Germani, 1959; Werz, 1995; Larraín, 2000). Ilustración, positivismo, las *Geisteswissenschaften* alemanas, así como las teorías de la modernización, fueron

las principales tradiciones científicas y filosóficas desde las cuales la sociología latinoamericana intentó entender las circunstancias continentales y sus hipotéticas trayectorias. Más adelante quisiéramos refutar esta idea de que América Latina, por algún motivo necesario, debe ser vista como el espejo invertido de Europa. Pero en las primeras etapas esto es precisamente con lo que nos encontramos: Europa y Estados Unidos como un estado teleológico, el punto de fuga del desarrollo latinoamericano. La posibilidad de una vía latinoamericana hacia la modernidad, a través de la cual captar sus aspectos específicos dentro de la sociedad mundial moderna, se encontraba ausente.

El problema no estriba en la apropiación local de la sociología europea o norteamericana sino, más bien, en la imposibilidad de distinguir entre las vocaciones universalistas de los paradigmas teóricos y sus extremadamente ingenuas, y por lo mismo acríticas, aplicaciones. Lo que ocupa un lugar central en estas reconstrucciones es una cierta noción sustantiva de civilización y desarrollo en relación con Europa o Estados Unidos, y por lo tanto de la completa o relativa ausencia de algunos de estos aspectos en América Latina. En definitiva, el bosquejo totalizante de las relaciones sociales en América Latina fue una forma de decretar el veredicto de su *incompletitud*: incompletitud de civilización, representada mediante la distinción civilización/barbarie en el siglo XIX, y la incompletitud del desarrollo, vista a través del esquema desarrollo/subdesarrollo a lo largo de casi todo el siglo XX. América Latina se vuelve, en muchos sentidos, puramente negativa; el lado externo de la civilización y el desarrollo.

Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, dos de los más influyentes filósofos sociales latinoamericanos, son ejemplos claramente representativos de este modo de pensar durante el siglo XIX. Una especie de prejuicio del progreso descansa bajo las reflexiones de Sarmiento sobre América Latina cuando introduce la distinción civilización/

barbarie como forma de aproximarse a las diferencias estructurales y semánticas en los estilos de vida de la ciudad y las zonas rurales: "la gente de la ciudad viste ropajes europeos, vive de una forma civilizada y cuenta con leyes, ideas sobre el progreso, medios de instrucción, algunas organizaciones municipales, formas estables de gobierno, etc. […En cuanto a los que viven en zonas rurales…] el barbarismo es la condición normal (traducción propia)" (Sarmiento, 1972: 229, 231). Pero esta distinción también da cuenta del objetivo político de expandir los aspectos civilizados y de erradicar el barbarismo a través del progreso cultural (Anderle, 1988; Mascareño, 2008). En el caso brasileño, este problema fue interpretado en términos de jerarquía racial. En el siglo XIX, Silvio Romero, y Oliveira Vianna en el XX, defendieron la idea de *mestiçagem branqueadora* (mestizaje blanqueador) como la única oportunidad del avance civilizatorio y del orden social (Costa, 2007). En una veta similar, Alberdi definió el posible remedio para esta situación: "nosotros los latinoamericanos, debemos regresar a Europa para consolidar nuestra cultura *incompleta*" (Alberdi, 1957: 69, cursivas nuestras, traducción propia). Asimismo, estableció claramente que en América Latina había una sola distinción social: indígenas salvajes, por un lado, y europeos por el otro, europeos que, obviamente, "creían en Cristo y no en Pillán (dios indígena)" (Alberdi, 1957: 67, traducción propia). Una cultura incompleta implicaba, por ende, incompletitud cultural.

Si con el concepto de civilización, elementos semánticos claves de la modernidad temprana –tales como progreso, razón o nación–, también se supusieron evidentes en el contexto europeo (Elias, 1997), la noción del desarrollo del siglo XX entregó los dispositivos semánticos para una nueva fase de la modernidad, industrialización, sustitución de importaciones, mercado interno y términos de intercambio fueron algunos de sus expresiones características. La Comisión Eco-

nómica para América Latina (CEPAL), constituye, sin duda, el punto de referencia de este periodo (Larraín, 1989; Werz, 1995; Greve y Heitnz, 2005). A partir de su distinción entre centro y periferia, la CEPAL pudo ubicar a América Latina en el flujo mundial de los acontecimientos políticos y económicos de la sociedad moderna. Aun así, la mayoría de las referencias a América Latina todavía eran de alguna forma hechas desde el lado negativo de las regiones desarrolladas. América Latina se convirtió en una versión incompleta de estas imágenes socialmente construidas y sólo le fue posible adoptar una posición de subordinación política en relación con ellas. El subdesarrollo latinoamericano es, ahora, la paradojal fórmula con la que el pensamiento cepaliano, así como la sociología marxista de la región (Gunder Frank, 1987; Hinkelammert, 1970; Laclau, 1972), conceptualizaron a Latinoamérica como parte del mundo moderno, a pesar de que –al mismo tiempo–, aún no era digna de ser llamada moderna por sí misma, dado que carecía de una vía propia hacia la modernidad.

La observación del segundo obstáculo, de índole más normativa, encuentra su expresión en el uso del concepto de sociedad como equivalente al de Estado-nación o al de comunidad ética. Su punto de referencia lo encarna un componente semántico particular de la sociedad, más marcadamente nacional, cultural o étnico-identitario. El potencial universalista de una idea de sociedad, como un acompasado pero plural sistema de diferencias que subyace a la tradición sociológica (Chernilo, 2007a; Frisby y Sayer, 1986; Outhwaite, 2006; Turner, 2006), es rebajado aquí al nivel de una cosmovisión privativa de una determinada nación o comunidad étnica. Dentro de la teoría social contemporánea, esta discusión ha sido definida como el debate sobre el nacionalismo metodológico (Beck, 2002; Chernilo, 2006; Wimmer y Schiller, 2002). El Estado-nación sería, cada vez más, el escenario cuasi-natural para la concreción

de cosmovisiones normativas particularistas para cualquier forma de expresión comunitaria.

En el siglo XIX, el punto de partida elegido para la construcción de las sociedades nacionales fue el de la comunidad liberal-positivista, la que orientaba su proyecto como oposición a la autoridad religiosa (Bilbao, 1940), a las jerarquías subsistentes del orden colonial (Lemos y Texeira, 1980; Texeira, 1964) y a las comunidades indígenas (Arguedas, 1964). En la primera parte del siglo XX, estas colectividades se diversificaron y se relacionaron de manera más directa con el sistema político y sus mecanismos de control. De aquí que, por ejemplo, Mariátegui (1986) y Haya de la Torre (1961) describieran América Latina desde la perspectiva de la comunidad indígena, la cual era, a la vez, el sustrato último y límite de todas las posibles expectativas de modernidad (Hale, 1996).

De forma alternativa, en el populismo argentino (Rama, Puiggrós, Hernández), la comunidad elegida era la nación misma (la gente, *el Pueblo*), simbolizada por un líder carismático (*el caudillo*), quien encarnaba la organización particularista de la sociedad nacional y rechazaba su posicionamiento específico como parte de los desarrollos de una sociedad mundial moderna más democrática y plural (Werz, 1995). Algo parecido puede ser dicho para el caso brasileño. Autores como Manoel Bomfim y Alberto Torres se alejaron de la idea de la jerarquía racial y *mestiçagem blanqueadora*, y la reemplazaron con el proyecto particularista de la construcción de un carácter nacional brasileño (Costa 2007: 213 y ss.), una visión de tipo nacionalista que encuentra su más alta expresión en *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freire, donde las interacciones raciales brasileñas son descritas como una armonía generadora de una "democracia racial" (Skidmore, 2002).

En la segunda mitad del siglo pasado, la hibridización de los proyectos políticos (indigenismo, populismo, socialis-

mo, desarrollismo, autoritarismo, neoliberalismo) reabrió el problema sobre la *verdadera* identidad de las comunidades éticas latinoamericanas. En efecto, la pregunta sobre la existencia de una auténtica comunidad latinoamericana bajo la superficie de la modernidad pareció convertirse en un tema central para algunos pensadores sociales (Octavio Paz) y sociólogos afines (Pedro Morandé, Cristián Parker, Claudio Véliz). A pesar de esto, sus respuestas fueron dispares. Mientras para Paz (1989) no hay una comunidad latinoamericana identificable sino –más bien– un *laberinto de la soledad*, para los sociólogos América Latina expresa su sustrato identitario en la comunidad católica que era posible reconocer en las relaciones sociales tradicionales, en la *Hacienda* (Morandé, 1984), o en la simbiosis de la religiosidad popular (Parker, 1996). Claudio Véliz (1994) representa posiblemente la versión extrema de este argumento cuando invoca a una comunidad angloamericana cuya misión es la radical *sustitución* de los cimientos barrocos de la cultura latinoamericana por el espíritu gótico de la cultura angloamericana, con una indudable visión de superioridad de esta última.

Ahora somos capaces de ver cómo el pensamiento social y la sociología en América Latina han tendido a asociarse a sí mismos con uno u otro grupo social, el cual posteriormente es convertido en el representante de las esperanzas civilizatorias o de desarrollo de la nación en su conjunto. Cuando la sociología se vuelve un instrumento de una comunidad ética específica, a través del cual pretende imponer sus orientaciones normativas particularistas a la sociedad en su conjunto, resulta completamente natural concebir el conocimiento sociológico como una herramienta para la acción política, obstáculo tres, descrito arriba. La finalidad de la generación de conocimiento es, en primer lugar y por sobre todo, una orientación programática vista como prioridad por actores sociales particulares. El problema metodológico de la

generación del conocimiento sociológico pasa a ser –de alguna forma burda y no reflexiva– la transición entre las operaciones científicas y los intereses políticos de los actores mismos.

En su discurso inaugural para la fundación de la Universidad de Chile en 1843, el intelectual venezolano Andrés Bello defendió la idea de que "la utilidad práctica, los resultados positivos, las mejoras sociales, es lo que principalmente espera de la Universidad el gobierno" (Bello, 1993: 20). Una postura similar se puede hallar en Justo Sierra (México), a comienzos del siglo XX: "La Universidad entonces tendrá la potencia suficiente para coordinar las líneas directrices del carácter nacional" con el fin de contar con "una ciencia que defienda la patria" (Sierra, 1910). En la sociología marxista (Pablo González Casanova, André Gunder Frank, Orlando Fals Borda, Luis Vitale, Rui Mauro Marini) nos encontramos con una expresión igualmente clara de este obstáculo metodológico, aunque obviamente bajo un vector político distinto. Siguiendo a Nikolaus Werz (1995), es posible sintetizar las principales tesis de esta corriente del siguiente modo: a) es necesario desarrollar nuevos conceptos, ya que los existentes se construyeron en y para la experiencia europea; b) estos conceptos deben incorporar la explotación de clases en América Latina; c) las ciencias sociales del tercer mundo serán, por lo tanto, diferentes a las ciencias sociales del primer mundo (capitalista y socialista); d) la posibilidad misma de una sociología de corte universalista es excluida dado que entorpecería el desarrollo de una sociología políticamente comprometida al servicio de actores determinados; y e) de aquí que los cientistas sociales latinoamericanos deban convertirse en "observadores militantes" (Werz, 1995: 130-132).

A partir de la desdiferenciación entre conocimiento sociológico e intereses políticos, se diagnostica a la sociedad en un permanente estado de emergencia y la sociología se ve relegada al rol de bombero. El mundo social es descubierto, construido o incluso imaginado siempre desde un punto de

vista particularista, y el conocimiento desde aquí generado es organizado con la finalidad de impedir interpretaciones o programas de acción alternativos. A finales de los sesenta, la sociología latinoamericana estaba tan profundamente involucrada en los problemas sociales que, finalmente, se vio en medio de una balacera y, al igual que la sociedad, resultó herida. Las dictaduras militares literalmente extinguieron los sueños de transformación social y, en términos no metafóricos, los sociólogos estuvieron entre sus blancos más sencillos y predilectos (Franco, 2007).

II

Al partir de la interacción recíprocamente reforzadora de estos tres obstáculos se obtiene una imagen particular de América Latina. Un ideal de sociedad inalcanzable (obstáculo 1), un punto de vista ético sustantivo (obstáculo 2) y una meta política pre-definida (obstáculo 3), los que se alimentan admirablemente unos a otros. Frente a este escenario, ha resultado difícil hallar en América Latina un tipo de sociología que pueda y esté dispuesta a entender la particularidad de la región como un momento de la universalidad de la sociedad mundial moderna. Vimos que la sociología latinoamericana, una y otra vez, ha insistido en describir al continente en términos de su inserción dentro de la sociedad mundial, dado que observa lo local como una imagen autocontenida sin matices de universalidad. Es por esto que los análisis estructurales dan por supuesto el sustrato del Estado-nación, así como los lineamientos normativos generalmente toman la forma de concepciones convencionales o pre-convencionales –y sólo excepcionalmente alcanzan la forma de criterios postconvencionales. A pesar de estas dificultades, es posible encontrar excepciones. Más aún, extensos pasajes de las obras de Gino Germani (a) y Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (b) dan cuenta del desarrollo y puesta en práctica

de paradigmas teóricos abstractos, gracias a los cuales y en buena medida, fue posible captar la posición de América Latina en la sociedad mundial moderna.

a) Generalmente, Gino Germani es visto como el tosco representante de la teoría de la modernización en América Latina (Larraín, 1989; Kay, 1989), concepción que consideramos profundamente desorientadora. De hecho, las teorías de la modernización suponen una concepción lineal del desarrollo social a partir del cual surge "el modelo occidental" como el estado final y necesario de todas las posibles trayectorias históricas y regionales. Estas teorías pueden clasificarse indudablemente dentro del obstáculo 1, en la medida en que asumen que la fuerza gravitacional de Occidente conducirá al resto de la sociedad mundial moderna a un mismo tipo de edad industrial (Rostow, 1960). Sin embargo, Germani propone exactamente lo contrario, a saber: que la modernidad puede desenvolverse a través de distintas vías cuya organización específica dependerá de las complejas interacciones entre condiciones económicas, políticas, societales y culturales en las distintas regiones del mundo. El modelo occidental no se replicará –y no puede replicarse– en otra región, más bien debe ser reinventado una y otra vez (Germani, 1981: 130 y ss.). Germani acomete directamente contra el obstáculo 1 en su creativa reinterpretación de la sociología de Parsons. Vinculándose con los primeros desarrollos teóricos de Parsons –la teoría voluntarista de la acción (Parsons, 1968), la triada cultura-sistema social-personalidad (Parsons, 1970)–, y específicamente a través del modelo AGIL (Germani, 1981), desarrolló la idea de la vía latinoamericana hacia la modernidad. Aunque en un tono más apasionado, Germani revisa las variables-pauta de Parsons con la intención de delimitar las formas de acción tradicionales y modernas, de aquí su idea de *asincronía*. Más allá de que Germani evidentemente incluye una porción considerable de la arquitectura teórica de Parsons, también introduce importantes modificaciones

para entender las transformaciones sociales de América Latina. Al hablar de una sociedad dualista en América Latina, no busca dar a entender que dos formaciones sociales separadas –una tradicional y otra moderna– coexistan una al lado de la otra. Por el contrario, las estructuras de expectativas tradicionales y modernas interactúan de manera dinámica y simultánea. El carácter asincrónico de América Latina remite a la estabilización sincrónica de la diversidad de sus temporalidades institucionales. El concepto de sociedad dualista es una distinción de tipo analítico, ya que "las formas de transición pueden ser múltiples, como la experiencia histórica y actual lo está demostrando" (Germani, 1962: 71).

Germani también se pronuncia sobre el obstáculo 2, al no aceptar nociones de una comunidad primordial, ya sea en términos éticos o nacionales. Su sociología observa América Latina con una perspectiva universalista y reemplaza las orientaciones tradicionales sin caer en prejuicios particularistas sobre el progreso o el desarrollo. Germani describe, y más aún, examina a América Latina a través del prisma "de una 'sociología mundial', es decir, el comienzo de la superación de las connotaciones nacionales que habían caracterizado su desarrollo hasta ese momento" (Germani, 1959: 448). Germani rechaza explícitamente el nacionalismo metodológico típicamente presente en la teoría sociológica, por ejemplo, en su comentario crítico de C. Wright Mills quien, a su juicio:

> Insiste en considerar la adopción de esta unidad de análisis como prácticamente la única posible "al estudiar un problema importante". Si bien caben muy pocas dudas en cuanto a su importancia metodológica en el estudio de las sociedades contemporáneas, no parece aceptable ignorar otras unidades mayores o menores. Con respecto a estas últimas (…) lo realmente criticable es la *ignorancia del contexto global* (…) El estudio de una pequeña ciudad o de grupo de estudiantes puede

> ser extraordinariamente fecundo o completamente estéril: no es la escala lo que decide, es el significado dentro del contexto global (Germani, 1962: 25).

Más aún, al caracterizar los escritos pre-sociológicos en América Latina, Germani (1959: 436) también apunta a los problemas que fueron destacados previamente en el obstáculo 3:

> Las preocupaciones político-sociales se hallan omnipresentes en la obra intelectual de los latinoamericanos: el tema central de sus escritos es justamente la sociedad concreta, histórica, que están viviendo y que se sienten llamados a transformar […] Hay un tema único, podría decirse, y este tema único es el de la emancipación real de los diferentes países del continente, su transformación en naciones dotadas de una "realidad" o de un "ser" propio.

Germani distingue entre este rudimentario tipo de proto-sociología y la sociología científica, la cual trata de ajustarse al nivel de la teoría social internacional. Al hacer esto rechaza, como resultado de las sociologías nacionales que buscó desterrar, la distinción entre investigación teórica y aplicada, la que "es concebida dentro de la tradición de la 'sociología nacional' y se agota en el conocimiento de un objeto histórico y geográficamente determinado; es 'sociografía' y no tiene ningún propósito de favorecer generalizaciones de más alto nivel" (Germani, 1959: 451).

Sin embargo, con esto no es posible argumentar que la sociología de Germani no conlleve consecuencias o implicaciones normativas. En el mismo sentido en el que la sociología de Parsons ha sido interpretada como un intento por encontrar una perspectiva sociológica para describir *y evaluar* punto por punto consensos democráticos con regímenes totalitarios (Gerhardt, 2002), la obra de Germani se

inscribe en el contraste entre populismo y democracia. De hecho, como inmigrante italiano instalado en Argentina –escapando de la opresión política en Italia– Germani resultó profundamente impresionado por la experiencia del fascismo en su país de origen (Germani, 2004). Para él, populismo y democracia son el correlato normativo de la diferencia estructural entre tradición y modernidad. En vez de estructuras institucionales formales y sólidas, lo que encontró en América Latina fue una sociedad llena de asincronías. Su revisión –a la vez estructural y normativa– se desarrolla así: si los mecanismos de integración son procesualizados e institucionalizados en concordancia con las expectativas de la población, es posible la emergencia de la democracia. Si, por el contrario, dichos mecanismos se presentan sólo parcialmente o derechamente no existen, y a pesar de esto las expectativas de inclusión se mantienen, se probabiliza el surgimiento de la alternativa nacional-populista. Por lo tanto, el nacional-populismo es un equivalente funcional de la democracia ahí donde no existen marcos sociales institucionalizados, pero también es un equivalente funcional de la revolución allí donde no hay una clase obrera consciente. El populismo estaría basado en la ilusión de participación por parte de las masas, aunque en realidad oculta una forma postiza de libertad, en la medida en que las instituciones democráticas no cuentan con los rendimientos para integrar efectivamente y procesar demandas de una población ya movilizada (Germani, 2004: 100).

La teoría de la asincronicidad institucional es el escudo de Germani frente a los peligros del populismo. Por un lado, da a entender que en América Latina tendrá lugar el surgimiento de un fascismo no institucionalizado, debido a la insuficiente diferenciación de los mecanismos de integración social, mientras que por otro lado es partidario de la mediación entre los mecanismos de integración y las expectativas de inclusión, las que a su juicio son condiciones capitales

para una democracia estable. Las variables-pauta de Parsons se vuelven aquí centrales, ya que permiten interpretar conceptualmente las diferentes orientaciones motivacionales de la democracia y el populismo, nuevamente, de forma similar al análisis del mismo Parsons sobre la democracia y el totalitarismo como órdenes sociales. Sin embargo, resulta muy sugerente que Germani analice una región particular de la sociedad mundial moderna en la cual instituciones formalmente procesualizadas se entrecruzan con procesos y decisiones informalmente fusionados. De aquí el motivo para que Germani tratase de construir un modelo teórico para la interpretación de este inédito fenómeno. Y de aquí que, gracias a su original comprensión de la dicotomía conceptual tradición/modernidad, su teoría de la asincronicidad institucional, y su adelantada concepción mundial de la sociología, le fuera posible establecer –en el contexto de un marco teórico universalista– el dualismo de las instituciones latinoamericanas y la interacción continental particular entre democracia y populismo.

b) Por lo general, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto son considerados miembros de la escuela latinoamericana de la teoría de la dependencia (Heintz, 1969; Greve y Heintz, 2005). Ambos autores son situados dentro del mismo movimiento que incluiría la diferenciación entre metrópolis y satélite de André Gunder Frank (1987), las categorías de economía central y periferia balanceada o desbalanceada de Franz Hinkelammert (1970), o la reformulación de la distinción entre capitalismo y feudalismo de Ernesto Laclau (1972). Esta interpretación es, hasta cierto punto, certera. Sin embargo, quisiéramos sugerir que Cardoso y Faletto representan la versión mejor elaborada de este tipo de teorías, y que es esa elaboración la que le concede un estatus diferente con respecto a algunas de las típicas aproximaciones insuficientes que brevemente repasamos en la sección anterior. Si bien es cierto que la noción de dependencia ocupa una

posición central en su ya clásico *Dependencia y desarrollo en América Latina* (2007 [1969]), la utilización del concepto difícilmente nos permite conectarlo con el uso dado a éste por el marxismo ortodoxo o inclusive por los informes de la CEPAL de mitades del siglo XX. Para Cardoso y Faletto, el marxismo ignora la importancia de las relaciones de dominación a nivel local. La dependencia es tan interna como externa y la base del subdesarrollo se encuentra tanto fuera como dentro de América Latina. Se deduce que la distinción entre centro y periferia es sociológicamente insuficiente para caracterizar las relaciones entre Norteamérica, Europa y Latinoamérica ya que carece de herramientas adecuadas para destacar los niveles nacional e internacional. En su intento por desentrañar en toda su expresión a las complejidades que distinguen a cualquier *situación* de dependencia, Cardoso y Faletto también rechazan el nacionalismo metodológico (obstáculo 2): en términos estructurales, porque el punto de referencia no es nunca el Estado-nación; normativamente, porque no padecen la obsesión por encontrar el auténtico particularismo comunitario. Más aún, contrariamente al pensamiento cepaliano, Cardoso y Faletto señalan que la situación de dependencia no puede ser explicada exclusivamente en términos económicos. La pregunta *sociológica* es comprender la evolución de esta situación de dependencia, por lo que consideran que sólo una perspectiva histórica puede ilustrar las precondiciones del surgimiento de la dependencia.

Sin embargo, se mantienen presentes los riesgos de reificación del concepto mismo de dependencia. Esta es la razón por la cual prefieren hablar de una *situación de dependencia* o *situación de subdesarrollo* con el fin de evitar la ontologización (Cardoso y Faletto, 2007: 22). Existen cuatro principios guía en su aproximación: el análisis estructural de las relaciones económicas y políticas, el análisis histórico tanto de los actores y los procesos económicos como políticos, la evaluación de las distintas orientaciones de valor de

los actores sociales, y la observación del conjunto de estos tópicos a través de una combinación de un punto de vista global y nacional. Al igual que Germani, la aproximación de Cardoso y Faletto se realiza con respecto a la interrelación de formas tradicionales y modernas de diferenciación en América Latina, pero al mismo tiempo, enfatizando que esta interrelación debe explorarse en referencia a la interacción de clases sociales y de los grupos de dominación en el contexto de la sociedad mundial. Por lo tanto, el análisis no debe restringirse a las estructuras mundiales de los sistemas *económico y político* (Cardoso y Faletto, 2007: 144 y ss.). Incluso llegan a sugerir que, para definir dependencia consistentemente, resultaría más adecuado hablar de interdependencia (Cardoso y Faletto, 2007: 165). Es más, niegan tajantemente que la periferia repita el camino evolutivo seguido por el centro:

> Metodológicamente no es lícito suponer –dicho sea con mayor rigor– que en los países "en desarrollo" se esté repitiendo la historia de los países desarrollados […] Tampoco basta considerar las diferencias como desviaciones respecto de un patrón general de desarrollo, pues los factores, las formas de conducta y los procesos sociales y económicos, que a primera vista constituyen formas desviadas o imperfectas de realización del patrón clásico de desarrollo, deben considerarse más bien como núcleos del análisis destinado a hacer inteligible el sistema económico-social (Cardoso y Faletto, 2007: 33).

Por lo tanto, se colocan explícitamente en contra del obstáculo 1, América Latina no es una forma incompleta de modernidad, sino una compleja oposición de distintos vectores que debe ser analizada a través de la categoría sociológica de situación de dependencia. Asimismo, trazan una clara distinción entre intereses y posibilidades teóricas y políticas: "no incurrimos en la vana pretensión de intentar

delimitar teóricamente el curso probable de los acontecimientos futuros. Éste dependerá, más que de las previsiones teóricas, de la acción colectiva encaminada por voluntades políticas que hagan factible lo que estructuralmente apenas es posible" (Cardoso y Faletto, 2007: 166). La perspectiva de estos autores supera el problema metodológico del obstáculo 3, alejándose de la solución revolucionaria marxista –la cual combina voluntarismo y populismo en virtud de que las relaciones de dominación permanecen estructuralmente ancladas, tanto en la evolución latinoamericana como en la de la sociedad mundial moderna–. A pesar de esto, se mantienen cercanos al examen normativo de problemas de tipo universalista y se alistan a criticar las consecuencias objetivantes del desarrollo, tanto para la autonomía individual como comunitaria. En sus propias palabras:

> En las condiciones de América Latina, este proceso [de desarrollo], si es cierto que produce crecimiento económico, urbanización y enriquecimiento, redefine sin eliminar –más aún, en ciertos casos agrava– los problemas existenciales, sociales y económicos de la mayoría de la población. Esta –la población– se visualiza como recurso para la acumulación de capitales más que como potencial efectivo para la creación de un modelo de sociedad basada en sus intereses (Cardoso y Faletto, 2007: 194).

La conclusión es similar a la de Germani: América Latina no difiere *esencialmente* del resto del mundo, de aquí que la exposición de su trayectoria hacia la modernidad no deba realizarse en sus propios términos. La modernidad latinoamericana es un resultado dinámico –reeditado y condensado a nivel regional– de procesos históricos, normativos y evolutivos dentro de la sociedad mundial moderna. Es esto lo que puede ser llamado la vía latinoamericana hacia la modernidad.

III

Mientras en la sección I mostramos cómo pensadores sociales latinoamericanos entendieron la región desde una noción restrictiva de progreso, posiciones comunitarias particularistas o como intereses de actores determinados, en la sección II hicimos un recorrido por algunas alternativas a estos obstáculos: América Latina como una estabilización regional de estructuras globales y principios normativos. En este apartado quisiéramos proponer, muy brevemente, una mirada alternativa de las vías latinoamericanas hacia la modernidad, que creemos apunta a superar estos obstáculos epistemológicos. Apelamos a una distinción lo suficientemente abstracta para establecer qué hace a América Latina moderna es decir, simultáneamente, *moderna* (universal) y *Latinoamérica* (particular). Esta distinción es la existente entre universalismo y particularismo.

Nuestro punto de partida está firmemente enraizado en la tradición sociológica, ya que es ahí donde encontramos un compromiso incansable por otorgar tanto una descripción empírica como una crítica normativa de la sociedad mundial, cada una de las cuales representa la tentativa de alcanzar un equilibrio entre trayectorias históricas particulares y regionales, aunque estrechamente unidas con la condición universal y el alcance global de la modernidad (Chernilo, 2007a, 2007b, 2009; Chernilo/Mascareño, 2005). En términos *descriptivos*, el mundo moderno puede ser caracterizado como funcionalmente diferenciado, en el sentido en el que el pensamiento funcionalista –desde Spencer, pasando por Durkheim y Parsons hasta Luhmann– le ha dado a esta concepción (idea similar a la que, en el apartado anterior, encontramos en la obra de Gino Germani). El inminente advenimiento del crepúsculo de la modernidad sitúa al sistema social al margen del control y las buenas intenciones de los individuos. El teorema de la diferenciación funcional

nos da la posibilidad de conceptualizar procesos sociales auténticamente globales, relativos a las diversas ordenaciones de las que la gente depende, adopta y reacciona frente a las distintas racionalidades sociales (legal, económica, política, amorosa, científica), y los modos en las que éstas son reconfiguradas institucionalmente a través de un sinnúmero de formas. Por otro lado, como correlato *normativo* de este panorama, quisiéramos generar un punto de vista universalmente guiado con la intención de justificar, no lo que es preferible para esta comunidad particular o para esta otra, sino para la humanidad en cuanto tal. Este tipo de remisión a lo universal, la que por cierto puede ser rastreada hasta la teoría crítica de Marx (1978), pero también hasta el imperativo categórico y los escritos cosmopolitas de Kant (1999), encuentra hoy sus mejores representantes en algunas de las así llamadas teorías del cosmopolitismo social de las últimas dos décadas; sobre todo, aunque no exclusivamente, en la obra de Jürgen Habermas (1998, 2001, 2006; también en Fine (2007); Turner (2006), así como en nuestra revisión previa de Cardoso y Faletto.

Ambas tradiciones, con sus diferentes aunque nunca privativos acentos en la descripción y en la normatividad, pueden fusionarse con el universalismo en un criterio regulador que, a pesar de que jamás será completamente realizado, se encuentra estrechamente ligado con el proceso de diferenciación funcional. Los principios normativos cosmopolitas de la libertad, dignidad e igualdad humanas, como pilares de la ciudadanía política y del Estado de derecho, son instituciones fundamentales de la modernidad. Estabilizados en el nivel semántico y acoplados con las operaciones legales y políticas de la sociedad mundial moderna, estas instituciones impiden, por una parte, que las vivencias y acciones individuales queden enclaustradas en la red de comunicaciones del Estado-nación, a la vez que incitan a presuponer que siempre existe un alter-ego que es un sujeto

con idénticos derechos fundamentales (Luhmann, 1999). Desde esta perspectiva, los logros de la modernidad toman la forma de una triada: la consolidación de una semántica de la individualidad, la libertad humana para comunicar a través de distintas constelaciones sistémicas, y un conjunto de fundamentos para mantener una estructura lo suficientemente flexible como para estimular la comunicación de la individualidad y la libertad entre los individuos. Los derechos fundamentales son, por lo tanto, una construcción institucional de la modernidad que combina comunicaciones morales, legales y políticamente diferenciadas con el fin de "preservar la diferenciación del orden en su totalidad para encarar los peligros derivados de la separación de los sistemas y las recíprocas interdependencias anexadas a ellos" (Luhmann, 1999: 71-72). Ellos son un logro co-evolutivo y co-originario de las operaciones normativas y funcionales, las que producen una regulación mutua y reflexiva del orden social. Más allá del significado filosófico, socio-científico o jurídico-dogmático de los derechos naturales inalienables o de los derechos humanos, Luhmann plantea (1999: 72): "resulta lógico considerar la libertad y la dignidad como bienes pre-jurídico-estatales". Es por esto que pueden ser vistos, a la vez, como criterios reguladores de la diferenciación funcional y, simultáneamente, como derivados de la misma. Ellos entregan, por una parte, la justificación moral específicamente moderna para la mantención del acceso de cada individuo a las prestaciones de los sistemas funcionales y, por otra, el resguardo de la diferenciación frente a la amenaza política de la centralización del poder.

La lógica de la diferenciación funcional y de los principios cosmopolitas se fundamenta *más allá* y *como sustrato* de las preferencias particulares: más allá, porque la diferenciación funcional y los principios cosmopolitas se han fundido indisolublemente entre ellos a lo largo del proceso evolutivo de la modernidad, como sustrato, en la medida en que la uni-

versalidad de la diferenciación funcional y de los principios cosmopolitas son condición de posibilidad para el surgimiento de dichas preferencias particulares. Sus interconexiones, como criterios constitutivos de la modernidad, simplemente no pueden ser desarticuladas sin erosionar todas las grandes estructuras que hacen distintiva a la modernidad en sí misma: Estado moderno, capitalismo, igualdad ante la ley, desarrollo científico, derechos humanos, por mencionar algunos. Sin embargo, su estabilización no es nunca mecánica, dependerá de si la ruta escogida por actores particulares en circunstancias particulares es susceptible de enlazarse con las tendencias evolutivas generales. La relación con el libre comercio puede llevarse a cabo con entusiasmo o con desconfianza, el *habeas corpus* puede ser resguardado o desatendido, de la misma forma en que los derechos humanos pueden ser vulnerados o protegidos. En términos descriptivos, entonces, somos testigos de la tensión entre la extensión global de las estructuras propias de la diferenciación funcional y el decantamiento histórico y regional de los distintos órdenes institucionales específicos. En términos normativos, nos encontramos con la ambivalencia entre la fundamentación universalista de instituciones basales de la modernidad como ciudadanía, Estado de derecho, derechos humanos; y las normatividades particularistas –convencionales y pre-convencionales– de las distintas comunidades y actores. En ambos casos, estamos obligados a reconocer el hecho de que todos pertenecemos a la especie humana y vivimos en la misma sociedad. Cuando las conclusiones teóricas y los exámenes normativos son distintos, pero conectados como dos caras de la misma moneda, podemos finalmente decir que es a partir de esta interacción entre universalismo y particularismo que las distintas vías (regionales) hacia la sociedad mundial moderna se han cristalizado.

La idea de las distintas vías hacia la modernidad no es algo nuevo en la tradición sociológica (Moore, 1973; Hun-

tington, 1966; Therborn, 1995; Wallerstein, 1995; Hefner, 1998; Mouzelis, 1999; Jepperson, 2002; Japp, 2007). Dentro de la sociología latinoamericana, Jorge Larraín (2000: 19) ha desarrollado con mayor consistencia esta línea argumental: "Frecuentemente se cree que la modernidad es un fenómeno esencialmente vétero-europeo, y se olvida que es su tendencia fuertemente globalizante la que le permite expandirse alrededor del mundo y, por lo tanto, lo que obliga a conectarla con distintas realidades y a plasmarse en diferentes ordenaciones y trayectorias". Larraín distingue cinco vías históricas hacia la modernidad: la norteamericana, la japonesa, la africana, la europea, y la latinoamericana. Retomando esta noción, quisiéramos proponer ahora una hipótesis sobre la vía latinoamericana hacia la modernidad, la cual, apoyada en las tradiciones funcionalista y crítica mencionadas previamente, puede ayudarnos a captar la tensión entre universalismo y particularismo en el continente.

En su versión original, la teoría de sistemas planteó que el resultado evolutivo de la diferenciación funcional puede describirse como el de una sociedad *policéntrica* (Luhmann, 1997; Willke, 1993; Stichweh, 2000; Schimank, 2007). Los sistemas funcionales operan autónomamente, y a la vez, acoplados entre ellos. La teoría de sistemas rechaza la idea de que la sociedad posea un centro (Luhmann, 1987) y nos hemos referido extensamente a las implicaciones de esta cuestión en América Latina en otros lugares (Mascareño, 2000, 2003, 2004, 2007a, 2007b; Mascareño/Mereminskaya, 2005; Chernilo/Mascareño, 2005). El principal argumento que deriva de estas consideraciones es que, en esta región, la evolución de la diferenciación funcional adopta un carácter *concéntrico* debido a la primacía de las comunicaciones políticas sobre las demás constelaciones sociales. Entendido como un medio simbólicamente generalizado de comunicación, el poder ha conseguido ejercer una influencia extra-política y expandir sus criterios de validez y selección a otros sistemas

sociales durante gran parte de la evolución latinoamericana. Los episodios de *desdiferenciación* pueden ser descritos como intervenciones sistémicas en las cuales, aunque se conserva la autonomía operativa propia de todo sistema, queda impedido para coordinarse de forma íntegra –espacial y temporalmente– con los demás sistemas. En el nivel estructural, esto conlleva una tensión entre comunicaciones políticas y la racionalidad específica de otros sistemas sociales, mientras que a nivel normativo implica una grave transgresión de los derechos fundamentales, los que en la sociedad moderna contribuyen a la "preservación de la diferenciación" (Luhmann, 1999: 72). Formulado en palabras de Habermas (1998: 189), los derechos humanos tienen la peculiar cualidad de operar simultáneamente como normas morales y preceptos jurídicos: "en cuanto normas constitucionales ellos poseen validez positiva, pero como derechos ostentados por cada individuo en tanto ser humano ellos también revelan una validez suprapositiva".

Esta particular irradiación extra-política tiene lugar en América Latina por dos motivos. Primero, porque la transformación de las jerarquías coloniales en jerarquías políticas modernas no se desarrolló junto a un marco legal autónomo que pudiera haber establecido límites a las interferencias políticas. Más bien al contrario, la política fue capaz de instrumentalizar, en buena medida, al sistema legal con el fin de alcanzar sus objetivos particulares (Mascareño, 2004; Mascareño/Mereminskaya, 2005; Neves, 1992, 2007). Segundo, subsiste la presencia de redes informales organizadas alrededor de criterios de reciprocidad y de estratificación en distintas comunidades éticas particularistas. A través de mecanismos como la influencia personal, corrupción, coerción y violencia, y desde el posicionamiento estratégico de actores claves (informales) en posiciones políticas (formales), se buscó la inclusión de los miembros, y por lo general se consiguió, en el nivel institucional. En términos

históricos, esto encuentra su expresión en el *caudillismo* del siglo XIX (Rozas en Argentina, Porfirio Díaz en México); en el *populismo* del siglo XX (Ibáñez en Chile, Perón en Argentina, Vargas en Brasil, y hoy Chávez en Venezuela), así como los frecuentes episodios de *clientelismo* (Pritzl, 1997; Mascareño, 2000, 2005; Mascareño/Mereminskaya, 2005).

Normativamente, este aspecto del sistema político latinoamericano ha implicado la prevalencia de los intereses particularistas por sobre los principios democráticos universalmente fundamentados. En este sentido, la inclusión social tiende a convertirse en un asunto de adaptación mecánica y no reflexiva de acciones y expectativas a las orientaciones normativas convencionales y pre-convencionales de redes informales. Quien no comparte dichas orientaciones particularistas se encuentra excluido de la distribución (universalista) de los beneficios y bienes en el nivel institucional. Los orígenes de la desigualdad y de la discriminación en el continente, así como el escepticismo histórico frente a principios democráticos que apunten hacia un orden cosmopolita, pueden ser rastreados desde esta tensión constitutiva.

La diferenciación funcional concéntrica en América Latina pudo perfectamente contribuir a la intensificación de la dinámica de la exclusión, pero su fuente principal aún se encuentra en la cooptación del marco institucional por parte de las redes informales de comunidades particularistas. Es interesante que, a pesar de esto, los sistemas no generen motivaciones normativas para negar el acceso a bienes y beneficios a grupos humanos particulares o comunidades determinadas. Por el contrario, la co-originaria institucionalización funcional y normativa de los derechos fundamentales debe tomar en cuenta el hecho de que "los subsistemas de la sociedad permanecen disponibles unos con los otros, dado que sólo así es posible la interdependencia recíproca" (Luhmann, 1999: 35). Es más, la diferenciación funcional opera efectivamente bajo un (cosmopolita) *princi-*

pio de inclusión universal (Stichweh, 2005); ella se despliega normativamente en contra de todas las posibles restricciones informales (particularistas) a sus prestaciones. Cada miembro de la especie humana puede disfrutar de la distribución de sus beneficios: *por lo que puede decirse que la diferenciación funcional promueve un orden cosmopolita de carácter universalista*. No obstante, los problemas aparecen cuando comunidades particulares imponen condiciones normativas y mecanismos particulares para obstaculizar estos accesos. Es entonces cuando aumenta la brecha entre principios cosmopolitas de inclusión universal y las disposiciones de administraciones o comunidades particularistas.

Las redes informales basadas en la estratificación y la reciprocidad operan no sólo con respecto a la política sino también muy de cerca de los procedimientos formales de los sistemas funcionalmente diferenciados. Desde el punto de vista del actor, el problema es especialmente complicado porque sus decisiones no sólo tienen que ser encauzadas por los procedimientos formales o por las instituciones funcionalmente diferenciadas sino que, por lo general, además deben pasar exitosamente el filtro de redes informales claves. Por lo tanto, las decisiones quedan atrapadas en una doble incertidumbre: la incertidumbre *cognitiva* del resultado del procedimiento formal mismo, y la incertidumbre *fáctica*, la que se juega cuando estas decisiones son transformadas en acciones por las redes informales. Las decisiones formales son incapaces de satisfacer las expectativas, ya que cuando las redes informales las modifican o rechazan, lo hacen sobre la base de sus intereses propios y de expectativas normativas particularistas.

La mezcla de procedimientos formales con informales vuelve paradójicas a las situaciones de decisión. Las acciones informales deben apelar a mecanismos de influencia (violencia, coerción, o incluso dinero) para convertirse en decisiones formalmente ejecutadas. Su informalidad originaria es borra-

da –o a lo menos encubierta– en el instante en que empieza a actuar en el marco de las instituciones procesadoras de la diferenciación funcional. Los casos de corrupción son un buen ejemplo ya que a través de sobornos o influencias personales (coerción, redes familiares), distintos tipos de prestaciones procesualizadas, como las decisiones políticas o legales, son entregados a los miembros de estas redes informales. Para la red misma esto constituye una protección, en la medida en que las instituciones formalmente constituidas siguen siendo incompetentes para detectar la presencia de las influencias informales o de los pagos, estas decisiones políticas o legales *aparentan* haber sido exitosamente obtenidas como resultado de sus reglas formales específicas (validez legal en el caso del sistema jurídico, legitimidad democrática en el caso del sistema político): *el sistema opera informalmente aunque bajo un velo de formalidad*. A nivel estructural, por lo tanto, América Latina ha padecido múltiples episodios de desdiferenciación. Para los actores, se vuelve compulsiva la participación en las redes informales con vistas a satisfacer sus expectativas (de salud, de educación, legales e incluso hacia el mercado de trabajo). A nivel normativo, coinciden semánticas de inclusión total –promotoras de un orden cuasi-cosmopolita–, con las que incitan a toda clase de justificaciones particularistas en contra de dichos principios.

La vía latinoamericana hacia la modernidad puede ser descrita entonces –histórica, estructural y normativamente–, como una tensa interacción entre procedimientos formales propios de los criterios universalmente extendidos de la diferenciación funcional y su normatividad postconvencional (cosmopolita), por un lado; y los mecanismos informales de inclusión de redes sociales histórica y regionalmente situadas –con sus respectivos estándares particularistas convencionales y pre-convencionales–, por otro. Bajo estas condiciones, el poder y el sistema político, por lo general, han jugado un rol estelar en la construcción del marco ins-

titucional latinoamericano, algunas veces estimulando su procedimentalización a partir de principios democráticos universalistas, otras veces encumbrándose en el Estado a través de las cosmovisiones normativas de comunidades éticas particularistas (mestizaje, movimientos indigenistas, ideologías nacional-populistas, grupos católicos, empresarios burgueses e inclusive la clase obrera).

IV

Si tomamos el fin del periodo colonial como un indicador de la consolidación de la diferenciación funcional alrededor del mundo, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos como una expresión de la inauguración del orden cosmopolita, los acontecimientos de mediados del siglo XX –que apuntan a la constitución definitiva de la sociedad mundial moderna– son correlativos con los hoy clásicos trabajos de Germani, Cardoso y Faletto. Desde entonces, una variada gama de discusión académica en torno a la naturaleza de la globalización y al surgimiento de la sociedad mundial ha tenido lugar (Albrow, 1996; Beck, 2000; Castells, 1996; Luhmann, 1997; Habermas, 2001; Stichweh, 2000; Willke, 2007). A nuestro juicio, la modernidad puede ser interpretada como siendo guiada, estructuralmente por los principios de la diferenciación funcional, y normativamente por las orientaciones cosmopolitas. Hemos establecido que bajo ninguna circunstancia esto implica la homogeneización de la sociedad mundial. La expansión de la diferenciación funcional y de principios cosmopolitas supone la participación de especificidades estructurales y semánticas, que es lo que en último término nos permite hablar de regiones de la sociedad mundial y, consecuentemente, de trayectorias o vías hacia la modernidad. Pero esta no es obviamente la única forma de observar este fenómeno. Las teorías que pueden denominarse como *postcoloniales* o *estudios culturales* –a pesar de que

hasta cierto punto son críticas respecto a estas mismas terminologías– sostienen que la modernidad europea pretendió imponer influencias homogenizantes sobre la sociedad mundial no sólo a través del neo-colonialismo y la globalización, sino también a través de pautas epistemológicas, dígase, mediante la constante afirmación y reafirmación de categorías conceptuales que fueron desarrolladas inicialmente en Europa (Bhambra, 2007; Connell, 1997, 2007). Además de ser tecnológicos, económicos o incluso militares, sus efectos se manifiestan también en términos ontológicos a través de las formas en que estas disciplinas se sistematizaron, desde su más temprano origen, como una descripción de la modernidad a partir de la distinción "occidente/el resto" (Hall, 1996; Said, 1978). En contraposición a esto, las teorías postcoloniales sugieren que el mundo queda mejor caracterizado como un *espacio de hibridación cultural* (Pieterse, 1995). En este contexto, hibridación significa el surgimiento de una cultura heterogénea que se expande a través de redes sociales difusas y sin vinculaciones manifiestamente identificables.

Las teorías postcoloniales están en lo cierto al señalar la relevancia de lo que podría llamarse la *interpenetración simbólica* de las culturas en la sociedad mundial moderna (Mascareño, 2007b, 2008), sin embargo –como Sérgio Costa da a entender con respecto a J. N. Pietersen y su idea de "hibridación cultural"–, la interpenetración simbólica no ocurre *en el aire*. "En términos esenciales, el autor da cuenta de un concepto plural de cultura y modernidad dejando de lado la multiplicidad de las dinámicas modernas de producción y reproducción" (Costa, 2007: 109). Como se ha mostrado en nuestro enfoque, estas dinámicas de producción y reproducción remiten a cómo las propiedades normativas y estructurales de la modernidad (principios cosmopolitas y diferenciación funcional) interactúan con desarrollos institucionales regionales y organizaciones locales para configurar distintas trayectorias hacia la modernidad. Una conti-

nua interrelación entre estos niveles es lo que produce no sólo interpenetración simbólica sino también interconexiones estructurales de pautas de acción locales y sistemas funcionales operativos de alcance mundial.

Relacionada con esta continua interacción entre movimientos globales y organizaciones locales o regionales, se observa en los últimos años una renovada interpretación sobre América Latina. A pesar de que constituye aún una tendencia emergente, es posible identificar tres campos temáticos capitales, que quisiéramos discutir brevemente como forma de conclusión de nuestro trabajo: a) tópicos relativos a los contextos transnacionales de la organización, b) el análisis de una modernidad periférica, y c) el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina.

a) A través de la categoría *contextos transnacionales de ordenación* (transnationale Handlungszusammenhänge), el sociólogo brasileño Sérgio Costa busca superar dos problemas de las actuales teorías sobre la sociedad moderna: la propensión a reducir procesos sociales múltiples a una sola dinámica y, de manera implícita en esto, la noción de que existe un estado final de la modernidad, sea esa reflexividad (Giddens), ciudadanía mundial (Habermas), hibridación (Pieterse). Aunque resulte discutible, Costa no rechaza la aspiración normativa de estas perspectivas ni su poder explicativo en determinadas circunstancias, más bien pone en duda su aplicabilidad universal sin tomar en cuenta la particularidad de los contextos organizativos transnacionales, es decir, los discursos, actores y estructuras de la acción que especifican temas, objetivos y estrategias de acción más allá de los límites del Estado-nación (Costa, 2006, 2007: 134ff). Es decir, contextos transnacionales de acción sociológicamente descentrados, tanto metodológica como epistemológicamente. Costa analiza esto en relación con el *mestizaje* en Brasil (Costa, 2007).

A nuestro juicio, los contextos transnacionales de ordenación resultan claves para entender cómo, por un lado, constelaciones sociales regionales median con las presiones de la diferenciación funcional y los principios cosmopolitas, y por otro, cómo estas constelaciones regionales pueden también impulsar transformaciones sociales a nivel global, con consecuencias que sobrepasan el contexto en el que la organización específica fue concebida. Los esfuerzos por el reconocimiento de los pueblos indígenas son un buen ejemplo del doble tránsito con el que operan estos contextos. Estos movimientos surgen como respuesta a las antiguas imposiciones coloniales en distintos contextos de acción y generan consecuencias legales en el derecho y la política internacionales, las cuales, a su vez, impactan en los sistemas político y jurídico, cambiando subsecuentemente las condiciones contextuales de los agentes (Rodríguez, 2005). No hay *necesidad teleológica de modernidad* aquí, pero en cuanto las estructuras globales y los principios normativos se encuentran relativamente estabilizados, se vuelve cada vez más difícil para cada región y contexto de ordenación de la sociedad mundial operar como si estos principios y estructuras no existiesen. Precisamente para dar cuenta de esto es que emergen, en la práctica, las distintas vías hacia la modernidad.

b) El análisis de Marcelo Neves sobre la modernidad periférica descubre las complejas relaciones entre tendencias globales, desarrollos institucionales regionales y ordenamientos locales. A través de una observación minuciosa del caso brasileño, Neves sostiene que la diferenciación funcional entre política y derecho se encuentra atravesada por operaciones políticas (intereses locales, instituciones tradicionales), con la consecuencia de que no resulta claramente identificable un sistema jurídico autopoiéticamente operativo a partir de las condiciones de la modernidad periférica. El

sistema del derecho opera alopoiéticamente (Neves, 2007), y la Constitución, que representa el horizonte del Estado de derecho, se convierte en un instrumento de preferencias ideológico-políticas. Neves acuña la noción de *constituciones simbólicas* para caracterizar este proceso (Neves, 1996). Una modernidad periférica es, entonces, una región de la sociedad mundial donde el Estado de derecho raramente funciona como se espera que lo haga, un proceso que tiene efectos capitales para el ordenamiento de la región en su totalidad.

Neves muestra el drama de los problemas de desdiferenciación entre política y derecho que caracterizan a América Latina. Esto constituye una contribución decisiva a la teoría sociológica latinoamericana dado que subraya la interrelación entre expectativas funcionalmente diferenciadas y contextos organizativos locales o regionales. Esta interrelación produce *episodios* de desdiferenciación. Por un lado, ocurren intervenciones primordialmente políticas que interfieren con el funcionamiento autónomo de sistemas operativamente clausurado. Por otro lado, este hecho no inhibe la emergencia de acoplamientos estructurales entre comunicaciones sistémicas, por ejemplo, los tribunales, los contratos, la burocracia, las elecciones políticas, regulaciones impositivas y normativas sobre derechos humanos. En este sentido, preferimos no hablar de *región alopoiética* o incluso de modernidad periférica, sino de una región en la cual las expectativas de diferenciación o integración (desdiferenciación) transitan por una variedad de marcos y senderos por las cuales, nuevamente, puede decirse que está emergiendo una vía hacia la modernidad.

c) Por último, pero no por eso menos importante, José Maurício Domingues no tiene reparos en hablar de modernidad en América Latina, y lo hace al margen de cualquier dogmatismo o reificación. De hecho, en vez de modernidad múltiple, alternativa o entremezclada, prefiere proponer el

término "*modernidad como una civilización global heterogénea*" (Domingues, 2008: 128). Luego de una detallada revisión de las luchas por los derechos y la justicia en la región, las consecuencias de la globalización económica y la pluralización de la vida social, Domingues plantea una concepción de la modernidad como un proceso con desenlace abierto, "en el cual, a pesar de que ciertas dimensiones han concluido, las instituciones mantienen ciertas formas básicas, y el imaginario conserva algunas características que definen si una configuración social cae dentro del marco de la modernidad, de manera puntual o al menos como una aspiración y como su horizonte subjetivo teleológico" (Domingues, 2008: 126). La modernidad latinoamericana es para Domingues una de las muchas construcciones regionales espacio-temporales del mundo moderno, frecuentemente definida como irregular, fusionada, contradictoria y periférica en términos económicos (nivel estructural), pero a la vanguardia en términos de potencial y movimientos emancipatorios, como se destaca en su noción de subjetividades colectivas (nivel normativo).

Desde nuestra perspectiva, Domingues distingue claramente una vía latinoamericana hacia la modernidad. En términos normativos, es posible encontrar en América Latina, en las últimas décadas, un sinfín de alternativas creativas para la concretización de principios cosmopolitas universalistas, desde movimientos indigenistas, obreros, populares, feministas, juveniles, homosexuales y ecológicos, hasta la democracia formal. A nivel estructural –y afirmamos esto sin consideraciones ideológicas de ningún tipo– las instituciones económicas latinoamericanas son parte de la economía mundial, tanto como cualquier otra región del mundo, por lo que su caracterización de "periférica" es de alguna forma confusa. Los tratados de libre comercio, los mercados financieros, los arbitrajes comerciales internacionales, la inversión extranjera, las organizaciones transnacionales, y las corporaciones comerciales supranacionales son parte de

la cotidianidad económica latinoamericana, independientemente de si a los actores les agrade, tengan algún control sobre o incluso estén concientes de ello. Pero más allá de ver esto como ejemplo de una modernidad periférica, preferimos entenderlo –usando la terminología del propio Domingues– como un rasgo de las conectadas y contradictorias vías hacia la modernidad en América Latina.

Habiendo revisado los obstáculos y las perspectivas de la sociología latinoamericana, tanto clásicos como contemporáneas, situamos nuestra propia contribución dentro de los intentos que buscan captar los aspectos fundamentales de la modernidad latinoamericana al margen de generalizaciones abstractas apresuradas y de particularismos de carácter ingenuo. Desde los primeros días de los trabajos proto-sociológicos del siglo XIX, pasando por el ensayismo semisociológico de la primera mitad del siglo pasado y por los esfuerzos de consolidación disciplinaria en la última parte del mismo, una buena parte de la sociología latinoamericana ha interpretado lo universal como un horizonte que debe ser negado en nombre de la independencia política, el convencionalismo moral o predisposiciones éticas. Hemos tratado de explicitar las fortalezas y debilidades de las reflexiones sociológicas de y sobre América Latina con el fin de recuperar algunas tendencias históricas y herramientas conceptuales, las cuales –combinadas con ciertos desarrollos de la sociología contemporánea– sean capaces de diseminar una aureola de luz para una comprensión más acabada de la modernidad global de nuestros días y de la vía latinoamericana hacia ella.

BIBLIOGRAFÍA

Alberdi, J. B. (1957), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Colección Panamericana, t. 2, Buenos Aires, Ed. Jackson.

Albrow, M. (1996), *The Global Age*, Cambridge, Polity Press.

Anderle, A. (1988), "El positivismo y la modernización de la identidad nacional en América Latina", en *Anuario de Estudios Americanos*, 45.

Arguedas, A. (1964), "El pueblo enfermo", en A. Villegas (ed.), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington, Unión Panamericana.

Beck, U. (2000), *What is globalization?*, Cambridge, Polity Press.

_____ (2002), "The terrorist threat. World risk society revisited", *Theory, Culture & Society*, 19(4), 39-55.

Bello, A. (1993), Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile el día 17 de septiembre, en *Universidad de Chile 1842-1992: cuatro textos de su historia*, Santiago, Ed. Universitaria.

Bhambra, G. (2007), *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Basingstoke, Palgrave.

Bilbao, F. (1940), "Sociabilidad chilena", en Donoso, A. (ed.), *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, Nascimiento.

Cardoso, F. H. y Faletto E. (2007 [1969]), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Castells, M. (1996), *The rise of the network society*, Oxford, Blackwell.

Chernilo, D. (2006), "Social theory's methodological nationalism: myth and reality", *European Journal of Social Theory*, 9 (1), 5-22.

_____ (2007a), *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*, Londres, Routledge.

_____ (2007b), "A quest for universalism: Re-assessing the nature of classical social theory's cosmopolitanism", *European Journal of Social Theory*, 10 (1), 17-35.

_____ (2009a), "Cosmopolitanism and social theory", en Turner, B. S. (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, Blackwell.

_____ y Mascareño, A. (2005), "Universalismo, particularismo y sociedad mundial: obstáculos y perspectivas de la sociología en América Latina", *Persona y Sociedad*, 19 (3), 17-45.

Connell, R. (1997), "Why is classical theory classical?", *American Journal of Sociology*, 102 (6), 1511-1557.

_____ (2007), *Southern Theory: Social Science and the Global Dynamics of Knowledge*, Cambridge, Polity Press.

Costa, S. (2006), "Desprovincializando a sociologia. A contribução pós-colonial", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60), 117-183.

_____ (2007), Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantik', Bielefeld, transcript.

Domingues, J. M. (2008), *Latin America and Contemporary Modernity: A sociological interpretation*, Londres, Routledge.

Elias, N. (1997), *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp.

Fine, R. (2007), *Cosmopolitanism*, Londres, Routledge.

Franco, R. (2007), *La Flacso clásica (1957-1973). Vicisitudes de las ciencias sociales latinoamericanas*, Santiago, Catalonia.

Frisby, D. y Sayer, D. (1986), *Society*, Londres, Ellis Horwood and Tavistock.

Greve, J. y Heintz, B. (2005), *Die Entdeckung der Weltgesellschaft. Zeitschrift für Soziologie*, Sonderheft, Weltgesellschaft.

Gerhardt, U. (2002), *Talcott Parsons. An Intelectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.

Germani, A. (2004), *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, Buenos Aires, Taurus.

Germani, G. (1959), *Desarrollo y estado actual de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires, Cuadernos del Boletín del Instituto de Sociología.

_____ (1962), *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (1981), *The Sociology of Modernization*, New Brunswick, Londres, Transaction Books.
Gunder Frank, A. (1987), *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
Habermas, J. (1998), *The Inclusion of the Other*, Massachusetts, MIT.
_____ (2001), *The Postnational Constellation*, Cambridge, Polity Press.
_____ (2006), *The Divided West*, Cambridge, Polity Press.
Hale, C. (1996), "Political ideas and ideologies in Latin America, 1870-1930", en L. Bethell (ed.), *Ideas and Ideologies in Twenty Century Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hall, S. (1996), "The West and the Rest. Discourse and Power", en Hall, S., Held, D., Don, H., Thompson, K. (eds.), *Modernity. Introduction to the Modern Societies*, Cambridge, Oxford, Blackwell.
Haya de la Torre, R. (1961), *Indoamérica*, Lima, Ed. Pueblo.
Hefner, R. (1998), "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology*, 27, 83-104.
Heintz, P. (1969), *Ein soziologisches Paradigma der Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung Lateinamerikas*, Stuttgart, Ferdinand Enke.
Hinkelammert, F. (1970), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile.
Huntington, S. (1966), "Political modernization: America *vs*. Europe", *World Politics*, 18(3), 378-414.
Japp, K. (2007), Regionen und Differenzierung. Soziale Systeme 13(1 + 2), 185-195.
Jepperson, R. (2002), "Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation", *Sociological Theory*, 20(1), 61-85.

Kant, I. (1999), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kay, C. (1989), *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge.

Larraín, J. (1989), *Theories of Development. Capitalism, Colonialism and Dependency*, Cambridge, Polity Press.

_____ (2000), *Identity and modernity in Latin America*, Cambridge, Polity Press.

Laclau, E. (1972), *Feudalismo y capitalismo en América Latina*, Barcelona, Colección A. Redondo.

Lemos, M. y Teixeira, R. (1980), "Modificaciones al proyecto de constitución presentado por el gobierno", en Zea, L. (ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho.

Luhmann, N. (1987), *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1999), *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlín, Druncker & Humblot.

Mariátegui, J. C. (1986), *Revolution und peruanische Wirklichkeit. Ausgewählte politische Schriften*, Frankfurt, ISP Verlag.

Marx, K. (1978 [1844]), "On the Jewish Question", en Tucker, R. (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Londres, Norton.

Mascareño, A. (2000), "Diferenciación funcional en América Latina: los contornos de la sociedad concéntrica y los dilemas de su transformación", *Persona y Sociedad*, 14(1), 187-207.

_____ (2003), "Teoría de sistemas de América Latina. Conceptos fundamentales para la descripción de un orden social concéntrico", *Persona y Sociedad*, 17(2), 9-26.

_____ (2004), "Sociología del derecho (chileno y latinoamericano)", *Persona y Sociedad*, 18(2), 63-94.

_____ (2007a), "Kontingenz und Notwendigkeit in der Semantik Lateinamerikas", *Soziale Systeme*, 13, Heft 1 + 2, 196-208.

_____ (2007b), "Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche", *Estudios Públicos*, 105, 61-112.

_____ (2008), "La cultura chilena como ficción real", en Vicuña, M. y Figueroa, M. (eds.), *El Chile del Bicentenario. Aportes para el debate*, Santiago, Universidad Diego Portales.

_____ y Mereminskaya, E. (2005), *La consolidación de la equidad: un ombudsman para Chile*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado.

Moore, B. (1973), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Londres, Penguin Books.

Morandé, P. (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Madrid, Encuentro.

Mouzelis, N. (1999), "Modernity: A non-European Conceptualization", *British Journal of Sociology* (50)1, 141-159.

Neves, M. (1992), *Verfassung und Recht in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlín, Duncker & Humblot.

_____ (1996), "Symbolische Konstitutionalisierung und faktische Entkonstitutionalisierung: Wechsel von bzw. Änderungen in Verfassungstexten und Fortbestand der realen Machtverhältnisse", *Verfassung und Recht in Übersee*, 29, Jahrgang, 309-323.

_____ (2006), "Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft", *Soziale Systeme*, 12, Heft 2, 247-273.

_____ (2007), *A constitutionalização simbólica*, São Paulo, Editora Acadêmica.

Outhwaite, W. (2006), *The future of society*, Londres, Blackwell.

Parker, C. (1996), *Otra lógica en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Parsons, T. (1968), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.

_____ (1970), *The Social System*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Paz, O. (1989), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pieterse, J. (1995), "Globalization as Hybridization", en Featherstone, M., Lash, S., Robertson, R. (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage.

Pritzl, R. (1997), *Korruption und Rent-Seeking in Lateinamerika*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.

Rodríguez, L. (2005), *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The* ILO *Regime (1919-1989)*, Nueva York, Oxford University Press.

Rostow W. W. (1960), *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifiesto*, Londres, Cambridge University Press.

Said, E. (1978), *Orientalism*, Londres, Penguin.

Sarmiento, D. F. (1972), "The dual society: Argentina", en Liss, S. y P. Liss (eds.), *Man, State and Society in Latin American History*, Londres, Pall Mall Press.

Schimank, U. (2007), *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Wiesbaden, VS Verlag.

Sierra, J. (1910), Discurso en el acto de la inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910. Proyecto Ensayo Hispánico, URL (consultado en enero de 2009), http://www.ensayistas.org/antologia/xxa/sierra/.

Stichweh, R. (2000), *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (2005), Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld, transcript.

Teixeira, R. (1964), "Apontamentos para a Solução do Problema Social no Brasil", en Villegas, A. (ed.), *Antología*

del pensamiento social y político de América Latina, Washington, Unión Panamericana.

Therborn, G. (1995), *European modernity and beyond. The trajectory of European societies 1945-2000*, Londres, Sage.

Turner, B. S. (2006), "Classical sociology and cosmopolitanism: A critical defence of the social", *British Journal of Sociology*, 57 (1), 133-155.

Véliz, C. (1994), *The new world of gothic fox. Culture and economy in english and spanish America*, Berkeley, University of California Press.

Wallerstein, I. (1995), "The End of What Modernity?", *Theory and Society*, 24(4), 471-488.

Werz, N. (1995), *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.

Willke, H. (1993), *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellscahftlicher Selbstorganisation*, Weinheim, München, Juventa.

Wimmer, A. y Schiller, N. (2002), "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", *Global Networks*, 2(4), 301-334.

II. EL POSTCOLONIALISMO Y LA TEORÍA DE SISTEMAS: APUNTES PARA UNA AGENDA DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL DERECHO EN LOS PAÍSES PERIFÉRICOS

Guilherme Leite Gonçalves

INTRODUCCIÓN

Este artículo es de índole exploratoria y su objetivo es proponer un cuestionamiento sobre la posibilidad de diálogo entre los estudios postcoloniales y la teoría de sistemas, específicamente la versión luhmanniana. Dicho objetivo forma parte de una agenda de investigación más amplia, que se desarrollará posteriormente: contribuir al debate que se lleva a cabo dentro de la teoría social del derecho que busca pensar categorías analíticas y modelos explicativos acerca de las particularidades del derecho en los países periféricos. El diálogo inicial con la teoría de sistemas se justifica, dado que, desde esta perspectiva, existe una clara pretensión de teorización en referencia a la teoría de la alopoiesis del derecho de Neves (1992; 2000). ¿Puede el abordaje sistémico brindar otra explicación sobre el sistema jurídico en las periferias al abrirse a los estudios postcoloniales? Este artículo no pretende darle respuesta a la cuestión, sino apenas plantear una serie de preguntas respecto de la compatibilidad de ambos modelos. Hay que destacar, sin embargo, que no se realizará una discusión específica y profunda de la perspectiva de Luhmann con respecto al derecho y su compatibilidad

con las orientaciones postcoloniales. Por el contrario, estas orientaciones serán utilizadas para la formulación de una crítica al modelo de Neves y para la indicación de otra forma de apropiación de la teoría luhmanniana. El artículo es un ensayo provocativo, y no concluyente, cuyo objetivo es fomentar, en los estudios sistémicos y postcoloniales, la reflexión respecto de los límites o potencialidades cognitivas de la relación entre estas teorías en la explicación de manifestaciones sociojurídicas de la realidad periférica.

El artículo consta de cuatro partes, que se unen en la investigación de las posibilidades de aproximaciones teóricas. En las dos primeras partes se abordan las premisas de investigación. Como el modelo sistémico es una teoría sociológica, existe un problema preliminar respecto de la confluencia de los estudios postcoloniales y la sociología. Estos estudios cuestionan los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales, pero no implican una total incompatibilidad entre el postcolonialismo y la sociología. En la historia del pensamiento sociológico, la variedad de tendencias demuestra que la sociología posee un alto grado de variabilidad, apertura a la crítica y a la reformulación. El rechazo sistémico a la tradición sociológica es un buen ejemplo de esta maleabilidad. La primera parte del artículo presenta las críticas epistemológicas a la sociología, formuladas tanto por la teoría de sistemas como por el postcolonialismo; la segunda demuestra la compatibilidad entre el postcolonialismo y la sociología. Una vez hecho esto, se podrá verificar si el diálogo entre el modelo sistémico –un tipo específico de teoría social– y los estudios postcoloniales es posible. La tercera parte plantea una serie de cuestiones en este sentido. Por último, la cuarta parte propone preguntas influenciadas por los estudios postcoloniales y dirigidas a la teoría de la alopoiesis del derecho. El objetivo de todo esto es especular sobre la posibilidad de que el postcolonialismo ofrece, en el interior de la teoría de sistemas, un diagnóstico alternativo al sugerido por Ne-

ves sobre el sistema jurídico en los países periféricos. De esta manera, se pone de manifiesto que el objetivo del artículo se limita a explicitar pautas de investigación sujetas a un futuro desarrollo.

CRÍTICAS EPISTEMOLÓGICAS A LA SOCIOLOGÍA: TEORÍA DE SISTEMAS Y POSTCOLONIALISMO

Para Luhmann, las posibilidades descriptivas que la sociología ofrece son insatisfactorias, lo cual es una constante en sus textos. Por lo general, las críticas se dirigen a las dificultades analíticas de la teoría social. Aunque Luhmann reconozca en su obra la tentativa de los clásicos de brindar una descripción general de la sociedad, considera que estos modelos no contienen material conceptual suficientemente sofisticado como para comprender las transformaciones contemporáneas. Si bien está menos presente en su trabajo, la sociología empírica merece el mismo diagnóstico. Luhmann considera que la ventaja analítica de los estudios empíricos y especializados sobre la aprehensión de la densidad de los fenómenos es responsable de la fragmentación de la sociología en diversas disciplinas –sociología del derecho, de la economía, de la estética, de la música, del conocimiento, etc–. Como consecuencia, el todo es inobservable. Según Luhmann, el problema común de los dos abordajes –teoría social y sociología empírica– es la incapacidad de lidiar con la complejidad. Mientras que la primera no logra abarcar la diversidad de operaciones producidas en cada subsistema social, la segunda se paraliza ante la necesidad de aprehensión general de la sociedad (Luhmann, 1995: 13-16). Para superar los límites de estos modelos, Luhmann trató de abrir la sociología al conocimiento transdisciplinar (cibernética, epistemología biológica, teoría de la comunicación, etc.) y se dedicó a la construcción de un modelo que reuniera ambas perspectivas, es decir, una teoría sistemática y global de la

sociedad (teoría social) que aprehendiera la complejidad de cada esfera social (sociología empírica) (Luhmann, 1987: 7-8).

En los últimos años, la sociología fue blanco de otro tipo de crítica, menos preocupada por la obsolescencia de los conceptos. Esta crítica se dirige contra la pretensión de universalidad de la teoría sociológica y se basa en las recientes innovaciones del debate epistemológico contemporáneo. En definitiva, esta perspectiva confronta la supuesta potencialidad de las ciencias sociales con sus límites cognitivos. La crítica está presente en los dos planos de producción del conocimiento: el deductivo y el inductivo. Sobre el primero, en el camino sugerido por Maia, el problema se encuentra en las "fronteras del universo social cognoscible" de la teoría sociológica (Maia, 2009: 7). Las teorías no se restringen a modelos explicativos, sino que dibujan "mundos posibles" que se decantan en la experiencia.[1] Esto significa atribuir capacidad inventiva a sistemas semánticos: el concepto crea la experiencia que se describe (*ibidem*: 4-7). En este sentido, se puede afirmar que si el mundo social se construye y restringe por su representación sociológica, las prácticas y los objetos están comprimidos por el estrecho horizonte de este campo, cuyo patrimonio conceptual se organiza alrededor de la noción de "sociedad moderna", definida por la semántica europea. El contenido de esta semántica se transforma, por lo tanto, en un limitador de la capacidad de prefiguración de las posibilidades sociales. Dichos límites, sin embargo, no son reconocidos por la misma teoría sociológica que pretende ser omnicomprensiva, esto es, definidora del único universo social posible.

En el plano inductivo, las fronteras histórico-espaciales de la experiencia formadora de la sociología son el criterio para su deslegitimación. En este caso se supone que el conocimiento emana de procesos específica y geográficamente

[1] Esta idea se encuentra en Lessa (1998).

determinados. Las teorías existen para describir un conjunto gradual de hechos. Sus conceptos son, por lo tanto, adecuados para explicar el lugar del cual derivan. De este modo, la tradición occidental de la teoría sociológica se convierte en un obstáculo para su potencialidad cognitiva. Su aparato conceptual no se presta al análisis de experiencias forjadas en otros cuadrantes ni, desde el punto de vista normativo, a la organización de prácticas sociales ajenas a su legado. Por el contrario, cuando la sociología adopta los patrones sociales de Occidente (particularmente de Europa) como sinónimo de "modernidad", la realidad conceptualmente desajustada se reconstruye por comparación, y la ausencia de las mismas características se traduce como atraso. La relación colonial se reproduce en el ámbito del conocimiento, la noción "sociedad moderna", monopolizada por la semántica de los países centrales, no sólo oprime manifestaciones empíricas y cognitivas de los países periféricos (incompletitud, primitivismo, irracionalidad y desvío), sino que exige su conformación (modernización) (Hall, 1996a: 246-254).

Este conjunto de críticas a la universalización de la racionalidad occidental está presente en los denominados estudios postcoloniales. Dichos estudios son, en este sentido, un motivo de desorden y molestia para las disciplinas eurocéntricas y modernistas, como demuestra McLennan (2003: 70). Estos estudios ponen en evidencia las insuficiencias cognitivas de la noción "moderno", base del pensamiento sociológico, tanto por la limitación de su patrimonio conceptual, cuanto por su provincianismo. El origen de esta crítica se encuentra en la obra de Said sobre el orientalismo. El autor constata que el conocimiento de Occidente sobre el Oriente atiende a una lógica propia y autorreferencial (Said, 2003 [1978]: 2-4). Said, influenciado por el discurso de Foucault, presenta al orientalismo como un invento imaginativo europeo para reafirmar la idea misma de Occidente (*ibidem*: 3). El Oriente es artificialmente construido como el otro y el inferior. En con-

traposición, los valores occidentales constituyen su identidad y su superioridad. El orientalismo, concluye Said, "expresa un estilo occidental para dominar, reestructurar y ejercer autoridad sobre el Oriente" (*ibidem*: 3). En este sentido, toda forma de representación del Occidente está basada en la polaridad Occidente/Oriente, transformada gradualmente, en Occidente/resto del mundo (West/Rest) (Hall, 2007: 56-60). Al introducir, de manera autorreferencial, la asimetría entre los lados de las diferencias por medio de recursos militares, económicos, culturales y religiosos, el discurso del Occidente justifica su mayor grado de adelanto. Esto autoriza a la semántica europea a monopolizar las nociones de progreso, desarrollo, modernidad y, en consecuencia, los instrumentos de análisis de la realidad. Se crea una estrategia discursiva de dominación en la base del conocimiento del mundo. La sociología cae en el mismo problema al adoptar las categorías de occidente como sinónimo de "moderno". Este es el fundamento de la crítica epistemológica de los estudios postcoloniales a las ciencias sociales (McLennan, 2003: 70-71).

SOCIOLOGÍA Y POSTCOLONIALISMO: UN DIÁLOGO POSIBLE

Como alternativa, el postcolonialismo sugiere la fragmentación de las narrativas, el pluralismo semántico, el descentramiento del sujeto y la hibridización de la vida cultural. Esto puede significar tanto la incorporación de prácticas no occidentales al patrimonio conceptual de la modernidad, cuanto dar voz a los estudios subalternos y periféricos. En este sentido, es posible notar que, en oposición a la sociología, la crítica epistemológica del postcolonialismo significa, en el plano deductivo, la ampliación del mundo social posible por la apertura del horizonte cognitivo y, en el plano inductivo, el reconocimiento y la participación de experiencias del resto del mundo en la producción del conocimiento. Por esta razón,

Hall afirma que se trata de una nueva forma de "pensar las fronteras" (Hall, 1996a). Para McLennan, estas características postcoloniales "destruyen la racionalidad de las formas típicamente sociológicas" (2003: 70). MacLennan considera que, por lo general, la visión desestructurada y fragmentada o "el gusto por la efervescencia intelectual y social" no forma parte de las ciencias sociales (*idem*). Por el contrario, estas disciplinas tienden a teorizar (y, por lo tanto, a estabilizar) la alteración, el conflicto y el cambio. Tipos ideales, modelos de análisis y categorías conceptuales son formas de reducción –y no de aumento– de la complejidad. La sociología captura experiencias concretas por medio de estructuras, abstracciones y trabaja con la noción de validez objetiva de los fenómenos. Esta característica racionalista y estructuralista se origina en el vínculo con el patrimonio semántico europeo, guiado por la universalización conceptual de la diversidad de los eventos sociales. El eurocentrismo sería, entonces, la "maldición de la sociología" de acuerdo con McLennan (*ibidem*: 71). Más aún: su carácter explicativo es responsable por la incapacidad de aprehensión de la multiplicidad y especificidades de las experiencias contemporáneas. Al enfatizar el aspecto valorativo, la función desestructurante y la fragmentación de las formas de observación, los estudios postcoloniales producirían narrativas que incluyeran la riqueza de los eventos sociales (*ibidem*: 70). MacLennan plantea, sin embargo, una contra-crítica: si el postcolonialismo se prestara a un modelo de análisis, debería someterse a la teorización, y llegaría a los mismos límites impuestos por la sociología y por el patrón de la racionalidad europea. Su conclusión es que existe una incompatibilidad entre las dos formas de conocimiento (*ibidem*: 82-83).

Costa se contrapone a la tesis de McLennan al sostener que la crítica epistemológica postcolonialista no se refiere a todas las ciencias sociales (Costa, 2006). Para comprobar su hipótesis, el autor identifica, en el seno del radicalismo

retórico postcolonial, tres alternativas epistemológicas, a saber: la crítica a la visión teleológica de modernismo, la negación a la centralización del sujeto y la búsqueda de un lugar híbrido de enunciación (*ibidem*: 118). A continuación, examina el grado de incongruencia entre estas proposiciones y la sociología. En cuanto a la primera, Costa pondera que, en el interior de las ciencias sociales, ya existe una reflexión que apunta a las deficiencias de la teoría de la modernización (*ibidem*: 130). Diversas orientaciones sociológicas contemporáneas son conscientes de las dificultades presentes en nociones como movimiento lineal, previsibilidad o progreso, y se presentan como alternativas al evolucionismo moderno, limitado sólo a una modalidad: la macro-sociología de la modernización. Para Costa, a pesar de la retórica aguerrida, la crítica postcolonial se dirige a esa disciplina (no a la sociología como un todo) y compite con otras tendencias sociológicas por una teorización no evolucionista de la sociedad moderna. De acuerdo con el autor, los estudios postcoloniales no han realizado todavía esta tarea (*ibidem*: 130).

Se puede identificar el mismo acercamiento entre la sociología y el postcolonialismo en la segunda alternativa epistemológica, la negación de la centralización del sujeto. En este caso, el concepto identidades fijas constituidas ontológicamente por dicotomías estables (yo/otro; hombre/mujer; blanco/negro) se sustituye por la noción de sujeto descentrado (*ibidem*: 125). En la teoría postcolonial, la identidad se concibe a partir de las diferencias, divisiones y antagonismos sociales que se transforman en marcos de referencia ("posiciones de sujetos") para la constitución del individuo (Hall, 1996b: 10). Estas diferencias se institucionalizan en los discursos que crean sistemas de representación cultural que acomodan posiciones singulares (Costa, 2006: 127). La ampliación del discurso implica la extensión de identidades posibles. Cada manifestación del individuo puede cambiar su "posición de sujeto". Se llega,

así, a un sujeto descentrado y cambiante de acuerdo con su posicionamiento ante las posibilidades discursivas. Costa considera que ese aporte es fundamental para la sociología en la medida en que produce una "teorización innovadora de la relación entre diferencia, sujeto y política", sin llegar a la completa fragmentación de la postmodernidad o a los límites del transcendentalismo (occidental) (*ibidem*: 131). Costa considera que la tercera alternativa epistemológica postcolonial, la búsqueda de un lugar híbrido de enunciación, es, de por sí, sociológicamente irrelevante (*ibidem*: 130). De acuerdo con Costa, las descripciones sociales no logran contener la noción de un "tercer espacio" que intercede y trasciende las fronteras culturales: al enunciarse, cualquier lugar se constituye automáticamente en nuevas fronteras e identidades (*idem*). Esto, sin embargo, concluye Costa, no es suficiente como para declarar la incompatibilidad entre ambas propuestas teóricas examinadas y para negar el aporte de creatividad que el postcolonialismo puede brindarle a la teoría sociológica (*ibidem*: 131).

TEORÍA DE SISTEMAS Y POSTCOLONIALISMO: ¿UN DIÁLOGO POSIBLE?

¿Es el postcolonialismo compatible con la descripción luhmanniana de la sociedad moderna? ¿Son propuestas divergentes, que se asemejan solamente por la crítica a los métodos y a los modelos sociológicos tradicionales, o existen convergencias analíticas? ¿El origen de la teoría luhmanniana está en contra de la denuncia eurocéntrica promovida por el discurso postcolonial? ¿Se opone el aspecto sistémico a la fragmentación del discurso y al sujeto descentrado? ¿Son las observaciones de la modernidad de Luhmann teleológicas? ¿Cuáles son los límites y las potencialidades del contacto? En definitiva: ¿existe posibilidad de diálogo entre ambas propuestas? ¿Puede este diálogo enriquecer mutuamente

cada teoría y ampliar recíprocamente el horizonte cognitivo de las mismas?

Luhmann reconoce la existencia de diversas tradiciones semánticas en su análisis sobre las formas de autodescripción de la sociedad. Según el autor, dado que las organizaciones sociales premodernas disponían de una única cultura escrita, que a su vez, dependía de la enseñanza oral, las posibilidades de generalización de la comunicación y del conocimiento eran escasas; cada sociedad concebía al mundo y a las demás civilizaciones a su imagen (Luhmann, 1997b: 893). Sin embargo, Luhmann afirma que, para sus consideraciones acerca de la evolución semántica de la sociedad, adoptará "el patrimonio intelectual greco-romano-cristiano" entre las varias posibilidades existentes (*idem*). Justifica su elección por la riqueza conceptual de dicha tradición que, a diferencia de las demás, "acompañó a la sociedad moderna desde su nacimiento y, todavía hoy, determina las expectativas que se tienen de esa estructura social" (*idem*). A continuación, presenta algunas características de la "cultura vétero europea", por ejemplo, "la experiencia tanto de diferenciación estratificada cuanto de la centro/periferia, el conocimiento de la ciudad y del imperio, la vivencia de la aristocracia palaciana y de la nobleza rural; y la posibilidad de reinterpretación del patrimonio conceptual debido a las sucesivas transformaciones de la religión" (*ibidem*: 894). ¿Demuestra la opción de Luhmann un abordaje eurocéntrico en la observación? Si para el autor, la noción sociedad moderna va de la mano del "patrimonio intelectual greco-romano-cristiano", ¿no estaría su teoría vinculada a la noción de modernización, incompatible con los estudios postcoloniales?

Toda conclusión basada exclusivamente en este fragmento, sin tratar de contextualizarlo con el resto de la obra, sería precipitada. Para evaluar la convergencia de ambas teorías, se pueden observar las categorías conceptuales luhmannianas a la luz de las alternativas epistemológicas

postcoloniales: las tres identificadas por Costa, y la cuarta, la deconstrucción de los esencialismos. O sea, en qué medida la teoría de sistemas abarca las perspectivas postcoloniales de negación de las ontologías, de cuestionamiento a la centralización del sujeto, de búsqueda de un lugar híbrido de enunciación y de crítica de visión teleológica del modernismo.

A continuación se compara la primera alternativa epistemológica con las teorías de la diferencia y de la autofundación del sistema formuladas por Luhmann. El autor parte de la noción de autorreferencialidad y propone a la diferencia como base del concepto de sistema (Luhmann, 1997a: 60; Luhmann, 1987: 114). Este punto de partida se basa en el concepto matemático de la *forma* de Spencer-Brown según el cual indicar algo significa distinguirlo simultáneamente. En este sentido, es el único medio que logra producir una diferencia de dos lados: una distinción. La condición de existencia de cualquiera de los lados es la presencia del otro, o sea, la existencia de la diferencia. De esta manera, indicar *sistema* significa distinguir un lado del otro, el *entorno*. Esta operación establece el punto de partida de la teoría luhmanniana: la distinción sistema/entorno (Luhmann, 1997a: 60 y ss.). Dado que un lado no existe solamente *per se*, sino que depende de la diferenciación simultánea en relación con el otro, la forma no puede establecer su propia unidad (Luhmann, 1987: 17 y ss.). No existe fundamento superior a la distinción sistema/entorno. Cada unidad formada es un presupuesto de la existencia de otra diferencia. De esta forma, las distinciones se reproducen *ad infinitum*. En realidad, la unidad de la distinción es el margen de latencia de la propia distinción: no puede observarse (Luhmann: 1997b: 1118 y ss.). Es lo que Luhmann llama *punto ciego* de la observación. Este punto es el *tercero excluido* de una distinción (Luhmann: 1997a: 538 y ss.). Es observable y se establece como una unidad identificable *solamente cuando se diferencia*. Obviamente, al diferenciarse, otro punto ciego

surge y un tercero es excluido. Esta perspectiva representa una ruptura radical con la idea de fuentes y fundamentos, tan apreciada por el pensamiento ontológico. Para Luhmann, los fundamentos están en la latencia, en el hecho de no ser vistos y, como son presuposiciones de diferencias, también lo son de sí mismos: los fundamentos se autofundan. Esta perspectiva, ¿no se opone a las pretensiones esencialistas y universalistas del legado humanista (occidental) clásico? ¿No se trata de una visión desestructurada del orden social? La teoría de la diferencia ¿no es una forma de "pensar las fronteras"? Si los sistemas reconstruyen sus fundamentos a partir de operaciones de distinciones, ¿no deja Luhmann de lado la idea central de la filosofía europea de que existen propiedades generales inherentes al ser? ¿No significa esto transformar a la ontología en una construcción artificial (de operaciones sistémicas), en imágenes recreadas por una diferencia? Al retirar las bases ontológicas del orden social, ¿no estaría Luhmann corroborando la tesis postcolonial según la cual las normas, las estructuras y los valores denominados modernos y universales por la semántica europea son, en realidad, construcciones discursivas? Se debe recordar que, para la teoría de sistemas, sociedad es sinónimo de comunicación (Luhmann, 1987: 191 y ss.). A partir de la ruptura con la noción de fundamentos, la teoría luhmanniana de sistemas comunicativos constituidos por diferencias, ¿no sentaría las bases de un pluralismo semántico y una fragmentación del mundo social, en el sentido propuesto por los estudios postcoloniales?

Este conjunto de preguntas está también vinculado a la segunda alternativa epistemológica: el cuestionamiento de la centralización del sujeto. El análisis se llevará a cabo por medio de un abordaje comparativo con la teoría de observación y crítica luhmanniana del sujeto/objeto. Según Luhmann, la realidad se constituye a partir de la experiencia del observador (Luhmann, 2001a: 225). El plano tangible

adquiere relevancia solamente cuando penetra el campo de observación: no se puede negar, por ejemplo, que un determinado objeto exista, pero su realidad está condicionada a la constitución de sentido que se hace de la misma. Si la realidad es una construcción del observador, el conocimiento acerca del mundo se transforma en conocimiento acerca del observador, y la percepción del objeto, en percepción sobre sí mismo (*idem*). Se concluye que no hay una diferencia real entre sujeto y objeto: ambos participan de una base común operativa (Luhmann, 1997b: 875). Al excluir la posibilidad de existencia de la realidad ontológica, y al estipular al mundo como el mundo del observador, Luhmann acepta, en el plano semántico, la pluralidad de posibilidades. Esta pluralidad es el resultado de reconocer la variedad de observaciones, cada una de ellas con experiencias individualizadas y diferenciadas. El modelo sistémico sustituye la unidad universal racional de la semántica vétero europea por la diversidad de puntos de vista autónomos sistémicamente constituidos (*ibidem*: 958 y ss.). Esta es la razón por la cual existe, dentro de la teoría de sistemas, la propuesta de crear una teoría de la percepción o una teoría del observador de segundo orden. La percepción "no se orienta respecto de 'lo observado', sino respecto de 'cómo' la observación de primer orden observa, o sea, cómo se observa la observación del observador" (Espósito, 1995: 78). Este cambio de perspectiva torna a la realidad el resultado de diversas operaciones de observación y presupone la sustitución de la distinción sujeto/objeto por la distinción operación/observación. Esta pluralidad de sistemas de observación, ¿está en sintonía con la noción postcolonial de sujeto descentrado?

Como se planteó anteriormente, Costa consideró la tercera alternativa epistemológica –la búsqueda de un lugar híbrido de enunciación– irrelevante sociológicamente. Es posible, sin embargo, encontrar un equivalente funcional en la teoría de los sistemas: el concepto de acoplamien-

to estructural (Luhmann, 1997a: 100 y ss.). Esta noción presupone la existencia de una vía estable y permanente de influencias recíprocas entre dos sistemas diferenciados (*ibidem*: 100-101). Los acoplamientos estructurales permiten que las estructuras de un sistema sean esenciales para la reproducción del otro. Este canal genera, al mismo tiempo, clausura y apertura: el sistema se abre a la complejidad del otro, pero reacciona de acuerdo con sus propios criterios (*idem*). ¿Es el canal un lugar social híbrido? El acoplamiento estructural no está expuesto al riesgo que cualquier enunciación corre, como acota Costa. No se plantea la posibilidad de constituir nuevas fronteras sociales, dado que funciona paradójicamente como mecanismo que acerca y diferencia sistemas. Al intermediar estructuras de dos ámbitos sociales distintos, ¿el acoplamiento estructural no produce un "tercer espacio" presente en el orden social?

La última alternativa epistemológica –la crítica a la visión teleológica del modernismo– se plantea a través de la comparación con la teoría de la diferenciación funcional y el iluminismo sociológico luhmanniano. Son objeciones al racionalismo moderno y al proyecto iluminista. El concepto de la autopoiesis desafía directamente la idea de "sujeto racional" que presupone que todos los sujetos observan, por medio de una única razón, el mismo mundo, de lo contrario, no se entendería el sentido de la palabra *objeto*. La autopoiesis, a su vez, plantea que cada sistema produce su presuposición de cognición, o sea, sus operaciones (Luhmann, 2001b). De esta forma, de acuerdo con la teoría de sistemas, si el mundo real es propio del observador, no existe un único mundo o razón, sino diversos mundos y múltiples razones. Para Luhmann, esto es posible sólo en la sociedad moderna (Luhmann, 1997b: 1064 y ss.). El advenimiento de este tipo de organización trajo aparejada la eliminación de los mecanismos tradicionales de limitación del orden social. No existen fundamentos trascendentales, externos y superiores

a la sociedad que la precondicionen. Esto genera autonomía y emancipación de las posibilidades sociales. Cada sistema desarrolla criterios, funciones y códigos propios. El derecho, la política, la ciencia, la educación, la economía, etc., dejan paulatinamente de manifestarse en un único marco de referencias para diferenciarse como sistemas funcionales autónomos.

