

Cultura: la performación de mundos sociomateriales

Culture: performing sociomaterial worlds

Ignacio Farías / farias@wzb.eu

WZB Berlin Social Science Center, Germany; Universidad Diego Portales, Chile

Abstract: Niklas Luhmann has proposed to radically rethink what we commonly understand by culture. Rather than being an analytical and/or political category to account for shared normative orientations, culture is a category of practice that emerges in a recent historical context to make it possible the comparison of society with itself. This article proposes to complement such definition in two directions. Firstly, it shall be argued that culture as an operation performs worlds, this is, familiar condensations of diverse situations, entities and functional logics. Secondly, it is proposed that the performance of said worlds depends on material mediations. It is, in consequence, necessary to question the premises of systems theory that reduce the social to sense-based communication. Thus, while social systems theory permits a productive redefinition of the concept of culture, such redefinition leads again to question important premises of this theory.

Key words: culture, worlds, materiality, diagram, social systems theory, actor-network theory.

Resumen: Niklas Luhmann ha propuesto repensar de manera radical lo que habitualmente entendemos por cultura. Más que una categoría analítica y/o política para dar cuenta de orientaciones normativas compartidas, la cultura constituye una categoría de la práctica que emerge en un contexto histórico reciente para hacer posible la comparación de la sociedad consigo misma. Este artículo sugiere complementar tal definición en dos sentidos. Primero, se propone que aquello que la cultura como operación performa son mundos; esto es, condensaciones familiares de situaciones, entidades y lógicas funcionales diversas. Segundo, se propone que la performación de tales mundos depende de mediaciones materiales. Es, por tanto, necesario cuestionar aquellas premisas de la teoría de sistemas que clausuran lo social a la comunicación basada en sentido. Así, mientras la teoría de sistemas sociales permite una productiva redefinición del concepto de cultura, tal redefinición obliga a cuestionar importantes premisas de tal teoría.

Palabras clave: cultura, mundos, materialidad, diagrama, teoría de sistemas sociales, teoría del actor-red.

Introducción

Han pasado ya más de 15 años desde la publicación de *La Sociedad de la Sociedad* (2006 [1997]), obra magna de Niklas Luhmann y la Teoría de Sistemas Sociales (posteriormente: TSS). Ciertamente es todavía difícil estimar la influencia que ésta tendrá en la sociología. Por una parte, ha tenido un impacto indiscutible en al menos dos importantes subdisciplinas sociológicas: la sociología de las organizaciones (Rodríguez, 1994; Seidl y Becker, 2006) y la sociología del derecho (de Giorgi, 1998; Teubner, 1983).

Por la otra, la situación no parece tan promisoría, si se toma en cuenta su escasa influencia en los más influyentes programas teóricos contemporáneos, en especial la nueva sociología pragmática francesa (Boltanski y Thévenot, 2006; Latour, 2008). Lo anterior se debe fundamentalmente al desinterés de la TSS por procesos y fenómenos híbridos que cuestionan la distinción analítica entre lo material, lo humano y lo social. Ante ello, la delimitación propuesta por Luhmann (1998) de la sociología al estudio de los enlaces comunicativos deviene un “obstáculo epistemológico”, el cual dificulta su articulación con estas nuevas sociologías contemporáneas (Farías y Ossandón, 2011).

Tal delimitación lleva, de hecho, a uno de los pocos momentos, o tal vez el único, donde la TSS no observa lo social por medio de diferencias (sistema/entorno, medio/forma, etc.), sino de una identidad: lo social es comunicación. Con esta fórmula identitaria, lo social aparece como una esfera separable y aislable, formada por un solo tipo de operaciones: las comunicaciones (Reckwitz, 2004). La particularidad de Luhmann en el contexto teórico contemporáneo pasa entonces por esta comprensión abstracta de lo social (Farías y Ossandón, 2011). Buena parte del trabajo teórico de contemporáneos a Luhmann, tales como Pierre Bourdieu (1990) o Michel Foucault (1997), y de nuestros contemporáneos, tales como Judith Butler (2007) o Bruno Latour (2008), se orienta a describir y analizar los ensamblajes híbridos que constituyen lo social, ensamblajes que ponen a la TSS en aprietos y la llevan, sobre todo, a guardar silencio.

Este artículo no propone una reintroducción de tales perspectivas en la teoría de sistemas, sino una articulación pragmática de ambas tradiciones teóricas. El desafío pasa por desarrollar conceptos que permitan dar cuenta de esta heterogeneidad de lo social, pero sin por ello renunciar a las ganancias cognitivas derivadas de la TSS (Farías y Ossandón, 2011). En ese sentido, más que una crítica a la TSS, este artículo propone un mirada postsistémica, que toma algunos elementos de la TSS y los articula con teorías sociológicas

contemporáneas. El resultado, lejos de estar contenido en una lógica sistémica o estructural-funcionalista, será una propuesta sociológica para la descripción densa de fenómenos concretos.

Ahora bien, a fin de plausibilizar tal propuesta, hemos de preguntarnos acaso dónde es posible encontrar una suerte de apertura en la TSS, que permita conectar su descripción de la autorreferencia de la comunicación con una teoría capaz de dar cuenta también de su ensamblaje sociomaterial. En este artículo sugiero que tal “apertura” la ofrece el concepto de cultura; un concepto en gran medida ignorado por los teóricos sistémicos, desdeñado como “uno de los peores conceptos que jamás hayan sido creados” (Luhmann, 1995: 398); pero capaz, a mi juicio, de facilitar nuevas articulaciones teóricas con la nueva sociología pragmatista francesa, y su marcado interés tanto por la constitución de mundos comunes (Boltanski y Thévenot, 2006) como por el rol de la materialidad (Latour, 2008).

El punto de partida para esta exploración será, sin embargo, la concepción de cultura predominantes en la TSS. Es importante explicar primero cómo ésta se diferencia de la noción parsoniana de cultura, probablemente la versión más influyente para las ciencias sociales del siglo XX, así como el aporte teórico imprescindible que ésta realiza: la cultura, sugieren Luhmann y sus seguidores, es un tipo de operación comunicativa que permite la comparación de la sociedad consigo misma.

Inspirado por esta idea, este artículo propone entender la cultura como un proceso de formación de mundos sociomateriales.¹ Tal como Butler (2010) observa, performatividad y formación son conceptos que se usan en las ciencias sociales principalmente para pensar lo social como efectos; para pensar cuestiones, por ejemplo: el género, el estado o la economía como efectos de operaciones y actividades por estudiar.

En cierto sentido, y tal como sugiere Elena Esposito (2011: 13), hablar de performatividad es redundante en el contexto de la TSS, toda vez que ella se basa en un constructivismo operativo. Pero existe una diferencia importante en la forma en que se usa esta noción en las ciencias sociales contemporáneas, y es que la fuerza performativa de una proposición o una distinción no radica únicamente en la estabilización de expectativas mediante formas

1 El extendido uso de la familia lingüística inglesa “performativity”, “performative”, “to perform” y “formation” en la teoría social contemporánea plantea un desafío de traducción al castellano. Siguiendo la tendencia actual en diversas traducciones (véase, por ejemplo, Butler, 2007; Callon, 2008), este texto ocupa los neologismos “performatividad”, “performativo”, “performar” y “formación”.

simbólicas, sino además en la constitución de ensamblajes sociomateriales (Callon, 2007).

Seguir tal sugerencia implica completar dos giros teóricos, no en contra, pero sí más allá de la teoría de sistemas. El primero nos lleva a discutir la noción de “mundo” en la TSS, para luego comprender la cultura como proceso de distinción de mundos comunes (Boltanski y Thévenot, 2006). El segundo giro, performativo en el sentido antes expuesto, nos permite entenderla como proceso que involucra la articulación de formas materiales (Latour, 2008). Siguiendo tales giros es como se propone en este artículo comprender la cultura, no sólo como una operación comunicacional orientada a facilitar la comparación de la sociedad consigo misma, sino además como la formación de mundos sociomateriales.