La fragmentación del sistema social destruye los cimientos de la Razón universal (Luhmann, 1997b: 981). A partir de una diferenciación funcional, el tema de la unidad puede comprenderse desde diferentes perspectivas: cada sistema es un centro capaz de representar, desde su punto de vista, a la sociedad (*ibidem*: 982). No existe un vértice único. Ningún sistema funcional puede disfrutar de una posición privilegiada respecto de los demás: la sociedad moderna es policontextual (Luhmann, 1997a: 36 y ss.). Para Luhmann, este concepto representa la modernidad de la sociedad moderna. Si los sistemas no se predeterminan, no hay movimiento lineal o progreso. La diferenciación funcional presupone conflicto. Desde la perspectiva luhmanniana, no tiene mucho sentido hablar sobre modernización (Luhmann, 1997b: 1082). El autor opone al modernismo su visión realista (¿y escéptica?) de modernidad, o sea, fragmentación, contingencia y complejidad. Por lo tanto, no hay metas, objetivos o principios que deban alcanzarse. Al funcionar, los sistemas producen diferencias. Esta es la característica de lo moderno y no la ética universal o la racionalidad axiológica. En otras palabras: para Luhmann, las supuestas conquistas del proyecto iluminista no existen ante la realidad operativa de la sociedad funcionalmente diferenciada (*ibidem*: 858 y ss.). Queda claro, por tanto, por qué, al analizar las formas de autodescripción de la sociedad, Luhmann optó apenas por el "patrimonio intelectual greco-romano-cristiano". Su objetivo es demostrar que, con el advenimiento de la sociedad moderna, la semántica vétero europea no es válida, y

es "necesario renunciar a cualquier visión ontológica del mundo" (*ibidem*: 1061). Sin embargo, se debe confirmar si esa conclusión está corroborada por la crítica postcolonial y si amplía sus posibilidades cognitivas. El problema más importante radica en la opción luhmanniana por la supremacía de la diferenciación funcional. Aunque no contemple la idea de progreso, Luhmann construye una teoría de la evolución. ¿Es esta teoría compatible con los estudios postcoloniales? ¿Cómo se definen las sociedades que se organizan sin este criterio de diferenciación como base?

Es evidente que la teoría de sistemas y los estudios postcoloniales comparten un abordaje crítico de la filosofía europea clásica. Ambos cuestionan la ontología, la lógica de las identidades y construyen sus discursos alrededor de la noción de producción continua de diferencias. Pero mientras que para Luhmann, el concepto de diferencia es un criterio para la descripción de la autonomía de los sistemas sociales, para el postcolonialismo adquiere estatus político: las diferencias son formas de asimetrías de poder entre pueblos. ¿Podrá el modelo sistémico incorporar este sentido y pensar las diferencias como distinciones entre dominantes y dominados? ¿Las relaciones de dominación pueden incorporarse a la teoría de sistemas? ¿No sería una contradicción de términos?

EL POSTCOLONIALISMO EN LA TEORÍA DE SISTEMAS: ¿REDESCRIPCIÓN DEL DERECHO EN LAS PERIFERIAS?

Dentro de la sociología del derecho, la teoría de los sistemas es la que tiene clara preocupación con la teorización de las singularidades jurídicas en los países periféricos. La recepción de la teoría de sistemas en América Latina se acentuó en el último decenio y se concentró en torno del análisis de la distinción inclusión/exclusión (Valleros, 2005: 249). Se-

gún Luhmann, la sociedad moderna presupone "inclusión generalizada de todos en las prestaciones de cada sistema" (Luhmann, 1997a: 619). Para ello, se crearon conceptos jurídico-políticos como soberanía y ciudadanía: la vinculación del individuo al Estado nacional implica titularidad de derechos e identidad política. La noción de inclusión impone la de igualdad, lo que genera problemas para el sistema social: si todos son iguales frente a la ley, ¿cómo justificar las diferencias reales? Injustificadas en el Estado nacional, las desigualdades son trasladadas a la sociedad mundial. La distinción Estado nacional (igualdad)/Sociedad mundial (desigualdad) se torna así constitutiva de la modernidad. La teoría de sistemas latinoamericana sustenta que la desigualdad que conforma la sociedad mundial es construida por las diferencias entre países centrales y periféricos (Nafarrate y Rodríguez, 2008: 85 y ss.): de un lado regiones desarrolladas y caracterizadas por la complejidad estructurada, por la diferenciación funcional y por la inclusión; de otro, áreas subdesarrolladas, marcadas por la complejidad desestructurada, por corrupción sistémica y por la exclusión (Neves, 2004: 147). Este desarrollo mundial bifurcado acarrea, sin embargo, problemas operativos a los Estados en la periferia, que no consigue mantener la primacía de la inclusión generalizada. Los ejemplos son muchos (ineficacia de los derechos, pobreza, inestabilidad, etc.) y revelan la incapacidad del derecho y la política de formular acciones inclusivas. Retrato de la desigualdad mundial, el Estado en América Latina no puede cumplir su promesa de igualdad interna.

El ejemplo más importante de esta perspectiva es el análisis de la alopoiesis del derecho de Neves, cuya interpretación goza de reconocimiento académico internacional y es referencia en el debate sobre el papel del sistema jurídico en América Latina. Para Neves, el derecho en las periferias produce un exceso de adecuación social y poca consistencia jurídica. El sistema es alopoiético, ya que la autonomía ope-

rativa no logra establecerse ante "particularismos difusos" y códigos de política y economía (Neves, 2000: 184). La lógica de los privilegios, la no diferenciación entre lo público y lo privado y la incapacidad de resistencia de las operaciones jurídicas a las imposiciones del poder político y a la influencia económica son características de la complejidad desestructurada que conforma el caso periférico (*ibidem*: 179). Existe por lo tanto, un desvío de la función del derecho como consecuencia de la estabilización de formas de corrupción sistémica que bloquean su autonomía (*ibidem*: 180).

El diagnóstico de Neves se basa en la crítica a la dicotomía sociológica clásica tradición/modernidad (Neves, 1992: 11 y ss.), utilizada en abordajes que consideran premodernos y retrógrados a todos los valores y prácticas que no corresponden a la norma desarrollada por los países centrales. Sin embargo, aunque Neves reconozca los límites de este análisis, no desarrolló un abordaje crítico de la posición central de categorías, como intercambio de favores o patrimonialismo. Para él, nuestra modernidad es "negativa", es decir, un desvío del patrón alcanzado por los países centrales (Neves, 2000: 179). Por eso, la teoría de sistemas alopoiéticos puede entenderse como una "sociología de la inautenticidad".[2] De acuerdo con Neves, el Estado democrático de derecho no se realizó plenamente en la periferia de la modernidad (*ibidem*: 183).

La descripción de Neves sobre la periferia de la modernidad es la referencia analítica para describir el caso brasileño. De acuerdo con el autor, en Brasil, debido a la persistencia de una estructura social caracterizada por privilegios y exclusiones, el poder político no depende del Estado de derecho para legitimarse (Neves, 2000: 190). No se propaga por medio de la legalidad, sino por intereses particulares. Existe, de esta manera, un déficit en la capacidad de generalización

[2] Concepto formulado por Souza (2001). Para el autor, las sociologías de la inautenticidad son aquellas que consideran a la periferia "el otro", "un desvío de modernidad" (*ibidem*: 58).

de la ley (*idem*), dado que el Estado se convierte en escenario de la disputa entre grupos privados que subvierten el orden público con sus propios criterios operativos. La institucionalización de la ciudadanía, la legitimación por el procedimiento y el trato igualitario son sustituidos por lo personal, por el prestigio social, por la desigualdad de trato y por la afectividad (*ibidem*: 180-181 y 184-185). De acuerdo con Neves, existe en Brasil una "tendencia a la privatización del Estado" (*ibidem*: 186). La autonomía operativa del sistema jurídico se corrompe permanentemente por presiones de grupos específicos que, debido a su peso económico, controlan al Estado y superponen sus intereses al código lícito/ilícito, incorporando el clientelismo y el favoritismo. Hay, así, un desvío de la función, y corrupción sistémica del derecho (*ibidem*: 180 y ss.).

Para el autor, el desarrollo precario de la dogmática jurídica es reflejo de esta situación (Neves, 2004: 165). Según Neves, el derecho de la periferia no desarrolla redundancia argumentativa: los conceptos jurídicos abstractos no se estabilizan porque, para dominar las operaciones del sistema, las influencias particularistas exigen argumentos *ad hoc*, cambiables conforme intereses concretos, produciendo una cultura de ilegalidad (*ibidem*: 163-164). A partir de esta conclusión se infiere una propuesta normativa (*ibidem*: 167): el fortalecimiento de la dogmática jurídica en América Latina es la condición para la autonomía del derecho y, por lo tanto, para la institucionalización del modelo de ciudadanía de la modernidad central o "positiva".

El diagnóstico de Neves sobre el papel del sistema de derecho en América Latina reproduce el siguiente esquema lógico y normativo: (i) los patrones sociojurídicos de los países centrales son considerados positivamente modernos; (ii) la realidad latinoamericana conceptualmente desajustada es reconstruida por comparación; (iii) la ausencia de las mismas características se traduce en atraso o desvío; y (iv) los ins-

trumentos de reforma, forjados por el patrimonio conceptual europeo o norteamericano, son escogidos normativamente para alcanzar el desarrollo de estas regiones. En este esquema es cuestionable la naturalización de la superioridad de los enunciados del centro, que reproduce la lógica de las relaciones coloniales. Tampoco se da cuenta del carácter etnocéntrico de su recepción de conceptos luhmannianos como autopoiesis de diferenciación funcional, ni percibe el carácter eurocéntrico e invasivo de la imposición del patrón occidental de derecho (Estado de derecho, legitimación por el procedimiento o dogmática jurídica) en la cultura latinoamericana. ¿Cómo cuestionar esta visión del "retraso" del derecho latinoamericano?

De acuerdo con el programa de investigación formulado por Boatca y Costa (2009),[3] el diálogo entre la sociología y los estudios postcoloniales ofrece a la teoría social el (neo) colonialismo como criterio de análisis de los tipos de sociedad, de los actores políticos y de las relaciones culturales contemporáneas. Por medio de esta propuesta sería posible interpretar los procesos sociales a partir del impacto de la experiencia colonial, o sea, conforme las asimetrías entre Norte y Sur, que sobrevivieron a la independencia administrativa y permanecieron en la forma de reproducción del conocimiento y en las relaciones económicas, políticas y culturales (*ibidem*: 53). En primer lugar, al demostrar que el legado europeo no corresponde a la realidad objetiva, sino a un discurso constitutivo de identidad por oposición al otro (el resto del mundo), la observación sociológica postcolonial identifica en el interior de los proyectos universales de la modernidad occidental estrategias de exclusión, colonización y "jerarquización" de los procesos globales. Entonces, para este abordaje, las

[3] Consúltese, también, el artículo de estos mismos autores, "La sociología postcolonial. Estado del arte y perspectivas", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 83, mayo-agosto, 2010, pp. 335-358 (nota de los coordinadores).

fuerzas sociales dominantes no se constituyen apenas por el uso de la violencia. Aunque esta dimensión no sea ignorada, la dominación, como lo expresa Chimni, sólo se estabiliza cuando el dominado concibe y acepta la visión del mundo del dominador como el "orden natural de las cosas" (Chimni, 2006: 15). Por medio de esta noción, es posible, en el ámbito de una sociología del derecho postcolonial –el nivel meso-analítico, indicado por Boatca y Costa (2009: 54 y ss.)–, reinterpretar la cuestión social del derecho a la luz de las relaciones asimétricas de poder entre las regiones globales.

Como sinónimo de modernidad, la cultura jurídica occidental se tornó instrumento de naturalización de las ideas dominantes de los países centrales por la periferia. En este proceso, el papel del lenguaje del derecho es ideológico y legitimador: traduce la concepción del Norte en conceptos y reglas racionales y justas que pueden ser aceptadas naturalmente como referencias por el Sur (Chimni, 2006: 15). Por sus supuestas cualidades y su neutralidad, el discurso jurídico occidental eleva teorías e instituciones del derecho de los países centrales a la superioridad en la escala de la civilización, lo que permite determinar el comportamiento de los actores jurídicos de la periferia. Se trata de un proceso de ocultación de relaciones coloniales entre Norte y Sur por medio del derecho. A la luz de esta consideración el rol del derecho positivo puede ser releído. Tal derecho fue presentado en Europa en el siglo XIX como un discurso superior, formado por enunciados que resultan del acervo de saber sobre el mundo (Anghie, 1999) y basado en métodos científicos que, de acuerdo con esquemas lógicos de deducción e inducción, tenían la capacidad de promover la generalización de reglas a partir de casos ofreciendo seguridad para la acción. Así, al afirmarse como única condición para la sociedad moderna, la racionalización del derecho positivo separó –desde el punto de vista jurídico– el mundo entre regiones civilizadas (poseedoras de tal conocimiento) e incivilizadas (con formas

jurídicas "irracionales y primitivas") (*ibidem*: 20). En la base de esta distinción está la justificativa para la imposición global del modelo de derecho positivo y para la colonización de manifestaciones disonantes del derecho en el resto del mundo. La semántica política reproduce este mismo problema. En este caso, las ideas de gobernabilidad, derechos humanos, democracia, etc., expresan aparente neutralidad discursiva. Estos conceptos, al ser aplicados, construyen un campo de comparación en el que el desarrollo sociojurídico del centro es considerado como único válido, generando una supuesta superioridad que se torna criterio para juzgar y excluir prácticas jurídicas de la periferia. Por lo tanto, se puede afirmar que en la periferia los diseños institucionales y discursos jurídicos, con base en principios orientados por el grado de ciudadanía o gobernabilidad de las "verdaderas" democracias, reproducen la lógica de las "misiones civilizadoras" y autorizan recolonizaciones (Chimni, 2006: 3).

Es de notar que el uso de Neves de la teoría de sistemas no escapa de este campo de comparación. Para el autor, el desarrollo bifurcado de la sociedad moderna genera, de un lado, la modernidad positiva (los países centrales) donde existe diferenciación funcional y sistema autopoiéticos; de otro, la modernidad negativa (los países periféricos), caracterizada por desdiferenciación funcional y por sistemas alopoiéticos. En lo primero, hay un derecho autónomo que limita los intereses políticos y económicos; en el segundo, un derecho controlado por los dueños del poder. Se infiere claramente una propuesta normativa a partir de este desarrollo bifurcado: el derecho en las periferias debería tener el patrón operativo de lo derecho en los países centrales. En América Latina la condición para la modernidad positiva es, por lo tanto, la autonomía del derecho y la institucionalización del modelo de ciudadanía de la modernidad central. ¿Se puede producir una descripción alternativa a la que brinda la teoría de sistemas alopoiéticos a la luz del postcolonialismo? Al reaccio-

nar a la teoría de Neves, Luhmann cuestiona una posible noción política de desarrollo por medio de su comprensión sobre el sentido de la evolución social (Luhmann, 1993: 585). En primer lugar, el autor reconoce la existencia de diferencias regionales que se supone derivan de la "precaria inclusión de gran parte de la población en la comunicación de los sistemas funcionales" (*ibidem*: 582). Este es su punto de partida para afirmar que en la sociedad moderna existe una preferencia en la diferenciación funcional, la distinción inclusión/exclusión, que sirve como un tipo de metacódigo que media en los códigos de todos los sistemas sociales (*ibidem*: 583). El espacio de la exclusión produce alta integración, es decir, una gran reducción del grado de libertad, en la medida en que la posibilidad del juego de roles es evidentemente limitada. Por el contrario, entre los incluidos, la integración es baja, dado que permanece la lógica de diferenciación funcional, que exige la interrupción del ejercicio de una función en relación con otra (*ibidem*: 584). Si, por un lado, en este último ámbito el riesgo de corrupción sistémica es posible, por otro lado, puede socavar el funcionamiento normal de los sistemas funcionales, para el caso en que "la inclusión de uno sea condición necesaria para la exclusión del otro" (*idem*). En esta hipótesis existen motivos para elegir si participar o no de la diferenciación funcional.

De esta forma, Luhmann concluye que el metacódigo inclusión/exclusión define previamente el acceso a las posibilidades comunicativas. En esta situación el sistema jurídico no funciona o está tan debilitado, que es incapaz de asegurar el mantenimiento de las expectativas en relación con el derecho. Para evitar una visión teleológica, Luhmann sostiene que, a pesar de socavar la diferenciación funcional, el metacódigo es producido por ella (*ibidem*: 582) y que la prominencia del derecho en la sociedad no sólo no significa progreso como puede ser una "anomalía europea, que la evolución de la sociedad mundial podrá disminuir gradual-

mente" (*ibidem*: 586). Si, por un lado, el primer argumento abre espacio a una rica formulación acerca de la existencia de un efecto dialéctico en la diferenciación funcional,[4] el segundo posibilita un diálogo con los estudios postcoloniales. Se debe tener en cuenta que, al utilizarlo, Luhmann realiza una inversión al interior de la sociología de la inautenticidad.[5] El "otro" o el "desviado" se convierte en la estructura social europea. Sin embargo, su descripción acerca de los procesos sociales producidos por la intervención del metacódigo es negativa, en tanto es asociada a nociones como "estatus", "cuerpos", "corrupción sistémica", etc. Se obtiene de este modo una visión bastante escéptica acerca de la superación de la anomalía europea.

Un antídoto contra el escepticismo podría ser la redefinición del sentido de la diferenciación funcional en la sociedad moderna. No habría, por lo tanto, una forma unitaria de proceso de distinción entre sistemas. Cada cuadrante produciría categorías, valores y programas distintos que llegarían a las diferencias entre las esferas funcionales, o sea, a la sociedad moderna. Como en los aportes de Einsenstad (2000) a la tradición parsoniana, ¿no se puede pensar a la noción de "modernidades múltiples" en el seno del modelo luhmanniano? En la descripción del derecho equivaldría a reconocer que el proceso de diferenciación del sistema jurídico conlleva en su interior, valores y formas de autorreflexión (teorías del derecho y dogmas jurídicos) diversos. Es verdad que, a pesar del énfasis en la pluralidad de narrativas sociales, los teóricos de las "modernidades múltiples" atribuyen el motor de la diversidad al modelo europeo occidental (Boatcã y Costa, 2009). ¿Se podrá agregar a esta lectura el papel central de la experiencia histórica colonial? Al considerar la inclusión/exclusión una distinción de la sociedad mundial, ¿puede la

[4] Con respecto a este punto, ver las conclusiones de Bachur, 2010: 237.
[5] *Cfr*. Nota 2.

teoría de sistemas sensibilizar el concepto "modernidades múltiples" ante el postcolonialismo y, de esta forma, realizar una relectura de acuerdo con las asimetrías de poder presentes en los procesos globales?

Es importante destacar que no se pretende negar la primacía de la diferenciación funcional, sino investigar si ésta puede activarse a partir de estructuras, organizaciones, programas, valores y contenidos semánticos distintos. Esto significa observar si es posible pensar una forma alternativa de descripción del caso brasileño basada en la teoría de sistemas. Si este fuera el caso, el proceso de diferenciación del derecho habría ocurrido en Brasil a partir de contextos, visiones y proyectos propios. La función de mantenimiento de expectativas normativas, ¿no podría implementarse por criterios diferentes a los desarrollados en otras modernidades? ¿Estos mecanismos no exigen técnicas interpretativas y estratégicas de convencimiento diferentes de, por ejemplo, la pandectista, la jurisprudencia de los valores o la teoría de los principios constitucionales? La primera velaba por la autonomía de la voluntad del Estado liberal; la segunda reaccionaba al genocidio nazi, y la tercera a los problemas operativos del Estado del Bienestar Social. ¿Son apenas *ideas fuera de lugar* o, sería posible, bajo el mando de modelos importados, encontrar una racionalidad jurídica brasileña? ¿Se puede hablar sobre una enunciación brasileña de las categorías del derecho moderno? En vez de retrasadas o mal interpretadas (corrupción sistémica o desdiferenciación funcional), ¿las normas de la semántica jurídica brasileña, aunque diferentes del patrimonio intelectual del derecho europeo, podrían ser compatibles con la complejidad de la sociedad moderna y ser capaces de estabilizar expectativas normativas y viabilizar el código lícito/ilícito?

La respuesta a estas interrogantes depende de un campo teórico que se exprese a partir de y sobre sí mismo. De esta forma, la compatibilidad entre el postcolonialismo y la teoría

de sistemas significa la apertura del modelo luhmanniano a experiencias intelectuales singulares. Cuando se habla sobre Brasil, la veracidad de la hipótesis planteada autoriza, por un lado, la sensibilización de las categorías sistémicas del pensamiento social brasileño y, por otro, como consecuencia de las "modernidades múltiples", el diálogo con otros universos cognitivos.[6] En otras palabras, mi estudio pretende demostrar que, si fuera conciliable, el postcolonialismo puede ampliar el horizonte cognitivo de la teoría de sistemas sociales de Luhmann. Si se confirma esta hipótesis, la misma le otorga voz y estatus de modernidad a los conceptos, a las prácticas y a las singularidades desconsideradas por el aparato sociológico clásico. Para esta tarea, la redefinición de sentido de las categorías luhmannianas (diferenciación funcional, doble contingencia, acoplamiento estructural y código comunicativo) dependerá del rescate de otras tradiciones intelectuales. Esta perspectiva permite ampliar las posibilidades de teorización del derecho (y, obviamente, de la sociedad) y trata de introducir, en los instrumentos analíticos de la teoría de sistemas, la experiencia semántica de sociedades no occidentales. En este sentido, la descripción del sistema jurídico brasileño (reconstruida por nuestro patrimonio intelectual) es parte fundamental de la descripción del sistema jurídico de la sociedad mundial. Compite, al lado de otras semánticas periféricas o centrales, para el establecimiento de una teoría social del derecho.

CONCLUSIÓN

El objetivo del presente ensayo es plantear problemas de investigación. Los mismos dependen de una investigación previa sobre la compatibilidad entre la teoría de sistemas y el postcolonialismo. Si la conclusión de mi estudio es posi-

[6] Más allá de la teoría de sistemas, agenda presentada por Maia (2009).

tiva, vale la hipótesis de que, si el modelo sistémico se abre cognitivamente a otras tradiciones intelectuales, éste puede ofrecer una descripción alternativa sobre el derecho en las periferias a la planteada por la teoría de sistemas alopoiéticos de Neves. Evidentemente, tanto la premisa (la convergencia entre los dos abordajes teóricos) cuanto la hipótesis, pueden no confirmarse en el transcurso de la investigación. Esto, sin embargo, no invalida las posibilidades críticas del referencial analítico y de las normas definidas por los países centrales, ya planteadas por los estudios postcoloniales que buscan estimular la revisión de las categorías sociológicas actuales al explicar el derecho en los países periféricos. Este programa teórico todavía está en un comienzo y se depara con diversos obstáculos. El principal de ellos es la cuestión formulada por la teoría de los sistemas sobre cuál es el estatus de la diferenciación del derecho en América Latina. Su respuesta es el punto de partida para la construcción de una sociología del derecho postcolonial.

BIBLIOGRAFÍA

Anghie, A. (1999), "Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law", en *Harvard International Law Journal*, vol. 40, núm. 1, S. 1-71.

Bachur, João Paulo (2010), *Às portas do labirinto: para uma recepção crítica da teoria social de Niklas Luhmann*, Rio de Janeiro, Azougue.

Boatcă, Manuela y Costa, Sérgio (2009), "Postkoloniale Soziologie: ein Programm", en Reuter, J. y Villa, P. (orgs.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld, Transcript.

Chimni, B. S. (2006), "Third World Approaches to International Law: A Manifesto", en *International Community Law Review*, vol. 8, S. 3-27.

Costa, Sérgio (2006), "Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, San Pablo, vol. 21, núm. 60, pp. 117-134.

Eisenstadt, Shmuel Noah (2000), "Multiple Modernities", en *Daedalus*, Cambridge, vol. 129, núm. 1, pp. 1-29.

Esposito, Elena (1995), "Costruttivismo", en Baraldi, C. *et al*. (eds.), *Luhmann in glosario*, *I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milán, FrancoAngeli, pp. 71-80.

Hall, Stuart (1996a), "When was 'the Post-colonial'? Thinking at the Limit", en Curti, L. y Chambers, I. (eds.), *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres, Routledge, pp. 242-260.

Hall, Stuart (1996b), "Who Needs Identity?", en Hall, S. y Du Gay, P. (eds.), *Questions of cultural identity*, Londres, Sage, pp. 1-17.

_____ (2007), "The West and the Rest: Discourse and Power", en Das Gupta, T. *et al*. (eds.), *Race and Racialization: Essential Readings*, Toronto, Canadian Scholars Press, pp. 56-64.

Lessa, Renato (1998), "Por que rir da Filosofia Política? Ou a Ciência Política como *techné"*, en *Revista Brasileira de Ciências Políticas*, San Pablo, vol. 13, núm. 36.

_____ (1975), Komplexität, en Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher, pp. 204-220.

_____ (1987), *Soziale Systeme. Grundriβ einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1993), *Das Recht der Geselschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1995), "Prefazione", en Baraldi, C. *et al*. (eds.), *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milán, FrancoAngeli, pp. 13-16.

_____ (1997a), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 1.

_____ (1997b), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 2.

_____ (2001a), "Erkenntinis als Konstruktion", en Luhmann, N., *Aufsätze und Reden*, Stuttgart, Reclam, pp. 218-242.

_____ (2001b), "Autopoiesis als soziologischer Begriff", en Luhmann, N., *Aufsätze und Reden*, Stuttgart, Reclam, pp. 137-158.

Maia, João Marcelo Ehlert (2009), "Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, no prelo.

McLennan, Gregor, (2003), "Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory", en *European Journal for Social Theory*, Londres, vol. 6, núm. 69, pp. 69-86.

Nafarrate, R. T. y Rodríguez, D. (2008), *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, Helder.

Neves, Marcelo (1992), *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*, Berlín, Duncker & Humblot.

_____ (2000), *Zwischen Themis und Leviathan: eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*, Baden-Baden, Nomos.

_____ (2004), "E se faltar o décimo segundo camelo? Do direito expropriador ao direito invalido", en Arnaud, A. J. y Lopes, JR, D. (Org.), *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*, Rio de Janeiro, Lumen Júris.

Said, Edward W. (2003) [1978], *Orientalism*, Londres, Penguin Books.

Souza, Jessé (2001), "A sociologia dual de Roberto Da Matta: ¿descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, San Pablo, vol. 16, núm. 45, pp. 47-67.

Valleros, A. (2005), "¿Es posible una teoría de la sociedad para la observación de América Latina? Entrevista con Javier Torres Nafarrate sobre la propuesta teórica de Niklas Luhmann", en *Andamios*, año 1, núm. 2, S. 243-249.

III. NIKLAS LUHMANN Y LA BARBARIE: CONSIDERACIONES SOBRE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN EN LA ERA PLANETARIA

Francisco Carballo

POR UN LUHMANN DIALOGANTE Y PLANETARIO (A MANERA DE INTRODUCCIÓN)

A Niklas Luhmann (1927-1998) se le reconoce como un clásico de la sociología contemporánea. Figura, no obstante, como una especie de clásico maldito. En poco se asemejó a sus pares que despiertan más simpatías y provocan menos animadversiones. La razón es simple. No construyó su legado de la forma acostumbrada: de cara al gran público, abrazando las causas que se consideran "justas" y proveyendo recetas para aliviar los males del presente. Unos cuantos meses antes de morir, durante una conferencia en Londres, se le recuerda desenmascararse ante el público. "Yo soy el Lucifer de la teoría social", confesó con una luminosa sonrisa en el rostro. El diablo se da el lujo, lo sabemos, de vivir fuera de los agobiantes perímetros de la normatividad.

Si fue demonizado es en buena medida porque él así lo escogió. Gozaba siendo un pensador de cofradía, en ello se asemejaba a otros alemanes ilustres: Martín Heidegger, Carl Schmitt y Leo Strauss. Fue de esos que emplean un lenguaje hermético para evitar las simplificaciones. Más que aliados instruyó discípulos, iniciados que a duras penas aprendían a

recorrer el laberinto, imagen con que alguna vez describió la arquitectura de su obra. En su madurez contaba con grupos de simpatizantes en universidades del mundo entero. Defensores acérrimos de su *Teoría de Sistemas*. Escribo sobre un funcionalismo de última generación capaz de responder sin titubeos a casi toda pregunta que se le plantee acerca de la sociedad. Luhmann y sus seguidores se jactaban de poseer una "súper teoría" de alcance universal, idónea para incluir en sus explicaciones "a sí misma y a sus oponentes" (Luhmann, 1995, 4).

Desaparecido el maestro nadie pudo reclamar potestad sobre el reino. El entusiasmo inicial descansaba en el talento y la productividad de Luhmann y en el tesón de sus seguidores por traducir, explicar (sin caer en el compendio) y de paso captar adeptos en tiempo real, tratando de seguir el paso arrollador del pensador afincado en Bielefeld.[1] El luhmannismo, ya sin guía, tiende a abjurar de su proclividad al incesto y abrirse a un fructífero diálogo con las ciencias humanas y sociales de la actualidad. Un diálogo que empezó, debo reconocer, el propio Luhmann y que en su momento desconcertó a partidarios de espíritu dogmático y a los críticos que lo catalogaban como el más brillante apologista de la tecnocracia en boga (Thornhill, 2000).[2] Este volumen es

[1] Gotthard Bechmann y Nico Stehr cifran la productividad de Luhmann en 14 000 cuartillas publicadas en vida (2003: 259). Cientos de páginas inéditas se han dado a conocer desde su muerte.

[2] A pesar de los mutuos recelos, la teoría de sistemas y el pensamiento postestructuralista (alérgico por definición a cualquier ciencia positiva) comparten amplias coincidencias. No en balde responden a un mismo mundo geográfico y cultural. En ambas corrientes, a *grosso modo*, se puede decir que la "diferencia" reemplaza a la identidad (entendida como origen, esencia, sustancia). Se enfatiza, además, lo cambiante, la contingencia, la multiplicidad y se critica a fondo la normatividad surgida con la modernidad. Para adentrarse en los puntos de convergencia, es útil referirse al ensayo de Luhmann sobre sus coincidencias con Jacques Derrida: "Deconstruction as Second Order Observing", en *New Literary*

un claro ejemplo del ánimo de apertura y engarza bien con esfuerzos similares que se multiplican en Europa, América Latina y la academia anglo-americana.[3]

Sucede, además, que no son pocos los se acercan a nuestro sociólogo y encuentran en sus libros ricas fuentes de inspiración. Me refiero a estudiosos que llegan a él con visiones críticas y a todas luces heterodoxas. Más que contribuir al edificio de la *Teoría de Sistemas*, escudriñan en busca de elementos para sumar a sus propias construcciones inte-

---

History, 24, núm. 4: 763-782. Significativo para entender los usos de un Luhmann plenamente dialogante con las corrientes del pensamiento actual es su conversación con N. Katherine Hayles, animada por Cary Wolfe y William Rasch: "Theory of a Different Order: A Conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann", publicada en Rasch (2000). Sobre la absorción de Luhmann en el pensamiento de las (post)humanidades norteamericanas de última generación consultar la colección de ensayos compilada por Bruce Clarke y Mark B. Hansen, *Emergence and Embodiment: New Essays on Second Order Systems Theory* (2009).

[3] Menciono alguno de los trabajos que me parecen hacen conversar a Luhmann con sus contemporáneos e incluso encuentran para sus ideas aplicaciones innovadoras y a todas luces fructíferas. En orden cronológico recojo los siguientes textos: Alain Pottage (1998); Armin Nassehi y Georg Kneer (2000); William Rasch (2000); Jakob Arnoldi (2001); Ignacio Farias y José Ossandon (2006); Hans-Georg Moeller (2006); Darío Rodríguez y Marcelo Arnold (2007); Peter Sloterdijk (2007); Bruce Clarke (2008); Pierre Guibentif (2010); Clarke y Hansen (2009); Cary Wolfe (2010); Mitchell y Hansen (2010); Christian Borch (2011) y Carsten Zorn (2011). Es interesante notar que buena parte de los autores citados se acercan a Luhmann por el lado de las humanidades (o posthumanidades), especialmente en el mundo anglo parlante, o desde las ciencias de la comunicación, los estudios culturales, la filosofía postestructuralista y la teoría social como sucede en Europa y América Latina. En general las recientes recuperaciones de Luhmann suceden más allá de la sociología cientificista o de criterios puramente organizacionales con que se enarbolaba la teoría de sistemas de cara a una academia que se consideraba poco rigurosa y entregada a los caprichos de lo puramente discursivo. En cierto sentido privilegian al Luhmann filosófico sobre el sociólogo, tal y como él se esmeraba en presentarse de cara a sus contemporáneos.

lectuales. Para ellos se trata de pensar con y contra Niklas Luhmann.[4]

De lo dicho hasta ahora recojo tres palabras para orientar este ensayo: diálogo, inspiración y crítica. Al final de estas líneas pretendo responder a la siguiente pregunta: ¿es Luhmann un pensador relevante para encarar la era planetaria? En otras palabras: los retos de un tiempo en el que la modernidad ya no es patrimonio exclusivo de Occidente. La mejor manera de encontrar respuestas satisfactorias, a mi

[4] En Alemania es común que quien encuentra fructífero yacimiento de ideas en los escritos de Luhmann sean aquellos que buscan salidas a la hegemonía de la Escuela de Frankfurt en su encarnación habermasiana. Buena parte de ellos se dan a la tarea de reinventar las ciencias de la comunicación y el estudio de los *mass media* prestando especial atención a las transformaciones tecnológicas de última hornada. Entre ellos el nombre de Luhmann se suma a un canon intelectual en el que tienen cabida lo mismo Baudrillard que Mcluhan; Benjamin que Brecht; Derrida que Debray. Para rastrear esta utilización heterodoxa de Luhmann entre prominentes figuras de la cultura alemana, consultar Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk, *Luhmann Lektüren* (2010); de Friedrich A. Kittler, *Discourse Networks 1800/1900* (1990) y *Gramophone, Film, Typewriter* (1990), de Norbert Bolz, *Comunicación mundial* (2006). Se puede decir también que Ulrich Beck en buena medida construyó su teoría del *riesgo* como una tercera vía a lo que consideraba como el peligroso conservadurismo de novedosa y sofisticada factura expuesto por Luhmann y el normativismo abstracto de Habermas. Otro ejemplo interesante es, en el mundo angloparlante, Bob Jessop, que se apropia de ciertas fórmulas de Luhmann en relación con la complejidad sistémica para actualizar su propia aproximación a un marxismo que tiene sus pilares en Gramsci y Poulantzas. Como ejemplo menciono su libro *The Future of the Capitalist State* (2002). Andrew Arato, escritor cercano al Habermas constitucionalista y liberal, avanza algunas de sus ideas sobre la sociedad civil en el mundo contemporáneo pensando con y contra Luhmann. Su primer intento en ese sentido data de 1994, en el que queda del todo clara su posición sobre la teoría de sistemas. Mucho más sorprendente todavía es el uso que Félix Patzi Paco hace de la teoría de Luhmann para concebir las posibilidades de un Estado multiétnico en Bolivia. Para una discusión más amplia a este respecto consultar a Walter Mignolo (2009).

modo de ver, pasa por explorar uno de sus temas capitales: el binomio inclusión/exclusión y su correlato semántico: las formas cambiantes en que se concibe la barbarie.

En lo que resta de estas páginas daré los siguientes pasos. Recupero el procedimiento de Luhmann en su ensayo *Jenseits von Barbarei*, "Más allá de la barbarie" (1999). Me abocaré a reconstruir la correspondencia entre barbarie y exclusión, entre semántica y estructura social. Empiezo por la Grecia antigua, ejemplo de una sociedad jerárquica. A continuación, y con la ayuda de John Donne, trazaré los cambios en el significado de la "barbarie" en los albores de la modernidad. Ello me ayudará a descubrir los modos en que se legitima la inclusión y la exclusión en la sociedad diferenciada en sistemas funcionales (*Funktionssysteme*). En la tercera parte me propongo invitar a Luhmann a un viaje por lugares que percibía con tanta fascinación como extrañeza. Los sitios emblemáticos del "subdesarrollo": las urbes caóticas del Tercer Mundo con todo y sus numerosas *favelas*. En buena medida esa es la prueba de fuego para conocer la relevancia de un pensamiento en condiciones distintas a las que dieron el primer sustento empírico a sus estudios. Es decir: la forma en que se desarrolló Alemania federal en la posguerra, así como los éxitos y las limitaciones del estado de bienestar europeo durante la segunda mitad del siglo XX.

GRECIA: BARBARIE Y FORMA POLÍTICA

La idea de los bárbaros y su barbarie tiene una historia tan larga como compleja.[5] "No hay nada más complicado que un bárbaro", escribió Flaubert a Saint-Beuve, el mismo año

[5] En mi reconstrucción sobre la idea de los bárbaros, la "barbarie" y sus distintas encarnaciones me guío por los siguientes estudios: Todorov, 2010, Avramescu, 2009, Droit, 2009, Jáuregui, 2005, Jahoda, 1999 y Bartra, 1997.

en que se publica *Salambó*, su epopeya bárbara.[6] Sucede lo siguiente: es una de esas palabras que van sumando significados. Con cada generación que se sucede el vocablo adquiere nuevos usos sin abandonar del todo sus encarnaciones pasadas. Palabra-recipiente, diría Luhmann. Se sabe que su significado original viene del griego antiguo. Supone a aquellos que no hablan sino balbucean. El primer acto de la barbarie es violentar el idioma. La historia se complica cuando caemos en cuenta que el lenguaje quebrantado no es otro que el griego.

Los bárbaros son aquellos extranjeros que hablan un griego pedregoso, chapurreado. No solamente atropellan el idioma, al hablarlo le aplican una lógica ajena y muy probablemente equivocada. Aquí lo que está en juego es fundamental. Implica, por principio de cuentas, proximidad: griegos y bárbaros viven en vecindad, sus destinos se cruzan a menudo. El idioma que los junta en la superficie los separa en lo esencial. Son a todas luces distintos. La destreza verbal, que no es otra cosa que la habilidad para pensar con corrección, crea un abismo entre ellos, o por lo menos a ese entendido se aferraban los griegos (Cacciari, 2009: 16-17). No se suele reparar que en esta versión de las cosas son los bárbaros los que hacen el esfuerzo por aproximarse, por aprender el idioma, y no viceversa.[7]

[6] Gustave Flaubert, carta a Saint-Beuve, diciembre de 1862.

[7] Johannes Haubold, en su artículo, "Xerxes' Homer", sostiene que los persas conocían con pleno detalle la épica de Homero y que incluso la usaron como su mapa cultural en sus múltiples incursiones militares por territorio griego. En ese entendido caemos en cuenta que los bárbaros, los bárbaros por antonomasia, los que se enfrentaron a los espartanos en las Termópilas, eran del todo versados en la alta cultura griega. De aquí se desprende para el autor y algunos de sus colegas, aplicando los procedimientos del postestructuralismo y el postcolonialismo a los estudios sobre la antigüedad clásica europea, que es necesario desestabilizar la idea de las fronteras rígidas entre "occidente" y "Asia". Insisten, en cambio, en la porosidad de la línea que separaba culturalmente a helenos

Para adentrarse en este problema, como en tantos otros, Platón es altamente significativo. En *El Político* (262d) cuestiona la solidez epistémica de la distinción entre griegos y bárbaros, entre un "nosotros" y "todos los demás". Los bárbaros no forman un todo coherente. Para Platón separar a rajatabla a los bárbaros de los helenos equivale a aislar un número cualquiera de su secuencia o a un tipo de animal del resto de los seres vivos. Corresponde a extraerlo de la unidad que le da su consistencia última. Se trata de un acto de pura arbitrariedad lingüística. Al decir "bárbaro", lo único que aprendemos es que nos referimos a un no-griego y nada más. La idea de bárbaro es vacía en tanto comprime en un término una multiplicidad racial, lingüística, religiosa y política. Al abarcar tantísimo acaba por no explicar nada.

---

de bárbaros. Si los persas eran versados en la lengua y literatura griega, se debe considerar que los bardos griegos tendrían, de igual manera, una gran familiaridad con la cultura y el idioma persa, más allá de lo que comúnmente se reconoce. Este renovado interés por estudiar los contactos entre griegos y "bárbaros" en el contexto de los nuevos estudiosos del mundo clásico europeo se puede considerar como la respuesta al clima político-intelectual después del 11 de septiembre de 2001. La vieja historia mediterránea cobra importancia en las batallas ideológicas del día de hoy. Véase Bridges *et al.* (2007: capítulo 3). Es importante señalar que ya hacía un tiempo los estudios clásicos habían experimentado una sacudida importante con la publicación del libro de Martin Bernal, *Black Athena* (1991). En sus páginas se planteaba ya el argumento sobre la porosidad de las fronteras y la enorme influencia que las culturas asiáticas y africanas tuvieron en el desarrollo de la civilización griega, hecho que los investigadores europeos del siglo XIX decidieron no sólo olvidar sino desaparecer. Los estudios de los clásicos griegos de entonces respondían, explica Bernal, al racismo de pretensiones científicas que en buena medida legitimaba la expansión europea (en nombre de un proyecto civilizatorio) por el mundo entero. Grecia se convirtió, entonces, en la fuente última de legitimidad para la cultura(s) europea(s), en su pretensión de asentar superioridad sobre pueblos retrasados en la escala de la civilización, entendida en parámetros puramente occidentales.

Si se trata de entender qué hay más allá de los límites de las ciudades griegas sería necesario distinguir entre diferentes grupos humanos: "lidios, frigios u otros", dice Platón. Comenzar por diferenciar sus particularidades, categorizar según criterios bien definidos e indagar en su forma (*eidos*) natural. A fin de cuentas, proceder con semejante seriedad reportaría no sólo una tipología basada en hechos concretos sino también una jerarquía fundada en pilares sólidos. Algunos bárbaros ocuparían un lugar avanzado. Baste decir que los filósofos griegos no descartaban la posibilidad que su disciplina haya empezado entre los extranjeros. No son pocos los que veían a los fuereños con admiración: Solón, Herodoto, Diógenes Laercio, por juntar un puñado.[8] Otros bárbaros resultarían algo menos sofisticados: brutales en sus prácticas, en sus costumbres. Ferécrates, Herodoto y Strábon, dramaturgo, historiador y geógrafo, respectivamente, narraban con fascinación el supuesto salvajismo de pueblos distantes. Para Platón, filósofo del conocimiento, usar el término "bárbaro" exhibe un *barbarismo* absoluto. Manifiesta, tan sólo, que quien habla no sabe establecer diferencias y erigir clasificaciones.

Si en *El Político* Platón ataca la idea del bárbaro desde la lógica, en *El Menexéno* (245c-d) recoge el término para aplicarlo a la política en toda su crudeza. Sus palabras resuenan como las de un sofista que busca el aplauso febril de su público y no como las sopesadas demostraciones del sabio interesado por deducir la relación entre los nombres y la naturaleza final de las cosas, tal y como lo hace Sócrates discutiendo sobre el lenguaje en *Cratilo*. *El Menexéno* trata, no obstante, sobre historia y política, no sobre epistemología. Platón narra las maniobras de los lacedemonios para hacer-

[8] Critias recuerda la admiración de Solón por los egipcios, al referirse al *Timeo* de Platón (20-23d); Diógenes Laercio pondera el inicio de la filosofía entre los bárbaros en sus biografías de los filósofos griegos (I, 1.1). Herodoto hace la gran apología de Egipto en el *Euterpe*.

se de ciertas poblaciones en los bordes del mundo helénico. El plan de los invasores descansaba en el entendido de que Atenas estaría agotada después de un sinfín de conflagraciones bélicas. Resultaba poco probable, así lo sopesaban, que saliera en defensa de comunidades que giraban en su órbita cultural, pero con las cuales tenía una relación más bien tirante. Ante la inminencia del ataque, argivos, beocios y corintios pidieron ayuda a la potencia regional. Los atenienses habían jurado no participar de conflictos ajenos; y, sin embargo, su alto sentido del honor les impedía "perpetrar el acto vergonzoso y sacrílego entregando unos griegos a los bárbaros". Esto incluso en el entendido de que los griegos en cuestión eran, por vivir en la periferia, mezclados, criaturas fronterizas, helenos más por ley que por sangre:[9]

> Así es de verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni Cadmos ni Egiptos o Dánaos ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de donde el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra ciudad (Platón, 1983: 182).

Es necesario profundizar en la aparente contradicción en que se enfrascan las dos caras de Platón, la del filósofo y la del habitante altamente inmiscuido en los asuntos de la

[9] En *Las Leyes*, pasaje 693A (1999), Platón celebra a espartanos y atenienses por haber resistido en infinidad de ocasiones al enemigo, al bárbaro invasor. Gracias a semejante heroísmo los griegos, a diferencia de tantos otros pueblos vecinos, no eran una nación mezclada, un coctel racial. Donde gobiernan los persas, asevera Platón, la población es una mezcla: no hay distinciones, tipos puros.

ciudad.[10] En *La República* (469b-476c) las cosas se asientan con mayor claridad. Platón expone la diferencia entre *stasis* y *polemos*. Las pugnas entre griegos se circunscriben a la primera palabra. *Stasis* habla sobre disputas entre personas y grupos de equivalente dignidad. Es la sana competencia por llegar a ser el mejor entre los mejores (*aristos*). Me refiero a enfrentamientos que se resuelven, a veces, en la victoria de unos, pero nunca en la aniquilación de los otros. En general la querella se resuelve en el arreglo entre las partes: la reconciliación fraternal o la componenda interesada. Baste recordar un caso extremo: la figura de Solón aparece en la historia de Atenas como la de un hombre que llega para imponer el compromiso. Su misión fue la de mitigar los ánimos encendidos y superar, de una buena vez, la tentación de la guerra civil. Su método: promulgar leyes de aceptación general, o lo que es lo mismo, fabricar el consenso de una legalidad única.

Stasis es sobre todo, y esto es fundamental para nuestra discusión sobre Luhmann, estabilidad. Se basa en el concierto entre distintas fuerzas, las mismas que terminan por llegar a un equilibrio más o menos duradero. Un estado de

[10] Aristóteles, quien le tomó la palabra a Platón de *El Político* haciendo una puntual clasificación de los sistemas políticos extranjeros, fue fiel, del mismo modo, a la representación existencial del bárbaro que se hace en el *Menexéno*. Su posición se consigna en los primeros párrafos de su *Política*. Los bárbaros son aquellos que no saben distinguir. Entre ellos hombre y mujer son lo mismo, no hay tampoco gran división entre gobernantes y gobernados. Al no haber jerarquía, no hay nada estable: todo se confunde, todo se permite.

Entre los bárbaros no se distingue entre la mujer y el esclavo, están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente entre ellos, hombres y mujeres, todos son esclavos, y los poetas no se engañan cuando dicen:

"Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro"

Puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa (Aristóteles, *La Política*, 1, 1).

Aristóteles: *La Política* libro 1.

acoplamiento en el que el orden dominante pueda asignarle a todo lo que exista un nombre y un valor. "El mundo es más perfecto si contiene no sólo ángeles sino también piedras, no sólo hombres sino también mujeres, no sólo helenos sino también bárbaros" (Luhmann, 1999: 139). En esas distinciones no se despliega tanto un enfrentamiento como una jerarquía. En este tipo de sociedad no existe el movimiento vertical: nunca se cuestiona el rango. El movimiento es siempre horizontal y tiene como fin remachar la superioridad de un lado de la distinción sobre el otro: ángeles sobre piedras, hombres sobre mujeres, filósofos sobre zapateros, amos sobre esclavos, griegos sobre bárbaros. En esto descansa el *nomos* (ley-ordenamiento) de la ciudad antigua: la estratificación pura y dura (Vlastos, 1981; Luhmann, 1999: 139; Luhmann en Rasch, 2000: 198; Rancière, 2004: 3).

Polemos, palabra fundamental en el vocabulario de Heráclito, significa que el conflicto es imperecedero y radical. Describe el libérrimo juego de fuerzas encontradas. Fuerzas, todas, que en última instancia buscan emerger, expandirse y entronizarse. Su tragedia es que no pueden coexistir, diferenciar en un mismo plano sus áreas de acción particular. En este sentido no tienen otro remedio que definir su existencia sobre una premisa ineludible: la aniquilación de sus contrarios. *Polemos* habla, por tanto, de un conflicto extendido e irresoluble. La relación entre bárbaros y griegos debe pensarse, asevera Platón, desde la óptica del *polemos*. Es un asunto existencial y no epistémico. Para que existan los griegos se debe eliminar a los bárbaros, excluirlos a muerte. La exclusión puede ser concreta o virtual. La primera apela a la conciencia de cada uno, llama a la guerra, a derramar la sangre propia en defensa de las murallas de la ciudad. La segunda impone una idea del ser colectivo, exige aislarse de los bárbaros. Relegarlos, esto es, del campo de lo visible.

Si en *El Político* Platón delinea lo que será la antropología moderna (apertura hacia el exterior, clasificación de las

diferencias y búsqueda de comunes denominadores), en El *Menexéno* y *La República* su interés se detiene en problemas distintos. Su caracterización de los bárbaros tiene que ver menos con el "otro" que con Grecia misma. Lo suyo es hablar sobre el raciocinio de la política como institución de lo social. Su tema es el *nomos* en su acepción primaria: la forma social entendida como clausura, como unidad cerrada y "perfecta". Me refiero a la creación de un universo separado, lo que implica, por definición, que no tiene más referente que sí mismo.[11] Como Narciso, la forma política griega vive para contemplarse en el espejo. Luhmann llamaría a todo esto diferenciación (*Ausdifferenzierung*). La diferenciación de una forma respecto a su entorno. Esto implica la reducción de la complejidad. La cuidadosa gerencia (y en su caso exclusión) de todo aquello que amenace el orden compacto de la sociedad.

La ley por la cual un universo cobra su existencia es siempre la misma: la partición y la clausura. La institución de sus propios límites (*peras*). Baste recordar un libro de inestimable importancia para Luhmann si es que queremos entender lo que está detrás de Platón, pensador de la forma política. En la introducción a la matemática de su *Laws of Form* (1969), G. Spencer-Brown arranca con las siguientes líneas:

> Un universo adquiere su existencia al momento en que es cercenado o separado. La piel de un organismo divide un adentro de un afuera. Lo mismo sucede con la circunferencia del círculo en un plano. Al esbozar la manera en que se representa la separación podemos comenzar a ver cómo las leyes

[11] En este punto conviene recordar a Tucídides: "Vivimos bajo una forma de gobierno que no imita a las instituciones de nuestros vecinos; por el contrario, nosotros somos el modelo (*paradeigma*, o paradigma) al que otros imitan. Nunca imitadores de otros pueblos". Tucídides citado por John Dunn (2006: 26). La traducción es mía.

> de nuestra propia experiencia surgen inexorablemente del acto original de la separación (Spencer-Brown, 1972: XXIX. La traducción es mía).[12]

En *La República*, Platón imprime a su reflexión una imagen espacial bien concreta. El suyo es un paisaje de fronteras y demarcaciones infranqueables. En *La República* (420), compara a su rey-filósofo con el escultor: el gobernante debe esculpir su orden político en el mármol. Si va a ser exitoso su creación debe poseer la permanencia, la inmutabilidad del monolito. En *Las Leyes* describe a Zeus, el padre de todas las deidades, como el dios de las murallas, de las fronteras. La ciudad amurallada adquiere consistencia filosófica y eficacia social. La línea divisoria determina la forma en que se define y experimenta el mundo. Las murallas de la *polis* funcionan igual que la membrana. Tienen tanto porosidad como resistencia y, sin embargo, se enfatiza tan sólo la resistencia y la inmutabilidad.

De lo expuesto hasta ahora se desprenden tres factores de importancia para entender la exclusión en tiempos de la ciudad antigua: espacio, tiempo y la organización interna de la *polis*.

1. *Espacio*. La existencia de un espacio entrecruzado por distinciones, "el adentro", se sustenta en la idea de un espacio exterior, "el afuera". Ese afuera es un espacio sin diferenciaciones de ningún tipo. A esto los griegos le llamaban *áperion*: lo confuso, en donde todo está en todo y nada está en nada. En el vocabulario de Luhmann, y en esto también

[12] El original en inglés se lee: "A universe comes into being when a space is severed or taken apart. The skin of a living organism cuts off an inside from an outside. So does the circumference of a circle on a plane. By tracing the way we represent such severance, […] we can begin to see how the laws of our own experience follow inexorably from the original act of severance". (Spencer-Brown, 1972: XXIX).

sigue a Spencer-Brown, habría que referirse al "espacio no-marcado" (*unmarked space).*

Para que los griegos pudieran consolidar su forma política resultaba forzoso posponer el proyecto antropológico que sustentaba Platón en *El Político*.[13] Para conocerse a sí mismos, debían desconocer a los bárbaros. Des-identificarse de sus vecinos. La desgracia intrínseca al observar es invariablemente la misma: por definición algo permanece fuera de la mirada, siempre a las espaldas del observador. Esa es la zona muerta, el punto ciego (*blinder Fleck*). Aquí está la paradoja epistemológica de Luhmann: para conocer es menester *desconocer*.[14]

El punto ciego implica algo más. Lo que queda fuera de la mirada deja sentir su presencia. Es un aliento en la nuca del observador. No se ve, pero se sospecha. Aquí la paradoja cobra un nuevo sentido: al excluir se incluye. En buena medida, el afuera es responsable por el adentro. La forma política es, al final de cuentas, la suma del espacio marcado y el espacio sin marcar. Para que sobreviva el universo de las distinciones es necesario que se le evalúe en relación

[13] La contradicción en Platón no se da entre su Dr. Jekyll y su Mr. Hyde, entre el filósofo (racional e incluyente) y el pensador político (autoritario y xenófobo), como se suele suponer siguiendo los debates ideológicos de nuestros días. En cambio, estamos frente a una contradicción puramente epistemológica. La clausura de un universo, la creación de un nomos artificial, implica que los nombres son dados arbitrariamente y los valores asignados en relación con su función social (problema bien visto por él mismo, por ejemplo, en *La República*). Esto, sin embargo, choca de frente contra la necesidad de Platón de encontrar la verdad última de las cosas y la esencia misma de las palabras (como en el ya citado *Cratilo*) en el exterior de la forma política, es decir, en la naturaleza y huir así de la "respuesta fácil" que para él representaba lo que siglos después Ferdinand de Saussure llamó "la arbitrariedad del signo lingüístico.

[14] La idea de que el campo de lo visible se ordena con respecto a lo que excluye, a su ceguera estructural es un punto que une a Luhmann con pensadores como Merleau-Ponty, Lyotard y Derrida y lo separa de Foucault, que insistía en el carácter panóptico del poder político.

con su cara opuesta. Sin su lado sombrío las distinciones se disolverían en lo indeterminado, explica Luhmann (2000: 65). El orden sólo se justifica frente al desorden y la civilización solamente se puede definir si previamente se erige la barbarie. Eso es lo que llama *integración negativa*.

Los bárbaros nunca se identifican como tales, es bueno recordarlo (Luhmann, 1999: 140). Son incluidos en cuanto pierden sus particularidades y se convierten en el polo negativo de los helenos. Al mirarse a sí mismos, al instituir una distinción entre "adentro" (lo que se incluye) y "afuera" (lo que se excluye de lo visible), los griegos *externalizan* sus pecados, pero también sus ansiedades: la violencia, la lujuria, la sinrazón, la codicia, la perenne tentación al *polemos*.[15] Todo lo que prefieren reprimir para sí mismos se lo achacan a los otros. Los bárbaros son, entonces, creaturas pre-fabricadas. Se les suele imaginar acechando las murallas de la ciudad, borrachos en sus pasiones destructoras.

Dos ejemplos de la literatura griega, clásica y moderna, ayudan a entender lo dicho en este apartado. Pienso en *Las Bacantes* de Eurípides y un célebre poema de Constantino Cavafis, "Esperando a los bárbaros".

Dionisio, ese "genio del corazón" como lo llamaba Nietzsche, regresa a Tebas después de un largo exilio. Vuelve para recordarle a la ciudad lo que ha decidido borrar de la memoria: sus pasiones bárbaras.[16] Me explico. Penteo, el flamante

[15] Al externalizar el *polemos* se excluye también la poesía. Se relega a Homero (y a todos los que le siguen). Compárese las metáforas de la lírica homérica con los preceptos normativos de la filosofía platónica. De aquí proviene el recelo que le tiene Platón, teórico de las formas inamovibles, a Homero, el poeta que canta a la velocidad, a lo efímero, a las murallas violadas, a las ciudades en ruina, a la chiripa, a lo desconocido. Al poeta, esto es, que hace de Ulises un campeón de la informalidad y lo ilícito.

[16] Para una discusión detallada sobre Dionisio ver de Louis Gernet, "Dionysius" (2001, 1953). Es importante notar cómo el culto dionisiaco tiene tres fuentes: el pasado –la sociedad rural–, la periferia del mundo griego –más las islas que la tierra firme o las ciudades en los bordes del

jefe político, ve con malos ojos los cultos dionisiacos. Ritos que se practican a escondidas y atentan en su espíritu, cree el gobernante, contra el régimen de lo visible que distingue a la ciudad. Penteo representa las dos características de la forma política: petulancia e inocencia. La prepotencia (y la inocencia) de creer que el "adentro" es lo único que vale. La inocencia (y la petulancia) de pensar que al aferrarse a su certeza basta y sobra para mantener el "afuera", ese espacio indeterminado que queda allende las murallas que protegen a la *polis*.

Lo único que Dionisio reclama es humildad. El dios bastardo no lucha para imponer el desorden de las pasiones, la vuelta de aquello a lo que se le ha reducido a lo invisible. No pide que los bárbaros revoloteen por el *ágora*. Exige, tan sólo, reconocimiento. Que se recuerde, de vez en cuando, que el arreglo social es deudor, en igual medida, de lo visible y de lo invisible, de lo determinado y lo indeterminado.

El rito dionisiaco supone las pleitesías del "adentro" hacia el "afuera". Cuando los dirigentes de la *polis* se niegan a inclinar la cabeza ante aquello que no dominan, el orden de la ciudad se pone en entredicho. Dionisio castiga a los gobernantes con toda su furia socarrona: destruye los símbolos del poder visible (los palacios de gobierno) y prepara el camino para el asesinato de los grandes dignatarios (Penteo, por ejemplo, muere destazado). Más aún, el dios enfurecido pone de cabeza las jerarquías y sus clasificaciones. Las madres abandonan la vida doméstica, el *oikós*, y se vuelven personajes de primera importancia en el drama de Tebas. Violan el orden natural: en lugar de dar a luz, asesinan a sus propios hijos.

Dionisio firma un convenio con Apolo que garantiza la paz (*stasis*) entre la visibilidad con que que se concibe la

---

imperio persa– y la influencia de cultos extranjeros. Enfatizo tres palabras: pasado, periferia y extranjería.

ciudad y la oscuridad que distingue al exterior hostil. He aquí el arreglo: cada dos años el representante de la luminosidad le cede por unos cuantos meses el templo al señor de las pasiones sombrías. En el texto de Eurípides, como suele suceder en las tragedias clásicas, el coro funciona como representante de la totalidad. Advertía desde el principio lo que los gobernantes desconocían o pretendían desconocer: la forma política es la complementariedad del espacio marcado y no-marcado.

La de Cavafis es la otra cara del problema que plantea Eurípides. La *polis* de Cavafis vive en función de los bárbaros, obsesionada con el "afuera". Ha extraviado la altivez y apenas le queda una pizca de ingenuidad. ¿Qué pasaría, pregunta el poeta, si los bárbaros dejaran de existir? Mejor aún: ¿cuáles serían las consecuencias si los bárbaros se negaran a representar su papel?

> –¿Por qué la repentina inquietud y confusión? (Los rostros se han vuelto graves.)
> ¿Por qué tan rápido los ciudadanos vacían las plazas y las calles, y regresan a sus casas pensativos?
> –Porque cayó la noche y los bárbaros no llegaron, y gente que viene de la frontera asegura que ya no existen los bárbaros.
> Y ahora, ¿qué sucederá sin los bárbaros?
> Estos hombres al menos ofrecían una solución.
>
> (Cavafis, 1979: 40-41).

La respuesta es tan simple como aterradora: sin los bárbaros la forma política se desintegraría como un castillo de naipes. Los bárbaros son su razón de ser. Ahora bien, el poema de Cavafis debe leerse imaginando su versión complementaria. Es menester concebir un poema similar desde el punto de vista del afuera. ¿Qué pasaría, podría preguntarse un hipotético poeta, si la "civilización" se olvidara de los bárbaros? Si un buen día dejara de mandar sus legiones,

sus misioneros, sus cooperantes a explorar tierras *extrañas*. ¿Qué pasaría, pues, si los bárbaros perdieran la coartada para encarnar su papel? A fin de cuentas, el entorno es, también, deudor del sistema que lo excluye (Wolfe, 2010: 206).

2. *Tiempo*. La institución del espacio marcado, la diferenciación de la forma respecto a su entorno, viene acompañada de la institución del tiempo histórico. Sigo de cerca a Reinhart Koselleck. El tiempo histórico permite interpretar la realidad presente en relación con el pasado y con el futuro; al antes y al después. Elaboro: ubica la conjunción de las experiencias (la memoria de lo ya sucedido) y el horizonte de las expectativas (el porvenir) en una misma narración secuenciada (Koselleck, 2002: 112). Duración y cambio no se contradicen, se complementan. El orden temporal sostiene la coherencia con que una sociedad se describe a sí misma. En términos de la ciudad antigua semejante articulación consiste en el pasado glorioso (que suele confundirse con el mito) y la promesa de que la *polis* trascenderá hacia el futuro. Transcribo unas líneas de François Châtelet para ilustrar a lo que me refiero:

> El devenir ya no sólo es padecido y comprendido; es querido: desde ese momento, la política se hace normativa; no sólo es el concepto clave de toda inteligibilidad del tiempo pasado, sino que pretende ser también el medio de actuar sobre el futuro y alterar el curso de los acontecimientos.
>
> (Châtelet, 2005: 279).

Con el espacio marcado nace el tiempo histórico como sentido, significado y planeación. En otras palabras la promesa de un futuro (promisorio), como el gran resorte de la legitimidad en Occidente. El tiempo permite, además, concebir lo social como un orden que está íntimamente unido a la comunicación; mejor dicho: a los protocolos que definen

la comunicación. La emisión/comprensión de mensajes se ordena en su forma original en relación con el tiempo histórico: antes, ahora y mañana. La memoria es simplemente el instrumento que hace del presente una consecuencia del pasado. La memoria es altamente selectiva. Decide lo que se recuerda y lo que se olvida. Lo hace para proveer respuestas consistentes a desafíos que re-ocurren periódicamente (Luhmann, 1997: 69).

Los que habitan en el exterior de la forma viven sin ciudad, sin lugar propio, misteriosos, extranjeros de sí mismos. En resumidas cuentas, ajenos a la historia tal y como explica Heidegger (1956: 152-153). No existe mediación alguna y las cosas se experimentan en su instantaneidad: sin antes, ni después. El espacio no-marcado es el reino de la incertidumbre, de la contingencia radical. Lo dicho por Luhmann para describir sus impresiones sobre las *favelas* de Río de Janeiro carga el eco de cómo se describía a los bárbaros en la antigüedad clásica. Me refiero a una mezcla entre violencia y promiscuidad:[17] "la rápida disposición al uso de la fuerza física […] la sexualidad, la satisfacción compulsiva de las necesidades primarias quedan a libre disposición (sin tomar en consideración la recursividad simbólica), y esto tiene como consecuencia la obstaculización de una comunicación más rica en presupuestos" (Luhmann, 1994: 38-39).

Sin distinciones, sostiene Luhmann, el mundo se presenta como un espacio desprovisto de referentes. Un espacio ajeno a los protocolos de la comunicación. (2000: 39). En ese entendido vivir en el espacio no-marcado significa vivir no solamente al margen de la historia como cronología de hechos sociales sino existir fuera de la comunicación. En la comunicación la transmisión cuenta poca cosa. El acto de emitir implica proponer, hacer una sugerencia de significado. Lo que realmente importa es que no caiga en oídos sordos.

[17] Referirse a este respecto a John Gilles (1994: 13-16).

Que se incluya en el debate de la ciudad. Cuando se comunica lo que vale es la recepción (Luhmann, 1995: 139). De allí que cuando los bárbaros hablan no produzcan otra cosa que ruido, puras distorsiones del sentido. Nadie reconoce la emisión siendo que no se excluye al emisor. Los códigos de reciprocidad que distinguen la función comunicativa dejan de operar adelante de la frontera que separa al interior del exterior de la forma. Para Luhmann este es un asunto fundamental: en última instancia la diferencia entre inclusión/exclusión tiene que ver con las posibilidades de participar o no en la comunicación que le es consustancial a los sistemas sociales. En este caso, a la forma política griega.

El segundo punto sobre exclusión y tiempo es el siguiente. La instauración del tiempo histórico en la Grecia antigua[18] es decisiva para legitimar la exclusión espacial. Me refiero a una cuestión de gran importancia para entender la razón por la cual la expansión europea por el mundo recuperó el imaginario griego para su causa. Pienso en la idea del afuera suspendido en el limbo: una especie de infancia eterna, un estado en que los hombres y las cosas se encuentran en el grado cero de su evolución.

Existe, además, una versión alternativa: mientras los griegos avanzan, los bárbaros se mueven despacio, van a la retaguardia. Vale citar a Isócrates en su *Panegírico* como una muestra de lo que aquí expongo. Nótese que el sofista en cuestión es más abierto a la diferencia que el mismísimo Platón: "nuestra ciudad ha aventajado tanto a los demás hombres en el pensamiento y la oratoria que sus discípulos se han convertido en maestros de los otros, y ha conseguido que el nombre de los griegos se aplique no a la raza sino a la cultura y que se llame griegos más a los que participan de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre" (Isó-

[18] Sobre la instauración del tiempo histórico en Grecia el libro de François Châtelet, *El nacimiento de la historia*, sigue siendo insuperable (1978, 2005).

crates, 1979: 98). Sólo incluyendo a los demás en la *paidea* (educación) griega es posible integrarlos al tiempo histórico. De lo contrario están condenados a quedar "afuera" o "atrás". Ya me referiré algo más adelante a las consecuencias de esta concepción del tiempo histórico para entender los cambios en la semántica del bárbaro y la barbarie en el amanecer de la modernidad. La idea de la infancia primordial es responsable por una figura que ya comentaré con cierto detalle: el salvaje.

3. *La organización interna de la* polis. Dice Luhmann que hablar sobre barbarie, entendida como un concepto de extranjería, en el imaginario de la ciudad antigua es hacer la prehistoria de un problema moderno: la relación entre inclusión y exclusión (Luhmann, 1999: 138-139). Sin embargo, manifiesta, también, que para entender la manera en que funcionaba la inclusión/exclusión en la antigüedad clásica europea es necesario referirse a la organización de la familia, al *oikós* (Luhmann, 2007: 494; 1999: 141; 1994a: 17). Para esclarecer lo que a primera vista es una aparente contradicción propongo la siguiente explicación. Al interior de la ciudad antigua hay estratificación pero no exclusión propiamente dicha. Todo lo que existe al interior de la forma tiene un nombre, un lugar y una función dentro de una jerarquía bien definida. Por su lado, la exclusión en la *polis* equivale a demarcar estrictos regímenes ontológicos. Se trata de fronteras imposibles de cruzar que separan los dos lados de una distinción: griego/bárbaro; *nomos*/*physis*; artificial/orgánico. En la ciudad antigua mediterránea se debe distinguir, pues, entre la exclusión como una cuestión fundamentalmente ontológica y la administración de la desigualdad como un asunto que atañe a la organización interna de la *polis*.

Menciono la exclusión en el sentido puramente legal para ejemplificar lo que quiero decir. La *atimía* significaba la pérdida de los derechos cívicos. Aquel ciudadano despojado

de su derecho a participar en asuntos políticos y festividades religiosas se convertía en un paria social. En la gran mayoría de los casos no le quedaba más opción que el exilio (exceptuando, por supuesto, la locura). En otras palabras: se le obligaba a enfrentar el espacio no-marcado en soledad. La exclusión política equivalía a una degradación ontológica, algo que a Sócrates le aterraba con mucha mayor fuerza que la muerte en el momento en que se le ofrece escapar de la ciudad y evitar así la pena capital a la que se le había condenado. La decisión de Sócrates de beber la cicuta es enormemente sintomática: es mejor morir en el lado interno de la forma (en conformidad al *nomos* de la ciudad) que vivir en el lado externo, en el espacio no-marcado.[19]

Ahora bien, la desigualdad era un hecho fehaciente entre los griegos. Reproduzco una acusación que se le hace con frecuencia a la democracia ateniense, para muchos el ejemplo por antonomasia de una comunidad política virtuosa. Los historiadores actuales recuerdan que mujeres, esclavos, extranjeros, permanecían al margen del proceso político.[20] El siguiente cálculo es a todas luces revelador: de 100 000 atenienses apenas 30 000 eran ciudadanos de pleno derecho. Esto sin contar 40 000 residentes extranjeros en un puerto de formidable actividad comercial (a los cuales, por cierto, Platón decide olvidar tanto en *Las Leyes* como en *El Menexéno* cuando describe la pureza étnica de las calles atenienses) y 150 000 esclavos desprovistos de visibilidad alguna en los

[19] En este sentido consultar el pequeño ensayo de Pierre Hadot sobre Sócrates (Hadot, 2007: 34-35). Se suele buscar similitudes y diferencias entre las figuras de Diógenes, el cínico, y la de Sócrates. Es relevante, me parece, comparar lo que describo como el terror ontológico con que Sócrates enfrenta la (auto)exclusión de la ciudad con la forma en que Diógenes hace de la exclusión, al asumir la vida del paria, una virtud filosófica y erigir el "afuera" como la posición adecuada para poder hacer una crítica efectiva de la ciudad.

[20] Sobre la marginación de las mujeres de la vida pública en la Grecia antigua véase Eva Cantarella (1986).

asuntos de la ciudad, figuraban en el censo como mercancía (Dunn, 2006: 35). A ojos actuales esto significa que el sistema político excluye a los más en favor de los menos. Dicha acusación no se sostiene para la Grecia clásica.

En la *polis* la ciudadanía era el producto de una sociedad estratificada y no de un principio de inclusión universal. La participación en política resultaba de ocupar un lugar dado en la jerarquía de la ciudad. Dime de qué cuna vienes y te diré qué papel cumples en la vida pública, podría ser la fórmula de lo que aquí expongo. Los poco afortunados debían conformarse (o al menos así lo sugerían los filósofos) con ejercer el papel señalado al momento mismo de nacer. Desconocer el puesto que cada uno ocupa en el escalafón social, dice Platón en *La República*, alimenta lo peor de la patología social. Cosa que sucede con frecuencia, según el filósofo, en democracia. Los líderes populares como Pericles olvidan enseñar la virtud y la justicia y alientan el protagonismo de la gente: "floja, cobarde, dada a hablar entre sí y codiciosa" (*Georgias,* 515e). En *Las Leyes*, Platón apunta que los artesanos no deben involucrarse en el gobierno de la ciudad. Se debe evitar a toda costa que sean ciudadanos (846d). No saben pensar, dice con total convencimiento.

La jerarquía tenía su sustento en el orden doméstico. En el *oikós* se entrecruzaban la producción, los afectos y el gobierno de la personalidad (Agamben, 2008: 33-38). La administración de dicho orden correspondía a la *oikonomia* e implicaba marcar la superioridad del padre de familia sobre mujeres, jóvenes y niños; del amo sobre el esclavo; de la mente sobre las pasiones del bajo vientre y del arquitecto (entendido como aquel que comanda en ideas) sobre el artesano que trabaja con herramientas en la mano. En ese sentido sólo el padre/amo que controla sus pasiones y se mueve en el mundo de las ideas puede participar efectivamente de la cosa pública (Protevi, 2001: 131; Collingwood, 2000: 177). La igualdad equivalía a la posibilidad de ser

tomado en cuenta en sociedad, tener acceso, quiero decir, a la comunicación. Esta igualdad en el acceso a la palabra socialmente reconocida se practicaba en un espacio bien delimitado, el ágora, como el corazón de la ciudad antigua. En resumen: la igualdad política que tanto se admira en la *polis* griega estaba incrustada en un arreglo profundamente estratificado.

En sintonía con Luhmann se puede decir que exclusión y jerarquía son los pasos que adoptó la forma política griega para afrontar la complejidad. Para garantizar su unidad requería una rigurosa selección de elementos. La ironía de la Grecia clásica es haber visto la complejidad a los ojos sin haber podido dominarla, de acuerdo con las reglas de la propia complejidad. A pesar de los mejores esfuerzos de sus pensadores por descubrir los resortes ocultos de la complejidad y con ello las claves para someterla. A Luhmann no se le puede ver como un relativista cultural. En su pensamiento la evolución histórica tiene su constatación más fidedigna en la creciente sofisticación con que las sociedades avanzadas administran la complejidad. Del incremento exponencial de la complejidad al interior de la forma social moderna, entre otras cosas, hablaré en la siguiente sección.

PRIMERA CONCLUSIÓN

Andrew Arato descubre un recurso metodológico (y estilístico) frecuente en los textos de Luhmann. Reconstruye un concepto y después lo desecha por impráctico: no da cuenta de las particularidades de la sociedad actual (Arato, 1994: 129). Esto tiene una explicación precisa. Los grandes cambios sociales vacían de significado la semántica con que se entendía la sociedad hasta ese momento. A su vez, las mutaciones estructurales producen una retórica de nueva factura, una flamante batería de conceptos, que ayuda a que la forma social en ciernes termine de constituirse. Cada

periodo necesita de nociones propias para auto-describirse, para pulir sus contornos. En ese entendido se puede decir que la barbarie perdió sus poderes explicativos con la llegada de la modernidad. No obstante, al hablar sobre inclusión/exclusión en el sur del mundo contemporáneo, Luhmann revive muchas de las ideas con las que aquí describo la forma social de la antigüedad clásica europea: la importancia de la dualidad formada por la inclusión y la exclusión para mantener la consistencia de la forma social; la relación ineludible entre exclusión y espacio físico; la barbarie como régimen ontológico infranqueable; la imposibilidad de la comunicación al exterior de los sistemas sociales; la vida al exterior de las murallas dominada por la violencia y la satisfacción de las necesidades primarias; el caos temporal que distingue al espacio no-marcado en donde pasado, presente y futuro se confunden, se yuxtaponen. Estos motivos volverán a aparecer en un contexto totalmente diferente. Por lo pronto me interesa estudiar las características que distinguen a la sociedad moderna. Lo haré rastreando los cambios en la idea y los usos de la barbarie. Para propósitos de este trabajo, reduzco la visión histórica de Luhmann a dos momentos: la sociedad jerárquica (que ejemplifiqué con la Grecia antigua) y la sociedad moderna (en su encarnación europea) que licua buena parte de los cimientos en que se sostenía la forma social anterior.[21] Sólo entendiendo esas dos grandes construcciones es posible acercarnos a los problemas que enfrentó Luhmann al tratar de entender las "sociedades

[21] De acuerdo con Corsi, Esposito y Baraldi (1996), Luhmann identifica cuatro formas en que se han diferenciado las estructuras de la sociedad humana: a) diferenciación en sistemas parciales similares (segmentación); b) diferenciación centro-periferia; c) diferenciación jerárquica; d) diferenciación funcional. En este ensayo sigo un procedimiento común en los escritos cortos de Luhmann: enfrentar la sociedad moderna a la sociedad que los antropólogos hasta hace poco llamaban tradicional subsumiendo características de las distintas formas sociales pre-modernas.

en vías de desarrollo o a países que son, al mismo tiempo, industrializados y en vías de desarrollo" (Luhmann, 1994a: 13).

LAS NUEVAS CARAS DE LA BARBARIE Y LA IRRUPCIÓN DE LOS SALVAJES (A PROPÓSITO DE JOHN DONNE)

Al aproximarnos a John Donne no nos desviamos del análisis sociológico. Se trata, además, de un escritor al que Luhmann volvía con frecuencia.[22] Me concentro aquí en sus poemas de aniversario.[23] El primero de ellos, *Anatomía del mundo* (1611), goza del favor de los lectores aunque no suele ser reivindicado por los críticos. W. J. Courthouse provee una explicación (2008: 153). El poeta se propuso recrear la atmósfera de su tiempo. Lo hizo, especula el crítico, para ganar el favor de pudientes mecenas literarios, los mismos que abominaban de una época que ponía en duda el orden establecido. Escribo, esto es, sobre su lugar de privilegio dentro de una sociedad *asimétrica*.

El poema advierte un giro en la vida del poeta. Abandona las francachelas de su juventud para concentrarse en los temas graves de la madurez. Busca alistar las credenciales necesarias para dejar la precariedad del artista disipado y conseguir los medios que le permitan llevar una vejez cómoda. La severidad significa aprender a vivir dentro de sólidos edificios conceptuales. En su caso, Aristóteles y santo Tomás. El cambio en su pensamiento, en sus preocupaciones, no significa que altere sus procedimientos literarios. Si

[22] Luhmann admiraba a Donne como un poeta de paradojas. En su tratamiento de las paradojas en arte, Luhmann considera al poeta en cuestión como el antecedente directo de lo que harían en pintura Escher y Magritte tres siglos más tarde (2000: 119).

[23] John Donne, *Poems Variorum*. Edition of the Poems of John Donne, vol. 6 (The Anniversaries and the Epicedes and Obsequies) al cuidado de Paul A. Parrish (1995).

acaso los perfecciona.[24] Donne ensaya una novedosa manera de cantar el mundo. Lo hace con la frialdad de la plañidera: llora lo que no siente. Su fórmula es habitual: añoranza por el pasado, crítica devastadora del tiempo presente y esperanza redentora en el futuro. Luhmann habla de la oscilación fundamental en la semántica del mundo moderno entre auto-erosión y utopía (1998: 22). El poder de invención en Donne debe ubicarse en el vocabulario, en las imágenes que moldea. Como un sinnúmero de artistas modernos que le siguen, es conservador en lo político y revolucionario en la expresión.

Al lamentar la muerte prematura de la pía Elizabeth Drury, hija de un posible patrono, el poeta se aflige por la suerte de un orden que se desintegra aceleradamente. El dolor de una familia le permite hablar de los padecimientos de la vida social en su conjunto. Donne describe la sociedad del siglo XVII con la voz de un profeta salido del Antiguo Testamento. Línea por línea discierne los males de sus días, esos que de no revertirse presagian el fin de todo lo que se valoraba como positivo hasta ese entonces (Frontain, 1995: 15; Luhmann, 1998: 84). No obstante, se cuida de no cancelar las posibilidades de la redención (especialmente en el *Segundo aniversario*). En ello se comporta como visionario al gusto del Nuevo Testamento. El cataclismo puede evitarse si se copia la bondad, la pureza de alma, de la señorita Dury. Para el poeta no es necesario, como en Kempis, imitar a Cristo. Basta y sobra con calcar la vida de una cristiana ejemplar.

Anatomía del mundo es un poema largo y ambicioso en donde ubico tres claves que me parecen importantes para los propósitos de este ensayo. Las llamaré de la siguiente manera: 1) el fin de la coherencia o el bárbaro que todos llevamos dentro; 2) las culpas de la nueva filosofía o de cómo la barbarie es un producto de la civilización; 3) el descubri-

[24] A este respecto recomiendo el análisis de M. Thomas Hester (1995).

miento del mundo no-europeo o cómo la redención viene de los salvajes. Con Donne, sus contemporáneos y sus herederos intelectuales dibujaré los "cambios de valores" que llegaron cuando la modernidad europea abrió las puertas de sus ciudades a una creciente complejidad (Luhmann, 2007: 228).

1. Donne describe su momento con las características propias del espacio no-marcado. Una vez más el *aperion*: todo está en todo y nada está en nada. En este ambiente confuso la primera baja es la belleza. Los colores se desgastan y la proporción se echa por la borda. Sin simetría no es posible concebir la forma como un agregado de distinciones. Si la proporción atañe a la estética, su contraparte social es el equilibrio. El poema se refiere a un mundo en el que el orden natural se subordina a las pasiones de los individuos. La doble jerarquía que regía el universo (cósmica y política) tiembla frente al despertar de la anarquía. Se habla de la enfermedad terrestre, una infección que se transmite por todas las articulaciones de la vida social y termina por anidar en el alma humana. Donne explica que lo que se ha perdido es el *pegamento social*, la convicción profunda que obligaba a cada uno a cumplir un papel predeterminado, tal y como lo exigía Platón. Escribe el poeta:

> Tis all in pieces, all coherence gone:
> All just supply and all relation:
> Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot.
> For every man alone thinks he has got
> To be a Phoenix, and that there can bee
> None of that kinde, of which he is, but hee.
>
> (Donne, 1995: 12).[25]

[25] "…Todo está hecho pedazos, toda coherencia perdida/toda justa distribución o relación debida: príncipe, súbdito, padre, hijo, son cosas olvidadas/pues cada hombre en soledad se piensa/un fénix y que no puede haber/otro de tal condición y él sólo es él…" (Donne, 1998: 195). Los

Comienza entonces el ciclo del desorden, del conflicto general. Todos se enfrentan a todos. Por si fuera poco se abre una alarmante brecha entre las personas y las menguantes instituciones del pasado. Las convulsiones sociales se sienten en carne propia. Los dramas personales se reflejan, también, en la arquitectura general de las cosas. En John Donne, el microcosmos es un espejo del macrocosmos y viceversa. En ello se debe reconocer una de sus grandes aportaciones a la semántica moderna.

En este paisaje la fuerza de voluntad sucumbe ante las pasiones desbocadas. Los hombres se dejan manejar por el deseo, por sus apetitos. Algunos años después, Shakespeare en *Troilo y Crésida* complementa la visión de John Donne. Acuña, por ejemplo, una frase memorable: "el apetito, ese lobo universal". Es un lobo, explica el dramaturgo, que no ataca en solitario, se secunda lo mismo por la voluntad que por el poder (Act. 1, esc. iii: 127-128). En el capítulo trece del *Leviatán*, Hobbes transfigura la retórica poética de Donne para describir la condición natural del hombre o, lo que es lo mismo, la vida social de los bárbaros.[26] Hobbes se

---

versos de Donne hacen escuela en la literatura que se propone explicar la incertidumbre de la modernidad. Doy un par de ejemplos: un filósofo y un poeta. Karl Marx y William Butler Yeates homenajean en su retórica el trabajo pionero de Donne. "El nacimiento de la mecanización y la industria moderna… Fue seguido de una irrupción violenta semejante a una avalancha por su intensidad y extensión. Todos los límites de la moral y la naturaleza, la edad y el sexo, el día y la noche, fueron superados. El capital celebró sus orgías". Marx, *El Capital*, vol. 1 (Berman, 81). Las siguientes líneas son de Yeates, un gran admirador de Donne: "The Falcon cannot hear the falconer;/Things fall apart; the centre cannot hold;/Mere anarchy is loosened upon the world,/The blood dimmed tide is loosed, and everywhere/The ceremony of innocence is drowned;/The best lack all conviction, while the worst/Are full of passionate intensity". Estos versos corresponden a su "The Second Coming".

[26] Hobbes usa la palabra bárbaro para responder a muy personales diatribas intelectuales. Para él, los bárbaros son los académicos obtusos. Los que escriben en abstracciones que nada explican y todo oscurecen.

refiere a ello como el estado de guerra. El hombre es el lobo del hombre. Cada cual se alimenta de las mismas pasiones: competencia, desconfianza y el deseo irredento de alcanzar la gloria. En un mundo henchido por el conflicto y la inestabilidad cada individuo se comporta como un bárbaro y lo único que reina sin obstáculos es la bestialidad. En este mundo ya no hay diferencia entre el interior y el exterior de la forma. La división ontológica se ha roto en mil pedazos. En potencia todos los hombres son bárbaros, en cualquier momento se pueden comportar como animales. Lo que falta, añora Donne, es un arca de Noé en la que seres humanos puedan refugiarse de la tormenta que ellos mismos han causado. Requieren de un caparazón artificial en donde se les dé convivir en paz, sin la necesidad de recurrir a sus apetitos destructores.

2. ¿A quién responsabilizar por la barbarie que ha penetrado las cunas de la civilización europea? Hace tiempo que los bárbaros originales no pisan el suelo del continente, en todo caso no llegan a sus grandes capitales. A la sazón resulta que la culpa debe imputársele a la "nueva filosofía, esa que todo lo cuestiona". Traducción: la influencia creciente que ejercen las ciencias duras. La respuesta se desprende del propio Donne, pero merece ser matizada. El poeta se suscribe a la rigidez de la teología católica, pero sus imágenes son de raigambre científica: disección, átomos, fluidos, constelaciones, meteoros, lluvias de estrellas, magnetismo, probabilidades, meridianos y paralelos. El poema está poblado por vocablos sacados de los manuales científicos de vanguardia. La ciencia de reciente hornada despedaza las certidumbres

---

Esos intelectuales son en buena medida responsables por la profusión de opiniones que fácilmente degenera en la guerra que enfrenta a todos contra todos.

del saber hasta entonces dominante. La innovación fascina a la vez que espanta. ¿Cómo entender la influencia de un pensamiento que no resuelve sino problematiza? ¿Qué hacer con una ciencia que describe sin preocuparse de sus obligaciones morales? ¿Cómo adoptar un método que ensalza la inestabilidad, la transformación permanente? En resumidas cuentas: ¿cómo achacarle el desorden reinante? Donne se limita a hacer la acusación y se sigue de largo. No logra resolver su propia ambivalencia. Debo recurrir a Leibniz y Vico para entender el problema a plenitud.

Leibniz tiene una relación compleja con la barbarie en su acepción primera, como símbolo de exterioridad, de extranjería cultural. Como buen discípulo de los griegos (se nombra a sí mismo heredero de Platón), es una relación promiscua entre la admiración y el rechazo. Al Islam lo trata con la acrimonia con que Platón se refiere a los bárbaros en textos citados líneas arriba. Nadie debe confundirse, advierte: sus fieles son enemigos existenciales de los europeos. En relación con China se permite variados elogios. Doy una muestra de su fervor por la cultura asiática. En cierta ocasión hizo votos con la esperanza de que Pekín mandase misioneros para ensañar ética en Europa.[27]

Los europeos de Leibniz, los que viven al interior de la forma, han consagrado su vida a la ciencia, el arte, la religión verdadera y, sin embargo, han perdido su capacidad para el aguante. Sus bárbaros (en abstracto) poseen, por el contrario, una virtud cardinal: saben sobrellevar el sufrimiento. Según Leibnitz, los buenos bárbaros miran a la adversidad con los ojos bien abiertos. Le plantan cara y a veces hasta le ganan la partida. Los distingue un carácter de hierro. En su Teodicea (§ 256), Leibniz llama a hacer un injerto ontológico. En su opinión es menester polinizar

[27] Referirse a sus escritos sobre China, para ver su voluble admiración por el gigante asiático (1994).

la civilización de los cristianos con el temple sobrio de los salvajes. Sólo así se alcanzaría la humanidad perfecta. Ya veremos este motivo algunos párrafos más abajo. Por ahora me aboco a presentar su caracterización de la barbarie que surge desde adentro: la barbarie científica, en ello está su gran aportación a este debate.

Leibniz expone su hipótesis: la civilización se ha rebasado a sí misma. Produce más información de la que puede procesar. Mejor: de la que *debe* consumir. Para desgracia de todos, la filosofía perdió el gobierno que ejercía sobre la ciencia. Quizá el momento del declive fue cuando se descuidó la pregunta por "la esencia" y se aceptó incluir "el accidente" en la construcción del discurso docto. La naturaleza pasó de ser orden total, armonía perfecta, a convertirse en un agregado en que todos sus elementos actúan salvajemente entrelazados.[28] La *natura* se volvió selva insubordinada. Por si fuera poco la ciencia perdió contacto con el conocimiento ordinario, con el entendimiento que se construyó poco a poco y a base de intuiciones, aquél que informaba a campesinos, marinos y artesanos. Un conocimiento que nace de la observación paciente de las cosas, de la intimidad con el oficio propio y que se transmite de generación en generación.

Leibniz le encuentra dos caras a la barbarie científica. La primera rechaza como inválidos todos aquellos saberes que no se producen de acuerdo con sus parámetros. La hoguera del conocimiento tradicional es un acto de barbarie en grado superlativo. A fin de cuentas lo que distingue a la barbarie es la destrucción que empobrece el mundo. A la segunda cara la llamaré ecología de la información. Cuando la producción de conocimientos rebasa un cierto grado, se convierte en ruido que todo lo contamina. Abandona los parámetros de la razón

[28] Leibniz ataca aquí todavía a la ciencia bajo el influjo del tomismo. Al hablar de accidente se refiere al *fiat lux* divino que supone el mundo y sus fenómenos como accidentes y hace de la salvación un asunto más allá del tiempo.

y se convierte en sinsentido. He aquí su preocupación: a mayor información, menos entendimiento humano. De no estar en guardia, de no proveer un estricto marco para ordenar y procesar (racionalizar) la producción científica, el resultado puede ser la "barbarie del saber", la superabundancia de datos.[29] Los bárbaros modernos no son los que balbucean el idioma sino los que lo producen en cantidades exorbitantes de palabras. En buena medida es un problema demográfico, indica Leibnitz. No hay suficientes receptores para procesar semejante volumen de información.

Giambattista Vico llega a sus propias conclusiones y, sin embargo, responde a inquietudes parecidas.[30] Comienza, como Leibniz, por los peligros de la barbarie académica. El problema no es, en su opinión, que la ciencia genere barbarie por sí misma, sino que los bárbaros usan los nuevos conocimientos para potenciar su crueldad. La de Vico es una visión contingente de lo social. En ello se parece a Luhmann. Las cosas son como son, pero fácilmente podrían ser de otra manera. Las formas sociales pueden degenerar con rapidez y la civilización convertirse en barbarie. Los que se consideran incivilizados pueden con la misma facilidad entrar al aro de la cultura. Vico los nombra *bestionis* o "bárbaros de los sentidos". En otras palabras, humanos que viven como animales y deambulan por el espacio no-marcado. Los *bestionis* son aquellos que desconocen las reglas elementales de la vida en común: el tabú del incesto y la exhumación de los muertos. Sin embargo, una vez que adoptan el matrimonio, veneran a algún dios y practican cierta forma de propie-

[29] El raciocinio de Leibniz renace de tanto en tanto en Alemania. Piénsese en Rosa Luxemburgo y su moto: socialismo o barbarie. Ni qué decir de Adorno y Horkheimer que en su *Dialektik der Aufklärung* (1947) ven el barbarismo en las dos lógicas que dominan su tiempo: el maridaje entre las ciencias duras y la técnica y la que trae aparejados los *mass media* al estilo norteamericano.

[30] Véase de Erico Nuzzo, "Vico y la barbarie" (2003).

dad se convierten en seres humanos en toda la extensión de la palabra. Poseedores de una cultura y en el camino a la civilización. Los bárbaros responden, por el contrario, a la civilización ya constituida: hijos infames de la cultura avanzada. Por ello mismo son irredimibles por definición. Los llama los "bárbaros de la reflexión":[31]

> A través de largos siglos han perfeccionado las sutilezas mal concebidas del ingenio malicioso. Se han convertido en bestias mucho más inhumanas por su barbarie de la reflexión de lo que ha sido el primer hombre con su barbarie de los sentidos. En este último caso se muestra una fiereza generosa contra la cual uno se podría defender o escapar o estar en guardia permanente. El primero con su fiereza vil, en palabras suaves y abrazos tiernos, conspira en contra de la vida y la fortuna de los amigos y allegados.
>
> (Vico, 1977: 704. La traducción es mía).