Cultura y Teoría de sistemas

Es ante todo en el seno de la antropología norteamericana donde, de la mano de Franz Boas, surge y se desarrolla la idea de que la cultura constituye un objeto de estudio claro y distinto (Kuper, 2000). En esta línea se encuentran, por ejemplo, los influyentes trabajos de Robert Lowie, quien ya en la década de 1920 declaraba que la cultura “es, en verdad, el solo y exclusivo tema de la antropología” (Kuper, 2000: 11).

En 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, entonces los más destacados antropólogos norteamericanos, llegaban a sostener que el concepto de cultura “por lo que se refiere a su importancia explicativa y a lo generalizado de su aplicabilidad, es comparable a categorías tales como la gravedad en la física, la enfermedad en la medicina o la evolución en la biología” (Kuper, 2000: 12). Luego de revisar 164 definiciones de cultura, concluían que la cultura constituye un objeto de estudio claro y distinto, que involucra “modelos, explícitos e implícitos, de conducta y para la conducta, modelos adquiridos y transmitidos mediante símbolos” y cuyo núcleo “consiste en ideas [...] tradicionales [...] y especialmente en sus valores asociados” (Kroeber y Kluckhohn, en Kuper, 2000: 76).

Esta concepción de cultura facilitó una de las alianzas de mayor influencia en las ciencias sociales. A comienzos de la década de 1950, Talcott Parsons publicó *Hacia una teoría general de la acción* (Parsons, 1968a) donde analiza los elementos que harían posible la acción social. Además de disposiciones de necesidad definidas por el sistema de personalidad y roles sociales construidos por el sistema social, Parsons consideraba necesaria la existencia

de pautas de valor transmitidas por el sistema cultural. Los símbolos, elementos constitutivos del sistema cultural, se caracterizarían precisamente por ser capaces de transmitir tales pautas de valor.

De esta forma, Parsons atribuía a la cultura una función de orientación normativa en el marco de una teoría general de la acción social. Según Dirk Baecker (2001), la manera como Parsons pensaba entonces la distinción entre cultura y acción social era todavía circular, ya que las acciones sociales eran consideradas tanto derivaciones directas de las orientaciones culturales como también la base de su existencia. Tal circularidad sería invisibilizada algunos años más tarde con la publicación de *Economía y sociedad* (Parsons y Smelser, 1984), obra en la cual se proponía describir al sistema cultural como latente. Con esta atribución de latencia a lo cultural, Parsons liberaba o, mejor dicho, externalizaba lo cultural de la interrelación entre acción y sanción que estructuraría las interacciones y situaciones sociales. La cultura pasaba a ser entonces una suerte de programa para la acción social que no puede ser cambiado en la situación.

Algunos años después, Kroeber y Parsons publicaron “The concept of culture and of social system” (1958: 583), artículo que proponía resolver la disputa entre sociólogos y antropólogos respecto a cuál debía ser el concepto básico para el análisis de las sociedades humanas (Baecker, 2001). En este texto, Kroeber y Parsons sugerían además que los conceptos de cultura y sociedad permitirían diferenciar claramente los objetos de estudio de la antropología y la sociología:

Sugerimos que, para muchos usos, es útil definir el concepto de *cultura* más estrictamente de lo que ha sido habitual en la tradición antropológica americana, restringiendo su referencia a los contenidos y patrones de valores, idea y otros sistemas significativamente simbólicos creados y transmitidos en tanto que modeladores de conducta humana y de los artefactos producidos mediante la conducta. Por otro lado, sugerimos que el término sociedad –o, más generalmente, sistema social– se emplee para designar el sistema específicamente relacional de interacciones entre individuos y colectivos. Hablar de un “miembro de una cultura” debe ser entendido como una elipsis que significa un “miembro de una sociedad de cultura Y”.

Confundir ambos conceptos, decían los autores, no sólo representaba un problema a la hora de analizar materiales empíricos, sino, además, impedía trabajar en el problema teórico fundamental; esto es, identificar los mecanismos de adaptación de la sociedad a la cultura y de la cultura a la sociedad. Ahora bien, aun cuando en este artículo Parsons hacía hincapié en la simétrica relación de adaptación entre cultura y sociedad, en el resto de su trabajo el énfasis estaba más bien puesto en el proceso dinámico de adaptación del

sistema social, entendiendo que la cultura proporciona orientaciones normativas estables.

Tal asimetría se encuentra claramente reflejada en el teorema de la doble contingencia propuesto en 1951 por Parsons junto a Edward Shills, como formalización de las condiciones mínimas de interacción y orden social:

Existe una doble contingencia inherente a la interacción. Por un lado las gratificaciones del *Ego* son contingentes en su selección de alternativas disponibles. Pero por otro lado, la reacción del *Alter* será contingente en la selección del *Ego* y resultará de una selección complementaria por parte del *Alter*. A causa de esta doble contingencia, la comunicación que conforma la preocupación de modelos culturales no podría existir sin la generalización de lo particular de situaciones específicas (que nunca son idénticas para el *Ego* y para el *Alter*) y la estabilidad del significado que únicamente puede ser asegurada por “convenciones” respetadas por ambas partes (Parsons y Shills, 1951, citado en Luhmann, 1998: 113n).

La clave en este pasaje son las “convenciones respetadas por ambas partes”, pues aluden a la función que tiene la cultura de proveer patrones de valor. Raf Vanderstraeten (2002) ha demostrado que este teorema no sólo se basa en la frecuentemente criticada “visión sobresocializada del hombre” (sic), sino también en una visión negativa de la doble contingencia, toda vez que la equipara a una condición no-social problemática.

La consecuencia lógica de tal visión es que los recursos para la “solución” al “problema” de la doble contingencia no pueden encontrarse en lo social, sino en el individuo y su convicción introspectiva de la necesidad de orientaciones normativas compartidas. Parsons apela así a un sistema de símbolos compartidos, el cual ofrece criterios de valor y normas para las selecciones entre las alternativas de acción contingentes, y hace posible la coordinación social. De hecho, para Parsons, esta es la única “solución” posible, ya que “la eliminación del aspecto normativo elimina completamente el concepto mismo de acción” (Parsons, 1968b: 733).

Luhmann no podría sino estar de acuerdo con esta temprana conclusión de Parsons, pero entendería que las consecuencias de ella son muy distintas. En lugar de suponer la necesaria existencia de acuerdos normativos, Luhmann encuentra aquí una razón de peso para ir más allá del concepto de acción y abordar el problema de la doble contingencia con el concepto de comunicación.

Según Luhmann (1998: 114) no es posible explicar la dinámica y las formas de coordinación social que surgen de una situación de doble contingencia a partir de las acciones interdependientes de los individuos, como lo concebía Parsons, sino más bien como una dinámica emergente y no reduc-

tible a los individuos participantes. Luhmann explica, en ese sentido, que el concepto de comunicación no requiere de un consenso preexistente sobre las orientaciones de valor, ya que ésta surge en o desde la situación misma: “[El otro] empieza con una mirada afable, un gesto, un obsequio, y espera ver cómo ego acepta la definición propuesta de la situación. Todo paso siguiente constituye luego, bajo la luz de este indicio, una acción cuyo efecto reduce la contingencia”.

Luhmann ocupa aquí una sutil estrategia teórica, la cual utiliza una y otra vez para lidiar con paradojas: introduce tiempo (Ramos-Torres, 1997). Parsons y Shills modelan la situación de doble contingencia sin considerar el inevitable paso del tiempo: ego y alter ego se enfrentan mutuamente en un espacio abstracto, no-social y atemporal. Para Luhmann, en cambio, la situación de la doble contingencia es una en la cual un acontecimiento lleva a otro.

Con la introducción de tiempo en la situación de doble contingencia, Luhmann logra dos cosas. Por una parte, se desembaraza del problema del estado inicial del sistema. Por lo mismo, ya no requiere suponer la reciprocidad atemporal de las perspectivas y, por decirlo así, le da vida a la doble contingencia. Por otra parte, propone que las soluciones al problema de la doble contingencia son siempre temporales, precarias, inestables, y que la indeterminación de la doble contingencia y de lo social nunca puede ser completamente resuelta:

Ego experimenta a alter como alter ego. Experimenta con esta no identidad de perspectivas, al mismo tiempo, la identidad de esta experiencia de ambos lados. Para ambos es por ello la situación indeterminable, inestable, insoportable. En esta experiencia las perspectivas convergen, lo cual hace posible [...] un interés por la determinación (Luhmann 1998: 128).

A diferencia de Parsons, aquí la doble contingencia no aparece como un problema para la acción social, sino como un estímulo para la comunicación social. Tal concepción “positiva” de la doble contingencia (Vanderstraeten, 2002) permite, además, romper con el otro supuesto, necesario en la concepción de Parsons, relativo a una separación entre el orden simbólico-normativo y las estructuras y procesos sociales.

La deconstrucción de la solución parsoniana —que imagina la cultura como un ámbito externo a lo social— tiene, sin embargo, como corolario que la Teoría de sistemas no requiera del concepto de cultura. De hecho, en el contexto de la extensa obra de Luhmann, las referencias a la noción de cultura fueron sólo fragmentarias. En sus textos más tempranos, Luhmann situaba el concepto de cultura en el marco de sus reflexiones más amplias sobre la re-

lación entre semántica y estructura social. En el ensayo “Estructura societal y tradición semántica” (1980), sugiere que mientras la semántica incluye todos los temas de uso cotidiano a los cuales se orienta la comunicación, la cultura correspondería a la “semántica culta”, con aquellos temas y conceptos que vale la pena conservar.

En *Sistemas Sociales* (1998: 161), Luhmann precisa que la cultura operaría como un mecanismo “que hace posible distinguir, dentro de la comunicación dirigida a temas determinados, entre aportaciones adecuadas e inadecuadas, o bien entre un uso correcto o incorrecto de los temas”. En cierto sentido, este concepto de cultura es todavía deudor del código correcto/incorrecto que Parsons atribuye a las pautas de valor.

Quince años después, en “La cultura como un concepto histórico”, Luhmann (1999) propone una aproximación completamente diferente. La cultura, observa, puede entenderse como la memoria de la sociedad. Ahora bien, precisamente porque asegura la posibilidad de recordar, la cultura hace posible olvidar y con ello la reproducción de la comunicación en su presente. Es sólo en situaciones excepcionales, en las cuales por diversos motivos los recursos presentes no bastan para asegurar los enlaces comunicativos, que deviene necesario recordar.

La cultura constituye este recurso al pasado, a viejos programas y tradiciones que son traídas al presente para asegurar la continuación de la comunicación. La cultura no pone a disposición normas o patrones de valor compartidos, sino que asegura la reproducción de lo social precisamente por su incapacidad para distinguir tiempo: “La memoria no se da cuenta de que el pasado ya es obsoleto y permite que el fenómeno aparezca como conocido, como confiable, para conservarlo con la ilusión de poder establecer allí un cierto control” (Luhmann, 1999: 46). Así, mientras la introducción de tiempo en la situación de doble contingencia hacía innecesario apelar a la cultura, ésta sólo puede describir aquellos elementos y situaciones que anulan el tiempo de diversas maneras.

Pero este giro, al que volveremos más adelante, no es el más importante que propusiera Luhmann en aquel artículo. Más importante es su comprensión de la cultura como un fenómeno histórico, esto es, como un producto de la historia relativamente reciente. Sus orígenes se remontarían al siglo XVIII y estarían relacionados con el creciente contacto con “otras” formas y estilos de vida y la posibilidad de su comparación.

En un contexto de contracción espacio-temporal, la cultura habría surgido como una fórmula de observación de diferencias, y habría ganado rápidamente en importancia, toda vez que distinciones más sencillas, como cris-

tianos/paganos o civilizados/salvajes, ofrecían poca ayuda para dar cuenta de estos encuentros con “otros” y de lo propio en relación con el “otro”. Según Baecker (2001: 310), en la medida que es evidente que “los hombres en otros tiempos y en otras latitudes viven distinto, y consideran como obvias cosas distintas. Considerar a otros como bárbaros, sólo porque viven distinto, ya no es posible. Quien a pesar de ello replica la fórmula, debe contar con ser considerado él mismo como bárbaro”.

Según Luhmann, la cultura puede ser entendida entonces como un metanivel para la comparación de la sociedad. La cultura realiza así una observación de segundo orden, describiendo e interpretando todo elemento y operación social como un signo cultural. Tal como explica Esposito (2004: 92), “todo lo que se hace, dice u observa en el ámbito de lo social [...] (una forma de hablar, una tasa o un teléfono) [... puede ser entendido] como fenómeno cultural (la cultura de un país, pero también de un grupo juvenil, de un tiempo o de una clase social)”.

En este sentido, la cultura produce una duplicación de la sociedad, por medio de la cual los más diversos aspectos, en principio incomparables, devienen comparables. Tales comparaciones no se limitan a las diferencias con los “otros”. La cultura posibilita además la comparación de la sociedad consigo misma y con su pasado, y cumple así con su función de memoria. De este modo, la cultura es una forma de observar y comunicar la contingencia de todo tipo de orden social.

La observación de Esposito, y los ejemplos que introduce, permiten comprender rápidamente las dos direcciones en las cuales quisiera expandir y finalmente transformar, en las secciones siguientes, esta noción sistémica de cultura. Por una parte, es preciso considerar con más detalle la idea de que la cultura es atribuida a formaciones tales como una clase social, un país o un grupo juvenil. La tesis que quiero presentar en el apartado siguiente no es sólo que la cultura como operación constituye estos grupos en tal atribución, sino que crea además los mundos en los cuales éstos existen.

Por otra parte, es evidente que lo que se atribuye son cosas, tecnologías y prácticas sociomateriales: tasas, teléfonos, una forma de hablar, etc. Pero, ¿son éstos sólo medios de comunicación, signos, representaciones o involucran formas de agencia material que no pueden ser reducidas a la comunicación? En el apartado siguiente quisiera abordar estos artefactos y prácticas como formas de memoria material, posibilitadas por la capacidad de lo material para plegar el tiempo. Este análisis busca poner en evidencia que lo social también involucra, además del medio del sentido donde ocurre la comunicación, el concurso de lo material.

La pluralidad de mundos

La comparación, observaba Luhmann (1999: 38), “es una operación de tres dígitos [...] porque no sólo debe distinguirse lo comparado, sino que también debe elegirse un punto de comparación, el cual garantice la igualdad de lo diferente, es decir, similitud a pesar de la diferencia”. En su análisis de la cultura como estrategia de comparación, la TSS se interesa ante todo por el surgimiento histórico de un punto de comparación cultural.

Tanto Baecker (2001) como Esposito (2004) sugieren que este interés se basa en una cierta sensación de competencia entre el punto de comparación que ofrece la cultura y el que propone la propia TSS. De hecho, esta última se entiende a sí misma como una invención moderna para la autodescripción de la sociedad basada en la comparación de problemas.

Según Esposito (2004), tal referencia a problemas permite una afirmación radical de la contingencia, mientras que por medio de una referencia a la cultura el reconocimiento de la contingencia del mundo se ve limitado por la afirmación de la identidad, autenticidad y unicidad de las culturas. Cualquiera que sea el caso, es posible constatar que el interés de la TSS por describir y analizar el surgimiento histórico de un punto de comparación cultural no ha ido de la mano con un interés por los resultados de tales comparaciones.

En ese sentido, es necesario preguntarse por las consecuencias performativas de las distinciones culturales, esto es, por las diferencias que la cultura introduce en el mundo y la performance de culturas como mundos. Aquí es preciso indicar que aun cuando Luhmann no usa los conceptos de performatividad y performance, éstos no son en absoluto incompatibles con la TSS. A juicio de Esposito (2011: 17), “performatividad básicamente quiere decir que el futuro resulta del presente”. La investigadora discute el uso de los conceptos performatividad y performance en la sociología económica contemporánea para indicar que las teorías y modelos de las ciencias económicas performan, y no sólo describen los procesos económicos. Además, observa que “[l]as herramientas desarrolladas para dar cuenta de la autología, primeramente la Teoría de la observación de segundo orden pueden ser vistas, sin necesidad de forzarlas, como integraciones o desarrollos de la idea de performatividad” (Esposito, 2011: 13).