La historia nunca se escapa de la barbarie, entiende Vico. Larva en el corazón mismo de la civilización. Cada que se actualiza la cultura, la barbarie es potencialmente más insaciable, sus viejas prácticas escalan con implementos recién estrenados. Los bárbaros son cada vez más engañadores, más letales. He aquí una de las grandes paradojas con que la sociedad moderna describe sus excesos. La barbarie no es sino un producto de la civilización. Con mayor dramatismo: la barbarie es el virus con que las sociedades prósperas se destruyen a sí mismas. El peligro ya no viene del exterior, sino que es interior a la forma. Esto tiene una implicación capital para entender la complejidad como el elemento constitutivo del mundo moderno: la desaparición de la barbarie

[31] Es interesante notar que Vico se inspira en el tratado de Aristóteles, *Acerca del alma*, en donde el estagirita distingue las "almas neoéticas" (cuya intuición les lleva a la actividad) y las "almas sensibles" presas de la pasividad.

exterior significa que ya no hay un "afuera" propiamente dicho. Todo es interior a la forma, a la civilización (europea).

3. Hacia el final del poema Donne habla sobre las nuevas tierras, aquellas que permanecían más o menos vírgenes para Europa. Lo primero que se conoce de ultramar son sus mercancías. La India provee las especias y los perfumes, las Américas los metales preciosos. En esta visión el mundo exterior cumple un doble papel. Por un lado, excita la imaginación de los europeos. Les cascabelea los apetitos. Viajar por Asia, aventurarse hacia las Américas corre parejo a insubordinarse al orden jerárquico de antaño. Evidencia la voluntad de trepar a toda costa por el escalafón social, poniendo, incluso, la vida de por medio. Los mueve la roña. Por ello, dice el poeta, es común que los aventureros se extravíen durante el viaje. En sus prisas pierden la brújula y requieren de un nuevo compás que les ayude a enderezar el rumbo.

El periplo es, también, una oportunidad de redención. A veces la iluminación llega en tierras lejanas. Donne pone las cartas sobre la mesa y, sin embargo, su solución es más bien pobre. A esta altura previsible: hacer de los mundos recién descubiertos "suburbios" de la cristiandad. Es factible, cree, que dicha responsabilidad ayude a re-evangelizar las almas de esos que se atreven a cruzar los mares. Siendo que el desenlace que propone Donne es insuficiente debo ir más allá del poema. Un par de asuntos ocupan mi atención: la seducción que ejerce el salvaje para el pensamiento moderno y el avance moral que trae consigo el éxito en tierra hostil.

Copio un párrafo de Alfonso Reyes para centrar mi argumento. Procede de su ensayo *El Brasil en una castaña*:

> Mientras el Brasil fue perfectamente feliz, no tuvo historia. Todo se reducía a aquel paraíso del buen salvaje, que más tarde inspirara a Rousseau, y cuyos poetas caníbales han merecido la honra de ser traducidos por Montaigne y por

> Goethe. La historia empieza por el conflicto: la llegada de los pueblos extraños. El autóctono vive en simbiosis con el ambiente, y aunque la ecología o cambio entre el ser y el medio es un equilibrio en movimiento, el movimiento es tan inefable que podría percibirlo el microscopio del antropólogo, pero no la vista media del historiador. La llegada de los extraños es por sí misma un gran desequilibrio, las corrientes ecológicas entre ser y el ambiente se aceleran de modo apreciable, y esa aceleración es la historia (Reyes, 1991: 185).

Si los bárbaros son producto de la civilización, de las corrupciones que trae consigo el tiempo histórico, cómo caracterizar a esos extranjeros que viven al otro lado del planeta y en apariencia más acá de la civilización. En cierta medida son los *bestionis* de los que habla Vico. No obstante, corresponden con mayor propiedad a las creaturas resistentes y tenaces que sueña Leibniz. Nadie duda que sean violentos. Pasa que su violencia es torpe, no entienden la trascendencia de sus actos. A diferencia de los bárbaros, no actúan con alevosía y premeditación. Semejantes creaturas viven suspendidas en la infancia ancestral de la humanidad. Moradores de una especie de jardín del edén antes, bastante antes, de cometer el pecado original. Bajo la férula de los valores cristianos la idea de reencontrar el paraíso perdido es seductora. Los salvajes dan claves para concebir la ambición largamente acariciada y, sin embargo, siempre pospuesta del pensamiento occidental: reconciliar al hombre con la naturaleza. Tal y como dice Reyes, los nativos de América, los salvajes filosóficos, viven perfectamente felices, en armonía con el ambiente. Esta es la caracterización a la que se suscribe gustosa la avanzada de la cultura europea.

Un nuevo agente rompe así la dualidad entre el civilizado (griego, europeo, cristiano) y el bárbaro (todos los demás). El salvaje penetra como un tercer término que vacía el binomio con que se legitimaba la exclusión hasta ese entonces. Me

refiero a una figura que vive al exterior de la forma "civilización" y que, sin embargo, es indispensable tomar en cuenta, que es preciso incluir en los parámetros de la forma social occidental. Al desestabilizar la distinción entre civilización y barbarie, el salvaje hace la pregunta incómoda: ¿puede la civilización sobrevivir encerrada en sí misma? La respuesta es negativa. El salvaje se vuelve símbolo de regeneración. Se le identifica como vida en estado puro. Beber de sus aguas equivale a energizar la vieja sociedad. Al salvaje se le proyectan cualidades que apenas comienzan a volverse normativas entre los escritores europeos: autenticidad, transparencia (en el alma salvaje no hay pliegues como sucede con los bárbaros. El salvaje es cristalino: sus intenciones son siempre claras) y originalidad (al recuperar la inocencia perdida se puede pensar con mente fresca, libre de ataduras se refrescan las maneras de ver el mundo, la invención se coloca como un valor indispensable, se trata, a partir de ese momento, de hacer del cambio una práctica rutinaria).

Poetas y filósofos alertan sobre los peligros que traen las riquezas de los nuevos mundos. No reparan en argumentos morales, no ponderan que se obtienen casi siempre por ultraje. Lo que les asusta es la abundancia, el mismo problema que tenía Leibniz con la información. El volumen no hace sino corromper el orden de la vieja Europa. Con las piedras preciosas llega la avaricia, con el oro la inflación en los mercados y con las mercancías la competencia desenfrenada por atesorar bienes de consumo. Lo que se debe de aprovechar, en cambio, son las virtudes de los salvajes. Eso es lo que aconsejan los letrados. Admiran su fuerza de espíritu, su frugalidad, su displicencia por la gloria entendida como ostentosidad y no como gallardía. Se trata de una imagen que en algo responde a la observación y en mucho a la fantasía, a las proyecciones que hacen los primeros cronistas al observar a sus anfitriones y que después filtran los intelectuales en las metrópolis. El rasgo distintivo de

esta imagen es –y aquí sigo a Michel Foucault discutiendo la obra de Boulainvilliers– la del hombre-intercambio. "El intercambiador de derechos y bienes" (2003: 168).

Al intercambiar, el salvaje no solamente forma el cuerpo social sino también el cuerpo económico. En esa tierra fértil crece la semilla del *homo oeconomicus* moderno. El proceso garantiza una nueva suerte de equilibrio. La búsqueda del beneficio propio no cancela el beneficio de los demás; se trata de aceptar que los otros buscan su ventaja y ello no conlleva la eliminación de las partes. El intercambio es la manera natural de construir relaciones. Es la manera adecuada para acordar las reglas del juego, pactar un orden con raíces robustas en el trabajo y el comercio. Al intercambiar bienes se instituyen derechos y obligaciones. Se funda la sociedad y la soberanía (*idem*). Esto es la *stasis* para los tiempos modernos. El salvaje, el hombre en su estado primigenio, enseña a administrar el conflicto, ese que atormentaba a los pensadores europeos de los siglos XVII y XVIII. En tierras lejanas se hace uno de los grandes descubrimientos de la modernidad: el conflicto no se elimina, se reglamenta. El derecho cobra, así, una importancia fundamental para administrar la creciente complejidad de los tiempos modernos.

Daniel Defoe termina de recalcar lo dicho en este apartado.[32] Su personaje, Robinson Crusoe (1719), pasa de ser caballero de industria a modelo de referencia para toda una civilización. Al igual que Donne, Defoe cree que en el drama de un individuo se puede redimir toda una época. El rescate espiritual de Crusoe sobreviene a la catástrofe del naufragio, metafóricamente equivale al naufragio de toda una civilización. Después de quedar varado en una isla desierta, de perderse en el sentido más radical de la palabra, Robinson

[32] Sobre las interpretaciones y los usos que se han hecho del *Robinson Crusoe* de Defoe ver el texto de Claudio Magris sobre esta novela de aventuras (2004).

debe encontrarse a sí mismo y en el proceso refundar su mundo, el mundo.

Crusoe no aprende directamente de los salvajes y, sin embargo, se comporta como uno de ellos: logra enfrentar la adversidad con buena disposición y salir bien librado. No tiene más opción que el éxito. Esa es su condena. Al fin de cuentas, domina una tierra generosa pero brusca y, más importante aún, consigue controlar sus apetitos, esos que lo llevaron a altamar para hacerse de riqueza fácil, sin sudar una gota de más. El requisito existencial de sobrevivir en suelo hostil hace que en él operen transformaciones significativas. La obstinación para subir de posición social se torna vocación emprendedora; el ingenio algo picaresco de sus mocedades se convierte en recursos para conseguir la autosuficiencia; el trabajo de sol a sol se asocia a la responsabilidad individual; las rutinas se vuelven reglas sociales; la competencia deja su lugar a la cooperación interesada. Todo esto da como resultado una definición de lo que significa el progreso (individual y colectivo, lo mismo da) para una época que ya no cree en la inmutabilidad. La de Crusoe es una casa segura construida sobre terreno arenoso; un modo de vida en donde a pesar de las circunstancias siempre cambiantes las cosas funcionan con la regularidad de un reloj bien armado. Más aún: este modo de vida se puede racionalizar e incluso enseñar a los recién llegados. Robinson realiza el sueño de Leibniz. Poliniza la civilización europea con el tesón modesto de los salvajes. Construye un conocimiento en el que la razón se alimenta lo mismo de la teoría (la única impedimenta realmente útil que rescata del naufragio) que de la práctica empírica que nace de afrontar retos distintos con cada día que pasa. Jugando con la terminología de Weber se podría decir que Crusoe encarna la transición del capitalismo aventurero, propio de los tiempos en que comanda el desorden, al capitalismo protestante, ese que hace de la ética la virtud que permite sumar, sin prisa y sin pausa, a una riqueza bien habida.

Como representante del hombre europeo que refunda su civilización en un lugar desconocido, a Crusoe le toca pagar la oportunidad que se le ha otorgado. La manera de hacerlo es instruir a los menos afortunados. Quiero decir a los salvajes de buena disposición y que no poseen el bagaje de una civilización madura. Si el salvaje es la semilla del *homo oeconomicus* europeo, Crusoe es su consagración ética. Viernes, el nativo al que protege, representa a todos los demás, es decir, los seres humanos que necesitan la ayuda generosa de una civilización que como ave Fénix logró renacer de sus cenizas. La victoria de Crusoe es la siguiente: re-fundar la civilización europea en las condiciones extremas del trópico. Haberlo logrado prueba que ese modo de vida puede extrapolarse a todos los rincones del planeta. Aquí toma consistencia un axioma que se ha repetido hasta el cansancio: la modernidad europea no está limitada por un área geográficamente precisa. O lo que es lo mismo: su carácter es por definición universal.

SEGUNDA CONCLUSIÓN

Me he concentrado en los cambios de valores que llegaron a Europa con la modernidad. Presté especial atención a investigar cómo la barbarie dejó de describir exclusiones ontológicas y se convirtió, en cambio, en una categoría con que la sociedad moderna reflexiona sobre sus excesos. En el trayecto surgieron temas bien conocidos: qué hacer con el conflicto y la inestabilidad social; el individuo desgarrado entre la avidez y el autocontrol; la progresiva influencia de las ciencias duras, el derecho y la economía como baluartes del nuevo orden; la necesidad de regenerar periódicamente a la cultura; la vocación europea para cubrir con su manto al planeta entero y por ende superar la distinción entre el "afuera" y el "adentro". Debo sistematizar lo dicho hasta ahora en enunciados consistentes con las ideas de Luhmann

sobre inclusión y exclusión en la sociedad moderna. Explicar cómo las transformaciones semánticas se reflejaron en un nuevo arreglo social. A manera de resumen propongo los párrafos que se leen a continuación. Por motivos de espacio pecan por ser esquemáticos.

El incremento exponencial del conflicto y la complejidad, asunto que tanto le preocupaba a John Donne, terminó por poner de rodillas al orden jerárquico de antaño. El poeta fue precoz. Adivinó el fin de la sociedad asimétrica. Con Louis Dumont se podría hablar de la transición del *homo hierarchicus* al *homo equalis*.[33] Los individuos quedaron en libertad para perseguir sus aspiraciones personales. Forjar una biografía y a últimas fechas una carrera profesional –*Barrieren*– o, por lo menos, un curriculum vitae se volvieron las grandes tareas a las que se consagran las mujeres y los hombres modernos. En ello radica lo que se dice es su libertad (Luhmann, 1999: 149).

Pasa que Luhmann pertenece a una corriente de enorme peso intelectual, esa que ve la libertad de los modernos como un asunto ilusorio. Uno de los recursos más efectivos (e inexactos) de la semántica en boga. Recurro a un ejemplo de envergadura. Se trata de *El Gran Inquisidor*, de Dostoievsky, buen lector de Étienne de la Boétie. El pasaje, como bien se sabe, procede de *Los hermanos Karamazov*:

> En vez de coartar la libertad humana, le quitaste diques, olvidando, sin duda, que a la libertad de elegir entre el bien y el mal el hombre prefiere la paz, aunque sea la de la muerte. Nada tan caro para el hombre como el libre albedrío, y nada, también, que le haga sufrir tanto. Al quitarle diques a su libertad, introdujiste en el alma humana nuevos elementos de dolor. […] Y mira, hoy la gente cree que es más libre que

[33] Dumont es un autor al que Luhmann citaba con frecuencia al tratar este tipo de asuntos, por ejemplo: 1995: 584; 2006: 262; 2007: 713.

> nunca y sin embargo nos ha traído su libertad para depositarla a nuestros pies (Dostoievsky, 2003: 9).

La parábola del novelista ruso condena el cristianismo organizado, o por lo menos, revela la distancia que lo separa de Cristo. No es raro que se utilice el texto para referirse a las ideologías y los totalitarismos que marcaron el final del siglo XIX y buena parte del XX. Es decir, la manera en que los ciudadanos entregan gustosos su libertad al déspota en turno (Berman, 1988: 10). En mi caso me parece provechoso pensar *El Gran Inquisidor* como una muestra convincente de como la semántica de la libertad se inclina ante la lógica de la sociedad diferenciada en sistemas autónomos. La lógica de la sociedad diferenciada vuelve a introducir los diques que Donne había visto levantarse con la crisis en la que entró la sociedad jerárquica europea con la irrupción de la modernidad. En el nuevo orden la libertad se reglamenta concienzudamente: se alienta la diversidad de intereses y opiniones ("la libertad de ser uno mismo") porque dentro de la lógica de los sistemas diferenciados las diferencias individuales no poseen mayor importancia. "Lo extremo, lo otro, lo totalmente diferente se vuelven categorías puramente estéticas" (Sloterdijk y Heinrichs, 2011: 40). Todo impulso individual es matizado por un subsistema social. Elaboro.

A priori no existe motivo alguno por el que se pueda negar a nadie el derecho a beneficiarse de la economía, ser sujeto de derecho, participar de la vida política, tener acceso a la educación formal, planear una familia, expresarse artísticamente, alcanzar la fama (Luhmann, 1994a: 24; 1999: 142-143) Sucede, no obstante, que la iniciativa personal encuentra su límite en la soberanía en que se asienta cada sistema autónomo, sistemas que, como diría Max Weber, responden a las reglas que han legislado para sí mismos (*Eigengesetzlichkeit*). En ese entendido, el aparato judicial decide sobre quién tiene la razón legal; el triunfo de un

artista depende de las pautas que sustentan al mundillo del arte; la economía resuelve sobre la prosperidad de un empresario; la ciencia avala la relevancia de una hipótesis recién propuesta; los *mass media* limitan el reconocimiento público de un cierto personaje. En resumidas cuentas: sin la aceptación de los sistemas sociales la iniciativa individual de poco o nada vale.

El éxito en un sistema no significa la misma suerte en los demás. Doy un ejemplo. Nada dice que un millonario al que le interese la pintura se vaya a convertir en un artista de renombre esgrimiendo su poder económico. De igual manera, a un pintor que comande la admiración de sus pares nada le asegura ganarse la vida con su arte. Este es un asunto importante. Significa entre otras cosas que bien se puede estar incluido en un sistema (la economía, el arte) y estar excluido de otro (el arte, la economía). La independencia de los sistemas sociales se manifiesta de manera tajante en el hecho de que pueden incluir o excluir según criterios propios.

En ciertas ocasiones, cuando así le conviene, una sociedad diferenciada fomenta a los individuos a participar en distintos sistemas a un mismo tiempo. Es posible que el millonario tenga un papel dentro del mundo del arte y el artista haga el suficiente dinero para consagrarse a su trabajo de tiempo completo. Cito a Luhmann: "Los individuos concretos ya no pueden ser ubicados concretamente. Deben poder participar en todos los sistemas funcionales dependiendo en qué ámbito funcional y bajo qué código se introduce su comunicación […] Los individuos deben poder participar en todas estas comunicaciones (sistémicas); por eso, de manera correspondiente, sus acoplamientos con los sistemas funcionales cambian de momento a momento" (2007: 496). En ese entendido, la biografía debe entenderse como la privatización del tiempo histórico, corresponde a la posibilidad que tienen las personas de dar coherencia en una misma narración secuenciada a sus múltiples escaramuzas con los sistemas sociales.

Tal y como lo vio William Butler Yeats, admirador a ultranza de Donne y sus poemas de aniversario, el mundo moderno no tiene centro que lo aglutine. Si hasta un cierto momento la sociedad se considera como un todo bien centrado, la diferenciación funcional implica que el todo se repliega en sus partes, entendidas como la especialización por competencias específicas. Con esto se quiere decir que cada sistema cumple una tarea precisa y ninguna de estas funciones tiene más peso que las otras. Esto, aunado a la necesidad de los individuos de establecer relaciones diferenciadas con los sistemas sociales, previene la estratificación de otros tiempos. Esto implica, además, la bancarrota de las jerarquías como ensamblajes que juntan en una misma persona (o institución) diferentes funciones sociales (religiosa, política, económica, estética) con el consiguiente poder que ello implica. Este carácter fragmentado del poder asegura la independencia de los sistemas entre sí, pero también su independencia de los caprichos humanos que tanto le preocupaban (y le atraían) a Shakespeare.

He aquí uno de los gestos *diabólicos* de Luhmann: libertad e igualdad no representan las fuerzas constitutivas de la sociedad moderna. Son únicamente las significaciones semánticas con que se permite a los individuos celebrar su sumisión a los sistemas funcionales. Al fin y al cabo, para los sistemas sociales la población no es otra cosa que el "entorno homogéneo" en el que operan (Luhmann, 1999: 143). La relación entre inclusión/exclusión deja de ser un asunto que atañe a la forma social de cara al exterior hostil para convertirse en un problema que marca la tortuosa relación entre individuos y sistemas. La estratificación moderna es, en ese entendido, un producto secundario (*Nebenprodukt*) de la diferenciación funcional, "especialmente de los sistemas económico y educacional" (Luhmann, 1999: 141). La sociedad diferenciada puede soportar altos niveles de desigualdad siempre y cuando cumpla tres pautas elementales:

1) Las reglas de cada sistema, sus preceptos de comunicación, deben ser claros. 2) La respuesta que un individuo reciba de un determinado sistema es siempre reversible. Esto quiere decir que el éxito y el fracaso son siempre contingentes. En ello quizás se puede intuir lo más cercano a una concepción de la justicia en la obra de Luhmann. Es, del mismo modo, un motivo de enorme importancia en la semántica moderna, como lo demuestra la literatura de los siglos XVIII y XIX y su atracción por las vueltas que trae aparejada la fortuna (pienso en Defoe, Dumas, Dickens, Austen, *Charlotte Brontë*, por mencionar unos cuantos escritores que nos ayudan a comprender este asunto en carne y hueso). 3) La exclusión de un sistema no supone automáticamente la exclusión de todos los demás.

Los sistemas no están sujetos a una geografía específica, digamos nacional, abarcan tanto terreno como les sea necesario comprender según su propia lógica de crecimiento. Esto tiene dos consecuencias: 1) los sistemas definen sus límites territoriales de acuerdo con su conveniencia y no con la unidad de una sociedad fundada como nación, por ejemplo, y 2) son indiferentes a las viejas consideraciones étnicas, raciales, religiosas y políticas que marcaban los criterios de inclusión y exclusión en la antigüedad clásica. El ensanchamiento del sistema económico por el planeta entero es el ejemplo más claro de lo que aquí escribo para los tiempos que corren, no el único. La religión y el arte le precedieron en su carácter expansivo. Los medios de comunicación tienen, de la misma manera, alcances planetarios. El derecho y una cierta idea de *gobernabilidad* aspiran, también, a cubrir el mundo entero.

El espíritu retórico de Leibniz y Vico reaparece a menudo en el pensamiento de la modernidad. Cada que se rompe (o se sospecha que se rompe) el equilibrio entre sistemas autónomos se invoca a la barbarie. Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración* (1947), describen un mundo desgajado por dos clases de barbarismo: las industrias cul-

turales y la tecnología desbocada, Hollywood y la máquina guerrera de los nazis. De Oswald Spengler a Ernesto Sábato, entre tantos otros nombres que podrían citar, se alertaba sobre la barbarie técnico-científica que terminaría en la decadencia de la humanidad en su conjunto. Los enemigos del comunismo veían en su proceder totalitario la barbarie que impedía el florecimiento de la diferenciación funcional (me acuerdo de los *Nouveaux philosophes*, así como del propio Luhmann). La izquierda revolucionaria y la ecología radical detectan en el señorío incontestable del capitalismo (como modo de producción y consumo) la barbarie que brutaliza a las mayorías y amenaza la supervivencia de la vida en el planeta Tierra. *Socialisme ou Barbarie*, es su consigna.

No obstante, la mayor parte de las veces, la barbarie en su encarnación contemporánea se le achaca al Sur. Semejante idea de la barbarie implica que la modernidad no se desarrolla del todo y ciertos factores (dictaduras, corrupción, violencia, pobreza extrema, fracaso educativo, debilidad endémica de la ley, fanatismo religioso, crimen rampante) estropean el camino para la diferenciación funcional. En la siguiente sección me daré a la tarea de analizar la manera en que Luhmann se acercó al Sur y a lo que muchos consideran su barbarie.

VUELTA AL SUR: LUHMANN EN LA CIUDAD PERDIDA

Mexico or Brazil or Whatever
Luhmann (Rasch, 2000: 205)

Oye loco,
el mundo es un barrio
homie.
Sick Jacken, *El Barrio* (2007).

Reproduzco una observación que hace Peter Sloterdijk acerca del trabajo de Niklas Luhmann: “A pesar de su pertenencia

a un discurso extremadamente formalista, la experiencia está penetrada de una vibración utópica, ya que –por motivos metodológicos, no morales– toma a su cargo la empresa aventurada de extender una cubierta conceptual unitaria sobre los mundos interiores del sistema global del bienestar y sus periferias dominadas por la miseria" (2006: 623). Luhmann trató a toda costa de escapar de las categorías de la "antigua Europa". Reclamaba para su obra validez a escala planetaria (Rasch, 2000: 219-221). Con la intención de ponderar si lo dicho por Sloterdijk es acertado, me propongo reconstruir la manera en que Luhmann integró al Sur en la arquitectura general de su pensamiento. En el espíritu de este ensayo lo haré usando como guía las categorías de inclusión y exclusión. En pos de claridad voy a trabajar esta tercera y última sección con base en dos apartados: I) el Sur como problema teórico-metodológico y II) Niklas Luhmann, de visita en la ciudad perdida. Estos temas permitirán ver, me parece, las tensiones entre el sociólogo y el filósofo social. En otras palabras: ayudarán a percibir las diferencias entre su *Teoría de Sistemas Sociales* y su *Teoría de la Sociedad*.[34]

I

Luhmann buscaba distanciar su *Teoría de Sistemas* de explicaciones de "corte estructural-funcionalista" que la precedían. Con mayor exactitud: la fuerza de su sociología demandaba superar lo que consideraba las limitaciones de Talcott Parsons. El Sur le sirvió para marcar algunas discrepancias con el sociólogo norteamericano.

Luhmann veía con desconfianza a las ciencias sociales que confunden la observación científica con las edificaciones normativas. La obra de Parsons está impregnada de un tufi-

[34] En este punto agradezco los comentarios de Marco Antonio Estrada Saavedra de El Colegio de México.

llo teleológico. El mejor de los mundos posibles en mucho se parece a Estados Unidos, a la visión que Parsons tenía de la evolución histórica de su país. Aquí el concepto fundamental es "integración". Parsons estaba convencido que la modernización iba acompañada por un crecimiento exponencial de la integración, entendida como participación en las ventajas que proveía la sociedad moderna. Su razonamiento se nutría de las ideas de T. H. Marshall: el progreso no es otra cosa que el incremento cualitativo en las posibilidades de la ciudadanía. A los derechos civiles se sumaron los derechos políticos y a éstos los derechos sociales.[35] Parsons proponía su propia versión. La modernidad avanzó, decía, al golpe de tres grandes revoluciones la política, la industrial y la pedagógica. Cada una de ellas contribuyó a romper los estamentos tradicionales y con ello la sociedad moderna afirmó su compromiso de que cada individuo quedara en libertad para forjar su propio destino (en consonancia, claro está, con las exigencias del bien común).

En el recuento de Parsons una sociedad que opera según las pautas de la diferenciación funcional es una *sociedad decente*, para decirlo como Avishai Margalit. Las distintas competencias en que se divide la sociedad moderna se retroalimentan entre sí, de tal suerte que juntas avanzan la promesa de la integración. En su ensayo sobre la cuestión negra en Estados Unidos, escrito durante los días en los que era difícil juzgar los resultados que alcanzaría el movimiento por los derechos civiles, Parsons refrendaba una de sus más firmes convicciones. Estaba en curso una reforma lenta, pero segura, que garantizaría la inclusión total de la población negra en la sociedad norteamericana. Primero por medios legales, después políticos y, por último, gracias a los mecanismos redistributivos del estado de bienestar, sostenía en

[35] Véase de Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class* (1992).

su recuento (1966: 718). Esto era, se lee entrelíneas, consecuencia del progreso normal de la sociedad y poco tenía que ver con la lucha política de los afroamericanos. Este proceso terminaría por suavizar los prejuicios (del todo comprensibles) que aún detentaban los blancos.

"El concepto de ciudadanía que uso aquí se refiere a la total membresía en lo que llamaré *comunidad societal*. Este término hace referencia a la sociedad en su conjunto como sistema, que forma un *Gemeinschaft*, cuyo eje es la solidaridad y la lealtad mutua entre sus miembros, y que constituye la base consensual en que se basa su integración política" (*ibidem*, 709-710). Visto desde el punto de vista del individuo, esto implica un alto grado de compromiso de los miembros con su colectividad y entre ellos mismos (*idem*). La integración no implica una igualdad espartana. En consonancia con John Rawls creía que la disparidad en el ingreso y el reconocimiento social eran legítimos siempre y cuando tuvieran su origen en el trabajo de los ciudadanos empeñosos y en un mínimo de oportunidades en la etapa de formación de cada individuo. Todo esto garantizaba la coherencia, la unidad de la sociedad como un todo homogéneo y bien integrado. Lo contrario de la integración es la anomia.[36] Para efectos prácticos, la anomia debe entenderse como la negación de la ciudadanía, tanto de sus derechos como de sus obligaciones (Parsons, 1954: 125).

Luhmann se oponía a la confianza que Parsons depositaba en el principio de integración como una de las características fundamentales de sociedad moderna. Lo hacía en dos puntos muy precisos. Con el primero le exigía coherencia científica. Con el segundo le solicitaba respetar la lógica de las formas, tal y como la expuso Spencer Brown. La primera objeción se refiere a una discusión eminentemente sociológi-

[36] Sobre el concepto de anomia en el trabajo de Parsons, ver el estudio de Uta Gerharst (2002: 36-40).

ca, la segunda tiene repercusiones políticas y filosóficas de cierta importancia.

1. A Parsons se le debe atribuir el mérito de descubrir "que los sistemas sociales llevan a cabo un proceso de diferenciación por funciones y justo por eso son comparables. De esta manera mucho de lo que adjudicamos como específico a la economía, la política, la religión, la educación, no es sino debido al proceso de diferenciación por funciones" (Luhmann, 1994a: 13). Ahora bien, cuando Parsons sostiene que la integración social es el objetivo primordial para los sistemas funcionales, anula de un plumazo la lógica en que opera la diferenciación funcional. Los códigos soberanos de cada sistema quedan subordinados a una normativa superior. Esto tiene un correlato evidente: Parsons concibe la sociedad tal y como lo hacían los teóricos de antaño, es decir, como una unidad cuya razón de ser es producir solidaridad entre sus miembros y privilegiar el consenso social.

Luhmann detecta una enorme trampa científica. Parsons hacía pasar la semántica con que la sociedad se justifica a sí misma (la promesa de inclusión universal) por la realidad empírica de ciertos países. Al poner el binomio integración/anomia en el centro de sus preocupaciones, el funcionalismo pasó de explicar a evaluar. De allí lo socorridas que fueron las ideas de Parsons para dirigir los estudios y las políticas del desarrollo en la segunda mitad del siglo XX (Brown, 2005: 95). Algunas sociedades merecían un amplio reconocimiento por su capacidad para fomentar la integración (los países escandinavos se mencionaban con frecuencia), otras se decretaban como modelos del desastre, carcomidos por la anomia (en general las naciones del África subsahariana ocupaban las postrimerías de la lista). Entre los dos extremos se constituía un extenso escalafón basado en un coeficiente moral que medía los avances de la integración frente a la persistencia de la anomia. Incontables científicos sociales avanzaron en

su profesión dándose a la tarea de proponer soluciones que permitieran a las "endebles" instituciones del Sur fomentar la integración y frenar el desorden estructural.[37] En otras palabras: imitar exitosamente lo ya conseguido por los países prósperos.

Haciendo eco del procedimiento que usó Tocqueville en su recorrido por Estados Unidos, Luhmann puso de cabeza la fórmula de Parsons: las sociedades "avanzadas" no son modelos de referencia sino excepciones a la regla. Esto tenía consecuencias fundamentales. A Luhmann le servía para subrayar la contingencia, la artificialidad de la diferenciación social en sistemas autónomos. Empíricamente es indemostrable que la modernización encuentre su conclusión lógica en la diferenciación funcional tal y como se conoce en Europa del norte o Estados Unidos. De hecho, sentenciaba Luhmann, lo que "se puede observar es que la contra-probabilidad (es decir que el mecanismo funcional no opere) es demasiado grande […] como lo muestran las investigaciones en países en proceso de modernización" (1994a: 25).

En ese sentido, su método se desmarcaba de la tentación normativa de Parsons para concentrarse en el estudio puntual de contingencia de la vida social y en describir las

[37] En este sentido la apasionada defensa que hizo Huntington del orden político, sin importar la ideología que lo sustente, sigue siendo paradigmática de las lecturas de Parsons aplicadas al Tercer Mundo. Véase *Political Order in Changing Societies* (1968). En tiempos recientes investigadores como Peter Waldmann han llegado a conclusiones totalmente contrarias a las que sostenía Huntington y que en cierta medida son más interesantes, al menos son mucho más provocadoras. Según Waldmann en el sur son las propias instituciones del Estado las que fomentan anomia en sus respectivas sociedades. Esto tiene menos que ver con el abuso del poder que con la confusión en determinar cuáles son sus funciones. "El Estado más anómico es aquel que no renuncia a sus pretensiones de ordenar y regular pero que no está en condiciones de imponerlas efectivamente" (p. 116), Waldmann, "Sobre el concepto de Estado anómico" (2004, pp. 103-123).

paradojas de la modernidad. La contingencia significa que las cosas bien podrían ser de otra manera, que podían cambiar de un momento a otro. Una gran paradoja de los tiempos modernos raya en el engaño. La sociedad se legitima en la promesa de la inclusión universal y sin embargo:

> La diferenciación funcional, a pesar de la auto-descripción que se adjudica los sistemas para sí mismos, no puede realizar sus postulados de inclusión plena (*Vollinklusion*). Cuando los sistemas funcionales operan racionalmente excluyen personas o las marginalizan de tal suerte que esto acarrea fuertes consecuencias en relación con las posibilidades que tiene la gente para tener acceso a otros sistemas funcionales (Luhmann, 1999: 148. La traducción es mía).

Para encontrar una brutal evidencia empírica de cómo es que la diferenciación funcional excluye, se deben visitar los países del Sur. En las lindes de la diferenciación funcional la exclusión se revela como un efecto en cadena. Una exclusión desata la próxima: sin educación no hay trabajo, sin trabajo no hay ingresos regulares; sin ingresos regulares no se forma una familia legalmente constituida, con un matrimonio avalado por la ley; una familia de hecho suele no presentar a sus hijos ante el registro civil; sin acta de nacimiento no hay credencial electoral; sin derechos políticos no hay derechos judiciales y así hasta el límite de lo imaginable (2007: 500; 1999: 148). Ese límite lo encuentra Luhmann en las ciudades perdidas del Tercer Mundo. Allí "uno se topa con la existencia reducida a lo puramente corporal… cuyo único propósito es llegar al día siguiente" (Luhmann, 1999: 147).

La relación entre integración y anomia es forzada, ficticia. Ante todo refleja una preocupación normativa, una agenda política encubierta. Denota nostalgia por los viejos lenguajes que aspiraban a nombrar la esencia de lo social. "El problema al que debemos responder es muy distinto. Se

trata de definir la diferencia y delimitar un espacio desde el que podamos observar la desenvoltura del orden y el desorden. Es indispensable acostumbrarnos al hecho de una sociedad que no se explica por la felicidad humana, el gusto compartido, la solidaridad o la igualdad en las condiciones de vida" (Luhmann, 1997: 70). Es indispensable, esa era su insistencia, romper con los atavismos de la mentalidad política heredada. Una tradición que por ser normativa genera expectativas que siempre se difieren en el tiempo, como explica Derrida cuando habla sobre la *democracia por venir*. Con conceptos como "comunidad" o "sociedad civil" lo único que se busca, decía Luhmann, es conservar la idea de que lo social descansa en la unidad de sus propósitos y la ilusión de que al reconocer la perversidad de la estratificación social es posible reformar sus instituciones en pos de una justicia imperecedera. El problema para Luhmann es que la sociedad contemporánea ya no se puede entender con base en categorías como estratificación y jerarquía, propias de sociedades antiguas como la que describí a propósito de la Grecia clásica. El único súper-código que acepta la diferenciación funcional, que acepta la modernidad, es el de la inclusión/exclusión.

Luhmann quería cancelar los compromisos (¿las responsabilidades?) políticas de las ciencias sociales y, al mismo tiempo, abrir el camino para que la *Teoría de Sistemas* pudiera tener un cariz verdaderamente planetario. Capaz de mirar al Sur en sus propios términos y no como el lugar del déficit permanente, siempre juzgado por lo que le falta para asemejarse al Norte ejemplar. La misión consistiría en explicar la manera en que sus sociedades se han acoplado al proceso de modernización como un fenómeno global inescapable. En ese sentido, el Sur abre un desafío teórico y metodológico para pensar sus "sistemas tan flexibles como ágiles" (1994a: 32). Luhmann no se deshizo del todo de los elementos patológicos que se suelen asociar a las naciones

pobres. Hablaba de "factores molestos (*survivals*), o reliquias transitoriamente útiles de formaciones sociales arcaicas"[38] (1994a: 26). Sin embargo, planteaba que la corrupción, la criminalidad, el caciquismo, las relaciones clientelares, la informalidad, la dualidad legal/ilegal debían estudiarse en sus propios términos. En su interacción con la diferenciación funcional producen mecanismos más o menos estables, funcionales a su manera. Lo que une al Norte y al Sur sociológicamente es que ambos están condicionados por la diferencia entre inclusión y exclusión. Esta diferencia es la que distingue a la modernidad y la que indica que se trata de un fenómeno global. No obstante a "nivel estructural, tiene consecuencias que regionalmente varían y que requerirían de investigaciones puntuales por separado" (*ibidem*, 37).

2. A diferencia de lo que creía Parsons la inclusión no puede pensarse sola. Tampoco puede dilucidarse en relación con la anomia. La pareja inclusión/anomia es una construcción absolutamente arbitraria. No respeta los más elementales postulados de la lógica de las formas que enseñó Spencer-Brown con gran elegancia matemática. Para que exista la

[38] En este sentido me parece que Luhmann no estaba muy lejos del concepto de la "sociedad abigarrada" que proponían René Zavaleta Mercado y algunos de sus discípulos y continuadores (Silvia Rivera Cusicanqui y Luis Tapia, por citar dos nombres) para dar cuenta de las múltiples capas históricas y arreglos sociales que se entrecruzan en Bolivia y que hasta cierto sentido pueden extrapolarse a América Latina en su conjunto (1983). Sin embargo, los sociólogos bolivianos insisten en la supervivencia de elementos coloniales que distingue a la sociedad dominante que es "a su vez subalterna en lo mundial, que se superpone a las sociedades y culturas locales, parcialmente articuladas, de manera intermitente, en condiciones de desigualdad y explotación" (Luis Tapia, 2011: 48). Sin embargo, Luhmann se resistía, está de más decirlo, a la sociología latinoamericana, con su insistencia en conceptos como marginalidad, centro-periferia, dependencia y neocolonialismo (ver, por ejemplo, Luhmann, 1994a: 26, nota 35).

inclusión, el adentro de una forma, debe haber exclusión, aquello que queda al exterior de la forma. Ya lo he explicado en relación con Grecia. Más que denostar la capacidad intelectual de Parsons se trata de enmarcar su error en una ilustre escuela del pensamiento. Sus miembros son bien conocidos, Luhmann menciona a algunos a los que admiraba especialmente: Kant, Schelling, Hegel, Husserl. En buena medida, su propósito era construir una "nueva cosmología para una sociedad sin exclusión", es decir, sin exterioridad (1999: 145). "La exclusión ha quedado en la sombra, y se requiere de un esfuerzo especial para traspasar el límite de la inclusión en dirección de la exclusión" (1994a: 38). De la re-construcción del afuera por parte de Luhmann me concentraré en los párrafos que siguen.

II

A Dipesh Chakrabarty se le sitúa en el polo opuesto a Luhmann. Sin embargo, ambos pensadores coincidirían en una cuestión. Para definirse la modernidad necesita encontrar su lado opuesto. Identificar grupos, lugares, prácticas no-modernas (Chakrabarty, 2002: XIX). Dónde ubicar el otro lado de la modernidad, su espacio no-marcado, se volvió uno de los temas centrales para Luhmann hacia el final de su vida. El asunto no era de fácil resolución. A fin de cuentas, los sistemas funcionales no se circunscriben a áreas geográficas precisas. A estas alturas se han extendido por el planeta entero. Luhmann no guardaba ilusión en que a finales del siglo XX hubiera formaciones sociales al margen de la modernidad. Leía literatura etnológica en busca de evidencia histórica, no de datos empíricos sobre el presente. Cosa rara en él, la solución no le llegó en los libros sino durante sus viajes. En alguna de sus visitas a América Latina descubrió el otro lado de la modernidad en el sur del Sur. Me refiero a las ciudades perdidas, a las *favelas* del Tercer Mundo.

> Para sorpresa de los bien pensantes es necesario aseverar que la exclusión existe, y existe en una escala masiva y en un nivel de miseria que rebasa toda descripción. Cualquiera que se aventure a las *favelas* de las ciudades latinoamericanas y salga con vida, puede atestiguar lo que aquí digo. [...] Esta afirmación no requiere investigación empírica que la avale. Aquel que confíe en sus ojos puede verlo y verlo en tal acritud que cualquier explicación resulta insuficiente (Luhmann, 1999: 147. La traducción es mía).

Pronto las ciudades perdidas se convirtieron en un instrumento retórico recurrente. Le servían para combatir a uno de sus *bête noires* favoritos: la integración universal que pregona la modernidad y de la que ya he escrito páginas arriba. Le asistían de igual forma en otros dos propósitos en los que me interesa detenerme por un momento. El primero era demarcar los límites de su método científico y con el segundo proponer una teoría de la integración negativa a escala mundial. Lo interesante es que estos dos propósitos en buena medida están reñidos entre sí. Voy por partes.

La ciudad perdida le ayudaba a delimitar su área de competencia científica. Con esto quiero señalar una cuestión tanto ética como metodológica. Aquí se siente la influencia de Charles Sanders Peirce y Ludwig Wittgenstein. De ciertas cosas no se puede decir nada sustancial y en ese sentido es mejor callar. De lo contrario, en el mejor caso se hace literatura y en el peor ideología, nunca ciencia. En las *favelas* todo es experiencia sensorial, altibajos emocionales. La observación de primer orden basta y sobra para descubrir su verdad última. En la ciudad perdida reina el cuerpo y el cuerpo abandonado a sus propios deseos se sustrae tanto de los requerimientos de los sistemas funcionales como de los preceptos avanzados de la comunicación. Allí donde sólo hay cuerpo las ciencias sociales no tienen nada que decir, nada que explicar. Los científicos sociales tienen el mismo grado

de comprensión que cualquier otra persona que atestigüe la calamidad a la que están reducidos sus habitantes. Algo similar le sucedió a Claude Lévi-Strauss por las calles de Calcuta. Sus principios de antropología estructural resultaban insuficientes para encontrar un sustrato de significaciones sociales a lo que le asaltaba los sentidos. La única opción era dejar correr la pluma, reportar según lo que se percibía al bote pronto. Permitirse el pecado científico de dar rienda suelta a los prejuicios del hombre occidental que se siente amenazado ante una realidad muy otra. Reproduzco un pasaje de *Tristes trópicos* (1955):

> En las grandes ciudades de la India, aquello de lo cual nosotros tenemos vergüenza como de una tara, aquello que consideramos una lepra, es el hecho urbano llevado a su máxima expresión. La aglomeración de individuos cuya razón es aglomerarse por millones, cualquiera que sean las condiciones reales. Basura, desorden, promiscuidad, rozamientos; ruinas, barracones, barro, inmundicia; humores, excremento, orina, pus, secreciones, rezumaderos: todo eso contra lo cual la vida urbana nos parece ser la defensa organizada, todo eso que nosotros odiamos, todo eso de lo que nos protegemos a tan alto precio, todos esos subproductos de la cohabitación, aquí no alcanzan jamás el límite. […] La calle, el sendero, o el callejón, proporcionan a cada individuo un hogar donde se sienta, duerme y junta esa basura viscosa que es su comida. Lejos de repugnarle, adquiere una especie de estatus doméstico por el solo hecho de haber sido exudada, excretada, pateada y manoseada por tanta gente (Lévi-Strauss, 1992: 137).[39]

Es el turno de Luhmann. Cuenta sobre sus paseos por las urbes brasileñas:

[39] Le debo la conexión entre Levi-Strauss y Luhmann en este punto a un artículo de Friedrich Balke (2002) que explora el asunto.

> Si uno visita, por ejemplo, una megaciudad en Brasil y camina por sus plazas, avenidas, playas, se requiere de una continua observación de la propia posición, de la distancia, de la acumulación de cuerpos humanos con el fin de sentirse competente. A los extranjeros se les advierte de la peligrosidad, pero esto no ayuda a evaluar adecuadamente ciertas situaciones. Más bien se tiene la sensación de que las cosas se perciben por intuición, lo que ayuda a reconocer posibles peligros y evitarlos. Por el contrario los extraños son percibidos como objetos de agresión, sólo como cuerpos. Todo lo que se supone que percibiríamos bajo el término de persona retrocede, y así se cancela también cualquier intento de producir efectos sociales mediante la capacidad de influenciar a los otros. Para esto se requeriría de un contexto de control social y un contexto social común que no está presupuesto de antemano (Luhmann, 1994a: 38).

Lévi-Strauss tuvo que peregrinar hasta Bangladesh, a la región de Chittagong para encontrar a los Kukis, de los que había escrito sin conocerlos de primera mano, y hacer un estudio de sus estructuras de parentesco que le permitiera reconectar con la seguridad de las explicaciones antropológicas, las mismas que no se podían aplicar a las metrópolis de la India (Wilcken, 2010: 188). Luhmann, en cambio, se entregó a una verdadera proeza intelectual: explicar las *favelas* sin explicarlas. Esto es, siendo que su *Teoría de Sistemas* no podía decir nada significativo sobre las ciudades perdidas como simples aglomeraciones de cuerpos, le tocaba a su *Teoría de la Sociedad* anexarlas en la arquitectura de su obra como formas de integración negativa. En la ciudad perdida termina el Luhmann sociólogo y comienza el filósofo social.

Lo que produce con mayor éxito la diferenciación funcional a escala planetaria es exclusión y lo hace en cantidades industriales (1999: 149). Reduce a millones de seres humanos a la *vida desnuda* (*ein blosses Leben,* se usa la expresión de

Benjamin en su *Crítica a la violencia*).[40] En los *Cahiers* de Simone Weil se registran un par de entradas que ayudan para apuntalar la impresión que guardaba Luhmann sobre los habitantes de las *villas miseria*, tal y como las bautizó el escritor argentino Bernardo Verbitsky. Recojo las palabras de Weil:

> La desgracia (*malheur*) bajo este aspecto es horrorosa, como siempre lo es la vida al desnudo; como un muñón, como el hormigueo de insectos. La vida sin forma. Sobrevivir es entonces el único apego.
>
> Los momentos en que se está obligado a mantener la simple existencia como único fin, es el horror total, el horror en estado puro (Esposito, 1999: 14).

Para entender a Luhmann, como filósofo de la exclusión, me parece necesario ponerlo en diálogo con Giorgio Agamben y sus textos sobre el *homo sacer* y los campos de concentración. Agamben se interesa en explicar filosóficamente la *vida desnuda,* esa que obligaba a Lévi-Strauss, Luhmann y Weil a comportarse como escritores impresionistas y no como técnicos de las ciencias humanas.

El ensayista italiano comienza por repasar la diferencia etimológica entre dos vocablos griegos: *bios* (*βίος*) y *zoê* (*ζωή*).

> Los griegos no tenían sólo un término para significar lo que conocemos como "vida". Usaban dos palabras que, aunque deudoras de una misma raíz etimológica, son semántica y morfológicamente distintas: *zoê* expresa el simple hecho de vivir que le es común a todos los seres vivos (animales, hombres, y dioses) y *bios* indica la forma o manera de vida propia a ciertos individuos o grupos (Agamben, 1998: 1. La traducción es mía).

[40] El concepto se traduce también al castellano como *nuda vida*.

La mayor parte de las explicaciones de la teoría política occidental se concentran en la vida socialmente instituida. Su otra preocupación cardinal es pensar cómo se puede integrar a aquello que está al margen de la *politeia*. En buena medida esa fue la misión del *nomos* en su acepción original: extenderse por el planeta entero instituyendo la vida que encontraba a su paso en un orden social y político coherente. A eso se le ha llamado civilización (Collingwood, 2000: 495-496). Agamben está interesado en cambiar el enfoque. El orden ya no debe considerarse en su poderío civilizador, esto es: integrador. En cambio, dice siguiendo a Carl Schmitt, debe explicarse con base en la excepción soberana, lo que implica prestar especial atención a la manera en que el poder soberano se asienta en la exclusión de aquellos que sólo (sobre)viven si se les mira desde el lado interior de la forma. Esos seres que, según Luhmann, son tan ajenos a las convenciones de la sociedad que no pueden siquiera ser explotados o suprimidos (Luhmann, 1997: 68). Para Agamben eso significa la *exclusión inclusiva* de *zoê*. Se puede decir, entonces, que *zoê* no precede a la vida política sino que es uno de sus productos. La soberanía debe entenderse como aquello que quiebra la "vida" en dos: *bios* como vida aceptada para participar en sociedad y aquella que queda al exterior de la forma social. El elemento clave que marca la distinción entre *bios* y *zoê* es el lenguaje. Una coincidencia más entre Agamben y Luhmann: "Existe la política porque el hombre es el ser viviente que con el lenguaje se separa y opone a su propia vida desnuda y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con la vida desnuda en una exclusión inclusiva" (Agamben, 1998: 8). El *homo sacer* es la figura con que Agamben designa a la vida que ha sido desairada por la comunidad política, pero de la cual depende el *bios* para autoafirmarse. Como diría Luhmann, la forma depende del entorno. Todo esto no implica una ontología de los excluidos sino describe un estado de abandono metafísico que se ha

ido generalizando conforme la dualidad inclusión/exclusión se ha ido extendiendo con el avance de la modernidad (Rasch, 2000: 122).

Para Agamben la práctica espacial del *nomos* moderno se encuentra en el campo de concentración y su principal implicación: es *zoê* y no *bios* la gran figura de la vida política moderna. La vida desnuda, esa barbarie muda, no se encuentra allende las murallas de la civilización, sino en el corazón mismo de la ciudad contemporánea. Explica:

> El *campo* como localización dislocada es la matriz oculta de la política en que vivimos, y es esta estructura del campo la que debemos aprender a reconocer en todas sus encarnaciones: en las *zones d'attentes* de nuestros aeropuertos y en los suburbios de nuestras ciudades (Agamben, 1998: 175).

El crecimiento exponencial de la exclusión es la manera en que ha avanzado la modernidad por el mundo. En buena medida ello implica un problema de *honduras estructurales.* No podría ser de otra manera, el orden de la diferenciación funcional reposa sobre dinamita cuando se piensa que millones de cuerpos resultan superfluos para participar en la sociedad diferenciada. De cualquier forma Agamben y Luhmann se abstienen de ofrecer soluciones. Les basta con indicar la estructura política del presente: la exclusión incluyente. Ello implica, entre otras cosas, que semejantes lugares no están más acá, ni más allá de la modernidad. Las ciudades perdidas son quizá el producto más logrado de la sociedad moderna.

TERCERA Y ÚLTIMA CONCLUSIÓN

En los esfuerzos por encontrar puntos de contacto entre Luhmann, filósofo, y las preocupaciones de las ciencias humanas de última generación, la discusión sobre las *ciudades*

perdidas se revela prometedora. Pienso en temas bien conocidos: estado de excepción (Agamben), biopolítica (Foucault, Agamben), inmunidad (Esposito), control (Deleuze), autoorganización (Simone, Simondon) y el deseo de encontrar un nuevo agente revolucionario (Zizek, Badiou). Lo que me importa enfatizar en estas últimas páginas es otra cosa. Las ciudades perdidas representan los límites sociológicos de la *Teoría de Sistemas*. Cuando Luhmann acepta que no tiene nada que decir sobre las *favelas* renuncia a que su sociología pueda dar cuenta de lo que Partha Chatterjee llama "la mayor parte del Mundo" (Chatterjee, 2006: 3).

Esto es especialmente desconcertante siendo que las favelas que describe Luhmann son una entelequia, tan falsa o más que las que él mismo descubría y denunciaba en la semántica de la sociedad liberal. Se puede decir con Judith Butler y Gayatri Spivak que no hay tal cosa como la vida desnuda (Butler y Spivak, 2007: 37-39). Que al momento en que Luhmann reduce su entendimiento de lo social a la diferenciación funcional se pierde una infinidad de matices en que se producen relaciones sociales y preceptos de comunicación complejos. Esos que cualquier observador medianamente perceptivo descubriría en abundancia en un *safari cultural*, como a los que se aventuraba Luhmann, por la Villa 31 de Buenos Aires, la 23 de Enero de Caracas, la Cité-Soleil de Puerto Príncipe, Rochino de Río de Janeiro o el propio Tepito en la Ciudad de México, por referirme a ejemplos de América Latina. Más aún: las ciudades perdidas no tienen fronteras estables. Por el contrario, se alimentan y retroalimentan de la ciudad, de la diferenciación funcional de manera siempre cambiante y sofisticada. En buena medida reproducen informalmente muchas de las diferenciaciones en que se sostiene la sociedad oficial, asunto que el propio Luhmann consideró gracias a su lectura de los *Ragazzi di Vita* de Pasolini (1994a: 34).

Se dice con frecuencia que el sociólogo de Bielefeld nunca pudo desmarcarse del todo de la cibernética de primer orden.

Que a la sombra de los padres fundadores como Norbert Wiener, Luhmann enfatizaba el control y la comunicación de sus sistemas como esfuerzos para vencer "la tendencia natural a degradar lo organizado y a destruir aquello que tiene significado, esa tendencia que, como Gibbs ha mostrado, alienta el incremento de la entropía" (Wiener, 1989: 17). Se dice, también, que la de Luhmann es una teoría de formas más bien monolíticas. Que su trabajo se inscribe en una de las demandas clave de los modernistas del siglo XX: la purificación de las distintas competencias sociales, esas a las que Luhmann se dedicó a delimitar (arte, amor, ciencia, Estado, ley, medios masivos, etc.). Cito a Bruno Latour:

> El lector reconocerá aquí la visión de lo social de Niklas Luhmann; de hecho, representa el abandono de cualquier esfuerzo por definir las variedades que puede tomar la autonomía, para quedarse con formas purificadas, muy lejanas de cualquier relación con su existencia empírica. Esto supone, igualmente, tomar la definición más simplista y, generalmente, la más etérea con que cada dominio se describe a sí mismo. Podemos ver por qué los juristas se aferran a creerse seguros en un subsistema a la Luhmann, de la misma manera en que los científicos disfrutan sobre manera fortificando las murallas que protegen su autonomía académica (Latour, 2009: 263. La traducción es mía).

En ese tenor es fácil encontrar la deuda que tiene Luhmann con la tradición griega y su fetichismo por las fronteras. Parece como si para Luhmann las distinciones claras fuesen indispensables para evitar que las cosas se confundan entre sí. Sin la diferenciación podría regresar el *aperion*: todo está en todo y nada está en nada. En la teoría sociológica contemporánea, de la que Latour es uno de los nombres consentidos, se privilegia lo impuro, los híbridos, los monstruos conceptuales. Su propósito es descubrir el potencial creativo

de lo impuro: ¿cómo es que trabaja?, ¿cómo se conectan los elementos en apariencia más disímiles? Se dice que lo impuro opera desde abajo, que es no-linear, no-reglamentado y que en lugar de reducir la complejidad la aumenta. Se pretende desterrar la simplicidad y el purismo de las formas cerradas y perfectas (Brouwer, Mulder, Spuybroek, 2010: 12-13). Ante este canto programático, que está a ley de convertirse en ortodoxia es importante recuperar a Luhmann como un correctivo frente a los excesos de la "nueva ciencia". Para ello es necesario, primero, salvar a nuestro sociólogo de sí mismo, es decir, rescatarlo de su *Teoría de la Sociedad*. Un primer paso sería demostrar que es posible estudiar a las *favelas* según los preceptos de la *Teoría de Sistemas*. De ello depende su validez a escala planetaria.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Por una genealogía de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

_____, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Arato, Andrew, "Civil Society and Political Theory in the Work of Luhmann and Beyond", *New German Critique*, núm. 61, 1994, 129-142.

Arnoldi, Jakob, "Niklas Luhmann", *Theory, Culture & Society*, 18, núm. 1 (1 de febrero de 2001), 1-13.

Avramescu, Catalin, *An Intellectual History of Cannibalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Baecker, Dirk *et al*., *Luhmann Lektüren*, Berlín, Kulturverlag Kadmos, 2010.

Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, México, UNAM, Ed. Era, 1997.

Bechmann, Gotthard y Nico Stehr, "Niklas Luhmann", *Convergencias*, núm. 32 (mayo-agosto, 2003).

Berman, Marshall, *All that is Solid Melts into Air*, Nueva York, Penguin Books, 1988.

Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*), New Brunswick, Rudgers University Press, 1991.

Bridges, Emma, Edith Hall y P. J. Rhodes (comps.), *Cultural Responses to the Persian Wars*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Brouwer, Joke, Arjen Mulder, Lars Spuybroek, "The Politics of the Impure", en Joke Brouwer, Arjen Mulder, Lars Spuybroek (comps. y prols.), *The Politics of the Impure*, Roterdam, V2 Publishing, 2010.

Brown, Ed., "Unravelling the Web of Theory: Changing Geographical Perspectives on Development", en Martin Phillips (comp.), *Contested Worlds: An Introduction to Human Geography*, Hants, Ashgate, 2005.

Brown, G. Spencer, *Laws of Form*, Nueva York, E. P. Dutton, 1969.

Bolz, Norbert, *Comunicación mundial*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2006.

Borch, Christian, *Niklas Luhmann*, Londres, Routledge, 2011.

Cacciari, Máximo, *La Città*, Villa Verucchio, Ed. Pazzini, 2009.

Cantarella, Eva, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.

Cavafis, Constantino, *Poemas completos*, México, Ed. Diógenes, 1979.

Chakrabarty, Dipesh, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Châtelet, François, *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Chatterjee, Partha, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

Clarke, Bruce y Mark B. Hansen (comps.), *Emergence and Embodiment: New Essays on Second Order Systems Theory*, Durham, Duke University Press, 2009.

Clarke, Bruce, *Posthuman Methamorphosis: Narrative and Systems*, Nueva York, Fordham University Press, 2008.

Collingwood, R. G., *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Guadalajara, Barcelona, UIA, Iteso, Anthropos, 1996.

Courthope, W. J., en Harold Bloom y Michael G. Cornelius (comps.), *John Donne and the Metaphysical Poets*, Nueva York, Infobase, 2008.

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Donne, John, *Poesía completa*, Barcelona, Ed. 29, 1998.

_____, *The Variorum Edition of the Poems of John Donne*, vol. 6, *The Anniversaries and the Epicedes and Obsequies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Dostoievsky, Fedor, *El Gran Inquisidor*, Librodot.com, 2003.

Droit, Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, París, Odile Jacob, 2007.

Dunn, John, *Setting the People Free: The History of Democracy*, Londres, Atlantic Books, 2006.

Esposito, Roberto, *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.

Frontain, Raymond-Jean, "*Introduction*", en Raymond-Jean Frontain y Frances M. Malpezzi (eds.), *John Donne's Religious Imagination: Essays in Honour of John T. Shawcross*, Conway, AR: UCA Press, 1995.

Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Ed. Akal, 2003.
Gernet, Louis, "Dionysus", en Nicole Loraux, Gregory Nagy y Laura Slatkin (comps.), *Antiquities: Postwar French Thought,* vol. III, Nueva York, The Free Press, 2001.
Gerharst, Uta, *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Hadot, Pierre, *Eloge de Socrate*, París, Ed. Allia, 2007.
Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, New Heaven, Yale University Press, 1956.
Hester, M. Thomas "The Shape of 'the mindes indeavours': Donne's First Anniversaire", en Raymond-Jean Frontain y Frances M. Malpezzi (eds.), *John Donne's Religious Imagination: Essays in Honour of John T. Shawcross*, Conway, AR: UCA Press, 1995.
Huntington, Samuel P., *Political Order in Changing Societies*, New Heaven, Yale University Press, 1968.
Isócrates, *Discursos completos*, Madrid, Gredos, 1979-1980.
Jahoda, Gustav, *Images of Savages: Ancients Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Londres, Routledge, 1999.
Jáuregui, Carlos A., *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005.
Jessop, Bob, *The Future of the Capitalist State*, Cambridge, Polity, 2002.
Joas, Hans, *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
Kittler, Friedrich A., *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlín, Brinkmann & Bose, 1986.
Kittler, Friedrich A., *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
Kneer, Georg y Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung*, Stuttgart, UTB, 2000.

Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

Latour, Bruno, *The Making of the Law. An Ethnography of the Conseil D'Etat*, Cambridge, Polity Press, 2010.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Writings on China*, Chicago, Open Court, 1994.

Luhmann, Niklas, "Deconstruction as Second-Order Observing", *New Literary History*, 24, núm. 4 (1 de octubre de 1993): 763-782.

_____, "Inclusión-Exclusión", *Acta Sociológica*, 12, septiembre-diciembre 1994a.

_____, "Unidad y diferenciación en la sociedad moderna", *Acta Sociológica*, 12, septiembre-diciembre, 1994b.

_____, *Social Systems*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

_____, "Globalization or World Society? How to Conceive of Modern Society", *International Review of Sociology*, vol. 7, núm. 1, marzo de 1997.

_____, *Observations on Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

_____, "Jenseits von Barbarei", en *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien Zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

_____, *Art as a Social System*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

_____, *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

_____, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, Universidad Iberoamericana, 2007.

Magris, Claudio, "Siamo tutti Robinson Crusoe", *Corriere della Sera*, 28 de noviembre, 2004.

Marshall, Thomas Humphery, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992.

Mignolo, Walter, "The communal and the decolonial", http://waltermignolo.com/2009/09/06/the-communal-and-the-decolonial/.

Mitchell, W. J. T., y Mark B. N. Hansen (comps.), *Critical Terms for Media Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Moeller, Hans-Georg, *Luhmann Explained*, Peru Ill., Open Court Publishing, 2006.

Nuzzo, Enrico, "Figuras de la barbarie. Lugares y tiempo de la barbarie en Vico" (pp. 151-162), *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003).

Ossandón, José, e Ignacio Farías (comps.), *Observando sistemas: nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Santiago, RIL Editores, 2006.

Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory*, Nueva York, The Free Press, 1954.

_____, "Full Citizenship for the Negro America?", en Talcott Parsons y Kenneth Clark (comps.), *The Negro American*, Boston, Beacon Press.

Paz, Octavio, "Primitivos y bárbaros", en *Los privilegios de la vista I. Obras completas*, vol. 6, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Platón, *La República*, Madrid, Ed. Gredos, 1992.

_____, *Diálogos (II)*, Madrid, Ed. Gredos, 1983.

_____, *Diálogos (VIII y IX) Leyes*, Madrid, Ed. Gredos, 1999.

Pottage, Alain, "Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault", *Economy and Society*, 27, núm. 1, 1998, 1.

Protevi, John, *Political Physics. Deleuze, Derrida and the Body Politic*, Londres, The Athlone Press, 2001.

Rancière, Jacques, *The Philosopher and His Poor*, Durham NC, Duke University Press, 2004.

Rasch, William, *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

Reyes, Alfonso, *Última tule y otros ensayos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.
Rodríguez Mansilla, Darío, y Marcelo Arnold, *Sociedad y teoría de sistemas*, Santiago, Ed. Universitaria, 1991.
Shakespeare, William, *The Oxford Shakespeare: Troilus and Cressida*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
Sloterdijk, Peter y Hans-Jürgen Heinrichs, *Neither Sun nor Death*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2011.
_____, *Derrida, an Egyptian: On the Problem of the Jewish Pyramid*, Cambridge, Polity Press, 2009.
_____, *Esferas III* (*Espumas*), Madrid, Ed. Siruela, 2006.
Tapia, Luis, *Política salvaje*, Buenos Aires, Clacso, Waldhuter Editores, 2011.
Thornhill, Chris, *Political Theory in Modern Germany: An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2000.
_____, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Londres, Palgrave Macmillan, 2005.
Todorov, Tzvetan, *La Peur des barbarie: Au-delà du choc des civilisations*, París, LGF, 2009.
Torres Navarrete, Javier (comp., prol. y trad.), *Niklas Luhmann. La política como sistema*, México, Tlaquepaque, UIA, Iteso, 2009.
Vico, Giambattista, *La Scienza Nuova*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1977.
Vlatos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
Waldmann, Peter, "Sobre el concepto de Estado anómico", en Walther L. Bernecker (comp.), *Transición democrática y anomia social en perspectiva comparada*, México, El Colegio de México, DAAD, UNAM, 2004.
Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Londres, Free Association Books, 1989.
Wilcken, Patrick, *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*, Nueva York, The Penguin Press, 2010.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism*?, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
Zavaleta Mercado, René (comp.), *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 1983.
Zorn, Carsten, *Zur Aktualität von Niklas Luhmann: Einleitung in sein Werk*, 2011.

IV. RACIONALIDAD EN LA COMUNICACIÓN Y LA DECISIÓN POLÍTICA EN MÉXICO. UN MODELO DE OBSERVACIÓN

René Millán

INTRODUCCIÓN

Por impreciso que parezca, es innegable que todas las sociedades tienen formas de generar su propia racionalidad política. Tanto los temas como la manera en que son públicamente tratados varían de un país a otro. La variación ocurre pese a que, en ocasiones, se mantienen semejanzas en los diseños institucionales del sistema político. En ciertas naciones la "moral privada" y los "deslices" afectivos de los gobernantes son asuntos de Estado, en otros no tanto. En algunos países actos leves de irresponsabilidad conllevan estrepitosas renuncias de funcionarios o fuertes decisiones de gobierno; en otras, eventos extremadamente graves conforman apenas pequeños escándalos mediáticos sin que se produzca decisión alguna y, en otros más, ni siquiera son materia de atención pública. La racionalidad política de una sociedad atañe a los parámetros bajo los cuales se construye y procesa todo aquello (un evento, un problema, una necesidad, una preferencia, una expectativa) que se convierte en "materia" política con objeto de provocar una intervención pública. Advierte, por eso, sobre un aspecto clave: *las formas y condiciones estructurales* en las que se realiza la comunicación política y toman cuerpo las decisiones públicas. Con otros

matices y alcances, un problema similar ha sido tratado en la literatura bajo observaciones que meten en tensión varias dimensiones: monopolio político estatal-coordinación entre agentes (Lindblom, 1965); amigo-enemigo (C. Schmit, 1972); corporativismo-democracia (Schmitter, 1992); régimen político-veto (Tsebelis, 1995), o presidencialismo-parlamentarismo (Linz y Valenzuela, 1997).

El interés de este artículo es presentar –y someter a prueba– un modelo de observación de la racionalidad que modula la forma de la comunicación política y las condiciones estructurales dentro de las cuales el sistema político decide en nuestra sociedad mexicana. Dado que desde una perspectiva sistémica hemos asumido que esa racionalidad está en gran medida predeterminada por la manera en que los órdenes sociales se integran, consideramos que la solvencia del modelo de observación radica en una doble exigencia: en primer término, debería ser capaz de distinguir tanto la integración de la sociedad postrevolucionaria como la que se registra hoy dados los cambios que el país ha sufrido. En seguida y, en coherencia con esa distinción, debería también facilitar la elaboración de un esquema de análisis capaz de identificar las condiciones en las que se realizan la comunicación y la decisión política. Para atender esa doble exigencia presentamos en primer término el modelo general con el que observamos (a) y, en correspondencia con él, se describen a grandes trazos las características centrales de cada integración; (b) posteriormente, analizamos la racionalidad, y su problemática subyacente, del orden postrevolucionario; (c) y de la sociedad actual, (d) concluimos con algunas breves anotaciones.

MODELO DE OBSERVACIÓN

Los sistemas sociales tienen la curiosa peculiaridad de constituir los elementos que los integran. Así sucede con

las sociedades. El tipo de relaciones entre los elementos que integran un sistema, condiciona en gran medida la racionalidad de su comunicación. Quizás un ejemplo banal ayude a explicitar esta idea. Pensemos en una conversación. En un primer y sustancial nivel, toda conversación se integra por los que están interactuando y por los temas que la articulan. La dinámica de la conversación –y no cada quien de forma aislada– va definiendo los temas sobre los que se habla, de manera que la comunicación misma constituye sus elementos. Si ha de lograrse en algún grado, lo que se comunica remite al tema que se ha planteado (de ahí que normalmente no se conteste "prefiero las camisas verdes" al comentario de alguien sobre la última catástrofe de la semana). La comunicación se refiere a sí misma para seguir comunicando. Se *autorrefiere*. Además, es evidente que se habla de algo y no de todo: la conversación *selecciona* sus temas y simplemente rechaza otros. De igual modo, en ella participan algunos y no todos los que se encuentran, digamos, en una fiesta o en un restaurante. La conversación que se lleva a cabo, y los participantes en ella, delimitan así su espacio comunicativo, se diferencian de las otras comunicaciones que ocurren en el entorno y, por tanto, también de él. Si alguien más ingresara a la conversación, tendría que hacerlo en función del tema común y participar de él. La conversación no tiene límites físicos sino comunicacionales.

De frente a la infinita posibilidad de temas y de conexiones de sentido que potencialmente son abordables en una interacción lingüística, la conversación opera como un *sistema* que mediante la delimitación, la autorreferencia y la selección hace posible que algunas de esas conexiones y, sólo algunas, se realicen o verifiquen (y no, por ejemplo, "prefiero camisas verdes"). Sin esas operaciones no habría manera de actualizar, de poner en acto, sentido algo: permanecería ahí, simplemente como horizonte abierto. Desde luego, toda conversación puede cambiar de tema, girar insospechadamente

y ser interrumpida. Puede fallar o romperse. Las conversaciones son, en otros términos, altamente contingentes. Pero la contingencia no es homogénea ni totalmente abierta: la forma en que cada conversación se constituye, predispone condiciones que la favorecen o la inhiben. Si dejamos de lado la posibilidad de que caiga un meteorito mientras platicamos –o cualquier otro hecho imponderable– dos factores íntimamente vinculados influyen en la contingencia: la complejidad y la estructura de relaciones entre los participantes.

Si un ámbito de interacción comunicativa se hace más complejo se vuelve también más contingente. Es evidente que si el número de participantes crece continuamente, el círculo que delimita la conversación se rompería en algún momento. Al crecer el número de participantes, aumenta exponencialmente la cantidad de relaciones posibles entre ellos y se ensancha con fuerza el horizonte de conexiones de sentido que sería factible actualizar. Por esa complejidad, también queda a disposición de los participantes una reserva mucho mayor de interpretaciones, de posiciones y perspectivas. Es innegable que de ese modo se amplían notablemente las zonas de discrepancia potenciales. Cuando el número es considerable, las oportunidades de intervención de los participantes están normalmente mal distribuidas: unos hablan más que otros. En esas condiciones, algunos introducirían discrepancias artificiales para mejorar su posición en el grupo o propondrían nuevos temas a los contiguos a fin de llevar a cabo conversaciones más acotadas y aumentar sus oportunidades de intervención o, simplemente, abandonarían la conversación de la que no participan de manera activa. La conversación se volvería altamente contingente. La selectividad propia de cada conversación no operaría.

Al ampliarse las posibilidades se abren mayores franjas de contingencia. Por eso, la complejidad obliga a la selección. En nuestro ejemplo, al menos dos modos de reforzamiento de la selectividad para reducir contingencia se hacen inme-

diatamente presentes. Bajo ciertos límites, la contingencia disminuye si alguien (un líder, una institución, un grupo) centralizara la conversación y, por razones de conveniencia, jerarquía o consideración, todos aceptaran ese hecho. En el intercambio con esa persona, el flujo de comunicación iría imponiendo a ciertos interlocutores, normalmente pocos, y reduciría el peso de los otros participantes en la conversación misma y en la selección de los temas que la conforman. En esa condición, la fuerza de los interlocutores ("oficializados") depende de que en sus intervenciones se refirieran, antes que a ellos mismos, a quien centraliza la conversación. Esa referencia se conforma como un mecanismo de selectividad (de temas, opiniones, interpretaciones) y el hecho de que está dirigida al "centro" de la comunicación es un factor de estabilidad de la comunicación del grupo. Así, la contingencia cedería porque los participantes se encuentran en un espacio comunicativo conformado por relaciones *asimétricas* en función de las cuales cada uno de ellos, o al menos la mayoría, ve reducida su capacidad de autorreferirse en su referencia a la conversación: el horizonte de las interpretaciones, opiniones y posiciones posibles está recortado por la estructura relacional. A esa estructura la entendemos como una forma de integración de la conversación (como sistema). Esa forma de integración facilita un acotamiento de la contingencia a costa de las posibilidades que la complejidad ofrece.

Hay otra forma de reforzar la selectividad: organizar la complejidad. A fin de aprovechar las oportunidades de interlocución y la ampliación de conexiones de sentido posibles que la complejidad ofrece, normalmente la gente se distribuye en pequeños círculos en las fiestas o reuniones (y también en congresos o convenciones). Así unos hablan de las noticias de la mañana y otros explican expeditamente por qué perdió su equipo de futbol. Priva, en cada círculo, una cierta indiferencia (permitida y supuesta) sobre el interés de los otros. La primera consecuencia es que la reunión no se integra más

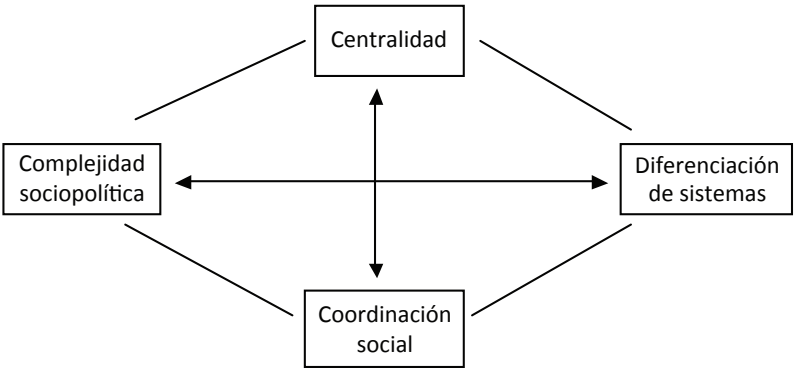
en torno a una conversación general, está diferenciada en muchas que no necesariamente están coordinadas. Respecto al ámbito general del espacio comunicativo (o de la reunión, para seguir en nuestro ejemplo) cada *círculo se reporta a los otros como igual*. Si en cada uno de ellos, los participantes se relacionaran, a su vez, de la misma manera, resultaría claro que cada conversación se realiza bajo principios que admiten mayores franjas de contingencia y el ambiente general de la reunión asumiría ese hecho. Al mismo tiempo, los efectos "negativos" del fracaso de una conversación se encuentran ahora acotados. Aunque pueden ser más frecuentes, cada fallo tiene un impacto menor en la forma de integración comunicativa de todos los participantes de la reunión.

En otros términos, esta forma de organizar la complejidad y de reforzar la selectividad admite más contingencia y deja abierta la posibilidad de poner a la disposición de los participantes un horizonte más amplio de conexiones de sentido, de discrepancias y conflictos. Asume un mayor grado de libertades, pero paga un costo en la capacidad anticipada de coordinar las conexiones de sentido de toda la fiesta o reunión. En la medida en que más temas y opiniones son posibles, su delimitación se basa en la estructura diferenciada de la conversación y ese es su mecanismo de selectividad y estabilidad, de reducción de contingencia.

Aunque extenso, el ejemplo resulta útil porque ilustra algunos elementos básicos que facilitan formular un modelo de análisis de la racionalidad de la comunicación política a partir de las formas de integración del orden social. Bajo una perspectiva sistémica, el modelo permite tomar en cuenta tanto interacciones sociales como el tipo de relación entre sistemas funcionales.

El modelo se hace más claro si recordamos que un sistema social es complejo en la medida en que no está en grado de vincular simultáneamente –o de poner en "línea"– todos o la mayoría de sus elementos (en la conversación del ejemplo,

Modelo: elementos básicos de la observación
de la integración del orden social y la racionalidad
de la comunicación política



todos sus participantes). Por eso se ve obligado a reforzar su selectividad (Luhmann, 1996:185). En la medida en que no está en condiciones de articular todos sus elementos, no les es dado controlar todos los eventos. La diferenciación es simplemente la formación de sistemas (funcionales o de interacción) dentro de otros sistemas (en la reunión, los círculos de conversación) como respuesta a la complejidad social (Luhmann, 2007: 473). Se hace necesaria porque los sistemas sociales necesitan tiempo para identificar problemas, procesar información y tomar decisiones. Al crecer la complejidad financiera o electoral, por ejemplo, se precisa de un (sub) sistema que atienda, en sus términos, esos ámbitos y quede socialmente especificado para tal fin. Al especificarse el sistema financiero, el de partidos, o el científico, se fincan también lenguajes especializados y con ellos más perspectivas diversas –no necesariamente concordantes– se hacen presentes (el electoral no ve del mismo modo que el financiero el problema del desempleo). Esa complejidad, esa abundancia, hace altamente contingente la estabilización de

planos de sentidos y acuerdos (Zolo, 1992). De ahí que, en relación con la contingencia, complejidad signifique que "están admitidas las alternativas, las posibilidades de variación, el disenso y los conflictos" (Luhmann, 1986: 188). Contingencia denota, simplemente, el incremento de la posibilidad de que lo calculado ocurra de manera distinta a lo esperado.

En concordancia con lo anterior, las dobles flechas del modelo indican asociaciones fuertes, relaciones entre factores que se refuerzan mutuamente. Las líneas, en cambio, expresan vínculos débiles o relaciones de factores que se obstruyen entre sí. El modelo asume que mientras más firme es el eje complejidad-diferenciación, más diluido se encuentra el otro eje y viceversa. De ahí se sigue una secuencia simple: más centralidad estatal, más complementariedad estructural entre los elementos que integran un sistema y más capacidad para coordinar procesos, eventos y decisiones pero, al mismo tiempo, menos diferenciación (o autonomía de sistemas), menos complejidad y menos contingencia. El modelo puede concretizarse, para el análisis de las formas de integración, de la siguiente manera:

Sociedad postrevolucionaria	*Forma de integración. Categorías*	*Sociedad contemporánea*
Alta centralidad estatal	Centralidades sociales y políticas	Baja centralidad
Acotada o restringida	Diferenciación (funcional y de otro tipo)	Incrementada
Baja	Complejidad social y política	Alta
Alta	Coordinación social y política	Baja
Baja	Contingencia social y política	Alta

La secuencia de la sociedad que llamamos postrevolucionaria da como resultado un sistema social altamente centralizado y por tanto *sobre-integrado que, como tal, determina una relación desigual entre sus componentes y sistemas funcionales.* En cambio, la sociedad contemporánea muestra un sistema social más relajado en su integración. Mantienen relaciones más equilibradas entre sus componentes y entre sus subsistemas funcionales. De ese contraste, resulta el siguiente modelo de observación de la racionalidad de la comunicación política.

+ Integrado está el orden social	*– Integrado*
+ Relaciones desiguales entre componentes del sistema	+ Relaciones de igualdad entre componentes del sistema
+ Débiles son los límites comunicacionales de los sistemas. La contingencia no alcanza a reducirse en sus propios ámbitos	+ Necesario es reforzar los límites comunicacionales de sistemas. La contingencia podría reducirse en sus propios ámbitos
+ Necesario reforzar un centro de decisión y más urgente referir la comunicación política a él	+ Centros de decisión e influencia en la comunicación. Diversidad en las referencias de la comunicación política
+ El centro opera como un requisito de selectividad de decisiones y de estabilidad del sistema	+ Se acentúa la referencia a distintos centros y el respeto a los límites comunicacionales como un pre-requisito de selectividad y estabilidad
+ Se requieren valores o "mitos fundantes" como fórmulas de contingencia para reforzar la legitimidad de las decisiones	+ Se requieren valores regulativos, procedimientos normativamente fincados. El derecho es imperioso para la certidumbre
+ Atenuada es la contingencia en los bajo procesos de decisión. La decisión es más cerrada en su origen	+ Contingente es el proceso de toma de decisiones y más abierta debe ser la decisión en su origen

Establecidos los modelos –que se derivan del general– podemos ahora verificar si efectivamente son útiles para el análisis de los objetos a los que se refieren. Veamos primero el problema de las formas de integración, así sea de manera breve, pues es un referente obligado para entender el análisis de la comunicación política y la formación de decisiones. Para entender esa relación conviene tener claro que la comunicación política "sirve para preparar –poniéndolas a prueba y compactándolas– las posibilidades de consenso…" (Luhmann, 2004: 246). Es decir, es el modo en que las expectativas pueden traducirse políticamente en una pauta de comunicación de un sistema.

OBSERVAR LAS FORMAS DE INTEGRACIÓN: POSTREVOLUCIONARIA Y CONTEMPORÁNEA

La sociedad postrevolucionaria

La sociedad postrevolucionaria mantuvo, como criterio de orden, relaciones predominantemente políticas. El dato, aparentemente obvio, se explica por tres factores: la estructura de comunicación o de relación entre sistemas funcionales; la centralidad estatal y la inclusión política.

Estructura de comunicación. Dada la enorme centralidad estatal, la sociedad postrevolucionaria redujo considerablemente la autonomía de cada uno de los sistemas funcionales (economía, derecho, política). De ese modo, fincó un tipo de comunicación que los relacionaba como si tuviesen una importancia desigual en la constitución del orden social. Fue entonces posible instituir el predominio de un sistema en el funcionamiento estándar de la sociedad. El político asumió esa posición. Mediante ese predominio, la centralidad conminó eficientemente a que cada sistema entendiera, en gran medida, su función desde la perspectiva del sistema general antes que desde la propia y, con ello, flexibilizara sus límites

comunicacionales. Se obtuvieron así altos niveles de complementariedad y coordinación entre sistemas, y entre las expectativas de cada ámbito de interacción que ellos cubrían. Se produjo así, una pérdida de ejercicio autorreferencial de cada sistema.

Centralidad estatal. La estructura de comunicación anterior hubiese sido insostenible sin un centro (Estado) y un vértice (presidente) que operaran como referente primario de esa comunicación y concretizaran la unidad del sistema general. Debido a esa condición, la estructura de comunicación tomó la forma centro-periferia. La clave de esa forma fue la centralidad estatal. La centralidad significó una concentración de recursos –políticos, jurídicos, organizativos, financieros, axiológicos– capaz de alterar, en la operación cotidiana, los límites sistémicos y jerarquizar elementos medulares de las funciones de los sistemas (y de las instituciones en las que se apoyaba su tarea). En este sentido, la centralidad fue una característica vinculada con la acotada diferenciación funcional y la baja complejidad que le sigue. En concreto, ese vínculo se expresó, al menos, en tres aspectos medulares: sistema económico intervenido o considerablemente regulado, sistema político no diferenciado e inclusión política.

El papel de "eje de la economía" del Estado postrevolucionario, así como su carácter rector y capacidad regulatoria están plenamente documentados.[1] En términos de criterios de orden social, la centralidad implicó que las relaciones que se daban entre Estado y economía, y de manera correlativa, entre política y mercado, estuviesen sobre-ordenadas desde la perspectiva de la política o del Estado. Y ese sobreordenamiento determinó, en gran medida, los criterios de

[1] El Estado controlaba directamente petróleo, luz, trasporte aéreo y ferroviario, telefonía, telégrafos, minas, subsuelos, áreas naturales, instrumentos financieros. Véase sobre el carácter rector del Estado: Lorenzo Meyer (1992); Carlos Elizondo Serra-Meyer (2001).

coordinación social y comunicación pública. Pero el factor clave de la centralidad estatal fue la reducida diferenciación del sistema político.

La indiferenciación tuvo una dimensión interna y otra externa. Externamente, se caracterizó por falta de delimitación con el Estado, lo que redujo su autonomía funcional. Más que a fortalecer su capacidad de decisión, o su representación, el sistema político postrevolucionario funcionó como un *recurso estatal* para la consecución de fines cuyo contenido, sin embargo, él no determinaba. Los fijaba el Estado. Es en esa lógica que el político adquiere jerarquía frente a los otros sistemas. La dimensión interna puede reconducirse al rasgo más clásico del sistema político postrevolucionario: el presidencialismo (Cosío Villegas, 1972). El presidencialismo fue expresión de una limitadísima diferenciación de los componentes *efectivos de* aquel sistema (ejecutivo, legislativo, partido, organizaciones) y del modo en que esa condición instituyó al vértice como regulador de la comunicación política. Control corporativo y ausencia de división de poderes fueron los elementos que definieron al político como un sistema "indiviso" (Casar, 2002).

El carácter de indiviso implicó el hecho de que ningún subsistema del político era capaz de garantizar la autonomía de funcionamiento de los otros: el de partidos no afirma la autonomía del jurídico; ni ése la del subsistema electoral. La integración del orden opera mediante un traslape de límites sistémicos, comunicacionales. Al identificar las dimensiones interna y externa de la indiferenciación, resulta claro que la debilidad de la autonomía funcional del sistema político era la vitalidad del centro y del vértice; esto es, del Estado y del presidente. Esa vitalidad redujo considerablemente la complejidad porque aminoró el peso de los criterios de coordinación y decisión que, desde el ámbito de otros sistemas de interacción, podrían ser seleccionados. Y ese rasgo se acrecienta cuando se observa la inclusión política.

Por la indiferenciación anotada, las organizaciones sociales (obreras, campesinas, de sectores medios) se instituyeron como actores que suplían las funciones del subsistema de partidos: generaban consenso, proveían temas para la agenda pública, pero sobre todo generalizaban demandas y consenso. Porque el sistema de partidos no tiene autonomía, las organizaciones se desarrollaban como institutos de interlocución política en el ámbito mismo de la administración pública. La distinción de la administración frente a las organizaciones estimuló su politización en modo extremo. La politización administrativa –al igual que la de la economía– impulsaba y ampliaba el espacio de intervención del Estado y el horizonte de la demanda política; es decir, aquella que es requerida al Estado y no a otros sistemas (Pizzorno, 1980: 20). Con la politización que acompaña la intervención pública se reforzaban dos cosas. De una parte, el acceso a beneficios públicos –y su generalización vía organizaciones– era el resultado de intercambios con el Estado y no una expresión del derecho ciudadano. Mediante ese intercambio, se elevan los niveles de coordinación social y se mantiene firme la jerarquía del vértice o del centro. De otra, se reduce complejidad en la relación entre sistemas y entornos porque en esa comunicación se afirma un criterio prioritario de orden y de decisión: el político. Ese predominio limitó las posibles conexiones de sentido que el fortalecimiento de otros criterios (economía, ciencia, derecho, libertad, igualdad, derechos ciudadanos) hubiese introducido en la comunicación pública. De ese modo, se redujo, por anticipado, la contingencia política.

La sociedad contemporánea

Aunque contrastantes y heterogéneos, en los últimos 30 años se han desarrollado procesos de diferenciación que han alterado los elementos claves de la sociedad postrevolucionaria y han conformado otra forma de integración del orden social.

El dato irrefutable de que no todos esos procesos tienen la misma extensión y fuerza, no niega el hecho de la nueva integración:[2] nos cuestiona sólo sobre su profundidad, alcance y solidez. Algunas breves referencias pueden ilustrar dichos procesos.

De conformidad con la literatura, la *reforma del Estado* (1982-2000) y sus ejes (privatización, desregulación económica, apertura comercial) fincaron al mercado como institución social clave para el desarrollo del orden social. Con ella no sólo se redujo el tamaño del Estado y se modificaron las bases económicas del llamado "pacto social" (Meyer, 1992), sobre todo se introdujeron en el sistema político-administrativo (y en la sociedad misma) la diversificación de criterios de diagnóstico y decisión (eficiencia, costo-beneficio). A partir de ella, criterios técnico-económicos se asumieron, con mayor fuerza, como factores de racionalidad social. La reforma especificó más claramente los límites del sistema económico y los del Estado, y por eso ordenó de otra manera la relación entre sistemas político y económico. Bajo esa nueva relación se fortaleció la autonomía funcional de este último. De ahí, por ejemplo, que se hayan instituido organismos "políticamente neutros" para favorecer la regulación técnica de la economía (autonomía del Banco de México).

De igual modo, la transición democrática ha encarnado un profundo proceso de diferenciación del sistema político (Meyenberg, 2001, Merino, 2003). Se ha tratado, en realidad, de un proceso de diferenciación del político que resultó de una operación *reflexiva* del propio sistema; es decir, la formación de dos subsistemas autónomos: el electoral y el de partidos. Este último propició el establecimiento de confines comunicativos dentro de la "unidad" que se había fijado entre Estado-ejecutivo-legislativo-partido-organizaciones. De ese

[2] Para un desarrollo más completo de la nueva integración véase R. Millán (2008).

modo, ha sido posible delimitar y distinguir las atribuciones y competencias del congreso; de los propios partidos y de la administración pública (Elizondo y Nacif, 2002; Azziz, 2003). El proceso de diferenciación interna conllevó también la autonomía del sistema político frente al Estado (y entonces fue posible distinguirlos incluso conceptualmente). En este sentido, la democracia es una adquisición social que cancela la solvencia de los elementos clave de la vieja centralidad estatal.

La pluralidad social que priva hoy en el país presupone un modo distinto de incorporar las preferencias en la comunicación pública. Un modo que va más allá de la inclusión política. Es evidente que persisten todavía formas corporativas, bien adaptadas a las nuevas circunstancias, pero ellas no constituyen más la matriz única y suficiente de procesamiento y comunicación política del sistema social. La sociedad civil no "cabe" toda en esas viejas formas de organización. Presenta muchas formas de agregación: su diversidad (Cadena, 2008; Olvera, 1999) y variedad de orientaciones (políticas, ambientales, sexuales, de género, pro derechos) indican inequívocamente que gana autonomía, que se ha diferenciado del Estado y del sistema político y con ello ha roto el vínculo que le impuso la vieja integración postrevolucionaria.

El conjunto de autonomías que la diferenciación impulsa ha estimulado también la autonomía de sistema jurídico (al menos en sus niveles más altos). Un mercado más afirmado y un sistema político plural, precisan de una certidumbre jurídica mediante la solvencia del derecho mismo. Lo mismo podría decirse de una sociedad diversificada. No es extraño, entonces, que observemos el nuevo papel de la Suprema Corte de Justicia de la Nación ante asuntos políticos, cívicos o de preferencia sexual. Su comportamiento encarna una transición jurídica (Fix-Fierro y López-Ayllón, 2002: 90)[3]

[3] Evidentemente los ministerios públicos y la procuración de justicia no parecen entrar en esa transición todavía.

que ha fincado al derecho como un proceso reflexivo y no dependiente del Estado (y así la SCJN –o algunos tribunales electorales– está en posibilidad de emitir un fallo en contra del ejecutivo).

Si se atiende el conjunto de procesos de diferenciación, se entiende de inmediato que reducen el peso y posición del centro y del vértice. Ese dato sólo es un signo inequívoco de la nueva integración. A diferencia de la anterior, sus características son: por la autonomía y la complejidad que conlleva: a) pone el acento en la formación de límites sistémicos; b) no finca, *a priori*, el predominio de un sistema sobre los otros y, por ello, asume en línea de principio que todas las funciones son igualmente importantes para el orden social (derecho, economía, política); c) cada sistema especifica mejor su función: de esa manera, se incrementa la posibilidad de procesar la información y las comunicaciones sociales con los criterios del propio sistema y no, línea por línea, con los del entorno o bajo el predominio de otro sistema (el económico no acepta, sin más, las premisas del político sobre el desempleo); d) la relación entre sistemas es más segmentada; e) la autonomía, la especificación y la segmentación imposibilitan una comunicación jerárquica de manera que ellos no se observan o comunican sólo a través de vértice; f) surge así una estructura de comunicación descentrada que relaciona a los sistemas como si fuesen iguales: *a priori*, no se privilegia una comunicación sobre otra.