Es más, la investigadora critica el restringido uso que de ella se hace al reducirla sólo a los efectos de las teorías de reflexión. A su juicio, la noción de performatividad podría ser extendida a la circularidad y reflexividad de las operaciones (en este caso económicas) en general. Todas las operaciones

comunicativas son, desde una perspectiva sistémica, performativas, en el sentido de crear la realidad de aquello que indican. Es en este sentido amplio, foráneo, pero no incompatible con la TSS, como se propone en esta sección comprender la cultura como una operación performativa, por medio de la cual se crean mundos en la sociedad.

En la TSS el concepto de mundo se utiliza siempre y con buenas razones en singular. Según Luhmann (2006: 36), dicho concepto permite referir a “la unidad de la suma de las posibilidades” que se abren para la comunicación en el medio del sentido. El mundo no describe un universo pre-existente de cosas, sino la totalidad de lo real, lo que involucra la unidad de lo actual y lo potencial.

A tal unidad de lo real que designa la noción de mundo remiten todas las formas de sentido, sean pensamientos o comunicaciones. En todo caso, y ya que el sentido específico de pensamientos y comunicaciones se constituye mediante una diferencia entre lo actualmente y lo potencialmente pensado o comunicado, el mundo, como unidad de lo actual y lo potencial, permanece inobservable e inalcanzable, y sólo co-presente en la comunicación como horizonte de remisión. El mundo, ciertamente en singular, acontece entonces en la comunicación, pero no se deja observar ni denominar.

Por su parte, el concepto de “sociedad mundial”, que Luhmann (2006) acuña para referir al surgimiento moderno de una sociedad global, se basa precisamente en tales reflexiones. La idea de una sociedad mundial no pretende simplemente dar cuenta de que la sociedad contemporánea se extiende por todo el globo, sino principalmente que el mundo, como horizonte virtual de experiencia significativa, es para la sociedad moderna uno y el mismo.

La idea de una diferenciación y constitución de mundos plurales, que se plantea aquí como el efecto performativo del recurso a la cultura, no se opone a esta noción de unidad virtual del mundo, sino que constituye una consecuencia directa de la misma. La distinción cultural de mundos constituye, de hecho, una estrategia efectiva y necesaria para lidiar con las paradojas que, según el propio Luhmann (2006: 116), se derivan de la unidad del mundo. La principal paradoja en cuestión es la “del observador del mundo: percatarse del mundo sin poder, en la observación, observarse a sí mismo”, pues “cuando se mira hacia arriba está abajo; cuando se mira hacia abajo está arriba” (Luhmann, 2000a: 269).

Según Luhmann (1995), el arte es una de las estrategias mediante las cuales la sociedad mundial lidia con esta paradoja derivada de la inobservabilidad del mundo. Señala que las obras de arte, en la medida que ofrecen, in-

dican o remiten a posibilidades no actualizadas en los horizontes sociales de remisión, hacen aparecer el mundo en el mundo. Pero mientras el arte busca hacer observable el mundo de la sociedad mundial, y en la medida que lo hace es entendido como una forma universal de cultura, el recurso a la cultura permite traducirlo todo, obras de arte, hábitos, tecnologías, edificios, creencias, artefactos, paisajes, etc. en expresiones observables de mundos distintos.

De esta forma, la cultura permite precisamente desparadojizar la observación del mundo en el mundo. Por medio del recurso a la cultura, todo observador (y no sólo el observador de arte) puede observar los dos lados de su observación, lo incluido y lo excluido en su observación, y de esta forma situarse en un mundo. La cultura responde así a la paradoja del mundo unitario, distinguiendo el mundo del observador de los mundos de otros observadores.

Ciertamente, esta distinción de mundos no debe ser entendida como un reconocimiento de mundos ya existentes, sino como un proceso performativo mediante el cual se crean tales mundos. Así, mientras el mundo de la sociedad mundial como “la unidad del total de las posibilidades” corresponde a un horizonte inobservable, los mundos distinguidos por la cultura aparecen como horizontes observables. A partir de tres nociones tomadas de contextos distintos, quisiera precisar qué involucran estos mundos. Las nociones en cuestión son la de mundos de la vida, tal como es discutida por el propio Luhmann (2000a), la de zonas de comunicación propuesta por Armin Nassehi (2002), y la de mundos comunes desarrollada, entre otros, por Boltanski y Thévenot (2006).

A diferencia de lo que ocurre en la fenomenología, donde el mundo de la vida se iguala con el mundo, evocando por lo tanto la paradoja de la impronunciabilidad de los supuestos de fondo compartidos (Habermas, 1987; Husserl, 2008), Luhmann (2000a) propone comprender el mundo de la vida como una forma de observar el mundo mediante la distinción familiaridad/no-familiaridad. Siguiendo esta idea, los mundos de la vida en plural pueden ser entendidos como condensaciones de familiaridad y como constituidos en relación con lo no-familiar. Pero, ya que la diferencia entre lo familiar y lo no-familiar se traza en el mundo, Luhmann (2000a: 275) observa que es siempre posible atravesar el límite que separa lo conocido de lo desconocido, explorar aquello que quiebra con los supuestos del mundo de la vida del observador, “sin caer en una nada fuera del mundo [ins weltlose Nichts]”.

Más que una reclusión al ámbito de lo familiar, los mundos de la vida implican una familiaridad con la distinción familiar/no-familiar, de tal forma que sea posible un manejo familiar de lo no-familiar. En cierto sentido, el recurso a esta distinción tiene lugar siempre bajo el supuesto de que aquello

que nos parece no-familiar aquí y ahora en nuestro mundo, aparece como familiar en otros mundos. Así, una primera forma de entender la forma de los mundos distinguidos por la cultura es como condensaciones de familiaridad con una forma de distinguir lo familiar de lo no-familiar.

El problema de tal definición es, sin embargo, que en sociedades altamente complejas y diferenciadas como la contemporánea, las condensaciones de familiaridad son múltiples, se sobreponen y tienen además una cualidad policontextural (Luhmann, 2000a; 2000b). Luhmann observa que en la sociedad mundial se produce una transjunción de la distinción familiar/no familiar en múltiples distinciones que operan simultáneamente y que definen lo no/familiar de formas diversas.

Según este autor, son ante todo los códigos de los sistemas funcionales, verdadero/falso en el caso de la ciencia, legal/ilegal en el derecho, inmanente/trascendente en la religión, sano/enfermo en la medicina, etc. las formas clave en las que se reintroduce la distinción familiar/no familiar: “¿Quién discutiría esto para los laboratorios, las bolsas de comercio, los tribunales o los parlamentos?”, se pregunta Luhmann (2000a: 278). En cada uno de estos espacios la diferencia entre lo familiar y lo no-familiar dependería directamente de la lógica funcional que, se asume, impera en estos espacios.

Esto, sin embargo, no se corresponde con los reportes de estudios etnográficos de laboratorios (Latour y Woolgar, 1995; Knorr Cetina, 2005), cortes de justicia (Latour, 2009), hospitales (Mol, 2002), etc. Tales estudios no presentan evidencia de tal predominio de una lógica funcional ni tampoco un tipo de familiaridad estructurada por alguno de estos códigos funcionales. La evidencia sugiere más bien que en este tipo de espacios coexisten múltiples formas de comunicación, distintas lógicas funcionales, distintos criterios de valor, etcétera.

El concepto de “zonas de comunicación” (Nassehi 2002) es de gran ayuda para lidiar con esta multiplicidad y para comprender la formación cultural de mundos, no sólo en laboratorios y tribunales, sino también en ciudades o regiones, como formas de articulación de tal diversidad de lógicas y criterios. Las ciudades, y otras formas de organización espacial, no hacen, a juicio de Luhmann, ninguna diferencia para la operación y reproducción de sistemas de comunicación. Nassehi (2002) sugiere que si bien ellas no afectan las condiciones para los enlaces comunicativos, densifican y probabilizan la comunicación por medio de la distinción local/global. En estos “espacios densos”, se superponen además múltiples tipos de comunicación y lógicas funcionales, de tal manera que es necesaria y posible una coordinación y control mutuo de éstas (Farías, 2006).

Ahora bien, estos “espacios densos” no involucran sólo ciudades o laboratorios, sino mundos en los cuales distintas formas de comunicación y lógicas funcionales, cada una asociada a distintas formas de familiaridad, se superponen, observan y articulan mutuamente. Los mundos distinguidos por la cultura pueden ser definidos como formas familiares de superposición y coordinación de múltiples formas de comunicación.

Tal comprensión sugiere que éstos se constituyen de forma transversal y ortogonal a las formas de diferenciación funcional descritas por Luhmann. La performación cultural de mundos ocurre así cuestionando o al menos poniendo entre paréntesis la “delimitabilidad de los sistemas funcionales y su lógica funcional” (Reckwitz, 2004: 229). La lógica que impera en ellos es una lógica de la transgresión de límites sistémicos y de la composición y articulación local de la multiplicidad de lo social.

En este punto deviene necesario movilizar la noción de “mundo común” para dar cuenta de aquellas distinciones, premisas y criterios usados para componer, articular y regular la coexistencia de múltiples formas de comunicación y lógicas funcionales. Boltanski y Thévenot (2006) proponen el concepto de “mundos comunes” para referir a regímenes de valor y principios de equivalencia que estructuran situaciones sociales y que hacen posible que ensamblajes múltiples y heterogéneos adquieran coherencia.

Su propuesta se basa en el análisis de formas de crítica y justificación pública, esto es, formas públicas de reflexión sobre criterios de valor, que son relevantes de modo transversal para distintos ámbitos funcionales. La constitución de un mundo común no resulta de una observación arbitraria de un observador, sino que se compone paulatinamente por medio de demostraciones y tests orientados precisamente a comprobar y descubrir acaso determinados principios de equivalencia y valor son capaces de asegurar la coordinación de múltiples programas de acción (Boltanski y Thévenot, 2006). Los mundos definen así horizontes comunes, a partir de los cuales se justifican ciertos modos de acción, y, para decirlo con Luhmann (2006: 111), permiten “que los objetos aparezcan y que los sujetos actúen”.

Esto es central en la propuesta analítica de Boltanski y Thévenot (2006). La descripción de los mundos comunes involucra ante todo dar cuenta cómo en cada uno de ellos se movilizan criterios de valor y equivalencia para definir aquellas entidades que califican como sujetos, aquellas que califican como objetos y sobre todo los tipos de relaciones posibles entre unos y otros. Los “mundos comunes” descritos por Boltanski y Thévenot, lejos de constituir equivalentes a los sistemas funcionales, involucran más bien formas de coordinación y enlace entre múltiples formas de comunicación y lógicas funcionales.

En ese sentido, la noción de mundos comunes permite comprender mejor aquello que se produce con recurso a la cultura, a saber, no sólo formas familiares, sino principios familiares de valor y equivalencia que aseguran la coherencia y coordinación de situaciones y espacios densos. Su constitución no ocurre sobre la base de una clausura operativa o de una autorreferencia de sus operaciones, sino más bien como una manera de condensación, coordinación y articulación entre formas de comunicación.

Es por esto que, desde una perspectiva cultural, agrupaciones, organizaciones, instituciones, ciudades o regiones no pueden simplemente equipararse a sistemas. Sus límites, en cuanto mundos, no se basan en un diferencial de complejidad, como en el caso de los sistemas sociales, sino en el alcance de los regímenes de valor que componen un mundo común.

Esta concepción de los mundos creados por la cultura puede resultar más clara, si se compara con un caso equivalente: la emergencia histórica de la figura del individuo. Según Luhmann, el “individuo” no debe ser confundido con la “persona”. Esta última designa una posición comunicativa producida por el propio sistema social para la atribución de comunicaciones. La forma comunicativa de las personas permite así incluir a los humanos (aunque también a no-humanos, sean éstos animales, dioses o máquinas) en la comunicación y hacerlos incluso responsables por (sus) acciones.

En este sentido, los sistemas sociales, y en particular los sistemas funcionales, no tratan a los humanos como individuos, sino como “dividuos”. La forma persona, que etimológicamente significa máscara, permite incluir sólo una parte de los humanos (o no-humanos) asociada al papel que éstos asumen en el contexto de la comunicación sistémica. La economía con la figura del *homo economicus*, la ley con el principio de la responsabilidad individual o la política con la figura del ciudadano son algunos ejemplos de estos “dividuos”. El concepto de individuo, por su parte, designa lo indivisible.

Según Luhmann (1993), los humanos comienzan a ser descritos como individuos a partir del siglo XVIII, justamente para destacar su irreductibilidad a las personas o roles socialmente esquematizados. De esta forma, la figura del individuo se separa de la sociedad, emerge como externa a ésta y, en cierto sentido, fuerza a la sociedad a autodescribirse como una formación no reductible a los seres humanos. Al mismo tiempo, cada ser humano deviene un individuo en la sociedad, en cuanto él o ella produce una articulación y coordinación entre los diferentes roles y posiciones sociales que asume.

La individualidad surge como respuesta a las múltiples formas de inclusión parcial que tienen lugar en una sociedad altamente compleja. La coordi-

nación “individual” de las múltiples, y a veces incluso contradictorias, formas de inclusión, permite así que las historias de vida de los seres humanos devengan experienciables y narrables; historias de vida que sin este recurso de la individualidad aparecerían como descentradas y fragmentadas (Nassehi, 2002).

En este sentido, la conclusión de Luhmann (2006: 806) de que “la sociología probablemente puede asumir que la individualidad [...] es un artefacto cultural”, puede ser extrapolada para el caso de los mundos: la sociología probablemente puede asumir que los mundos son artefactos culturales, que permiten la coordinación local de múltiples formas de comunicación.

Una posible objeción a esta analogía podría apuntar a que los mundos creados por la cultura no disponen de un medio material o simbiótico equivalente a las mentes o sistemas psíquicos que sostienen la individualidad. La tesis que quiero presentar en la sección siguiente es que los mundos sociales disponen y dependen de mediadores materiales, los cuales han de jugar un papel clave en el teorema de la doble contingencia, pues, entre otras cosas, posibilitan la memoria.

La mediación material

La performación de mundos es un elemento central de la operación de la cultura. Esta conclusión complementa la caracterización sistémica de la cultura como un punto de comparación de la sociedad, toda vez que enfatiza la realidad y forma de lo comparado. Con esto, sin embargo, no se ha puesto todavía en cuestión la premisa fundamental de la TSS, a saber, que la cultura opera en el ámbito de la comunicación. En este sentido, los mundos han sido considerados como realidades producidas en la comunicación. La importancia de formas y mediadores materiales obliga a cuestionar esta premisa para proponer un concepto de cultura asociado con la performación de mundos sociomateriales.

Baecker (2009) ha dado el primer paso en este sentido. En un artículo reciente sugiere que la cultura no es plenamente interpretable desde la Teoría de la comunicación, pues tal como ya lo habría sugerido Bronislaw Malinowski en *Scientific Theory of Culture* (1944), la cultura constituiría un mecanismo de tercer orden, cuya función sería articular procesos de naturaleza orgánica y psicológica con lo social, es decir, con procesos de comunicación.