De esas características es fácil deducir que con la diferenciación se afirman ámbitos de información diversos, perspectivas y criterios de decisión distintos (el derecho observa de manera distinta al sistema de partidos, la selección de candidaturas). Esa complejidad, esa pluralidad de ámbitos de interacción, de códigos de operación, presupone una integración más flexible. Y con ello cambia indiscutiblemente la racionalidad de la comunicación política.

Racionalidad de la comunicación política de la sociedad postrevolucionaria

Según establecimos, la estructura de relación entre sistemas –que deriva de la forma de diferenciación– estimula o inhibe grados de coordinación y contingencia debido a que ambas están asociadas a los niveles de complejidad social que cada sociedad puede soportar. De ahí se sigue que, dada una forma de integración del orden, la íntima relación entre complejidad-contingencia-coordinación modula en gran parte la racionalidad y la comunicación política. Es decir, prefigura las condiciones en las que se decide. En términos teóricos y prácticos hay cuatro vías para administrar la relación entre complejidad y contingencia: construir amplios planos de consenso y acuerdo; acotar los horizontes de comunicación política y regular las expectativas; menguar la diferenciación de una sociedad o, en contraste, profundizarla. En términos generales, la postrevolucionaria asumió las tres primeras vías; en cambio, actualmente se fatiga para articular la primera con la última.

Es claro que las cuatro vías tienen una dimensión y dificultad distinta según se trate de una integración fuerte o flexible; según se usen con fuerza, o no, los límites comunicacionales de instancias y sistemas. Precisamente por eso, el problema de la relación complejidad-contingencia es susceptible de formularse como una paradoja distinta para cada sociedad. A reserva de indicar en su momento la que marca a la contemporánea, la que priva en la postrevolucionaria podría formularse así: ¿cómo reduce contingencia sin alterar el principio central que finca su orden, es decir, la debilidad de su diferenciación? ¿Cómo logra delimitarse –una cierta clausura–[4] ya que ningún sistema puede permanecer

[4] Clausura significa: "…las operaciones propias de un sistema se vuelven recursivamente posibles por los resultados de las propias operaciones del sistema" (Luhmann, 1996: 101).

totalmente abierto ante su complejidad y sin capacidad de selección?[5] Una primera respuesta es obvia: reforzando la centralidad de la comunicación. Pero de ese modo, al menos en línea de principio, se incrementa desmesuradamente la contingencia porque se debilitan los límites sistémicos y la propia diferenciación. Esta es una respuesta al incremento de contingencia que el aumento de complejidad acarrea. La manera en que esa aparente paradoja se resuelve debería quedar claro en lo que sigue.

Complejidad. El primer paso es lograr bajos gradientes de complejidad social. Las sociedades que asumen como prioridad esa estrategia, están estructuralmente orientadas por una doble dicotomía: estabilidad-cambio y consenso-conflicto. De ahí que los principales análisis sobre la sociedad postrevolucionaria razonasen a partir de esas dicotomías para dilucidar la persistencia del sistema político. Aun sin mención expresa alguna, esas observaciones tuvieron tras de sí la preocupación por la reducción de complejidad (y sus problemas asociados: coordinación, capacidad de decisión, contingencia). Las principales "teorías" de la estabilidad postrevolucionaria pueden dividirse, muy esquemáticamente, en cuatro grupos.

La *cultural* –en la línea de Almond y Verba (1963)– identificó una escasa o nula cultura cívica, sofocada por una dinámica política de baja participación y de bajo interés por los asuntos públicos. El resultado fue una completa ausencia de cuestionamientos serios y críticos al sistema político (Hansen, 1993; González Casanova, 1965). El factor clave de la estabilidad era la imposibilidad de construir ciudadanos activos, o sujetos sociales autónomos, ya que esos eran fácilmente controlados o "adheridos" al sistema. La dimensión de

[5] Es interesante como lo plantea Easton (1989: 166): "Cualquiera que sea el grado de diferenciación y especialización estructural de un sistema, jamás poseerá tantos canales que su capacidad de transmitir demandas sea infinita".

la organización política, indicó, como principal característica, un sistema centralizado en el presidente (Cosío Villegas, 1972) que tuvo la capacidad para subordinar las distintas instancias de decisión del sistema político y para influir enormemente en otros ámbitos. La centralidad del presidente reposaba en el hecho de que las organizaciones sociales se convirtieron en las instituciones claves del sistema político (Córdoba, 1974, González Casanova, 1965; Meyer, 1992).

La visión *corporativista* identificó un vínculo de intercambio y subordinación (Córdoba, 1974), o de cooptación (Anderson y J. Cockroft, 1969), entre sistema político y sociedad. Así, los espacios alternativos a la institucionalidad política se redujeron, mientras que la "alianza o pacto" traía algunos beneficios selectivos y acarreaba sobre todo "control político" (Reyna, 1976). Bajo ese signo, las "exigencias" al sistema político fueron extremadamente reducidas o limitadas. El punto primordial para entender la estabilidad, radicaba así en el descubrimiento de una cultura cívica que mantenía en un nivel muy reducido las expectativas del entorno sobre el sistema, lo cual era además reforzado por formas específicas de organización y control político.[6]

Vistas en conjunto, las cuatro observaciones (baja cultura cívica, corporativismo, presidencialismo y control de demandas) permiten destacar varios puntos. En primer lugar, analíticamente la estabilidad se asume como un equivalente de gobernanza: por eso se presenta como contrapuesta al conflicto. La ausencia de conflicto, a su vez, es una función de la capacidad de "administrar o atender" demandas. En segundo lugar, los requerimientos al sistema político están implícitamente analizados en el esquema *inputs* (demandas del entorno) *y outputs* (decisiones del sistema). Ambos se co-

[6] "...la incorporación de los grupos populares al sistema político significó una pérdida en su capacidad de maniobra y negociación: fundamentó la posibilidad de ejercer un control efectivo de "arriba abajo" sobre los grupos, así como una restricción de las demandas al sistema" (Reyna, 1976).

rresponden y ajustan: las demandas que surgen del entorno serían precisamente las que el sistema puede procesar.[7] Ninguna demanda queda fuera del parámetro del sistema. Más allá de su real verificación, esa descripción es atendible sólo si se admite que la selectividad que el sistema político debe realizar ocurre en horizontes de atenuada exigencia. Por principio, en ese contexto las decisiones son menos contingentes. En otros términos, el razonamiento anterior –fincado como clave de la estabilidad– hace plausible la idea de una correspondencia comunicativa, notablemente lograda, entre sistema político y sociedad (entornos) sólo porque en realidad presupone, y describe, un orden de bajísima complejidad social.

Coordinación. Las razones por las que se lograba una elevada coordinación social se antojan obvias a la luz de las observaciones anteriores. Como se aprecia, clásicamente se aludió a un factor: mediante control. Pero la respuesta es en gran medida tautológica porque el concepto finca las condiciones de su propia explicación sin ulteriores argumentaciones. En términos crudos se llegó a decir: el Estado, o el presidente, controla a las organizaciones, al partido y en general al sistema político y por eso tiene capacidad de control. La tautología el "control controla" hace difícil delimitar el fundamento de la explicación y la definición del concepto.[8] De ahí que fuese necesario recurrir a ciertas "externalidades analíticas" para destrabar la tautología: corporativismo, autoritarismo, pacto social o alianza histórica cumplían con esa función. Y entonces se controlaba porque se era corporativo o autoritario. En realidad, a lo que se alude en último caso con la noción de control es al problema de cómo era posible

[7] "...en el momento en que surge una demanda que puede hacer peligrar la estabilidad del sistema, en ese momento se neutraliza o bien se articula al sistema..." (Reyna, 1976: 12).

[8] "Pretendemos discutir…algunos aspectos del concepto de control político…dada su complejidad no pretendemos *a priori* definir rigurosamente el concepto" (Reyna, 1976: 6).

fomentar amplios planos (forzados o no) de cooperación social y, por tanto, coordinar acciones, expectativas y criterios de decisión. Varios elementos pueden indicarse.

Entre ellos, el más importante es la *hiperfunción* que desempeña la política en el orden postrevolucionario. Esa hiperfunción fue un correlato del hecho de que a la política, y a su sistema, le fue encomendada la tarea general de integración de la sociedad toda. Por esa razón, ese sistema permanece poco especificado. La hiperfunción designa –en el plano de las relaciones entre sistemas– el predominio del político y –en el ámbito de la vigencia de códigos de comunicación– la capacidad para subordinar los otros medios o criterios de coordinación (derecho, dinero, ciencia). En la medida en que esas dos dimensiones propician la debilidad de los límites comunicacionales de los distintos sistemas, estimulan también fuertes condiciones para que tome cuerpo una robusta complementariedad estructural entre ellos y entre sus ámbitos de acción. Las experiencias de unos pueden ser más fácilmente asumidas como observaciones de otros (como se expresa en la fórmula "Estado rector de la economía" o como cuando la política ordena generación de dinero mediante obra pública para salir de una crisis de empleo). La hiperfunción refuerza, además, otros dos elementos claves de la coordinación.

La forma de integración que jerarquiza a un sistema sobre otros, conlleva la formación de una sociedad con un claro centro (Estado) y un vértice (presidente). En ese contexto y dada la clara indiferenciación del sistema político, la sociedad adquiere una estructura del tipo *centro-periferia* que se sobrepone a la débil diferenciación funcional. En primera instancia, la distinción centro-periferia define un ordenamiento social en términos de segmentación social.[9] Sin embargo, en

[9] "En este nivel el sistema político (territorial) consigue diferenciarse mediante el esquema *centro/periferia* y ese modelo de diferenciación lo pueden lograr sólo las organizaciones" (Luhmann, 2004: 256). Y más

el marco de la hiperfunción de la política –y de la centralidad estatal que la respalda– ámbitos estatales, instituciones públicas y asociaciones gremiales pueden ser tratados indistintamente como "organizaciones", las cuales, a su vez, deben, en su comunicación, referirse al centro o al vértice.

Para el caso específico del orden postrevolucionario, la estructura centro-periferia permite "administrar" la permanente tensión entre la indiferenciación del sistema político y la institucionalidad oficial que está definida por la atribución de competencias formales (división de poderes, federalismo) y que, por ello, obliga a la diferenciación. Para resolver el problema de los "límites normativos" la estructura centro-periferia acentúa, de un lado, la distinción formal entre "tener o no tener atribución" y del otro, consiente, en el plano de la diferenciación *efectiva* del sistema político, que esa distinción opere sólo cuando así convenga. Parte del éxito reside en el hecho de que la centralización de la comunicación política que rige a las organizaciones, permite seleccionar quién logra algún cargo en determinados ámbitos de atribución. Mediante esa selección se duplica eficazmente la constitución de "centros o vértices" en cada organización territorial, administrativa o sindical. Esas pequeñas jerarquías se desempeñan, en relación con el centro, como reguladores de la comunicación política y mediante ellas el sistema alcanza amplios planos de coordinación horizontal y vertical.

Del mismo modo que la indistinción del sistema político, la estructura centro-periferia requiere de una *comunicación política fuertemente centralizada* en torno al vértice. En otros términos: ambas dimensiones apuntalan firmemente la necesidad de un vértice capaz de regular dicha comunicación porque la delimitación interna de la sociedad, y del político, no son suficientemente sólidas. En su operación

---

adelante: "la forma de diferenciación centro/periferia está orientada a la comunicación entre organizaciones" (258).

normal, el orden social no cuenta con límites sistémicos o comunicacionales (derecho, partidos, división de poderes) suficientemente robustos como para autorreferirse, ejercer selecciones y distinguirse de los entornos de manera autónoma. Sin vértice, el sistema no alcanza a delimitarse: no hay instancia que acote la comunicación, sus demandas y exigencias; y que funcione como un parámetro de selección. Como encarnación operativa del centro,[10] él resuelve lo que él mismo trastoca: la dilución de los límites comunicativos. En ese sentido, está obligado a cumplir la función simultánea de *ampliar y restringir el grado de* "*politización*" del sistema.[11] Así, el sistema y las posibilidades de comunicación se abren y se cierran políticamente (y no, por ejemplo, en términos jurídicos). La comunicación política tiende *estructuralmente* a predominar sobre otras comunicaciones como criterio de coordinación (y por eso "muchas cosas" son posibles por esa vía y con la suficiente presión). El "acotamiento" de la comunicación política que realiza el vértice equivale operativamente a la "clausura" de ese sistema.

Sin una diferenciación interna sólida y sin el vértice, la "natural" apertura de la política –porque en ella todo es posible– amenazaría con producir niveles de contingencia incontrolables. De ahí que en la auto-representación de la sociedad postrevolucionaria imagina el caos como resultado de la ausencia de un presidente o un Estado fuerte. Para que ese caos no sobrevenga, es decir, para que la operación del vértice descrita arriba ocurra con eficiencia, el sistema precisa de condiciones que estructuralmente garanticen un alto nivel de disciplina y de coordinación de expectativas. Es en ese contexto que cobra un sentido no tautológico la

[10] "…el jefe del Ejecutivo en México es, a la vez, el jefe de gobierno y el jefe del Estado" (Meyer: 1992, 16).

[11] Se puede decir así que: "más que la lucha o el conflicto social, es el Estado el que abre o cierra el sistema político, es el que decide si hay necesidad de modificar o no las reglas del juego" (Bizberg: 1990a, 704).

referencia a dos mecanismos plenamente vinculados: la concentración del poder y de decisión.

La concentración de poder en el vértice es relevante porque actúa como una preselección de las alternativas (no reforma fiscal, sí privatización bancaria) que pueden ser incorporadas en la comunicación política (Luhmann: 2004, 93-176; 1995). La concentración de poder, entonces, presupone –para el caso concreto de la sociedad postrevolucionaria– que existe un número extremadamente reducido de instancias (vértice, jerarquías en las organizaciones) que tienen capacidad de definir las alternativas y que la distribución de preferencias respecto a esas alternativas se encuentra también muy concentrada (alta adhesión). El poder se realiza mediante la comunicación y se materializa, como *influencia*.[12] Y en efecto, la influencia es uno de los principales medios de articulación social y política del orden postrevolucionario. En ese sentido, el carácter estructural de la influencia como medio de comunicación primario, opera como un horizonte de pre-aceptación de los cursos de acción factibles de realizarse. Anticipa, por ello, la eficacia del vértice –y de las jerarquías– en su función de definir las selecciones que rigen la apertura del sistema y los temas públicos. La reducción de la contingencia argumentativa es sólo un efecto secundario de sólida coordinación de expectativas que el poder, mediante la influencia, dispone. Se puede entonces decidir con más serenidad.

La concentración de poder se corresponde con la concentración en la *capacidad de decisión* en el vértice[13] o el centro.

[12] "El poder político es...influencia social" (Luhmann, 2001: 48).

[13] "El presidente funciona como el verdadero y único soberano en la medida en que es él quien define las situaciones de emergencia y decide cómo deben ser enfrentadas. Esto le confiere un enorme poder de decisión sobre determinadas áreas y cuestiones, y también el poder de decidir sobre la decisión misma... el mayor poder de la institución presidencial no es el que le confieren las reglas escritas y no escritas, sino el

Su concentración no significa sólo que existe una instancia que acumula toda la capacidad para decidir: implica tres elementos claves para la coordinación. En primer lugar, el vértice se ve inscrito en un "sistema de decisiones" en medio del cual está compelido a seguir decidiendo sobre los más variados temas porque, independientemente de su importancia, la recursividad que introduce en la comunicación política invita, obligadamente o no, a coordinarse con él. De ese modo, la anticipación de la obediencia que esa exigencia de coordinación conlleva, imagina que sin la intervención del vértice el sistema se bloquea. La tradicional "línea política" es un mecanismo de coordinación para que el sistema fluya.

En segundo lugar, la concentración de las decisiones no sólo genera acuerdo en torno a medidas o políticas específicas, sino claras adhesiones a los supuestos o premisas de la decisión. Rara vez, la comunicación política conlleva un espacio para la reflexión (pública). En la medida en que las premisas de la decisión de *una instancia* son asumidas por todos los componentes del sistema político, se cuenta con un extraordinario recurso para generar su propio tiempo. Si bien ante la escasa diferenciación o ante la estructura centro-periferia las presiones del entorno son más inmediatas y directas, porque todo va al vértice, el sistema puede responder a ellas generando tiempo a través de los recursos concentrados con los que cuenta. Entre ellos, el vértice tiene capacidad para "meter en línea" y de forma coordinada al sistema en su conjunto, retardando o acelerando, según convenga, decisiones en los distintos ámbitos estrictamente políticos y en aquellos jurídicos. La concentración del proceso de decisiones, entonces, tiene la ventaja de que genera de manera coordinada un tiempo interno del sistema que

---

que se deriva de la facultad que tiene de modificar las unas y las otras" (Sánchez Susarrey, 1998: 15).

es también internamente administrado. Se puede decidir no sólo cuándo sino también no decidir con menores costos.

En tercer lugar, el vínculo entre el predominio de la comunicación política y la concentración de decisiones tiene un enorme impacto en el Estado de derecho. Los derechos efectivos (de crítica y participación) quedan, en términos amplios, fincados por la fuerza de la política antes que en referencia al plano jurídico (y entonces hay que organizarse). Así, en el sistema político y en gran parte de los entornos se invalidaba la posibilidad de apelar al derecho para resolver asuntos políticos: o no al menos, de primera instancia y de manera autónoma. En general, el sistema político tiende a concebir al Estado, y a él mismo, como instancias de enorme responsabilidad política ante los colectivos y, simultáneamente, como instituciones de exigua responsabilidad jurídica ante la aplicación y el desarrollo del derecho en general y en particular en el plano de los individuos. Es comprensible, entonces, que ante la concentración de poder y de decisión descrita, se genere un ambiente en el que gran parte de los ámbitos de interacción externos (ciudadanos, organizaciones) e internos (diputados, senadores, magistrados) del sistema político, encuentren racional enfrentar ese nivel de incertidumbre mediante una estrategia y no plantear problemas adicionales a la información proporcionada y a las decisiones tomadas (March y Simon, 1958). La pauta que así se introduce en la conducta eleva la coordinación del sistema.

Contingencia. La baja complejidad de la sociedad postrevolucionaria y sus enormes planos de coordinación indican un contexto de reducidísima contingencia. Pero esa nunca es igual a cero. Además de los eventos imponderables que normalmente podrían ocurrir, en una comunicación, en un entorno o en un sistema, hay un elemento contingente que se inscribe en la operación estándar del sistema. Es decir, la enorme función del vértice. El predominio del sistema y de la comunicación política parece desplegar un orden en el

que, en principio, se ofrece una apertura indeterminada, casi totalmente abierta, respecto de lo que es posible conseguir mediante la política (bienes públicos, casas para obreros, arrestos para disidentes). Para cancelar esa enorme y arbitraria apertura, se cuenta sobre todo con la propia arbitrariedad del vértice. Pero dada la forma en que el sistema determina su delimitación y clausura, la arbitrariedad del vértice debe ser asumida, incorporada en la comunicación del sistema mismo, como racionalidad política. El vértice decide metas y medios, prioridades, temas, estimula grupos y define al "castigado" del momento o al enemigo en turno. Cambia las decisiones de su antecesor. No obstante las escasas instancias de apoyo reflexivo con que se cuenta debido a la frágil diferenciación, la centralización de la comunicación lo finca operativamente como la fuente de racionalidad social y política; esto es, del sistema mismo. Éste opera bajo acotadas franjas reflexivas. La dependencia del vértice es altamente contingente.

Para contrarrestar, al menos en parte, la arbitrariedad con que se abre y se cierra la comunicación política, la sociedad postrevolucionaria necesita contar con un cuerpo sólido de fórmulas de contingencia. Por los temas que condensan, esas fórmulas determinan un campo que "acota" el rango de decisiones. Y en ese sentido condensan las expectativas generalizadas del sistema y ellas actúan, en parte, como un delimitador de sus posibilidades de actuación.[14] "La fórmula con la que el sistema introduce limitaciones –dice Luhmann (2004: 168)– la designamos como fórmula de contingencia". Son mecanismos de reducción de contingencia

[14] "Las estructuras (de un sistema) son... expectativas sobre la capacidad de enlace de las operaciones, ya sea tanto de la vivencia como de la acción; o expectativas generalizadas de lo que debe ser común..." (Luhmann, 1996: 113) Y más adelante: "El sistema posee un campo de estructuras que determinan el espectro de lo que es posible en las operaciones del sistema..." (138-137).

porque protegen contra la falta de continuidad de sentido en el tiempo. Es decir, realizan la tarea de mediar entre los significados generales, codificados y aceptados ("el Estado garantiza el bienestar") y la experiencia concreta ("no hay empleo y la inflación cabalga"). Lo hacen de manera tal que esa diferencia puede ser a su vez significada desde el lado del significado general (pese a la evidencia, Dios existe). En definitiva, son mecanismos que rebasan simbólicamente la conexión presumible entre un momento y otro. En concreto, y escuetamente, las fórmulas son las siguientes.

- *Fórmula de lo nacional.* Lo nacional se representa como el criterio primordial en la producción de asuntos públicos. Es el interés supremo y como tal se antepone a cualquier interés particular o económico… El interés nacional es un equivalente funcional del "bien común" en las democracias: por eso se corresponde con la idea de pueblo y nación y rechaza, en cambio, las nociones de ciudadano y ciudadanía. Tiende a identificar "grandes problemas nacionales", pero desconoce el sentido cívico de los "asuntos de interés público" (L. Aguilar, 1989: 136). Lo nacional, como criterio rector, afirma el predominio del Estado, reafirma la idea de la política sin divergencia. Sin contingencia.
- *La fórmula del proyecto nacional.* La ideología del régimen exige un "proyecto nacional". En cuanto nacional, el proyecto requiere de todos los esfuerzos y guía todas las decisiones. Su consecución demanda una fuerte homologación política y axiológica. El proyecto nacional organiza el campo intelectual de la política de manera tal que proporciona un alto grado de coherencia en el plano axiológico entre la organización social, la comunidad política y el sistema. La ideología no es sólo un asunto de valores: es un

recurso organizativo para el cumplimiento de fines de largo término: organiza expectativas y acciones. Aligera el peso de las desilusiones porque los avances puntuales de los fines de largo término, como los proyectos nacionales, no son fácilmente mesurables. En ese sentido, el proyecto genera tiempo a favor del sistema.

- *La fórmula pacto social*. En tanto que el Estado es depositario del proyecto nacional, deben instituirse compromisos para todos (incluido el vértice). El pacto se basa en la idea de que corresponde al Estado, y sólo a él, generar una sociedad armónica y justa. De ahí que debe respetarse, en la relación presente-futuro, la continuidad de la forma de integración de la sociedad postrevolucionaria. El pacto da vigencia al vínculo Estado-sistema político-organizaciones ante cualquier contingencia. Y esa vigencia depende de que la sociedad, mediante la centralidad estatal, quede políticamente fundada. Así, el pacto reduce drásticamente los criterios de coordinación social a los que se puede apelar. Reduce contingencia en la coordinación social.
- *La fórmula de la política como* "*bien público*". En el marco intelectual del sistema, la política se comprende –si es posible que se admita este contrasentido– como un "bien público estatalizado". Es un bien público porque es el principal instrumento para la producción de una "sociedad justa". Su carácter sustantivo se expresa en la medida en que se le atribuye una función directamente distributiva como fuente de legitimidad y en el hecho de que esa legitimidad es, antes que nada, un factor proporcionado por el consenso (que las organizaciones proveen). Ese carácter se manifiesta nítidamente en la casi completa subordinación de la legalidad a la legitimidad (del

> derecho a la política). Esa legitimidad, entonces, amarra fuertemente, como disposición anticipada, no sólo a las organizaciones con el vértice sino a éste con aquéllas.[15] Simboliza al Estado como un mero aparato político y menosprecia su referente constitucional.

Todas esas fórmulas introducen una fuerte y notable conexión entre pasado y las posibilidades de futuro de la sociedad postrevolucionaria. Fincan la idea de que mientras más Estado y política (es decir, pasado) hubiese, más determinación y menos contingencia habría en el futuro. Se trata de fórmulas que embonan claramente con la baja complejidad y con la escasa diferenciación del sistema político.

Racionalidad de la comunicación política: sociedad contemporánea

Al diferenciarse la sociedad incrementa notablemente su complejidad. Con ella se presentan nuevas condiciones estructurales que modifican la forma en que se procesa la comunicación política y se realizan los procesos de toma de decisiones. En ese sentido, la complejidad va directamente en contra de la centralidad del Estado y del predominio del sistema político. ¿Cómo, entonces, ese sistema delimita su comunicación política sin orientación central y cuáles consecuencias conlleva esa condición para la coordinación y la contingencia?

La respuesta es obvia: reafirmando los límites comunicativos. Con ello, sin embargo, se elevan simultáneamente los gradientes de complejidad. Esta aparente paradoja: la diferenciación reduce y eleva la complejidad y, por ello, la contingencia, puede ser tratada analíticamente como sigue.

[15] Es notable el caso de Salinas que aprovechando el rol fundamental del vértice en el sistema político fue construyendo políticas poco acordes con esas fórmulas.

No obstante, debe considerarse que, debido a la heterogeneidad de los procesos de diferenciación, además de los "naturales" problemas de déficit de coordinación e incremento de contingencia que la complejidad acarrea, se presentan en la sociedad contemporánea –como anotaremos brevemente al final– condiciones ulteriores que exacerban esos problemas.

Complejidad. Los nuevos signos de la complejidad social se pueden apreciar a través de la diferenciación, interna y externa, del sistema político (evento que se manifiesta en la recién adquirida democracia y en la división de poderes). Esa diferenciación ha modificado la estructura de relación entre sistemas –y subsistemas–, así como la forma en que se (auto) refieren y, por ello, las condiciones en las que las expectativas pueden ordenarse con miras a formar una decisión. Escuetamente, los nuevos vínculos se describen como sigue.

Sistema político y entornos. La diferenciación del sistema político tiene al menos dos dimensiones que indican el incremento de complejidad. Internamente, se han especificado una serie de ámbitos de competencia e interacción y se ha disuelto la unicidad de observación del sistema político. La formación de un (sub)sistema de partidos, competitivo y plural como se dice, ha vuelto asimétricas las perspectivas que simultáneamente conviven en aquel ámbito. Como consecuencia, las diferencias entre ejecutivo y congreso también se han acentuado y observan, casi siempre, desde un horizonte distinto de prioridades problemas semejantes (reforma laboral o la seguridad, por ejemplo). Ante un mismo problema, en efecto, la administración pública y los partidos asumen responsabilidades diferenciadas e introducen expectativas y temas distintos en la comunicación política.

Externamente, sociedad y sistema político también se han diferenciado. Más precisamente: la vieja unidad entre política de organizaciones y administración se ha dislocado. Aunque persiste aquí y allá, el procedimiento corporativo

de la comunicación política no alcanza hoy a lubricar esa unidad ni a cubrir toda la diversidad organizacional y temática de la sociedad. Los vínculos entre las organizaciones, ciudadanos y administración pública se dan obligadamente de manera segmentada y selectiva. Algo semejante ocurre con los partidos. Tampoco ellos, por sí mismos, son capaces de resolver la *diferencia* entre política y sociedad. La pura diferencia temporal –dado que los partidos son más estables que las expectativas de individuos y actores sociales– hace que el vínculo entre aquéllos y la sociedad sea, a un tiempo, tan necesario como selectivo y segmentado. La recurrente crítica a la partidocracia es elocuente en este sentido.

Ante la enorme variedad de eventos y demandas que se presentan (reformar instituciones, seguridad, reducir la pobreza, créditos al campo, narcotráfico, moderar la migración, garantizar derechos a los adultos mayores, a las mujeres y niños, alcanzar el pleno empleo, edificar parques deportivos, garantizar educación y desarrollo, crear baños públicos y construir un "proyecto nacional") la política y su sistema no alcanzan a procesar la totalidad de la complejidad social. Muchos asuntos quedan fuera del sistema político mexicano. Sociedad y política no se reportan como un espejo.

Política y economía. La relación entre esos dos sistemas también ha variado. Es indudable que el Estado está mejor calificado que el mercado para cumplir tareas de integración y atención social. Sin embargo, la constricción estatal –producto de los ajustes estructurales– representó un modo distinto de ordenar la comunicación entre esos sistemas.[16] Se redujo la capacidad estructural de la política para hacer valer asimétricamente sus criterios. En el nuevo contexto, si la relación se sobre-ordena desde la segunda, como antes, la primera tiende a reaccionar mal (crisis de confianza, infla-

[16] Sobre Reforma económica, véase Rebolledo (1993); Rubio (1993); Schettino (2005); Elizondo (2002).

ción, devaluaciones, falta de inversión). Tal reacción denota que esos sistemas no "trabajan juntos" ni necesariamente de manera coordinada. Es claro que ambos se esfuerzan para "transmitirse" mutuamente sus observaciones y urgencias: incrementar la inversión, regular la competencia, la reforma laboral y fiscal, generar empleo o producción de ciertos bienes (educación) no encuentran una línea de continuidad entre esos ámbitos. Cuando la comunicación se logra, es muy específica, segmentada y selectiva (y en ocasiones, alarmante: como la llamada ley Televisa).

La complementariedad sistémica de la sociedad postrevolucionaria ha sido sustituida por una serie de acoplamientos estructurales. Entre ellos, los más importantes son las empresas públicas, ingresos petroleros, algunas políticas sociales y sobre todo el presupuesto federal. Pero este mismo es cada vez más un terreno de disputa por establecer ciertas prioridades y seleccionar algunos temas sobre otros (seguridad sobre educación). La diferenciación ha complicado el vínculo terso que privaba entre comunicación y decisión política.

Política y derecho. Es una convención indicar que en la sociedad postrevolucionaria el derecho (y su sistema judicial) mantenía una relación de subordinación ante el sistema político y el ejecutivo. En contraste, los procesos de diferenciación han estimulado una suerte de *transición jurídica* y con ello han dado autonomía operacional al derecho. Como se ha dicho: el proceso de reformas de los órganos jurídicos ha traído consigo la "…*ampliación y especialización* de dichas funciones, incluyendo la judicialización, propiamente dicha, de materias que anteriormente estaban excluidas del examen judicial" (Fix-Fierro y López-Ayllon, 2002: 90). Entre otras cosas, eso significa que, a diferencia del pasado, el derecho está en posibilidades de poner límites comunicacionales a la política. De ahí que se observen frecuentes intervenciones del sistema jurídico en

asuntos que el político, como tal, no alcanza a dar solución (conflictos electorales, matrimonios del mismo sexo y otras intervenciones de la SCJN). Ese cambio ha coadyuvado a que la política no sea percibida como el único fundamento de los derechos. En el pasado, su garantía no radicaba en el orden constitucional mismo sino en el Estado como aparato estrictamente político. Aunque su efectividad puede ser relativa, la nueva integración social –por la diferenciación que la soporta– pugna por la autonomía de derecho como criterio de certidumbre social e institucional. Pero al hacerlo, incrementa (saludablemente) la contingencia para el sistema político: él solo ya no es suficiente para sostener una decisión que, por su naturaleza, sobrepone a otras expectativas jurídicamente soportadas.[17] La comunicación política –aun si no logra determinadas decisiones– admite otros criterios de decisión. La reducción de la arbitrariedad aumenta la complejidad pero puede reducir incertidumbre si el derecho se confirma.

Coordinación. El cuadro anterior induce, estructuralmente, una condición deficitaria como punto de partida para la comunicación y la decisión políticas. A toda decisión le antecede un déficit de coordinación, por así decir. La primera causa es el descentramiento de la sociedad. El cambio de relación entre sistemas, impulsado por la diferenciación de funciones, va en contra de los fundamentos de la centralidad estatal y del predominio del político. La nueva integración, más flexible, da pie para que se transite a una sociedad sin centro y sin vértice, o mejor, con diversos epicentros (congreso, ejecutivo, poder judicial, partidos, medios, los gobernadores, la economía, la religión). Llanamente, eso significa que la política no puede continuar con su hiperfunción; que no es más vista, en la operación cotidiana del sistema, como

[17] El llamado "michoacanazo", en el que fueron encarcelados varios presidentes municipales, es un ejemplo, la ley Televisa es otro.

la función entre las funciones. El sistema político mismo se ha descentrado y con ello su comunicación no se orienta, internamente, desde un vértice y no se rige por el criterio de una instancia. La comunicación política no se realiza ahora centralmente y, por ello, procede de modo menos coordinado. Con toda precisión: el descentramiento revela que el sistema político –pese a su innegable importancia y visibilidad pública– no está en condiciones de coordinar, por sí solo, la nueva complejidad adquirida. El estrecho marco de alternativas, la coordinación anticipada que la centralidad estatal proveía, ha dejado de ser un supuesto estructural del funcionamiento estándar del nuevo orden.

En último caso, lo evidente es que hoy la sociedad no puede ser coordinada bajo un solo criterio o principio de orden. La política no da tanto de sí. Los nuevos gradientes de complejidad se expresan también como legitimidad de un número mayor de perspectivas que conviven simultáneamente en la sociedad y en el sistema político mismo. La competencia electoral y económica, el derecho a amar a alguien del mismo sexo, a observar el mundo desde la izquierda o la derecha, a ejercer una identidad política flexible, a proponer la tecnología o a la religión como racionalidad social, demandar gratuidad educativa total; todas esas posturas cuentan con cierta legitimidad social (y en algunos ámbitos de interacción hasta el narcotráfico). La complejidad requiere de una variedad amplia de criterios de coordinación: no sólo política, no sólo derecho, no sólo economía, etc. La "neutralidad política" exigida a instancias como el IFE, en el sentido de que acaten técnicamente los procedimientos y disposiciones jurídicas del sistema electoral, es sólo un ejemplo. Con la definición de límites comunicacionales entre sistemas y ámbitos de acción, con la variedad de criterios de coordinación, crece también la posibilidad de discordancia entre las orientaciones de cada sistema (y entonces, la Suprema Corte de Justicia puede emitir un fallo en contra del Ejecutivo).

El descentramiento erosiona también las condiciones que hacían posible que la estructura centro-periferia, típica de la organización territorial, se sobrepusiese en todo el orden social. Ella misma admite nuevas divisiones y se refuerza, de ese modo, la distinción entre gobernadores y presidente. En otros términos, no asegura una cadena de centros orientados hacia un vértice. La coordinación de expectativas y de cursos de acción se complica.[18] Aunque con matices y claras diferencias, esa complicación es susceptible de replicarse en varios estados de la República.

El descentramiento, el declive de un ordenamiento general tipo centro-periferia, la diversificación y diferenciación de ámbitos de acción hacen presente, como nunca, una *pluralidad de tiempos* (Gurvitich, 1998) en el horizonte social y político (el de la reforma laboral, el de las elecciones, el de los gobiernos del Estado, el de los legisladores, el del ejército, el de los monopolios televisivos). Resulta improbable que la construcción de una agenda común, y articulada, se asuma como un supuesto previo a las operaciones cotidianas del sistema político. Éste se mueve en medio de una permanente "discordancia temporal". Los distintos ámbitos de acción, y los agentes ahí inscritos, afirman sus dimensiones temporales y reaccionan de distinta manera ante la misma información (por ejemplo, las alianzas electorales, el incremento de la criminalidad o la licitación de fibra óptica).[19] Así, mientras el rango de preferencias y expectativas se amplía se dificulta su articulación. Una sociedad descentrada se esfuerza para coordinar la variedad de dimensiones temporales y sociales que la complejidad acarrea. Desde luego,

[18] Por ejemplo, los gobernadores no han coincidido siempre con las posturas del ejecutivo: en la reforma petrolera o fiscal. No mantienen tampoco una misma posición respecto al narcotráfico.

[19] Es por eso que algunos autores afirman que la tarea central de la política hoy en día, de frente a la globalidad, es "organizar los tiempos sociales" (Rampazzi, 2002).

la coordinación existe, se logra de manera segmentada, de vez en vez, como cuando se acuerda aprobar, o no, una ley. Pero ese acuerdo no asegura otro antes del siguiente evento (reforma petrolera o política).

Contingencia. Es obvio: la descentralización social, la autonomía creciente de sistemas y entornos, o mejor: la pérdida de centralidad estatal, el surgimiento de la sociedad civil, la división de poderes, el pluralismo partidario, el acotamiento del corporativismo, la afirmación del derecho, aun en un sentido relativo, comportan un incremento de contingencia en la comunicación política y en los procesos de decisión. Destaco, puntualmente, dos puntos.

El descentramiento de la sociedad desconcentra también el poder. Al cambiar la forma de relación entre sistemas, se incrementa el *stock* de poder socialmente disponible: el ciudadano puede usar el voto; el legislativo corregir el presupuesto del ejecutivo. Pero ese *stock* se encuentra fragmentado y la división de poderes es un buen ejemplo. Además, está distribuido entre instancias que lo concentran parcialmente (gremios, administraciones locales, partidos, medios, elites, movimientos). Es innegable que el número de agentes e instancias que intervienen en la formación social de alternativas de acción y decisión se ha incrementado notablemente. El cuadro tiene, al menos, dos efectos.

En primer lugar: la dificultad para transmitir convincentemente, en el plano general del discurso y la información, la validez de la decisión y, sobre todo, su premisa. En particular las premisas de la decisión se vuelven materia de reflexión en aquellos asuntos que por su naturaleza simbolizan preferencias de orden social, económico o moral.[20] Mientras más polarizada está una sociedad, menos probable

[20] Así se aprecia en la discusión sobre la reforma de Pemex. Los temas de fondo eran: ¿por qué es bueno privatizar la distribución del petróleo?, ¿por qué el mercado debe racionalizar todo?, ¿por qué es bueno mantener empresas públicas?, ¿es realmente el Estado más eficiente? Véase

es que la discusión sobre la premisa de una decisión facilite algún acuerdo.

La fragmentación del poder significa que la influencia, que es su medio (Luhmann, 2004: 76), pierde vitalidad. Si se observa hoy al ejecutivo, o a otra instancia, resulta evidente que la influencia política no es suficiente para alcanzar un grado de coordinación de preferencias tan amplio como la mitología del régimen pasado atestiguó. Dadas las nuevas condiciones de complejidad de la sociedad mexicana, el poder es, entonces, un medio extremadamente simple frente a los problemas de coordinación general. Desde luego que la influencia existe, circula,[21] facilita acuerdos de distinta importancia, pero no regula, en todo y por todo, las interacciones internas del sistema político, ni las suyas con la sociedad. No alcanza a coordinar, sin procesos adicionales, la diversidad de expectativas y preferencias en el conjunto del sistema político y con miras a una decisión. Por razones obvias, la fragmentación de poder y la atenuación de la influencia como aceptación anticipada en la comunicación política, coadyuva a reforzar que determinados ámbitos de acción o subsistemas (IFE, SCJN, CNDH, Congreso) finquen más claramente sus códigos de comunicación y criterios de decisión. El sistema no actúa más, como un todo.

La descentralización de la forma de integración social hizo posible la democracia. Y con ella, se desconcentró el proceso de toma de decisiones. Eso no significa únicamente que más instancias están en posibilidad de decidir autónomamente, advierte también sobre el hecho de que más instancias intervienen en un mismo proceso de formación de una decisión con criterios autónomos y distintos. Unas a

---

la prensa, marzo-junio de 2008. Algo similar pasó con los matrimonios del mismo sexo.

[21] "Concibo la influencia como un medio generalizado de interacción social. Al igual que el dinero y el poder, la influencia, para ser sólida, debe ser intercambiable" (Parsons, 1969: 141).

partir de sus competencias formales, otras como agentes de opinión o como implicados en el asunto directamente. Ello da a la decisión, en su naturaleza misma, una condición contingente (Luhmann, 1997: 3-25). Y esa condición, socialmente reconocida, distingue con toda claridad el proceso actual de formación de decisiones del pasado. Hoy las decisiones del presidente, se sabe, pueden fallar, pueden quedarse en el camino (reforma política o energética, por ejemplo). Y esa posibilidad está incorporada en el cálculo de los otros actores, como también lo están aquellas que determinan un fracaso propio. Precisamente porque toda decisión puede fallar, su contingencia debe ser asumida como un cálculo en su formulación. Al irse diversificando las instancias que intervienen en la formación de una decisión, ella debe ir incorporando a lo largo del proceso diversas posiciones que la van debilitando o corrigiendo. Sólo si se asume con un proceso abierto incrementa sus posibilidades de éxito pero esa condición también la vuelve frágil y contingente.[22]

La unidad postrevolucionaria entre administración-partido-público, aquello que reconocíamos como una ausencia de sociedad civil, también se ha diferenciado. Ha brotado una opinión pública más consolidada. Gracias a ello, los temas públicos necesitan ser discutidos en más sedes (círculos políticos, empresariales, intelectuales, medios). En consecuencia las referencias que se deben considerar en la comunicación política se han incrementado sustantivamente. Para comunicar algo (medidas contra la delincuencia organizada), el gobierno debe –por ejemplo– referirse a los partidos; éstos se refieren a los medios de comunicación, que se refieren al pú-

[22] Por ejemplo, en marzo de 2008 se anuncia la necesidad de una reforma de Pemex, varios agentes sostienen la necesidad de un debate. El 31 de mayo inician los debates sobre la reforma en el Legislativo. En junio PRI, PAN y PRD anuncian la posibilidad de presentar otra iniciativa diferente a la de la presidencia. El 22, el PRI presenta su reforma. La reforma no se realizó.

blico, el cual debe referirse a su vez al sistema político. El círculo podría iniciar en cualquier punto y su control centralizado resultaría imposible. Al descentralizarse la comunicación política, los temas públicos surgen desde varios ámbitos y por la multiplicidad de referencias de esa comunicación las decisiones en torno a ellas se vuelven frágiles, contingentes.

El carácter contingente de las decisiones no sólo es asumido como un cálculo político, al refrendarse la necesaria intervención de varias instancias, y de referencias, se da legitimidad a un número variado de criterios de racionalidad. Así, por ejemplo, la SCJN puede mantener uno y el Congreso otro. Para efectos de la toma de decisiones que competen al sistema político, esa variedad de criterios hace evidente que al no haber más una instancia general de coordinación, no hay tampoco una unidad pre-establecida entre medios y fines. La racionalidad política, como la decisión, se hace contingente (y eso se expresa en la necesidad de acuerdos). Las certezas sobre el vínculo entre medios y fines que se buscan son cada vez más negociables; son considerados más relativos, menos objetivos e incuestionables a menos que se afirme un comportamiento radicalmente ideológico.

Por tanto, la identidad, para operar políticamente, se flexibiliza. Recuérdese el silencio de algunos partidos ante el matrimonio de personas del mismo sexo, partidos que apoyaron las iniciativas de penalización del aborto; o la necesidad de bajar o subir el IVA por coyunturas; o partidos "democráticos" que no pueden conducir una elección interna del mismo tipo. Como puede observarse cotidianamente en nuestro país, la enorme dificultad para la formación de una decisión y, al mismo tiempo, la imperiosa necesidad de realizarlas hace que aun en temas menores no sea posible mantener una identidad política clara y totalmente coherente. Se requieren acuerdos, y el imperativo demanda expectativas y preferencias flexibles, en el sistema político y en el entorno. Es decir, en la sociedad misma. De otro modo,

la contingencia tiende –como ha sido el caso– a expresarse como pura negación, como infertilidad de la comunicación política y su proceso de decisiones.

Finalmente, para comprender por qué el carácter contingente de la comunicación y la decisión política tiende con excesiva frecuencia a exacerbarse, uno o dos elementos son necesarios. Como otras, nuestra sociedad se encuentra en un proceso de definición de lo que llamaríamos "valores o bienes de seguridad" (Zolo, 1992: 80). El Estado postrevolucionario asumió su función "protectora" mediante la asignación selectiva de esos valores y bajo la forma de coberturas sociales, subsidios, derechos colectivos, protección política, intercambios. Esa asignación política[23] ha sido modificada en los últimos veinte años sin que, por otro lado, haya sido posible definir con precisión cuáles riesgos deben ser asumidos individualmente y cuáles deben correr por parte del Estado sin discusión alguna (educación, salud, pensiones, empleo, son sólo algunos ejemplos).

En la medida en que muchas de las reformas pendientes atañen precisamente a esos valores, las decisiones son impugnadas o resultan imposibles ya que sus premisas radicalizan el desencuentro (reforma laboral, fiscal, pensiones, reforma de Pemex). En la dimensión temporal, toda decisión introduce una nueva distinción entre pasado-futuro (Luhmann, 1997). Y con ello, dota de un significado nuevo a la información, estimula preferencias y orienta deter-

[23] Es interesante como lo plantea Easton (1998), dice: "La escasez es quizás el fenómeno más importante de todas las sociedades, no siempre en un sentido absoluto pero sí en relación con las *expectativas* de los miembros. Toda sociedad posee medios diversos para regular y resolver las diferencias de criterio acerca de la distribución de recursos escasos. Pero cuando no pueden zanjar estas diferencias privadamente, es decir, en forma autónoma, o cuando la persecución de un objetivo requiera la movilización de los recursos y energías de todos ellos, se torna inevitable acudir a una especie de asignación política" (p. 116).

minados cursos de acción ("el peso estaba cayendo, se ha decidido hacer control de cambios"). Es claro entonces que aceptar ciertas reformas supondría asumir la orientación institucional de ciertas preferencias. Dada la polaridad en torno a las premisas, gran parte de las decisiones se vuelven radicalmente contingentes porque expresan una pugna no resuelta entre pasado y futuro, entre continuidad y cambio. Son decisiones sobre las premisas del orden mismo (sobre las reglas, para decirlo en teoría de juegos).

En esa pugna, además, está implícitamente presente –como un terreno de disputa en sí mismo– el problema de cómo construir una asignación de valores de seguridad garantizada en términos prioritariamente jurídicos. Este problema, unido al de su indefinición, proyecta para no pocos actores un escenario de "escasez de bienes". Para grandes grupos sociales, la democracia debe ser, antes que nada, un reductor de riesgos sociales y, al límite, un equivalente mejorado –por ser democrático– de la centralidad estatal. En concordancia con cierta tradición, se identifica Estado y protección política. La idea es que el sistema jurídico, ni aun en un contexto reformado, es suficiente para garantizar los derechos. De ese modo, se insiste en que sólo mediante (presión) política los derechos alcanzan su vigencia. De ahí que deben ser "estatalmente" garantizados. Se propugna, entonces, por una subordinación del derecho a la política, como resulta claro en algunos movimientos (incluso de defensa electoral). Y en ciertos casos, la razón al parecer los acompaña.

En no pocas ocasiones, el sistema reacciona mediante "pequeñas violaciones", "políticamente" justificadas bajo la forma de dispensas, arreglos, negociaciones. La justificación última radica –según un viejo oficio– en que las desviaciones normativas son siempre menos graves que las consecuencias políticas. El "pánico" a las consecuencias políticas de la aplicación puntual y técnica del derecho, va configuran-

do un escenario en el que el derecho mismo se vive como contingente, sujeto a presión. Esa percepción se refuerza mediante la recurrente evidencia de que las premisas de decisión normativa son interpretadas de manera muy flexible y variada de un juez a otro, o de una institución a otra (como es claro en la llamada "perspectiva de género"). Esa falta de homogeneidad dentro de un cuadro común, genera una extraordinaria dinámica que presiona por la indiferenciación del sistema y, concretamente, en la relación entre política y derecho. Esa dinámica fuerza al sistema a actuar bajo la lógica de la estructura centro-periferia y coloca, de nuevo, a la política como el medio principal de coordinación. Pero al mismo tiempo, ese rol está estructuralmente imposibilitado. El resultado es la nulidad en la producción de decisiones o el incremento exorbitado de la contingencia. Ni siquiera el derecho, central para una sociedad moderna, cumple con su función de certidumbre. Todo, en un marco donde las fórmulas de contingencia se han evaporado.

CONSIDERACIÓN FINAL

Ciertamente, la sociedad postrevolucionaria es una sociedad menos compleja y, en sus términos, operó bajo parámetros de cálculo más claros para la toma de decisiones públicas. Es igualmente cierto, que el costo no era menor y que sus posibilidades de variación eran alarmantemente reducidas. Por eso, es prudente no caer en la tentación de reducir drásticamente la complejidad bajo la nostalgia del primado de la política. La contingencia en las decisiones y en la comunicación política también advierte que el sistema mantiene firme un número más amplio de alternativas de manera simultánea. Hay mayores horizontes de variabilidad y libertad. Obliga a que los acuerdos, y consensos sean asumidos como un proceso que es necesario construir de vez en vez, y a definir cuáles premisas han de fincar el orden social. Si se

mantiene la complejidad, aun esas premisas son sujetas de reflexión siempre que el sistema se dote de mecanismos que garanticen un cierto horizonte de tiempo en la agregación de preferencias. No podríamos levantarnos cada mañana con un orden constitucional distinto, pero tampoco permanecer estancados en el mismo. Y quizás esa sea una de las decisiones que la comunicación política deberá asumir.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Luis F. (1989), "Rasgos de la vida política mexicana", en *Sociológica*, núm. 11.

Anderson C. Jeffrey y James Cockroft (1969), "Control and Cooptation in Mexican Politics", en Irving Horowitz, *et al*., *Latin American Radicalism*, Vintage Books, Nueva York.

Almond, A. y Sydney Verba (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton.

Aziz, Alberto (2003), "Introducción. Alternancia, transición y democracia", en A. Aziz (coord.), *México al inicio del siglo XXI. Democracia, ciudadanía y desarrollo*, CIESAS, Porrúa, México.

Bizberg, Ilan (1990a), "La crisis del corporativismo mexicano", en *Foro Internacional*, núm. 4, vol. XXX, abril-junio.

Casar, María Amparo (2002), "Las bases político-institucionales del poder presidencial en México", en Elizondo, C. y B. Nacif, *Lecturas sobre el cambio político en México*, CIDE-FCE, México.

Cosío Villegas, Daniel (1972), *El sistema político mexicano*, Joaquín Mortiz, México.

Córdova, A. (1974), *La política de masas del cardenismo*, Ed. Era.

Elizondo, Carlos (2001), *La importancia de las reglas. Gobierno y empresarios después de la nacionalización bancaria*, FCE, México.

Elizondo, Carlos y Benito Nacif (comps.), *Lecturas sobre el cambio político en México*, CIDE, FCE, México.

Easton, David (1989), *Esquema para el análisis político*, Amorrortu, Argentina.

Fix-Fierro y López-Ayllon (2002), "Cambio jurídico y autonomía del derecho: un modelo de la transición jurídica en México", en De la Garza y Caballero, *Estado de derecho y transición jurídica*, UNAM, México.

Durand, V. Manuel y Patricia Muñoz (2001), *Del autoritarismo a la democracia. Dos decenios de cambio político en México.* IIS, UNAM, Siglo XXI Editores, México.

González Casanova, Pablo (1965), *La democracia en México*, Ed. Era, México.

Gurvitch, G. (1998), "La molteplicitá dei tempi sociale", en Tabboni (a cura), *Tempo e societa,* Franco Angeli, Milán.

Hansen, Roger (1993), *La política del desarrollo mexicano*, Siglo XXI Editores, México (1a. ed., 1971).

Linz, J. y A. Valenzuela (1997), *La crisis de la democracia presidencial,* Alianza, Madrid.

Lindblon, Charles (1965), *The Intelligence of Democracy*, Nueva York, Free Prees.

Luhman, N. (1983), *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milán.

_____ (1996), *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, Colección Teoría Social, México.

_____ (1998), *Complejidad y modernidad, de la unidad a la diferencia* (Edición Josexto Beriain y José María García Balanco), Ed. Trillas, Madrid.

_____ (2002), *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México.

_____ (2004), *Luhmann: la política como sistema* (Lecciones recopiladas y editadas por Javier Torres Nafarrate), FCE, U. Iberoamericana y UNAM.

_____ (2007), *La sociedad de la sociedad*, Herder, Universidad Iberoamericana, México.

March y Simon (1958), *Organizations*, Nueva York.
Merino, Mauricio (2003), *La transición votada. Crítica a la interpretación del cambio en México*, FCE, México.
Meyer, Lorenzo (1992), *La segunda muerte de la Revolución Mexicana*, Cal y Arena, México.
Meyenberg, L. Yolanda (coord.), 2001, *El dos de julio: reflexiones posteriores*, IIS, UNAM, Flacso, UAM, México.
Millán, René (2008), *Complejidad social y nuevo orden en la sociedad mexicana*, Porrúa, IIS, UNAM, México.
_____ (1999), "Problemas generales y particulares de la coordinación social", en *Reforma del Estado y coordinación social*", Plaza y Valdés, IIS, UNAM, México.
Olvera, Alberto (coord.) (1999), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.
Parsons, T. (1969), "El aspecto político de la estructura social y el concepto de poder", en Easton (comp.), *Enfoques sobre la teoría política*, Amorrortu, Buenos Aires.
Pizzorno, A. (1980), *I soggetti delpluralismo,* Il Molino, Bologna.
Rapazzi, M. (2002), *Lïncertezza Quotidiana: política, lavoro, relazioni nella societá del rischio*, Guerini e Associati, Bologna.
Rebolledo, Juan (1993), *La reforma del Estado en México*, FCE, México.
Reyna, José Luis (1976), *Control político, estabilidad y desarrollo en México*, El Colegio de México, México.
Rubio, Luis (1993), "La reforma económica y el cambio político en México", en Roett, R. (comp.), *La liberalización económica y política de México*, Siglo XXI Editores, México.
Sánchez Susarrey, J. (1998), "México: "corporativismo o democracia?, en *Vuelta*, núm. 136, marzo, México.
Schettino, Macario (2005), "La economía mexicana a partir de 1987", en Alberto Azziz y J. Alonso Sánchez (coords.), *Economía y política* (II), CIESAS, Porrúa, México.

Schmitt, Carl (1972), *Le categorie del político*, Bologna, Il Molino.

Schmitter, Philippe (1992), *Teoría del neocorporativismo*, Universidad de Guadalajara.

Tsbelis, George (1995), "Decisión Making Political Systems: Veto Players in Presidentialism, Parlamentarism, Multicameralism and Multipartism", *British Journal of Political Science*, vol. 25.

Zolo, Danilo (1992), *Democracia y complejidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

V. LAS REDES DE SENTIDO COMO MODELO PARA LA OBSERVACIÓN DE LA CIENCIA: LUHMANN DESDE UN PUNTO DE VISTA ESTRUCTURAL

Gabriel Vélez Cuartas

Este trabajo pretende hacer un aporte metodológico a la investigación dedicada a la reconstrucción evolutiva de la ciencia desde una perspectiva cienciométrica y sistémica. Para ello se utilizarán algunas herramientas empleadas por la cienciometría, como los análisis de co-citación, co-palabras y análisis de relaciones entre diarios que en combinación con una interpretación sistémica luhmanniana permitirían la construcción de un modelo, que sería útil para observar la evolución del sentido de la producción comunicativa de la ciencia, modelo al que se le ha denominado Redes de Sentido y el cual se incluye en este artículo. Este texto permitirá presentar los conceptos básicos de la teoría de sistemas y su reinterpretación metodológica para construir un modelo que permita representar en mapas generales, la evolución de campos específicos de la ciencia. Al final se enseña un ejemplo de aplicación parcial al estudio de caso de la evolución del concepto de *redes sociales* dentro del sistema de la ciencia.

ANTECEDENTES INMEDIATOS

Un primer acercamiento a la observación evolutiva de la ciencia es citado en Loet Leydesdorff, al describir la pro-

puesta cienciométrica de Eugene Garfield. Garfield, uno de los padres de la cienciometría actual, desarrolló un modelo, la historiografía algorítmica, que permitiría observar la biografía de un autor a partir del cúmulo de citas utilizadas en su obra científica. Esta idea abre un campo de estudios a la observación de la ciencia no sólo desde un punto de vista historiográfico, sino también cienciométrico, en el sentido de la creación de modelos para observar el comportamiento temporal de la ciencia. Así se refiere Leydesdorff a Garfield:

> In a lecture entitled "From Computational Linguistics to Algorithmic Historiography," Garfield (2001) provided an account of his gradual invention of "algorithmic historiography" which ultimately led to the program HistCite™ that was introduced with the paper in JASIST in 2003 coauthored with Pudovkin and Istomin (Garfield *et al*., 2003a). After the invention of "bibliographic coupling" by Kessler in 1963 (Kessler, 1963), Garfield, Sher, & Torpie (1964) developed the concept of the citation as a recursive operation in a network and used this to map a historical reconstruction of the development of DNA: from Mendel (1865) to Nirenberg & Matthaei (1961-1962). These authors claimed (at p. ii) that "The citation network technique does provide the scholar with a new modus operandi which, we believe, could and probably will significantly affect future historiography" (Leydesdorff, 2010: 2).

Las primeras exploraciones de la historiografía algorítmica pueden ser consideradas como precursoras de algunos importantes esfuerzos por dar cuenta de la evolución temática dentro de la ciencia. De manera contemporánea, también en el campo del análisis de redes bibliométricas, aparecen la propuesta de Hummon y Doreian (1989) que intenta dar cuenta del peso de algunos autores y referencias bibliográficas en un grupo de textos elegido. Aunque los autores no plantean el problema de la temporalidad y vigencia de una

obra, su trabajo permite pensar en la asignación de pesos a las obras dependiendo de su vigencia para el grupo de documentos analizados según el año en que hayan sido escritos, lo cual nos lleva a la posibilidad de modelar desde este punto de vista la evolución de los campos científicos.

En los ochenta, algunos años antes, Michel Callon y algunos cienciómetras también cautivados por el potencial de la teoría del Actor Red comienzan a trabajar en el análisis de co-presencia de palabras en textos. Así Callon hace uso del análisis de redes bibliométricas para construir índices que permiten la descripción temática como lo describe a continuación:

> Al contabilizar todas estas apariciones conjuntas y al representar las relaciones entre palabras que dichas apariciones señalan se hace posible obtener una red de palabras asociadas, donde la existencia de relaciones y su fuerza depende del número de apariciones conjuntas entre palabras en los diferentes documentos considerados. Los diferentes algoritmos que han sido propuestos tienen todos por objeto hacer aparecer los agregados (o *clusters*) compuestos de palabras estrechamente unidas unas a otras (estando generalmente medida la fuerza de la unión por un índice normalizado cuyo valor depende tanto de la aparición de las palabras como de sus apariciones conjuntas) a la vez que ponen en evidencia las relaciones entre estos *clusters*. Una vez establecido el fichero de los documentos, el método de las palabras asociadas permite consecuentemente identificar los temas o los problemas de investigación y las relaciones que los unen (considerando que el tema tratado pertenece a un agregado). A cada uno de estos temas se le puede hacer corresponder además los actores (investigadores, laboratorios, empresas, países) que son los responsables de su desarrollo. Pueden enfocarse análisis más detallados que permitan caracterizar la centralidad de los diferentes temas de investigación: ¿están o no conectados a un gran número

> de otros temas, constituyendo en algunos casos verdaderos puntos de paso obligado?; e incluso su grado de madurez: ¿son dichos temas homogéneos y están desarrollados? Es posible además realizar análisis dinámicos que pongan en evidencia la transformación de los temas, de sus redes de relaciones y de las estrategias de los actores implicados (Callon, Courtiel y Penan, 1995: 74).

De otro lado, Loet Leydesdorff en diversas colaboraciones con otros investigadores, desde una perspectiva sistémica luhmanniana, también ha construido algunas herramientas cienciométricas para producir mapas temáticos evolutivos de la ciencia (Leydesorff, L., Schank, T., Scharnhorst, A., De Nov, W., 2008; Lucio-Arias, D. y Leydesdorff, L., 2008; Leydesdorff, L., 2010). En estos análisis emplea análisis de citas y referencias, co-presencia de palabras para la descripción temática, o análisis de citas entre diarios para el estudio de la interdisciplinariedad. Así, por ejemplo, en Leydesdorff, 2010, construye grafos usando la técnica del Escalado Multidimensional para contrastar tres tipos de dimensiones: autores, revistas y palabras, que permiten representar la biografía intelectual de Eugene Garfield (ver http://www.leydesdorff.net/garfield/animation).

Estos antecedentes apuntan de una u otra forma a proponer modelos para representar el desarrollo evolutivo de la ciencia desde el punto de vista de la transformación de sus formas de comunicarse. El modelo de las Redes de Sentido pretende aportar en la especificación del sentido que puede emerger de las formas de representar las dinámicas científicas. Los modelos existentes, aunque intentan precisión, deben mejorar en la inclusión de elementos teóricos que permitan un registro más eficiente del desarrollo de los diferentes campos de la ciencia. Por ejemplo, la observación de los temas emergentes no sólo en la descripción de conceptos, sino también en la identificación de las escuelas teóricas y

metodológicas de las que provienen. También es relevante generar modelos que permitan obtener contrastes gráficos entre las formas evolutivas de distintos campos. El modelo presentado pretende una nueva utilización de medidas cienciométricas, que en su combinación podrían generar una mayor especificidad de sentido, pudiendo derivar evoluciones teóricas y metodológicas en campos científicos de manera más precisa que un análisis de co-palabras desde la teoría del Actor Red o más generalizada que el análisis de Escalado Multidimensional utilizado por Leydesdorff en la descripción historiográfica de un solo autor.

El trabajo de la reorganización de medidas e índices no es posible sin un buen sustento teórico. Es allí donde entra la teoría de los sistemas sociales de Luhmann. El potencial observado de esta teoría para resolver este tipo de problemas reside en:

- Su cercanía a la cibernética: la cienciometría trabaja con organización de información y entiende que los documentos escritos albergan información susceptible de ser organizada bajo algún criterio. Luhmann provee una teoría donde la información es constitutiva del acto comunicativo y propone el criterio ordenador: el sentido. Aunque pareciera el regreso al campo de lo efímero, amarra el concepto de una forma que permite su operabilidad: el sentido se manifiesta en la observación de los lazos que una comunicación le tiende a una pasada para ser comprendida.
- Su descripción de las dinámicas científicas a partir de la comunicación. Su teoría se concentra única y exclusivamente en el estudio de la comunicación. Por tanto, provee de categorías que son sólidas al momento de describir las propias dinámicas que van emergiendo en el conjunto de artículos, ponencias y

libros escritos para dar cuenta de lo que pasa en la ciencia misma.

- La inclusión de la ciencia dentro de un sistema social. Al entender que la ciencia tiene un comportamiento con formas de organización que la identifican y esa organización es posible gracias a la comunicación, los artículos, ponencias y libros pueden describir los rasgos generales de la configuración de especialidades, aportes y escuelas formadas. Así la ciencia sería una forma de organización social susceptible de codificarse y por tanto de analizar su comportamiento de acuerdo con este código.

SISTEMAS SOCIALES Y EL SISTEMA DE LA CIENCIA

Sentido y comunicación como sistemas y estructuras

La perspectiva adoptada por Luhmann para entender la construcción de sentido es fenomenológica. El sentido es un fenómeno que se presenta de dos formas: como un horizonte para la percepción (en el sentido husserliano) y como un horizonte para la sociedad (en el sentido luhmanniano).[1] Este horizonte está compuesto de un cúmulo de acciones y vivencias significativas que son recurrentes a la percepción

[1] Dice Luhmann refiriéndose al aporte de Husserl sobre la constitución del sentido y su aporte a la teoría de los sistemas sociales: "Con la distinción 'operaciones-constitutivas-de-sentido' –que dependen de si en su autorreproducción recursiva producen sistemas psíquicos o sociales– hemos llegado muy cerca de nuestro objetivo: dotar de un 'mundo de vida' totalmente distinto a la intuición de teoría de Husserl". Tomado de: Niklas Luhmann, "Las ciencias modernas y la fenomenología", conferencia dictada en el auditorio del Ayuntamiento de Viena el 25 de mayo de 1995. Manuscrito, trad. Javier Torres Nafarrate.

y a la comunicación para realizar sus propias operaciones. Esto quiere decir que un horizonte está compuesto de encadenamientos, enlaces, redes de referencias a eventos pasados y que se actualizan y se transforman al ser traídos como referencias para designar nuevos eventos comunicativos y perceptivos. En concreto la función de la comunicación es actualizar a través de la ocurrencia de una comunicación otras comunicaciones anteriores referidas a vivencias y acciones (Luhmann, N., 1998: 78).

Luhmann supone que la recurrencia de la comunicación a otras comunicaciones pasadas es posible gracias a la existencia del sentido como médium. Esta recurrencia al pasado puede ser también entendida como memoria. Si la comunicación puede ser comunicación únicamente si tiene sentido, podría decirse que una de las funciones del sentido sería la memoria para mantener la comunicación. Así, pues, si la memoria opera como hilo conductor y su médium es el sentido, puede aplicarse una operación inversa que permita representar la configuración del sentido a partir de la reconstrucción de la memoria.

Además de la memoria, el sentido opera siempre en referencia a algo. La referencia es simple indicación y esa indicación tendrá siempre dos partes, lo indicado y lo excluido. Pero también con la posibilidad de que lo indicado pueda referirse desde sí mismo a lo otro generando heterorreferencia.

Estas dos funciones de la comunicación en el sentido observadas en el tiempo, pueden describirse como pura oscilación entre ahora y antes, esto y no lo otro. Así, una acción o vivencia del pasado, al volverse algo comunicado, puede ser referida a una acción o vivencia actual conservando algunas de las características de la pasada pero actualizándose en el presente.

La sociedad, al operar en el sentido en tanto exista la comunicación para poderse distinguir como sociedad se configura como sistema cognitivo, que es capaz de conocer-

se y conocer desde sus propias formas gracias a estas dos funciones (memoria y referencia).

> Al admitir que todo lo que se procesa en el sentido debe tener sentido, permanece la pregunta de cómo esta afirmación puede sustraerse a la mera tautología. Para eso sirve el concepto de información. Denominamos información a un acontecimiento que selecciona estados del sistema. Esto es posible sólo mediante estructuras que limitan y preseleccionan las posibilidades. La información presupone estructura, pero no es en sí misma ninguna estructura, sino un acontecimiento que actualiza el uso de las estructuras (Luhmann, N., 1998: 83-84).

La información es un acontecimiento puntual, si se repite, para Luhmann deja de ser información y se convierte en sentido (un hecho con memoria y referencia). De esta manera la información no es estructural, en tanto el sentido como tal permite la emergencia de estructuras. En otras palabras el sentido es acumulación de información que (de manera fenomenológica) se convierte en un horizonte de posibles selecciones, una vez se presente la comunicación.

> Si se parte del concepto de sentido, queda claro, en primer lugar, que la comunicación es siempre una acción selectiva. El sentido no permite más que la selección. La comunicación toma algo del actual horizonte referencial constituido por ella misma, y deja aparte lo otro. La comunicación es el procesamiento de la selección. Sin embargo, no selecciona cómo se toma una y otra cosa de un depósito. Esta idea nos llevaría de nuevo a la teoría de las sustancias y a la metafísica de la transmisión. La selección actualizada en la comunicación constituye su propio horizonte, aquello que selecciona ya como selección, es decir, como información. Lo que comunica no sólo es seleccionado, sino que ya es selección y, por eso mismo, es comunicado. Por ello, la comunicación no se debe entender como proceso

> selectivo de dos, sino de tres selecciones. No sólo se trata de emisión y recepción con una atención selectiva en cada caso; la selectividad misma de la información es un momento del proceso comunicacional, porque únicamente en relación con ella puede activarse la atención selectiva (Luhmann, N., 1998: 142).

Desde esta perspectiva Luhmann retoma el modelo de Shannon y Weaver y lo generaliza evitando centrarse en el proceso de transmisión entre un emisor y un receptor y tomando en cuenta sólo las operaciones que se realizan en el procesamiento de la información: la información se selecciona, se da a conocer (se comunica) y se entiende de alguna forma. Así la comunicación no queda reducida a lo que quería decir o la forma de codificación de un emisor o la descodificación de un receptor, sino sólo y exclusivamente como las formas de selección de información.

Desde esta definición de comunicación y en relación con la información y el sentido, se puede decir que el proceso de comunicación mismo tendría características estructurales y sistémicas. Las estructuras siempre remitirán a referencias anteriores que, como se ha indicado, constituyen sentido. La comunicación, pues, ocurre en estructuras de sentido. Desde el punto de vista sistémico, la información, al ser seleccionada de tres formas distintas, remite a la misma organización del sistema, es decir, un evento de comunicación siempre remitirá a un todo organizado que a su vez permite que la comunicación misma ocurra.

Las características estructurales del sentido, que serán de mucha relevancia para el modelo metodológico propuesto, son las siguientes en Luhmann:

a) Al relacionarlas con problemas de complejidad, las estructuras (de sentido) operan en el paso de una complejidad no estructurada (sentido no especificado) a una estructurada (sentido especificado) o, en

otras palabras, hay un orden emergente que puede ser observado a través de una estructura (Luhmann, 1991: 259).

b) La estructura es la relación entre elementos que está direccionada por selecciones entre un gran número de posibilidades (de sentido) que pueden considerarse constantes en tanto duren. "Así, una estructura es, aparte de todo lo demás que pueda ser, la limitación de las relaciones permitidas en el sistema" (Luhmann, 1991, 259).

c) Las interdependencias se dan sólo por medio de la selección, ya que una interdependencia total es inalcanzable. Lo específico de la dependencia se distingue de otras posibilidades neutras, indiferentes, y sólo así el modelo privilegiado adquiere valor de estructura. Las interdependencias establecidas con éxito sirven luego, a la vez, como puntos de vista y como limitantes de selecciones de las estructuras que se pueden anexar a ellas, porque cada renovación obtiene, en tanto intervenga en las interdependencias, consecuencias imprevisibles que se multiplican y que, por lo tanto, no pueden ser evaluadas unilateralmente como positivas. La selección de las limitantes actúa, entonces, como limitante de selecciones, y esto reafirma la estructura (Luhmann, 1991: 260).

   En otras palabras, el sentido especificado no está determinado por la estructura de sentido que funge como su horizonte, pero surge una relación de condicionamiento.

d) Finalmente, la relativa invariabilidad de las estructuras:

> La invariabilidad no es más que un requerimiento para la operacionalidad de la limitación. La exclusión de otras

> posibilidades necesita, si ha de acontecer siquiera, asegurarse (relativamente) contra la readmisión de lo excluido. Sólo así se puede cumplir la función de las estructuras. Visto más de cerca, hay que diferenciar la invariabilidad de la dimensión objetiva, de la temporal. Objetivamente se trata de la protección contra la intervención constante de otras posibilidades; temporalmente se trata de la duración de esta protección (Luhmann, 1991: 260).

Así, pues, un acontecimiento puede ser visto como estructura de relaciones que posibilitan las selecciones realizadas en el momento en que ocurren. Luhmann utiliza el término redes de referencias (Luhmann, N., 1996: 280), para describir las distinciones que redundan o varían en un acontecimiento específico. Esta metáfora sería la propia descripción de las estructuras posibles formadas por distinciones.

Una comunicación requiere de estructuras de referencias a informaciones anteriores que han sido dadas a conocer y que son entendidas de algún modo y que sin lugar a dudas pueden ser seleccionadas en un hecho presente. Esto nos lleva a entender que la estructura de una comunicación es genealógica, condicionada por las propias comunicaciones pasadas referidas, pero nunca determinada por las múltiples posibilidades de elección que se pueden presentar ante un hecho comunicativo o acontecimiento.

En cuanto al carácter sistémico de la comunicación nos estaríamos refiriendo a los principios organizativos de la información a través de las comunicaciones. Aquí ese principio sería la selección de distinciones que a su vez son distinción. De esta forma entramos a operar bajo el principio de von Bertalanffy (1982), en donde el sistema es definido por las relaciones de organización y control entre entidades que hacen parte de un todo. La diferencia es que aquí no estamos hablando de entidades materiales enlazadas por un todo, sino de eventos que tienen la característica de ser selecciones

de información que responden a un todo construido por las mismas selecciones. El todo sería la organización de selecciones respecto a otras selecciones y el principio de organización estaría dado por los enlaces entre esas selecciones.

Los sistemas, pues, son formas de organización de acontecimientos que permiten una relativa estabilidad a las estructuras. En este sentido la comunicación tendría un carácter sistémico, pues cumple la función de enlace de una selección de información disponible. La comunicación sólo es posible si existe un sistema en el cual haya información que se dé a conocer y se entienda de alguna forma.

La ciencia como sistema

Si la comunicación es entendida como proceso puede definirse como la operación de un observador, entendido éste como información con sentido (distinción/marca). La forma en la que se organiza la información estaría determinada por elementos que procesan el sentido: observadores que cumplen el papel de interpretantes, estructuras genealógicas y formas de organización específica. A continuación el desarrollo de cada uno de estas afirmaciones en la definición del sistema de la ciencia[2].

1. *Información con sentido (distinción/marca).* Un acontecimiento comunicativo es la aparición de una distinción con forma de marca (o *token* diría Spencer Brown). Si estamos empleando la cibernética, esa marca es información. Aún más, estamos afirmando que esa información conlleva un

[2] Aquí se obviará la discusión sobre la aparición de la ciencia como sistema funcionalmente diferenciado de otros sistemas en la sociedad moderna y se privilegiará la operacionalización de sus elementos. Por motivos de espacio, se remitirá a esta discusión en dos textos que podrían ilustrar de manera más amplia su evolución: Luhmann, N. (2007) y Luhmann, N. (1996).

sentido. Desde esta perspectiva no podríamos sostener que el sentido está fijado de manera intrínseca a la información, esto nos llevaría a la filosofía trascendental o a la metafísica y por ende a leyes universales planteadas en nombre de una conciencia o espíritu universal, inmóvil, inmanente en el caso más extremo.

Si no podemos valernos de estos artilugios habría que recurrir a la naturaleza misma de la marca. Una marca (como distinción de información) es posible porque existen otras marcas con las que se enlaza. En otras palabras, la comunicación es posible porque, por ejemplo, en una conversación, los temas recurrentes, así sean nuevos para los interlocutores, ya se han hablado de alguna forma en la sociedad y quienes participan de la conversación están persuadidos de ello a través de la experiencia con la información involucrada, sus formas de expresarla y entenderla.

En la ciencia las marcas tendrían la particularidad especial que constituyen la forma de la comunicación científica. Si definimos a un artículo de una revista científica como un evento de comunicación, este evento tendría unas marcas específicas que le darían forma. La bibliometría, y especialmente el auge de los sistemas de indización, han permitido estandarizar el tipo de marcas identificables de un texto científico. Se exponen algunas de ellas:

- Que el texto haga parte de una revista arbitrada e indizada en sistemas de prestigio (por ejemplo: SSCI, SCI, Scopus, como los más importantes a nivel global).
- Que el texto tenga una estructura adecuada y ya formalizada por las publicaciones que están o aspiran a pertenecer a estos sistemas de indización. Título, palabras claves, resúmenes (en varios idiomas), referencias actuales, claridad en el campo especializado desde el cual se escribe y una estructura formal cercana a: problematización, teorías, metodologías, discusión y conclusiones.

Estas marcas se expresan a través de palabras. La inclusión de estas palabras en presencia de otras y la repetición o variación de las combinaciones de éstas, permitirían ir generando mayor especificación del sentido de lo que un texto u otro quieren decir. Esto es, que la comunicación científica adquiere sentido en la misma redundancia de palabras que en distintas combinaciones indican autores prestigiosos por su aparición continua en distintos textos, la formación de conceptos a partir de las distintas combinaciones de términos que tienen éxito durante cierto tiempo dentro de los distintos campos, y la conformación de especialidades por la tematización recurrente y las distintas combinaciones utilizadas por los textos en sus propias referencias bibliográficas adscritas a diferentes campos científicos.

2. *Observador interpretante*. Un observador es un evento de comunicación que observa a la información como una distinción (selección de información/selección de formas de darla a conocer/selección de formas de entenderla). Una observación es la utilización de algunas de las distinciones disponibles para hacer una selección que a la vez es una operación del sistema. La figura de observador ya supone una estabilización de las observaciones. En este sentido, al emerger un evento de comunicación, el observador será el conjunto de distinciones, organizadas de alguna forma o a través de algún principio, que se agrupan para generar el evento comunicativo. Dicho de otra forma, los eventos comunicativos pueden valerse no sólo de una sino de varias distinciones (o marcas) que en su conjunto generan un evento comunicativo. La forma o formas de organización específica de la distinción o conjunto de distinciones que aparecen en un evento comunicativo se constituirían en el observador de la información.

El observador está constituido por tres elementos específicos que tienen su particularidad en el sistema de la

ciencia. Estos elementos son: código, conceptos y limitacionalidad.

Si se considera que las formas de organización externas al sistema son irrelevantes para su propia organización,[3] esto implica la necesidad de un principio ordenador construido por el mismo sistema, como producto de la comunicación misma. Esto requiere la emergencia de un código que permita diferenciar lo científico de lo no científico.

El código emerge de las formas en que la comunicación opera en la sociedad. Una de las operaciones constitutivas es referida a la verdad. Aquí no se habla de una verdad dogmática, para lo cual se haría referencia a la distinción entre lo que se cree y lo que no se cree. La verdad está referida a su posibilidad de ser falsable en tanto la distinción se erige como verdad/falsedad.

La verdad como código es algo que puede ser considerado principio de comunicación, por tanto partirá de una vivencia que considera legítimo su proceder. Sin embargo, la complejidad comunicativa de lo social, que estalla con el advenimiento de la modernidad, ha requerido de mecanismos específicos que permitan legitimar la gran cantidad de comunicaciones consideradas como verdaderas. En otras palabras, se han requerido observaciones de las observaciones mediante un sentido especializado en legitimar esas observaciones de las observaciones a través de observaciones. Así nace la ciencia moderna.

En su aparición se clausura operativamente. En otras palabras, si la ciencia no se diferencia de las formas de observación de otros sistemas, no habría forma de legitimar conocimiento científico, distinto al conocimiento dado por la fe, por ejemplo.

[3] Es decir, que la ciencia seguirá siendo ciencia, independientemente de las decisiones de un científico, de ordenar de una forma u otra, información que tiene disponible.

Así, pues, para la ciencia, los otros sistemas son entorno y la única forma de interrelación con éstos, es a través de acoplamientos estructurales. Esto quiere decir que la única forma en que la ciencia puede observar a otros sistemas sociales, es de manera científica. Luhmann plantea: "el conocimiento es el resultado de todos los acoplamientos estructurales" (Luhmann, 1996: 121); y si el conocimiento científico es un tipo de conocimiento específico, se podría decir que el conocimiento científico es el resultado de todos los conocimientos mirados de manera científica.

La ciencia garantiza el sostenimiento de la expectativa de verdad con los conceptos y la limitacionalidad. Los conceptos, al ser constitutivos de la ciencia deben generar una distinción con respecto a las palabras.

> Las palabras, más que los conceptos, están más fuertemente orientadas al contexto de la actual comunicación, en caso de que quieran ser comprendidas totalmente, por ejemplo, la plática sobre el árbol no tendrá ningún sentido si no se supiera de qué árbol se habla. También el lenguaje normal puede abstraer para referirse a ejemplares generales e indeterminados; pero se apoya en la posibilidad de mostrar haciendo alusión a la situación y no a un contexto elaborado de conceptos. Los conceptos deben ser esclarecidos en el contexto de distinciones delimitadas, de tal modo que su significación pueda entenderse dentro de un contexto relativamente libre (esto es: en su propio contexto conceptual), que puede abrirse como un problema para sí mismo. Por esta razón los conceptos no son menos equívocos que las palabras: más bien en muchos casos sucede lo contrario. Lo decisivo entonces, es el contexto que emplean y que lleva a una reducción de comunicación en general y comunicación específicamente científica (Luhmann, 1996: 279).

La formalización conceptual lleva a un concepto muy importante para los sistemas científicos, el de limitacionalidad,

que funge como límite de lo que puede ser o no entendido bajo la operación de un sistema conceptual (sea de carácter teórico o metodológico).

> Si se quieren poner en marcha operaciones se debe introducir una selección. Esto se lleva a cabo mediante el hecho puro de la operación. Pero en el caso de que se quiera controlar una observación, se debe entender la selección como la marcación dentro de una distinción, como esto y no lo otro. Con esto se elige algo determinado, y lo indeterminado queda dejado de lado. La ganancia posterior de determinación se logra cuando la distinción señala lo determinado (dentro de lo cual la operación se determina como selección), por ejemplo, en el caso de esto y no lo otro, aquí y no allí, ahora y no después. De esta manera lo que se gana es en limitacionalidad (Luhmann, 1996: 282).

La limitacionalidad es la contingencia de la ciencia. Sólo se puede echar a andar algo dentro de los límites que ella misma se proponga conceptualmente hablando. En otras palabras, al delimitarse un objeto de estudio teórica y metodológicamente, no sólo se está acudiendo a un principio de recorte de la realidad para observar de manera específica un fenómeno concreto, a la vez se están dando los límites del discurso en el que se va a operar para describir la realidad. Podría decirse que la limitacionalidad es el punto ciego de la elaboración del discurso científico.

Por ejemplo, alguien que realiza una investigación de redes sociales considerando que el comportamiento de los individuos está determinado por la posición de éste en la estructura de relaciones (Wellman, 1999), el autor no discute el tipo de estructuralismo al cual se hace referencia para plantear que la estructura tiene un efecto directo en el comportamiento individual. Simplemente quien delimita el objeto observa de manera natural la realidad analizada como un conjunto de relaciones causa-efecto entre estruc-

turas e individuos y toda atribución explicativa provendrá de la limitacionalidad supuesta por el mismo discurso como punto ciego.

Estos elementos necesitan de un forma de organización específica que completan las condiciones de observación.

3. *Organización (componente sistémico).* El código funge como principio operatorio, pero la forma se evidencia en las operaciones o eventos de comunicación, las funciones que enlazan las operaciones (o su pegamento) y los programas que orientan las operaciones.

Programas

El código, los conceptos y la limitacionalidad operan bajo la existencia de teorías y metodologías, que se configuran como programas. Estos dos tipos de programas, que no son más que operaciones, son los que garantizan la autopoiesis del sistema y los que permiten diferenciarlo de otros tipos de sistemas. En otras palabras el sistema estaría programado para operar su codificación de verdad y no verdad, construyendo teorías y metodologías que permitan generar distinciones cuya unidad básica son los conceptos.

Habría que aclarar que teorías y metodologías operan de modo diferente y no hacen el mismo tipo de distinciones:

> Las teorías lo que operan es una (siempre naturalmente interna) externalización de las referencias de las operaciones del sistema. Los métodos, en cambio, tienen que ver con el código del sistema, por tanto con la determinación circular entre verdad y falsedad (Luhmann, 1996: 291). Estos dos tipos de programas pueden de manera arbitraria y pasajera introducir limitaciones en la operación, ya que cada limitación puede ser puesta en cuestión por la otra parte de la distinción y en caso dado cambiarla. Por tanto: ¡limitaciones sin límite! Las teorías

> se pueden cambiar conforme a los resultados metodológicos. Y los métodos se pueden escoger, corregir y desarrollar conforme al resultado de las teorías y según la plausibilidad de los presupuestos que confieran las teorías a los métodos (por ejemplo: la causalidad). El sistema encuentra en cada situación práctica una ocasión para la limitacionalidad y nunca cae en el vacío (Luhmann, 1996: 290).

Así, pues, teoría y metodología son las formas de enlazar el sistema científico en tanto la primera se refiere al entorno (conocimiento sobre otros sistemas: económico, biológico, psíquico, político, etc.) y la segunda valida los procedimientos para hacer inferencias acerca de esos sistemas desde los planteamientos teóricos.

Funciones

Descubrir diferentes perspectivas teóricas o metodológicas acuñadas bajo un concepto requiere de la identificación de una distinción: problema/solución. Ésta surge en cuanto se delimita un objeto. La delimitación es siempre la identificación de un problema de investigación. En la ciencia se puede decir que se soluciona un problema en tanto se elaboran argumentos científicos convincentes para la comunidad científica con respecto a la descripción, comprensión o explicación causal del problema que se presenta en el fenómeno estudiado. En la construcción del problema y su distinción de la solución operan teoría y metodología como programas que garantizan procedimientos científicos en el paso de un problema a una solución que eventualmente volverá a ser problema cuando sea retomada por otras investigaciones.

En términos cognitivos, la distinción problema/solución para la ciencia, sería el equivalente a la distinción general que hace un sistema social entre autorreferencia y heterorreferencia como oscilación de la clausura operativa (como

hemos comentado en párrafos anteriores). Por ejemplo, la heterorreferencia estaría en la delimitación de un problema a partir de enunciados teóricos excluyentes unos de otros en la definición de un caso específico, la autorreferencia sería la selección de una teoría específica desde la cual el problema y la solución sólo pueden ser planteados en sus propios términos.

En la misma vía de la descripción de sistemas cognitivos es necesario hablar de la función de la memoria del sistema científico a través de la distinción: variedad/redundancia de las comunicaciones. Esta función es de suma importancia porque es la que permite la desparadojización del sistema, esto es, pensar que una teoría puede describir un problema hoy y que mañana puede ser deslegitimada como marco de problematización del fenómeno al que hacía referencia. En otras palabras, la validez es algo que se construye en el tiempo y no únicamente en la argumentación del evento comunicativo efímero.

Con la distinción variedad/redundancia se está aludiendo al carácter evolutivo de un sistema social. La evolución impulsada por un encadenamiento de comunicaciones que pueden ser identificadas como genealogías de eventos comunicativos. Así, siempre un evento comunicativo en la ciencia estará referido a otro evento comunicativo anterior en el que probablemente se ha hablado de lo mismo teóricamente y se han empleado las mismas metodologías. Esta circunstancia implica redundancia teórica y metodológica, no sólo dando cuenta de la solidez o debilidad de una teoría nuevamente comunicada, sino también la posibilidad de supervivencia del sistema mismo. Por ejemplo, para que la teoría del capital social tenga éxito no sólo se necesita demostrar su potencial explicativo, sino que también sea usada por muchos científicos para que pueda ser considerada como relevante.

También puede ocurrir en el mismo evento comunicativo que se redunde sobre algunos aspectos de la teoría y otros de

la metodología, pero se hagan algunas variaciones o cambios sustanciales generando nuevos tipos de argumentaciones, correcciones o resultados en general. Esta variación es producto de la misma autopoiesis del sistema que necesita acoplarse a nuevos fenómenos o a preguntas formuladas de manera distinta, dando flexibilidad al mismo sistema científico para reaccionar frente a su entorno. Si el sistema no redunda ni varía, implica ruptura, fractura o desaparición del sistema mismo.

Operaciones

La ciencia opera a través de la argumentación teórica y metodológica. Una argumentación se identifica como científica cuando conjuga tres elementos básicos: la especialización científica (o disciplinas y especialidades); la utilización de la autoridad, entendida como prestigio o reputación ganada en el proceso mismo de la producción científica; y la aclaración ligada a reformulaciones, debido al procedimiento de la falsación (Luhmann, N. 1996: 316-317).

Con respecto a la especialización, un argumento científico siempre estará inscrito dentro de una especialidad científica. De esta manera cada especialidad desarrolla inclusive formas de argumentación propias: así, será distinto leer un texto matemático de uno sociológico. Por lo general en la tradición de textos escritos dentro de las matemáticas los argumentos tenderán a ser concisos y axiomatizados; en la sociología los argumentos tenderán a ser extensivos y narrativos. Pero, sin duda alguna, ambos estarán regidos por la distinción problema/solución desde el planteamiento de teorías y metodologías adecuadas.

La utilización de la autoridad se erige dentro de la argumentación como una especie de economía de esfuerzos. Así, cada vez que se efectúe una comunicación en forma de argumentación no habrá que explicar los orígenes de toda

Tabla 1. Elementos sistémicos de la ciencia

Operación / Argumentación	*Funciones*		*Programas*		*Observador*
Prestigio del autor y la obra científica	*Autorreferencia/ Heterorreferencia* Problema/Solución	*Memoria* Variedad/ redundancia	Teorías	Metodologías	Verdad científica/ Falsedad Limitacionalidad Conceptos
Especialidades					
Corrección					

Elaboración propia.

argumentación teórica y metodológica y bastará con mencionar obras y autores prestigiosos que se hayan dedicado al desarrollo de elementos teóricos y metodológicos previos. Así, por ejemplo, en este texto no habría que explicar los orígenes y desarrollos de todos los aportes que se han hecho en cibernética y bastaría con remitir a los autores para profundizar en otros aspectos que no sean relevantes a la argumentación de este mismo texto.

Por último, la aclaración es la herramienta con la que cuenta la argumentación para hacer de la solución a un problema un nuevo problema desde la óptica de otro fenómeno observado. Sin la aclaración no hay posibilidad de autopoiesis sistémica, en tanto que las teorías y metodologías se considerarían como infalibles y se caería en una especie de dogmatismo, más cercano el sistema religioso, en donde la verdad es una distinción entre creer y no creer, perdiendo la posibilidad de falsación.

4. *Estructura genealógica (componente estructural).* Una marca o información es tal porque está enlazada con otras marcas o informaciones, esto nos lleva a una noción de estructura emergente de enlaces entre comunicaciones. Luhmann propone que su teoría de sistemas definitivamente conlleva un tipo de estructuralismo, pero lejano de propuestas estructuralistas clásicas (Lévi-Strauss, Parsons, etc.). Estas concepciones fueron ya desarrolladas en el apartado anterior como un estructuralismo constructivista.

Si pueden reconocerse genealogías, por sus enlaces, en donde un evento o acontecimiento es un punto en el tiempo que se enlaza con otros que ya ocurrieron, están presentes o sirven como expectativas para enlaces futuros, entonces puede construirse una topología a partir de la teoría de grafos y el análisis de redes bibliométricas en general.

Estas categorías, al describir la comunicación desde el punto de vista estructural y sistémico permitirían hacer un

replanteamiento metodológico en la propuesta de Luhmann. En ese sentido, la exploración fenomenológica a partir de su particular teoría de la comunicación y su planteamiento de la teoría de los sistemas sociales, puede ser también observada desde el punto de vista del análisis de redes bibliométricas. En este sentido el objeto de la comunicación permanece, sólo que su forma de representación cambia a partir de la consideración de descriptores cienciométricos. Estos descriptores pueden ser perfectamente asociados con las operaciones básicas de la teoría de la ciencia como sistema: prestigio, especialidad y corrección. A continuación se presenta una operacionalización de estos conceptos sistémicos a la luz de los descriptores cienciométricos.