Tal definición abre las puertas para rehabilitar el rol constitutivo de lo material en la constitución de lo social. Pero Baecker (2009: 277) no abre las puertas completamente, pues no cuestiona la clausura operativa de los

sistemas biológicos, psicológicos y sociales que la cultura articularía: “Estar involucrado en la cultura [To be engaged with culture] significa extenderse referencialmente [for referencing] por sistemas claramente separados sin negar su existencia”. Este “involucramiento en la cultura” sólo sería posible, sin embargo, en el ámbito de la comunicación. Una estrategia teórica más radical que la de una multiplicación de las referencias sistémicas es, a mi juicio, necesaria para entender la operación de la cultura como performance de mundos sociomateriales.

En esta sección se explorará entonces un enfoque diferente. Ciertamente, y al igual que lo hace Luhmann, se propondrá que la cultura no puede ser entendida como un ámbito externo al de lo social, pero se discutirá si acaso se puede entender lo social como constituido sólo por comunicaciones. Además, y al igual que lo hace Baecker, se sugiere que la cultura no puede ser suficientemente explicada por medio de la Teoría de la comunicación. Pero la conclusión propuesta aquí es distinta: el “involucramiento en la cultura” pone en evidencia que lo social no ocurre sólo en el medio del sentido, sino que requiere de la constitución y movilización de formas materiales.

Poner la materialidad en el centro de nuestra reflexión sobre la cultura, implica, sin embargo, traspasar los límites teóricos de la TSS. Pero este paso es necesario si se quiere entender por qué artefactos y disposiciones corporales, en cuanto formas materiales, no sólo representan los mundos distinguidos por la cultura, sino que los constituyen.

La transición que en las últimas décadas ha tenido lugar en los estudios antropológicos de cultura material, desde un énfasis en la humildad de las cosas hacia uno en la agencia material, es aquí particularmente relevante (Miller, 2005). En su artículo “Sobre la interobjetividad”, Latour (1996) propone demostrar el papel constitutivo de entidades materiales para lo social a partir precisamente del modelo de doble contingencia discutido antes. Según este autor, a la hora de modelar las interacciones más simples, los sociólogos parecen haber confundido a los seres humanos con simios, pues es en la actual sociología de simios donde el estudio de situaciones de doble y múltiple contingencia tiene un papel central. La razón es que la vida social de los simios se compone, de hecho, de una seguidilla casi infinita de situaciones altamente contingentes sin prácticamente ningún tipo de efecto de estructurante:

Tendría que haberse visto un grupo de unos 100 babuinos viviendo en el medio de la sabana, mirándose unos a otros incesantemente para saber hacia dónde se dirige el grupo, quién está con quién, quién desparasita a quién, quién está atacando o defendiendo a quién (Latour, 1996: 231).

Según Latour (1996: 230), lo anterior pone en evidencia tres problemas fundamentales del uso de teoremas, como el de la doble contingencia, para pensar las sociedades humanas, cuando éstos son más apropiados para las sociedades de simios. El primer problema es que se tiende a pasar por alto que para el caso de las sociedades humanas “la interacción nunca ha sido más que una categoría residual”. En las sociedades de simios, al igual que en el teorema de la doble contingencia, es el orden social completo el que está en juego en la situación. Un modelo más acorde con las sociedades humanas debiera entonces explicar cómo se enmarcan las interacciones humanas, de manera tal que en ellas no se ponga en juego el vínculo social.

El segundo problema descrito por Latour es que tales modelos imaginan interacciones cara a cara, mientras que lo que caracteriza a las interacciones entre personas es la mediación de múltiples formas materiales. Ropas, objetos, dibujos, instrumentos, tecnologías, disciplinas, disposiciones corporales, edificios, infraestructuras y otras formas materiales juegan un papel esencial en la producción de marcos de interacción. Con eso, este autor sostiene haber identificado el tercer y mayor problema de tales modelos. Lo social se piensa en ellos como un acontecimiento intersubjetivo o, mejor, comunicativo. Así, se pasan por alto las condiciones “interobjetivas” de las situaciones, esto es, que ellas sean posibles por la mediación de formas materiales. Para distinguir las sociedades humanas de las variantes no-humanas no basta entonces referir a los procesos comunicativos, también presentes en otras sociedades de animales. La clave es más bien elaborar una teoría de la mediación material, quizás el rasgo más característico de la cultura humana.

La mediación material aparece así como condición de posibilidad para formas de acción y comunicación. Armas, casas, ropa y disciplinas corporales no son simples herramientas que permiten transmitir la acción sin transformarla, ni condiciones materiales que predeterminen las posibilidades de la acción, ni superficies de proyección que reflejan un sentido subjetivamente mentado, sino mediadores con capacidades agentes propias para transformar las formas de acción y comunicación que emergen en la interacción.

La acción y la comunicación no se pueden atribuir entonces a la agencia de los seres humanos, pero tampoco a una dinámica comunicativa operativamente clausurada, pues de manera constante son mediadas, traducidas y transformadas por una gran variedad de formas materiales. Esta mediación material es clave, pues involucra la “creación de un lazo que no existía con anterioridad y que en cierta forma modifica los dos iniciales” (Latour, 2001: 214).

Así, Latour se distancia de la interpretación habitual de la noción de interacción como un encuentro de acciones individuales que de alguna manera

deben coordinarse. Reescribe la interacción como inter-acción para referir a los programas de acción comunes que emergen del encuentro de las diversas entidades humanas y no-humanas involucradas en la situación. En consecuencia, la emergencia de lo social se piensa aquí de modo significativamente distinto a como se hace con Luhmann.

Mientras la TSS enfatiza el papel constitutivo de la dinámica propia del mecanismo de coordinación, a saber, la comunicación, y entiende la acción como una atribución *ex-post* a personas constituidas por la comunicación, Latour no rechaza el concepto de acción, sino que lo modifica, para dar cuenta de su carácter distribuido en redes de entidades humanas y no-humanas. En este contexto, las mediaciones y asociaciones posibilitadas por formas materiales no se pueden equiparar a los enlaces producidos por la comunicación. Las asociaciones materiales, que se pueden expresar bajo la forma de afectos y apegos, o en relaciones de fuerza, no ocurren en el medio del sentido. Por lo mismo, no forman sistemas de comunicación, sino ensamblajes sociomateriales.

Las consideraciones anteriores no sólo amplían la comprensión de lo social para incluir la mediación material, sino, además, en la medida que las formas materiales pliegan el tiempo, tienen importantes consecuencias para la noción de cultura. A diferencia de los procesos comunicativos, las formas materiales que enmarcan una situación y median los programas de acción emergente no se pueden explicar a partir de la situación. Cuerpos, tecnologías, entornos construidos y otras formas materiales no se generan en la situación, son resultado de largas historias que involucran otros lugares, actores y situaciones: “Si se intentara dibujar un mapa espacio-temporal de lo que está presente en una interacción [...], uno no esbozaría un cuadro claramente demarcado, sino una red enrevesada con una multiplicidad de fechas, lugares y personas altamente diversas” (Latour, 1996: 231).

Las formas materiales no sólo redistribuyen o, mejor dicho, dislocan así la situación en redes translocales de sitios dispersos, sino que además, en cuanto mediadoras, hacen posible que actores físicamente ausentes puedan hacerse presentes e intervenir en la situación. Esto es posible, pues las formas materiales transmiten programas de acción de un tiempo pasado a la situación del presente, de modo que no se puede distinguir claramente entre el pasado y el presente.

Este pliegue del tiempo pasado y presente en las formas materiales es, como vimos, una de las operaciones que distingue a la cultura. De hecho, si uno argumenta con Luhmann (2006: 464) que la “cultura en efecto no es otra cosa que la memoria de la sociedad, o sea, el filtro de olvidar/recordar y el ocu-

par el pasado para determinar el marco de variación del futuro”, ésta no puede ser pensada sin una referencia directa al pliegue material del tiempo. Este autor reconoce ello sólo en parte, ya que en la TSS las formas materiales no llevan a cabo un pliegue, sino sólo una “fijación” de las referencias temporales.

En este sentido, Luhmann (2006: 462-3) describe cómo la memoria se materializa. Sociedades anteriores a la moderna disponían de una memoria topográfica que se fijaba en lugares para acciones repetibles (plazas, templos, mercados, etc.). Las sociedades modernas, sugiere este autor, dispondrían de una memoria escrita, la que es más móvil y se fija en archivos de signos disponibles. Tal distinción puede recordar a la propuesta por Foucault (1970) entre monumentos y documentos, pero se trata de una cuestión distinta.

Según Foucault (1970), los documentos son rastros de una historia profunda, fijaciones en el sentido empleado por Luhmann, que deben ser descifrados por el investigador. Así, tanto la memoria topográfica como la escrita producen documentos que reflejan una estructura pasada de la sociedad. Pensar la escritura y el entorno construido como monumentos implica entenderlos como operaciones presentes, no refieren a algo distinto, no reflejan una estructura societal pasada, sino que son de interés en su operación presente de pliegue del tiempo. Las formas materiales no fijan el tiempo. Ellas pliegan el pasado en el presente y con esto modifican las posibilidades de utilización del pasado para determinar el futuro.

La memoria constituye, en este sentido, un proceso límite que acontece *entre* la comunicación y la materialidad. Es precisamente por este carácter limítrofe que, tal como sugiere Baecker (2009), la cultura no se puede explicar completamente por medio de la Teoría de la comunicación. La cultura como memoria media más bien entre comunicaciones y materialidad; una operación que ni la Teoría de sistemas ni la Teoría del actor-red consideran adecuadamente. Una manera de aproximarse a esta mediación dinámica entre la materialidad y la comunicación es por medio de la distinción entre contenido y expresión (Deleuze y Guattari, 1988).

Esta distinción proviene del campo de la geología, donde es usada para describir la doble constitución de los estratos geológicos. Lo contenido en un estrato es materia formada, aglomerada, y debe distinguirse de las estructuras y funciones que se expresan en el estrato. Deleuze (1988) hace uso de esta distinción para dar cuenta de cómo Foucault (1968; 1997) comprende la relación entre formaciones discursivas (expresión) e instituciones no-discursivas (el contenido):

La forma se manifiesta en dos sentidos: forma u organiza materias; forma o finaliza funciones, les da objetivos. No sólo la prisión, sino el hospital, la escuela, el cuartel, el taller

son materias formadas. Castigar es una función formalizada, y también curar, instruir, hacer trabajar. Hay una correspondencia, aún cuando las dos formas son irreducibles (Deleuze, 1988: 33).

Contenido y expresión, materialidad y comunicación, ensamblajes y sistemas no pueden ser entonces pensados por separado. Desde esta perspectiva, quedan en evidencia las asimetrías inversas que subyacen tanto a la TSS como a los trabajos de Latour y la Teoría del actor-red. Por una parte, los procesos comunicativos y sistemas funcionales descritos por Luhmann permiten dar cuenta del plano de la expresión, esto es, de los procesos orientados a la estructuración de las funciones. La TSS tiene, sin embargo, poco que decir sobre la formación de contenidos, es decir, el ensamblaje de formas materiales y asociaciones.

Por otra parte, mientras la propuesta de Latour guía acertadamente la atención hacia la mediación material, lo social es reducido aquí a ensamblajes socio-materiales, sin prestar atención a procesos de comunicación basados en el sentido. La así llamada “simetría generalizada” (Callon, 1986; Latour, 2007) no toma en cuenta la irreducibilidad entre expresión y contenido, y debe, por tanto, ser reemplazada por una perspectiva ortogonal.

El concepto de diagrama, que Deleuze (1988) tomara de Foucault, trae consigo una perspectiva de ese tipo (Farías, 2011). El diagrama designa el encuentro entre formas de expresión y formas de contenido, y describe la entidad abstracta que se puede observar en este encuentro. Deleuze (1988) propone entonces entender las investigaciones de Foucault como orientadas a comprender los diversos diagramas que han predominado en distintas épocas históricas: el soberano, el disciplinario, el gubernamental. El diagrama disciplinario, que emerge en el siglo XVIII, describe por ejemplo un nuevo tipo de encuentro entre ciertas funciones sociales (educación, derecho) y formas materiales (la escuela, la cárcel).

La unidad del diagrama no supone, sin embargo, una síntesis o superación de la irreducibilidad entre expresión y contenido. Tal como sugiere Massumi (1992), precisamente porque se trata de la unidad de una diferencia ontológica entre la comunicación y la materialidad, el diagrama se constituye como una dinámica de mutua determinación. De esta forma, el diagrama puede ser entendido como un movimiento diagonal entre materialidad y comunicación, a través del cual la comunicación deviene una fuerza material, y las formas materiales, una fuente de sentido.

Tal perspectiva ortogonal es entonces clave para el estudio de la cultura, pues, tal como se ha señalado, la materialidad no sólo constituye un me-

dio que posibilita lo social. Además, en la medida que realiza un pliegue del tiempo, posibilita también el cumplimiento de la función de memoria de la cultura. Las formas materiales transmiten programas de acción del pasado al presente de lo social y orientan, de esta forma, los procesos comunicativos. En este sentido, la cultura puede ser entendida como un diagrama que permite un movimiento diagonal entre materialidad y comunicación.

La cultura como fuente de lo nuevo

En este artículo se han propuesto dos giros respecto al concepto de cultura, desarrollado en la TSS. Por un lado, se ha planteado que la cultura performa mundos, los cuales pueden ser entendidos como articulaciones familiares de múltiples formas de comunicación y lógicas funcionales basadas en principios de valor y equivalencia. Tal performación de mundos posibilita procesos y dinámicas que transcurren de manera trasversal a la diferenciación funcional de la sociedad.

Por otro lado, se ha apuntado hacia el papel fundamental de las formas materiales en la mediación de lo social y, en particular, de la cultura material como memoria. Por consiguiente, cultura se ha entendido como un diagrama mediador entre materialidad y comunicación, el cual no sólo permite una constitución social de formas materiales, sino también su irrupción en el ámbito de la comunicación con sentido. La consideración simultánea de estas dos dimensiones lleva a una comprensión de la cultura como un proceso de performación y composición de mundos sociomateriales.

Esto significa que los mundos producidos por medio del recurso a la cultura no pueden ser entendidos como amalgamas inmateriales de formas de comunicación, sino que dependen de la mediación de cuerpos, objetos, entornos construidos, tecnologías, etc. Así, mientras Luhmann (2006: 320) definía la cultura como la “conurrencia conjunta de efectos de todos los medios de comunicación”, la perspectiva desarrollada aquí entiende la cultura como la concurrencia conjunta de los efectos de medios de comunicación y mediadores materiales, esto es, como aquel proceso sinérgico de procesos de comunicación y formas materiales que performan un mundo.

Esta definición permite, en parte, recuperar una de las más clásicas definiciones de la cultura propuestas por la antropología, a saber, la de la cultura como una “forma de vida total” o más precisamente como un “todo complejo”. Este “todo complejo” de la cultura ciertamente no es estático ni finito. Su complejidad resulta precisamente de la articulación dinámica de múltiples tipos de entidades y procesos, artefactos, cuerpos, comunicación; dinámica

que atraviesa y trasciende los límites y fronteras entre planos ontológicos y sistemas semióticos que la filosofía y las ciencias sociales tan bien han cuidado.

Su totalidad, sin embargo, no es como la antigua antropología lo suponía fija o delimitada, sino situacional. En este sentido, la definición propuesta para la cultura es también una invitación a repensar la noción de holismo como una dinámica situacional, esto es, a partir de la progresiva composición de un mundo sociomaterial (Otto y Bubandt, 2010).

Este es el punto donde la noción de cultura propuesta en este artículo se separa con más fuerza del concepto que predominara en las ciencias sociales desde Parsons. Como se discutió en detalle anteriormente, tal noción era principalmente movilizadora para explicar cómo es posible el orden social. Por lo mismo, la cultura fue definida como un fondo relativamente estable de significados y normas compartidas. Tal énfasis en las orientaciones normativas compartidas fue el principal blanco de las fuertes críticas poscoloniales (Asad, 1973) y feministas (Abu-Lughod, 1991), pues traía consigo una noción homogénea de cultura incapaz de incluir simétricamente la otredad y que, por lo tanto, no podía sino ser deconstruida como ficción (Clifford y Marcus, 1991; Mascarenno, 2007).