REDES DE SENTIDO COMO MODELO METODOLÓGICO

Las redes de sentido son representaciones gráficas y matriciales de la comunicación que permiten identificar distinciones dentro de uno o varios campos científicos. Desde un punto de vista sistémico, esas distinciones, para que sean científicas, tendrían que operar a través de los recursos de la argumentación: el prestigio, la especialidad y la corrección; se presentarían programas teóricos y metodológicos; habrían problematizaciones disponibles que evolucionarían en el tiempo en temas nuevos; y responderían a una limitacionalidad específica.[4]

Para ejemplificar el uso de las Redes de Sentido se toma un fragmento del estudio de caso: la evolución del concepto de redes sociales en la ciencia. En el estudio completo se han incluido 284 artículos de Social Networks desde 1995 (volumen 17, entrega 1) hasta 2008 (volumen 30, entrega 3); 90 ar-

[4] Por motivos de espacio se enunciarán los procedimientos generales usados para la construcción de redes de sentido. Las operaciones específicas pueden consultarse en Vélez Cuartas, G. (2010).

tículos de la revista *Redes*: Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales desde 2002 (volumen 1) hasta 2008 (volumen 14); 76 artículos selectos de la base de datos *Jstor*; y 37 artículos selectos de la base de datos *Scielo*. Con esta muestra se ha querido considerar que la producción vigente dentro del campo especializado de las redes sociales son las publicaciones más relevantes en inglés, español y portugués desde 1995.

La distinción del uso del término redes sociales en cada uno de estos textos estaría condicionada por: las palabras utilizadas que en su uso van conformando grupos de textos que designan objetos teóricos y metodológicos (por ejemplo, textos agrupados por las palabras *redes*, *capital* y *social* en el primer caso; o por *centralidad*, *grado* y *estructura* en el segundo); las referencias compartidas por los textos que comparten palabras ayudarían a especificar el sentido de lo designado, en tanto hay textos que comienzan a convertirse en símbolo de ciertas tendencias teóricas o procedimientos metodológicos (siguiendo nuestro ejemplo, para capital social podría ser recurrente encontrarse con textos de Burt o Coleman; para el segundo, de Freeman, por ejemplo); las especialidades compartidas por los textos (así este grupo de textos presenta adscripción a ciertas especialidades y sus referencias también; la mayor redundancia de especialidades podría especificar el sentido de los textos agrupados, por ejemplo, *ciencias sociales*, *economía* o *sociología* para el primero; y *matemática aplicada*, *sociología*, entre otras, para el segundo).

La articulación de todos estos elementos (palabras, referencias y especialidades) en un conjunto de textos, es lo que hemos denominado como componente de distinciones. Así un componente de distinciones es un grupo de textos que comparten un determinado número de palabras, referencias y especialidades citadas.[5] Al hablar de manera metodológica,

[5] Las especialidades citadas se derivan de la adscripción disciplinar de los articulados referenciados en el texto. Esto es visible a través de la adscripción disciplinar de los diarios en los que los textos son publicados.

el concepto de componente de distinciones está construido a partir de dos tradiciones: una estructural: componente; y otra sistémica: distinciones. Su parte estructural está inspirada en el concepto de componente débil proveniente del análisis de redes.

En una red donde los lazos no están dirigidos, sino que se describen como la presencia o ausencia de relación, como en las que se proponen para los enlaces de textos a través de palabras, un componente es una subred donde sus puntos están conectados de manera débil por lo menos a través de un semisendero (*semi-path*). De manera más precisa:

> A semi-path is a semi-walk in which no vertex in between the first and last vertex of the semi-walk occurs more than once. (…) A semi-walk from vertex u to vertex v is a sequence of lines such that the end vertex of one line is the starting vertex of the next line and the sequence starts at vertex u and ends at vertex v (De Nooy, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005, 67).

Un componente de distinciones estaría regido por la relación entre vértices que estarían enlazados de manera débil por un semisendero tridimensional. La primera dimensión estaría delimitada por relaciones entre textos por palabras compartidas, la segunda por las relaciones entre textos que comparten especialidades,[6] y la tercera por las referencias comunes. Cada red puede ser descrita como una matriz

[6] Las especialidades se derivan de los textos de las referencias. Si los textos de las referencias están publicados en revistas, éstas deben de tener alguna adscripción disciplinar que heredan los artículos, por tanto, un texto científico no sólo pertenece a la especialidad de la revista en la que fue publicado sino que puede ser descrito como un producto interdisciplinar a partir de las especialidades de las que se alimenta en sus referencias. Así pues, dos textos de un componente de distinciones pueden compartir en algún grado porcentual las disciplinas que los acercan en la construcción de sus objetos de estudio.

de adyacencia M x M, donde M son los textos pertenecientes a un componente débil, constituido por tres tipos de relaciones (tres matrices distintas): relaciones de copresencia de palabras, relaciones de co-presencia de especialidades y relaciones de referencias compartidas. La multiplicación y suma booleana de estas matrices en su orden de componente débil a componente de distinciones sería la siguiente: componente débil de copresencia de palabras intersectado con la red de especialidades compartidas por las referencias, el resultado de esta intersección sería unido a la red de referencias compartidas de aquellos que comparten palabras comunes. Esto generaría como resultado un componente de distinciones. La forma general representada podría describirse de la siguiente manera.

$$C = [(M \; x \; M) \cap (M' \; x \; M')] \; \cup \; (M'' \; x \; M'')$$

Donde *C* es Componente de Distinciones, *M x M* es la matriz correspondiente a un componente débil de copresencia de palabras de una red mayor de textos que comparten tres o más palabras; *M' x M'* es la matriz correspondiente a la copresencia de especialidades en el componente débil; y *M" x M"* es la matriz de referencias compartidas. A continuación el desarrollo descriptivo de cada una de estas matrices y sus operaciones en la constitución del componente de distinciones.

La red de coaparición de palabras se definiría como los textos que están conectados a través de un semi-sendero de palabras con las características anteriores. Debido a la complejidad de interpretación de una red de este tipo, en donde probablemente todos los textos estén conectados, debe haber un primer criterio de desagregación. Aquí entra el componente de distinciones. Una distinción (información con sentido) es posible inferirla de un grupo de textos cuando entre ellos se compartan tres o más palabras. Se elige el número tres

considerando un umbral mínimo de selección en donde dos palabras juntas probablemente no digan mucho y conserven ambigüedad, pero en donde una tercera puede ayudar a definir más fácilmente la orientación del sentido con el que se quiere expresar algo. El umbral 3 no es garantía pero es un comienzo analítico, un primer paso de aproximación que, de ser necesario, deberá ampliarse o disminuirse dependiendo de la complejidad de la red de palabras. Éste se constituiría en el esqueleto del componente de distinciones.

Cada grupo de textos es marcado con un número que lo identifica como subconjunto del conjunto total de textos seleccionados.[7] Dentro de cada subconjunto es posible generar más subconjuntos debido a la aparición de puntos de articulación o puentes.[8] La especificación de estos subconjuntos se realizaría a través de dos procedimientos básicos: la identificación de k-núcleos[9] que permiten describir los grupos más fuertes por el número de relaciones que comparten y la búsqueda de textos que no están relacionados directamente, pero pueden hacerlo de forma indirecta a través de un texto común.[10]

En la gráfica 1 se puede apreciar un ejemplo de red de copalabras. Este mapa se refiere a la configuración del campo

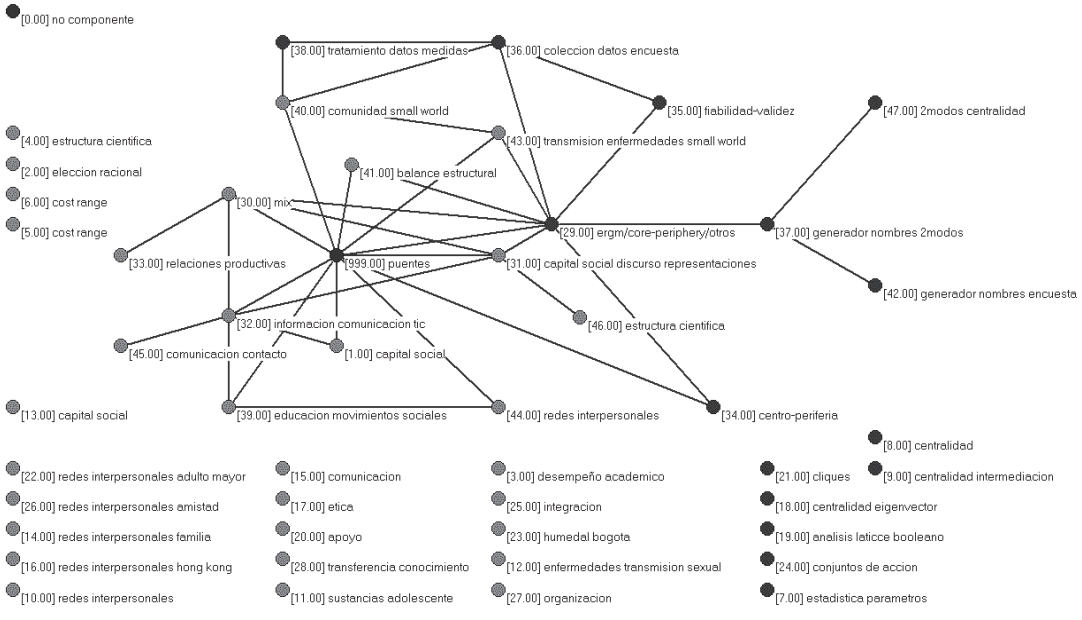
[7] Los textos no incluidos dentro de los umbrales por su baja redundancia son considerados no componentes y pueden ser utilizados para complementar el análisis de los componentes de distinciones con los que tienen relaciones.

[8] Un puente es una relación en una red que, al ser eliminada, incrementa el número de componentes dentro de una red. Un *cut-vertex* o punto de articulación es aquel que al ser eliminado incrementa el número de componentes dentro de una red (tomado de De Nov, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005: 140).

[9] *"A k-core is a maximal subnetwork in which each vertex has at least degree k within the subnetwork"* (De Nooy, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005: 70).

[10] Para observar estos procedimientos puede remitirse a Vélez Cuartas, G., 2010: 138.

Gráfica 1. Mapa de componentes débiles de co-palabras del concepto redes sociales



Datos propios. Elaboración en Pajek.

temático de las redes sociales desde 1995 hasta hoy en las revistas *Social Networks*, *Redes* y algunos artículos escogidos de las bases *Scielo* y *Jstor*. Los puntos grises representan conjuntos de textos unidos por tres o más palabras que describen objetos teóricos referidos al concepto de redes sociales; los puntos negros dan cuenta de grupos de textos relacionados por palabras asociadas a procedimientos metodológicos; los marcados con el número 0 agrupan los no componentes y con 999 los artículos que pertenecerían a varios grupos a la vez o puentes; los números son seriales; las líneas indican palabras compartidas entre los componentes.

El nombre del componente se elegirá de las palabras con mayor frecuencia de aparición. Esto no implica que los componentes de distinciones estén limitados a un solo tema, pues en un solo componente se pueden encontrar temas altamente visibles como estos, pero también subtemas metodológicos o nuevos objetos teóricos de menor redundancia pero de importancia para el campo conceptual. El criterio de elección de estos temas tendrá que ver con la contrastación con las otras marcas (especialmente la de las referencias) y las frecuencias de otros temas emergentes dentro del componente.

Una vez que se tiene el mapa de componentes débiles se pasa a un procedimiento de agregación y delimitación que permite verificar si pueden describirse tradiciones teóricas a través de la concurrencia de especialidades en los subconjuntos de textos y el hallazgo de referencias compartidas, así como el peso relativo de estos textos referenciados en común. Así un componente es capaz de distinguir en tanto genere un cierre sistémico[11] en sus operaciones. Si cada uno

[11] El cierre sistémico está íntimamente ligado con la codificación, es decir la posibilidad de que algo pueda ser entendido de alguna forma. La codificación define la cientificidad o no de las comunicaciones y sólo puede observarse empíricamente en construcción, emergente y con tendencia a disiparse. En términos de Leydesdorff la auto-organización es una hipótesis a demostrar. Por tanto la codificación no puede entenderse como

de los subconjuntos logra identificar claramente un sendero de referencias comunes y unas especialidades compartidas, podrían especificar sentido de tal forma que pueden encontrarse tanto teorías como metodologías, como se describe a continuación.

De cada componente se extraen las disciplinas compartidas[12] y se les asigna un valor para calcular su redundancia así: se multiplica el número de copresencias de una especialidad por el número de veces que aparecen en los textos del conjunto al que pertenecen por compartir más de tres palabras en común. Esto da como resultado una frecuencia de redundancia de las especialidades yendo de las más redundantes a las de menor aparición. Esto permitirá observar si el grupo de textos comparten uno o varios campos especializados de manera clara, lo cual definirá la fortaleza de relación del componente. Esto confirma o niega la posibilidad de considerar como componente de distinciones el grupo de textos agrupado por palabras comunes. También es posible definir, una vez que se identifique el núcleo disciplinar de los textos, aquellas especialidades centrales y periféricas para el tema detectado en la red de copresencia de palabras.

La confirmación de un campo conceptual y temático debe pasar por un tercer examen, la posibilidad de encontrar autores y textos como referentes comunes que impliquen la corrección de la ciencia y la construcción de escuelas

---

algo dado al emerger un evento de comunicación. El evento mismo es un intento de acercarse a cerrar la comunicación que otros ya han comenzado. Así, el concepto de redes sociales tendrá cierre sistémico sólo si este comienza a ser parte de una codificación bastante clara por lo menos para los investigadores que la utilizan.

[12] Hay que recordar que las especialidades de un artículo son aquellas a las que está adscrita el diario o revista en que fue publicado y la adscripción de los artículos referenciados en ese artículo. Por tanto la especialidad de un artículo puede definirse como una frecuencia de aparición de especialidades. Las especialidades con mayor frecuencia de aparición definirán las que corresponden a la construcción del texto.

en el tiempo. Este paso se refiere a las operaciones realizadas con las referencias de los textos de cada componente. Para ello, a los textos confirmados como grupo por las palabras compartidas y con núcleos de especialidades redundantes, se le agregan sus referencias. Una vez agregadas se pasa a confirmar la posibilidad de identificar autores comunes que pueden representar la construcción de escuelas o tendencias teóricas y metodológicas del tema en cuestión. Se desarrollan dos procedimientos: el cálculo del sendero principal y la detección de los textos articuladores en el componente. Para el primer procedimiento será útil el *main path analysis* (Hummon, NP & Doreian, P., 1989), para el segundo la detección de los puntos de articulación a través de bi-componentes (De Nov, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005: 140).

Los textos se relacionan a través de sus referencias y éstas pueden ser observadas como símbolos en tanto generen la suficiente redundancia o masa crítica en las citas. Estos enlaces podrían ser agregados o agrupados a través de sus senderos. El análisis de senderos principales (Hummon, NP, Doreian, P., 1989) permite descubrir el peso transversal de cada texto dependiendo de su presencia en senderos[13] que conectan un texto inicial (fuente) a un texto final (cola) en el tiempo (De Nooy, Mrvar y Batagelj, 2005). Un peso transversal (importancia numérica de un texto como fuente de otros textos) permite agrupar textos como conjuntos de centros conectores. Estos centros conectores son importantes para enlazar comunidades construidas alrededor de textos relevantes.

> To compute the traversal counts for each link, we construct the adjacency matrices for all the subgraphs connecting these

[13] "A path (sendero) is a walk in which no vertex in between the first and last vertex of the walk occurs more than once. A walk is a semiwalk with the additional condition that none of its lines are an arc of which the end vertex is the arc's tail." (De Nov, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005: 67).

> node pairs. These matrices can be "stacked" by corresponding row and column nodes. The traversal counts of interest are the projected counts of all links connecting node pairs projected onto a base matrix. The resulting projection matrix contains counts of the number of times each link was involved in connecting all node pairs using all subgraphs derived from the network. We call this the node pair projection count (NPPC) method of generating traversal counts (Hummon, N.P., Doreian, P., 1989: 50).

Esto es llamado *Search Path Count* por De Nooy, Mrvar y Batagelj (2005: 247), y puede ser calculado con Pajek. A diferencia de los análisis tradicionales, que buscan los senderos principales en un conjunto completo de textos, aquí interesará un análisis más específico. Por ello se calcularán los pesos de los textos citados relativos a cada componente débil de copresencia de palabras; esto permitirá encontrar los textos más relevantes para cada subgrupo de artículos relacionados por sus palabras teóricas y metodológicas y las especialidades convergentes a éstos.

Los textos de mayor peso en el *Search Path Count*, se considerarán como símbolos metodológicos y teóricos dependiendo de su planteamiento temático. Pajek contiene un procedimiento llamado *Citation Weights* que permite hacer el cálculo del peso de cada punto en la red y además genera una red adicional considerada como el sendero principal. Es una subred de la red total del componente de distinciones relativo a las referencias, la cual contiene el o los senderos más importantes por el peso de las relaciones entre una fuente o un grupo de fuentes y una cola o grupo de colas. El sendero principal se calcula con las cuentas transversales más altas de los senderos que pasan por una relación entre dos textos desde una fuente hasta llegar a una cola.

Debido a que en la mayoría de los componentes pueden resultar pocos textos, puede ocurrir que sea imposible calcu-

lar un sendero principal debido al bajo peso transversal o la débil articulación entre los artículos del mismo componente. Por ello, puede ser útil encontrar los textos articuladores del componente. En este procedimiento se detectan los bi-componentes y los puntos de articulación.[14]

En nuestro caso un *cut-vertex* es un punto de articulación. Los puntos de articulación serían el equivalente a textos que conectan a dos o más textos, por tanto, serían referencias compartidas. Estos puntos de articulación pueden ser calculados con Pajek. Estos textos articuladores servirían como símbolos teóricos y metodológicos para definir las tendencias del componente de distinciones en cuanto a línea o programas de trabajo comunes.

La superposición de palabras, referencias y especialidades en un conjunto de textos permite la especificación temática del componente de distinciones. La tematización en la ciencia se hace a partir de teoría y metodologías, por tanto cada componente tendrá la capacidad de dar cuenta de alguno de estos tipos de desarrollos en la reduncia o variciación de las distinciones disponibles en eventos comunicativos específicos.

Hasta aquí se ha apelado especialmente a la función autorreferencia/heterorreferencia en la identificación de teorías y metodologías que resuelven problemas específicos desde el punto de vista de redes sociales como ejemplo. La función temporal es incluida en el análisis a través de la asignación de particiones a los textos.

"Una partición o conjunto cociente de un conjunto no vacío A es una colección P de subconjuntos no vacíos de A tales que: 1. Cada elemento de A pertenece a uno de los conjuntos en P; 2. Si A1 y A2 son elementos distintos de P, entonces

[14] "A bi-component is a component of maximum size 3 that does not contain a cutvertex. A cut-vertex is a vertex whose deletion increases the number of components in the network" (De Nooy, W., Mrvar, A., Batagelj, V., 2005: 141).

A1 ∩ A2 = Ø" (Colman, B., Busby, R., Ross, S., 1997: 103, 104). Una partición o colección de subconjuntos puede ser vista como una clasificación que en términos de análisis de redes puede ser definida como: "a partition of a network is a classification or clustering of the vertices in the network such that each vertex is assigned to exactly one class of cluster" (De Nov, W., Mrvar, A. y Batagelj, V., 2005: 31).

La identificación de cada texto con su fecha de producción, sea del conjunto de textos analizados o los textos referenciados por éstos permite observar la evolución de un tema desde su aparición en la literatura observada hasta sus últimos desarrollos. Así, un componente de distinciones, además de identificar el sentido de un tema metodológico o teórico a través de las palabras, especialidades y referencias confluyentes, puede ser observado de manera temporal.

La lengua en la que fueron escritos y la revista permite desarrollar un análisis de distribución geográfica del conocimiento. Esto es posible en tanto los textos también sean identificados con una partición de lengua y revista.

Una vez identificada la red de sentido se podrán distinguir objetos teóricos y metodológicos incluidos y excluidos de los componentes de distinciones, estén éstos aislados o asociados a otros componentes de distinciones. Esta inclusión y exclusión está asociada a la limitacionalidad de los diferentes componentes del campo (del concepto de redes sociales, por ejemplo).

El análisis de limitacionalidad es posible en la identificación de teorías y metodologías que refieren a ciertos procedimientos o preconceptos del comportamiento estructural (en nuestro ejemplo de los estudios de redes sociales), ciertos textos comunes que funcionan como símbolos de ciertas concepciones de estructura, y ciertas especialidades compartidas que generan distinciones de grupo de textos que comparten palabras cercanas o distantes por su coaparición. Indiscutiblemente se plantea un límite.

Tabla 2. Síntesis del modelo Redes de Sentido a la luz de la teoría de sistemas



Elaboración propia.

Esto puede constituirse en una caracterización superficial de la limitacionalidad que permitiría una clasificación de tipos de planteamientos estructurales desde cada subgrupo, delimitado por la copresencia de aspectos de la argumentación idénticos, asociados al concepto de redes sociales. La interpretación de estos subgrupos requeriría un trabajo especializado, que permita agregar los elementos de manera asociativa en escuelas distinguibles por sus conceptos, especialidades y autores representativos.

Queda pendiente para futuras investigaciones la creación de herramientas más complejas que permitan este tipo de análisis directamente derivado del análisis de las redes de sentido, incluyendo herramientas lógicas, probablemente los grafos existenciales de Peirce.

La parte de arriba de la tabla 2 muestra los conceptos teóricos tomados de la teoría de sistemas para describir la ciencia. La parte de abajo representa los elementos tomados de los textos para operacionalizar los conceptos. Las pantallas representan la correspondencia entre conceptos y observables.

LAS REDES DE SENTIDO DEL CONCEPTO REDES SOCIALES

Se identificaron 21 temas relativos a teorías y 13 a metodologías a partir del concepto red social (gráfica 1). Esencialmente son tematizaciones del concepto red social en múltiples formas de concebir las relaciones sociales y de medirlas a través del análisis de redes sociales o su vinculación con otras metodologías. A manera de ejemplo se presenta el análisis del C2 (componente de distinciones 2 de la gráfica 1) relativo a la elección racional y redes de intercambio de los conceptos de tipo teórico. Luego se hace un breve comentario sobre el análisis de la limitacionalidad con respecto al contexto general de conceptos asociados a temas teóricos dentro del campo de redes sociales.

Tabla 2. Componente débil de C2.
Elección racional/Redes de intercambio

Núm. de punto	*Autor/fecha*	*Año*
8	"van de Rijt, A., van Assen, M., 2008"	2008
179	"Yamaguchi, K., 2000"	2000
235	"Braun, N., 1997"	1997
9	"Ziegler, R., 2008"	2008
26	"Barrera, D., 2007"	2007
77	"Braun, N., Gautschi, T., 2006"	2006
150	"Yamaguchi, K., 2002"	2002
47	"Kalmijn, M., Vermunt, JK, 2007"	2007
232	"Lazega, E., van Duijn, M., 1997"	1997
273	"Liebow, E., McGrady, G., Branco, K., Vera, M., Klovdahl, A., Lovely, R., Mueller, C., Mann, E., 1995"	1995
63	"Sozánski, T., 2006"	2006

Tabla 3. Palabras

Componente	*Influencia*	
Rational Choice Exchange Model	78 Model 24 Exchange 23 Choice 17 Theory 9 Power	6 Statu 5 Rational 3 Propertie 1 Bargaining

Los textos de la tabla 2 sombreados en gris comparten las palabras nombradas como componente en la tabla 3. Los tres textos tienen una alta redundancia en los temas listados. Los textos no sombreados tienen relación con los

sombreados, pero no logran una redundancia mayor de dos palabras con ellos. Sin embargo, las palabras con las que redundan permiten una delimitación mayor del campo temático de los textos seleccionados, pues la redundancia de palabras se presenta con estos tres específicos que conforman el componente débil.

Tabla 4. Especialidades compartidas dentro del componente

6 sociology (2 co-presencias, 3 textos)
6 socialscience (2 co-presencias, 3 textos)
6 psychology (2 co-presencias, 3 textos)
6 politicalscience (2 co-presencias, 3 textos)
6 anthropology (2 co-presencias, 3 textos)
2 socialpsychology (1 co-presencia, 2 textos)
2 finance (1 co-presencia, 2 textos)
2 economic (1 co-presencia, 2 textos)
2 econometric (1 co-presencia, 2 textos)

En la tabla 4 se presentan las frecuencias de coaparición de especialidades tanto en sus adscripciones a revistas donde se publican como en las adscripciones de las referencias. Así pues los temas asociados a las palabras *Rational*, *Choice*, *Exchange* y *Model* estarían vinculados a la sociología, las ciencias sociales, psicología, ciencia política y antropología especialmente, con importante presencia de especialidades económicas.

En la gráfica 2 se presenta el sendero principal de las referencias relativas a los tres textos que componen el esqueleto. El sendero estaría compuesto por el texto de Yamaguchi, K., 2000 y sus referencias; Braun, N., Gautschi, T., 2006; van de Rijt, A., van Assen, M., 2008; y van Assen, Malm, van de Rijt, A., 2007. Los títulos de los textos permiten una mayor

Gráfica 2. Referencias *Main Path Analysis*, sendero principal

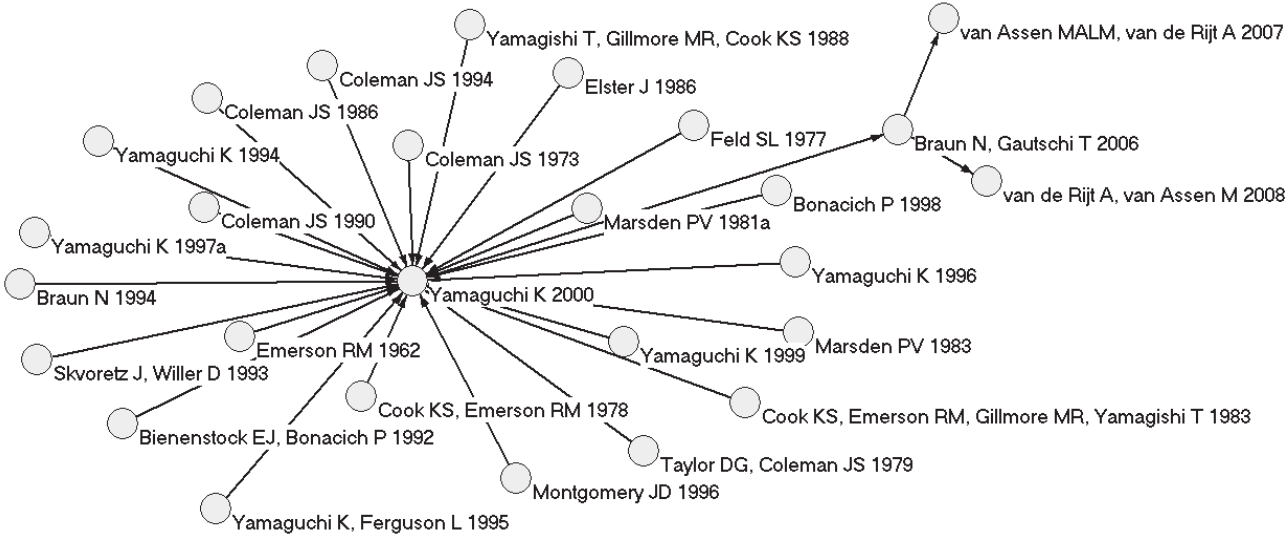


Tabla 5. Textos correspondientes al sendero principal.

Autores	*Título*
van de Rijt, A., van Assen, M., 2008	Theories of network exchange: Anomalies, desirable properties, and critical networks
van Assen, Malm, van de Rijt, A., 2007	Dynamic exchange networks
Braun, N., Gautschi, T., 2006	A Nash bargaining model for simple exchange networks
Yamaguchi, K., 2000	Power in mixed exchange networks: a rational choice model
Coleman, JS, 1990	Foundations of Social Theory
Cook, KS, Emerson, RM, Gillmore, MR, Yamagishi, T., 1983	The distribution of power in exchange networks: theory and experimental results
Cook, KS, Emerson, RM, 1978	Power, equity and commitment in exchange networks
Bienenstock, EJ, Bonacich, P., 1992	The core as a solution to exclusionary networks
Skvoretz, J., Willer, D., 1993	Exclusion and power: a test of four theories of power in exchange networks
Emerson, RM, 1962	Power–dependence relations
Yamaguchi, K., 1996	Power in networks of substitutable and complementary exchange relations: a rational choice model and an analysis of power centralization

Continúa…

...continuación

Autores	*Título*
Yamagishi, T., Gillmore, MR, Cook, KS, 1988	Network connections and the distribution of power in exchange networks
Bonacich, P., 1998	A behavioral foundation for a structural theory of power in exchange networks
Yamaguchi, K., 1994	The flow of information through social network: diagonal-free measures of inefficiency and the structural determinants of inefficiency
Coleman, JS, 1973	The Mathematics of Collective Action
Coleman, JS, 1986	Social Theory, Social Research, and a Theory of Action
Marsden, PV, 1983	Restricted access in networks and models of power
Montgomery, JD, 1996	The structure of social exchange networks: a game-theoretic reformulation of Blau's model
Coleman, JS, 1994	Rational choice in economic sociolgy
Taylor, DG, Coleman, JS, 1979	Equilibrating process in social networks: a model for conceptualization and analysis
Elster, J., 1986	Rational Choice
Feld, SL, 1977	A reconceptualization of the problem of collective decision
Braun, N., 1994	Restricted access in exchange system
Marsden, PV, 1981[a]	Introducing influence processes into a system of collective action

Yamaguchi, K., 1999	Kongoukoukan Nettowaku ni okeru Seiryoku Bunpu ni tsuite. [Power in mixed exchange networks]
Yamaguchi, K., 1997[a]	Reply: the logic of the new theory and misrepresentations of the logic
Yamaguchi, K., Ferguson, L., 1995	The stopping and spacing of childbirths and their birth-history predictors: rational-choice theory and event-history analysis

Gráfica 3. Bicomponentes: textos conectados a través de dos o más textos

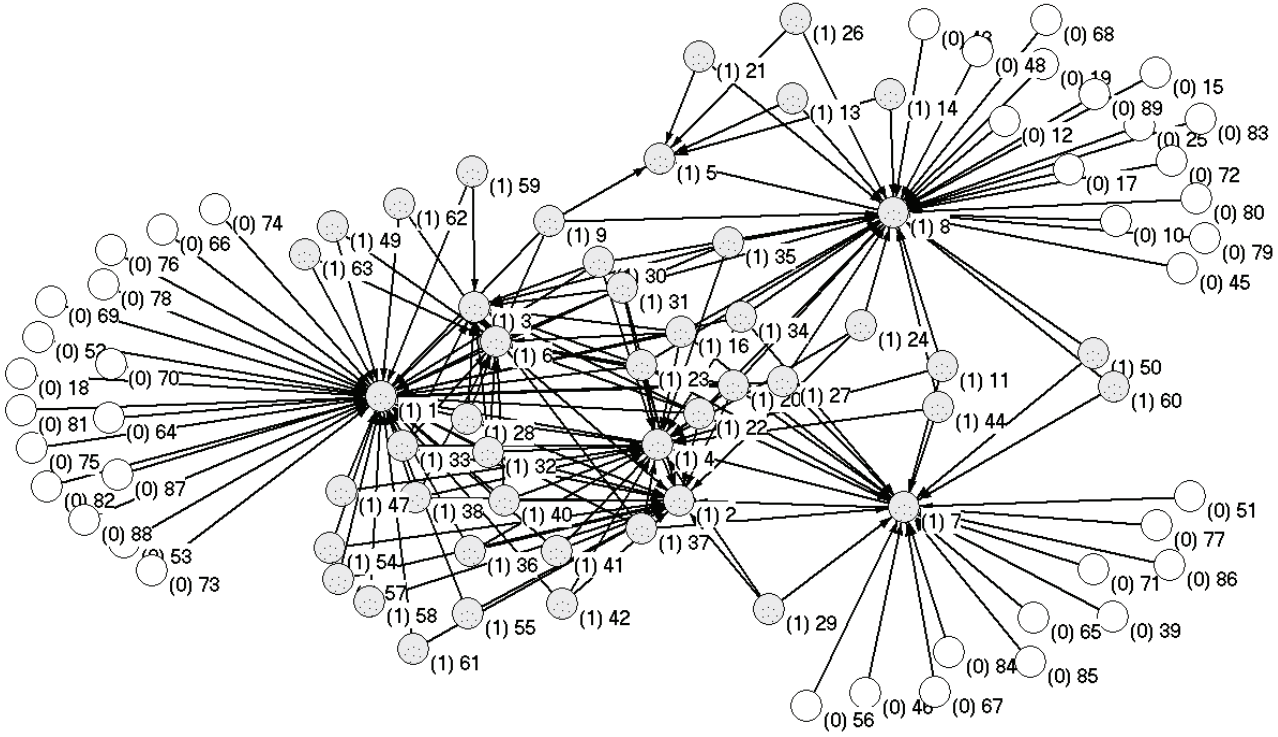


Tabla 6. Puntos que pertenecen a un bicomponente

Núm. de punto	*Autor*	*Título*
1	van de Rijt, A., van Assen, M., 2008	Theories of network exchange: Anomalies, desirable properties, and critical networks
3	Sozánski, T., 2006	On the core of characteristic function games associated with exchange networks
7	Yamaguchi, K., 2000	Power in mixed exchange networks: a rational choice model
31	Bonacich, P., Bienenstock, EJ, 1995	When rationality fails: unstable exchange networks with empty cores
63	Stolte, J., Emerson, RM, 1977	Structural inequality: position and power in exchange structures
62	Willer, D., Anderson, B., 1981	Networks, Exchange, and Coercion
30	Emerson, RM, 1972	Exchange theory, part I: a psychological basis for social exchange
61	Van Assen, Malm, 2003	Exchange networks: an analysis of all networks up to size 9
60	Taylor, DG, Coleman, JS, 1979	Equilibrating process in social networks: a model for conceptualization and analysis

Continúa…

...continuación

Núm. de punto	*Autor*	*Título*
14	Bonacich, P., 1972	Factoring and weighting approaches to status scores and clique identification
29	Yamaguchi, K., 1996	Power in networks of substitutable and complementary exchange relations: a rational choice model and an analysis of power centralization
59	Sozanski, T., 1997	Toward a formal theory of equilibrium in network exchange systems
58	Girard, CD, Borch, C., 2003	Optimal seek simplified
28	Friedkin, NE, 1992	An expected value model of social power: predictions for selected exchange networks
57	Corominas-Bosch, M., 2004	Bargaining in a network of buyers and sellers
6	Willer, R., Willer, D., 2000	Exploring dynamic networks: hypotheses and conjectures
13	Bonacich, P., 1987	Power and centrality: a family of measures
27	Emerson, RM, 1962	Power–dependence relations
55	Kalai, E., Smorodinsky, M., 1975	Other solutions to Nash's bargaining problem

54	Emanuelson, P., 2005	Improving the precision and parsimony of network exchange theory: a comparison of three network exchange models
26	Katz, L., 1953	A new status index derived from sociometric analysis
50	Marsden, PV, 1983	Restricted access in networks and models of power
24	Markovsky, B., Wilier, D., Patton, T., 1988	Power relations in exchange networks
49	Markovsky, B., 1987	Toward multilevel sociological theories: simulations of actor and network effects
2	van Assen, Malm, van de Rijt, A., 2007	Dynamic exchange networks
5	Bonacich, P., Lloyd, P., 2001	Eigenvector-like measures of centrality for asymmetric relations
11	Coleman, JS, 1990	Foundations of Social Theory
23	Skvoretz, J., Willer, D., 1993	Exclusion and power: a test of four theories of power in exchange networks
47	Nash, JF, 1950	The bargaining problem
22	Bienenstock, EJ, Bonacich, P., 1992	The core as a solution to exclusionary networks
44	Coleman, JS, 1973	The Mathematics of Collective Action
21	Hubbell, CH, 1965	An input-output approach to clique identification

Continúa...

...continuación

Núm. de punto	*Autor*	*Título*
42	Burke, PJ, 1997	An identity model for network exchange
20	Cook, KS, Emerson, RM, 1978	Power, equity and commitment in exchange networks
41	Friedkin, NE, 1995	The incidence of exchange networks
40	Simpson, B., Willer, D., 1999	A new method for finding power structures
4	Braun, N., Gautschi, T., 2006	A Nash bargaining model for simple exchange networks
9	Wasserman, S., Faust, K., 1994	Social Network Analysis. Methods and Applications
38	Friedkin, NE, 1993	An Expected Value Model of Social Exchange Outcomes
37	Bonacich, P., 1998	A behavioral foundation for a structural theory of power in exchange networks
36	Friedkin, NE, 1986	A formal theory of social power
8	Braun, N., 1997	A rational choice model of network status
35	Markovsky, B., J. Skvoretz, D. Wilier, M. Lovaglia, J. Erger, 1993	The seeds of weak power: an extension of network exchange theory
34	Yamagishi, T., Gillmore, MR, Cook, KS, 1988	Network connections and the distribution of power in exchange networks

16	Cook, KS, Emerson, RM, Gillmore, MR, Yamagishi, T., 1983	The distribution of power in exchange networks: theory and experimental results
33	Willer, D. (ed.), 1999	Network exchange theory
32	Cook, KS, Yamagishi, T., 1992	Power in exchange networks: a power-dependence formulation

especificación del sentido del componente de distinciones. Las fechas ordenadas a través del sendero principal dan cuenta de una genealogía temática.

La gráfica 3 y la tabla 6 permiten aumentar la certidumbre acerca del sentido dado a las palabras que construyen el componente débil. En éste quedan incluidos textos que habían sido excluidos del sendero principal. Inclusive en muchos casos es posible ampliar el rango temporal en tanto se incluyen referencias más antiguas que las que aparecen en el sendero principal.

Tabla 7. Países

Autores y año	*Países*
"van de Rijt, A., van Assen, M., 2008"	Estados Unidos
"van de Rijt, A., van Assen, M., 2008"	Holanda
"Yamaguchi, K., 2000"	Estados Unidos
"Braun, N., 1997"	Suiza

Tabla 8. Lengua, fuente y publicación

Autores y año	*Lengua*	*Fuente*	*Publicación*
"van de Rijt, A., van Assen, M., 2008"	English	Social Networks	Social Networks
"Yamaguchi, K., 2000"	English	Social Networks	Social Networks
"Braun, N., 1997"	English	Social Networks	Social Networks

Finalmente, las tablas 7 y 8 permiten atribuir a los conceptos procedencia geográfica y revistas que tratan el tema. Así, la elección racional y el modelo de redes de intercambio

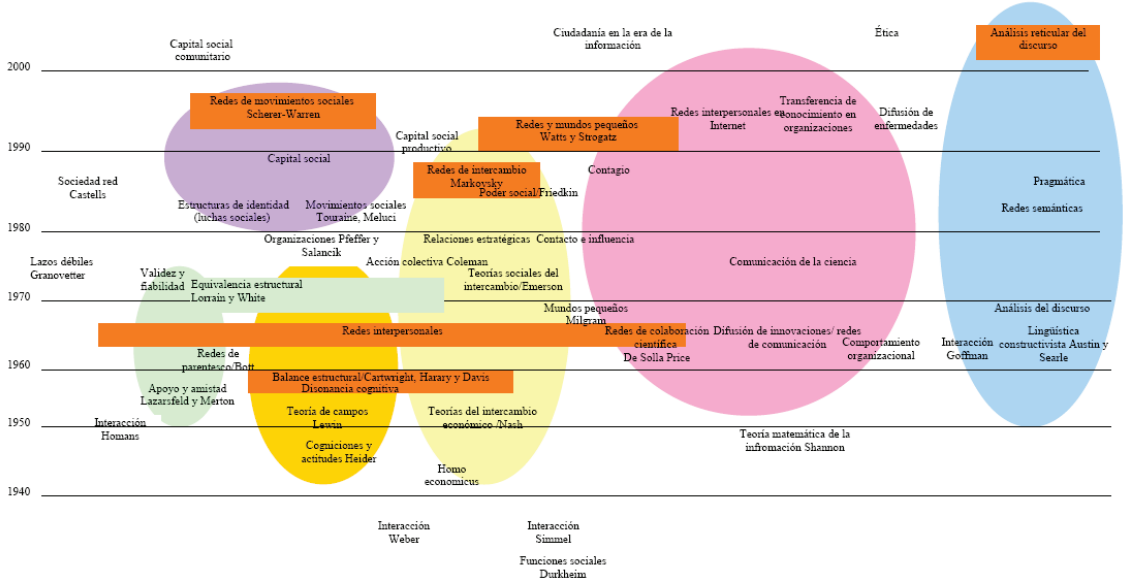
se puede considerar como exclusivos de la revista *Social Networks* en la temporalidad elegida y el universo de textos analizados. En contraste, aparece como un tema infrecuente en español y portugués desde una perspectiva de redes sociales en las revistas escogidas.

En un contexto más general y en comparación con otros componentes de distinciones emergentes de la red completa de componentes (gráfica 1), C2 puede ubicarse en una gráfica de dispersión temática que permita encontrar diferencias y asociaciones temáticas o entre autores.

La gráfica 4 presenta seis formas distintas de redes sociales en los recuadros, asociadas a universos de palabras que pueden representar tematizaciones teóricas en las figuras ovaladas. Al lado izquierdo se presenta una escala temporal que da cuenta de los periodos en los que se presentan los temas tanto en los artículos analizados como en sus referencias. Hacia el centro de la gráfica se encuentra en recuadro el concepto de redes de intercambio observado en C2, descompuesto de manera breve anteriormente. En el análisis de referencias compartidas puede observarse un universo de palabras y autores emergente del componente de distinciones. Si este universo se distribuye temporalmente es posible observar que las discusiones específicas de este campo comienzan en los años cuarenta con referencias a Homans (especialmente teorías de la interacción y la conformación grupal) y las últimas producciones se presentan hacia mediados de los noventa, asociadas al capital social. Entre estas temáticas se pueden destacar evolutivamente las teorías del intercambio económico, el intercambio social y el poder.

De manera más específica, el universo de relaciones de C2 con otros componentes, y a su interior con otras palabras y autores incluye: teorías del intercambio económico de Nash, teorías sociales del intercambio de Emerson, relaciones estratégicas, acción colectiva de Coleman, poder social de

Gráfica 4. Dispersión temática y limitacionalidad teórica del concepto Redes Sociales



Friedkin. Hay algún grado de conexión con otros óvalos a través de términos como contacto e influencia y mundos pequeños de Milgram. A diferencia de los otros universos de palabras representadas en los otros óvalos, hay una fuerte referencia al sujeto como *homo economicus* asociado a las teorías económicas del intercambio. Esto comienza a describir una limitacionalidad clara frente al tipo de estructuras de relaciones analizadas en los textos relativos.[15] Hasta aquí un breve ejemplo de análisis de un componente de distinciones a partir de los tres tipos de matrices y relacionado con otros componentes en la descripción de su universo de palabras y autores con respecto a otros universos pertinentes a éstos.

IDEAS FINALES

De manera general, las redes de sentido permiten generar mapas de ubicación en campos temáticos vastos a partir de la distinción y la agregación. La teoría de los sistemas sociales de Luhmann permite construir un camino teórico para la configuración metodológica a partir de conceptos básicos como código, función, operación y programa.

La utilización de la teoría de conjuntos para crear agregados de textos a partir de funciones como la oscilación y la memoria, y operaciones como la coaparición de palabras, referencias o especialidades, permite dar cuenta de programas teóricos y metodológicos. La agregación de estos programas en diagramas de dispersión especifica limitacionalidades precisas y tratamientos temáticos diferenciados.

De esta forma la teoría de conjuntos puede servir como enlace entre un análisis estructural a partir de las redes y sistémico a partir de las distinciones precisas que fungen como definiciones operativas de los conjuntos mismos. Los grafos

[15] Un análisis completo del campo de redes sociales puede consultarse en Vélez Cuartas, G. (2010).

se presentan como una herramienta clara que debe perfeccionarse con el diseño de un software más especializado para este tipo de análisis, pero que en su uso expreso en este ejercicio permite generar las distinciones necesarias para dar sentido a todo un campo conceptual y especializado de la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Callon, Michel, Jean-Pierre Courtial y Hervé Penan (1995), *Cienciometría. El estudio cuantitativo de la actividad científica: de la bibliometría a la vigilancia tecnológica*, Gijón, Ed. Trea.

Callon, Michel, John Law y Arie Rip (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, Londres, Macmillan.

De Nov, W., Mrvar, A., Batagelj, V. (2005), *Exploratory Social Network Analysis with Pajek*, Nueva York, Cambridge University Press.

De Solla Price, Derek (1965), "Networks of Scientific Papers: The Pattern of Bibliographic References Indicates the Nature of the Scientific Research Front", *Science*, 149 (3683): 510-515, julio 30, 1995.

_____ (1973) [1963], *Hacia una ciencia de la ciencia*, Ariel, Barcelona, Little Science, Big Science, Columbia University Press, Nueva York, trad. López Piñero, José María.

Gorbach, F. y López Beltrán, C. (2008), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

Hummon, N. P., Doreian, P. (1989), "Connectivity in a citation network: The Development of DNA theory", en *Social Networks*, 11, 36-63.

_____ (1989), "Connectivity in a citation network: The Development of DNA theory", en *Social Networks*, 11, 36-63.

Kemeny, J. G., Snell, J. L., Thompson, G. L. (1972) [1957], *Introducción a las matemáticas finitas* [Introduction to

Finite Mathematics], trad. Ignacio Ayala, México, España, Argentina, Chile, Compañía Editorial Continental.

Kolman, B., Busby, R. C., Ross, S. (1997) [1995], *Estructuras de matemáticas discretas para la computación* [Discrete Mathematical Structures], trad. Óscar Alfredo Palmas Velasco, México, Prentice-Hall.

Leydesdorff, Loet (2010), "Eugene Garfield and Algorithmic Historiography: Co-Words, Co-Authors, and Journal Names", *Annals of Library and Information Studies* 57(3), 248-260.

_____ (2001a), The Challenge of Scientometrics: The Development, Measurement, and Self-Organization of Scientific Comunications, Publish.com, Universal Publishers.

_____ (2001b), A Sociological Theory of Communication: The Organization of the Knowledge-Based Society, u-Publish.com, Universal Publishers.

Leydesorff, Loet, Schank, Thomas, Scharnhorst, Andrea, De Nooy, Wouter (2008), "Animating the development of Social Networks over time using a dynamic extension of multidimensional scaling", en *El profesional de la información*, noviembre-diciembre, vol. 17, núm. 6, pp. 611-626.

_____ (2008), "Animating the development of Social Networks over time using a dynamic extension of multidimensional scaling", en *El profesional de la información*, noviembre-diciembre, vol. 17, núm. 6, pp. 611-626.

Lucio-Arias, D. y Leydesdorff, L. (2008), Main-Path Analysis and Path-Dependent Transitions in HistCite™, Based Historiograms", en *Memorias Seminar Communication Networks on the Web. Quantitative Methods in the Social Sciences 2*, diciembre de 2008, Universidad de Amsterdam, Amsterdam, Holanda.

Luhmann, Niklas (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana.

_____ (1998) [1984], *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general* [Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie], trad. Silvia Pappe, Brunhilde Erker; Javier Torres Nafarrate (coord.), México, UIA; Rubí, Barcelona, Anthropos, Bogotá, Ceja.

_____ (2007), *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México, Herder.

McInnis, Raymond (ed.) (2001), *Discourse Synthesis: Studies in Historical and Contemporary Social Epistemology*, Westport, Connecticut, Praeger.

Vélez Cuartas, G. (2008), "Meaning (Communication) Networks in Science: The Evolution of Social Network Concept", en *Workshop Communication Networks on the Web*, University of Amsterdam (Ascor).

_____ (2010), "Las Redes de Sentido de las redes sociales: un estudio cienciométrico", tesis doctoral, México, Universidad Iberoamericana, Javier Torres Nafarrate (dir.).

_____ (2010), "Las Redes de Sentido de las redes sociales: un estudio cienciométrico", tesis doctoral, disponible en línea: http://revista-redes.rediris.es/webredes/novedades/tesis.pdf, o en http://www.gabrielvelezcuartas.com/publicaciones.

VI. LA VIDA DE LOS HECHOS: LA CODIFICACIÓN DE LA VERDAD EN LA COMUNICACIÓN DE LA HISTORIA SOCIAL DE LA PINTURA COLONIAL EN LOS ANDES CENTRALES

Fernando A. Valenzuela*

La teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados de Niklas Luhmann (2006) permite observar cómo la ciencia se ha constituido como sistema con base en un medio de la verdad que vuelve probable la aceptación de conocimiento nuevo al especificar condiciones teóricas y metodológicas de selección de la información que motivan su aceptación. En la teoría sociológica de la ciencia propuesta por Luhmann (1996) se da cuenta también de otros dos procesos internos al sistema de la ciencia que pueden ser descritos como realizando un movimiento inverso al del medio al ocultar el problema de la improbabilidad de la acep-

* Agradezco las observaciones que los profesores, Dr. Rudolf Stichweh y Dra. Cornelia Bohn, realizaran a versiones previas de este texto en el marco de mi disertación doctoral en el Seminario de Sociología de la Universität Luzern. También agradezco los comentarios realizados por Marco Estrada Saavedra durante el proceso de preparación del presente texto. La investigación en la cual se basa este texto fue realizada gracias al aporte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, del gobierno de Chile y de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano. Esta última financió una estadía de investigación en el Ibero-Amerikanisches Institut, en Berlín, haciendo posible el acceso a los documentos aquí referidos.

tación del conocimiento comunicado, en lugar de explicitarlo. De una parte, la aceptación y la difusión de conocimiento científico depende de mecanismos latentes de selección no controlable, los cuales se anticipan al condicionamiento definido autónomamente por los programas de la ciencia, es decir, métodos y teorías científicas que son el resultado de comunicaciones previas de la ciencia. De otra parte, y posiblemente sacando provecho de las potencialidades que ofrece el medio de la popularización (Stichweh, 2005), resultados de comunicaciones en el medio de la verdad codificada pueden lograr un carácter reificado al transformarse en hechos o microteorías no controversiales. Ambos procesos pueden reforzarse mutuamente cuando los hechos son reproducidos por comunicaciones atribuidas a autores o centros de investigación de alto prestigio, motivando su aceptación no controlada. Sin embargo, esto no elimina la posibilidad de que la controversia vuelva a activarse en torno a estos hechos, dejándose guiar por los programas de la verdad codificada.

Bajo esta luz podemos reconstruir la vida de los hechos y observar, a su sombra, la constitución de disciplinas en el medio de la verdad. Aquí me concentraré en la historia social de la pintura colonial de los Andes centrales como área del conocimiento: en la trayectoria de sus programas de investigación y en la vida de cuatro hechos específicos al interior de ella: la estadía del hijo mayor de Bartolomé Esteban Murillo como profesor de pintura en una academia en Cusco; el entrenamiento del pintor italiano Mateo Pérez de Alesio (Matteo Godi da Leccia) en el taller de Miguel Ángel Buonarroti; su desempeño como pintor de cámara del Papa Gregorio XIII; y la fundación de una academia de pintura en Lima por José del Pozo a finales del siglo XVIII. Si bien se puede observar que a partir de la década de 1950 prevalece el condicionamiento de las comunicaciones en esta área en el medio de la verdad codificada –lo cual tiene su contraparte en la diferenciación de una literatura de popularización–, aun

en este contexto algunos hechos son capaces de mantenerse al margen de las controversias, constituyendo un trasfondo de facticidad.

VERDAD CODIFICADA

Según la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados de Niklas Luhmann (2006), en la sociedad funcionalmente diferenciada, cuando se vuelve evidente que está en riesgo la aceptación de una comunicación, ésta pasa a describirse en términos de una relación de causalidad que tiene como origen el actuar o la vivencia de *alter* y como destino el actuar o la vivencia de *ego*. En este marco se especifican programas que permiten condicionar la comunicación con el objetivo de motivar su aceptación. Si bien esto implica que no toda comunicación debe describirse y condicionarse en estos términos, sí requiere que ello ocurra con regularidad, de modo que los distintos medios ganen y conserven valor estructural como expectativas de comportamiento.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados confrontan la improbabilidad de la comunicación al proveer modos de condicionar la selección de información que motivan su aceptación. El medio de la verdad es un claro ejemplo. Cuando se estima que la aceptación de conocimiento inaudito está en riesgo, o cuando se duda sobre el valor de conocimiento viejo, los participantes en la comunicación aluden a la verdad, con lo cual la comunicación pasa a ser representada como una relación causal en la cual se espera que la comunicación de la vivencia de *alter* –quien inicia la comunicación– incite una vivencia correspondiente en *ego*. Por lo tanto, los participantes tratan esta información como una que deben poder atribuir al entorno de ambos sistemas en términos de algo que ambos experimentan y no a sus modos de actuar, sus voluntades e intereses. Para que esta atribución se lleve a cabo la selección de información es condicionada por re-

ferencia a los programas de la ciencia (teorías y métodos) que, siendo ellos mismos resultados de comunicaciones previas en el mismo medio, ofrecen los criterios que permiten decidir qué lado del código central del medio de la verdad (*verdadero/falso*) corresponde aplicar. Entonces cabe a *ego* pronunciarse en alusión al valor de verdad y, con ello, a su aceptación o rechazo de lo comunicado como premisa que será asumida por subsiguientes comunicaciones, sean éstas científicas o no.

Cuando la aceptación del conocimiento haya dejado de estar en cuestión, la comunicación podrá volver a su curso cotidiano y los observadores a sus nichos de primer orden. Se tratará entonces con hechos en lugar de hipótesis, teorías o cualquier otro tipo de afirmación controversial. En este sentido, Niklas Luhmann escribió que los hechos son "...microteorías que han dejado de ser controversiales para la comunidad científica" (1996: 208). Sin embargo, la controversia puede volver a surgir, con lo cual la comunicación volverá a situarse en la observación de segundo orden que caracteriza al sistema de la ciencia, para la cual las observaciones de los participantes son tematizadas como tales con ayuda del código binario del sistema, que distingue entre verdad y falsedad. Me interesa subrayar este punto pues es una condición que deberá comprobarse empíricamente en cada caso; este modo particular de operación debe ser actualizado con regularidad para que el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad mantenga su valor estructural en la sociedad, de manera que exista la expectativa de que el conocimiento puede ser tratado de esta forma si las condiciones lo requieren.

La operación de la comunicación en el medio de la verdad tiene, por lo tanto, importantes supuestos histórico-evolutivos. Sobre todo, ya que se trata del problema de referencia de este medio de comunicación simbólicamente generalizado, la aceptación del conocimiento comunicado debe estar en riesgo para los individuos que participan en la comunicación. En

íntima relación con ello, debe estar disponible un medio de la verdad, diferenciado de otros medios por su referencia a las vivencias correlacionadas de *alter* y *ego*, y diferenciado también de los valores por el imperativo de explicitar los medios de comprobación del conocimiento comunicado. Por último, esta disponibilidad debe ser aprovechada como mecanismo de reducción de complejidad (que genera –*diabólicamente*, diría Luhmann– su propia complejidad) regularmente.

Esta regularidad lleva a la constitución de un sistema autorreferencial de la ciencia cuando la aceptación de la selección de información como conocimiento verdadero es asumida como base para nuevas comunicaciones enmarcadas en términos de verdad científica (o verdad codificada). Esta red de elementos que produce los elementos de los cuales está compuesta toma la forma de un sistema autopoiético autoevolutivo cuando diferencia sus propios mecanismos de variación, selección y reestabilización (Luhmann, 2006: 8). Las variaciones –aquellos acontecimientos que hacen la historia de la ciencia– se producen mediante la atribución a las conciencias de estímulos, irritaciones y perturbaciones, en cuanto ellas pretenden comunicar (condicionándolas) vivencias, ideas o intuiciones que las comunicaciones no pueden proveer (Ramos Zincke, 2011).

Según el modelo de evolución científica dibujado por Niklas Luhmann, si las ideas llegan a ser comunicadas, superando el olvido o la inhibición del científico, su publicación queda sujeta a selección por parte de mecanismos latentes (selección incontrolable) o manifiestos (selección controlable) (Luhmann, 1996: 408). Como han mostrado las investigaciones sobre lo que Robert K. Merton denominó "Mathew Effect" (Merton, 1968, 1988; Cole, 1970), la construcción de reputación individual, organizacional y programática es decisiva para la velocidad y el alcance de la difusión de publicaciones científicas. Estos factores conforman el núcleo de aquello que Luhmann llama "selección incontrolable",

a lo cual añade, como condiciones para pasar por alto una propuesta de conocimiento, el que ella sea demasiado extraña (Davis, 1971; Weick, 1989) o que su formulación cuente con errores de exposición o de precisión conceptual al punto de que no pueda ser reconocida como verdadera propuesta. Informada por estos mecanismos de selección latente opera una selección en el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad, en la cual"...el mecanismo binario de la prueba actualiza la pregunta por la aceptación o el rechazo" (Luhmann, 1996: 408).

Ludwik Fleck (1981) había observado que los estilos de pensamiento y las ideas que nacen en el núcleo esotérico de un colectivo científico se expanden de manera centrífuga, cobrando un carácter cada vez menos controversial a medida que alcanza a los científicos no expertos a través de enciclopedias, al público general a través de publicaciones populares, y a los individuos que se encuentran en proceso de iniciación, a través de manuales. Cuando estilos de pensamiento o ideas alcanzan esta zona periférica, retornan reificados sobre el núcleo de la comunidad científica. Esta idea fue fundamental para la comprensión que tuvo Thomas S. Kuhn (2006) de las revoluciones científicas como procesos de establecimiento de paradigmas científicos que delimitan qué preguntas son relevantes para futuras investigaciones en las disciplinas que ellos demarcan. Ya que tales paradigmas son parte del sentido común de la comunidad científica esotérica, no requieren ser comunicados en artículos especializados. Sí lo son, en cambio, en los manuales y en los libros que son dirigidos a otras audiencias menos especializadas.

Niklas Luhmann y Rudolf Stichweh han desarrollado estas ideas en el contexto de la teoría de sistemas sociales. En la teoría de la evolución científica de Luhmann, mientras que la selección tiene su expresión más común en artículos y ponencias, la reestabilización del sistema de la ciencia tiende a tener lugar en libros y manuales, los cuales proveen sis-

tematización de conocimiento pasado a la vez que inclusión de los diversos públicos de la ciencia (Luhmann, 1996: 415): interdisciplinario, pedagógico, político o general (Stichweh, 2005). En esta modalidad, la ciencia opera en un medio de la popularización, el cual no es exclusivo del sistema de la ciencia –ni del de los medios masivos de comunicación–, sino que "flota" y permanece a disposición de los distintos sistemas (Stäheli, 2004).

Rudolf Stichweh ha observado que el medio de la popularización realiza la inclusión de estos públicos con el costo de generar ruido en el sistema de la ciencia: irritaciones que pueden llevar a la generación de nuevas expectativas (Stichweh, 2005: 103). Ya hemos notado que, en su función de reestabilización, las comunicaciones científicas de popularización dejan de estar orientadas hacia la observación de novedades en los detalles, proveyendo sistematización con intenciones pedagógicas. En nuestro contexto, otros dos efectos son de relevancia. Primero, puede producirse un efecto de selección en la medida en que los científicos prefieran trabajar en temas que tienen buena llegada en las publicaciones populares de la ciencia. Segundo, estas publicaciones suelen tener preferencia por los hechos por sobre el tono escéptico de las ciencias: ya sea por la presentación de un completo consenso o de una lucha entre escuelas al interior de las cuales éste se ha alcanzado.

Pero ya se ha visto que, ante aquellas microteorías que han dejado de ser controversiales, puede reactivarse la observación de segundo orden de la ciencia. Como nota Rudolf Stichweh, aun cuando la información es simplificada para lograr inclusión, "...verdad *vs*. falsedad se presenta siempre como el punto de vista dominante de la observación de afirmaciones con pretensiones de cientificidad".[1] Para este autor,

[1] "*...Wahrheit vs. Falschheit wird sich immer als der dominante Gesichtspunkt der Beobachtung von Behauptungen erweisen, die mit Wissenschaftsanspruch auftreten*" (Stichweh, 2005: 110-111).

la popularización de la ciencia no significa una relativización de la autonomía ni de la autopoiesis de la ciencia, sino que da cuenta de la coexistencia de diversos niveles y tipos de comunicación en un mismo sistema.

LA HISTORIA SOCIAL DE LA PINTURA COLONIAL DE LOS ANDES CENTRALES

Bajo esta luz podemos reconstruir la vida de los hechos y observar, a su sombra, la constitución de disciplinas en el medio de la verdad. Aquí me concentraré en la trayectoria que ha seguido el conocimiento sobre la historia social de la pintura en la región de los andes centrales entre los siglos XVI y XVIII, más específicamente en Lima y Cusco. Siguiendo a Helena W. Lepovitz (1994), por historia social de la pintura entiendo una línea de investigación que intenta reconstruir el rango de significados que tenían las obras de arte en sus contextos de origen. En el contexto de la teoría de sistemas sociales, esto implica observar de qué modo han hecho sentido las obras como forma de comunicación y qué sociedad ha hecho esto probable. Para nuestros propósitos actuales no nos interesará dar con una respuesta propia a este problema sino más bien reconstruir, a la luz de la teoría de la verdad como medio de comunicación simbólicamente generalizado en la sociedad funcionalmente diferenciada, la historia de las comunicaciones que lo han confrontado.

Por cierto, este problema reclama no un análisis macrosociológico del proceso de diferenciación de la ciencia en la sociedad funcionalmente diferenciada, sino un análisis microscópico que ponga atención a la red de comunicaciones históricamente dadas y particularmente a cómo se constituyen los eslabones entre sus elementos: cómo se soluciona constantemente el problema de la aceptación de comunicaciones de modo que puedan operar como fundamento de eventos ulteriores. En este nivel observaré en algún detalle

el proceso de reificación que sufren los temas de la comunicación en esta área. En términos clásicos este proceso podría caracterizarse como aquel por medio del cual los productos de las comunicaciones son transformados para ellas mismas en objetos extraños, atribuibles sólo al entorno externo tanto de la comunicación como de los sistemas psíquicos que participan en ella, de modo que son tematizados como experiencia y señalados como hechos. En ocasiones, en la operación misma de comunicación que constituye la historia del arte, elementos que son señalados como información son asumidos por nuevas comunicaciones como sus propios puntos de partida sin que medie controversia. En determinados momentos la controversia parece situarse como el valor preferencial, obligando a proveer evidencia y sacando a la luz los supuestos no verificados. Sin embargo, aun en tales periodos álgidos, ciertas informaciones se mantienen al margen de las controversias, reposando en su calidad de hechos. Es este el proceso que me interesa observar en un nivel de despliegue histórico, llevando a algunas hipótesis explicativas del modo como opera el proceso de reificación o de construcción social de hechos en el caso de la historia social del arte.

Para observar este proceso, cada texto ha sido leído a la luz de tres preguntas: ¿qué caracteriza a las pinturas que fueron realizadas en la región de los Andes centrales durante el periodo colonial?, ¿qué puede dar cuenta de este carácter?, ¿cómo se puede contrastar este argumento? Basándome en estas preguntas se ha intentado observar de qué manera cada texto entra en diálogo con comunicaciones anteriores sobre el mismo tema y anticipa comunicaciones posteriores.

El universo de estudio es el conjunto de publicaciones sobre historia de la pintura en la región de los Andes centrales durante el periodo colonial. Más específicamente, me abocaré a la tradición de textos que se inicia con la publica-

ción de la tesis doctoral de Felipe Cossío del Pomar (1922, 1928), la cual inaugura un intento por construir esta etapa específica de la historia de la pintura dejándose guiar por criterios propiamente académicos. Es interesante que esta tesis se señala a sí misma como una *Historia crítica:* ya sea una que propone un juicio meditado sobre las obras que estudia o una que pone en cuestión algún conocimiento heredado. Veremos que el primer sentido prevaleció durante las primeras décadas del siglo XX.

He seguido dos procedimientos independientes para la construcción de la muestra. En primer lugar el corpus revisado creció por medio del seguimiento de citas. Comencé analizando los textos incluidos en tres libros clásicos en esta área: el manual sobre arte colonial sudamericano publicado por Damián Bayón y Murillo Marx (1989) y los ensayos incluidos en los dos volúmenes de *El barroco peruano* (Banco de Crédito del Perú, 2002a, 2003) y en *Pintura en el Virreinato del Perú* (Banco de Crédito del Perú, 2002b). Siguiendo sus citas pude componer una primera muestra de textos y autores fundamentales, la cual me dirigió hacia sus propias fuentes y puntos de referencia. Para tener acceso a importantes publicaciones en esta tradición realicé una estadía de investigación de dos meses en la biblioteca del Instituto Ibero-Americano en Berlín durante el verano de 2008. Su colección guarda casi todos los textos que la literatura central señala como teniendo alguna importancia. En segundo lugar, este corpus fue complementado con textos que encontré allá y en otras bibliotecas y librerías, que no son citados por este cuerpo bibliográfico principal. Por supuesto, la suerte no estuvo ajena a todo este proceso y no puedo asegurar haber incluido todos los textos que introducen una diferencia en la tradición. La muestra final de textos consultados comienza con aquella disertación presentada por Felipe Cossío del Pomar en la Universidad del Cusco en 1922 y termina en la primera década del siglo XXI.

LOS PROGRAMAS DE LA HISTORIA SOCIAL DE LA PINTURA COLONIAL DE LOS ANDES CENTRALES

Una revisión general de los principales programas que han guiado la investigación de la historia social de la pintura colonial en los Andes centrales desde 1922 puede proveer un primer marco que otorgue sentido al análisis de las trayectorias de hechos históricos específicos. A la luz de las cuatro preguntas que guiaron mi lectura de esta tradición, un programa de investigación en historia del arte estará caracterizado por: a) formas de distinguir entre las pinturas que son su objeto y las demás,[2] b) modelos explicativos que pretenden dar cuenta de tal distinción, c) modos de confrontar el problema de la validez del conocimiento comunicado. Es importante explicitar la elección del concepto de programa, que refiere de manera directa al trabajo de Niklas Luhmann, por sobre el concepto de paradigma, referido al trabajo de Thomas S. Kuhn (2006). Para Kuhn los paradigmas tienen la capacidad de fundar disciplinas ("ciencias maduras") al establecer puntos de partida que pueden ser supuestos por todas las comunicaciones subsiguientes, limitando de tal manera el rango de preguntas que vale la pena hacer. A su entender, los paradigmas son modelos que dan nacimiento a tradiciones coherentes de investigación. En otras palabras, los paradigmas serían "…un conjunto normal de métodos o de fenómenos que todo autor [de una disciplina en particular] se viese obligado a emplear y explicar" (2006: 74). El carácter comprehensivo o uniformador de esta noción llevó a Kuhn a preguntarse repetidamente por la presencia de paradigmas en las ciencias sociales, en donde prevalece una competencia

[2] El análisis de la forma se entiende en el sentido de la recepción luhmanniana del cálculo de la forma de George Spencer-Brown (Luhmann, 1999a). Para una aplicación programática de este método de investigación y de generación de teoría, ver Baecker, 1999.

constante entre escuelas, sin lograr un consenso fuerte que guíe la investigación. A diferencia del concepto de paradigma, el de programa es más abarcador, siendo capaz de dar cuenta tanto de aquellos consensos fuertes cuyo reemplazo toma la forma de una revolución científica como de aquellos cuerpos de creencias teóricas y metodológicas implícitas que guían la investigación en contextos que parecen, en palabras de Kuhn, no llegar a ser plenamente ciencia.[3] Esta diferencia –difícil de establecer de manera precisa en referencia a desarrollos históricos– es de especial relevancia en nuestro contexto, pues, como veremos, las creencias teóricas y metodológicas que han guiado la historia social de la pintura colonial de los Andes centrales durante el último siglo –aunque especialmente antes de la década de 1960– tienen ciertamente un carácter implícito en el cuerpo de comunicaciones concentradas más bien en el análisis formal de las obras. En este extremo, los programas de investigación demuestran que echan raíces profundas en lo que Niklas Luhmann llamara "esquemas", y que debemos comprender en relación con su apropiación del cálculo de la forma de George Spencer-Brown. Los esquemas son, en palabras de Niklas Luhmann, "…descripciones de algo en calidad de algo, pero también atribuciones causales que vinculan ciertos efectos con ciertas causas y con ello alientan los juicios morales, las conminaciones a actuar, las valoraciones" (Luhmann, 2006: 432). Los esquemas consisten en cristalizaciones de formas de la observación, en su condensación y confirmación en comunicaciones recursivas, que llevan a la conformación de una memoria que anticipa o prefigura lo que puede ser encontrado en el mundo. En nuestro caso, la escuela cusqueña aparece como *algo en calidad de algo*: como un objeto estable, que es producto de las operaciones recursivas de las comunicaciones. Como toda indicación, ella lleva consigo una sombra: su lado no indicado.

[3] "…something less than science" (1996: 13).

En línea con lo que señalara Niklas Luhmann, tal condensación de la escuela cusqueña de pintura como un algo, en términos de un valor propio de las operaciones recursivas de comunicación, contiene atribuciones de causalidad. Esto, la indicación de la escuela cusqueña como un algo (que deja otro lado no indicado) y la atribución de causalidades en el sentido de una historia social del arte, es el corazón de lo que nos interesa deconstruir. A la vez interesa observar de qué manera este objeto transita hacia el entorno hostil del medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad al explicitar las condiciones sociales de aceptación del conocimiento. Al menos desde 1922, con la publicación de la disertación doctoral de Cossío del Pomar, podemos encontrar textos que complementan análisis estructurales y estilísticos de imágenes coloniales con hipótesis sobre las influencias que factores psicológicos, raciales y sociales tenían en ellas. Sin embargo, los análisis formales continuaron ocupando el rol central en las historias de la pintura colonial durante la primera mitad del siglo.[4]

En un principio pudo asumirse que el punto de vista del sistema social del arte contaba con validez universal, de modo que toda imagen debía ser evaluada según la lógica de la belleza codificada; es decir, en términos de su capacidad de conformar un sistema de distinciones autorreferenciales que se distingue a sí mismo con respecto a su entorno. En tal contexto, las referencias al contexto social del arte pretendían confrontar la siguiente pregunta: ¿por qué no se adoptó completamente la tradición europea de pintura si las imágenes producidas localmente eran a todas luces inferiores? En términos de la teoría luhmanniana de los sistemas

[4] No se puede comprender plenamente la trayectoria de los programas de investigación en esta área de la historia del arte sin notar su dependencia con respecto a las publicaciones sobre historia de la arquitectura colonial. Lamentablemente no hay espacio para desarrollar este argumento, que he presentado en mi tesis doctoral (Valenzuela, 2010a).

sociales autorreferenciales,[5] esto equivale a interrogarse por las razones por las que se optó por una forma de utilizar el medio de la ornamentación que no lleva a la constitución de sistemas de distinciones autorreferenciales: es decir, ¿por qué se optó por permanecer del lado de una ornamentalidad guiada por un observador de primer orden, que verifica la belleza del mundo en lugar de construir mundos posibles?

Se encontró primero una respuesta a esta pregunta teniendo como referente el proceso individual de aprendizaje. Después de la conquista española, artesanos amerindios debieron ser entrenados en el arte europeo de la pintura, lo cual requirió tiempo. Esto podía explicar la diferencia entre las pinturas locales y sus modelos europeos durante las primeras décadas del periodo colonial. Para dar cuenta de lo ocurrido durante los dos últimos siglos virreinales, cuando el aprendizaje ya debiera haber concluido, se usaba el concepto de mestizaje. Con ello, las narraciones históricas echaban raíces en distinciones raciales: los mestizos podían simbolizar una diferencia en los dominios del arte. En este marco compartido encontramos textos publicados por Felipe Cossío del Pomar (1922) y Luis Álvarez Urquieta (1933).

Un corto artículo publicado por Mariano Picón Salas (1931), que hacía directa referencia al texto de Felipe Cossío del Pomar, ofreció un punto de vista alternativo. En lugar de intentar explicar por qué las pinturas locales de los siglos XVI, XVII y XVIII fracasaban como comunicaciones artísticas, este autor se limitó a observar que ellas tenían rasgos parecidos a pinturas europeas del siglo XIII. Al hacer esto, su ensayo anticipó la comprensión de la historia en términos

[5] No es posible extenderse en este punto, en este contexto. Sobre el estudio del arte en el contexto de la teoría de los sistemas sociales autorreferenciales, ver especialmente los textos de Niklas Luhmann (1999b, 2005 y 2008). Sobre el arte ornamental como forma de observación de la historia del arte, ver Valenzuela (2010a).

de la ocurrencia sincronizada de niveles asincrónicos de desarrollo artístico.

Mientras que un texto clásico de Miguel Solá (1935) seguía con toda claridad la disertación de Cossío del Pomar, en él podemos ver una relajación de la aplicación extemporánea del criterio artístico de aceptación/rechazo a pinturas virreinales. Correspondientemente, su referencia a determinaciones externas de prácticas artísticas no pretendía primariamente explicar el fracaso artístico, sino que se acercaba a un intento por dar cuenta de una diferencia entre formas artísticas. Su adopción de las nociones de hieratismo e ingenuidad fue central para establecer esta nueva forma de plantear el problema, que fuera adoptada por autores subsiguientes. Una publicación de Juan Manuel Peña Prado de 1938 muestra la influencia que ejerció Solá. También nos permite observar el modo como tal influencia fue ejercida. Propongo al respecto que, con la posible excepción del comentario de Mariano Picón Salas sobre el texto de Cossío del Pomar, estos textos del segundo cuarto del siglo XX trataron sus referencias externas como parte de un cuerpo de conocimiento compartido que ellos traspasaban a futuras generaciones o a una audiencia más amplia sólo con pequeñas variaciones. En este sentido, ya que no muestran un condicionamiento de las comunicaciones que busque confrontar el riesgo de aceptación de conocimiento comunicado, veo que las comunicaciones sobre historia del arte en esta área no se habían estructurado aún en la forma de un programa de investigación en un medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad.

La referencia al proceso individual de aprendizaje y al concepto de mestizaje era aún una alternativa interesante en las décadas de 1940 y 1950, como queda manifiesto en textos de Ángel Guido (1940) y Cossío del Pomar (1958). Al mismo tiempo, una alternativa fue provista por la distinción entre centros y periferias artísticas, como puede encontrarse

en textos de Enrique Marco Dorta (1950) y Martín Sebastián Soria (1959). En lugar de observar culturas y razas, esta última alternativa pasaba a analizar la situación de los medios de difusión de innovaciones artísticas: grandes distancias implicaban ruido en la transmisión de innovaciones estilísticas e iconográficas, trayendo consigo distorsiones cronológicas. Formas artísticas periféricas o provincianas podían ser entendidas como ecos de invenciones metropolitanas. Este último marco interpretativo proveyó lo que parecía ser una ley general que podía subsumir las artes americanas en calidad de meros casos que eran comparables con otras expresiones periféricas. Mientras esta ley no fue formulada, analizada y criticada de manera explícita, ella dio espacio para análisis iconográficos meticulosos, los que se centraban en la comparación de fuentes y resultados. En este sentido, este programa de investigación logra acercarse a lo que Kuhn llamara un paradigma al establecer con bastante claridad las preguntas que debían ser formuladas y los límites dentro de los cuales debían ser interpretadas. Esto también puede observarse en la medida en que esta ley volvió innecesario complementar los resultados de tales análisis con reflexiones iconográficas, como sugería Panofsky (2006). Ya que, a diferencia de las teorías del mestizaje, este programa centro/periferia parecía no requerir tantos supuestos sobre la influencia de otras variables en el arte y otorgó a la historia del arte colonial un aura de cientificidad que le era inaudita.

Sin embargo, aun cuando podía establecerse la conexión entre las imágenes coloniales y sus fuentes probables, y podía reconstruirse con base en ello la trayectoria de motivos particulares, aún no era posible dar cuenta de los "ecos provinciales" en su especificidad histórica: después de todo, las formas que se encuentran en distintas regiones periféricas difieren entre ellas, dejando abierta una vía de indagación en la línea antes propuesta por la teoría del mestizaje. Una

nota al pie en un texto publicado por Martín Sebastián Soria en 1959 provee un muy claro ejemplo de este problema:

> Rasgo típico de la pintura del Alto Perú y del Cuzco, es la inclusión de pájaros en el cielo y de plantas en perfil a lo largo de la colina. Como los pájaros generalmente no existen en los modelos europeos y se añaden en el Antisuyu deben haber tenido significado especial, quizá mágico, para los indígenas. Debo al profesor George Kubler la observación de que los pájaros abundan en la poesía y la música incaica y colonial. ¿Serán almas o espíritus del cielo? (Soria, 1959: 30 y ss.).

Esta pregunta sobrepasaba los límites de lo que hemos llamado el programa centro/periferia. En la segunda mitad de la década de 1960 se encontró una solución a este problema en la integración de tal programa con el del mestizaje. En un principio esto requería traducir toda una tradición de pensamiento (aquella basada en la noción de mestizaje) en argumentos empíricamente comprobables sobre la influencia que variables externas tenían en el arte. Así, aun cuando debían considerarse cuestiones propias del método de la historia del arte, se dio un renacimiento de la teoría central que había sido propuesta en la tercera década del siglo. Autores como José de Mesa y Teresa Gisbert, quienes parecen haber estado particularmente interesados en construir un puente entre ambos programas de investigación, adoptaron durante estos años un tono más bien escéptico y controversial al referirse a la influencia de culturas amerindias en la arquitectura y la pintura colonial. Lo mismo puede decirse de textos publicados por Francisco Stastny, en donde se manifiesta un escepticismo aún más agudo en lo concerniente a tales influencias, manteniéndose más cercanos al programa centro/periferia durante las décadas de 1960 y 1970.[6]

[6] De manera absolutamente excepcional, Francisco Stastny (1965) presentó –en términos más bien abstractos– las distinciones metodoló-

Esta era la situación de la investigación sobre la historia de la pintura colonial en los Andes centrales cuando las historias sociales del arte experimentaron un renacimiento a nivel internacional. Los programas de investigación en historia social del arte aún buscaban reconstruir el rango de significados que tenían las obras de arte en sus contextos de origen, según reza la definición de esta área propuesta por Helena W. Lepovitz en la *Encyclopedia of Social History* (Lepovitz, 1994: 54-55). Pero después de 1968 el problema de la determinación del arte y de la propia historia del arte por parte de su contexto social pasó a ser tratado como un foco de atención principal por parte de un gran número de investigaciones, y ya no como un mero excurso cuya función fuera complementar el análisis de las obras (Schneider, 2008).

El énfasis en el contexto social de las pinturas en los Andes coloniales creció durante la década de 1970 en correspondencia. José de Mesa y Teresa Gisbert (1982c) ofrecieron una síntesis del estado de la investigación sobre la historia de la escuela cusqueña que proveyó una narración unificada de su emergencia como tradición social. Tal síntesis estaba basada explícitamente en un análisis de las instituciones que determinaban la producción del arte. En la medida en que su libro se posicionó como el principal punto de referencia para subsecuentes publicaciones, su tesis sobre los efectos directos que la división del gremio de pintores del Cusco había tenido en la diferenciación de la escuela cusqueña se convirtió en un lugar común (Valenzuela, 2010b): liberados de la supervisión de los pintores españoles y criollos que utilizaban las ordenanzas del gremio para imponer su propio canon estético, los pintores indios pudieron crear un

---

gicas que guiaban la aplicación de este programa de investigación. Es interesante que Stastny no haya hecho referencia a la distinción centro/periferia que guiaba sus propios análisis empíricos en su primer periodo, aunque ello puede reforzar la idea de que éste, en tanto que paradigma de investigación, proveía un punto ciego para los análisis que albergaba.

estilo que respondiera a su propia sensibilidad y visión del mundo mientras continuaban usando técnicas y modelos iconográficos europeos. Según una versión "fuerte" de esta tesis, este estilo, que corresponde a la escuela cusqueña de pintura, habría respondido cada vez más a cánones prehispánicos. Permítaseme citar un pasaje en el cual Mesa y Gisbert presentan su teoría con especial claridad, aunque en una versión "débil" que no hace referencia a la supervivencia de cánones prehispánicos:

> La razón [de la diferenciación de un estilo regional en Cusco a finales del siglo XVII] es obvia: hasta entonces los lineamientos generales de la tendencia estética habían sido dados por los españoles y en el caso de los pintores indios como Quispe Tito y Santa Cruz, éstos seguían formas europeas, el primero lo flamenco y el segundo la escuela madrileña; a partir de entonces los pintores indios exploraron un camino propio, si bien siguen la copia de grabados y usan procedimientos técnicos aprendidos de Europa, su tendencia estética está librada a su criterio y ésta se empieza a desarrollar en forma independiente, acercándose cada vez más a una creación no occidental, como se puede juzgar por los resultados del siglo XVIII, que es el auge de la pintura local propiamente dicha (Mesa y Gisbert, 1982c: 138).

Tomado en su forma fundamental, el modelo de Mesa y Gisbert no provee una variación significativa con respecto a lo que estaba disponible en la tradición de la disciplina. Elementos del programa de investigación basado en la distinción centro/periferia han sido integrados con los del programa de investigación basado en la noción de mestizaje en una narración unificada. De tal manera este modelo ha adoptado líneas de argumentación que tienen precedentes en la década de 1920. Sin embargo, esta versión resultó especialmente convincente debido a su referencia a documentación empí-

rica, logrando proveer una síntesis de los modelos antes en competencia manteniendo el aura de cientificidad logrado por el trabajo liderado por Soria. La pieza clave de evidencia fue un documento de 1688, en el cual se lee que tal división del gremio pudo haber tenido lugar pocos años antes. Sin embargo, la interpretación de este documento, como referencia empírica que da sustento a la teoría antes descrita, no ha estado sujeta a controversia. Ya me he ocupado de este problema en detalle en un texto anterior (Valenzuela, 2010b), por lo que me limitaré a señalar que tal documentación es deficitaria. Para sostener esta interpretación requerimos más información sobre la situación de los pintores indios en el gremio y sobre su separación de éste, sobre las ordenanzas del gremio y su fecha de fundación, sobre la capacidad del gremio para implementar sus ordenanzas y sobre la situación de estos factores en otras regiones. Con los datos históricos que tenemos hoy en día, no es posible sostener que tal conflicto gremial pudo haber tenido semejantes consecuencias en el arte. Con toda probabilidad tal conflicto ocurrió en un contexto en el cual los pintores indios ya gozaban de grandes niveles de libertad con respecto a las ordenanzas del gremio, como sostenía Felipe Cossío del Pomar ya en la década de 1920 (Cossío del Pomar, 1922, 1928). No me corresponde aquí entrar en este debate. Me interesa más bien subrayar la pretensión de cientificidad con que se comunicó y estableció este hecho y la sorprendente falta de aplicación de los mecanismos explícitos de selección controlable que son propios del medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad. La publicación inicial de este hecho en medios masivos de comunicación y en un libro que apuntaba a la sistematización del conocimiento acumulado puede, según establecía la teoría de Fleck, haber reforzado el proceso de reificación de este conocimiento. Estamos aquí ante la producción social de un hecho: una microteoría que ha dejado de ser controversial para la comunidad científica.

Adoptando la teoría de Mesa y Gisbert al menos parcialmente, otros autores han seguido explorando las determinaciones sociales de pinturas coloniales en los Andes centrales. Al observar las imágenes en sus contextos de origen, el concepto de función ha adquirido centralidad.[7] Ya en un artículo de Mariano Picón Salas, publicado en 1931, encontramos la tesis de que la función de estas imágenes no era artística. En décadas recientes, varios autores han explorado en más detalle la definición de estas imágenes en función de otros dominios societales como la religión y la política. Así, según Isabel Cruz (1986), las imágenes coloniales en esta región fueron construidas de acuerdo con un programa de arte sacro que anticipaba la experiencia profundamente simbólica del mundo que era característica de las culturas indígenas en los Andes. Más recientemente, Ramón Mujica Pinilla (1999, 2002, 2003) ha complementado estas reflexiones con análisis de las pinturas coloniales en su operación como símbolos –marcas que hacen presente en el mundo inmanente el dominio trascendental que representan– o como alegorías.

Finalmente, un esfuerzo explicativo aún más ambicioso, que toma en consideración el contexto social de las imágenes en los Andes centrales coloniales, ha sido continuado por Francisco Stastny (1994). Adoptando la ya famosa tesis sobre la *hacienda colonial* que fuera formulada por Pablo Macera (1977), Stastny ha argumentado que la innovación artística en esta región responde a una situación de fundamental incomprensión cultural, la cual corresponde a la estructura dual de la sociedad colonial. La hacienda operó como un eslabón que articulaba la economía mundial semi-capitalista donde se ofrecían sus productos con las relaciones políticas y económicas semi-feudales que se reproducían en su interior. De tal modo, las imágenes importadas respondían a una

[7] Sobre el concepto de función y su uso en la observación de obras de arte en su contexto, ver el trabajo de Hans Belting (2008).

realidad social y cultural que no estaba en correspondencia con la experiencia de la mayoría de la población local, la cual no tenía los medios necesarios para comprender el sentido original de las pinturas importadas. En consecuencia, cuando artesanos locales creaban nuevas imágenes basándose en su lectura de aquéllas, nacieron escuelas locales de pintura de un carácter completamente distinto y que es sistemáticamente señalado por medio de conceptos como arcaísmo, primitivismo e ingenuidad.

Durante casi un siglo el contexto social de las pinturas coloniales de los Andes centrales ha sido objeto de reflexión académica. En esta breve revisión he mencionado sólo aquellas vertientes que me han parecido centrales en esta tradición, siendo posible reconocer muchas variantes en cualquier momento dado. Éstas se diferencian no sólo en lo que respecta a los elementos del contexto social donde ponen énfasis y a los modelos que construyen, sino también en cuanto al modo como ellas se relacionan con la tradición de investigación histórica a la cual pertenecen. La mayoría de los textos, especialmente durante las primeras décadas del siglo XX, encuentran en esta tradición un cúmulo de conocimientos que ellos meramente transmiten a nuevas generaciones de historiadores del arte o al público general. En contraposición a esta tendencia, la década de 1960 fue excepcional en cuanto los textos adoptaron una mirada más crítica. Aumentó el nivel de complejidad de los modelos propuestos, incluyendo análisis iconográficos detallados y referencias a documentación externa. Con las pocas excepciones que ya he mencionado, innovaciones en este tema se han vuelto cada vez más raras, especialmente tras las publicaciones de Mesa y Gisbert en la década de 1980. Esto no quiere decir, sin embargo, que los problemas relacionados con el entorno social o con el carácter social de la pintura hayan dejado de ocupar un lugar central en los textos de historia del arte, sino que la teoría que presenta la dife-

rencia entre las tradiciones europeas y las andinas como el resultado de la división del gremio de pintores de Cusco en las décadas finales del siglo XVII se ha transformado en un hecho no controversial, especialmente cuando es reproducida por literatura de popularización (por ejemplo, en catálogos de exposiciones) y luego es adoptada de regreso en textos de investigación (Valenzuela, 2010b, 2010a). Como resultado, nos encontramos en una situación en la cual alternativas que, al menos en mi opinión, merecerían un análisis más cuidadoso han pasado mayormente inadvertidas y otras han dejado de ser controversiales, habiendo razones para serlo. Quizá sea la calma antes de la tormenta, cuando el hecho llega a un nivel de reificación que hace insoportable seguir comunicando sin pasar los argumentos por el cedazo de la verdad codificada. Pero, desde luego, se requerirá para ello que la aceptación de la comunicación esté en riesgo y que, habiendo estado, se difunda el nuevo conocimiento en la forma de un *no saber aún*.

LA VIDA DE LOS HECHOS

Ya que nos ocupábamos de la vida de los programas y de los esquemas o las formas de la observación en los cuales echan raíces, hasta ahora el análisis ha permanecido en un nivel general, sin lograr observar cómo se resuelve la improbabilidad de la aceptación del conocimiento comunicado en el nivel de la comunicación histórica misma. Necesitamos reducir el foco para adentrarnos en un análisis microscópico. A continuación delinearé con algún detalle la trayectoria de cuatro hechos: la estadía del hijo mayor de Bartolomé Esteban Murillo como profesor de pintura en una academia en Cusco; el entrenamiento del pintor italiano Mateo Pérez de Alesio (Matteo Godi da Leccia) en el taller de Miguel Ángel Buonarroti; su desempeño como pintor de cámara del Papa Gregorio XIII; y la fundación de una academia de pintura en Lima por José del Pozo a finales del siglo XVIII.

Estos cuatro hechos, muy relevantes para textos de historia del arte en el periodo 1920-1940, han tenido distintas trayectorias de reificación. El primer hecho parece haber sido olvidado o descartado de manera no controlada poco después de ser incluido en la publicación de Juan Manuel Peña Prado de 1938. El segundo y el tercero fueron explícitamente confrontados contra datos empíricos algunas décadas después, llegando a establecerse que el entrenamiento de Pérez de Alesio en el taller de Miguel Ángel Buonarroti probablemente no ocurrió. Sin embargo, este hecho ha seguido siendo repetido esporádicamente hasta hace pocos años. El cuarto hecho continúa siendo considerado como un evento clave de la historia de la pintura en esta región.

FILIACIÓN: BARTOLOMÉ ESTEBAN MURILLO

El primer hecho tuvo una vida más bien corta, que podemos bosquejar rápidamente en su paso por los principales textos que fueron publicados entre 1920 y 1940. En la disertación doctoral de Felipe Cossío del Pomar encontramos ya, en su presentación del segundo periodo de la historia de la pintura en Cusco, una referencia a la presencia de un hijo de Bartolomé Esteban Murillo en esta región. Este periodo habría comenzado con la llegada de un grupo de pintores europeos que introdujeron a los artistas nativos en la tradición renacentista. Según Cossío del Pomar, una academia de bellas artes habría sido fundada en donde el hijo de Esteban Murillo se habría desempeñado como profesor: "Entonces se fundó, a principios del siglo, una academia de bellas artes que tuvo profesores españoles, entre ellos un hijo de Murillo que, como era costumbre en aquella época, heredó la profesión de su padre, aunque no el talento" (Cossío del Pomar, 1928: 66). Este hecho, que no cuenta con referencias a fuentes que puedan ser atribuidas a un dominio empírico o

de experiencia, será adoptado por Luis Álvarez, Miguel Solá y Juan Manuel Peña. Sin embargo, no sobrevivirá la década de 1930. Quizá él sea uno de los últimos ecos de la narración histórica postulada por Étienne Gilbert Eugène, conde de Sartiges, en sus memorias de 1851, según la cual la escuela de pintura de Cusco habría sido una organización de la corona, destinada a entrenar a artesanos nativos, talentosos en el arte de la pintura. Sea como fuere, en el marco construido por el texto de Cossío del Pomar encontramos que los artesanos nativos se habrían familiarizado con los principios fundamentales del arte de la pintura como consecuencia de la presencia de estos maestros europeos. Aquí la referencia al hijo de Esteban Murillo sirve claramente para apoyar este argumento por referencia a un caso histórico concreto. Más aún, la relación entre la pintura local y sus referentes europeos, incluyendo una referencia clara a la distancia que se experimenta al comparar ambas tradiciones en términos de calidad artística, toma un carácter filial: se hereda la profesión del padre, aunque no el talento.