Frente a ello, la cultura, en el sentido propuesto aquí, como concurrencia conjunta de efectos de medios de comunicación y mediadores materiales, no presupone ni un acuerdo normativo ni una fuente de estabilidad. El concepto da cuenta más bien de la concurrencia de una diversidad de entidades y de un proceso dinámico y sinérgico de articulación. En ese sentido, el concepto de cultura resulta relevante para dar cuenta de problemas distintos al de cómo es posible el orden social.

Más que un catalizador de la sociedad, la cultura es un concepto relevante para dar cuenta de cómo se articulan y componen múltiples formas de comunicación y formas materiales. La cultura en cuanto performance de mundos sociomateriales híbridos y heterogéneos deviene así una fuente de tensiones dinámicas, de desajustes, de presiones, de conflictos, de disonancias. La cultura no explica el orden, sino la transformación, el cambio, la innovación. Las culturas, como mundos sociomateriales performados por conjunciones de efectos de entidades y procesos heterogéneos, deben ser entonces estudiadas como fuentes de lo nuevo.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1991), "Writing Against Culture", en Fox, Richard [comp.], *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe: School of American Research Press.

- Asad, Talal (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.
- Baecker, Dirk (2001), *Wozu Kultur?*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baecker, Dirk (2009), "Systems, Network, and Culture", en *Soziale Systeme*, vol. 15, núm. 2, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Boltanski, Luc y Laurent Thévenot (2006), *On Justification. Economies of Worth*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Standford: Standford University Press.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010), "Performative Agency", en *Journal of Cultural Economy*, vol. 3, núm. 2, Londres: Routledge.
- Callon, Michel (1986), „Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St-BrieucBay“, en Law, John [comp.], *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Callon, Michel (2007), "What does it mean to say that economics is performative?", en MacKenzie, Donald et al. [comps.], *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton: Princeton University Press.
- Callon, Michel (2008), "Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas“, en *Apuntes de Investigación de CECYP*, vol. 14, Buenos Aires: Centro de Estudios en Cultura y Política (CECYP).
- Clifford, James y George Marcus (1991), *Retóricas de la Antropología*, Madrid: Júcar Universidad.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988), *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- De Giorgi, Raffaele (1998), *Ciencia del derecho y legitimación*, México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Esposito, Elena (2004), "Kulturbezug und Problembezug", en Burkart, Günter y Runkel, Gunter [comps.], *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Esposito, Elena (2011), "Using the Future in the Present: Risk and Surprise in Financial Markets", en *Economic sociology_the european electronic newsletter*, vol. 12, núm. 3, Colonia: Max Planck Institute for the Study of Societies.
- Farías, Ignacio (2006), "Cultura: La distinción de 'unidades societales' en Farías, Ignacio y Ossandón, José [comps.], *Observando Sistemas. Nuevos apropiaciones y usos de la teoría de Niklas Luhmann*, Santiago de Chile: RIL Editores - Fundación SOLES.
- Farías, Ignacio (2011), "Tourist Maps as Diagrams of Destination Space", en *Space and Culture*, vol. 14, núm. 4, Londres: Sage.
- Farías, Ignacio y José Ossandón (2011), "Introducción: ¿Luhmann para qué?", en Farías, Ignacio y Ossandón, José [comps.], *Comunicaciones, Semánticas y Redes. Usos y Desviaciones de la Sociología de Niklas Luhmann*, México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, México, DF: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, México, DF: Siglo XXI.

- Foucault, Michel (1997), *Vigilar y castigar*, México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.
- Husserl, Edmund (2008), *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Dordrecht: Springer.
- Knorr Cetina, Karin (2005), *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Kroeber, Alfred y Talcott Parsons (1958), “The concepts of culture and of social system”, en *American Sociological Review*, año 23, Londres: Sage.
- Kuper, Adam (2000), *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona: Paidós.
- Latour, Bruno (1996), “On interobjectivity”, en *Mind, Culture, and Activity*, año 3, núm. 4, Londres: Routledge.
- Latour, Bruno (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2008), *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Latour, Bruno (2009), *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil D'Etat*, Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar (1995), *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Madrid: Alianza.
- Luhmann, Niklas (1980), “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, en Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993), “Individuum, Individualität, Individualismus”, en Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995), *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998), *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona: Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, Niklas (1999), “Kultur als historischer Begriff”, Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000a), “Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen”, en Preyer, Gerhard, Peter, Georg, y Ulf, Alexander [comps.], *Protosoziologie im Kontext. “Lebenswelt” und “System” in Philosophie und Soziologie*, Frankfurt a.M.: Humanities Online.
- Luhmann, Niklas (2000b), “Familiarity, Confidence and Trust: Problems and Alternatives”, en Gambetta, Diego [comp.], *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, electronic edition: Department of Sociology, University of Oxford.

- Luhmann, Niklas (2006), *La Sociedad de la Sociedad*, México, DF: Herder.
- Malinowski, Bronislaw (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mascareño, Aldo (2007), “La cultura chilena como ficción real”, en Vicuña, Manuel y Figueroa, Maximiliano [comps.], *El Chile del Bicentenario. Aportes del debate*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Massumi, Brian (1992), *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, London: MIT Press.
- Miller, Daniel (2005), “Materiality: an introduction”, en Miller, Daniel [comp.], *Materiality*, Durham, London: Duke University Press.
- Mol, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham: Duke University Press.
- Nassehi, Armin (2002), “Dichte Räume. Städte als Synchronisations - und Inklusionmaschinen”, en Löw, Martina [comp.], *Differenzierungen des Städtischen*, Opladen: Leske + Budrich.
- Otto, Ton y Nils Bubandt (2010), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Parsons, Talcott (1968a), *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires: Kapelusz.
- Parsons, Talcott (1968b), *The Structure of Social Action: Marshall, Pareto, Durkheim*, New York: Free Press.
- Parsons, Talcott y Neil Smelser (1984), *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Ramos-Torres, Ramón (1997), “Dios, Epiménides y Tristram Shandy: destinos de las paradojas en la sociología de N. Luhmann”, en *Revista Anthropos*, núm. 173/174 Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Reckwitz, Andreas (2004), “Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitungen: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien”, en Burkart, Günter y Runkel, Gunter [comps.], *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rodríguez, Darío (1994), *Gestión Organizacional: Elementos para su estudio*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Seidl, David y Kai H. Becker (2006), “Organizations as Distinction Generating and Processing Systems: Niklas Luhmann's Contribution to Organization Studies”, en *Organization*, vol. 13, núm. 1, Londres: Sage.
- Teubner, Gunther (1983), “Substantive and reflexive elements in modern law”, en *Law & Society Review*, vol. 17, núm. 2, Hoboken, NJ: Wiley.
- Vanderstraeten, Raf (2002), “Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency”, en *Journal of Classical Sociology*, año 2, núm. 1, Londres: Sage.

Ignacio Farías. Sociólogo (Pontificia Universidad Católica, Chile 2001), Diploma de Estudios Avanzados en Antropología Social y Cultural (Universidad de Barcelona, 2003) y Doctor en Antropología Europea (Universidad de Humboldt, Berlín, 2008). En el ámbito de la teoría social y cultural contemporánea, se ha especializado en dos aproximaciones: la Teoría del actor-red y la Teoría de sistemas sociales. Línea de investigación: estudios urbanos, específicamente: *a)* consumo cultural y turismo urbano; *b)* industrias creativas, redes y mercados; y *c)* desastres y gubernamentalidad urbana. Publicaciones recientes: los volúmenes coeditados *Comunicaciones, Redes y Semánticas* (Universidad Iberoamericana, 2011), *Urban Assemblages. How Actor-Network Changes Urban Studies* (Routledge, 2009) y *Observando Sistemas* (RIL Editores, 2006).

Recepción: 11 de octubre de 2011.

Aprobación: 21 de julio de 2012.