El tono con que esta información es establecida por Cossío del Pomar lo sitúa como hecho: como un trasfondo de sentido fuera del alcance de las controversias. Una nueva referencia puede ser encontrada en el trabajo de Luis Álvarez Urquieta (1933: 10): "...un hijo de Bartolomé Esteban Murillo, que heredó la profesión de su padre, sin que llegara a pisar las gradas a que ascendió el autor de sus días". Nuevamente no se hace referencia a las fuentes, que puede ser el texto de Cossío del Pomar o alguna fuente compartida por ambos, que desconozco. El esquema tripartito de Cossío del Pomar es repetido por un texto de Miguel Solá (1935), que coincide en la delimitación de un segundo periodo iniciado por la inmigración de pintores europeos y la fundación de una academia de pintura. En este marco, Solá menciona que el hijo mayor de Bartolomé Esteban Murillo habría llegado a Perú en los últimos años del siglo XVIII. Este es probablemente un

error tipográfico, pues un hijo de Esteban Murillo (1617-1682) hubiese tenido más de cien años en ese entonces. Es interesante que Solá ya no afirme que tal hijo de Esteban Murillo haya sido menos talentoso que su padre. Esto coincide con una relajación de la aplicación extemporánea del criterio artístico de aceptación/rechazo a pinturas virreinales.

Por último, el mismo esquema tripartito, con la correspondiente referencia a un hijo de Murillo –ya no un hijo mayor, ni uno poco talentoso– aparece en el texto de Juan Manuel Peña Prado, de 1938: "El segundo periodo empieza a principios del siglo XVIII, en que se funda la Escuela de Pintura que tuvo varios maestros españoles, entre ellos un hijo de Murillo" (Peña Prado, 1938: 166). Mientras que se mantiene la referencia a la escuela de pintura de principios del siglo XVIII, se entrega menos información sobre el hijo de Esteban Murillo. Mientras que Cossío del Pomar y Álvarez Urquieta habían escrito que éste había sido menos talentoso que su padre, y Solá había afirmado que había llegado a Perú a finales del siglo XVIII, Peña Prado mantuvo sólo la referencia básica a su participación en esta institución acerca de la cual no volvemos a leer. De este modo, sin que medie controversia explícita de la cual tenga noticia, este hijo de Bartolomé Esteban Murillo y su escuela de pintura fueron olvidados por subsiguientes comunicaciones.

FORMACIÓN: MATEO PÉREZ DE ALESIO

Mientras que la participación de este pintor, hijo de Esteban Murillo, en la historia de la pintura parece haber sido desechada de modo más bien incontrolado poco después de la publicación de Peña Prado, otros elementos en esta historia fueron reproducidos por décadas sin referencias a fuentes que pudieran servir para atribuir la selección de la información comunicada a la experiencia. Dos eventos de la vida del pintor Mateo Pérez de Alesio –bautizado de nacimiento

como Matteo Godi da Leccia según Stratton y Cummins (2006: 87)– antes de su estadía en Lima (*c.* 1589-1616) corrieron igual suerte hasta convertirse en objeto de controversias en publicaciones de importante difusión. Es importante notar que este pintor es sistemáticamente presentado como el eje[8] en torno al cual giraba el mundo de la pintura en Lima durante su estadía, lo cual puede haber provocado la necesidad de comprobar la información que se tenía sobre él. Estos dos hechos nos proporcionan nuevos indicios sobre cómo esta área de la historia del arte ha aprovechado las potencialidades de un medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad.

Una importante fuente para los investigadores de la primera mitad del siglo XX parece haber sido el diccionario de pintores de Ceán Bermúdez, publicado en Madrid en 1800. De acuerdo con esta fuente, "Pérez de Alesio (Mateo) [es] pintor y natural de Roma, donde estudió en la escuela de Miguel Ángel Buonarota" (Ceán Bermúdez, 1800: 75). Este autor agregó erróneamente que, en su crónica de 1638, el fraile Antonio de la Calancha le había atribuido a Pérez de Alesio el título de pintor de cámara del Papa Gregorio VIII (1187) (Ceán Bermúdez, 1800: 77). En realidad, Calancha había afirmado que Mateo de Alesio había sido pintor del Papa Gregorio XIII (1572-1585) (Calancha, 2009:173). Aun así, la versión de Ceán Bermúdez fue retomada por los textos de la primera mitad del siglo XX. Así, en el libro de Miguel Solá (1935: 235-236) encontramos:

[8] Tales han sido las palabras usadas por Ricardo Estabridis Cárdenas: "Alesio vivió en la calle Mantas, frente al Convento de La Merced, donde estableció taller y tuvo muchos discípulos entre los que se cuenta, aparte de Pedro Pablo Morón, su hijo Adrián, el agustino Francisco Bejarano, Domingo Gil, Francisco García, Cosme Ferrero y Figueroa y Francisco Sánchez Nieto entre otros, convirtiéndose en el eje de la pintura limeña de entonces" (Estabridis Cárdenas, 2002: 133).

> El primero y más ilustre de los pintores que trabajaron en Lima fue Mateo Pedro de Alesio, discípulo de Miguel Ángel y pintor de cámara de Gregorio VIII, nacido en Roma en 1547. Ceán Bermúdez y los archivos de la catedral de Sevilla le llaman Mateo Pérez de Alesio. Después de trabajar en la Capilla Sixtina, llevó a Sevilla el arte de su maestro.

Esta versión reforzada del texto de Ceán Bermúdez fue luego repetida por Peña Prado quien, como es habitual en sus textos, no menciona sus fuentes: "Entre los pintores que trabajaron en Lima, está Pedro Mateo de Alesio, nacido en Roma en 1547, discípulo de Miguel Ángel, pintor de Cámara de Gregorio VIII" (Peña Prado, 1938: 145).

Siguientes generaciones recibirían este conocimiento casi inalterado. Ya en 1971, en un texto de Ernesto Sarmiento, la referencia al Papa VIII ha sido corregida: "Mateo Pérez de Alesio fue un pintor romano, quien trabajó en el estudio de Miguel Ángel según Ceán Bermúdez, y es muy posible haya sido pintor de cámara del Papa Gregorio XIII" (Sarmiento, 1971: 64). Nótese que en el texto de Sarmiento el número del Papa Gregorio ha vuelto a XIII. Sin embargo, no se menciona la crónica de Calancha. Por esto último dudo que Sarmiento haya usado el diccionario de Ceán Bermúdez, tal como afirmaba. Al mismo tiempo podemos observar que el tono general de la versión aquí propuesta es completamente distinto al de los textos de Solá y Peña Prado. Si bien Sarmiento hace eco a textos anteriores, pone en suspenso la veracidad de sus afirmaciones al notar su carácter hipotético.

La aceptación de la comunicación estaba ya en riesgo. Un año después, José de Mesa y Teresa Gisbert la confrontaron abiertamente en el medio de la verdad codificada. Después de examinar cuidadosamente las fuentes disponibles, señalaron que esta versión de la historia era probablemente falsa (Mesa y Gisbert, 1972b: 26 y ss.). Dieron cuatro razones que respaldaban esta decisión. Primero, que Miguel Ángel

murió en 1564, cuando Alesio tenía sólo 17 años. Segundo, que ninguno de los biógrafos de Miguel Ángel menciona a Alesio. Tercero, que en la biografía de Alesio no se observa una transmisión de la fama de Miguel Ángel, como sucede con todos los aprendices que se le conocen. Y cuarto, que ninguno de los biógrafos que conocieron a Alesio en persona (Pacheco y Van Mander) mencionaron en sus estudios a Miguel Ángel. Si bien la argumentación de Teresa Gisbert y José de Mesa parece convincente –y en efecto este hecho ha sido desechado por la mayor parte de las comunicaciones sobre la vida de Pérez de Alesio– una referencia en absoluto problemática al aprendizaje de Pérez Alesio en el taller de Miguel Ángel puede ser encontrada aun en un texto de Clara Bargellini, de 2006: "Mateo Pérez de Alesio (1540-*c.*1632), ahora identificado como Matteo Godi da Leccia, nacido cerca de Volterra, en Tuscania, también acompañó a un vicerrey al Nuevo Mundo, García Hurtado de Mendoza, quien lo llevó a Lima en 1590. Matteo Godi había iniciado su carrera con Miguel Ángel en la década de 1560, como grabador y pintor…"[9] (Bargellini, 2006: 325).

Mientras tanto, Francisco Stastny publicó en 1979 un cuidado estudio sobre la autoría de un mural de la Capilla Sixtina que se atribuye a Mateo Pérez de Alesio. Este autor ha propuesto que este pintor probablemente comenzó tal mural durante el papado de Pio V y lo terminó poco después de la muerte de éste, durante el papado de Gregorio XIII. Su supuesto título de pintor de cámara, que fuera comentado ya por Antonio de la Calancha en 1638, se habría limitado a esta contribución.

[9] "Mateo Pérez de Alesio (1540-*c.*1632), now identified as Matteo Godi da Leccia, born near Volterra in Tuscany, also accompanied a viceroy to the New World, García Hurtado de Mendoza, who took him to Lima in 1590. Matteo Godi had begun his career with Michelangelo in 1560s, was an engraver as well as a painter...".

Me importa destacar la diferencia que se produce en el modo de confrontar comunicaciones pasadas y de anticipar lectores de las propias comunicaciones sobre este objeto de la historia del arte, que corresponde a la adopción de los programas vueltos disponibles por el medio simbólicamente generalizado de la verdad. Si las comunicaciones se enmarcaban a comienzos del siglo primariamente en el medio simbólicamente generalizado del arte, dirigiendo sus observaciones de acuerdo con la distinción entre la aceptación y el rechazo de obras de arte entendidas como sistemas autorreferenciales, aquí han pasado a dirigirse por la distinción entre comunicaciones verdaderas y falsas. La incorporación explícita de teorías y metodologías de investigación del contexto social del arte anticipa a un lector que se guía a su vez por la misma distinción primaria, o se sitúa en la verdad codificada. Esta recontextualización de las comunicaciones sobre la historia de la escuela cusqueña de pintura se llevó a cabo de manera preferencial en aquellos casos en que la comunicación se tornó sobre temas u objetos de referencia que eran particularmente notorios a la luz de un programa implícito de investigación o, más bien, de una forma de la observación: ya que la investigación histórica del contexto social del arte estaba guiada por la distinción entre la pintura andina y la pintura europea, los elementos que lograban simbolizar la unión de ambos lados cobraban especial relevancia. Entre éstos, el hijo de un autor fundamental de la pintura sevillana y un posible discípulo italiano de un pintor que representa un momento fundamental del arte occidental. Sin lugar a dudas, la confirmación de estos hechos hubiese provisto una solución al problema de cómo pensar la continuidad entre ambos mundos del arte. Sin embargo, esta modalidad comunicativa no llega nunca a refundar todo el conocimiento, sino que opera formando islas controversiales en mares de hechos. Me interesa ejemplificar esta característica de la comunicación científica en

el ámbito de la historia del arte andino en referencia a un cuarto episodio.

FUNDACIÓN: JOSÉ DEL POZO

El último hecho de esta historia que me interesa destacar pertenece a su otro extremo: a la era de la fundación de las academias en las últimas décadas del siglo XVIII. Según la narración que es hoy consensuada –que ha olvidado aquella versión más antigua que situaba a un hijo de Bartolomé Esteban Murillo como profesor en una escuela algunas décadas antes– la primera de tales academias fue fundada en la Ciudad de los Reyes por José del Pozo en 1791, poco después de su arribo a esta localidad. Hasta hoy, según los textos que he podido revisar, las referencias a esta academia no contienen elementos que puedan ser adscritos a la experiencia de quienes han participado en la comunicación ni al entorno de ésta, lo que permitiría la aplicación del código basal de la ciencia. De ese modo, ha permanecido en un trasfondo de facticidad no controversial al menos desde la primera mitad del siglo XX, sirviendo como fundamento para una larga serie de comunicaciones.

Nuevamente una importante fuente es el texto de Miguel Solá de 1935, en el cual se afirma:

> En 1791 se estableció en Lima el profesor de pintura José del Pozo, individuo de la Real Academia de Sevilla, que formaba parte de la expedición marítima de Alejandro Malaspina. No pudiendo continuar el viaje por falta de salud, solicitó del virrey licencia para establecer una escuela de dibujo, que se abrió el 25 de mayo de ese año en la calle de Santo Domingo. José del Pozo decoró el Tribunal del Consulado y pintó en templos y casas particulares, donde quedan muchas obras suyas (Solá, 1935: 238-239).

Su fraseo sugiere que pudo haber estado siguiendo la entrada sobre José del Pozo del *Diccionario histórico-biográfico del Perú* de Manuel Mendiburu: "Pozo, D. José del. Profesor de pintura, individuo de la real academia de Sevilla, vino al Perú como comisionado para el ramo de dibujo y pintura en la expedición..." (Mendiburu, 1931: 238).[10] ¿Cómo supo que la escuela abrió el 25 de mayo en la calle de Santo Domingo? Probablemente exista un documento en que conste la licencia otorgada por el virrey. Sin embargo, Solá no citó sus fuentes, ni tampoco lo hizo Peña Prado cuando escribió:

> En el año de 1791, llega a Lima el pintor español José del Pozo, miembro de la Real Academia de Sevilla y que formaba parte de la expedición marítima de Alejandro Malaspina, y habiéndose enfermado y no pudiendo continuar viaje, pidió al Virrey permiso para quedarse y establecer una escuela de dibujo, la que fue instalada solamnemente [sic] el 25 de mayo de dicho año (Peña Prado, 1938: 152).

En la década de 1960 encontramos variaciones de esta afirmación en textos de renombrados autores, comenzando por Rubén Vargas Ugarte (1968: 444). Emilio Harth-Terre y Alberto Márquez Abanto escriben en su entrada sobre Joseph del Pozo: "Sevillano, individuo de la Academia de Bellas Artes de esa ciudad, vino a Lima en 1790 con la expedición científica de Alejandro Malaspina, en la corbeta *Descubierta*. Quedándose en esta ciudad por enfermedad; falleció en 1821, luego de haber cumplido muchas labores de enseñanza y arte" (Harth-Terre y Márquez Abanto, 1963 :205-206). Por su parte, Francisco Stastny señaló: "...existían en Lima en esos años al menos dos academias hacia las cuales podía dirigir sus pasos un joven aspirante a pintor. La Academia

[10] La segunda edición de este diccionario, la cual cito, fue publicada en Lima con agregados de Evaristo San Cristóval entre 1931 y 1935, probablemente mientras Miguel Solá preparaba su libro.

del pintor sevillano José del Pozo, que funcionó de 1791 a 1821; y la Academia de Dibujo y Pintura, fundada por el virrey Abascal en 1810 y dirigida por el quiteño Javier Cortés" (Stastny, 1967: 50).

En 1982, Carmen Sotos Serrano publicó el texto más completo sobre José del Pozo disponible hoy en día. Aun cuando utiliza una amplia gama de fuentes para informar sobre diferentes aspectos de la biografía de Del Pozo, se basa en la autoridad de Rubén Vargas Ugarte para referirse a la fundación de una academia de dibujo:

> Las condiciones personales de Pozo como hombre procedente de la escuela sevillana y perteneciente a la Academia de Bellas Artes, influyeron bastante para que fuera conocido entre la nobleza limeña. Así, una vez en la ciudad de los Reyes, no sintió ningún deseo de volver a España y la vida se le hizo cada vez más grata, lo que culminó con su asentamiento definitivo en dicha ciudad y la fundación de una escuela de pintura en la calle de Santo Domingo, gracias al permiso concedido por el Virrey, con quien mantenía gran amistad, pese a los ruegos que le había hecho Malaspina de que no se le concediera permiso para quedarse en Lima (Sotos Serrano, 1982: 73).

A pesar del asombroso parecido con la versión de Solá, la única fuente que cita al respecto es la edición de 1968 del diccionario de Vargas Ugarte: "Según este autor la escuela era privada y comenzó a funcionar en mayo de 1791" (Sotos Serrano, 1982: 73). La información que reproduce parece ser un eco del texto de Solá de 1935.

En 1982, José de Mesa y Teresa Gisbert recurrieron a Peña Prado, situándolo como fuente autorizada al respecto: "[Peña Prado] Dice cómo en 1791 llega a Lima el pintor español José del Pozo, miembro de la Academia de Sevilla, y que se queda en la Ciudad de los Reyes, fundando el 25 de mayo de dicho año una escuela de dibujo" (Mesa y Gis-

bert, 1982c: 259). En su texto de 1985, sin embargo, ya no dan cuenta de su fuente: "En 1791 se inauguró en Lima la escuela dirigida por José del Pozo, autor sevillano que vino con la expedición de Malaspina (1789); pidió permiso para radicarse en la capital del virreinato y establecer una escuela de arte..." (Mesa y Gisbert, 1985a: 600).

En 1989, Damián Bayón parece haber seguido la enciclopedia que había sido editada por Vicente Gesualdo en 1969. Esta enciclopedia había ingresado una interesante variación al afirmar que la academia de Del Pozo fue reconocida oficialmente en 1806: "Del Pozo fundó la academia de Dibujo y Pintura en Lima, en 1791, oficializada en 1806" (Gesualdo, 1969: 321). Debemos recordar que en 1967 Francisco Stastny había distinguido entre la academia de Del Pozo y otra que habría sido fundada por el virrey Abascal en 1810. Damián Bayón coincide con la enciclopedia de Vicente Gesualdo al escribir sobre "Francisco del Pozo": "Una referencia ahora, aunque más no sea, al pintor y dibujante sevillano Francisco del Pozo (1759-1821), quien llegó a América en la expedición de Malaspina, y se vio obligado a desembarcar en El Callao por razones de salud. Este artista, a la larga, se radicó en Lima y abrió academia de dibujo en 1791, institución que fue oficializada por el virrey Amat en 1806" (Bayón y Marx, 1989: 245). Esta versión no ha sido adoptada por comunicaciones subsiguientes.

Mientras tanto, Jorge Bernales Ballesteros parece haber recurrido a la narración de Soto Serrano para señalar:

> En 1790 llegó a Lima el sevillano José del Pozo, formado en la Academia de Artes del Alcázar de Sevilla bajo la dirección de D. José Bruna. Pozo se había embarcado en la expedición de Malaspina como pintor botánico, de tipos raciales y de paisajes; pero causas desconocidas, quizá su temperamento de artista, poco afín a un régimen de vida casi militar, le decidieron a abandonarla. Desembarcó en el Callao dispuesto a

> vivir de su arte y en 1791 fundó la una [sic] escuela de pintura en Lima en la que mantuvo su estilo personal, fiel a ciertos amaneramientos del barroco final y aun del rococó (Bernales Ballesteros, 1989: 66).

Nótese que la afirmación de Bernales sobre el temperamento de Del Pozo pudo estar basada en el texto de Sotos, en donde se puede encontrar todo el resto: "La disciplina de un viaje como éste, quizá resultó excesiva para un hombre como Pozo, poco constante en sus propósitos" (Sotos Serrano, 1982: 72).

Esta información ha sido repetida, sin incluir mayores indicaciones sobre sus fuentes, nuevamente en 2003,[11] 2005,[12] y 2008.[13] Hasta el día de hoy este hecho es una parte vital de la versión más importante sobre la historia de la pintura colonial en los Andes centrales, que ha pasado de mano en mano al menos desde la primera mitad del siglo XX. Según he podido observar en los textos a los que he tenido acceso, una y otra vez estas comunicaciones han sido aceptadas

[11] "No está clara su formación [la de José Gil de Castro], aunque se apunta que pudo aprender con algún retratista limeño o quizá con el sevillano José del Pozo, que había fundado en Lima una Academia de Pintura en 1791" (Rodríguez Moya, 2003 :161).

[12] "...la introducción del neoclasicismo pictórico se debió a dos artistas españoles de influyente actividad en la capital. Ellos fueron el sevillano José del Pozo, quien abandonó la expedición de Malaspina en 1791 para fundar en Lima una academia privada; y Matías Maestro, arquitecto y pintor..." (Wuffarden, 2005: 87).

[13] "When Malaspina's ships reached Lima's port of Callao in 1790, Pozo abandoned the expedition, either due to poor health or, according to Malaspina's journal, because the artist was insufficiently prepared for the rigors of naval life; the cabin boy Cordero assumed his duties. Pozo remained in Lima, where his academic credentials mattered more to the limeño elite than his disaffection for military rigor. Hence, Pozo established a private drawing and painting school in 1791, which became Peru's first art school to receive viceregal approval" (Donahue-Wallace, 2008: 236).

como premisas para subsiguientes comunicaciones sin que se tematice su falta de fundamentación en documentos que puedan ser tratados como experiencia en la comunicación: más específicamente, sin que sean tratadas como objeto de comunicaciones en el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad. En este sentido, esta información ha logrado posicionarse hasta hoy como parte de un mar de sentido reificado a salvo de las controversias que actualizan las operaciones de la verdad codificada.

HISTORIA DEL ARTE Y VERDAD CODIFICADA

En 1941, Elizabeth Wilder publicó un *Call for pioneers* en donde anunciaba que la historia del arte latinoamericano estaba a la espera de académicos que pudieran ayudar a formar sus fundamentos más básicos como campo de investigación académica. Esta historia no sólo estaba ausente en los programas académicos de educación superior en Estados Unidos, sino que había una necesidad más urgente y básica de catalogar esta tradición y volverla disponible a una audiencia de habla inglesa. En sus palabras: "Hay ciertos estudios que deben realizarse, sin los cuales cualquier comentario sobre arte latinoamericano seguirá siendo amateur [*amateur fancy*]".[14] Entre estos estudios esenciales incluyó trabajos fotográficos, análisis de materiales, y exploración de la evidencia documental que estaba disponible.

Ella mencionó a la pintura colonial de Cusco como un ejemplo de un campo que no ha sido suficientemente explorado:

> Equipado con fotografías, documentos, y conocimiento de los materiales, el historiador del arte puede comenzar a especular

[14] "There are certain essential studies to be undertaken, without which comment on Latin American art will remain amateur fancy" (Wilder, 1941: 7).

con fertilidad sobre mil cuestiones interesantes. En una ciudad como Cusco en Perú, por ejemplo, las pinturas coloniales ni siquiera han sido contadas. ¿Quién pintó todas estas pinturas? ¿Cómo eran entrenados? ¿Qué artistas europeos viajaron hacia allá? ¿Qué modelos siguieron, y cómo se desviaron de ellos? ¿De qué manera se produjeron variaciones y extensiones con base en iconografía de arte europeo, y de qué manera estaban relacionadas estas variaciones con mitologías indias? Finalmente (y este es el punto sobre la organización de la Escuela de Cusco), ¿en qué medida se organizaron estos pintores en talleres de los cuales provinieron tipos y composiciones? ¿Qué personalidades artísticas pueden emerger en última instancia desde el trasfondo de un arte esencialmente popular? ¿Qué características pueden ser reconocidas como siendo distintivas de la escuela como un todo? ¿Qué se puede concluir del panorama total sobre el sentido del provincialismo en el arte, sobre el sentido del estilo en cuanto tal? Ninguna de estas preguntas –que aquí han sido planteadas en referencia a un arte en particular y a una técnica en particular– ninguna ha sido respondida. ¿Por qué las facultades de arte no están haciendo que sus estudiantes se interesen por este campo, que clama por pioneros?[15]

[15] "Equipped with photographs, documents, and knowledge of materials, the historian of art can begin to speculate fruitfully at a thousand interesting points. In a city like Cuzco in Peru, for instance, the colonial paintings have never even been counted. Who painted all these pictures? How were they taught? What European artists came there? What European models did they follow, and how did they depart from them? How was the iconography of European art varied and extended here, and how do these variations relate to Indian mythology? Finally (and this is the point of organization for the School of Cuzco), to what extent were the painters collected into workshops from which came stock types and compositions? From the background of an essentially popular art, what artistic personalities ultimately emerge? What characteristics can be isolated, to distinguish the school as a whole? What conclusions may be drawn from the whole panorama about the meaning of provincialism in

Estas preguntas corresponden a un intento por establecer las comunicaciones sobre la historia de la pintura cusqueña –incluyendo lo que hemos llamado su historia social– en un medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad. En 1941 su llamado fue prematuro. Una respuesta a sus preguntas no sería articulada en este medio sino hasta la década de 1950, con la publicación de los análisis de Martín S. Soria. Desde este punto de vista, los textos anteriores a 1950 seguramente serían considerados "*amateur fancy*", debido a su falta de condicionamiento en el marco de teorías y métodos. No obstante, como he intentado mostrar, estos textos fueron altamente influyentes para futuras generaciones, en la medida en que modelos y hechos que ellos reprodujeron siguen siendo fundamentales, incluso sin mediar mecanismos explícitos de selección controlable. Aun así, a partir de la década de 1950, la descripción propia de esta área de investigación corresponde a los estándares de la ciencia. Esto ya era claro en 1958, cuando Felipe Cossío del Pomar publicó su segunda síntesis de conocimiento no controversial en esta área sin seguir los criterios de validez que habían sido establecidos por Martín S. Soria. José de Mesa y Teresa Gisbert se encargaron de explicitar estas expectativas en su revisión del texto de Cossío del Pomar (Mesa y Gisbert, 1959): se esperaba un análisis más detenido de las influencias iconográficas, la utilización de una terminología especializada, y un reconocimiento del lugar central que se le otorgaba ya a los pintores Bitti, Medoro y Quispe Tito. Si su libro no resultaba satisfactorio en estos aspectos, sí era valorado por sus ilustraciones y por su intención de incluir a una audiencia más amplia: "El libro es inapreciable por la cantidad y calidad de las ilustraciones.

---

art, the meaning of style itself? None of these questions –here related to a single school and a single technique– none have been answered. Why are the faculties of art not urging their students into this field, which cries for pioneers?" (Wilder, 1941: 8).

Representa un positivo esfuerzo para interesar a un extenso público por el arte virreinal peruano, que es una de las glorias de América" (Mesa y Gisbert, 1959: 650). Desde entonces, con la constitución de esta área de investigación en el medio de la verdad, habrían de distinguirse distintos públicos de la historia del arte. Junto a artículos en revistas especializadas proliferarán manuales y textos en catálogos de exposiciones.

Sin embargo, esto ha estado lejos de significar una depuración de todo el conocimiento recibido, como sugiere la metáfora de la acumulación de saber científicamente establecido. Tenemos más bien una trayectoria compleja de programas, esquemas o formas de observación y hechos a través de generaciones. Podemos ver aquí el proceso de reificación que sufren los temas de la comunicación científica. En términos clásicos este proceso podría caracterizarse como aquel por medio del cual los productos de las comunicaciones son transformados para ellas mismas en objetos extraños, atribuibles sólo al entorno externo tanto de la comunicación como de los sistemas psíquicos que participan en ella, de modo que son tematizados como experiencia y señalados como hechos. En ocasiones, en la operación misma de comunicación que constituye la historia del arte, elementos que son señalados como información son asumidos por nuevas comunicaciones como sus propios puntos de partida sin que medie controversia. En determinados momentos la controversia parece situarse como el valor preferencial, obligando a proveer evidencia y sacando a la luz los supuestos no verificados. Sin embargo, aun en tales periodos álgidos, ciertas informaciones se mantienen al margen de las controversias, reposando en su calidad de hechos.

Estos análisis confirman las potencialidades de la teoría de sistemas sociales en el terreno del análisis de procesos históricos o de evolución sociocultural (Stichweh, 1998). Confirman también que este sistema teórico requiere una aproximación empírica atenta a las formas de observación que, por

medio de procesos recursivos de condensación y confirmación (Luhmann, 1999c), llevan a la reestabilización de semánticas peculiares a la historia propia de cada sistema social (Baecker, 1999; Arnold Cathalifaud, 2006; Dockendorff, 2011). Las formas de observación cristalizan en valores propios de los sistemas sociales, actuando como estructuras latentes que guían los procesos comunicativos (Luhmann, 1999a). También podemos comprender tales formas y estructuras semánticas en términos de "espacios compartidos de observación", que surgen cuando una diversidad de observadores selecciona una misma distinción, haciendo que sus operaciones se afinen unas a otras. En tales ocasiones, dice Niklas Luhmann (2005: 97), "…la forma es el observador". Estas formas tienen como correlato fenoménico el surgimiento de objetos, de *algo en calidad de algo* (Luhmann, 2006: 432).

En este texto he intentado dar cuenta de este proceso en el nivel microscópico de los procesos comunicacionales sobre la historia social del objeto "escuela cusqueña de pintura". Con tal propósito, los textos de historia del arte se han leído a la luz de tres preguntas. La primera pregunta, ¿qué caracteriza a las pinturas que fueron realizadas en la región de los Andes centrales durante el periodo colonial?, corresponde preguntar: ¿qué distinciones han permitido observar estas pinturas? Como hemos visto, tales distinciones no han sido las mismas a lo largo de la historia, lo que equivale a decir que, como objetos, ellas mismas han tenido una historia social. Las principales distinciones que han dado vida a este objeto han sido: arte/ornamento, centro/periferia, europeo/mestizo. Hemos podido observar también que ellas pueden aparecer solas o combinadas, dependiendo de la complejidad conceptual lograda en los textos de historia del arte. Así, una característica central del modelo desarrollado por Mesa y Gisbert en la década de los ochenta es la integración de aquellas tres distinciones en un discurso coherente (Valenzuela, 2010a, 2010b).

Como respuesta a la pregunta: ¿qué puede dar cuenta de este carácter propio de las pinturas que fueron realizadas en la región de los Andes centrales durante el periodo colonial?, hemos podido ver que estas formas de observación han traído consigo atribuciones de causalidad. Las más relevantes han estado centradas en procesos formativos, en ruidos e interferencias presentes en los medios de difusión y alcance, en las funciones sociales del arte, y en vagas diferencias culturales.

Por último, como respuesta a la pregunta: ¿cómo se puede contrastar este argumento?, se ha observado que, cuando tales objetivaciones y atribuciones de causalidad han sido asumidas como ciertas sin mediar una tematización en el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la verdad, ha surgido un "hecho": una micro-teoría no controversial. De tal manera el análisis de las formas de observación se combina con un análisis de los medios de comunicación simbólicamente generalizados que operan como mecanismos sociales que vuelven probable la aceptación de las comunicaciones. En este nivel se puede observar de qué manera los programas de investigación están enraizados en estructuras latentes de observación, sin suponer la emergencia de un paradigma, en el sentido de Thomas Kuhn (2006).

Este sistema teórico basado en la obra de Niklas Luhmann, permite, en la forma de un análisis de la vida de los hechos, analizar procesos de evolución sociocultural en contextos que para Kuhn no son en todo momento plenamente ciencia, pero que nos permiten asomarnos a la complejidad de las comunicaciones que se hacen en términos de verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Urquieta, Luis (1933), *La pintura en Chile durante el periodo colonial*, Santiago, Dirección General de Prisiones.

Arnold Cathalifaud, Marcelo (2006), "Lineamientos para un programa sociopoiético de investigación", en *Observando*

sistemas: nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann, Ignacio Farías y José Ossandón (eds.), pp. 219-240, Santiago de Chile, RIL.

Baecker, Dirk (ed.) (1999), *Problems of Form*, California, Stanford University Press.

Banco de Crédito del Perú (eds.) (2002a), *El barroco peruano*, Lima, Perú, Banco de Crédito del Perú.

_____ (2003), *El barroco peruano*, Lima, Perú, Banco de Crédito del Perú.

_____ (2002b), *Pintura en el Virreinato del Perú. El Libro de arte del Centenario*, Lima, Perú, Banco de Crédito del Perú.

Bargellini, Clara (2006), "Painting in Colonial Latin America", en *The Arts in Latin America, 1492-1820*, Joseph J. Rishel y Suzanne L. Stratton (eds.), pp. 322-334, Yale University Press.

Bayón, Damián y Murillo, Marx (1989), *Historia del arte colonial sudamericano: Sudamérica hispana y el Brasil*, Barcelona, Ed. Poligrafía.

Belting, Hans (2008), "Das Werk im Kontext", en *Kunstgeschichte: Eine Einführung*, Hans Belting (ed.), pp. 229-246, Heinrich Dilly, Wolfgang Kemp, Sauerländer Willibald, y Martin Warnker, Berlín, Dietrich Reimer Verlag.

Bernales Ballesteros, Jorge (1989), "La pintura en Lima durante el Virreinato", en *Pintura en el Virreinato del Perú*, pp. 31-107, Lima, Banco de Crédito.

Calancha, Antonio de la (2009), *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 200.87.17.235/bvic/Captura/upload/Cronic2.pdf.

Ceán Bermúdez, Juan Agustín (1800), *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Madrid, Real Academia de San Fernando.

Cole, Stephen (1970), "Professional Standing and the Reception of Scientific Discoveries", *The American Journal of Sociology*, 76(2):286-306.

Cossío del Pomar, Felipe (1958), *Arte del Perú colonial*, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1922), "Historia crítica de la pintura en el Cuzco", tesis para optar el grado de doctor en filosofía, historia y letras, Universidad del Cuzco.

_____ (1928), *Pintura colonial: escuela cuzqueña*, Cuzco, Rozas.

Cruz de Amenábar, Isabel (1986), "Imágenes y devoción en el virreinato peruano", en *Arte y Sociedad en Chile 1550-1650*, pp. 19-116, Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile.

Davis, Murray S. (1971), "That's Interesting: Towards a Phenomenology of Sociology and a Sociology of Phenomenology", *Philosophy of the Social Sciences*, 1(4):309-344.

Dockendorff, Cecilia (2011), "La semántica de la individualidad en la relación sistémica individuo-sociedad. Un aporte desde la perspectiva semántica a la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados", tesis para optar al grado de doctor en sociología, Santiago, Universidad Alberto Hurtado.

Donahue-Wallace, Kelly (2008), *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521-1821*, UNM Press.

Dorta, Enrique Marco (1950), "La pintura en Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia", en *Historia del arte hispanoamericano*, vol. 2, pp. 443-494, Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Río de Janeiro, Salvat.

Estabridis Cárdenas, Ricardo (2002), "Influencia italiana en la pintura virreinal", en *Pintura en el Virreinato del Perú*, pp. 109-164, Lima, Banco de Crédito.

Fleck, Ludwik (1981), *Genesis and Development of a Scientific Fact*, University Of Chicago Press.

Gesualdo, Vicente (1969), *Enciclopedia del arte en América*, Argentina, Omeba.

Guido, Ángel (1940), *Redescubrimiento de América en el arte*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Harth-Terre, Emilio y Alberto Márquez Abanto (1963), "Pinturas y pintores en Lima virreinal", *Revista del Archivo Nacional del Perú* 27(1/2).

Kuhn, Thomas S. (1996), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

_____ (2006), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica.

Lavandais, E. S. (1851), "Voyage dans les républiques de l'Amérique du sud", *Revue des Deux Mondes*, http://fr.wikisource.org/wiki/Voyage_dans_les_r%C3%A9publiques_de_l%E2%80%99Am%C3%A9rique_du_sud.

Lepovitz, Helena Waddy (1994), "Art", Peter N. Stearns (ed.), *Encyclopedia of Social History*, 54-55.

Luhmann, Niklas (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, Anthropos, Iteso.

_____ (1999a), "¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?" en *Teoría de los sistemas sociales*, II (arts.), Chile, Universidad de los Lagos, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana.

_____ (1999b), "El arte como mundo (Weltkunst)", en *Teoría de los sistemas sociales*, II (arts.), pp. 9-65, Chile, Universidad de los Lagos, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana.

_____ (1999c), "Sign as Form", en *Problems of Form*, Dirk Baecker (ed.), pp. 46-63, California, Stanford University Press.

_____ (2005), *El arte de la sociedad*, México, Herder.

_____ (2006), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, Universidad Iberoamericana.

_____ (2008), *Schriften zu Kunst und Literatur*, Niels Werber (ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Macera, Pablo (1977), "Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas", en *Trabajos de Historia*, vol. III, pp. 139-227, Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Mendiburu, Manuel de (1931), *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, 2a. ed., Lima, Imprenta Enrique Palacios.
Merton, Robert K. (1968), "The Matthew Effect in Science", *Science*, 159(3810): 56-63.
_____ (1988), "The Matthew Effect in Science, II: Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property", *Isis*, 79(4):606-623.
Mesa, José de, y Teresa Gisbert (1959) "Reseña de arte del Perú colonial, por Felipe Cossío del Pomar", *The Hispanic American Historical Review*, 39(4):649-650.
_____ (1985a), "El barroco tardío del siglo XVIII en Perú y Bolivia", en *Arte iberoamericano desde la colonización a la Independencia*, vol. 2, Santiago Sebastián López, José de Mesa y Teresa Gisbert (eds.), Madrid, Espasa Calpe.
_____ (1972b), *El pintor Mateo Pérez de Alesio*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
_____ (1982c), *Historia de la pintura cuzqueña*, 2a. ed., Lima, Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese.
Mujica Pinilla, Ramón (1999), "El ancla de Santa Rosa de Lima: mística y política en torno a la Patrona de América", en *Santa Rosa de Lima y su tiempo, arte y tesoros del Perú*, pp. 53-211, Lima, Banco de Crédito del Perú.
_____ (2002), "El arte y los sermones", en *El barroco peruano*, vol. 1, pp. 219-313, Lima, Banco de Crédito.
_____ (2003), "Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco al neoclásico", en *El barroco peruano*, vol. 2, pp. 258-329, Lima, Banco de Crédito.
Panofsky, Erwin (2006), "Ikonographie und Ikonologie", en *Ikonographie & Ikonologie: Bildinterpretation nach dem Dreistufenmodell*, pp. 33-59, Köln, DuMont.
Peña Prado, Juan (1938), "Ensayos de arte virreinal", en *Lima: precolombina y virreinal*, pp. 79-171, Lima, Artes Gráfica, Tipografía Peruana.
Picón Salas, Mariano (1931), "El medievalismo en la pintura colonial", *Sur*, 162-166.

Ramos Zincke, C. (2011), "Abriendo la caja negra del entorno acoplado del sistema de la ciencia", en I. Farías y J. Ossandón (eds.), *Comunicaciones, semánticas y redes. Usos y desviaciones de la sociología de Niklas Luhmann*, pp. 279-314, México, Universidad Iberoamericana.

Rodríguez Moya, Inmaculada (2003), "Rostros mestizos en el retrato iberoamericano", en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*, pp. 149-165, Seacex, http://www.seacex.es/catalogo.cfm?idExposicion=119.

Sarmiento, Ernesto (1971), *El arte virreinal en Lima*, Lima, Ed. Arica.

Schneider, Norbert (2008), "Kunst und Gesellschaft: Der sozialgeschichtliche Ansatz", en *Kunstgeshichte: Eine Einführung*, Hans Belting, Heinrich Dilly, Wolfgang Kemp, Sauerländer Willibald, y Martin Warnker (eds.), pp. 267-296, Berlín, Dietrich Reimer Verlag.

Solá, Miguel (1935), *Historia del arte hispano-americano: arquitectura, escultura, pintura y artes menores en la América española durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Río de Janeiro, Ed. Labor.

Soria, Martín S. (1959), "La pintura en el Cuzco y el Alto Perú 1550-1700", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 12:24-34.

Sotos Serrano, Carmen (1982), "José del Pozo", en *Los pintores de la expedición de Alejandro Malaspina*, pp. 68-75.

Stäheli, Urs (2004), "Das Populäre in der Systemtheorie", en *Luhmann und die Kulturtheorie*., pp. 167-188, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Stastny, Francisco (1979), "A Note on Two Frescoes in the Sistine Chapel", *The Burlington Magazine*, 121(921): 776-783.

_____ (1967), *Breve historia del arte en el Perú: la pintura precolombina, colonial y republicana*, Lima, Ed. Universo.

_____ (1965), *Estilo y motivos en el estudio iconográfico: ensayo en la metodología de la historia del arte*.

_____ (1994), "Modernidad, ruptura y arcaísmo en el arte colonial", en *La presencia de la modernidad artística europea en América*, vol. 3, pp. 939-954, Gustavo Curiel Méndez, Renato González Mello y Juana Gutiérrez Haces (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Stichweh, Rudolph (1998), "Systemtheorie und Geschichte", en *Soziologische Theorie und Geschichte,* editado por Frank Welz y Uwe Weisenbacher, pp. 68-79, Opladen, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.

_____ (2005), "Die vielfältigen Publika der Wissenschaft: Inklusion und Popularisierung.", en *Inklusion und Exklusion: Studien zur Gesellschaftstheorie*, pp. 95-11, Bielefeld, Transcript Verlag.

Stratton, Suzanne L. y Thomas Bitting Foster Cummins (2006), *The Virgin, saints, and angels: South American paintings 1600-1825, from the Thoma collection*, Skira.

Valenzuela, Fernando A. (2010a), "Painting as a form of communication in colonial central Andes: Variations on the form of ornamental art in early world society", tesis para optar al grado de doctor en sociología, Luzern, Universität Luzern.

_____ (2010b), "The guild of painters in the evolution of art in colonial Cusco", http://www.unilu.ch/files/Fernando-A.-Valenzuela_The-guild-of-painters-in-the-evolution-of-art-in-colonial-Cusco.pdf.

Vargas Ugarte, Rubén (1968), *Ensayo de un diccionario de artífices de la América meridional*, 2a. ed., Burgos, Imprenta de Aldecoa.

Weick, Karl E. (1989), "Theory Construction as Disciplined Imagination", *The Academy of Management Review*, 14(4):516-531.

Wilder, Elizabeth (1941), "Call for Pioneers", *College Art Journal*, 1(1):6-9.

Wuffarden, Luis Eduardo (2005), "Las escuelas pictóricas virreinales", en *Perú indígena y virreinal*, pp. 80-87, Seacex.

VII. ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EN MÉXICO: LOS APORTES DE LA TEORÍA DE NIKLAS LUHMANN PARA EL ANÁLISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA LUZ DEL MUNDO*

Demetrio Arturo Feria Arroyo

INTRODUCCIÓN

El análisis de las organizaciones religiosas está vinculado con la visión y valoración que se asuma sobre la situación de la religión en la sociedad. Desde algunas perspectivas sociológicas, hasta hace pocos años predominantes, que analizan el cambio de la religión en la modernidad y su posición en la sociedad, se ha restado importancia a dichas organizaciones ya sea porque, de acuerdo con su posición, expresan un declive de la religión, una individualización, o su integración.

Con base en la primera postura, que predominó hasta la década de los setenta del siglo pasado, las organizaciones religiosas fueron el referente empírico y analítico para observar

* Este capítulo forma parte de la investigación en curso, *El cambio religioso en México visto a través de las organizaciones religiosas. Un estudio comparativo entre un caso cercano al monopolio, Guadalajara, Jalisco, y otro al mayor pluralismo religioso, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1970-2008,* para obtener el grado de doctor en ciencia social, con especialidad en sociología, por El Colegio de México.

el declive de la religión.[1] Los procesos de diferenciación social y de racionalización permitirían la emancipación de la sociedad y de las conciencias del control "irracional" de la religión. Las organizaciones religiosas figuraban como los vestigios de aquella etapa previa donde la religión ejerció un control social. Sin embargo, en la modernidad también son afectadas al incorporar la racionalización en aspectos tales como la burocratización, los cambios doctrinales enfocados a cortejar una clientela incrédula y la competencia religiosa, asemejándose con ello a empresas comerciales donde los resultados adquieren relevancia. Con la adopción de esquemas racionales en las organizaciones, se prueba el acomodamiento y la secularización de la religión en la modernidad.

Asimismo desde la posición del individualismo religioso se consideró que la crisis de las organizaciones religiosas muestra tan sólo un proceso de desregulación o desinstitucionalización, y no el cambio real que sufre la religión. Diferenciada la sociedad, la religión se ubica en la esfera privada. De ahí que el resultado no sea su fin sino el carácter individual que adquiere: una religión individualizada es una religión fragmentada y de difícil manifestación colectiva.[2]

[1] Se ubican en esta concepción a Berger (1969) y Wilson (1969). Dicha perspectiva asocia religión con iglesias: el declive religioso es visto como el descenso de la influencia social de las iglesias. Religión y modernidad representan momentos opuestos debido a que la modernidad implicó la liberación o emancipación de diferentes esferas sociales y del individuo del control eclesiástico-religioso. El proceso de racionalización es sobrevalorado para explicar el declive religioso. Sociedad e individuo dejan de orientarse por un cosmos sagrado y en su caso incorporan esquemas instrumentales o racionales.

[2] Dentro de esta perspectiva se ubica Luckmann (1973), Champion (1997), Hervieu (2004) y Lenoir (2005). En esta perspectiva el individuo es el artífice de las creencias religiosas en la sociedad moderna. Las instituciones religiosas-tradicionales dejan de imponer y determinar el *corpus* "doctrinal" que el individuo deberá creer. La *forma religiosa* que distingue a lo "moderno" es la religión individual, mientras las iglesias o las instituciones religiosas especializadas, a lo *tradicional*.

Por dicho carácter, se considera necesario que el estudio de lo religioso debe realizarse con base en nuevas herramientas conceptuales que aprehendan la dinámica religiosa desde los individuos y no desde el ámbito organizativo.[3]

En la visión donde la religión se integra para adquirir la forma de religión civil, las organizaciones religiosas pierden también importancia en la modernidad.[4] Su relevancia se observa como instituciones que transmiten valores seculares de la sociedad y posibilitan el surgimiento de la religión civil. En cambio, cuando las organizaciones priorizan lo espiritual y con su identidad mantienen un rechazo frente al "mundo", se consideran obstáculos para el desarrollo de sus países debido a que impiden la evolución a formas religiosas más complejas y acopladas a la sociedad.

Las principales limitaciones de estas perspectivas derivan de su clara oposición entre religión y modernidad, que es extrapolada a la percepción que tienen sobre las

---

El individuo es visto más como un "consumidor", quien ante un conjunto de representaciones o repertorios simbólicos, forma su propio cuerpo de creencias religiosas: genera una religión a la carta proveniente de sistemas simbólicos diferentes.

[3] Hervieu-Leger (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 en donde él define el camino y las etapas, la de "convertido" ayuda a entender el proceso por el cual el individuo determina la familia religiosa a que decide pertenecer. Ambas buscan representar el movimiento religioso individual, además de que se oponen a la figura clásica del "practicante".

[4] Dicha postura está representada por Roberto Bellah (1964, 1969). De igual forma, el estudio de Iván Vallier (1970) sobre el catolicismo en América Latina retoma aspectos centrales de esta vertiente. Esta perspectiva observa la evolución de la religión desde una visión cargada de cierto optimismo. La religión pasa por diferentes etapas, desde la más elemental hasta llegar a la modernidad, en la cual su principio formador se integra al mundo. El proceso de secularización implicará para la religión precisamente su integración a la sociedad y el surgimiento de la religión civil.

organizaciones religiosas. Mientras que en las primeras dos visiones, la crisis organizativa evidencia la pérdida de capacidad de enlace de la religión en la modernidad, en la última la integración a la sociedad representa la pérdida de su identidad.

Por lo anterior, en este escrito partimos de consideraciones teóricas diferentes para el estudio de las organizaciones religiosas. Principalmente, interesa analizar a las organizaciones desde su propia lógica colectiva y abordar aspectos tales como su composición, estructura, poder y relaciones inter-organizativas.

Para ello, retomamos como principal marco referencial la teoría sistémica de Niklas Luhmann, a partir de la cual se introducen otras discusiones sobre las organizaciones religiosas. Dicha teoría nos permite analizar a la religión como un conjunto de hechos sociales que mantienen su especificidad y relevancia sociales en la modernidad. La oposición *religión*/*modernidad* es excluida, por lo que en su caso se observa a la primera como un ámbito específico resultado del proceso de diferenciación socio-estructural en la modernidad. Esto significa que la diferenciación social característica de la modernidad, si bien implicó un deslinde de los otros sistemas sociales frente a la religión, también permitió que estableciera su propio sistema y se distinguiera de las diferentes esferas sociales.

Con la capacidad para distinguirse a nivel societal en un ámbito específico, la religión constituye sus propias diferenciaciones y expresiones colectivas en un plano tanto interactivo como organizativo. Un sistema interactivo religioso se crea a partir de la presencia de sus integrantes y se disuelve cuando esa posibilidad se pierde. Son sistemas "efímeros" que aún 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[5] 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 (Luhmann, 1993: 354), 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 se constituyen en un sistema organizativo.

La organización religiosa representa, en comparación con el sistema interactivo, una "adquisición evolutiva" (Luhmann, 1993: 365). No sólo ha logrado condicionar la permanencia de sus miembros: ante el incremento de su tamaño resulta imposible relacionar a cada uno de sus integrantes en un mismo momento. Con la autoridad, los roles diferenciados, y el sistema normativo, descompone sus decisiones y vincula a sus elementos en el tiempo (Luhmann, 2005: 14-15).

Cada organización realiza procesos de inclusión y exclusión. Con la exclusión dejan fuera una variedad de manifestaciones religiosas de su entorno. Debido a los procesos de inclusión y exclusión se coincide con la postura del indivi-

[5] Dentro de esta categoría se incorporan un conjunto de redes y de asociaciones vinculadas a creencias orientales, esotéricas (tarot, astrología) y a expresiones psico-religiosas tales como el potencial humano, la meditación, la curación espiritual, entre otros. De acuerdo con el individualismo religioso, la centralidad de ese conjunto de asociaciones es la experiencia "individual": cada persona es responsable de realizar su propia "salvación". 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, además de que refuerza la tendencia de desregulación y descomposición de lo religioso.

dualismo religioso referente a la imposibilidad de aprender o estudiar, sólo a través de las organizaciones, el dinamismo individual y la complejidad religiosa de la sociedad. De esa condición, sin embargo, no deriva que las organizaciones pierdan relevancia como objetos de estudio sobre la situación de la religión en la sociedad moderna, como también señala el individualismo religioso.

Por el contrario, desde las perspectivas que aquí asumimos, las organizaciones son un nivel importante en el ámbito religioso. Vistas las organizaciones frente a la diversidad existente en el entorno, representan reducciones de complejidad y muestran la capacidad de la religión en propiciar enlaces sociales estables.

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, de igual forma, descartamos la connotación *negativa* de dichos elementos, así valorada tanto por la postura del declive como por el individualismo religioso, y más bien los consideramos 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.

Dentro de la teoría de Luhmann, los procesos de racionalización en las organizaciones tampoco representan una pérdida de su identidad religiosa como es subrayada en la perspectiva del declive religioso, para la cual su incorporación evidencia la secularización y decadencia de la religión. Todas las organizaciones religiosas tienen una dimensión racional integrada por normas establecidas, planes elaborados, acoplamientos estructurales 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.

Ahora bien, cada organización genera una distinción con la cual define una postura de mayor acercamiento o rechazo a su entorno. En éste existe una diversidad de organizaciones religiosas con posturas diferentes que muestran una diferenciación en la misma religión.

Así, en sociedades como la nuestra, se conforma una tradición religiosa mayoritaria debido al antecedente de monopolio religioso católico y en ciertos contextos, aun hegemónica. La diversidad de organizaciones religiosas nos remite a un proceso de pluralización que representa un cambio significativo al dar lugar a un escenario de competencia religiosa. Mientras que en la situación de monopolio católico la pertenencia a la religión católica se daba por asentado desde el nacimiento, en un proceso de pluralización las organizaciones religiosas compiten cada vez más por lograr la adhesión de las personas y los grupos sociales.

El estudio de las organizaciones lo realizo considerando el caso de Guadalajara, Jalisco.[6] Dicho caso se distingue por

[6] De acuerdo con el censo de 2010, en México la religión católica se mantiene como mayoritaria con el 82.7% de la población (INEGI, 2010). Sin embargo, en el ámbito de sus regiones existe una presencia diferencial. El grupo de estados que tiene el mayor número de católicos forma parte de la región centro-occidente del país, por el contrario, aquellas entidades que poseen menos católicos se encuentran en el sur y norte del país. El estado de Jalisco, y Guadalajara en específico, pertenecen a la región centro-occidente, lugar donde la Iglesia católica históricamente mantiene una fuerte presencia pastoral, y el "catolicismo tradicional" arraigo en torno a un conjunto de símbolos y devociones religiosas cohesionadores (Fortuny, 1999: 34), tales como la Virgen de Zapopan, Talpa y San Juan

la posición de *predominio* religioso de la Iglesia católica, que refiere a una mayor capacidad real y latente de generar una influencia en su entorno social, pero en especial en el ámbito organizativo-religioso. Sin embargo, ese predominio se acompaña con la existencia de una variedad de organizaciones religiosas que representan, en una dimensión temporal, la probabilidad de revertir dicha situación. De ahí que para la Iglesia católica, a pesar de su condición predominante, resulte un desafío pastoral y sea indispensable realizar cambios en su estructura organizativa.

Dentro de la variedad de organizaciones no católicas, no todas muestran la misma capacidad de influencia; sin embargo, destacan por su crecimiento los grupos pentecostales[7] que se caracterizan por el énfasis que colocan en el Espíritu Santo que se manifiesta en los creyentes a través de tres dones: el de lenguas, el de sanación y el de profecías (Garma, 2004: 65, 101). El impacto del pentecostalismo en el ámbito religioso no sólo se expresa en su crecimiento sino también en generar un proceso de *pentecostalización* que atraviesa las diferentes denominaciones religiosas en la incorporación de formas de culto, debates teológicos y modos de trabajo pastoral. Incluso, la Iglesia católica ha institucionalizado, con diferentes grados de éxito, grupos de renovación carismática que se asemejan en su doctrina y culto a los pentecostales, y que han servido en la contención del cambio de adhesión religiosa de varios católicos nominales.

---

de Lagos. Esa "identidad católica" fue un obstáculo importante en la difusión de otras creencias y organizaciones religiosas y posibilitó la movilización de católicos para responder a las iniciativas seculares del Estado que intentaban reducir la influencia institucional y cultural de la Iglesia en la vida social.

[7] También dentro de los grupos no católicos importantes por su presencia y crecimiento se encuentran los paracristianos, que contemplan a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones), a los Testigos de Jehová y a la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Los grupos pentecostales son uno de los principales rivales del catolicismo. En su distinción y en sus estrategias, asumen una intención de posicionarse como un sistema de creencias dominante en su entorno social y sustituir al catolicismo. En ese proceso, han constituido una estructura semejante a la Iglesia católica, con una organización apostólica en la cual combinan, en sus cargos, el aspecto religioso y el político.

Los pentecostales también han retomado la dimensión política dentro de sus destinatarios de comunicación como un espacio para influir en la sociedad y competir con la Iglesia católica. Esto se traduce en la creación de organizaciones civiles, y acciones de movilización social. En lo doctrinal, se caracterizan por una capacidad sincrética que, como en el catolicismo, realizan acoplamientos estructurales de elementos de la religión y de la cultura popular local.

Dicho lo anterior en este capítulo nos limitamos a las organizaciones de la Iglesia católica local y de la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de La Verdad, La Luz del Mundo, en Guadalajara.[8] De la última organización, cabe precisar que si bien no es una organización que se autodefina –o incluso se clasifique–[9] como pentecostal, comparte determinadas características en aspectos tales como sus orígenes, la creencia en los dones del Espíritu Santo y una estructura organizativa apostólica retomada con regularidad en este tipo de organizaciones.

De la Iglesia católica y La Luz del Mundo abordamos tres dimensiones. La *dimensión racional*, en la que se consideran las adaptaciones que realizan dichas organizaciones como

[8] En adelante La Luz del Mundo.

[9] Por ejemplo, en el Censo de 2000 los miembros de la Iglesia de La Luz del Mundo fueron contabilizados en la categoría de *raíces pentecostales,* aunque para algunos autores dicha iglesia comparte rasgos con las organizaciones bíblicas no evangélicas (INEGI, 2005: 19). Uno de los elementos que generan la duda sobre la clasificación es la centralidad que han desempeñado, como veremos después, sus dirigentes religiosos.

respuestas a los desafíos de su entorno, y los ajustes internos que ello implica en su estructura. Además del ámbito normativo –planeación religiosa, y normatividad en general– con el cual se intenta "racionalizar" las acciones de sus miembros a campos de interés o destinarios prioritarios de su entorno.

En la *dimensión social*, las organizaciones atienden la diversidad interna de las estructuras de autoridad y la forma de gobierno. Aquí resaltamos las relaciones desiguales entre sus miembros al ocupar posiciones diferenciales en las organizaciones: al existir una situación de autoridad, es imprescindible la forma en como construyen o propician la legitimidad entre sus 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.

Por último, nos enfocamos en una *dimensión relacional*. Todas las organizaciones establecen una relación con su entorno, principalmente mediante la definición de destinatarios para su comunicación. A través de estos destinatarios, las organizaciones condensan las relaciones con su entorno. En un contexto de mayor pluralidad religiosa, resulta importante el tipo de relación con otras organizaciones religiosas. Así en esta dimensión centraremos la atención en las relaciones inter-organizativas.

A partir de estas tres dimensiones –racional, social, y relacional– se analizan las especificidades y semejanzas entre la Iglesia católica local y La Luz del Mundo. Las tres dimensiones se definieron a partir de la teoría de Luhmann, aunque con ciertas particularidades. Para Luhmann en los sistemas sociales se distinguen analíticamente la dimensión objetiva o material, la social y la temporal.[10]

[10] Estas dimensiones no sólo se encuentran en los sistemas sociales sino también en los psíquicos debido a que ambos operan con el sentido. Mientras en los sistemas psíquicos el sentido opera en la forma de pen-

En la dimensión objetiva, los sistemas sociales atienden la complejidad del entorno mediante la definición de temas de comunicación significativos (Luhmann, 1998: 91). Con la selección de temas el sistema actualiza y reactualiza solamente un conjunto de posibilidades presentes en el entorno. Cada tema elegido permite el enlace entre los elementos del sistema y una diferencia frente al entorno que permanece como un horizonte de posibilidades (Luhmann, 1998: 82). En las organizaciones los temas seleccionados se convierten en premisas de decisión, con las cuales se busca una racionalización en el proceso de toma de decisiones de sus miembros. Por ello, la dimensión objetiva será observada en las organizaciones desde el tema de la racionalización, lo cual explica que hayamos definido una dimensión racional.

En la dimensión social, el sistema se constituye a partir de las posibilidades de comunicación entre *alter* y *ego* que pueden ser de consenso o disenso (Luhmann, 1998: 94-95). En la discusión sobre las organizaciones religiosas esta dimensión la abordamos mediante la dualidad ortodoxo/heterodoxo y, como fue señalado, con el modelo de gobierno existente.

En la dimensión temporal, el sistema ordena sus experiencias a partir del esquema *antes* y *después* (Luhmann, 1998: 92). Dicha dimensión no es abordada de manera específica en el texto, y es contemplada sólo para entender las variaciones en las dimensiones delimitadas.

Finalmente, aunque Luhmann no establece una dimensión relacional en sentido estricto, en el caso de las organizaciones señala que son los "únicos" sistemas que tienen "la posibilidad de comunicarse *con sistemas en su entorno*", y preferentemente con otras organizaciones (Luhmann, 2007a: 661-662). De dicho presupuesto es cómo definimos

---

samiento, en los sociales es mediante las comunicaciones (para el tema de sentido, *cfr*. capítulo 2, Sentido en Luhmann, 1998).

una dimensión relacional, precisamente, centrada en las relaciones inter-organizativas.

Para la exposición de tales dimensiones se emplean algunas de las principales investigaciones realizadas sobre la materia,[11] diversas fuentes documentales elaboradas por las mismas iglesias e información obtenida en entrevistas a líderes religiosos.[12] La mayor parte de la información fue recabada entre septiembre y diciembre de 2008 como parte del trabajo de campo de la investigación doctoral.

El argumento central de este texto considera que la Iglesia católica local realiza acoplamientos estructurales

[11] En Guadalajara existe una variedad de investigaciones sobre la Iglesia católica local y La Luz del Mundo. Indudablemente destacamos los trabajos realizados desde la antropología por René de la Torre en sus investigaciones sobre La Luz del Mundo (1995) y el catolicismo en Guadalajara (2006). Patricia Fortuny en la coordinación de la investigación en torno a las creencias y creyentes en la Zona Metropolitana de Guadalajara (1999).

[12] Para el apartado de la Iglesia católica local utilizo entrevistas a sacerdotes integrantes de la curia diocesana de Guadalajara de las Comisiones de Pastoral Profética, de Pastoral Social, de Organismos de Laicos Eclesiales, y documentos tales como: planes pastorales y artículos publicados en el Directorio Eclesiástico. Para La Luz del Mundo, además de documentos sobre su historia y doctrina, se emplean sólo dos entrevistas. Debido a que La Luz del Mundo asigna un vocero que es el encargado de proporcionar la versión oficial en cuestiones de historia, aspectos internos y determinados sucesos sobre la Iglesia, el acercamiento con la organización fue precisamente con su vocero oficial cuya sede está en la colonia Hermosa Provincia, en Guadalajara. Por esta situación de oficialidad, fue el mismo vocero quien nos acercó a un integrante importante del Templo Bethel, a quien tuve la oportunidad de entrevistar. Sin duda el carácter oficial, y los tiempos limitados en el trabajo de campo, complicó el asunto de conseguir entrevistas con otros pastores de la organización.

Asimismo incorporamos dos entrevistas a pastores de otras organizaciones religiosas no católicas para fortalecer algunos argumentos relacionados con La Luz del Mundo. Ambas iglesias son: la Iglesia Bíblica de Guadalajara y la Iglesia Alas de Águila. Esta última es una agrupación neopentecostal de Chiapas.

constantes como respuesta a los desafíos de su entorno y con el propósito de conservar o ampliar su posición de predominio religioso e influencia social. Con dichos acoplamientos, la diócesis incrementa su complejidad al implicar la actualización de "nuevos" temas para la auto-reflexión teológica, modificaciones en la composición organizativa y la incorporación de campos de interés y de especialización para sus miembros.

Esa complejidad adquirida se trata de controlar y orientar por medio de procesos de racionalización que mediante reglas, programas y premisas de decisión, definen determinados campos y objetivos para la acción de sus miembros. El resultado de todo esto es más bien el aumento de las contingencias internas expresadas en decisiones de rechazo o de reforzamiento de aquel trabajo tradicional, que se propone cambiar con la adaptación.

Lo anterior se observa en el tema del crecimiento y dinamismo de los grupos religiosos no católicos que, actualmente, es considerado por la diócesis dentro de sus principales desafíos pastorales. Las adaptaciones que en lo doctrinal, estructural y normativo se operan en ella sobre dicho tópico, se encaminan a conseguir que sus miembros prioricen en su entorno las tareas de evangelización, de defensa y promoción de la fe católica. Con estas disposiciones se proponen cambiar en sus agentes –y, esencialmente, en el nivel parroquial– el predominio de un trabajo centrado en lo sacramental o cultural a favor de acciones de misión y evangelización. Para ello, de manera discursiva y normativa se propone la ampliación de las esferas de participación y de responsabilidades en la toma de decisiones de los laicos.

No obstante, una mayor incorporación del laico representaría modificaciones importantes en cómo se estructuran las relaciones de autoridad en la diócesis y se desmarcaría la organización católica en el entorno social. Precisamente, uno de los factores que refuerzan el trabajo tradicional es

el modelo de autoridad y su expresión espacial basada en la distinción *centro/periferia*.

La diócesis condensa sus decisiones en el centro y genera exclusiones en la periferia. En su composición y estructura esto se percibe en el carácter *clerical*, con consecuencias en la sobrecarga de responsabilidades en los sacerdotes en relación con el laico. Por otra parte, espacialmente dicha distinción se presenta en la concentración de actividades en el centro, y como resultado en el vacío generado en las periferias. Ejemplo de ello es la inclinación a condensar las actividades en el centro parroquial y desatender el resto del territorio. Es así que este modelo abre la posibilidad de que otras organizaciones religiosas crezcan y compitan desde las periferias con la Iglesia católica local.

Frente a la organización diocesana contrastaremos una de menor complejidad como es La Luz del Mundo. En su distinción, La Luz del Mundo emula aspectos organizativos de la Iglesia católica, tales como la adopción de su modelo apostólico y su capacidad de vincular cargos religiosos y políticos en su estructura de forma paralela. Con esa emulación se percibe la influencia que propicia la Iglesia católica local en muchas organizaciones no católicas, y, al mismo tiempo, establece una disputa religiosa con aquella.

Desde su posición periférica, La Luz del Mundo constituye una forma de observar y una alternativa religiosa al centro católico. En su composición, las dimensiones racional y social generan un mejor acoplamiento estructural –en referencia al desajuste que se muestra en la Iglesia católica local– y eso les permite obtener niveles importantes de aceptación en sus miembros y control en sus acciones.

Así, el estudio de las tres dimensiones nos permitirá entender la influencia que propician en la Iglesia católica local el dinamismo de las organizaciones no católicas, tales como La Luz del Mundo en adaptaciones internas y estrategias comunicativas a través de destinatarios. Y en

el caso de esta última organización también observaremos la influencia que, en su composición y estructura, generó el predominio católico.

El trabajo lo divido en dos apartados, en el primero ahondo en el marco referencial sobre las organizaciones religiosas construido a partir de la teoría de sistemas y estructurada en las tres dimensiones señaladas: *racional, social* y *relacional.* En el segundo apartado analizo el caso de Guadalajara, en donde la Iglesia católica local y La Luz del Mundo son estudiadas de acuerdo con dichas dimensiones. Finalmente concluyo con algunas reflexiones comparativas entre ambas organizaciones.

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS Y SUS RELACIONES INTER-ORGANIZATIVAS

Las organizaciones son sistemas sociales autónomos que han alcanzado una estabilidad en el tiempo, resultado de condicionar la pertenencia y regular las relaciones entre sus miembros (Luhmann, 1993: 366). 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 estos aspectos, el sistema organizativo mantiene una continuidad en el tiempo en donde ya no es indispensable, como en los sistemas interactivos, la presencia de sus integrantes para su conformación, ni tampoco su ausencia es causa de su desintegración. Con su estructuración, la

organización realiza los enlaces de sus miembros en momentos e, incluso, espacios diferentes. De esta forma, cada organización define su propia temporalidad, que transcurre como una secuencia de decisiones (Luhmann, 2007a: 660).

Para Luhmann, los sistemas sociales se construyen a partir de comunicaciones,[13] mismas que en las organizaciones se perciben en la forma de decisiones. La condición de miembro se adquiere y se pierde por una decisión. Cada integrante participa, de acuerdo con su rol en la estructura jerárquica, en una recursividad de decisiones que producen y reproducen el sistema organizativo.[14] En dicha recursividad no solamente está presente la vía de la aceptación a una determinada resolución de la autoridad, sino también se encuentra abierta la posibilidad de la negación, debido al carácter contingente de las decisiones.

La autoproducción de la organización a partir de las decisiones de sus miembros genera límites propios y marca una distinción frente a su entorno. Al mismo tiempo, esa autoproducción otorga a la organización una capacidad de enlace con el entorno social a través de las interacciones que realizan sus integrantes con destinatarios prioritarios para la comunicación.

Todas las diferentes organizaciones –políticas, sociales, económicas, educativas, jurídicas o religiosas– comparten

[13] La formación de los sistemas sociales es posible cuando operaciones propias se enlazan con otras. Esa recursividad en las operaciones permite tanto la formación como la reproducción de los sistemas, además de establecer una distinción frente al entorno social (Luhmann, 2007a: 45). La comunicación es aquella operación específica que posibilita la emergencia de los sistemas sociales. Debido a su carácter social, la operación-comunicación siempre presupone la concurrencia de varias personas y por esa razón no puede ser reducida e imputada a cada una de ellas, sino que conforma una unidad (Luhmann, 1996: 302).

[14] En las organizaciones existe una secuencia de decisiones en donde cada decisión está en referencia con otras decisiones. Como forma de comunicación, este enlace de decisiones permite la autoproducción organizativa.

las características descritas. Por ello, lo que distingue a las organizaciones religiosas en relación con las otras, es su constitución –como parte del ámbito religioso– a partir de comunicaciones religiosas basadas en la distinción *inmanente/trascendente*.[15] Con base en dicha distinción, las organizaciones elaboran su sistema de creencias donde definen una visión de la realidad social; establecen una autoridad religiosa encargada de conservar y socializar dicho corpus de creencias entre sus miembros (a través de ritos, reglas y planes que guíen sus acciones);[16] y sirve además en la delimitación de aquellos destinatarios de su entorno.

Dimensión racional

Para la constitución de una organización religiosa es indispensable adquirir formalidad y estabilidad temporal. La capacidad de permanencia temporal y la descomposición de las acciones que se regulan por medio de la autoridad religiosa son aspectos que permiten producir sucesos internos

[15] Para Luhmann el proceso comunicativo presupone la existencia de una codificación. Todo código se basa en un esquema binario con el cual se excluyen a los terceros valores. Esa exclusión permite que cada sistema, por medio de su código, reduzca la diversidad de opciones a sólo dos: el sistema ciencia a los valores: verdad/falsedad, el político a superioridad de poder/inferioridad de poder, el derecho a legal/ilegal, etc. La codificación permite entender cómo el sistema social utiliza cierta información del entorno y deja afuera otra. Aquellos acontecimientos que son codificados se utilizan en el proceso comunicativo como información, por el contrario, los no codificados se presentan como interrupción o ruido para el sistema social. Así, se puede señalar que la codificación posibilita la comunicación (Luhmann, 1998).

[16] Las organizaciones seleccionan sólo ciertos aspectos de esa realidad compleja para ser dotados de un sentido trascendente. Esos aspectos de la realidad, vistos desde la trascendencia, integrarán un determinado *corpus* de creencias que se caracterizará por ser contingente –en tanto que siempre existe la posibilidad de ser diferente– además de que nuevos problemas y temas podrán ser tratados e integrados a éste.

"que no tienen correspondencia con el entorno" (Luhmann, 2005: 16), y determinar su propia reproducción o variar en aquellas estructuras que sirvan a su conservación.

En situaciones donde el origen de las organizaciones está vinculado a la experiencia colectiva en torno a un líder carismático, se transita por un proceso de institucionalización,[17] en el que se conforma una autoridad formal, se establece una tradición religiosa a partir del mito fundacional[18] y se regulan las interacciones con reglas éticas-morales. Con dichos componentes, las organizaciones religiosas definen su identidad y los límites tanto simbólicos como físicos frente al entorno social.[19]

Las organizaciones religiosas enfrentan la contingencia por medio de condicionar y regular las relaciones internas. Con las operaciones de racionalización se propone conducir las acciones de sus miembros a ámbitos de interés y con eso reducir las posibilidades de decisiones discordantes. Den-

[17] Weber denomina a este proceso como rutinización del carisma y refiere al tránsito de una autoridad carismática a una tradicional o racional que le dota de una organización y comunidad estable. Lo cual, además, se muestra en el surgimiento de cargos y en una legitimación de la autoridad basado en la tradición o en el establecimiento de normas de elección (Weber, 1998).

[18] Los sistemas interactivos aparecen en el tiempo conformando episodios (Luhmann, 1993: 358). Cuando se lleva a cabo el proceso de institucionalización, esos episodios se interpretan alrededor de la figura de su fundador o de su líder carismático, por eso no es casual que los contenidos de su tradición, ya sea como premisas doctrinales, prácticas e historicidad de la organización, se establezcan en torno a la experiencia original.

[19] Una vez que expresiones colectivas se constituyan en organizaciones, algunas sufrirán divisiones, cismas y desaparecerán, otras lograrán permanecer y consolidarse. De igual forma, los grupos que se separan de una organización religiosa, es probable que se mantengan como una asociación de interacciones sin intenciones de propiciar un proceso de institucionalización, o bien que deriven en una organización, ya sea religiosa, o de otro carácter.

tro de las estructuras que establecen restricciones de cómo decidir y actuar en el presente se encuentran la *tradición religiosa* y la *historicidad*.

A partir de la tradición, las organizaciones realizan auto-reflexiones sobre los sucesos presentes; y frente a 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 y 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 en prioridades, tiempos, y evaluaciones permanentes.

Sin embargo, la diferenciación de estructuras y procesos internos no soluciona el problema de toda organización de racionalizar y conseguir una coordinación de sus miembros a ciertos ámbitos o intereses. En cambio, en tanto dichos procesos traen una mayor diversidad interna, se ahonda la dificultad de obtener los resultados programados.

Ello se observa más en organizaciones religiosas que se caracterizan por realizar acoplamientos estructurales constantes frente a su entorno, con el propósito de conseguir "mayor profundidad en la comprensión de la realidad" (Luhmann, 2005: 25), debido a que eso ocasiona la ampliación de su variabilidad interna. Cada acoplamiento efectuado trae consigo adaptaciones en diferentes ámbitos de la organización: en el sistema de creencias con la incorporación de temas para la auto-reflexión, o bien con la asimilación de nuevas doctrinas y prácticas religiosas; en su estructura interna con instancias encargadas de orientar el trabajo de los miembros a los diferentes intereses definidos; y en la relación con el entorno al incluir campos o destinatarios de su interés.

De ahí que a causa de la variabilidad adquirida los procesos de racionalización operados tengan alcances limitados. Incluso, las innovaciones[20] que se intentan propiciar con las normas y la planeación aplicadas, tienen amplias posibilidades de fracaso debido al desencadenamiento de reacciones que confirman o reactualizan la forma tradicional de cómo se ha decidido en los diferentes niveles de la organización (Luhmann, 2005: 95).

Contrario a este tipo de organizaciones, existen otras con una menor propensión a realizar actualizaciones e incrementar su complejidad interna, que se observa en su propósito de mantener su doctrina en estado de "pureza" y evitar cualquier tipo de influencia del entorno.[21] Para ello, implementan una regulación normativa estricta con sus integrantes. La complejidad que se adquiere tiene el propósito de evitar en sus miembros las influencias e interacciones exteriores del mundo por concebirlo en clara oposición a su identidad religiosa.[22]

[20] La innovación refiere a la decisión realizada que se desvía de la manera de como tradicionalmente se ha hecho (Luhmann, 2005: 89). Consecuente con ello, la tradición es la confirmación y condensación de premisas de decisión.

[21] A partir de esta mayor o menor distancia, que se puede traducir en una posición negativa (mayor distancia) o positiva (acomodamiento) hacia la sociedad, algunos autores han diferenciado a las *sectas* de las *iglesias*. Esa diferencia la asocian también al tamaño de la organización, ya sea con un carácter más local, como las sectas, o universal, como las iglesias. Es el caso de Ernst Troeltsch, para quien la secta se caracteriza por su posición radical de indiferencia y hostilidad frente al mundo, en el cual busca realizar un amor fraternal en un reducido grupo de iguales, mientras que las iglesias muestran una tendencia a adaptarse al mundo circundante, con una posición más conservadora y universalista (*cfr*. Benton, 1957).

[22] Con respecto a las posiciones de mayor rechazo se presentan dos variantes en las organizaciones. Aquellas que asumen una oposición extrema con la sociedad que se expresa en una estrategia que aísla a sus miembros de su entorno social. Para eso, establecen una regulación

Dimensión social

La dimensión *social* muestra cómo se enfrentan los conflictos, se atiende la diversidad interna y la participación de sus miembros (Luhmann, 2005: 27-28). Este asunto está vinculado al tema de la autoridad, la legitimidad, el tipo de gobierno y el poder en las organizaciones religiosas.

En toda organización existe una autoridad establecida y "legítima" encargada de mantener y socializar la tradición entre sus miembros. 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 entre *ortodoxo*/*heterodoxo*, misma que varía en el tiempo. Lo heterodoxo muestra la contingencia en la organización, expresada en una probable vía de rechazo a la postura oficial, con conflictos y disputas doctrinales, e incluso con cismas y formación de nuevas organizaciones, pero también con una probable incorporación en el tiempo del lado ortodoxo.

Lo heterodoxo también puede implicar una innovación, en el sentido de que estimula una vía diferente a la estable-

---

estricta con sus integrantes, asociada con sus hábitos, formas de vestir, relaciones comunitarias, y procesos de socialización, que permitan a la organización religiosa evitar las influencias exteriores del mundo por concebirlo en clara oposición a su identidad religiosa (Pace, 1997; Wilson, 1970). Esto puede presentarse en algunos casos con una segregación espacial, con la cual se definan al tiempo de una frontera simbólica, otra territorial. Cuando no es posible una segregación espacial, generan su propio sistema de instituciones alternas (educación, salud, entretenimiento) que apartan a sus miembros de los probables vínculos sociales.

Dentro de esta misma tendencia de rechazo, se encuentra una segunda postura que no implica una fuga de la sociedad, sino la determinación de reconquistarla. Responden, entonces, con una estrategia misionera en la cual combinan la construcción de instituciones alternas y opuestas a las seculares –para que sus miembros eviten caer de nuevo en el mundo, y contrarrestar así su probable influencia–, con acciones proselitistas tendientes a lograr un mayor número de integrantes.

cida por la tradición. Con frecuencia aparecen en la forma de movimientos de protesta religiosa que se ubican en los márgenes de la organización[23] y su queja o reclamo está destinado a la autoridad religiosa que representa la posición *ortodoxa*.

El movimiento de protesta trae implícito grados de inconformismo religioso con una línea interpretativa establecida por la tradición, en algunos casos relacionados con el tipo de creencia, cultos o prácticas religiosas que se privilegian. De ahí que la protesta tenga su propia interpretación del mito fundador a partir del cual otorga historicidad y legitimidad a su inconformismo.

En aquellos casos, cuando la protesta logra acoplarse estructuralmente en la organización, se institucionaliza y se formaliza en cultos, prácticas, estructuras y en el rescate de ciertas figuras doctrinales.[24] Con esto, las intenciones originales de la novedad se acoplan a aquel estado de cosas que motivó su inconformidad.

Un proceso similar se observa en los movimientos de protestas o expresiones heterodoxas que, a través del tiempo, forman su propia organización y establecen su respectiva autoridad legítima que define una nueva ortodoxia.[25] Su

[23] Esta dualidad entre ortodoxo/heterodoxo se puede expresar en relación con los movimientos de protesta religiosos con la distinción centro/periferia. Lo ortodoxo representa el centro y es el destinatario de la protesta.

[24] Este es el caso, como se observará, de muchos movimientos católicos que en sus orígenes fueron movimientos de protesta y lograron ser acoplados a la organización. Recientemente este proceso se manifiesta en los grupos de renovación carismática.

[25] En sus orígenes varios movimientos religiosos de protesta surgen en referencia a una organización religiosa, frente a la cual oponen su doctrina y fijan mejor su originalidad y diferencia frente a aquélla. El protestantismo, por ejemplo, se originó en relación con el catolicismo y representó una nueva forma de vincularse con el mito fundador y gestionar la tradición cristiana (Willaime, 1997: 124).

institucionalización las lleva a establecer una línea interpretativa oficial de la tradición y, con esto, poseer la facultad de señalar posibles desviaciones doctrinales.

De ahí que el esquema *ortodoxo/heterodoxo* también permita observar disputas entre las organizaciones. Para una tradición religiosa de una organización, el surgimiento de nuevos grupos religiosos significa una expresión heterodoxa debido a que se desvía de su sistema de creencias.

Por otra parte, cabe señalar que la instauración de autoridades formales manifiesta un proceso de *centralización* que deriva en la generación de jerarquías con una distinción entre portadores de cargo y entre subordinados (Luhmann, 2004). 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.[26]

El poder implica una relación desigual entre miembros, con posibilidades diferenciadas para propiciar un tipo de efecto "vinculante" en la organización. Dentro de estas posiciones desiguales, existe la autoridad "legítima" que recae en un cuerpo de especialistas, quienes buscan propiciar obediencia a sus directrices en el resto de los integrantes. Esto nos abre dos tipos de distinciones con base en el esquema de *superioridad de poder/inferioridad de poder* (Luhmann, 2004: 148).

[26] En Luhmann, como en otros autores tales como Robert Dahl (1991: 27), el poder es un tipo de influencia que se caracteriza por la capacidad que se posee para infringir una sanción que posibilite doblegar la voluntad de aquellos que se encuentren amenazados por su aplicación. Además del sistema político, que posee el monopolio de la fuerza pública, el poder es también característico, en este sentido, de las organizaciones, que pueden condicionar su permanencia al cumplimiento de cierto cuerpo normativo-doctrinal, en donde un desacato o un incumplimiento puede ser causa de una sanción o expulsión. Esta noción de poder se diferencia de aquellas que consideran que éste se encuentra presente en cualquier tipo de relaciones sociales (Crozier, 1990).

Una primera distinción es la generada entre *clérigo*/*laico*. En ésta destacan los primeros como un cuerpo de funcionarios que detentan el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y fundan su poder en la creencia de ser los depositarios legales, así como la autoridad legítima en la organización; y por esa razón son los autorizados en determinar la legitimidad de las creencias e interpretar la tradición. En cambio los segundos están en una situación de exclusión y en una posición jerárquica de "subordinación" (Bourdieu, 2006: 42-43).

Sin embargo, este esquema se traspasa cuando los laicos adquieren una capacidad de influir en las orientaciones de la organización por su trabajo especializado en diferentes servicios que ofrecen a sus miembros y en ámbitos importantes en la relación establecida con el entorno social, tales como la educación, la difusión, la pastoral, la música, la política, la salud y el culto. De ello deriva otra distinción basada en la dualidad *elite o elites religiosas*/*resto de los integrantes* de la organización.

Para el ejercicio del poder el cuerpo especializado –clero o elite– necesita fundamentar su posición y lograr legitimación. Este fundamento se basa en los siguientes principios:[27] en una *voluntad divina* que podría ser a favor de una *persona*, de un grupo *representativo* o de una *comunidad*; en una cuestión *natural* en donde se apela a la mayor *capacidad* de uno, varios o de un colectivo para gobernar; y en la *historia* para legitimar dicha posición de acuerdo con la *tradición*, y así establecer una continuidad desde tiempos de su fundador.

A partir de estos principios, se conforman modelos de gobierno que representan *formas* diferentes de cómo se descompone y se incorpora la participación de sus miembros en la toma de decisiones (Luhmann, 2005: 28). En ese sentido, muestran lógicas diferentes en la manera en que atienden los

[27] Principios retomados de Bobbio, 1992: 120-124.

conflictos y la diversidad interna. Un ejemplo de lo anterior se observa en las *organizaciones cristianas*, en las cuales prevalecen, principalmente, tres tipos de modelos:

1. *El católico o apostólico:* cuando el modelo enfatiza la voluntad divina en una persona que representa su máxima autoridad –el Papa o apóstol–, se construye una estructura "apostólica". De su autoridad derivan los cargos y las decisiones posteriores como nombrar a los integrantes del cuerpo episcopal: obispos, arzobispos o similares.
2. *El presbiteriano o representativo:* es un modelo en donde figuran como principales órganos de gobierno *cuerpos colegiados* y representativos de *presbiterios*. La mediadora de la autoridad cristiana no es ni una persona ni una comunidad, sino un grupo de oficiales denominados presbiterios (que pueden ser pastores y laicos) encargados de tomar las principales decisiones que orientan al sistema. El cuerpo de presbiterios se reproduce en los ámbitos local, regional y nacional de la organización.
3. *El congregacional*: este modelo coloca a la congregación como la autoridad cristiana. Por eso todas las congregaciones son autónomas e iguales entre sí. Sin embargo, en muchas iglesias esta autonomía no ha limitado la creación de instancias nacionales y regionales, con propósitos de cooperación entre las congregaciones.

Cada uno de estos modelos mantiene una presencia espacial, que abarca por lo menos un ámbito –el *local*–, pero que adquieren un carácter *internacional*, *nacional* o *regional*. Así que las relaciones de poder en la organización se expresan en el espacio mediante sus estructuras *locales*, *regionales, nacionales* e *internacionales*. En estos mismos

niveles se pueden desarrollar las relaciones entre organizaciones religiosas.

Relaciones inter-organizativas

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 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, 2004: 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 auto-reflexiones, estructuras y planeación religiosa para cubrir ciertos ámbitos o sectores de su interés.

En el proceso de competencia no todas las organizaciones muestran la misma capacidad para incorporar miembros e influir en sus destinatarios prioritarios. De acuerdo con el contexto social se conforman ámbitos organizativos en don-

de predomina una organización religiosa sobre las otras; o en un caso opuesto donde existe una condición de relativa igualdad, en tanto existen una variedad de organizaciones con capacidades similares.

El predominio de una organización se debe a su mayor capacidad para generar un efecto o reacción en los diferentes sistemas donde se encuentran los destinatarios. Ello incluye su influencia en las otras organizaciones religiosas. Este modelo estaría representado con el esquema *centro*/*periferia* (Luhmann, 1993: 286-325). Del lado de la periferia existe una variedad de organizaciones religiosas que, a pesar de sus menores capacidades, significan una competencia y desafío para el centro en tanto representan la posibilidad futura de revertir dicha situación.

Un escenario opuesto es aquel donde se presenta una condición segmentaria en organizaciones con condiciones similares. Así, mientras en el anterior hay un centro y grupos periféricos o minoritarios, el *segmentario* (*cfr*. Luhmann, 1993: 286-325) se caracteriza por la ausencia de un centro religioso de poder, debido a la presencia de varias organizaciones autónomas que cumplen con la función de contención y control entre sí. En ambos escenarios, la relación entre las organizaciones religiosas genera influencias mutuas que, en cada organización, representa una absorción de la incertidumbre, expresada en el nivel doctrinal con las auto-reflexiones. A través de éstas, la organización actualiza aspectos en el entorno de su interés: en lo estructural con la incorporación de modelos de gobierno, y en lo estratégico en las formas de cómo se hace presente en el entorno social.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA LUZ DE MUNDO, EL CASO DE GUADALAJARA, JALISCO

En México, con un antecedente de monopolio católico, la existencia actual de una variedad de otras organizaciones

religiosas nos remite a un cambio temporal importante en el ámbito organizativo, que es posible expresarlo con la dualidad *monopolio/mayor pluralidad religiosa.* En la condición de monopolio se mantuvieron unidos religión y dominio. Todas las dimensiones sociales tenían una referencia en el sistema simbólico de la religión católica, de ahí que ésta realizara funciones en la socialización de las personas y también en la legitimación política.

El proceso de secularización, que distinguió los diferentes ámbitos sociales frente a la religión, culminó con la condición del monopolio católico. Con la formación del Estado se impulsó la secularización en la sociedad al implicar, en la constitución del gobierno y de las instituciones políticas, un deslinde frente a la religión católica y a su institución eclesiástica. Esta separación del Estado posibilitó que la Iglesia católica se constituyera como una organización religiosa autónoma y con ello adquiriera la capacidad para definir y realizar estrategias propias a partir de sus propios elementos y estructuras.

Como organización tuvo que asumir la imposibilidad de abarcar todos los aspectos de su entorno social y seleccionar destinatarios de sus comunicaciones con los cuales atiende sus principales preocupaciones o problemas que percibe para su continuidad. Por ello, en su afán de recuperar su presencia e influencia disminuida, en un primer momento, la Iglesia reacciona con un proyecto socio-político que contemplaba un protagonismo en espacios como la educación, la moral y la familia, y en el que todavía la presencia de otros grupos religiosos no se contemplaba dentro de sus prioridades.

Fue hasta los años setenta del siglo pasado, cuando diversas organizaciones no católicas –dentro de las cuales destacan pentecostales, evangélicas y para-cristianas– adquieren *notoriedad* en el entorno, debido al crecimiento de sus membresías y a su relación de clara oposición y competencia frente a la Iglesia católica. Por esa notoriedad la

Iglesia percibe el tema de los otros grupos religiosos como un *problema alarmante*[28] que representa, en el horizonte, un cuestionamiento a su continuidad.

De ahí, que la misma Iglesia, a partir de sus auto-reflexiones sobre *las sectas y los nuevos movimientos religiosos,* realizara procesos de diferenciación con el propósito de que sus miembros encaminaran su trabajo a contrarrestar el avance de dichos grupos. En algunas iglesias locales, como en Guadalajara, han implementado programas de *defensa de la fe*, con los cuales intenta que sus agentes y fieles defiendan "los puntos de la doctrina católica" (CEM, 1997) cuestionados por los grupos cristianos-no católicos. De igual forma, en el énfasis a la tarea permanente de evangelización solicitada a sus agentes está presente la preocupación por contener el crecimiento de otras organizaciones religiosas.

Así, mientras la Iglesia católica priorizaba a otros destinatarios, los grupos religiosos no católicos crecieron en las poblaciones y espacios desatendidos por aquélla; los cuales, a su vez, mostraron su capacidad para incorporar a personas excluidas de otros sistemas sociales. Esta fue la situación de los grupos pentecostales, que se conformaron como una alternativa religiosa al incluir como miembros no sólo a personas que se encontraban alejadas y excluidas de la Iglesia, sino que, social y políticamente, vivían en una condición marginal.

Por otra parte, en su distinción como organización religiosa, varios grupos pentecostales asumen el modelo apostólico, en una forma semejante a la Iglesia católica, tanto en su estructura como en la generación, a partir de su propia especificidad de sistemas de creencias sincréticos con mayor capacidad de acoplamiento estructural a la

[28] "El problema de las sectas ha adquirido proporciones dramáticas y ha llegado a ser verdaderamente preocupante sobre todo por su creciente proselitismo", IV Conferencia General del Episcopado, realizada en Santo Domingo (IV CELAM, 1992: 105).

cultura del entorno social. En las siguientes secciones exponemos el caso de Guadalajara respecto a la iglesia local y La Luz del Mundo a partir de las dimensiones *racional*, *social* y de *relaciones inter-organizativas,* para contrastar ambas organizaciones y observar *la influencia* que propician entre sí.

Guadalajara. Un caso de predominio católico. La Diócesis de Guadalajara

En la condición de monopolio religioso, los límites de la Iglesia no estaban claramente definidos, sino, por el contrario, se hacían extensos al conjunto de la sociedad. En el caso de Guadalajara, esto resaltaba más por la identificación que existía entre Iglesia católica local y sociedad debido a la vinculación de la identidad regional con el catolicismo.

En cambio, cuando la Iglesia adquiere forma de organización, resultado de un proceso de diferenciación socioestructural, fue imposible asociarse con la sociedad, salvo discursivamente, a pesar de que ésta mantuviera una identificación importante con el catolicismo.

La Iglesia católica en Guadalajara, como organización, se ve obligada a adoptar estrategias para comprender la complejidad de su entorno social. Principalmente, desarrollará procesos de ampliación que le permiten incorporar y cubrir todos aquellos temas que en su entorno observe como desafíos. Eso estará acompañado con restricciones normativas con las que intenta controlar dicha complejidad adquirida.

Dentro de los temas incorporados como prioritarios están aquellos referentes a otras organizaciones religiosas, lo que actualmente se considera un desafío para la diócesis y que se ha traducido en cambios en materia de su estructura organizativa, así como en la orientación de acciones específicas para contrarrestar su presencia.

Dimensión racional

La Iglesia católica en Guadalajara es una organización compleja debido a que en su composición presenta gran variabilidad en aspectos como: tipo de miembros que incluye temas y ámbitos elegidos para su trabajo religioso, así como niveles organizativos implicados en la toma de decisiones.

La complejidad de la diócesis de Guadalajara se busca controlar con una estructura jerárquica que establece límites y condiciones, tanto en lo doctrinal como en lo pastoral, así como con procesos de racionalización por medio de un marco normativo y planes pastorales que definen pautas y premisas en el presente y en el largo plazo sobre el trabajo de sus miembros. Sin embargo, debido a su complejidad presenta una alta contingencia que se observa en rechazos constantes y en resultados opuestos a las expectativas definidas.

Asimismo, la Iglesia en Guadalajara se ha caracterizado históricamente por su capacidad para incorporar a una diversidad de miembros tanto de especialistas religiosos como de laicos comprometidos.

La diócesis figura como uno de los principales centros de vocaciones sacerdotales en el país, que incluso presta auxilo a otras iglesias en situación de escasez (De la Torre, 2004: 103).[29] Con esa cualidad, la institución conserva un carácter fuertemente *clerical* en su composición, con implicaciones en la sobrecarga de decisiones y sobrerrepresentación en el cuerpo de sacerdotes. Como veremos después, esto

[29] En realidad el asunto de las vocaciones sacerdotales es un problema en la Iglesia católica, precisamente por su escasez. De ahí que se subraye este punto como un aspecto importante en la iglesia local. Este aspecto ubica a la diócesis de Guadalajara como un *semillero* –junto con Guanajuato y Michoacán– de vocaciones religiosas, y de donde surgen futuros integrantes del episcopado nacional. Según Rodolfo Soriano, de los 117 obispos que en 1998 formaban el episcopado, 57 provenían de los estados de Michoacán, Guanajuato y Jalisco (Soriano, 1999: 133).

tiene consecuencias en la dimensión social, sobre todo, en la manera en cómo incorporan la participación laica.

En Guadalajara, además, se concentra un número importante de institutos de vida consagrada, que abarcan desde las órdenes religiosas históricas, como jesuitas, dominicos, agustinos, hasta los institutos religiosos contemporáneos como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo (Directorio Eclesiástico, 2008). Su presencia en la diócesis se ha destacado por su labor social en cuestiones de educación, salud y asistencia social.

En cuanto a los laicos, de manera organizada se integran en una pluralidad de movimientos seglares. Dentro de ellos existen movimientos que se enfocan en sectores sociales tales como la familia, los jóvenes y los adultos. Con este tipo de movimientos, la Iglesia se respalda para emprender o atender asuntos de moralización en temas de sexualidad, drogadicción y educación. Por otra parte, también hay organismos seglares que participan en campos afines a la organización: ya sea en cuestiones de culto o de evangelización.

Al tiempo que se vincula desde su propia especificidad a la organización, cada movimiento mantiene una presencia en la sociedad al atender un campo de interés de la Iglesia. Sin desconocer también que esa misma variedad interna en algunos casos, contiene la movilidad religiosa de los propios católicos a otros grupos, al encontrar distintas opciones, inclusive semejantes a las de otras denominaciones religiosas.[30]

[30] Fue en este sentido que un sacerdote cercano al trabajo de los movimientos de laicos en la diócesis mencionó, en relación con el papel de contención de estas opciones religiosas laicales, lo siguiente: *Yo creo que la gente que tenga inquietud, por ejemplo, de orar como algunos hermanos separados y [la satisfaga] en su casa, con eso se evita que se vaya a otra religión. En varios ocasiones, he dicho claramente a los católicos, que no tienen necesidad de irse* [debido a que]... *en nuestra casa católica tenemos eso y mucho más, sólo que no lo hemos descubierto* [cursivas mías] (Sacerdote, Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

Interesa mencionar el caso del Movimiento de Renovación Carismática que no sólo funciona para la contención de católicos a grupos pentecostales al socializarlos en prácticas similares dentro del catolicismo, sino también incorporar a los laicos en las actividades de sus parroquias.

El trabajo de sus miembros está asociado a un campo de interés de la iglesia local que puede ser interno o en su relación con la sociedad, aunque con frecuencia ambos se encuentran asociados. La existencia de un conjunto de temas distintos representa diferenciaciones en la diócesis, que, en lo organizativo, se traducen en la creación de instancias para cubrir el vacío percibido. Así es descrito por un integrante de la curia diocesana en Guadalajara al referirnos cómo surgen las comisiones:

> (…) cuando el obispo ve un vacío que hay que atender, ya sea por motivos de una necesidad común dentro de la misma iglesia, o también por un espacio donde la iglesia debe de tener voz a nivel social, surgen las comisiones diocesanas para dar respuesta a esas necesidades comunes o a esos espacios en donde la iglesia no está presente y es importante estarlo. (…) Todas las acciones que nosotros realizamos, fueron encomendadas debido a que el obispo percibió que hay una necesidad que está en casi todas las parroquias y que es muy difícil que cada una responda (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

Esto alude a las actualizaciones internas que la diócesis realiza frente a su entorno y que deriva en una mayor complejidad. Así observamos instancias que abarcan los campos de la *educación*, la *familia* y los *jóvenes*; la *cuestión social* en *campesinos* y el ámbito *laboral*, que son destinatarios tradicionales con los cuales la Iglesia respondió a principios del siglo XX frente a las medidas del Estado por excluirla de los espacios de socialización y que actualmente representan

enclaves de disputa. También vemos instancias que atienden aspectos como la *cultura*, la *migración* e *indígenas*, *medios de comunicación*, *defensa de la fe, ecumenismo*, *ecología* y *derechos humanos*, que nos remiten a procesos de actualización más recientes relacionados con fenómenos de la modernización, urbanización y de cambio político en Guadalajara.

Cada una de estas instancias surge de manera independiente y busca orientar el trabajo en las parroquias. Eso contempla en la Iglesia por lo menos dos niveles en la toma de decisiones: uno desde donde se orienta y otro donde se aplica.[31]

La parroquia es el ámbito de aplicación donde se intenta que las actividades de sus miembros estén encaminadas a los campos de interés y de preocupación prioritarios. Por esa razón, desde la década de los setenta del siglo pasado, como resultado de los resolutivos del Concilio Vaticano II, el arzobispo José Salazar inició cambios en la organización para *renovar* a la Iglesia. Con ese propósito se persiguió "superar" una acción aislada y cultural de las parroquias,

[31] No hay que omitir, además, que la diócesis forma parte de una organización internacional. Eso implica que en sus procesos de adaptación también se tomen en cuenta decisiones provenientes de otros órganos de la Iglesia. En el internacional se encuentra su órgano central que recae en la Santa Sede, que está dirigida por el Papa en turno. Aunque cada diócesis es autónoma y su dirección es responsabilidad de su respectivo obispo titular, como parte de una organización internacional realizan adaptaciones, ya sea en un sentido positivo o con su rechazo, sobre las directrices establecidas en los órganos centrales. Al mismo tiempo, debido a que es en el plano de las iglesias locales, donde la organización internacional se hace presente en diferentes contextos sociales, se contemplan instancias encargadas de coordinar sus trabajos. Así observamos en el ámbito regional a las provincias eclesiásticas; en el nacional, a las conferencias episcopales; y en el internacional, además de los órganos de dirección, a las asambleas de obispos parciales (asambleas episcopales y sínodos) o totales (concilios). A lo dicho, sólo hay que agregar la calidad de Estado que tiene el Vaticano, que le permite al mismo tiempo ser una organización religiosa y política.

para "transitar" a una caracterizada por el esfuerzo coordinado y de evangelización.

Eso significó nuevas diferenciaciones en la organización, encaminadas a que los niveles de orientación y aplicación cumplieran mejor sus funciones. En el plano de la orientación se agruparon las diferentes instancias en una vicaría de pastoral encargada de coordinarlas, mientras que en el de la aplicación se crearon ámbitos de coordinación para las parroquias con nuevas distinciones espaciales: vicaría territorial y decanatos. En la estructura organizativa, ambos niveles se distinguieron con los nombres de pastoral funcional y pastoral territorial.

Actualmente la pastoral funcional integra todos los asuntos y problemas específicos de la iglesia local, que se coordinan por medio de las comisiones. Cada comisión coordina a un conjunto de áreas con una problemática o tema en común, destacando: la de Pastoral Social, que es un campo tradicional de la iglesia local enfocado a sectores sociales y asuntos socio-políticos, y donde han sido integradas áreas sobre derechos humanos, salud, migración e indígenas, asistencia social y ecología, entre otras.

De igual forma, la Comisión de Pastoral Profética está enfocada a la evangelización en torno a espacios o sectores sociales donde la Iglesia percibe su falta de presencia o que son relevantes para su influencia. En ese sentido se definen destinatarios como la educación y la cultura, los medios de comunicación, y en particular, el ecumenismo y la defensa de la fe.

Se debe subrayar el papel de estas dos últimas áreas dedicadas a la relación directa con otros grupos religiosos. Mientras la primera se circunscribe a un *diálogo* sólo con iglesias protestantes históricas, que en Guadalajara tienen una afiliación baja, en la segunda se *defiende* a la religión católica frente a organizaciones religiosas con carácter proselitista o de cuestiones que pongan en duda la doctrina.

Asimismo, es importante mencionar a las Comisiones de Organismos Laicales y de Pastoral Familiar en donde se agrupan a los diferentes movimientos seglares reconocidos por la Iglesia. La última comisión integra sólo a organismos familiares, de jóvenes y adultos mientras la primera abarca tanto movimientos de culto y adoración, como de evangelización.

Ahora bien, la atención de la Pastoral Funcional tiene el fin de concretarse en un ámbito espacial, principalmente en la parroquia. Con ese propósito la Pastoral Territorial divide el territorio en vicarías territoriales, dirigidas por un obispo auxiliar, que hace presente al arzobispo en una porción de la diócesis y se encarga de aplicar los diferentes aspectos de la pastoral funcional en decanatos y parroquias.[32]

El proceso de conformación de esta estructura está acompañado de un proceso de planeación religiosa. Desde 1981, cuando aparece el primer Plan Orgánico Diocesano (Diócesis de Guadalajara, 1981) hasta 2008, que se publica el último, se han elaborado cinco planes pastorales. La preocupación central de esos planes, con sus propios matices, se ubica en la tarea de evangelización ante una sociedad que se percibe como pluralista y más secularizada.

No obstante, los procesos de diferenciación y racionalización en la diócesis, los resultados no se han alcanzado. El carácter clerical aumenta la presión para que los sacerdotes se especialicen en diferentes áreas; ello representa una sobrecarga de trabajo y por eso, muchos párrocos responden en un sentido contrario al esperado, al continuar con un trabajo *tradicional* en donde se enfatizan las actividades sacramentales frente a las de evangelización. Asimismo, ese carácter clerical se expresa en una desconfianza frente

[32] El decanato es una porción de territorio al interior de las vicarías territoriales, conformado por un conjunto de parroquias. Está dirigido por un decano, en quien recaen las funciones de coordinar, animar y fomentar el trabajo pastoral.

a los laicos, mediante una atención permanente a su trabajo a cargo del sacerdote.

Por otra parte, debido a la misma complejidad adquirida, resulta imposible controlar las diferentes respuestas de sus miembros. Es así que se busca intervenir con procesos de concentración y racionalización, pero esto se acompaña, a su vez, de ámbitos de descentralización y con ello de márgenes sobre los cuales sus actores resisten y responden en contra de dichos procesos.

Dimensión social

Ahora abordaremos la complejidad en torno a las distinciones sociales generadas entre sus miembros, que se traduce en relaciones desiguales dentro de la organización.

En la diócesis, como en general en la Iglesia católica, existe una distinción entre portadores del cargo y subordinados. Los primeros recaen en el sacerdocio –presbítero, obispos– al figurar como legítimos depositarios y guardianes de la tradición católica; y los segundos en los laicos por su exclusión de dicha posición. Como guardianes de la tradición, los sacerdotes, principalmente el obispo como máxima autoridad, son los encargados de otorgar reconocimiento institucional a los movimientos laicales y también de negarlo o excluirlos de la organización.

Todos los movimientos de laicos reconocidos –agrupados en las Comisiones de Organismos Laicales Eclesiales, y de Pastoral Familiar– salvo aquellos instituidos por mandato del obispo,[33] pasan por un proceso de supervisión eclesiástica para su aceptación.

Durante un tiempo se observa si el movimiento que surge tiene capacidad de permanecer o es simplemente

[33] Como fue el caso de la Acción Católica que se formó con la intención de centralizar los movimientos de laicos, bajo el control de la jerarquía eclesiástica.

"…una chispa nada más y luego desaparece…" (Sacerdote integrante de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

En caso de permanecer, sigue un periodo de prueba en donde el movimiento debe mostrar su acoplamiento estructural a la organización en doctrina y autoridad institucional en elementos tales como: la veneración a la virgen y los santos, en el reconocimiento a la autoridad del obispo y de los sacerdotes y en aceptar la constante supervisión y asesoría por un asistente eclesiástico que designa el arzobispo.[34] Los movimientos de laicos logran su acoplamiento en la organización con su formalización por medio de estatutos que establezcan normas y propósitos, además de integrarse a la programación pastoral.

Esta misma situación se reproduce en el nivel de las parroquias, en donde los laicos organizados están obligados a la aceptación de la autoridad del párroco y a su supervisión. Con esa relación, la Iglesia trata de controlar la contingencia del rechazo, ante "el riesgo de que se conviertan en pequeñas sectas (…) [y que expresen] desacuerdos en algunas líneas de la Iglesia (…) en cuanto a la ética, la moral o la interpretación bíblica…" (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

En la diócesis de Guadalajara, aunque el laico ha desempeñado un papel protagónico, mantiene una condición de

[34] Un integrante de la Comisión de Organismos Laicales expresa los requisitos para el reconocimiento de los movimientos laicales: "Para la aceptación de los movimientos, el obispo tiene sus criterios. Dentro de esto, destacan los criterios de eclesialidad; si es su propósito estar en la iglesia es necesario identificarse como católicos (…) de comunión con el obispo; que tengan en cuenta al obispo y acudan a pedirle su opinión. Otro criterio es que tengan un asistente diocesano: un sacerdote que los acompañe, entre otra serie de características…" (Sacerdote integrante de la Comisión de Organismos Laicales Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

marginalidad e inferioridad frente al clero. Esa condición es reconocida por un sacerdote de la diócesis con un importante trabajo en materia social al referir:

> (…) hay mucho clero y sacerdote. Todas las parroquias cuentan con un sacerdote… Aquí el laico queda rezagado. Inclusive, el mismo laico dice "no padre, lo que usted diga", "usted tiene toda la verdad" y eso ha dificultado cambiar la situación. Esas expresiones, por ejemplo, provocan que el sacerdote se la crea y no deje que el laico tome la iniciativa y le otorgue el lugar que se merece. Aunque eso está cambiando, ha sido un proceso muy lento, y representa un obstáculo (Sacerdote integrante, Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

Esta relación se refuerza por especificidades de la historia regional, asociadas con el movimiento cristero,[35] que en su

[35] La Constitución de 1917, en los artículos 3o., 5o., 27 y 130, restringió la actividad social de la Iglesia católica en México, en donde destacaba el desconocimiento de la personalidad jurídica a cualquier asociación religiosa, la prohibición de participar en asuntos políticos y en la educación pública. Dicho marco normativo abrió un periodo de conflictos entre la Iglesia católica y el Estado. El episcopado mexicano desconoció dicho marco normativo e impulsó un proyecto de catolicismo social con la creación de diferentes tipos de organizaciones sociales tales como sindicatos, escuelas, congresos católicos, cooperativas, periódicos y el Partido Católico Nacional. El proyecto de catolicismo social, inspirado en la Encíclica *Rerum Novarum* (1892) del Papa León XIII sobre la condición obrera, se propuso reconquistar a la sociedad y oponerse claramente a las medidas anticlericales. Por su parte, el gobierno, con la aprobación de leyes reglamentarias tanto a nivel federal como en varias entidades federativas, limitó el número de sacerdotes y realizó varias expropiaciones a propiedades de la Iglesia católica.

El conflicto entre la Iglesia y el Estado culminó en el movimiento cristero. Aquél inicia con la decisión del episcopado de cerrar los templos el 30 de julio de 1926, como forma de protesta. Después de esa decisión aparecen grupos armados de católicos, que tuvieron presencia importante

desarrollo mostró autonomía frente a la jerarquía. Una vez concluido el movimiento se recurrió a estrategias de control por parte de la jerarquía para evitar que se suscitaran experiencias similares. Incluso, dicho acontecimiento contribuyó a generar una percepción negativa en los sacerdotes sobre el laico al apreciarlo como violento, inmaduro, además de subestimar su participación eclesial (Entrevista a sacerdote de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

No obstante, el laico mantiene un margen amplio en su actuación. Cada movimiento y organización de laicos, al atender un problema de interés en la Iglesia, le permite generar su propia estrategia y establecer condiciones a la jerarquía católica.

Cabe señalar que las relaciones desiguales en la diócesis están reguladas bajo una determinada forma de gobierno. La iglesia local conserva un gobierno apostólico como parte de su distinción. Es un gobierno centralizado en donde las principales decisiones se concentran en su autoridad máxima y todos aquellos órganos que comparten su autoridad.[36]

---

en la región centro-occidente del país. La diócesis de Guadalajara fue uno de los principales escenarios en donde el movimiento se presentó con mayor fuerza. En 1929 el episcopado decidió negociar el "fin" de conflicto y la deposición de armas de los cristeros. A partir de ese momento, la Iglesia asumió una posición de conciliación en la que se excluye de participar en la política y busca mantener su intervención en ciertos espacios sociales tales como la educación, la salud, y la asistencia social. En esta nueva etapa la diócesis de Guadalajara estuvo dirigida por José Garibi Ribera, quien, frente a las autoridades políticas del estado de Jalisco impulsó una posición conciliadora, que al interior de la Iglesia diocesana estuvo acompañada de acciones tendentes a recuperar la disciplina y control de los laicos (para un estudio de este periodo, *cfr*. Blancarte, 1992; Meyer, 1989).

[36] En el gobierno apostólico el principio de autoridad desciende del Papa, quien es la máxima autoridad (concentra en su persona, de acuerdo con el canon 331 del derecho canónico, las funciones de Obispo de Roma, Sucesor de Pedro, Cabeza del Colegio Episcopal y Vicario de Cristo). En las diócesis recae en los obispos, quienes comparten su autoridad con los

Si consideramos en la organización las dimensiones que intervienen en la toma de decisiones, permanece el componente eclesiástico en todas, con lo cual sólo generan nuevas distinciones entre ellos: ya sea entre sacerdotes que ocupan un puesto en la curia diocesana o en instancias de coordinación como los decanatos, frente a aquellos clérigos que sólo se concentran en el trabajo de sus parroquias. Aun entre las parroquias se muestra esa distinción a favor de las que están en la zona metropolitana de Guadalajara en relación con el resto del territorio diocesano.

Dentro de este componente eclesiástico, es necesario señalar el proceso de institucionalización de los movimientos laicales, los cuales deben reconocer a la autoridad de la jerarquía católica y aceptar la vigilancia permanente de un sacerdote como asistente del grupo.

Por otra parte, una de las estrategias empleadas para cubrir todos los espacios de la diócesis es la fundación de nuevas parroquias. Cuando se percibe que en alguna comunidad la Iglesia carece de presencia, se crean más parroquias con el propósito de que sean atendidas por un sacerdote, y con ello se deja de optar por una presencia más activa de los laicos. Con el aumento de parroquias se condensan los procesos de centralización, no sólo por el papel del sacerdote, sino al concentrar las actividades en el área del templo. Al priorizar el trabajo en el templo, nuevamente se marginan o se dejan de atender espacios en las periferias del centro parroquial. De ahí que la falta de atención pastoral que motiva la creación de parroquias se mantenga como un problema constante debido al modelo centralista prevaleciente.

párrocos. De dicha autoridad se constituyen órganos que contribuyen al gobierno de la Iglesia. Así se justifica la integración de la curia romana, los colegios episcopales totales o regionales, en el caso del Papa, y la curia diocesana e instancias colegiadas en las iglesias locales.

Relaciones inter-organizativas

Hemos señalado cómo la Iglesia realiza adaptaciones cuando observa una problemática en el entorno o en un campo considerado relevante para su trabajo y su presencia social. Así se crean nuevas instancias especializadas en su estructura junto con un esfuerzo de planeación para atender el ámbito de interés. De igual forma, sus miembros –religiosos y laicos– a partir de su propia distinción, contribuyen en las tareas o en los campos priorizados para su comunicación con el entorno.

La variedad de campos y destinatarios de la Iglesia muestra la intención de abarcar y responder a las contingencias que representen un desafío para su reproducción futura. Los diferentes ámbitos de interés representan enclaves de disputa con algún proceso u organización del entorno social; por ello, con su intervención, la diócesis asume una estrategia de defensa de la "primacía" de los valores católicos ante los procesos de secularización, laicismo, y ahora también frente a los *nuevos grupos religiosos,* que generan "…división entre familias, dudas, desconcierto y desorientación" (II Sínodo Diocesano, 1995: 174).

El crecimiento de grupos religiosos no católicos es interpretado por la Iglesia como parte de los procesos de secularización y laicidad en la ciudad, que han debilitado la "identidad" católica de sus habitantes. Pero también donde interviene la carencia tanto de atención pastoral como de evangelización y el actual problema de la pederastia de sacerdotes católicos, que contribuyó a cuestionar el estigma de la Iglesia sobre los otros grupos religiosos.[37] En torno a estos

[37] Al respecto, expongo la opinión de un pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara sobre la influencia que tuvo el problema de la pederastia de sacerdotes católicos en una mayor tolerancia hacia ellos: "…[Actualmente] existe más información acerca de los grupos cristianos; también recordemos el asunto de los pederastas donde fue muy atacado el

aspectos, un sacerdote vinculado al Programa de Defensa de la Fe, refiere:

> (….) la preocupación son las sectas, sin embargo, existe un laicismo en la sociedad que ocasiona que las personas no quieran saber nada del hecho y del compromiso religioso. Por eso, existe una situación confusa o ¿cómo se podría decir? Antes había el fervor de ir contra las sectas y asumir una postura de defensa, y ahora no. Ahora, con los medios y con los golpes mediáticos existentes sobre algunos miembros de la Iglesia, por ejemplo, de los sacerdotes pederastas que siempre había estado pero que actualmente emerge; se ha revertido la situación hasta buscar la identidad de los católicos. Creo que la mejor respuesta pastoral que podemos dar a la sociedad es que haya una coherencia entre los miembros de la Iglesia, principalmente, entre aquello que uno cree y cómo uno vive (entrevista a sacerdote B de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

Por ello, no obstante su condición de predominio, la Iglesia católica ha tenido que adaptarse a un escenario religioso de mayor pluralidad. El tema de los grupos religiosos y sectas hoy es una prioridad pastoral para la diócesis (II Sínodo Diocesano, 1995). A partir del mayor distanciamiento de la

---

sacerdocio católico. Creo que eso también influyó en un cambio de actitud hacia nosotros, debido a que antes nos veían como los malos, pero ya se dieron cuenta que no somos tan malos; y que dentro de la Iglesia católica también existen acciones cuestionables (…) por ejemplo, en alguna ocasión fuimos despreciados por ser cristianos. Las personas nos decían en forma despectiva: que no queríamos a nuestras madres, porque rechazábamos a la Virgen. Pero de pronto se escucha sobre la noticia de que determinado sacerdote hizo determinadas cosas reprobables. Por eso, ahora nosotros podíamos defendernos ante posibles reproches de las personas, ahora ya no había cola que pisar. Eso también contribuyó a que se ablandara la situación con los cristianos (Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 9 de octubre de 2008).

población del catolicismo, se pone el énfasis en formar misioneros que propicien conversiones religiosas, las cuales lleven a la persona a un "encuentro con Jesucristo", tal y como es requerido en otros grupos cristianos.[38] También intentan transformar a la parroquia en un modelo comunitario cercano como el de las iglesias protestantes y evangélicas que resaltan con sus congregaciones (V Plan de Pastoral, 2008).[39]

Sin embargo, la misma estructura centralista de la Iglesia establece limitaciones a esas intenciones de cambio. El caso de la parroquia evidencia dicho problema en la sobrecarga de trabajo del clero y en la concentración de las actividades en el centro parroquial. Así lo demuestra la opinión de un sacerdote que coordina el Programa de Defensa de la Fe:

> (…) aquí en la oficina transcurre el día en bendiciones, en misas, en atender a un grupo. La actividad está muy centralizada en el templo. Todo está en el templo. Eso provoca que pocas veces el sacerdote salga del templo porque no es una *costumbre*, no es *una tradición*, es una *forma de centralizar* la atención

[38] Esto se reafirma con la opinión de un sacerdote integrante de la Comisión de Pastoral Profética: "…lo primero que hace la iglesia cuando se acerca a estos fenómenos, es no asustarnos, es reconocer que hay gente que necesita ser atendida espiritualmente que nosotros no hemos podido atender o que no hemos sabido aprehender y que se han ido a otras religiones. Entonces ¿cómo se enfrenta esta situación? Lo primero es la formación de sus agentes (…), procurar la formación y evangelización de los mismos cristianos. Como te decía ahora de los nuevos grupos religiosos, no hacerle más publicidad o no dedicarle su tiempo a hacerle publicidad a otras cosas distintas que no sean la formación (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

[39] Este aspecto comunitario lo encontramos en un escrito del arzobispo Juan Sandoval Íñiguez denominado *El influjo de las sectas en la cultura,* al señalar: "El Documento de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano se refiere a las sectas fundamentalistas que han adquirido proporciones dramáticas y preocupantes por su creciente proselitismo, propone como remedio, que la Iglesia sea más comunitaria y participativa" (Sandoval, 2006: 13).

> y lo celebrativo. Nos falta organización y priorizar la pastoral hacia los más alejados; eso es fundamental, el sacerdote debe dedicar un tiempo considerable a visitar a las familias, ya que existen personas de la parroquia que el sacerdote no conoce. *Yo creo que eso es lo que falta, la presencia física en cada rincón de la comunidad* [cursivas mías] (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

De la opinión, subrayamos la centralización como parte de la costumbre y tradición del trabajo pastoral. De ahí que los proyectos establecidos queden limitados en sus resultados por esa *tradición* en donde las intenciones de *innovación* o de implementación de formas diferentes de trabajo a la tradicional, tienen una probabilidad de fracaso. Precisamente, debido a esta centralización, las periferias son los espacios desde donde los grupos religiosos establecen la competencia.

Ya en un momento referimos como la predominancia de la Iglesia católica está acompañada de la existencia de una variedad de organizaciones religiosas en una condición de inferioridad en cuanto a capacidades de influir en la sociedad. Así, expresamos que esta constitución del ámbito organizativo religioso se expresa con la dualidad centro/periferia. Dicha dualidad tiene una expresión simbólica, espacial y social.

En las periferias de la ciudad es donde se comienza a observar el crecimiento de los grupos religiosos, como es el caso de La Luz del Mundo, que funda su colonia Hermosa Provincia en la zona oriente, ubicada en su momento, a las afueras de la ciudad de Guadalajara.

Este modelo cruza por el tipo de relaciones y percepciones que establece la Iglesia con los grupos religiosos. La Iglesia asume una posición de portadora y defensora de la tradición católica en la región. De ahí que ubique a los grupos fuera de ella y considere que su proselitismo tiene efectos en la familia, ya que "…causan profundas fracturas entre sus

miembros; quienes dejan la fe y las tradiciones de sus padres entran en conflicto con los parientes que permanecen católicos" (Sandoval, 2006: 11). Además de que con su ingreso, "automáticamente", pierden la riqueza de la religión popular católica (Sandoval, 2006: 11).

Por ello, la Iglesia, en sus adaptaciones, ha enfatizado una estrategia de defensa de la tradición y la religión católica. Dicha estrategia ya había sido implementada en el contexto de las confrontaciones con el Estado y ahora es reinterpretada en continuidad con esa percepción que tiene la Iglesia de constante asecho, al figurar Guadalajara como el principal centro de la catolicidad del país.

De esta manera la defensa de la tradición se dará en dos tipos de acciones: a) en el fomento a la religión popular,[40] que en Guadalajara, y en Jalisco en general, aglutina a miles de personas de diferente condición social en torno, principalmente, a símbolos marianos, como la Virgen de Zapopan. También en el rescate de la historia cristera y la construcción de nuevos santuarios dedicados al culto de sus "mártires" católicos;[41] b) con un programa de promoción y defensa de la fe católica que tiene como propósito:

> …promover y defender la fe católica no solamente ante los ataques y el proselitismo de las sectas, sino también para

[40] El mismo arzobispo señala el papel de la religión popular: "Su Santidad Juan Pablo II, de tan grata memoria, refiriéndose a la religiosidad popular, afirmó que ella pertenece a la identidad de los pueblos latinoamericanos y, en el Discurso de Apertura de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo, dijo: 'La religiosidad popular, por sus raíces eminentemente católicas, puede ser el antídoto contra las sectas'" (Sandoval, 2006: 13).

[41] En varios documentos diocesanos existe la referencia de la religión popular dentro de la estrategia para contener el avance de los grupos religiosos. Al respecto, *cfr*. II Sínodo Diocesano, 1995; III Plan diocesano, 1996-2000, 1997; Sandoval, 2006.

> responder en los casos en que se cuestione algún dogma de la fe… [Dentro de dicho programa se contempla la realización de cursos] donde se conocen o reafirman los puntos que son más atacados por las sectas, tales como los dogmas de la maternidad y la virginidad de la Virgen María, así como la divinidad de Cristo. Sin olvidar los temas controversiales, desde el punto de vista de las sectas como la cuestión de si Jesús tuvo más hermanos, o si la Iglesia es la única y verdadera, desde luego el celibato del sacerdote, incluso la misma validez de los sacramentos como la confesión, la reconciliación, y la eucaristía (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

Sobre estas dos líneas, la Iglesia confronta y se opone a los grupos religiosos. El surgimiento de La Luz del Mundo, por ejemplo, en pleno contexto del movimiento cristero, es interpretado como parte de la estrategia del Estado en su propósito "...de debilitar al ejército más sólido que tiene la Iglesia católica en México" (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008). La adoración de este grupo en torno al liderazgo de sus líderes religiosos Aarón y Samuel, es visto como fanatismo religioso, que no es comparable con el reconocimiento que profesan los católicos al Papa, a quien "admiran" pero no "adoran" (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

Iglesia de La Luz del Mundo

La Luz del Mundo inicia su proceso de formación en 1926, con un grupo de seguidores en torno a su líder fundador, Aarón Joaquín. Su comienzo, como el de otros grupos religiosos en Guadalajara, fue difícil debido al rechazo e intolerancia generalizada de la sociedad que derivó en años de inestabilidad, hasta que, con la fundación de la colonia Hermosa Provincia,

a mediados del siglo XX, se contribuyó a su consolidación y crecimiento organizativo.

En su proceso de institucionalización religiosa, sus principales distinciones doctrinales y organizativas se generan en torno a la figura de su líder fundador, Aarón Joaquín y después de su muerte, a la de su hijo Samuel Joaquín, actual dirigente de La Luz del Mundo. Reconocidos por sus seguidores como apóstoles de Jesucristo, ungidos del señor, siervos de Dios, entre otros, Aarón y Samuel han consolidado la organización a partir de la mediación de su autoridad. Según su doctrina, ambos líderes religiosos fueron "elegidos directos" de Jesús con el propósito de restaurar la Iglesia primitiva, que tiene como claro ejemplo de corrupción y desvío doctrinal a la Iglesia católica, representada en la diócesis de Guadalajara.

En aspectos tales como su estructura, constituida alrededor de la autoridad de sus líderes; en su composición y estructura que integra dos planos, uno político, y uno religioso; en la forma de apropiarse del espacio, así como en sus relaciones sociales, existe una clara distinción y oposición frente a la Iglesia católica. La Iglesia católica y, en general, el entorno católico han estado presentes no sólo como un referente para distinguirse, sino también en la emulación de diversas características de la estructura católica, que incluso le ha permitido rivalizar con aquélla y asumir una estrategia que intenta revertir la situación predominante del catolicismo en Guadalajara.

En esta sección atendemos ahora las dimensiones racional, social, y relacional, con énfasis en las relaciones interorganizativas de La Luz del Mundo. Observaremos, por una parte, los aspectos distintivos de dicha organización y, por la otra, las influencias que ha generado en ella, la Iglesia católica local mediante la emulación de algunas de sus características organizativas y en determinadas estrategias para vincularse con la sociedad.

Dimensión racional

La Luz de Mundo es la segunda organización religiosa más importante en Guadalajara, debido a su número de miembros,[42] los temas de interés y su presencia en el entorno social. En un periodo relativamente corto, logró consolidarse y adquirir un carácter nacional e internacional,[43] que ha traído diferenciaciones en cuanto a niveles de decisiones y ámbitos de competencias.

Su estructura está dividida en dos ámbitos, el político-administrativo, y el eclesiástico. Cada uno con sus respectivas distinciones jerárquicas, y con una sola dirección, la de su líder Samuel Joaquín, quien al mismo tiempo desempeña el cargo de director internacional y de apóstol de la Iglesia de La Luz del Mundo. Esta es una primera distinción, que no deja de llamar la atención, por las similitudes que tiene con aquella que ostenta el Pontífice de la Iglesia católica, quien es jefe de Estado y jefe de la Iglesia católica.[44]

[42] Según datos del INEGI (2010), La Luz del Mundo cuenta en Jalisco con 36 745 creyentes, que representan el 0.50% de la población. Dicha organización concentra en el espacio de la ZMG (Guadalajara, Tonalá, Zapopan, Tlaquepaque, Tlajomulco, El Salto) el 52.88% de sus miembros, pero es en Guadalajara y Tonalá donde tiene el porcentaje más alto con el 45.43% (16 510).

[43] La Luz del Mundo tiene presencia a nivel internacional en 36 países de África, Asia, América y Oceanía. Según datos de la misma iglesia tiene presencia en los siguientes países: Argentina, Australia, Belice, Bolivia, Brasil, Cabo Verde, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Curazao, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Haití, Honduras, Inglaterra, Italia, Israel, Jamaica, México, Moldavia, Nicaragua, Nigeria, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, Puerto Rico, República Dominicana, Suiza y Venezuela (Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de La Verdad, La Luz del Mundo, folleto (s/f).

[44] Cabe señalar que esta estructura organizativa, en la que se distingue un plano político y otro religioso, característica de la Iglesia católica, es compartida por algunos grupos pentecostales y neopentecostales. Expongo a continuación la opinión de un pastor de la iglesia neopentecostal Alas

El plano político-administrativo realiza prestaciones para el funcionamiento de su estructura eclesiástica en servicios concernientes a sacramentos, matrimonios, bautizos, construcción de templos y designación de ministros. Al mismo tiempo, se encarga de atender áreas tales como salud, medios de comunicación, y educación, algunos de ellos con una expresión espacial mediante una red de servicios educativos y de salud concentrados, en su mayoría, en las colonias de La Luz del Mundo: Hermosa Provincia, Bethel y Aarón Joaquín.

De ahí que lo característico de este ámbito político-administrativo sea su constitución en torno a funciones de control y gestión interna, así como de mediación e interlocución con su entorno social y las autoridades políticas (Biglieri, 2000).

A esta dimensión corresponden diferenciaciones específicas. Su director internacional delega funciones de vigilancia y ejecución en un consejo de obispos formado por seis personas. Esta instancia colegiada toma decisiones relativas al cambio de ministros, y se responsabiliza del funcionamiento adecuado de sus ministerios. Los ministerios son instancias responsables de una determinada área en la iglesia. Así existe el ministerio de comunicación social, ministerio de oficios sagrados, ministerio de terrenos y obras materiales, ministerios de educación y cultura, de salud, entre otros (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

---

de Águila de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, precisamente, sobre esta dualidad organizativa: "Aquí ya fusionamos los dos cargos; eso es lo interesante, existe una dualidad, se es apóstol, pero también comandante… Acuérdate que el Papa es jefe de Estado y es representante de una religión. La dualidad tiene su fundamento bíblico: reyes y sacerdotes, la parte política y la parte religiosa, lo tiene una sola persona. Ese modelo es de la Iglesia católica y quién le discute eso, nadie. Ese modelo también se está extrapolando al modelo teocrático. En este caso Alas de Águila es el brazo religioso del Ejército de Dios (Pastor, Iglesia Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

En el trabajo especializado de sus ministerios existe una importante participación de los laicos, sobre todo en educación, salud y medios de comunicación, que marca una diferencia en relación con el componente clerical que domina en la Iglesia católica.

Asimismo, como parte de sus vínculos con las autoridades políticas, La Luz del Mundo establece oficios especiales en las cinco jurisdicciones en que dividen el territorio nacional para fines de interlocución política. Dichos oficios son el de representante oficial, apoderado legal y vocero oficial que en conjunto desempeñan una función institucional al transmitir las posiciones "oficiales" y defender los intereses de la institución frente al gobierno en sus diferentes ámbitos de competencia.

De las estructuras políticas-administrativas, se distinguen aquellas con carácter eclesiástico que cumplen las tareas enfocadas a cuestiones pastorales-religiosas. Sin embargo, los detentadores del cargo de un lado, regularmente, desempeñan funciones en el otro, comenzando con su líder que en esta dimensión es el apóstol de la Iglesia de La Luz del Mundo.

Después del apóstol, le siguen en jerarquía los obispos o pastores, los diáconos, presbíteros o encargados y, por último, los misioneros. Dichos cargos tienen en la organización un ámbito espacial de competencia.[45] A nivel regional, la organización divide el territorio en distritos, los cuales concentran a un número importante de congregaciones que oscila entre 30 a 50 (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

El obispo es el responsable de dirigir y orientar el trabajo pastoral de las congregaciones de un distrito. Para ello, se auxilia de diáconos, quienes, además de tener bajo su res-

[45] Salvo la autoridad de su apóstol, que, como la del papa en la católica, es universal con consecuencias en todas las iglesias.

ponsabilidad su propia iglesia, colaboran con el obispo en la supervisión de un número determinado de congregaciones.

La congregación es el nivel más próximo a las necesidades de sus miembros y a las relaciones que la organización establece a nivel local con las comunidades en donde está presente. Además de incorporar nuevos integrantes a través de sus misiones, vincula a sus miembros con su entorno social. De ahí, que la congregación sea el nivel donde se busque concretar los lineamientos establecidos por su obispo.

La dirección de la congregación puede estar a cargo de un diácono o de un encargado. Existe una diferencia sustancial entre diácono y el encargado, no sólo porque el primero auxilia al obispo en la supervisión de un determinado número de congregaciones en el distrito, sino porque el encargado todavía no tiene facultades de suministrar los sacramentos tales como el bautizo, la presentación de niños o impartición de la Santa Cena, que sí tiene el diácono (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

En la última escala de esta jerarquía se encuentra el misionero u obrero, dedicado al trabajo de evangelización de su congregación y donde predominan los jóvenes de cada congregación.

Toda esta estructura, tanto la política como la eclesiástica, se conjuga en las funciones de control y orientación de sus miembros. A ello, es importante agregar el papel central que desempeña la concentración espacial de los miembros de La Luz del Mundo en colonias al oriente de la zona central de Guadalajara, que en su fundación estaban a las afueras de la ciudad, lo que permite delimitar fronteras simbólicas y espaciales, así como controlar las interacciones con el entorno social.

Cabe señalar, además, dentro de la estructura eclesiástica, el papel de vigilancia que desempeñan los diáconos sobre las congregaciones. Es un oficio *bisagra* que permite

transmitir al obispo del distrito la información recabada en las congregaciones que vigila.[46]

Dimensión social

Como observamos en esta estructura jerárquica existe una clara distinción entre poseedores de cargo y subordinados. Los primeros recaen en la línea descendente de oficios derivados de la autoridad del apóstol; en ese sentido son portadores de esa autoridad apostólica en sus diferentes niveles de competencia. El obispo, en su distrito, el diácono en aquellas congregaciones que vigila y el encargado de los miembros de su congregación. Además de que a estos oficios se empalman el trabajo de control que la misma iglesia desarrolla con sus ministerios de gobierno.

No existen en La Luz del Mundo movimientos de laicos como en el catolicismo. Hay asociaciones civiles vinculadas a la organización, pero con un trabajo en el entorno social, tales como la *Fundación Elisa* con funciones de beneficencia social, y la *Asociación de Plataforma de Profesionales y Técnicos,* que mantienen acciones enfocadas a la comunicación social, el derecho, la política, la educación y la salud. Así, el ingreso

[46] En este sentido el vocero oficial explica: "…la labor de vigilancia continua que ha establecido el apóstol de Jesucristo; los diáconos tienen el deber de supervisar… dos, tres, cuatro congregaciones… para ver si hay situaciones que el ministro del lugar no está atendiendo, no porque se dude del sentido de responsabilidad de ese ministro, sino que se hace con el fin de que los miembros tengan libertad de comentar si, en realidad, están siendo atendidos en sus necesidades espirituales, morales, materiales, económicas de cualquier orden… Si es un asunto que escape a la competencia del responsable de la congregación se le reporta al obispo… y así se van conociendo las necesidades de aquella iglesia a través de esa vigilancia constante que hay sobre todas las iglesias…" (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

y socialización de los laicos se realiza, principalmente, en las diferentes congregaciones.

El ingreso a la organización se da por medio del bautizo, en tanto no se realice, la persona mantiene una condición sólo de simpatizante. Con su entrada, el fiel realiza un acoplamiento estructural en aspectos distintivos de la organización tales como "…renunciar al mundo…, tener disposición de sujetarse a lo que las normas establecen, creer en la elección divina de los apóstoles y estar dispuestos a recibir los consejos que los ministros que el apóstol de Jesucristo pone al frente de cada congregación" (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

Después, la congregación se encargará de realizar un trabajo de constante socialización. Para ello, se contempla una escuela dominical que se imparte a sus miembros por grupos de edades y género: niños, jóvenes, adultos, casados. Dicha enseñanza dominical es reforzada a lo largo de la semana, ya sea por el encargado de la congregación, o por un laico que muestra suficiente conocimiento en la doctrina.

Además, existe una constante vigilancia del ministro sobre sus miembros con acercamientos o pláticas personales en caso de percibir en alguno de ellos una situación que considere "puede dañarle en su fe" (Vocero oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

Desde las congregaciones se forman los próximos líderes de la organización. Los responsables de la congregación identifican las cualidades de sus miembros y ellos mismos se encargan de colocarlos en los espacios que aporten más a la congregación, que puede ser en ministerios relativos a la educación, predicación o a las misiones.

Como observamos, cada congregación desempeña un papel esencial en la socialización de los miembros de La Luz del Mundo en términos de lograr una legitimación por parte

de sus miembros frente a sus autoridades y distintivos doctrinales, así como en cuestiones de formación y circulación de líderes debido a la inexistencia de un seminario o instituto similar en la organización.

Por esa razón, la vigilancia y el control constante que realiza el diácono sobre las congregaciones y el cambio permanente de los mismos ministros en la organización, son formas en que tratan de evitar una desviación doctrinal o pastoral en sus iglesias.

La centralización en la organización se regula a partir del modelo de gobierno apostólico. Su constitución está fundamentada en la designación divina de sus apóstoles y su misión de restauración cristiana.

Incluso, en la historia oficial de la organización se fundamenta la autoridad de sus dirigentes por el llamado que recibe Aarón para restaurar la Iglesia cristiana, con lo cual se justifica su autoridad religiosa; y con su líder actual mediante la visión que tuvo Aarón previo a su muerte, en la que Dios le concede la sucesión apostólica a su hijo Samuel (Rentería, 1999).

Sobre la distinción de la elección divina de los apóstoles y la misión de restauración cristiana destacan dos ejes de conflicto y disputa doctrinal con la Iglesia católica, a los cuales nos referiremos en la siguiente sección.

La autoridad de sus apóstoles, además, se consolida con la conmemoración de los principales actos religiosos de la organización en torno a su figura. La *Santa Cena*, que es el evento religioso más importante de La Luz del Mundo, se realiza el 14 de agosto, fecha en que nacería su fundador, Aarón. También se recuerda el 12 de diciembre, día de la llegada de Aarón a Guadalajara. En el periodo de Samuel, es motivo de festejo el 14 de febrero, fecha de su nacimiento (De la Torre, 1995: 189).

Esta distinción ideológica en torno a sus dirigentes ha sido un factor de ruptura en la organización, y de distanciamiento frente a otras organizaciones cristianas.

Relaciones inter-organizativas

La Luz del Mundo se formó en un entorno social donde existía una fuerte identificación de las personas con la religión católica. La diferencia que La Luz del Mundo mostró en sus creencias y prácticas con respecto a la tradición católica, fue motivo de rechazo social y de constantes muestras de intolerancia religiosa en Guadalajara. La oposición no sólo procedió de las personas, sino dentro del entorno social destacó aquella efectuada por integrantes de la Iglesia católica. Así, el tipo de relación que se define entre La Luz del Mundo y la Iglesia católica es de clara oposición.

Para La Luz del Mundo esa oposición social fue observada como resultado del fanatismo e idolatría existente en la sociedad de Guadalajara[47] –percepción que también comparten otras denominaciones religiosas–.[48] De hecho en la historia de La Luz del Mundo se recupera y enfatiza el tema de la intolerancia religiosa como un elemento que influyó en su constitución organizativa y, hasta el momento, en el tipo de relación establecida con la sociedad.

[47] En la historia de Aarón, se describe el momento en que llega junto con su esposa a Guadalajara de la siguiente forma: "Por fin el 12 de diciembre de 1926 estaban ante la gran ciudad, cuna del paganismo, de idolatría recalcitrante, de fanatismo feroz y sobre todo de rechazo brutal y de intolerancia religiosa…" (Rentería, 1999: 114).

[48] Expongo el caso del pastor bautista que compara su lugar de origen, Chihuahua, con el de Guadalajara, de la siguiente forma: "…lo que pasa es que Chihuahua tiene un porcentaje menor de católicos, o puede ser que el porcentaje sea más o menos igual, sin embargo, la gente del norte es más liberal, mientras las personas aquí del centro son más fanáticas, y el ser fanático es ser intolerante. Allá en el norte son más tolerantes, aceptan mejor a uno y a la diferencia con más seriedad. Quizás ahora la situación está cambiando aquí en Guadalajara, pero aquí la gente es más cerrada, más ignorante también… menos dispuesta a escuchar" (Pastor bautista, Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2008).

La estrategia desarrollada por La Luz del Mundo fue el "aislamiento" físico de sus miembros de ese contexto católico hostil de la ciudad. La fundación en 1964 de la colonia Hermosa Provincia ubicada al oriente de Guadalajara, tuvo el propósito de evitar la intromisión e intolerancia de los católicos en las actividades de los integrantes de La Luz del Mundo.

La colonia se erigió a las afueras de la ciudad, con lo cual se establecía al mismo tiempo una frontera simbólica y territorial. Esa concentración espacial posibilitó que la organización desarrollara un mejor control de las interacciones de sus miembros e influencias externas.

Además, con la mediación de sus dirigentes ante las autoridades estatales, se establecieron los servicios básicos en materia de educación, salud y fuentes de trabajo, que sirvieron en la construcción de esa vida alterna.

En estos aspectos observamos cómo el entorno católico influye como referente externo frente al cual la organización se adapta y responde con un aislamiento de sus miembros. Esta estrategia de aislar a los miembros, no sólo se observó en La Luz del Mundo, sino también en otras organizaciones que respondieron también ante un ambiente hostil con un control de las interacciones de sus miembros mediante una regulación estricta que contemplaba cuestiones de vestido y hábitos.[49]

[49] Es el caso de la Iglesia Bíblica de Guadalajara que surge en la década de los setenta del siglo pasado. El actual pastor de dicha iglesia refiere a esa forma de control de sus miembros y de oposición empleado frente a los católicos: "Cuando nace la iglesia el ambiente era más hostil. Por ejemplo, en aquellos años cuando una familia católica tenía problemas con el vicio, en su matrimonio y veíamos su necesidad espiritual, nosotros nos acercamos. Aunque todavía yo no estaba, esa era la idea general; nosotros les decíamos: 'Dios es tu salida al problema del vicio'. Lo que hacíamos, entonces, era separarlo lo más posible del ambiente católico. A qué me refiero con esto: les prohibíamos ir a una fiesta, ir a misa, reunirse con sus amigos católicos; les señalamos que debido a que

Aunque actualmente se reconoce que esa hostilidad por parte de las personas ha disminuido, la presencia y el protagonismo de la Iglesia católica, se mantiene en La Luz del Mundo como una fuente de oposición frente a su entorno social.

Con su ubicación en la periferia, la organización generó una forma de observar y oponerse a elementos característicos de la Iglesia católica en la ciudad. Así sus principales distinciones de La Luz del Mundo tendrán una clara oposición sobre aquellas que representa la Iglesia católica local.

Ante la posición que ocupó la catedral de Guadalajara –que en un momento figuró como símbolo distintivo del Estado–, se contrapuso desde la Hermosa Provincia, el majestuoso templo de La Luz del Mundo que es "símbolo de orgullo comunitario …[y] de grandeza y crecimiento…" de la organización (De la Torre, 1995: 72). Como sede internacional, además el templo se ha convertido en un centro de "peregrinación" –y que del lado católico es un aspecto característico en sus centros marianos–, que con motivo de la Santa Cena acuden anualmente miembros de diferentes partes del mundo.

No sólo en este aspecto se muestra dicha oposición; ya vimos en las secciones anteriores, que en la estructura organizativa se comparten características con la Iglesia católica. En primer lugar destaca la concentración de un plano político y otro eclesiástico en su estructura organizativa, lo que le permite a La Luz del Mundo ejercer un mejor control de sus miembros, al tiempo que atiende la dimensión política como un espacio de presencia social y disputa con la Iglesia católica.

Ello se realiza principalmente en torno al tema del Estado laico, con el cual se intenta evitar mayores beneficios a

---

ese medio no le ayudó, tenía que rechazarlo, rechazar a tu familia y todo eso… era otro ambiente en el que la misma hostilidad de la gente nos hacía ser hostiles hacia ellos" (Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, 9 de octubre de 2008).

la Iglesia católica y un trato igualitario. Así lo demuestra la postura de un integrante importante de La Luz del Mundo:

> ….nosotros, a pesar de que somos la primera minoría hablando numéricamente no nos consideramos en una desigualdad en los derechos, porque los derechos son igualitarios para todos. Sin embargo, existen grupos y personas que fomentan la intolerancia… por supuesto que nosotros quisiéramos tener mayores espacios, que hubiese una ley igualitaria que nos permitiera el acceso también a los medios de comunicación, como se lo dan preferentemente a la iglesia mayoritaria, pues desde luego que nosotros deseamos ese trato igualitario y estamos luchando con abogados para que exista, que si el Estado les permite y les concede espacios de fomento y de cultura a una iglesia pues que se lo permita a todos (Integrante de La Luz del Mundo, Templo Bethel, Guadalajara, Jalisco, 4 de diciembre de 2008).

Por otra parte, con su plano eclesiástico, se establece una disputa doctrinal con la Iglesia católica en torno a la legitimidad de la autoridad apostólica. La Luz del Mundo fundamenta la autoridad apostólica de su líder en su elección divina y en su propósito de restauración cristiana. A partir de estas distinciones se deslegitima a la Iglesia católica, con el cuestionamiento a la autoridad papal al referirse como una elección realizada por hombres –función cumplida por los cardenales–, y no instituida de manera divina.[50] A partir

[50] Al respecto retomamos el artículo de Humberto García Mora "La ¿interrumpida? sucesión papal", de la revista *HP*, realizada por integrantes de La Luz del Mundo, quien, en sus argumentos en contra de la elección del Papa, señala: Históricamente y bíblicamente, se puede comprobar que la jerarquía propiamente de Papa, se introdujo tiempo después de la época apostólica. En esa época, no existe papado, ni sacerdocio como ahora se conoce dentro de la Iglesia católica... La jerarquía instituida por Dios es el *apostolado*. El apostolado es la *Institución de Dios*… El origen del papado, entonces, nada tiene que ver con Cristo o sus apóstoles. El papado, como ahora lo conocemos, surge siglos después de la época apostólica, no siendo

de ello, cuestionar que en su constitución esa característica tiene como consecuencia la corrupción y desvío doctrinal en que ha caído la Iglesia católica, y de ahí que se oponga ante esta situación el asunto de la restauración cristiana.

REFLEXIONES FINALES

En el estudio de las organizaciones religiosas se utilizó la perspectiva de sistemas de Niklas Luhmann como marco referencial. En la Introducción brevemente señalamos que dicha perspectiva, en relación con aquellas del declive, del individualismo y de la integración religiosa, nos permiten estudiar a las organizaciones desde su propia lógica, sin demeritar la importancia y especificidad que mantienen en el ámbito religioso. Sobre todo porque en las otras perspectivas lo organizativo sirve para evidenciar la decadencia, fragmentación o la integración de la religión. En todos los casos, se coincide en demeritar la importancia de las organizaciones religiosas en las sociedades actuales, y en algunas, incluso, su pertinencia de estudio. Contrariamente, la postura de este trabajo considera que las organizaciones religiosas figuran como un plano importante para estudiar cómo la religión se adapta, responde e influye en los problemas y cambios generados en el entorno social.

Es precisamente en este punto donde la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann posibilita otro tipo de observación sobre las organizaciones religiosas que evidencian la capacidad de la religión –al igual que la política y la economía– de propiciar sus propias expresiones colectivas. Son sistemas caracterizados por condicionar la pertenencia

---

una institución sino siendo creada y dirigida por hombres… Es falso que la autoridad de Pedro (y la de los demás apóstoles) haya ido pasando por sucesión ininterrumpida a una larga línea de obispos y papas. La autoridad apostólica es intransferible. Los apóstoles no nombraron sucesores; la elección es directa de Dios…" [cursivas del autor] (García, 2003: 25, 27).

y restringir los vínculos entre sus miembros con una serie de estructuras, cuyos aspectos contribuyen a alcanzar estabilidad temporal. Lo anterior sin olvidar los sistemas interactivos religiosos que, al sujetarse a la presencia de sus miembros, tienen una existencia esporádica.

La distinción de los niveles que integran el ámbito de la religión: societal, organizativo e interactivo, es una delimitación importante en la teoría de Luhmann, que los otros enfoques no precisan o, en su caso, omiten. Todos estos sistemas comparten el hecho de estar constituidos por comunicaciones religiosas. De ahí que al considerar a la comunicación como la operación definitoria de las organizaciones se permite incorporar temas tales como el poder, los procesos de racionalización, y la capacidad adaptativa de la organización, sin una carga negativa como existen en los otros enfoques.

A través de este trabajo expusimos aspectos relacionados con la composición, estructura e influencias en las organizaciones religiosas. Para ello consideramos tres dimensiones de estudio, la racional, la social y las relaciones inter-organizativas. En cada una encontramos similitudes y diferencias con respecto a la Iglesia católica y La Luz del Mundo en Guadalajara.

En la *dimensión racional*, aunque ambas organizaciones son complejas, la Iglesia católica local se caracteriza por un crecimiento constante de ésta, debido a los procesos de acoplamiento generados con el propósito de comprender y abarcar todos aquellos campos de su entorno social que representen un desafío para su conservación futura. Cada tema incorporado deriva en nuevas diferenciaciones en la organización católica: frente al desafío pastoral por el crecimiento de los grupos religiosos no católicos, se han presentado cambios organizativos y la construcción de una estrategia específica para su contención.

La Iglesia católica local intenta racionalizar la conducta de sus miembros mediante un marco normativo de reglas

y programas que establece prioridades en el trabajo de sus agentes. En las últimas décadas, resalta sobre todo el énfasis puesto a la evangelización como estrategia para enfrentar los procesos de pluralización y secularización. Sin embargo, observamos que sus alcances son limitados; y eso se debe a la dificultad de coordinar la complejidad existente en cuanto a diversidad de miembros, niveles de decisión y campos de interés. Incluso, para la tarea de coordinación se propician nuevas diferenciaciones en creación de instancias encargadas de orientar e influir, principalmente, en el trabajo parroquial como nivel de aplicación de las decisiones diocesanas.

Por otra parte, la forma como tradicionalmente se estructuran las relaciones de autoridad y de poder en la diócesis basada en la distinción centro/periferia, ocasiona una sobrecarga de responsabilidades en la categoría de los clérigos sobre los laicos, que ahonda las dificultades para controlar y atender la complejidad adquirida.

En cambio, La Luz del Mundo, si bien mantiene un grado importante de complejidad, la conduce con un fuerte dispositivo que conjuga las estructuras del plano político-administrativo con las eclesiásticas. Asimismo, existe un mayor trabajo de vigilancia y orientación de sus niveles locales, a saber: las congregaciones.

Para influir en el trabajo de sus congregaciones, no se implementan instancias de coordinación como en la Iglesia católica con los decanatos, sino de control y vigilancia que son desempeñados por el diácono.

En la *dimensión social* enfatizamos el hecho de que ambas organizaciones comparten el modelo organizativo apostólico. Por ello, conforman estructuras y oficios que descienden de su autoridad máxima y que se distinguen por compartir niveles de responsabilidad de acuerdo con el ámbito de competencia. Los laicos, en cada organización, al estar en una posición inferior, se acoplan a la organización

con la aceptación de aquello distintivo en su tradición: en La Luz del Mundo, con la elección divina de los apóstoles y en la católica, con la eclesialidad.

Sin embargo, en La Luz del Mundo son las congregaciones las que desempeñan la función principal en el proceso de incorporación y socialización de sus miembros, lo cual explica la constante vigilancia a su trabajo.

En el caso de la Iglesia católica local existen diferentes instancias de socialización tales como la parroquia, los movimientos de laicos, las órdenes religiosas y los institutos educativos, entre otras. Esta variedad sobre las vías de socialización de sus miembros amplía la posibilidad de contingencias frente a rechazos y conflictos internos.

Por último, en *las relaciones inter-organizativas*, se resaltó la posición de predominancia de la Iglesia católica y la existencia de una variedad de organizaciones periféricas. En este escenario, señalamos la influencia que genera el crecimiento de otras organizaciones en la Iglesia católica con procesos de cambio organizativo y acciones tendentes a contener su presencia.

Por ello, no obstante la condición de predominio católico, el incremento de otras organizaciones religiosas representa la posibilidad de modificar en el horizonte dicha situación. Es así que la Iglesia asume como una de sus prioridades presentes y futuras a los nuevos grupos religiosos. Desde su posición de centro la Iglesia responde con una estrategia que busca defender la *tradición* y la primacía de los valores católicos. En ese sentido, deslegitima a las diferentes organizaciones por estar en clara oposición a ello.

Asimismo, la Iglesia católica, como parte importante del entorno social, *influye* en los otros grupos, como se mostró en el caso de La Luz del Mundo. Dicha organización, si bien se distingue y se opone al entorno católico, en su constitución también emula aspectos distintivos de la Iglesia católica, lo que le permite rivalizar con ella.

Por último, hay que subrayar que si bien la teoría de Luhmann sirvió como marco referencial, no se excluyeron discusiones que se han realizado en otras tradiciones, como aquellas enfocadas en el debate de la secularización y el análisis que hacen sobre las organizaciones religiosas, con frecuencia retomado, en la distinción de secta e iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Bellah, Robert N. (1964), "Religious Evolution", *American Sociological Review*.

_____ (1969), "Sociología de la religión", en T. Parsons, *La sociología norteamericana contemporánea: perspectivas, problemas, métodos*, Buenos Aires, Paidós.

Benton Johnson (1957), "A critical appraisal of Church –Sect typology", en *American Sociological Review*, vol. 22, núm. 1.

Biglieri, Paula (2000), "Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la iglesia La Luz del Mundo", en *Estudios Sociológicos*, núm. 2, El Colegio de México.

Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, *1929-1982*, México, FCE, El Colegio Mexiquense.

Berger, Peter (1969), *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

Champion, Francoise (1997), "Lo religioso flotante, eclecticismo, sincretismo", en Jean Delumeau, *El hecho religioso*, México, Siglo XXI.

Crozier, Michel y Erhard Friedberg (1990), *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, México, Alianza Editorial Mexicana.

Dahl, Robert A. (1991), "Esclarecimiento de la premisa fundamental", en *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

De la Torre, Renée (1995), *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, Iteso, CIESAS.

_____ (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS.

Diócesis de Guadalajara (1981), *Plan Orgánico de Pastoral: al servicio del Reino*, diciembre.

_____ (1990), *Plan Orgánico Diocesano de Pastoral*, 1992-1993, junio.

_____ (1997), *III Plan Diocesano de Pastoral, 1996-2000*, enero, 1997.

_____ (2001), *IV Plan Diocesano de Pastor, 2001-2004.*

_____ (2006), *V Plan de Pastoral (Proyecto).*

_____ (1995), *II Sínodo Diocesano: para la nueva evangelización*.

_____ (2008), Directorio eclesiástico, arquidiócesis de Guadalajara.

Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.) (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS, INAH.

García de la Mora, Humberto (2003), "La ¿ininterrumpida? sucesión papal", en revista *HP*, núm. 1, Librería Hermosa Provincia.

Hervieu-Léger, Daniele (2004), *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ed. del Helénico.

Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de La Verdad, La Luz del Mundo (s/f), folleto.

Lenoir, Frédéric (2005), "La individualización de lo religioso", en F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios: espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial.

Luhmann Niklas y Raffaele De Georgi (1993), *Teoría de la sociedad*, México, UIA, Universidad de Guadalajara, ITESO.

Luhmann, Niklas (1998), *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Madrid, Anthropos, UIA, CEJA.

_____ (2004), *La política como sistema*, México, FCE, UNAM, UIA.

_____ (2005), *Organizaciones y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Madrid, Anthopos.
_____ (2007a), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, UIA.
_____ (2007b), *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.
_____ (1973), *La religión invisible*, Madrid, Ed. Sígueme.
Mintzberg, Hery (1984), Power and organization life cycles, en *The Academy of Management Review*, núm. 2, abril.
Pace, Enzo (1997), *Le sette*, Bologna, Il Mulino.
Rentaría Solís, René (1999), *Vida y obra del apóstol Aarón Joaquín*, México, Iglesia de La Luz del Mundo.
Sandoval Íñiguez, Juan (2006), "Influjo de las sectas en la cultura", en *Boletín Eclesiástico*, núm. 5, mayo, arquidiócesis de Guadalajara.
Soriano Núñez, Rodolfo (1999), *En el Nombre de Dios. Religión y democracia en México*, México, IMDOSOC, Instituto Mora.
Vallier, Iván (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*, núm. 3, mayo-agosto, México, Secretaría de Gobernación.
Wilson, Bryan (1969), "Denominalismo y secularización", en *La religión en la sociedad*, Barcelona, Nueva colección labor.
_____ (1970), *Sociología de las sectas religiosas*, Barcelona, Ed. Guadarrama.

Entrevistas

Entrevista con integrante de La Luz del Mundo, Templo Bethel, Guadalajara, Jalisco, 4 de diciembre de 2008.
Entrevista con Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 9 de octubre de 2008.

Entrevista con Pastor bautista, Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2008.
Entrevista con Pastor, Iglesia Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009.
Entrevista con sacerdote A, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008.
Entrevista con sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008.
Entrevista con sacerdote integrante de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008.
Entrevista con sacerdote integrante de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008.
Entrevista con sacerdote integrante de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008.
Entrevista con Vocero oficial de La Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008.

Base de datos

INEGI (2000), *XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010*.

VIII. LOS MUROS ESTÁN HABLANDO: LA PROTESTA GRÁFICA DE LA ASAMBLEA POPULAR DE LOS PUEBLOS DE OAXACA

Marco Estrada Saavedra*

A Alejandro Agudo Sanchíz, amigo y cómplice intelectual.

"La posibilidad, no obstante, de que todo aquello no fuera otra cosa que apariencia lo preocupaba. La apariencia era una fuerza de ocupación de la realidad, se dijo, incluso de la realidad más extrema y limítrofe".
Roberto Bolaño

INTRODUCCIÓN

Como sucedía tradicionalmente desde hace un poco más de dos décadas en Oaxaca, los maestros, miembros de la Sección 22, fracción disidente del Sindicato Nacional de Trabajadores

* Agradezco a René Millán, Gabriel Vélez, Itandehui Franco y Jana Bosse por las observaciones y sugerencias que hicieron para mejorar este trabajo. Por supuesto, los errores y omisiones son de mi exclusiva responsabilidad. El material empírico aquí publicado es parte de un proyecto de investigación más amplio sobre la constitución, organización y movilización de la APPO. Deseo agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el financiamiento de este trabajo. Asimismo doy las gracias

de la Educación (SNTE), iniciaron su ciclo de movilizaciones el 1 de mayo de 2006 para presionar al gobierno estatal y lograr una serie de mejoras salariales, laborales y sociales de diferente orden. La negociación entre el gremio magisterial y el gobierno resultaron difíciles. Como medida de presión, los 70 mil maestros decidieron establecer el 22 de ese mismo mes un "plantón" en el zócalo de la ciudad hasta que se diera satisfacción cabal al contenido de su "pliego petitorio". Ninguna de las partes cedió en sus posiciones, por lo que el diálogo y la negociación prácticamente se suspendieron. Los movilizados paralizaron la ciudad al impedir el ingreso de burócratas a sus oficinas y de personas a centros comerciales y diversos lugares públicos. Con estas acciones, el paro magisterial amenazaba arruinar además los festejos de julio de la Guelaguetza, la fiesta tradicional más importante en Oaxaca, en la que los indígenas de las diferentes regiones del estado se reúnen para hacer ofrendas y bailes y que, por su colorido, alegría y espectacularidad se ha convertido en uno de los atractivos turísticos más importantes del estado y el país. Para hoteleros, restauranteros y toda suerte de prestadores de servicios turísticos, el zócalo ocupado por el magisterio, lleno de mantas con demandas y consignas políticas, no era precisamente el marco más atractivo para hacer negocios en la "fiesta de los oaxaqueños". En consecuencia, las presiones sobre el gobierno aumentaron para solucionar el conflicto. El mandatario estatal, Ulises Ruiz Ortiz, no encontró mejor medio para lograr este fin que un violento intento de desalojo de los maestros del zócalo en la madrugada del 14 de junio de 2006. En efecto, utilizando cuerpos de seguridad para reprimir a los maestros, la policía golpeó

a las fundaciones Alexander-von-Humboldt y Fritz-Thyssen por la beca que me han otorgado como científico visitante en el Lateinamerika-Institut de la Freie Universität, de Berlín, durante 2010. Con este estipendio he podido tener el tiempo y los medios necesarios para escribir este capítulo.

indiscriminadamente a toda persona que se encontraba en el perímetro de acción, mujeres y niños incluidos. "Según el parte oficial, los policías pertenecían a la Unidad Policial de Operaciones Especiales (UPOE), la Unidad Canina, el Grupo de Operaciones Especiales del Ayuntamiento de Oaxaca (GOE), la Policía Auxiliar Bancaria (PABIC), la Policía Municipal y la Policía Juvenil. La incursión se realizó de manera simultánea en las calles de Bustamante, Las Casas, Fiallo y 5 de mayo. Los policías preventivos llegaron disparando granadas de gas lacrimógeno, sin permitir que los 'plantonistas' pudieran desalojar el lugar. Pese a la presencia de notarios, que vigilaban la orden impuesta a los agentes de no llevar armas, diversos mandos portaban AR-15, Súper .38 y pistolas calibre .45. Sin embargo, las armas principales eran toletes, escudos, picanas eléctricas y morteros lanzagranadas. Tras la incursión violenta siguió el cateo de los inmuebles. Las oficinas de la Sección 22 del SNTE y el hotel del magisterio fueron revisados por grupos de elite en busca de los dirigentes, quienes habían logrado escapar" (Osorno, 2007: 33 y ss.). El saldo del operativo policiaco incluyó 92 lesionados, entre maestros, policías y niños, dos heridos de bala y dos mujeres que abortaron.

A pesar de la represión, los maestros se lograron reorganizar unas horas después y en la mañana de ese mismo día hicieron de nuevo frente a las fuerzas públicas en una batalla campal, que incluyó la intervención de un helicóptero desde el cual se disparaban granadas de gases lacrimógenos. La diferencia de este enfrentamiento, en el que los maestros utilizaron, principalmente, piedras y palos para repeler la agresión, consistió en el asombroso e inesperado apoyo solidario que brindó parte de la ciudadanía oaxaqueña, indignada por el trato que el gobierno daba "a sus" maestros. Finalmente, esta coalición espontánea logró hacer replegar a los grupos policiacos y recuperar el zócalo de la ciudad antes del mediodía.

Tres días después, el 17 de junio, la Sección 22 del SNTE y diversas organizaciones políticas convocaron a la constitución de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Ese mismo día definieron la "renuncia" del gobernador Ruiz Ortiz como su demanda principal.

El conflicto social y político alcanzó, entonces, tales dimensiones que se llegó *de facto* a un estado de ingobernabilidad en Oaxaca, ya que el gobernador, los jueces y los diputados estatales no pudieron ejercer sus funciones gubernamentales, judiciales y legislativas. Todos los edificios y oficinas públicas estatales y federales fueron ocupados y cerrados por los simpatizantes de la APPO. Los policías no se atrevían a aparecer uniformados en la calle; las escuelas públicas cerraron; los estudiantes iniciaron una huelga de solidaridad. En esos días, era común observar en la ciudad manifestaciones masivas en contra de Ulises Ruiz. Por supuesto, también había algunas riñas y enfrentamientos entre simpatizantes de la APPO y del gobierno.

En fin, a partir de junio y hasta finales de noviembre de 2006, la APPO controló prácticamente la ciudad de Oaxaca. En este contexto, diferentes *colectivos de artistas urbanos* se sumaron a la lucha social y política del "pueblo oaxaqueño" apropiándose de los muros de la ciudad para expresar su "resistencia visual".

En general, existen escasas investigaciones sobre la APPO.[1] En el caso específico de la producción artística y sus

[1] Estudios sobre los antecedentes del conflicto social y la APPO se encuentran en Cortés (2006), algunas colaboraciones en el número 24/25 de *Cuadernos del Sur* (2007) y en Martínez Vásquez (2007 y 2009). Para una interpretación politológica sobre la APPO y la crisis política en Oaxaca, véase Recondo (2007: 457 y ss.). También pueden consultarse los ensayos académicos en el núm. 148 de la revista de divulgación *El Cotidiano* (2008). Previsiblemente, han predominado hasta este momento las publicaciones periodísticas, testimoniales, partidistas y de denuncia de violación de los derechos humanos (Osorno, 2007; Martínez Vásquez, 2007; Beas Torres, 2007; Garriaca, 2008; Denham *et al.*, 2008; CCIODH, 2007; y Sotelo Mar-

protagonistas en el conflicto oaxaqueño contamos con las contribuciones de Jaime Porras Ferreyra (2009) y Norma Lache Bolaños (2009). Desde una perspectiva politológica, el primero se ocupa de las formas no convencionales de acción política de la comunidad de artistas del estado; y la segunda atiende, a partir de una mirada de la historia y la crítica del arte, la producción de grafitis y esténcils. Aunque los menciona en su tipología de las formas de involucramiento con la asamblea, Porras Ferreyra no centra su atención en los colectivos de artistas urbanos y juveniles (*cfr*. 2009: 231). En cambio, Lache Bolaños documenta descriptivamente el contenido estético de las intervenciones gráficas de estos colectivos ubicándolos en un contexto espacial e histórico más amplio; sin embargo, carece de cualquier pretensión de comprensión y explicación sociológicas. En fin, ninguno de los dos trabajos dedicados al tema atiende sistemáticamente las relaciones de estos artistas con la APPO, los orígenes y organización de sus colectivos, la manera en que entienden la relación entre arte y política o la evolución de estas obras y sus productores después de 2006.

Más allá del ámbito académico, encontramos el interesante documental de Garduño y Salcido (2008), intitulado *El Muro*, el cual tiene la virtud de presentar entrevistas con miembros de estos colectivos en las que explican sus intereses, motivaciones, formas de trabajo y el contenido de sus obras. Asimismo, en el libro de testimonios fotográficos

---

bán, 2008), así como una notable producción de documentales sobre la movilización de las mujeres que conformarían la Coordinadora de Mujeres de Oaxaca (Mal de Ojo y Contraimagen, 2007), los orígenes, desarrollo y consecuencias del conflicto (Freidberg, 2007 y Coladangelo, 2009), la creación musical de los movilizados (Law, 2008), la participación de los medios alternativos (Videohackers e Indymedia, 2007), las barricadas (Ballesteros, 2007), la represión gubernamental (Mal de Ojo y Comité de Liberación 25 de Noviembre, 2007) y, por supuesto, los colectivos de artistas urbanos y la producción gráfica de la protesta (Garduño y Salcido, 2008; y Mal de Ojo, 2007).

Memorial de agravios. Oaxaca, México, 2006 (Leyva, 2008) se reproduce, con excelente calidad, diversas pintas, grafitis y esténcils y el ambiente de protesta y lucha a través de fotografías periodísticas y artísticas. Además, una selección amplia de esta gráfica urbana y contestataria se puede consultar en las páginas del libro *Protest Graffiti Mexico: Oaxaca* (Nevear, 2009). Por último, en la red existe una serie de páginas electrónicas y blogs con videos, fotografías y textos, tanto de los propios creadores como sobre éstos (véase la bibliografía al final de este escrito). Naturalmente, ninguno de estos trabajos y publicaciones tiene propósitos científico-sociales; sin embargo, allí se encuentran materiales e informaciones abundantes y ricos que, sin duda, son una fuente primaria de información empírica para el análisis sociológico.

En este capítulo centraré mi atención en los colectivos de artistas urbanos y su producción gráfica.[2] En particular, me ocuparé de tres de ellos, cuyas obras y actividades han tenido mucha influencia en la conjugación del arte y la política en la "Comuna de Oaxaca": *Arte Jaguar, Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca* (*ASARO*) y *Lapiztola*.[3] Estas y otras

[2] A manera de advertencia, vale mencionar que no discutiré el valor estético de estas obras, porque carezco de la competencia profesional para emitir un juicio fundamentado en este sentido. Sin embargo, que las califique como arte no es arbitrario, porque hay razones teóricas y metodológicas para proceder así: en primer lugar, desde el momento en que el sistema del arte incluye esta producción gráfica en sus comunicaciones, como veremos más adelante en estas páginas, otorga *ipso facto* a estos objetos realidad artística de acuerdo con su propio código. En segundo término, utilizo las categorías nativas de los entrevistados para designar sus actividades y productos como "arte".

[3] Existen otros colectivos importantes, como *StencilZone* o *Zape*, que son mencionados ocasionalmente en las fuentes bibliográficas o ciberográficas. No los considero aquí, porque me fue imposible localizar a sus miembros para conocer de cerca su trabajo y su experiencia artística y política.

agrupaciones "intervinieron"[4] los muros y equipamiento urbano de la capital de Oaxaca con grafitis,[5] esténcils[6], carteles y *stickers*.[7] Aquí, atenderé, especialmente, la producción que conjugó grafitis y esténcils.[8]

En lo fundamental me interesa preguntarme acerca de las funciones de la obra gráfica de estos colectivos para la reproducción de la APPO como sistema de protesta y cómo estos colectivos de artistas se vincularon a la movilización popular en Oaxaca. En vista de lo anterior, primero (I)

[4] "Se trató de intervenciones porque modificaron [y] se 'apropiaron' de espacios que no tenían la función de ser soporte de grafiti y, en general, de la obra gráfica" (Lache Bolaños, 2009: 201).

[5] Los grafitis son, según Joan Garí, "'signos dibujados o grabados'. Claudia Walde enuncia sus características: es una pinta hecha con aerosol, que se realiza en superficies exteriores, compuesta por palabras o motivos… En sus inicios el grafiti se expresó a través de pequeñas frases legibles, *tags*, por ello a sus autores se les llamó 'escritores'. La búsqueda de estilos genuinos hizo que las letras asumieran formas ilegibles convirtiéndose en una especie de lenguaje secreto" (Lache Bolaños, 2009: 200). Cuando los signos del grafiti son letras legibles y comunican un mensaje breve de manera inequívoca, se le denomina "grafiti-consigna" (*cfr*. Lache Bolaños, 2009: 200 y 207). En este texto, los grafiti-escritura se nombrarán, también, "pintas". Ejemplos de estos grafiti-escritura son los siguientes: "U.R.O., entiende, Oaxaca está harto de ti"; "Franco asesino, eres un mezquino"; "Ocupa y libera los espacios del pueblo"; "¡Caer es permitido, levantarse obligatorio!"; "¡Volveremos, vengaremos, venceremos!"; "Todo el poder al pueblo. ¡Viva Oaxaca!"; "Entre más borren, más pintamos", etcétera. Una ilustración de la modificación del equipamiento urbano la encontramos en un predio en cuya barda está inscrita la siguiente leyenda "No anunciar, propiedad federal". La pinta tacha "federal" y, en su lugar, se escribe "de todos". Debajo de lo cual se agrega el símbolo del anarquismo.

[6] "[El esténcil es] una plantilla que funciona como molde; está hecha de diferentes materiales, [como] cartón, acetato o incluso radiografías, [y] en [ella] se inserta un motivo. La plantilla se coloca en un muro y por acción del aerosol se imprime la imagen" (Lache Bolaños, 2009: 200 y ss.).

[7] "Se trata de frases o motivos que tienen como característica usar materiales adhesivos como soporte" (Lache Bolaños, 2009: 201).

[8] En el anexo al final de este libro se pueden apreciar algunos ejemplos de la protesta gráfica appista.

expondré el modelo teórico-metodológico que utilizo para observar a la APPO como un "sistema de protesta". Enseguida (II), daré cuenta, de manera sucinta, de los orígenes sociales y el proceso de politización de los integrantes de estos colectivos. Posteriormente (III), describiré y explicaré las funciones que los colectivos, en cuanto subsistema, cumplen en la APPO. Después (IV), presentaré su concepción en torno a la vinculación del arte y la política y discutiré (V) cómo sus intervenciones en los muros de la ciudad modifican el sentido de lo público. Por último (VI), analizaré cómo estas agrupaciones se vincularon con el sistema de arte local y (VII) qué conflictos les deparó esta inclusión.

I

En términos teóricos y metodológicos, concibo a la APPO no como un movimiento social, sino, más bien, como un "sistema de protesta". Éste es una forma especial de los sistemas sociales,[9] que se caracteriza por su constitución y reproducción mediante comunicaciones orientadas al conflicto. Estas comunicaciones se expresan temáticamente como movilizaciones de protesta en contra de diferentes oponentes (como el gobierno, las organizaciones eclesiales, las empresas, los medios de comunicación) o de las consecuencias no previstas de la operación de los sistemas funcionales de la sociedad (como la política, el derecho, la economía, la ciencia o el arte).[10]

[9] Sobre el concepto de sistema social, véase Luhmann (1987).

[10] Sobre la concepción de los "movimientos de protesta" de la teoría de sistemas, véase Luhmann (1992, 1996 y 1998), Japp (1984, 1986a, 1986b y 1990), Ahlemayer (1989 y 1995), Hellmann (1996, 1998 y 2000) y Estrada Saavedra (2012b). Aunque emparentada con ésta, mi modelo analítico de los "sistemas de protesta" varía de manera significativa con respecto a la concepción alemana. En este texto no me es posible, sin embargo, desarrollar estas diferencias con el detalle que se requiere para el caso. Sobre

La complejidad de un sistema de protesta puede ser aprehendida por medio de la distinción de diferentes niveles de análisis. En efecto, mediante la diferencia sistema/entorno puede observarse cualquier sistema de protesta tanto en sus elementos, procesos, funciones y estructuras *internos* como, también, en relación con sus interpenetraciones y acoplamientos estructurales con otros sistemas sociales (incluyendo los sistemas funcionales) de su entorno. Esta distinción fundamental ha de complementarse ulteriormente con otras tres más: la interacción, la organización y la sociedad.[11] Mientras que la última, vista analíticamente,

---

el tema véase Estrada Saavedra (2008). Por lo demás, utilizo el término "sistema" en lugar de "movimiento" de protesta, porque quiero evitar las connotaciones mecanicistas, teleológicas, ideológicas y normativas que la palabra "movimiento" evoca y que se han convertido en un verdadero obstáculo epistemológico para aprehender la complejidad del fenómeno. En este sentido, el concepto de movimiento pertenece a un horizonte histórico, social y epistemológico que, con la formación de la sociedad compleja, dejamos atrás, a saber: el mecanicismo fisicalista y el iluminismo optimista de la modernidad temprana. Por eso, las imágenes que despiertan en nuestra mente la palabra "movimiento" hacen referencia a "algo que se mueve en la sociedad y que se reconoce por el hecho de que se diferencia de lo estático, del orden de la sociedad y que es reconocible mientras se mueve" (Melucci, 2002: 81). No sólo eso, la misma palabra despierta las representaciones de una fuerza histórica progresista portadora de la razón liberadora, tal y como los filósofos ilustrados de finales del siglo XVIII entendieron la Revolución francesa. Y en la medida en que la "razón" fue asociada a la noción de "sujeto" (universal), en el concepto de movimiento social reverbera la idea de un sujeto como *personalidad corporativa* con una identidad clara y trasparente, así como con una voluntad indivisa.

[11] Cualquiera que conozca la obra de Niklas Luhmann, sabrá que estas distinciones hacen referencia a tres tipos fundamentales e irreductibles de sistemas sociales (Luhmann, 2005). Como no me siento obligado a seguir la ortodoxia "bielefeldiana" ni a hacer un culto improductivo, sociológicamente, a la "gran teoría", echo mano de su instrumental conceptual para comprender y explicar, teórica y empíricamente, los sistemas de protesta. En términos sistémicos, esta decisión puede entenderse como una *reentry* en la forma de la teoría de la sociedad con el fin de ganar complejidad

pertenece al entorno del sistema de protesta, las primeras dos distinciones tienen que ver con su constitución interna. En otras palabras, los participantes en el sistema de protesta pueden ser observados: 1) ya sea en sus interacciones cotidianas en sus respectivos medios sociales o mundos de vida, 2) como miembros de la organización sistémica en sus diferentes roles, posiciones de autoridad y relaciones de poder entre sí, o bien 3) como una unidad colectiva inserta en un conflicto con, al menos, un oponente y entablando relaciones de alianza y oposición con diferentes actores, grupos y organizaciones. Esta complejidad le permite al sistema de protesta referirse, al mismo tiempo, a diversos sistemas funcionales y a sus respectivas organizaciones.

Niveles de análisis de los sistemas de protesta

	Sistema	*Entorno*
Autopoiesis	Funciones Estructura Procesos Elementos Observación	Interpenetración Acoplamientos estructurales Prestaciones Conflictos
Unidades de observación	Interacción Organización	Sociedad (organizaciones de los sistemas funcionales)

La APPO puede ser considerada como un sistema de protesta porque: 1) se diferencia de su entorno; 2) logra su autopoiesis creando estructuras propias de comunicación, organización, movilización, producción y distribución de recursos y bienes colectivos; 3) crea su propia forma: la protesta; 4) construye una perspectiva de observación: la crítica sociopo-

interna en la arquitectura de esta teoría, en general, y en la referida a los sistemas de protesta, en particular.

lítica y la denuncia contestataria; 5) elabora mecanismos de conducción (elites y liderazgos), reclutamiento (motivación y selección de miembros) e identidad (diferenciación del entorno); 6) entabla alianzas y produce redes de interacción y comunicación con otros sistemas de protesta, organizaciones, formadores de opinión pública, organizaciones no gubernamentales, etcétera; 7) inicia eventos de protesta y conflicto con otros sistemas sociales, especialmente con las organizaciones de los sistemas funcionales, por ejemplo universidades, empresas, iglesias, partidos políticos, diarios, etcétera; y, 8) critica los efectos de la diferenciación de los sistemas sociales.[12] En este sentido, la APPO está compuesta de diferentes subsistemas especializados (por ejemplo, los de la dirección política, la planeación estratégica, la organización, la seguridad, la protesta simbólica o el de la difusión mediática),[13] que, en su conjunto, conforman este sistema de protesta.

En relación con su composición organizativa y con el origen de sus elementos constituyentes, se puede diferenciar a la APPO metodológicamente en cuatro segmentos: 1) la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y el Frente de Sindicatos y Organizaciones Democráticas de Oaxaca (Fesodo); 2) las organizaciones populares; 3) las organizaciones no gubernamentales, y 4) los sectores no organizados o "independientes" de la población.[14]

[12] Siguiendo la enumeración anterior, los puntos 1 a 5 corresponderían a los niveles de análisis de la interacción y la organización, mientras que el 6, 7 y 8 al de la sociedad.

[13] Estos subsistemas especializados hacen referencia, respectivamente, a la Asamblea General, el Espacio Civil de las organizaciones no gubernamentales, la movilización colectiva coordinada, las barricadas, los colectivos de artistas y los medios de difusión tomados. Sobre el Espacio Civil, consúltese Bolos (2011). Acerca de las barricadas y los medios de difusión, véase Estrada Saavedra (2010 y 2012a).

[14] Una lista amplia, aunque no completa, sobre los diferentes integrantes colectivos de la APPO se puede consultar en Martínez Vásquez (2007: 69 y ss.).

Subsistemas de la APPO



Este cuarteto de segmentos se encuentra, por su parte, internamente diferenciado en distintos grupos, fracciones, tendencias políticas y corrientes ideológicas, por lo que resultaría reduccionista suponer una homogeneidad del sistema de protesta, en general, y de los diferentes subsistemas, en particular. Esto implica, por tanto, que cada uno de los subsistemas de la APPO tiene, aparte de las orientaciones generales de comunicación y acción, orientaciones particulares que, en determinados momentos, pueden ser compatibles y, en otros, divergir y entrar en contradicción entre sí. Por ejemplo, el segmento formado por los sindicatos orienta sus comunicaciones y acciones colectivas *típicamente* de acuerdo con la lucha sindical, la negociación y el conflicto propios del sistema político institucional (estatal y federal). En cambio, los segmentos de las organizaciones populares y de los sectores no organizados de la población

Composición organizativa de la APPO



orientan las suyas *típicamente* fuera y en contra del sistema político,[15] mientras que las organizaciones no gubernamentales entablan relaciones, predominantemente, con actores y organismos de la sociedad civil nacional e internacional. En su conjunto, esto generó grandes problemas de coordinación y dirección en el sistema de protesta, pero también una gran capacidad de movilización, conflicto y negociación, así como de aprendizaje colectivo y de innovación de los repertorios de protesta tanto en los espacios sociales como en los institucionales, que depararon grandes dificultades a los oponentes del sistema de protesta (gobiernos estatal y federal, contra-movimiento local) para lidiar con la APPO.

[15] Lo cual no significa que no se vinculen y, posteriormente, entablen diálogos y negociaciones con los actores y las organizaciones del sistema político.

II

Gran parte de los integrantes de todos estos colectivos de artistas urbanos provienen de las clases medias bajas de Oaxaca. Algunos de ellos eran o son estudiantes de artes gráficas y visuales y de arquitectura de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y de las carreras de diseño y ciencias de la comunicación de la Universidad Mesoamericana. Antes de la experiencia de la APPO, varios de los miembros de lo que después se conocería como *Arte Jaguar*, fundado en 2004 por media docena de artistas, habían formado parte de diferentes bandas juveniles dedicadas a producir grafitis. En estas agrupaciones, lo más importante para los "chavos" era convivir con miembros de otras bandas, escuchar música y mostrarse entre sí sus grafitis. Por su parte, los tres integrantes de *Lapiztola*, estudiantes que crearían su agrupación en 2008, formaban ya un grupo de amigos antes de la fundación del colectivo y guardaban estrechos vínculos familiares con el magisterio oaxaqueño. Como los "jaguares", también ellos realizaban grafitis, desde tiempo atrás, con diversos *crews* o agrupaciones de grafiteros.[16] Finalmente, *ASARO* es constituida por 50 artistas e intelectuales populares como respuesta a la convocatoria de la APPO, en octubre de 2006, para que todos los sectores de la sociedad se organizaran y se sumaran a la "resistencia popular" desde diferentes frentes sociales (trabajo de campo, julio de 2009).

La apuesta de los colectivos por la conjugación del arte y la política fue resultado de un proceso de aprendizaje. En efecto, la obra de los integrantes de *Arte Jaguar* y de los que más tarde se conocería como *Lapiztola* se caracterizaba, antes del conflicto de 2006, por su fuerte interés en la forma del grafiti. El tránsito de éste como una expresión estética hacia

[16] En realidad, únicamente Yankel (Aztek) hacía en aquel entonces grafiti. Rosario y Roberto usaron aerosol hasta 2008 y experimentaban con distintas técnicas gráficas o esténcils para serigrafía.

un grafiti politizado no resultó fácil, porque chocaba con la concepción hasta entonces convencional entre las bandas juveniles: los "puristas" apreciaban, sobre todo, su forma y su doble función de identificación de la "banda" y de delimitación de un "territorio" propio. En su opinión, otros sentidos del grafiti eran desviaciones de su "verdadero espíritu".

Todo esto cambiaría en 2006, cuando se politizó su forma y contenido y fue evolucionando hacia el grafiti-consigna y el esténcil-grafiti. Sin embargo, esta transformación no fue resultado del desarrollo interno de una concepción estética alternativa, sino, más bien, de la participación directa de estos artistas en la defensa de sus barrios, con barricadas de por medio, como parte de su colaboración en la lucha popular en contra de los gobiernos estatal y federal. En este contexto de confrontación, estos artistas empezaron a concebir su trabajo con claros contenidos sociales y políticos y a poner al servicio de las "causas del pueblo" sus capacidades artísticas haciendo pintas, carteles y mantas. El caso de *ASARO* es parcialmente diferente al de las otras dos agrupaciones: sus miembros fundaron este colectivo con evidentes intenciones políticas con el fin de crear un "arte comprometido con el pueblo". Además, el animador y organizador principal de *ASARO*, Mario Guzmán, tenía una larga y estrecha relación con el Frente Popular Revolucionario (FPR), una de las organizaciones sociales más influyentes en la APPO, con la que pretendía, aunque sin mayor éxito, vincular orgánica e ideológicamente al colectivo. Esto generó muchas inconformidades entre los mismos artistas e, inclusive, provocó la salida de varios de ellos de la agrupación (trabajo de campo, julio de 2009).

Por último, *ASARO*, *Lapiztola* y *Arte Jaguar* se caracterizan por su forma de trabajo colectivo. Ello significa, por un lado, postular una "autoría colectiva" de las obras y, por el otro, decidir en grupo todo lo relativo al proceso creativo: concepción, diseño, elaboración y exposición.

III

Aunque, en términos estrictos, sólo *ASARO* se incorporó "formal y orgánicamente" a la APPO –como lo expresaría uno de sus integrantes, "*ASARO* es el brazo cultural de la APPO" (entrevista, 21 de julio de 2009)–, a éste y los demás colectivos de artistas urbanos y grafiteros anónimos bien se les puede calificar, sociológicamente hablando, como componentes de un mismo "subsistema", en la medida en que cada uno de ellos realizaba la misma función especializada para la asamblea, a saber: la *generación de formas estéticas* para el contenido de la "protesta simbólica" de este sistema de protesta.[17]

Concebir a la APPO como "sistema social" nos permite tratarla desde la perspectiva de su complejidad sistémica. En términos teóricos, un sistema social es complejo cuando

[17] La *movilización contestataria pública* de los "sistemas de protesta" tiene un doble carácter: instrumental y expresivo. En efecto, por un lado se le puede observar de acuerdo con su eficacia para alcanzar metas políticas; por el otro, esa misma movilización puede ser mirada en su carácter simbólico como la puesta en escena de la protesta, ya sea de manera lúdica o dramática. El concepto de "protesta simbólica", que aquí introduzco, hace referencia a los elementos *no discursivos lingüísticamente*, es decir, emotivos, plásticos, sonoros, escénicos y figurativos de la movilización contestataria pública. Este tipo de protesta sintetiza, mediante representaciones simbólicas, las ideas y los intereses, las esperanzas y los deseos de los participantes del sistema. En el caso particular que nos ocupa, la protesta simbólica appista ha conjugado diferentes "disciplinas" como la pintura, el grabado, la música, el grafiti, la fotografía, el video, el teatro, etc. Todo ello ha enriquecido su forma, contenido y variedad temática. Con ello, ha aumentado la posibilidad de llegar a un mayor público y de una identificación de éste con las razones y los fines de su lucha popular. En relación con la gráfica de protesta appista, habría que puntualizar que las leyendas que acompañan las imágenes de los esténcils sirven *sólo* de apoyo al núcleo iconográfico, ya que ayudan al público a entender y, en cierto modo, contextualizar el mensaje visual, en el cual es donde se juega su apuesta estética. Sobre el tema, consúltese Estrada Saavedra (2008).

los elementos que lo componen no pueden estar vinculados directamente entre sí al mismo tiempo. Entre más elementos contenga un sistema, mayor será el número de relaciones posibles que puedan entablarse entre ellos y en su conjunto y, por tanto, más complejidad abrigará el sistema mismo. La complejidad implica, entonces, la necesidad de realizar selecciones para establecer y actualizar las relaciones entre los elementos sistémicos. En este caso hablamos de una complejidad organizada, la cual no es controlada directamente por algún elemento central del sistema. En otras palabras, un sistema social no puede actualizar y enlazar todos sus elementos al unísono. Por esta razón, los elementos del sistema adquieren cierta "autonomía" interna, porque pueden establecer enlaces particulares y no jerárquicamente controlados y supervisados, los cuales abren un ámbito de posibilidades de comunicación y acción actualizables tanto al interior del sistema como con su entorno.[18]

En este mismo sentido, al pensar a los "colectivos" como un subsistema, no hay necesidad alguna de esperar coordinación interna entre ellos ni de imputarles una perspectiva de observación homogénea a partir de la cual determinen, de igual modo y con las mismas formas y los mismos contenidos, la selección de sentidos que conllevan sus "obras" y que expresan la "protesta simbólica" de la APPO. Con todo y lo anterior, al ser la APPO un sistema con complejidad organizada, es decir, un sistema con una conexión selectiva de sus elementos (o, dicho de otra manera, una organización selectiva de su autopoiesis), su estructura ejerce presión sobre sus elementos –en este caso particular, los colectivos de artistas– para hacer más probables (aunque no necesarias) ciertas selecciones de enlaces que otros. En otras palabras, los sentidos seleccionados por los colectivos, condensados plástica y gráficamente en sus obras, serán relativamente

[18] Al respecto, véase Luhmann (1987: 45 y ss.).

semejantes entre sí, tendrán, por decirlo así, un "aire de familia". De tal suerte, *Arte Jaguar*, *Lapiztola* o *ASARO* pueden operar muy bien con independencia entre sí e incluso generar diferencias estético-políticas significativas y, no obstante, seguir siendo elementos subsistémicos de la asamblea.[19]

Son cinco las dimensiones en las que se re-especifica la función de la producción de formas estéticas para la protesta simbólica realizada por estos colectivos con fines de la autopoiesis del sistema de protesta.

Primero, los colectivos colaboran, junto con los voceros de la asamblea o los "medios de difusión tomados y autogestionados", en la función sistémica de generar una *perspectiva de observación*, es decir, en la construcción significativa de la realidad *desde* el punto de vista de la APPO. Este marco de interpretación sistémico no sólo supone dimensiones cognitivas ("esto sucede así porque…"), sino también valorativas (ético-políticas) en torno a eventos y actores ("¡Alto a la represión, ya!" o "Ulises Ruiz, tirano asesino"). En particular, las obras de los artistas urbanos enriquecen el discurso político con elementos emotivos, gráfica y plásticamente elaborados, que sintetizan diversos sentimientos y estados de ánimo como la esperanza, la indignación, la incertidumbre, la ira, el dolor, la impotencia o el miedo sentidos por los integrantes de la APPO en relación con el conflicto y su desarrollo, a sus protagonistas y antagonistas. A manera de ejemplo de lo anterior, se puede evocar el esténcil-grafiti en el que se aprecian dos figuras delineadas en un contraste en blanco y negro: un policía antimotines equipado con tole-

[19] Estas "diferencias" se pueden observar tanto en el tipo de "disciplina" artística que privilegien (grafiti, pintura, esténcil, video, fotografía, música, teatro, etcétera) como en las técnicas utilizadas y las formas y contenidos de las obras mismas. Así, encontramos, por ejemplo, un "estilo" de *Lapiztola* claramente distinto del de *ASARO*. Inclusive, estas diferencias se multiplican al interior de cada colectivo, ya que la obra individual de sus integrantes se distingue de la "obra colectiva".

te, escudo, botas militares y casco, que agrede a una mujer de rodillas que apenas alcanza a levantar sus brazos para no ser tundida a golpes. Debajo de la imagen se lee "Asesino". Asimismo, las parodias, burlas y transgresiones de estos trabajos murales provocan risa, invierten las jerarquías sociales y morales y, de este modo, facilitan al espectador desafiar y desnudar a las autoridades y la legitimidad del orden social de dominación. A modo de ilustración de esto, se puede citar el siguiente esténcil-grafiti: elaborado en color negro, al estilo de las reproducciones en serie de fotografías intervenidas por Andy Warhol y al del juego mexicano de la "lotería", se ve un conjunto de ocho imágenes del rostro de Ulises Ruiz con diferentes gestos y posturas, cada una de las cuales tiene debajo de ellas una descripción irónica que lo califica política y moralmente como: "El inocente", "El cínico", "El ratero", "El autoritario", "El represo", "El ruin", "El asesino", "El asqueroso".[20]

En segundo lugar, estas intervenciones gráficas permiten a la APPO reflexionar sobre el conflicto y su proyecto social y político.[21] Los grafitis, esténcils y carteles condensan gráficamente expectativas en torno a un futuro deseable: la realización plena de la "Comuna de Oaxaca", la democratización del sistema político o el establecimiento del socialismo. Esto lo manifiesta muy bien el trabajo elaborado con color negro en el que se aprecia una tricicleta de panadero, en cuyo espacio para la carga lleva una estufa para hacer camotes. De la chimenea de ésta sale vapor y la leyenda "Estamos cocinando la revolución".

En tercer término, las obras de los colectivos contribuyen a la identificación activa con la asamblea. En efecto, a través

[20] Obra del colectivo Zape.

[21] Estas dos primeras funciones subsistémicas tienen que ver, directamente, con la constitución de una "esfera de deliberación colectiva" en el entorno interno del sistema de protesta. En el V apartado abordaré el tema con mayor detalle.

de las intervenciones gráficas de la "resistencia visual", los integrantes de la APPO –personas u organizaciones populares– tienen la oportunidad de reconocerse como parte del "pueblo oaxaqueño en lucha", ya sea de manera individual (como en el caso de los esténcils con el motivo del "niño de la calle" con el rostro cubierto por un paliacate y arrojando piedras con resorteras para combatir a la policía) o colectiva (como en el esténcil en el que se representa un contingente de mujeres y hombres marchando unidos, con los ojos llenos de esperanza mirando hacia el futuro y los puños en alto, todo ello en colores rojinegros).

En cuarto lugar, los colectivos cooperan en la elaboración y preservación de la "memoria sistémica" de los múltiples eventos significativos de este conflicto (por ejemplo, el intento de desalojo del plantón magisterial el 14 de junio de 2006, la toma de la radio y televisión estatales el 1 de agosto o la batalla de "todos los santos" entre la APPO y la Policía Federal Preventiva el 2 de noviembre). Mediante sus iconografías, los artistas realizan, de manera sintética, una crónica dramática y lúdica de la historia de la asamblea con el fin de asegurar su recuerdo e interpelar visualmente al "público" (simpatizante o no, militante o espectador) para cerciorarse de las causas, las razones, los motivos y los fines de la lucha social.

Finalmente, en quinto lugar, echando mano del acervo de la memoria social, en particular en lo referente a la historia patria y a la cultura popular y mediática, los colectivos reelaboran sucesos históricos, personajes y toda suerte de figuras públicas, reales o ficticias (como la Revolución de 1910, Emiliano Zapata, Ricardo Flores Magón, el "Ché" Guevara, el subcomandante Marcos, los macheteros de San Salvador Atenco, la virgen de Guadalupe, la intifada palestina, el Chapulín Colorado o Mickey Mouse, etcétera), y las intervienen estéticamente para generar profundidad y resonancias históricas de continuidad de las luchas populares pasadas con la oaxaqueña, que, al unísono, legitiman la protesta actual

y la dotan de un horizonte utópico colectivo.[22] Por ejemplo, la iconografía tradicional de Benito Juárez se modifica agregándole una boina a la "Ché" Guevara sugiriendo que el héroe nacional de origen zapoteco sería, hoy día, un rebelde revolucionario que apoyaría la lucha appista. Lo mismo se puede afirmar de la imagen intervenida de Emiliano Zapata que, en lugar del sombrero campesino de ala amplia, aparece con un peinado con pelos en pico a lo punk, con el cual se identifican fácilmente los jóvenes urbanos marginados, "anarcopunks", libertarios y revolucionarios. O, por último, el gobernador Ulises Ruiz Ortiz, caricaturizado como un monstruo con rostro vampiresco largas y puntiagudas orejas, hocico babeante enmarcado por colmillos feroces, mirada desorbitada y perversa, y con un cuerpo agazapado de rata coluda. Este esténcil se acompaña con la consigna "Ulises, chacal de la lucha sindical".[23]

En un nivel mayor de abstracción, esta función de los colectivos –con sus cinco dimensiones re-especificadas– puede entenderse como parte del proceso de *reflexión*[24] del sistema de protesta, es decir, como la autobservación del propio sistema en el que la comunicación tematiza su

[22] Como *forma*, la legitimación tiene un lado interno y otro externo en el sistema de protesta. El primero se dirige al público appista, mientras que el segundo al público espectador en general. Ambos interpelan al observador recordándole o sugiriéndole, respectivamente, que la lucha de la APPO es parte de las gestas del pueblo mexicano por la libertad y la justicia.

[23] Así sea con brevedad, hay que advertir que estas cinco funciones están estrechamente vinculadas con diferentes "dimensiones de sentido": mientras que la primera refiere a la "objetiva" y la tercera a la "social", la segunda, la cuarta y la quinta remiten a la "temporal". Aún más: si bien Luhmann sólo considera estas tres dimensiones de sentido (*vid*. 1987, capítulo 2), se puede aventurar una cuarta, la espacial, que se podría observar, para el caso que ahora nos ocupa, en la capacidad de las intervenciones gráficas de apropiarse el espacio público y marcar un territorio appista, como veremos en el V apartado.

[24] Sobre el concepto de reflexión, véase Luhmann (1987: 601 y ss. y 1998: 757 y ss.).

unidad. Con ello, no sólo se realiza la operación de la distinción del sistema-entorno, sino que, además, el sistema reflexionante gana información sobre sí mismo, la contingencia de su unidad y el reconocimiento de las alternativas de otros posibles modos de ser. De tal suerte, mediante la reflexión el sistema adquiere, en principio, la posibilidad de un mayor control sobre sus propias operaciones.

IV

El de los colectivos no es un arte concebido, originalmente, para su circulación en galerías o museos; más bien surge y se expone en la calle. Expresado con mayor precisión: *es un arte producido en el conflicto y pensado como un instrumento de lucha*. No es casualidad alguna, en este sentido, que una de estas agrupaciones se denomine *Lapiztola*; nombre que es "un juego de palabras [que expresa] la idea [estética] del colectivo: hacer disparos gráficos, imágenes fuertes, pero no mortales" (entrevista colectiva con *Lapiztola*, 23 de julio de 2009). La dimensión política del "arte de la calle" se encuentra ya inscrita en su carácter furtivo, clandestino y subversivo, semejante a la "actividad del jaguar, que la realiza en la noche, pues la penumbra es su espacio de trabajo" (entrevista colectiva con *Arte Jaguar*, 24 de julio).

En efecto, en la confrontación entre la APPO y los gobiernos estatal y federal, los artistas callejeros entendieron sus trabajos como una "herramienta" más de la lucha popular en tanto *medio de concientización, propaganda y crítica*. De este modo, se empezó a pensar el arte como eminentemente político al desafiar el orden social de dominación. La estética gráfica de estos colectivos se compone de evidentes elementos irónicos, muchas veces ejercitando lúdicamente pastiches al estilo postmoderno, pero también –y en ello va su contenido político– elementos violentos y agresivos, pero no para ocasionar mera irritación o escándalo, sino, más bien, con

la intención de provocar, mediante la conmoción visual del transeúnte y del público en general, una llamada de atención o, mejor dicho, una reflexión sobre la "realidad social y política" oaxaqueña y nacional. La expectativa estético-política detrás de ello consiste en generar "indignación" en el espectador para moverlo a la acción política contestataria.

Los artistas de *ASARO* son muy explícitos al respecto. Al concebir su trabajo como un medio de propaganda, protesta y denuncia, el colectivo pretende "crear conciencia" en el pueblo de las condiciones de explotación y dominación a las que está sujeto. Por esta razón, sus obras se alejan decididamente de la abstracción y apuestan por el arte figurativo, cuyas formas y contenidos sean "sencillos" de identificar y comprender por "el pueblo". De esta manera, se forjan condiciones de diálogo sobre la "realidad social y política" entre los artistas y el "pueblo" (*cfr*. ASARO, blogs.myspace.com/asaroaxaca y también www.asar-oaxaca.blogspot.com).

En este sentido, *ASARO* considera su trabajo explícitamente como un "arte nuevo y comprometido". Su "novedad" consistiría en ser un producto colectivo en oposición a la creación como un proceso individual y elitista. El nuevo arte rechaza toda concepción artística producto, como dirían los francfortianos, de la "industria cultural" y dirigido a la "enajenación" de las masas. El de *ASARO* se piensa, por el contrario, como un arte popular de las masas para su propia liberación y como instrumento de lucha en contra de la "burguesía" (*cfr*. *ASARO*, blogs.myspace.com/asaroaxaca). Pero no sólo esto: los artistas de la calle se piensan a sí mismos como "soldados". En efecto, Itandehui, grafitera, fotógrafa y videoasta, participante tanto en *Arte Jaguar* como en *ASARO*, discurre que los grafiteros son "una especie de soldados", cuyo trabajo expresa una posición política, ya que en él se manifiesta "una inconformidad hacia las normas sociales y las instituciones" (en León, 2009). Estos "soldados" formarían, de acuerdo con la artista, "parte de un ejército que despierta y resiste ante

la hiper-mercantilización de los tiempos postmodernos, ya que proyectan una violencia discursiva, un territorio visual y poético [en contra de] los cánones establecidos, sin el fin de llenar de basura visual [este espacio tal y] como lo hace [la propaganda de] las campañas electorales" (en Mejía, 2009).

Gran parte de estos jóvenes artistas urbanos se politizaron en medio del conflicto participando directamente en las múltiples actividades de la APPO. Sus intereses y gustos artísticos no fueron los conductos hacia la acción política. Pero, una vez involucrados en la movilización y la protesta, cooperaron en la "Comuna de Oaxaca" con lo que sabían hacer. Smek, miembro de *Arte Jaguar*, lo expresa con claridad: "Nosotros participábamos con el pueblo en la barricada y en las marchas… Nos solidarizábamos con la banda haciendo lo que sabíamos hacer: utilizar la herramienta de trabajo para hacer mantas con consigna y que la gente se las llevara a la marcha" (entrevista, 24 de julio de 2009). La falta de tiempo para la creación artística y la urgencia para actuar impuestas por los eventos políticos dejaban una impronta propagandística en el carácter de sus intervenciones gráficas. En efecto, si bien los muros oaxaqueños se habían convertido en un enorme lienzo, no todo lo que se plasmaba en éste alcanzaba calidad o interés estéticos. "Los trabajos que hacíamos [durante el conflicto]", comenta Yankel de *Lapiztola*, "no son, precisamente, arte como lo que ahora realizamos, pues hoy tenemos más tiempo para pintar y hacer arte urbano. El esténcil y los pósters de información y protesta no lo consideramos propiamente arte sino propaganda, que consistía en hacer un alto contraste entre las frases y la gráfica" (entrevista, 23 de julio de 2009).

La producción de pintas, consignas, grafitis y esténcils empezó a ser apropiada masivamente por cada vez más jóvenes, provocando así que, lo que antes era una actividad casi exclusiva de chavos bandas y grafiteros, se volviera una práctica común. Con ello, la idea de autoría sufrió una trans-

formación. En efecto, en medio del conflicto y del proceso de formación de una identidad colectiva de los participantes en la "Comuna de Oaxaca", el arte callejero no sólo fue puesto "al servicio del pueblo", sino que se le concibió como una obra de autoría colectiva: el "arte del pueblo". Así, muchos de los trabajos de los miembros de *Arte Jaguar* empezaron a realizar plantillas sin firma para que cualquiera pudiera verla, apropiársela e identificarse con ella por el simple hecho de encontrarse en un "espacio público". Tras este gesto subyace, por supuesto, una crítica a la idea moderna del arte como producto de un genio individual y a la apreciación de las obras artísticas como una experiencia subjetiva particular. En un contexto altamente politizado, los colectivos como *Arte Jaguar* o *ASARO* han hecho, en cambio, la apuesta del arte como una "creación colectiva", inclusive, afirmarían, "popular".[25]

V

Al ocupar calles y plazas, toda movilización de un sistema de protesta manifiesta, implícita o explícitamente, un desafío en torno al carácter del espacio público: ¿cómo es ocupado y apropiado?, ¿quiénes pueden hacerlo? En el fondo, se trata de un conflicto sobre quién tiene derecho y capacidad de incluirse con su cuerpo, persona, actos y discursos en él y, por este hecho, transformar el sentido y la forma de lo público.

[25] La no firma de los grafitis tiene, por supuesto, varios propósitos: uno consiste en eludir la represión, en especial durante los momentos más álgidos del conflicto de 2006 y sus secuelas en los meses y años siguientes. Otro es, más bien, de carácter lúdico, a saber: escuchar los comentarios y especulaciones de la "banda" sobre la probable autoría de esa obra en apariencia anónima: "la cosa era ocultar los trazos que te identificaran, a pesar de que los demás chavos ya conocían tu trabajo", comenta Cer, miembro de *Arte Jaguar*. "Entonces, era muy divertido que llegaran y te preguntaran '¿quién hizo este placazo? ¿Fuiste tú?', y tú disfrutabas poder negarlo" (entrevista, 24 de julio de 2009).

Sin duda alguna, las intervenciones de colectivos y grafiteros contribuyeron a su resignificación.[26]

Lo anterior se puede apreciar mejor si se contraponen, como sucedió en 2006, dos lógicas de uso del espacio público: por un lado, la mercantilización turística del mismo a través de estrategias de "patrimonialización" del "centro histórico" de la ciudad de Oaxaca, tal y como la promueven los gobiernos federal y estatal y toda suerte de empresas y consorcios turísticos (cadenas de hoteles, agencias de viajes, líneas aéreas, restauranteros, etcétera); y, por el otro, la politización del mismo a través de las protestas de la APPO.

En este contexto, los muros de la ciudad se tornaron, especialmente, espacios *en* y *de* conflicto: por un lado, por la disputa con los dueños de los mismos o las autoridades públicas por su *uso* y *apropiación*; por el otro, porque se convirtieron en los "soportes" materiales de las obras de los colectivos, en los que se plasmaban gráficamente discursos políticos y estéticos en forma de pintas y esténcils. Cuando estos muros formaban parte de un edificio histórico, se le desacralizaba en su estatus de "patrimonio cultural" y en su función mercantilizada de "atractivo turístico".[27] Con

[26] En un sentido primario y que no agota sus múltiples dimensiones, entenderé aquí lo público como todos aquellos objetos, espacios y actividades que son accesibles y se encuentran a la vista de todos. "Lo fundamental es que se renuncie a [la reserva de un derecho de] admisión o a una censura explícitas" (Luhmann, 2000: 284). Lo público conlleva, entonces, un momento de "imprevisibilidad" en torno a quién realmente tiene acceso, utiliza y experimenta lo público.

[27] En el caso de las intervenciones en los muros de oficinas gubernamentales, empresas y consorcios privados, particularmente con pintas o grafiti-consignas, el sentido de la acción y la comunicación de estos colectivos y grafiteros consistía en mostrar la vulnerabilidad, en términos simbólicos, del "poder político y el capital". La acción y comunicación estético-políticas de estos colectivos eran entendidas como ejemplares en tanto que se presentaban como una invitación a la rebelión y la resistencia para minar la dominación política y económica.

ello, se resignificaba también el carácter de su uso "público": pasaban de ser un monumento histórico, a la vista de todos aquellos que tienen el tiempo, los recursos y la disposición estética y turística suficiente de gozar y apreciar su belleza y carácter histórico, a convertirse en un espacio apropiado por un público popular contestatario. En efecto, el conflicto político y social trastornó la noción y el uso del "público" y de lo "público" asociados, convencionalmente, a los objetos, espacios y actividades religiosos, culturales, políticos, económicos, turísticos y de esparcimiento en el zócalo de Oaxaca.[28] Aparentando ahora un mural monumental con múltiples inscripciones gráficas, este escenario patrimonial fue transfigurado en símbolo y parte de la escenografía del "performance" de la protesta simbólica: quien lo ocupaba se hallaba en el centro del poder político y controlaba la ciudad. Las intervenciones estético-políticas, junto con el plantón en la plaza central y sus alrededores y, posteriormente, la infinidad de barricadas erigidas a lo largo y ancho de la ciudad delimitaban simbólica y materialmente un territorio y un espacio social de resistencia que los appistas reclamaban como "suyo". "En ese tiempo", reflexiona Carmen, una maestra muy activa durante esas jornadas, "sentíamos que las calles eran nuestras, que la ciudad nos pertenecía por primera vez después de tantos años de vivir aquí. Durante el movimiento, las calles eran realmente del pueblo" (entrevista, 23 de junio de 2009).

En tanto que los muros urbanos fueron refuncionalizados como "soportes" materiales de las intervenciones estético-políticas, se volvieron *ipso facto* un espacio *de* conflicto, en el que no sólo los appistas se expresaban, sino, también, los

[28] Paradójicamente, al extender el radio del público mediante inclusión de los sectores populares, el uso de este espacio excluyó *de facto* a los que cotidianamente gozan de él: turistas, visitantes, empresarios, políticos, funcionarios públicos, vendedores ambulantes y, por supuesto, pordioseros.

oponentes políticos de éstos. La respuesta de estos últimos –en particular de los gobiernos estatal y municipal y sus respectivos servidores públicos– no fue a través de réplicas gráficas, sino por medio de la censura, que destruía los carteles o pintaba sobre los esténcils y grafitis para evitar que fueran vistos y leídos. A lo largo de 2006 y, aunque en menor medida, hasta nuestros días, en los muros se han registrado, en capas sobrepuestas de pintura, las intervenciones y contra-intervenciones de los contrincantes.[29] Así, mientras que una parte de la población de la ciudad se ha identificado con este arte urbano, porque expresa, de manera figurativa, sus vivencias, expectativas y participación en la APPO; otros, en cambio, encuentran estas mismas obras feas, vulgares, vandálicas y violentas, por lo que las rechazan y colaboran en su destrucción arrancando los carteles, repintando los muros de su propiedad, agrediendo verbalmente a los artistas o denunciando a la policía la presencia de las cuadrillas de artistas listos a hacer suyas las paredes públicas y privadas. Al respecto, Vain, integrante de ASARO, expresa: "Nos organizamos para salir a vigilar [cuando pegamos carteles o plasmamos esténcils], porque estas actividades [constituyen] una falta administrativa y generan mucha persecución.[30] Después de 2006 hay mucho maltrato a los artistas callejeros; la represión aumenta, en especial, si catalogan tu trabajo como arte político.[31] Nos identifican como parte del movimiento y nos golpean… Con la campaña de publicidad

[29] Sobre el particular, véase Lobo (2010).

[30] De acuerdo con un entrevistado de *Lapiztola*, las multas pueden alcanzar un monto de $40 000 o penas de privación de la libertad hasta de 10 años de cárcel (entrevista, 23 de julio de 2009).

[31] En relación con esto, una artista urbana y fotógrafa agrega: "Lo que ahora veo es que [las autoridades] borran de las paredes más rápido [que antes] los trabajos que tienen un contenido político. A veces no duran ni un día. En cambio si es una bomba, entonces ni les interesa [borrarlas por ser ilegibles]" (entrevista, 5 de mayo de 2010).

mi Oaxaca linda,[32] se le sugiere a la gente que somos delincuentes y que nos deben denunciar. Lo que quieren es que no se sepa más del movimiento. Se trata de un programa de limpieza total para que no se vea nada de lo que ha pasado y está pasando en el estado... Si eres joven, te criminalizan, te ven como una amenaza para la ley… Nuestro trabajo lo clasifican como incitación a la violencia y la rebelión" (entrevista colectiva, 21 de julio de 2009). La criminalización de los artistas urbanos y sus trabajos ha conducido a la situación de que, como comenta un integrante de *Lapiztola*, "si la policía te agarra con marcadores, rotuladores o aerosol, te detiene, aunque no los estés usando. Para ellos, portar esto es como si cargaras un arma" (entrevista, 23 de julio de 2009).

Los muros se vuelven espacios *de* conflicto, porque las pintas, los carteles y los esténcils forman parte de las comunicaciones de protesta appistas. Literalmente, "las

[32] En un tríptico de la Dirección de Comunicación Social de la Secretaría Técnica del Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez (2009), se lee lo siguiente sobre esta iniciativa municipal: "'mi Oaxaca linda' es una campaña de renovación humana y urbana que tiene como objetivo el realizar diferentes acciones que promuevan un cambio positivo de los habitantes en sus hábitos dirigidos a un sentimiento de orgullo, aprecio y cuidado por la ciudad y, a su vez, la realización de acciones que fomentan la rehabilitación y el mantenimiento de inmuebles, espacios públicos y áreas verdes de la ciudad… La campaña es precisamente un conjunto de acciones que nos ayudan en lo personal y en lo colectivo a formar un Oaxaca posible, el Oaxaca que queremos… Esta campaña no podrá tener éxito sin la suma de todos, es por eso que es muy importante contar con la colaboración activa de la ciudadanía, entidades, empresas y grupos sociales para crear vínculos y alianzas estratégicas entre todos ellos y trabajar juntos bajo un compromiso social y de conciencia para el mejoramiento de nuestra ciudad". En la televisión estatal, la publicidad de esta campaña señala como "hábitos" negativos, entre otros, pintar grafitis o protestar con marchas entorpeciendo el tráfico y las actividades de terceros (trabajo de campo, julio de 2009). Más al respecto, se puede consultar en la página electrónica: www.mioaxacalinda.org.

calles están diciendo cosas",[33] como se lee en una pinta. En este sentido, junto con las asambleas en las barricadas barriales o las multitudinarias en el zócalo y los medios de difusión ocupados y autogestionados, se puede considerar a las intervenciones político-estéticas como componentes del entramado de las *esferas de deliberación colectiva*[34] del sistema de protesta, porque han favorecido la transmisión de los puntos de vista, la reflexión colectiva y la definición de

[33] Este es también el nombre de una canción de un grupo de rap oaxaqueño, así como de una exposición itinerante de esténcil en México 2008-2009.

[34] Gracias a su complejidad estructural, en los sistemas de protesta encontramos un "entorno interno" en el que se constituyen *esferas de deliberación colectiva* a través de la concatenación de temas y contribuciones u opiniones de los integrantes y simpatizantes del sistema. Estas esferas pueden adoptar la forma de un *sistema de interacción* (por ejemplo, una asamblea), en la que los presentes intercambian opiniones; o bien de un sistema que, al utilizar medios electrónicos de difusión (radio, televisión, prensa, Internet), no requiera de la copresencia de las personas como una condición de participación en la deliberación. A pesar de esta dislocación espacio-temporal, la deliberación tiene lugar en *foros virtuales* y, por tanto, se reproducen las esferas de deliberación colectiva como un sistema social. En segundo lugar, las esferas vinculan, a diferencia de la opinión pública del sistema político, opiniones y decisiones para determinar cursos de acción y movilización del sistema de protesta, ya que estas opiniones influyen directamente en su subsistema de dirección. Una tercera característica de estas esferas es que no sólo tienen funciones de comunicación y coordinación al interior del sistema de protesta, sino que, además, contribuyen, al determinar el contenido de la protesta y al destinatario de ésta, a que la "demanda social" del sistema de protesta tenga la probabilidad de ingresar, si bien desde la *periferia* y a través de movilizaciones contestatarias, al proceso comunicativo de la opinión pública del sistema político para constituir allí un tema que presione a la toma de decisiones por parte de este último. En resumen, en estas esferas la discusión tiene lugar ya sea en forma autorreferencial (público interno) o heterorreferencial (público externo). Sobre el tema, véase Estrada Saavedra (2008).

las expectativas de la APPO,[35] en una situación en la que los medios de comunicación impresos y electrónicos estatales, nacionales y privados han erigido un "cerco informativo" de censura y desinformación acerca del conflicto oaxaqueño, las razones y los objetivos de los movilizados, adoptando, en muchos casos, el punto de vista oficial.

VI

Debido a que los colectivos de artistas urbanos han contribuido a la generación de formas estéticas para el contenido de la protesta simbólica de la APPO en medio del conflicto con los gobiernos estatal y federal, he dirigido mi atención, hasta ahora y de manera implícita, a las referencias y vinculaciones del subsistema aquí estudiado con el sistema político. Sin embargo, la particularidad plástica de las intervenciones de los colectivos ha suscitado que no sólo el político,[36] sino, también, el sistema del arte las haya incluido en sus comunicaciones especializadas.[37] En esta sección y la siguiente me ocuparé de este tema.

[35] Como se explicó en la tercera parte de este capítulo dedicada a las funciones de los colectivos para la reproducción del sistema de protesta.

[36] Aunque en este trabajo apenas si es mencionado, se podría agregar, sin embargo, al sistema jurídico, en relación con la criminalización de la protesta gráfica, como otro de los entornos relevantes para abordar analíticamente este subsistema.

[37] En la sociedad funcionalmente diferenciada, el arte también es un sistema especializado como el derecho o la religión, cuyas comunicaciones se orientan mediante la observación de obras de arte. Este es un sistema autónomo, en la medida que obstruye las referencias externas (como utilidad, verdad, moral, legalidad, entretenimiento, salud, ganancia, triunfo, etc.) y dispone predominantemente de autorreferencias para construir, observar, comunicar, designar o tratar un objeto como artístico o no. La consigna "el arte por el arte" expresa la autonomía y especialización de este sistema social.

La función del arte no es la representación, idealización o crítica del mundo (aunque esto también puede manifestarse en obras de arte par-

El apoyo organizado de un sector de artistas e intelectuales de Oaxaca a la APPO no fue inmediato. Conocedores de los ritos de movilización y protesta del magisterio, pintores, escultores, poetas, escritores, actores, músicos, así como galeristas y promotores culturales, observaron con distancia y cierto fastidio las negociaciones entre la Sección 22 del SNTE y el gobierno estatal. Incluso, cuando la policía reprime a los maestros buscando desalojar la plaza central de la capital el 14 de junio, no se posicionan colectivamente. Juan Pablo Ruiz Núñez, un integrante de esta colectividad, describió la situación de aquel momento como sigue: "He observado que la comunidad académica-artística-cultural establecida en la ciudad de Oaxaca, sus alrededores y en el estado, se halla

---

ticular). Su función consiste, más bien, en ofrecer al mundo la posibilidad de observarse a sí mismo desde perspectivas diferentes y no convencionales. En efecto, mediante distinciones internas, reglas y sentidos propios de operación, que sorprenden al observador y que éste debe aprender a descifrarlos, la obra de arte construye una realidad ficcional o imaginaria distinta a la realidad de la vida cotidiana o a la que crean otros sistemas funcionales (como la ciencia o la política, por ejemplo); pero que, en su propio orden imaginado, mas no arbitrario y más bien coherente y necesario, se confronta con la realidad no imaginada ("o real" desde el punto de vista de un observador de primer orden) para que el mundo tenga posibilidades de observarse y reflexionar sobre sí mismo (*vid*. Luhmann, 1995, capítulo 4).

Como todo sistema de funciones, el del arte opera con un código binariamente bifurcado en los valores bello/feo. Por tanto, las operaciones y comunicaciones que utilizan estos valores pertenecen a este sistema. Gracias al código (y a los criterios y programas suplementarios), podemos saber si un objeto debe considerarse o no como una obra de arte y, cuando se le considera entonces como algo artístico, si sus formas (distinciones) experimentadas y presentadas para crear un orden imaginado pueden entenderse como logradas, consistentes e interesantes o no. Todo esto es un proceso comunicativo en la medida en que el orden imaginado de la obra de arte contiene información que –ya sea notificada mediante exposición, escenificación, ejecución, publicación o proyección– espera ser comprendida por parte del espectador, lector u oyente (*vid*. Luhmann, 1995, capítulo 5).

disgregada, de plano atomizada. Cada quien para su cauce y causas".[38] Por supuesto, hubo quienes, de manera individual y más bien ejerciendo su papel de ciudadanos, se sumaron a las marchas de la recién creada APPO o manifestaron, de manera aislada, su preocupación por la situación imperante. Sólo por mencionar un caso notorio, el pintor Francisco Toledo abrió entonces un centro de acopio en el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO) y, a la vez, colocó en su muro exterior una fotografía de Gandhi con la frase ¡*No a la violencia*!

Las iniciativas colectivas de creadores e intelectuales tendrían lugar, sin embargo, sólo hacia principio de septiembre. En efecto, ante la pasividad y falta de pronunciamiento de la "comunidad", en el centro cultural *Nueva Babel* –fundado en septiembre de 2001 y concebido como un espacio para dar oportunidad a los artistas que no tenían cabida en el circuito cultural oficial, por ejemplo, el Museo de Arte Contemporáneo de Oaxaca (MACO) o los teatros Macedonio Alcalá o Juárez– se organizó, el 7 de septiembre, la *Barricada Plástica Femenina*, una mezcla de evento político, performance, concierto de jazz, danza y exposición de 50 pinturas. "La idea era hacer la exposición en *Nueva Babel*, salir a una barricada y solidarizarnos con la gente allí. Así se decidió intervenir una barricada, y nos fuimos a la más cercana, en la calle de Morelos esquina con Crespo. Allí se encontraba un camión cruzado que bloqueaba el paso a la Plaza de la Danza, en donde se ubicaba el plantón alrededor del palacio municipal. Al camión lo forramos con tela y en ella pintamos consignas y todo lo que se nos ocurriera. En el toldo, pusimos veladoras. Un chavo tocó el yembé arriba del camión; otros hicieron arengas políticas; y algunos más recitaron poesía. Hacia las 11:30 de la noche nos regresamos al local a seguir

[38] En *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, Oaxaca, septiembre, 2006, p. 8.

la fiesta" (entrevista con Valente Plascencia, fundador de Nueva Babel, 14 de noviembre de 2009).[39]

Una semana después de la intervención de la *Barricada Cultural Plástica*, se inauguró el 16 de septiembre en *La Curtiduría* la exposición colectiva *La Patria Ilustrada*, en la que se mostraron trabajos audioviosuales, música, danza contemporánea y pintura. Asimismo se presentó el primer número de una revista homónima. "En el conflicto, el cerco mediático e informativo no daba muchas opciones para expresarse. [Por esta razón, algunos artistas y creadores] tuvimos la necesidad de contribuir en el movimiento. Entonces, *La Curtiduría* se transformó en un espacio colectivo de encuentro y expresión que se fundó con este propósito... Invitamos, de manera abierta, a todos los artistas a que presentaran una pieza que expresara lo vivido en esos momentos" (entrevista con Demián Flores, artista plástico, 5 de mayo de 2010). En el primer número de *La Patria Ilustrada*, que reúne parte de materiales que en su momento se pudieron observar en este espacio, se encuentran colaboraciones de poesía, gráfica, crítica social y reflexiones políticas. En un artículo, Hugo Stewart interpela a los artistas locales con las siguientes palabras: "A la espera de la solución del conflicto que nos aqueja en Oaxaca, los invito a sumarse a la resistencia creativa pacífica por Oaxaca y México".[40] En este evento no sólo participan, de una u otra forma, artistas reconocidos, como el fotógrafo Antonio Turok, sino, también,

[39] Una breve, pero interesante referencia a este evento se puede leer en el texto *Nuestra señora de las barricadas* de Luis Manuel Amador, aparecido en el núm. 1 de *La Patria Ilustrada*, Oaxaca, enero, 2007, pp. 9 y ss. Por cierto, este número, dedicado al tema de *La Calavera Oaxaqueña. Homenaje a José Guadalupe Posada*, y que acompañaría la exposición homónima en *La Curtiduría*, debió publicarse en noviembre de 2006, pero, a causa de la creciente represión, su aparición se pospuso hasta enero del siguiente año.

[40] En *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, septiembre, 2006, p. 9.

caricaturistas de la Sección 22 del SNTE, dibujantes y estudiantes de la Escuela de Bellas Artes, cuyas "ideas plásticas y literarias" reflejaban ya, como apuntaría Tamara León, una preocupación clara y directa "en torno al movimiento social oaxaqueño".[41] En este contexto de mayor involucramiento, algunos artistas, como Raúl Herrera, entre otros, comienzan a colaborar estrechamente con la APPO haciendo mantas en el zócalo de Oaxaca y participando en la "marcha caravana" a la Ciudad de México, en donde tomarían parte en un evento cultural de protesta en el Hemiciclo a Juárez en la Alameda capitalina. "Todo esto fue un detonante muy importante, porque la gente vio que en la APPO no había sólo maestros sino que también se habían sumado artistas e intelectuales" (entrevista con Valente Plascencia, fundador de Nueva Babel, 14 de noviembre de 2009).

A pesar de la violenta represión policiaca de noviembre de 2006 y el clima de terror que se vivió en los meses siguientes en Oaxaca, el sistema de arte local siguió ocupándose del conflicto social y político y organizó una serie de exposiciones, en las que se recupera y examina el carácter estético de la protesta gráfica de la APPO. Con el sugerente título *Grafiteros al paredón*, en febrero de 2007 el IAGO abrió sus muros a la intervención de grafiteros, colectivo de artistas de la calle y artistas independientes. Así, muchos de los esténcils que habían sido conocidos primero en las calles de Oaxaca, se volvieron a plasmar, en versiones más elaboradas, para esta muestra. En marzo, en Nueva Babel se organizó la exposición *Las paredes hablan*, "que fue pensada como un homenaje a la gente que sacó su arte a las calles. Por eso, invitamos a grafiteros, que intervinieron todos los muros del local, inclusive los que dan a la calle. Esto nos creó, por cierto, un problema con el ayuntamiento" (entrevista con Valente Plas-

[41] En *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, Oaxaca, septiembre, 2006, p. 12.

cencia, fundador de Nueva Babel, 14 de noviembre de 2009). En abril y mayo siguientes, en *La Curtiduría* se presentó una muestra del arte urbano contextualizándolo en relación con su producción en el subcontinente. Así, *Arte Jaguar* compartió el espacio con sus contrapartes colombianas, *Excusado Printsystem* y *Asalto Urbano*, y argentinas, *Buenos Aires Stencil* y *Run don't Walk*, en la exposición colectiva *Stencilatinoamérica. Iconografía callejera*.[42] En este mismo espacio cultural tendría lugar, de septiembre a octubre, la exposición de fotografía, videoinstalación y gráfica *Aquí no pasa nada*, que contaría con la participación de *Radio Plantón* y *Mal de Ojo*, entre otros.[43]

Además de los diversos documentales que han merecido la APPO y su protesta en los últimos cuatro años,[44] también vale rescatar el estupendo trabajo editorial de la obra *Memorial de agravios. Oaxaca, México, 2006*, por parte del reconocido pintor oaxaqueño Rubén Leyva (2008). Allí se reúnen un poco más de 200 fotografías de 22 fotógrafos nacionales e internacionales, que documentan, de manera impactante, las diferentes etapas del conflicto de 2006. Aunque de menor formato que las fotografías publicadas, pero de gran calidad en la impresión, el volumen contiene asimismo una selección de grafitis, pintas y esténcils.[45]

No es necesario continuar las referencias al conjunto de exposiciones en Oaxaca, el país y el extranjero de las obras de los artistas de la calle. Lo importante aquí es, más bien,

[42] *Vid*. La Curtiduría y Taller de Experimentación Gráfica (2007a): *Stencilatinoamérica. Iconografía callejera*, catálogo de la exposición, abril-mayo, Oaxaca, México, s/p.

[43] *Vid*. La Curtiduría, *Aquí no pasa nada*, catálogo de exposición, septiembre de 2007, Oaxaca. Esta exposición itinerante se presentaría también en Canadá, Estados Unidos y la Ciudad de México.

[44] Para las referencias videográficas, véase la nota 1 de este capítulo.

[45] Una selección de estas fotografías se expondría en julio de 2009 en el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo de la ciudad de Oaxaca con el título *Memorial de agravios. Exhibición de una memoria en tránsito*.

subrayar el hecho del reconocimiento del trabajo de diferentes "colectivos" por parte del sistema del arte, a través de sus múltiples organizaciones (como museos, galerías, centros culturales, editoriales, revistas especializadas, escuelas de bellas artes, etcétera), y, en consecuencia, su inclusión en las comunicaciones intrasistémicas. La condición de posibilidad de lo anterior han sido las actividades artístico-políticas de la "comunidad" de creadores e intelectuales de Oaxaca, que, asumiendo primero un papel político más activo en el conflicto,[46] empezaron a revalorar posteriormente las manifestaciones gráficas de la protesta simbólica de la APPO[47] y a considerarlas como objetos interesantes desde la perspectiva de observación, el código y los programas del sistema del arte.[48] Un ejemplo de lo anterior es la experiencia del artista

[46] No está por demás recordar que "la mayoría de los creadores artísticos participantes en el movimiento no se asumen como miembros de la APPO sino como ciudadanos que en su lucha compartieron muchas de las demandas de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. A pesar de la serie de coincidencias entre una buena parte de los creadores artísticos afincados en Oaxaca y la APPO, pero con una independencia en cuanto a la toma de decisiones, [y de que] existió una propuesta directa por parte de los principales dirigentes de la APPO hacia diversos artistas para que éstos conformaran el sector cultural oficial de la Asamblea, [no hubo] una respuesta positiva [en este sentido]" (Porras Ferreyra, 2009: 233).

[47] Menciono sólo las propuestas gráficas de la protesta simbólica, porque, hasta donde veo, no sucedió lo mismo con la música producida por integrantes de la APPO.

[48] Por supuesto, no todo producto de estos colectivos de artistas es resultado de la creatividad y el ingenio. También recuperan, de una manera más convencional, práctica y propagandística, el enorme acervo de lemas y consignas políticas tradicionales que casi cualquier grupo contestatario utiliza como parte de una cultura de protesta común y de su repertorio de acciones. Junto a la elaboración de mantas y pancartas con contenidos y formas tradicionales, se pintan también en los muros consignas como "El pueblo unido, jamás será vencido", "Libertad a todos los presos políticos", "Ya cayó, ya cayó, Ulises ya cayó". Todo ello reafirma, de manera inmediata, un sentimiento de pertenencia e identidad, así como expresa las razones y los fines de la lucha. Cualquiera que pertenezca a

plástico Rubén Leyva: "El 14 de julio amanece Oaxaca en un verdadero estado de guerra: helicópteros volando, televisores en el espacio, palos, hules, mantas, catres. Era el surrealismo más puro que uno se pueda imaginar. Como pintor con casi 30 años de trabajo, percibo de inmediato la dimensión e idea estéticas en el movimiento popular, que están allí desde el inicio. Era maravilloso ver todo esto, porque la creatividad se desborda y resulta el único medio para poder denunciar. Así, las fachadas y el legado arquitectónico de cantera de hace casi cinco siglos se convierte en una pizarra para la denuncia. Se podría hablar hoy día de manera muy crítica [sobre los daños de la protesta gráfica provocados en el patrimonio cultural], pero la verdad se caería en el error al ver sólo este punto de la cuestión. La arquitectura y escenografía de la ciudad de Oaxaca resultó *ad hoc* al movimiento popular y su increíble riqueza estética. Pero los protagonistas no son mis colegas, los artistas [profesionales], sino los artistas anónimos, desconocidos y no reconocidos de las colonias populares, organizados en colectivos… ¡Esto era fantástico!... Así, pues, desde el inicio aparece la manifestación plástica en banquetas, en grandes muros, como esténcils, pintas y grafitis. Todo esto conduce a que el movimiento popular sea de verdad el más rico en imágenes hoy día. Esta creatividad resultó ser una de las armas más valiosas del movimiento. Pero ésta no se queda sólo en los muros, sino que se expresa, también, en ciertos artefactos para simular la guerra, porque allí sí había una resistencia. Mucha gente salía a la calle disfrazada con máscaras, pañoletas de colores, escudos africanos y diferentes íconos y con un colorido que rompía, inclusive, con la paleta de la teoría del color. Todo esto se hacía con una imaginería y una creatividad extraordinarias. Yo sabía que el movimiento estaba metido en una dinámica

---

esta cultura contestataria particular, reconoce el contenido comunicativo de tales grafiti-consignas y sabe, de manera práctica, qué sentido darle y cómo utilizarlo.

peligrosa, pero yo no podía deslindarme del gusto de ver esta parte de la creatividad que me llamó de inmediato la atención y me enriqueció mucho. Las vistas de la ciudad resultaban, de pronto, cuadros inesperados" (entrevista, 26 de julio de 2009).

En resumen, las intervenciones de grafiteros y colectivos pasaron de la politización propagandística del arte, que tenía lugar dentro del sistema político, a la estetización de la política, al interior del sistema del arte.

En un nivel de abstracción mayor, se puede afirmar que, a partir de su perspectiva de observación, el sistema de arte hizo *prestaciones* a la APPO,[49] poniendo a su disposición espacios de exposición, publicaciones especializadas, organización de eventos artísticos (*happenings*) y, por supuesto, el prestigio de artistas reconocidos local, nacional e internacionalmente con el fin de que la protesta gráfica appista pudiera expresarse y encontrar resonancias, paralelamente, en los sistemas del arte, los medios de masas y, por supuesto, el político.

VII

Mientras que el sistema del arte local incluía en sus comunicaciones y operaciones las obras de los colectivos de artistas de la calle, al interior de éstos y entre éstos y los grafiteros de las barricadas surgió una polémica en torno a los espacios de producción y exposición de sus trabajos y el sentido que todo ello debería tener. En efecto, participar, aunque de manera subordinada, en el circuito institucional cultural ha provocado, evidentemente, asombro, desconcierto, controversia y reacciones encontradas.

[49] Sobre el concepto de prestación (*Leistung*), véase Luhmann (1998: 757 y ss.). En el último párrafo de la sección VII de este capítulo se puede apreciar con mayor claridad la diferencia entre *prestación* y *función* del sistema del arte.

Entre los grafiteros de las barricadas y los colectivos se dio un primer cisma después de 2006, ya que los primeros dejaron de lado los contenidos políticos de sus intervenciones y regresaron a las formas convencionales del grafiti. En las palabras de Itandehui: "Los grafiteros de la nueva generación[50] ya casi no hacen trabajos con contenido político... [Ellos creen] que el momento de pintar fue durante el conflicto. Ahora hacen bombas y letras, pero eso no es político. En cambio, los de la primera generación, como Yesca, Smek, Cer, Vain o los de *ASARO*, siguen trabajando todavía temas sociales y políticos" (entrevista, 5 de mayo de 2010). Esta diferencia tiene que ver, también, con el hecho de que algunos de los grafiteros de la calle consideran que abordar temas políticos y sociales *después* del conflicto no es sino una forma de "vender" el movimiento, de manera "oportunista", para fines particulares. "Los chavos de las barricadas que hacían grafiti creen que colectivos como *Lapiztola* o *ASARO* se aprovechan del movimiento; y lo mismo [valdría para] artistas como Demián Flores, que, según ellos, nunca pintaron en la calle. No ven con buenos ojos, por ejemplo, que *Lapiztola* diseñe y venda playeras con gráfica alusiva al movimiento" (entrevista con Itandehui, artista, 5 de mayo de 2010).[51] Asimismo, piensan

[50] La entrevistada distingue entre la vieja y la nueva generación de grafiteros: los primeros tienen 26 años o más, mientras que los segundos 22 o menos.

[51] Inclusive entre los mismos colectivos se encuentran tales afirmaciones. Léase, por ejemplo, la siguiente apreciación de un miembro de *ASARO*: "Demián Flores invitaba a hacer esténcil, [pero lo vendía] y lo cobraba en dólares. Algunos de *Arte Jaguar* se han vuelto también oportunistas y comerciales" (Yescas, entrevista, 21 de julio de 2009). Estas diferencias entre *ASARO* y *Arte Jaguar* tienen, en parte, su origen en el hecho de que el segundo se había incorporado, meses antes, a la asamblea. Entonces, cuando surge la oportunidad de participar en la exposición *Grafiteros al paredón* (IAGO, 2007), se provoca una ruptura –por cierto, muy típica en sus motivos y desarrollo en el mundo del arte–, porque las contribuciones de *Arte Jaguar* hubieran aparecido con la "firma" de *ASARO*, por lo que

que la vinculación de estos colectivos con el sistema del arte despolitiza, paradójicamente, el carácter del grafiti, la pinta y el esténcil, porque, en sus intervenciones, ya no "se la rifan [es decir, no se arriesgan] en las calles" y ahora trabajan sólo "de manera legal, es decir, en museos o bardas que les dan". Por eso se preguntan, "¿De qué sirve hacer una temática muy política, si nada más va a los museos?" (entrevista con Itandehui, artista, 5 de mayo de 2010).[52] En fin, si esta protesta gráfica desea conservar su carácter transgresor, parecen pensar los grafiteros de las barricadas, entonces se debe cultivar *en* la calle y *para* la calle.

Dado que se trata del mismo sistema de arte, no es de extrañar que una discusión similar haya tenido lugar también entre los artistas más establecidos en Oaxaca. "El movimiento popular en 2006 generó un debate en el seno de la comunidad artística respecto a las maneras de difundir el arte. Algunos de los artistas entrevistados señalaron que el conflicto oaxaqueño sirvió para mostrar que existen formas de hacer público el trabajo de distintos creadores fuera de los canales tradicionales para hacerlo –nos referimos, en este punto, a museos, galerías o eventos organizados por las autoridades gubernamentales–. En efecto, las obras de diversos artistas fueron mostradas directamente en las calles y plazuelas –teniendo a la calle de Alcalá como su principal espacio–, en sitios que devinieron escenarios fundamentales de difusión cultural –nos referimos por ejemplo a La Curtiduría, la Casa Rasta, la Nueva Babel y el Café Central– e incluso en algunas de las barricadas citadinas" (Porras Fe-

---

su trayectoria y visión estética particular hubieran quedado sin reconocimiento. Por tanto, decidieron no exponer y separarse de la asamblea de artistas.

[52] Las obras de *Lapiztola* han encontrado, en particular, un espacio de exposición en la galería *Cuarto Contemporáneo*, ubicada en uno de los corredores turísticos, artísticos y comerciales privilegiados del centro de Oaxaca: la calle de Macedonio Alcalá.

rreyra, 2009: 240 y ss.). Asimismo, entre algunos creadores oaxaqueños se percibe también escepticismo en relación con la conveniencia estética y política de haber "enclaustrado" la imaginación creativa de la protesta simbólica appista. Así lo manifiesta, por ejemplo, Rubén Leyva: "En este sentido, resultaba preocupante observar, conforme pasaba el tiempo, hacia dónde iba todo esto; porque, hubo un momento, en que, en lugar de fomentar la expansión libre y natural de estos trabajos artísticos y de denuncia en el espacio de la calle, se le empezó a enmarcar, enclaustrar y coartar. Yo quiero ser muy claro y franco, por lo que me atrevo a afirmar que *La Curtiduría* jugó un papel importante en centralizar, frenar e institucionalizar [las manifestaciones estéticas] del movimiento popular. Afortunadamente hay gente que percibió esto, no cayó en el juego y se distanció de ello" (entrevista con Rubén Leyva, artista plástico, 26 de julio de 2009).

Los colectivos de artistas urbanos no juzgan, por su parte, que estén necesariamente aprovechándose o vendiendo el movimiento, como afirman sus críticos de las barricadas, al ingresar al sistema del arte y continuar con la elaboración de propuestas estéticas con contenido social y político. "Yo digo que todos los colectivos le han entrado, de una forma u otra, al mercado y a las instituciones. Lo chido [es decir, lo bueno] es que siguen trabajando sus temáticas y que nadie les impone lo que tiene que hacer o el tema a elaborar. Además, ninguno ha perdido la esencia de hacer el trabajo también en las calles. Por supuesto, aquí en los museos estatales de Oaxaca no se les han abierto las puertas; pero sí ha habido exposiciones en el Museo de la Ciudad de México, por ejemplo, y otros lugares. Algunos de estos artistas me dicen, ¿por qué no exponer en galerías o museos? Es como poner un *spot* más, que puede estar en la calle o en museo *nice*; pero lo importante es difundir esto en todos lados" (entrevista con Itandehui, artista, 5 de mayo de 2010). Roberto, miembro de *Lapiztola*, da un sentido diferente al de sus críticos al hecho

de comercializar playeras con motivos gráficos del conflicto de 2006: "Las playeras con contenido político la entendemos como una semilla que puede ser llevada a muchos lados, como una gráfica que va caminando y que puede crear conciencia" (entrevista, 23 de julio de 2009).

Las reservas de *ASARO* hacia el sistema de arte son de naturaleza política, en primera instancia, y estética, en segundo lugar. En opinión de Smek, uno de sus integrantes, éste cumple una función de "enajenación" del "pueblo" que sólo "le sirve al "sistema" de dominación de la sociedad. Existe una elite de artistas que ya pertenece al capitalismo y con el cual están coludidos. Les interesa más el dinero que la banda… Lamentablemente, muchos artistas hacen sólo un trabajo meramente estético y se pierden en abstracciones y cuestiones poéticas... [Por esta razón], en el mundo del arte estamos esclavizados por el sistema. Este arte no trata de romper u oponerse al sistema, porque está controlado por las clases altas de la sociedad, que deciden qué es arte y qué no, lo que sí vale y lo que no" (entrevista, 21 de julio de 2009). A pesar de esta posición crítica al sistema del arte, lo cierto es que *ASARO* sí participa activamente en él, aunque, claro está, no en el circuito institucional "oficial" local, sino fuera de Oaxaca y en el extranjero.[53] No obstante, entre ellos existe el propósito de "romper con este sistema vinculándonos con la sociedad a través del arte. Al involucrarnos estamos haciendo política, porque estamos proponiendo un cambio" (entrevista colectiva con *ASARO*, 21 de julio de 2009).

Ante esta situación, los colectivos de artistas urbanos están configurando un circuito contracultural alternativo con galerías y talleres como el *Espacio Zapata*, *Nueva Babel*, el *Tianguis Cultural Libertad y Resistencia, Galería El Ángel, Estación Cero, Espacio Espantapájaros* o, a nivel nacional, la

[53] Una lista de exposiciones locales, nacionales e internacionales de *ASARO* se puede consultar en su "Curriculum Vitae", en *ASARO. A dos años*, Oaxaca, 2009.

Revuelta Cultural Mexicana, en donde sus obras y discursos se exponen, intercambian y venden. En este espacio creen que se pueda "desarrollar, de manera autónoma y autogestiva, un arte social y político", en el que los "peligros" del individualismo y la mercantilización del arte, así como los intentos de cooptación institucional, serían conjurados. En las palabras de Yecas: "Cuando exponemos colectivamente, [los curadores] buscan siempre a los más conocidos de *ASARO* y al que tiene el trabajo más estético. Yo creo que esta es una estrategia [de las galerías y el mercado], porque ¿hasta qué punto puedes ser tú [en el sistema]? ¿Hasta qué punto puedes entrar en estos lugares? Lo esencial para mí es mantener el compromiso, ser siempre francos y no dejarse absorber [por el sistema]… Cuando era estudiante de la Escuela de Bellas Artes [de la UABJO], yo no sabía a dónde ir, porque el sistema es bien absorbente. Allí lo que te enseñan es a apostar a abrir una galería. Si lo haces, ya la armaste [es decir, ya triunfaste]. Pero realmente no estás haciendo arte de esta manera; sólo produces algo que no deja huella, no transforma o propone otra cosa: simplemente estás vendiendo" (entrevista, 21 de julio de 2009).

La crítica al funcionamiento del sistema del arte por parte de los artistas urbanos puede también entenderse como la lucha, en términos de Pierre Bourdieu, entre un grupo subordinado en el campo artístico local en contra de los actores dominantes y su capacidad de decidir acerca del valor (estético y monetario) de las obras, su exhibición y reconocimiento, así como los apoyos y las oportunidades que pueden gozar o no los que participan en este campo para aumentar su capital simbólico y económico. Evidentemente, no todos los participantes en el sistema del arte tienen la misma influencia y el mismo poder para lograr que sus comunicaciones y obras tengan gran capacidad de enlace, resonancia y condensación para estructurar y organizar el sistema de arte local. Así, pues, estas posiciones escépticas

hacia el "arte institucionalizado" pueden ser vistas, también, simplemente como una estrategia de legitimación y búsqueda de validación de su apuesta de conjugación del arte y la política. Lo paradójico es que esto los colocaría como herederos y continuadores de los creadores más oficialistas en la historia artística mexicana contemporánea: los muralistas Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, entre otros.

El fondo de estas diferencias y conflictos entre los colectivos de artistas se encuentra en el hecho de que el sistema de arte opera con un código en el que las comunicaciones, temas y objetos con los que trata se aprehenden "exclusivamente" por su interés estético. El contenido político de las obras de los colectivos se observa y aprecia como un elemento más de estos trabajos, pero sin gozar de ningún valor primordial en sí mismo. En cambio, desde la perspectiva y la experiencia política de los colectivos y demás artistas de la calle, el contenido y el efecto político de sus intervenciones resultan fundamentales en sus propuestas artísticas. Como anfibios, estos colectivos se mueven tanto en el sistema político como en el del arte y apuestan, por lo menos *ASARO* así lo hace, a subvertir los códigos sistémicos específicos y reprogramarlos, como diría Alberto Melucci (1996), para anular la diferencia entre el arte y la política. Sin embargo, a causa de la diferenciación funcional de la sociedad moderna en sistemas complejos y altamente especializados, esta pretensión resulta inviable. Lo que sus obras demuestran es, paradójicamente, la autonomía de los sistemas funcionales, pero, también, sus posibles acoplamientos estructurales, préstamos, resonancias e irritaciones mutuas (sobre el tema, *vid*. Luhmann, 1998).

CONCLUSIÓN

A contracorriente de las teorías dominantes en el estudio de los movimientos sociales, en este capítulo he tratado a

la APPO como un "sistema de protesta". El reto ha consistido en pensar la acción colectiva en términos no accionalistas y subjetivistas. Lo anterior no sólo implica ir más allá de la falsa oposición entre el actor y el sistema, sino, además y *fundamentalmente*, pensar lo social ya no desde la acción, sino a partir de la comunicación. Todo ello supone un cambio de paradigma que conciba los objetos de conocimiento –en este caso particular, los movimientos sociales– en términos postontológicos.

Pero, ¿cuáles serían las posibles ganancias teóricas de este cambio paradigmático? Gracias a las pretensiones de universalidad de la teoría de sistemas y de su enorme capacidad de integrar los rendimientos de distintas teorías, tenemos, en primer lugar, la oportunidad de elaborar una teoría general y no un conjunto de teorías sobre los movimientos sociales. Segundo, podemos estudiar el fenómeno ubicándolo, a la par y complementariamente, en contextos micro (*interacción*), meso (*organización*) y macro (*sociedad*). Tercero, al entender los movimientos como sistemas de protesta, se les libera de cualquier teleología (por ejemplo, la autonomía, la democratización o la historicidad), así como de cualquier jerarquía organizacional interna y de la consecución de fines predeterminados o exclusivos (por ejemplo, la recreación de una identidad colectiva, la obtención de bienes colectivos o el reconocimiento como actores legítimos en la *polity*). Cuarto, en vista de la globalización de algunos movimientos sociales (los llamados "altermundistas"), la teoría de los sistemas sociales ofrece mejores herramientas conceptuales que las teorías accionalistas tradicionales para abordar el tema en relación con la sociedad mundial,[54] ya que resulta más factible observar la simultaneidad de las operaciones de los sistemas de protesta en diferentes áreas geográficas,

[54] Inclusive cuenta con una descripción más potente y compleja de esta sociedad que cualquiera de las otras teorías. Nos referimos, por supuesto, a la que se encuentra en el libro *La sociedad de la sociedad*.

en tanto flujo de comunicaciones, que observar acciones, *necesariamente locales* en su manifestación, como lo exigen las teorías convencionales. Y, quinto, al partir de la unidad de la diferencia sistema/entorno, se libera el estudio de la acción colectiva de percibirla, exclusivamente, en relación con el sistema político. En efecto, éste es únicamente uno de los múltiples entornos (por ejemplo, el derecho, el arte, la religión, los medios de comunicación, la ciencia, etc.) en relación con el cual se pueden estudiar los sistemas de protesta.

BIBLIOGRAFÍA

Ahlemeyer, Heinrich W. (1989), Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens, en *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 18, Heft 3, Juni, pp. 175-1991.

_____ (1995), *Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem. Einheit, Umweltverhältnis und Funktion eines sozialen Phänomens*, Leske + Budrich, Opladen.

Arte Jaguar (2007a), "Arte Jaguar", en La Curtiduría y Taller de Experimentación Gráfica, *Stencilatinoamérica. Iconografía callejera*, catálogo de la exposición, abril-mayo, Oaxaca, México, s/p.

_____ (2007b), video sin título, http://www.youtube.com/watch?v=vinA3BFQQrM, Oaxaca. Última consulta: 15 de agosto de 2009.

ASARO, blogs.myspace.com/asaroaxaca. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

_____ www.asar-oaxaca.blogspot.com. Última consulta: 3 de mayo de 2011.

Ballesteros, Héctor (2007), *Puntos B, cartografías de una ciudad en crisis: Oaxaca 2006, interactivo con 39 barricadas*, DVD Arquitectura.

Beas Torres, Carlos (ed.) (2007), *La batalla por Oaxaca*, Oaxaca, Ed. Yope Power, Oaxaca.

Bolos, Silvia (2011), "La participation des organismes civil dans le conflit de Oaxaca en 2006", en *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 81, verano, pp. 33-58.

Coladeangelo, Claudio (2009), *El comal ardiente. ¿Qué pasa en Oaxaca?*, Pueblo Production, Oaxaca.

Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos (CCIODH) (2007), *Informe sobre los hechos de Oaxaca*, Barcelona, CCIODH, UACM.

Cordero, Patricia (2008), *Grafiti Jaguar: arte de protesta*, http://www.exonline.com.mx/diario/noticia/comunidad/expresiones/grafiti_jaguar_arte_de_protesta/312443, *Excélsior*, 10 de agosto de 2008. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Cortés, Joel Vicente (coord.) (2006), *Educación, sindicalismo y gobernabilidad en Oaxaca*, Oaxaca, SNTE.

Cuadernos del Sur (2007), año 12, núm. 24/25, noviembre, Oaxaca.

Denham, Diana y C.A.S.A. Collective (2008), *Teaching rebellion. Stories from the grassroots mobilization in Oaxaca*, Oakland, P. M. Press.

Dirección de Comunicación Social del Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez (2009), *Mi Oaxaca linda*, tríptico.

Editorial, en Penélope. Diseño, gráfica y sociedad, *Oaxaca, Gráfica 2006, carteles, esténcil, grafiti y grabados*, 2010, enero, núm. 6, s/p.

El Cotidiano (2008), UAM-A, México, año 23, marzo-abril.

Espacio Zapata, www.espaciozapata.blogspot.com. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Estación Cero, http://galeriaestacioncero.blogspot.com. Última consulta: 5 de mayo de 2011.

Estrada Saavedra, Marco (2008), *Sistemas de protesta*, manuscrito inédito.

_____ (2010), "La anarquía organizada: las barricadas como el subsistema de seguridad de la Asamblea Popular de

los Pueblos de Oaxaca", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 84, septiembre-diciembre, pp. 903-939.

_____ (2012a), *Vox populi*. La difusión mediática de la protesta de la Asamblea Popular, en Estrada Saavedra, Marco (coord.), *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann*, El Colegio de México, México, pp. 45-104.

_____ (2012b), "Riesgo, miedo y protesta: los movimientos sociales en la obra de Niklas Luhmann", en Estrada Saavedra, Marco (coord.), *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann*, El Colegio de México, México, pp. 23-43.

Franco Ortiz, Itandehui (2009), *Curriculum delictivo. atake visual 132k. Graffiti y esténcil Oaxaca*, foto, video y edición, http://www.youtube.com/watch?v=9CF1JgF8H4k, Oaxaca. Última consulta: 15 de agosto de 2009.

Freidberg, Jill (2007), *Un poquito de tanta verdad*, Producción de Corrugated Films con la colaboración de Mal de Ojo TV, Seattle.

Galería El Ángel, elangelartegaleria.blogspot.com. Última consulta: 5 de mayo de 2011.

Garduño, Armando y Salcido, Amelia (2008), *El Muro*, DVD, UAM-X, México.

Giarraca, Norma (2008), *Cuando hasta las piedras se levantan. Oaxaca, México, 2006*, Buenos Aires, Antropofagia.

Giddens, Anthony (2002), *Consecuencias de la modernidad*, 2a. ed., Madrid, Alianza.

Hellmann, Kai-Uwe (1996), *Systemtheorie und neue soziale Bewegungen. Identitätsprobleme in der Risikogesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag.

_____ (1998), "Systemtheorie und Bewegungsforschung. Rezeptiondefizite aufgrund von Stildifferenzen oder das Ausserachtlassen von Naheliegenden", en *Rechthistorisches Journal*, Jg. 17, pp. 493-510.

_____ (2000), "...und ein grösseres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus. Oder: Warum rezipiert die Bewegungsforschung Luhmann nicht?", en De Berg, Henk y Schmidt, Johannes (eds.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns ausserhalb der Soziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 411-439.

Japp, Klaus P. (1984), "Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen", en *Soziale Welt*, Jg. 35, Heft 3, pp. 313-329.

_____ (1986a), "Kollektive Akteure als soziale Systeme?", en Hans-Jürgen Unverferth (ed.), *System und Selbstproduktion. Zur Erschliessung eines neuen Paradigmas in den Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Berna, Nueva York, Peter Lang, pp. 166-191.

_____ (1986b), "Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne", en Johannes Berger (ed.), *Die Moderne-Kontinuitäten und Zäsuren*, Soziale Welt-Sonderband 4, Göttingen, pp. 311-333.

_____ (1990), "Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme", en Halfmann, Jost y Japp, Klaus Peter (eds.), *Riskante Entscheidungen und Katasthophenpotentiale. Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. 34-60.

La Curtiduría (2007), *Aquí no pasa nada*, catálogo de la exposición, La Curtiduría, Oaxaca.

La Jornada (2008), *ASARO, una respuesta cultural ante el control de los medios*, reportaje de Arturo García Hernández, noviembre 3. Reproducido en: *ASARO*, blogs.myspace.com/asaroaxaca. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Lache Bolaños, Norma Patricia (2009), "Intervenciones plásticas en el entorno de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca", en Martínez Vásquez, Víctor Raúl (coord.),

La APPO: ¿rebelión o movimiento social? Nuevas formas de expresión ante la crisis, IIUABJO, Oaxaca, pp. 199-217.

Law, Yihn (2008), *Sígueme contando. Sonidos de la lucha oaxaqueña*, Producción Cesol, luzKemada, Oaxaca, Ciudad de México.

León, Andrea, *El grafiti y su historia en Oaxaca*, 9 de agosto, 2009. Reproducido en: *ASARO*, blogs.myspace.com/asaroaxaca. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Leyva, Rubén (2008), *Memorial de agravios, Oaxaca, México, 2006*, Ed. Marabú, Oaxaca.

Lobo, Fernando (2010), "La pared es el medio", en Penélope. Diseño, gráfica y sociedad, *Oaxaca, Gráfica 2006, carteles, esténcil, grafiti y grabados*, enero, núm. 6, s/p.

Luhmann, Niklas (1987), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1992), *Sociología del riesgo*, Jalisco, Universidad Iberoamericana y Universidad de Guadalajara.

_____ (1995), *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

_____ (1996), *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, herausgegeben und eingeleitet von Kai-Uwe Hellmann. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1998), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (2000), *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, herausgegeben von André Kieserling, erste Auflage, Frankfurt am Main.

_____ (2005), "Interaktion, Organisation, Gesellschaft", en *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 9-24.

Mal de Ojo TV (2007), *Resistencia visual 1*, DVD, Oaxaca.

Mal de Ojo TV y Comité de Liberación 25 de noviembre (2007), *Compromiso cumplido*, DVD, México.

Mal de Ojo TV y Contraimagen (2007), *Morena*, DVD, Oaxaca, marzo, s/e.

Martínez Vásquez, Víctor Raúl (coord.) (2009), *La APPO: ¿rebelión o movimiento social? (Nuevas formas de expresión ante la crisis)*, Oaxaca, UABJO, Instituto de Investigaciones Sociológicas.

Martínez Vázquez, Víctor Manuel (2007), *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política: Oaxaca 2006*, México, UABJO, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, Educa, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, México.

Mejía, Gina, *Captan imágenes a poetas urbanos*, 16 de junio de 2009. Reproducido en: *ASARO*, blogs.myspace.com/asaroaxaca. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Melucci, Alberto (1996), *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge University Press.

_____ (2002), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.

Meza Villarino, Inti, *Escribir la vida en las calles. Conversación con Smeck, del colectivo Arte Jaguar*, http://666ismocritico.wordpress.com/2009/03/14/598/. Última consulta: 10 de agosto de 2009.

Nevear, Louis E. V. (2009), *Protest graffiti Mexico: Oaxaca*, Mark Batty Publisher, fotografías de Elaine Sendyk, Nueva York.

Ortiz Franco, Itandehui (2007), *Resistencia visual. Stencil Oaxaca*, http://www.youtube.com/watch?v=fleop9szefu, Oaxaca. Última consulta: 15 de agosto de 2009.

Osorno, Diego Enrique (2007), *Oaxaca sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*, México, Grijalbo.

Pardo, Elena (2007), *Arte Jaguar + Acoamonchi (una probadita)*, http://www.youtube.com/watch?v=A22_rg6jCpU. Última consulta: 15 de agosto de 2009.

Penélope. Diseño, gráfica y sociedad, *Oaxaca, Gráfica 2006, carteles, esténcil, grafiti y grabados*, 2010, enero, núm. 6, s/p.

Porras Ferreyra, Jaime (2009), "Las expresiones artísticas y la participación política: el conflicto oaxaqueño de 2006", en Martínez Vásquez, Víctor Raúl (coord.), *La APPO: ¿rebelión o movimiento social? Nuevas formas de expresión ante la crisis*, IIUABJO, Oaxaca, pp. 219-245.

Recondo, David (2007), *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca,* México, CIESAS, CEMCA.

Ruiz Núñez, Juan Pablo (2006), *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, Oaxaca, p. 8.

Sin autor, *Guerra visual*, http://www.youtube.com/watch_popup?v=FLEOP9SZEfU, Oaxaca, 2008. Última consulta: 15 de agosto de 2009.

Sotelo Marbán, José (2008), *Oaxaca: insurgencia civil y terrorismo de Estado*, México, Era.

Stewart, Hugo (2006), *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, Oaxaca, p. 9.

Tamara, León (2006), *La Patria Ilustrada*, publicación emergente, Oaxaca, p. 12.

Tovar, Patricia (2009), "Resistencia visual", en *ASARO. A dos años*, Oaxaca.

Videohackers e Indymedia (2007), *Brad, uma noite mais nas barricadas*, DVD, Videohackers, Indymedia, Familia Bastos, producciones-Brasil, Producciones Intermedia-Madrid, s/e.

Trabajo de campo

Entrevista con Carmen, maestra, 23 de junio de 2009.

Entrevista colectiva con *ASARO*, 21 de julio de 2009.

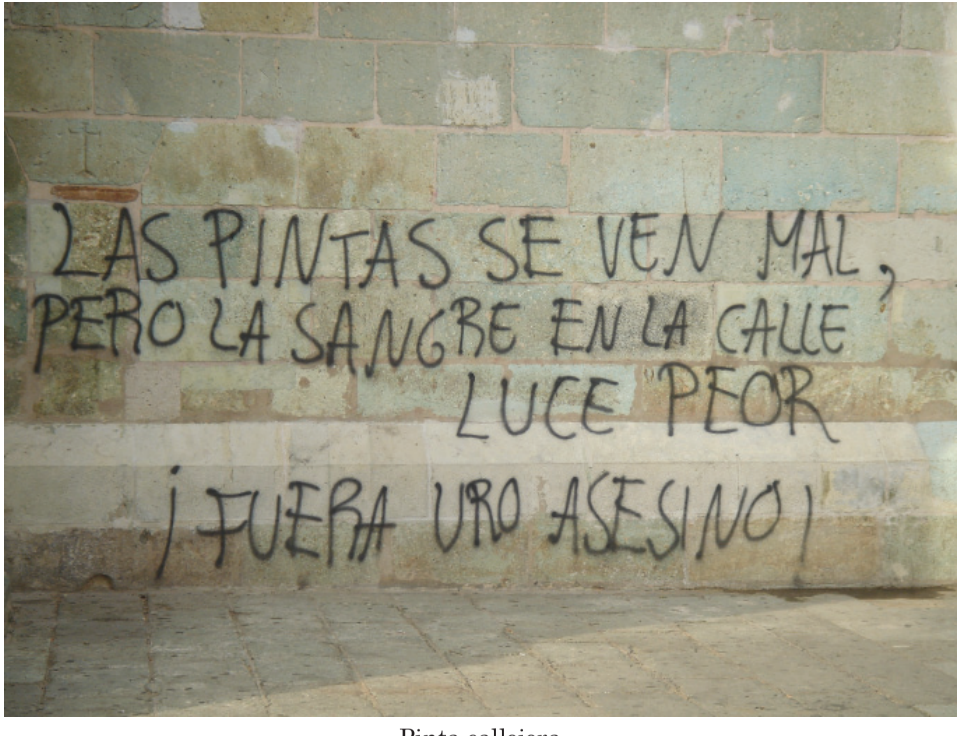
Entrevista colectiva con la *Lapiztola*, 23 de julio de 2009.

Entrevista colectiva con *Arte Jaguar*, 24 de julio de 2009.

Entrevista con Rubén Leyva, artista plástico, 26 de julio de 2009.
Entrevista con Valente Plascencia, fundador de *Nueva Babel*, 14 de noviembre de 2009.
Entrevista con Demián Flores, artista plástico, 5 de mayo de 2010.
Entrevista con Itandehui Franco Ortiz, 5 de mayo de 2010.

ANEXO FOTOGRÁFICO

Los siguientes son sólo algunos ejemplos de la protesta gráfica producida por la APPO. Exceptuando las fotografías intituladas "URO torero", "Chapulín colorado" y "Juárez guerrillero", cuya autoría es de Itandehui Franco, el resto fueron hechas por el autor del capítulo VIII. Por último, no está por demás indicar que los títulos de las imágenes son sólo descripciones de su contenido visual.



Pinta callejera



Bailante de la Guelaguetza reprimido



URO torero

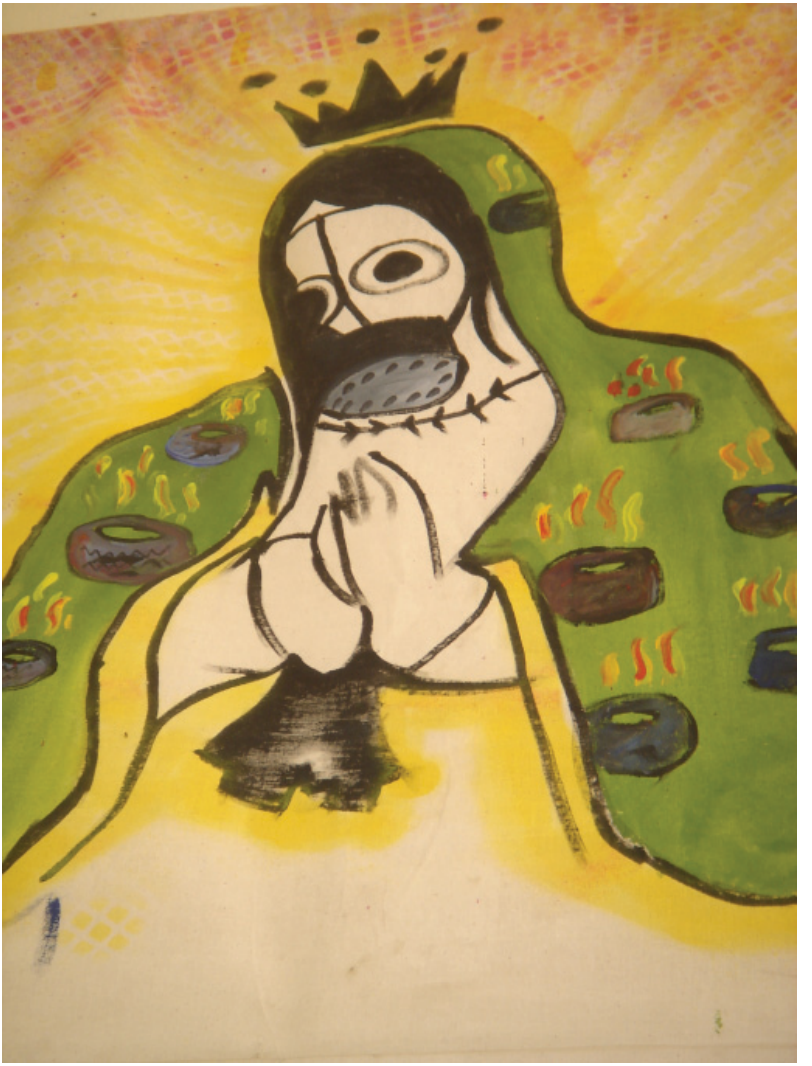


Chavo lanzando piedra



Niña indígena protestando

APROPIACIÓN Y RECONFIGURACIÓN DE LA CULTURA POPULAR Y MEDIÁTICA



Virgen de las barricadas



Chapulín colorado

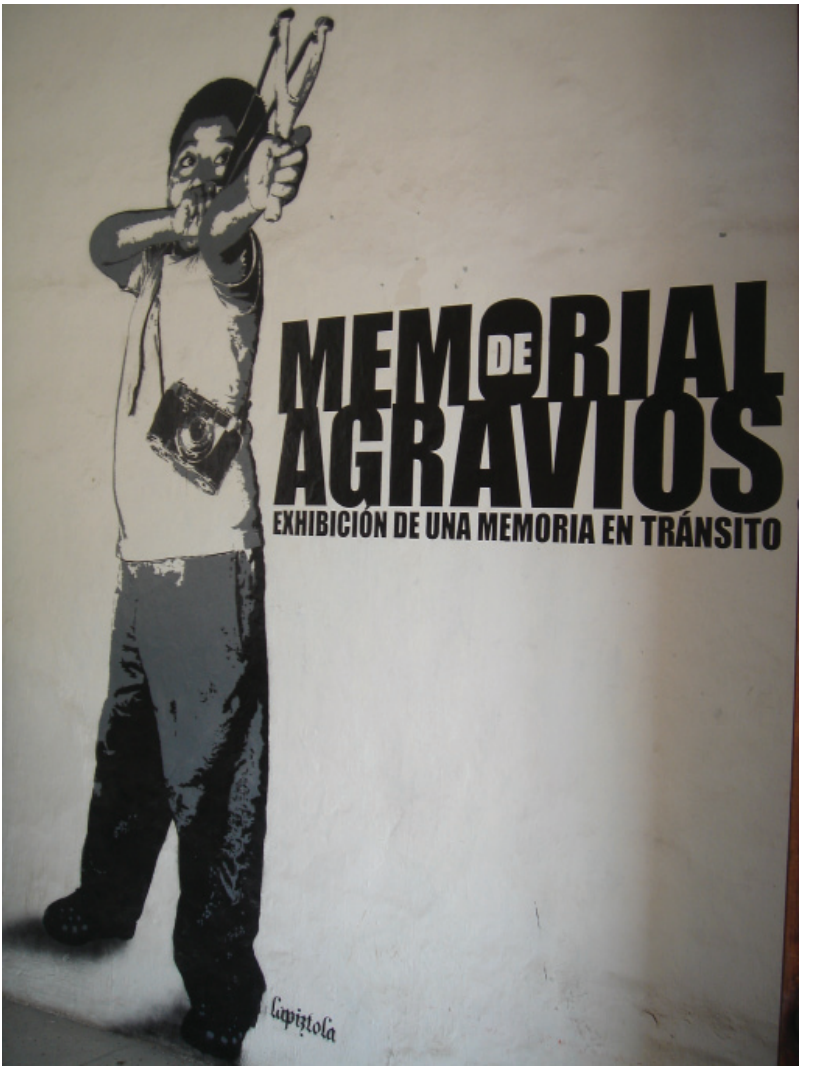


Guelaguetza popular

LA PROTESTA GRÁFICA EN MUSEOS,
GALERÍAS Y EN EL MERCADO



Estetización del esténcil



Exposición de museo



Exposición de galería



Mercantilización de la gráfica

APROPIACIÓN Y RECONFIGURACIÓN
DE LA HISTORIA PATRIA



Juárez guerrillero



Hidalgo punk



Lucha social



Zapata en bicicleta

SOBRE LOS AUTORES

Francisco Carballo. Investigador del Centro de Estudios Poscoloniales de Goldsmiths, University of London. Entre sus publicaciones recientes destacan la edición de una antología de nuevo pensamiento latinoamericano (Postcolonial Studies, vol. 13, núm. 3, 2011) y un libro en homenaje al treinta aniversario de "Todo lo sólido se desvanece en el aire de Marshall Berman", *La modernidad y sus paradojas* (UAM-X, Anthropos, 2012).

Daniel Chernilo. Doctor en sociología, University of Warwick. Actualmente es Senior Lecturer en sociología en la Loughborough University (Reino Unido). Entre sus publicaciones principales se encuentran: *La pretensión universalista de la teoría social*, Santiago, LOM, Universidad de Chile, 2011. *Nacionalismo y cosmopolitismo: ensayos sociológicos*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2010. *A social theory of the nation-state: The political forms of modernity beyond methodological nationalism*, Londres, Routledge, 2007.

Marco Estrada Saavedra. Doctor en ciencias políticas por la Universidad de Hamburgo. Actualmente es profesor-investigador en El Colegio de México. Desde 2006 es el editor de la revista *Estudios Sociológicos* de esta misma institución. Entre sus diversos libros destacan *Die deliberative Rationalität des Politischen* (2002), *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (2007) y (coord.) *Protesta social. Tres estudios sobre movimientos sociales en clave de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann* (2012).

Demetrio Arturo Feria Arroyo. Doctor en ciencia social con especialidad en sociología por El Colegio de México, con la tesis "Composición e influencias en las organizaciones religiosas. Un estudio comparativo entre un caso de hegemonía religiosa, Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor pluralidad religiosa, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". Asimismo es maestro en Estudios regionales por el Instituto Mora, en donde desarrolló la investigación "La pastoral social de la Iglesia católica: el caso de la arquidiócesis de México, 1992-2000". También es licenciado en ciencia política y administración pública (con mención en ciencia política), por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, con la tesis "Los conflictos eclesiásticos en un contexto de modernización política en México, 1988-1994".

Guilherme Leite Gonçalves. Doctor en sociología del derecho, graduado en la Universidad de Lecce, Italia. Actualmente es becario del programa Georg Forster de post-doctorado de la Fundación Alexander von Humboldt en la Universidad Libre de Berlín y en la Universidad de Bremen, en Alemania. Entre sus últimas publicaciones, se encuentran: "Rechtssoziologische Interpretationen des Rechtsdiskurs in Lateinamerika: eine postkoloniale Kritik", en *Juridikum Zeitschrift für Kritik/Recht/Gesellschaft*, vol. 21, pp. 311-320, 2010. "People's Position in Regional Integration: an Alternative to the Theory of Consensus", en Wenzel Matiaske, Hauke Brunkhorst, Gerd Grözinger, Marcelo Neves (coord.), *The European Union as a Model for the Development of Mercosur? Transnational Orders between Economical Efficiency and Political Legitimacy*, München, Rainer Hampp, 2007, vol. 4, pp. 63-76. Y también: "Las paradojas de la certeza del derecho", en Ignacio Farías, José Ossandón (coord.), *Observando sistemas. Nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Santiago, RIL Editores, 2006, pp. 283-295.

Aldo Mascareño. Doctor en sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Profesor-investigador, Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile. Sus publicaciones principales son: *Die Moderne Lateinamerikas. Weltgesellschaft, Region und funktionale Differenzierung*, Bielefeld, Transcript Verlag (2012); "The Ethics of the Financial Crisis", en P. Kjaer, G. Teubner y A. Febbrajo (eds.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, Oxford, Hart Publishing (2011); y *Diferenciación y contingencia en América Latina*, Santiago, Ed. Universidad Alberto Hurtado (2010).

René Millán. Profesor-investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "El cambio en México: dimensión y significado", en *Foro Internacional*, número 199, vol. 1, enero-marzo (2010), El Colegio de México. "El bienestar como el nuevo 'objeto' del progreso. Cinco reflexiones", en Mariano Rojas (coord.), *La medición del progreso de las sociedades: propuestas desde América Latina*, OCDE y Foro Consultivo Científico y Tecnológico, México (2010). *Complejidad y nuevo orden en la sociedad mexicana*, IIS, UNAM, Porrúa (2008).

Fernando A. Valenzuela. Profesor asistente del Departamento de Sociología en la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Escribió una disertación doctoral en la Universidad de Lucerna, Suiza, sobre la historicidad co-determinada de las pinturas andinas coloniales y su investigación académica en el siglo XX (*Painting as a Form of Communication in Colonial Central Andes: Variations on the Form of Ornamental Art in Early World Society*), en la cual se basa el presente artículo. También ha publicado sobre la emergencia de la nueva narrativa hispanoamericana como forma literaria en el contexto de los sistemas funcionalmente diferenciados del

arte y del entretenimiento, "Arte y entretenimiento en la nueva narrativa hispanoamericana. Sociología del boom" (2006), pp. 101-118, en *Observando sistemas: nuevas apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Ignacio Farías y José Ossandón (eds.), RIL, Departamento de Sociología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Gabriel Vélez Cuartas. FCSH, Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia. Es miembro del Grupo de Investigación Redes y Actores Sociales de esta misma universidad. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: "Notas para una teoría de las formas de la comunicación y las redes de sentido", en Galindo Cáceres, Luis Jesús, *Comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación*, México, Universidad Intercontinental (2011), y "Comunicación y sentido desde un punto de vista cibernético", en revista *Razón y Palabra*, 72 (2010). Disponible en línea: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/Monotematico/7_Velez_72.pdf.

La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann a prueba: horizontes de la aplicación en la investigación social en América Latina
editado por El Colegio de México
y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM,
se terminó de imprimir en julio de 2012
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.
Matamoros 112, col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Portada: Pablo Reyna.
Formación: Irma Martínez Hidalgo.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Como ocurre con otras disciplinas, las ciencias sociales son un "mercado" de proposiciones sobre el complejo fenómeno humano que llamamos sociedad. Y, tal como sucede en un mercado, ellas ofrecen un abanico amplio de opciones para entender e investigar su singular objeto de estudio. Estructuradas formalmente, las proposiciones conforman cuerpos teóricos que se confrontan unos con otros a partir de su capacidad explicativa y sus posibilidades de aplicación en los distintos niveles del mundo social. Sin duda, la teoría más asombrosa de las últimas décadas es la propuesta por Niklas Luhmann. Su incuestionable capacidad explicativa, sin embargo, se ha visto poco favorecida debido a su carácter agudamente abstracto y a las dificultades de aplicación que de esa condición resultan. Este libro presenta un conjunto de ejercicios que muestran que ese aparente déficit es superable y que la teoría luhmaniana de los sistemas sociales puede ser aplicada en varias dimensiones metodológicas y arraigarse en ellas. En consecuencia, este volumen, que ofrece una fundada valoración del estado y las capacidades de esta teoría, representa un producto nuevo y original dentro del mercado de proposiciones hoy vigente en las ciencias sociales.

La vocación de someter a prueba las posibilidades de la teoría de Luhmann hace que éste no sea un libro para quien carece de curiosidad sociológica o para quien no se asombra más con la complejidad de lo social e ingenuamente cree conocer a plenitud sus categorías y el modo en que es posible utilizarlas. Esta obra ofrece modelos y esquemas de análisis capaces de atender fenómenos en diversos niveles de aproximación, desde la más pequeña hasta la mayor escala, a partir de un cuerpo teórico notablemente abstracto. Al valerse de tales modelos y mediante refinados ejercicios de aplicación, se ha logrado construir una oferta de proposiciones nuevas que, además de dialogar con varias tradiciones teóricas, permite enriquecer el arsenal conceptual y metodológico de los sociólogos de América Latina.

ISBN: 978-607-462-375-8



EL COLEGIO DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNAM