



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LA SEMÁNTICA DEL CONCEPTO INDÍGENA EN
MÉXICO.
UNA OBSERVACIÓN DESDE LA TEORÍA GENERAL
DE SISTEMAS SOCIALES**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

ROGELIO SALGADO CARRASCO



DIRECTOR DE TESIS:

DR. RAÚL ZAMORANO FARIÁS

**CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO
ABRIL 2013**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La presente investigación se realizó en el marco de mi participación como becario en el Proyecto de Investigación Conacyt “**Procesos de diferenciación en la periferia de la sociedad moderna. El sistema político en México**” (CB-2009/131060) a cargo del Dr. Raúl Zamorano Farías.

A mis padres

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I MARCO TEÓRICO	8
1. Lineamientos básicos de la Teoría General de los Sistemas Sociales	8
<i>1.1. Conceptos elementales</i>	8
<i>1.2. Sentido y comunicación</i>	11
<i>1.3. Memoria y estructura</i>	15
2. Teoría de las autodescripciones	18
<i>2.1 Observación y Paradoja</i>	18
<i>2.2 Autoobservación, autodescripción y semántica</i>	21
<i>2.3 Estructuras semánticas y estructuras sociales</i>	24
CAPÍTULO II RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-SEMÁNTICA DEL CONCEPTO “INDÍGENA”	30
1. Lineamientos básicos para el análisis conceptual	30
2. La invención de “lo indio”	32
3. El nacimiento del “problema indígena”	34
4. El indigenismo	37
5. La crítica al indigenismo desarrollista	40
6. La semántica en torno a los derechos de los pueblos indígenas y la autonomía	43
7. Cultura y forma inclusión/exclusión en el análisis semántico del concepto “indígena”	47
CAPÍTULO III LA DISTINCIÓN CULTURAL EN EL CONCEPTO “INDÍGENA”	50
1. Cultura y etnia en el concepto “indígena”	50
2. La cultura como concepto moderno	53
3. La modernidad de la distinción nación/etnia	58
4. El concepto “indígena” como problema de observación	64

CAPÍTULO IV	
CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONCEPTO “INDÍGENA” EN EL MÉXICO DE LA SOCIEDAD MODERNA	67
1. La sociedad moderna y sus formas de inclusión/exclusión	67
2. Política, derecho y ciudadanía	73
3. Ciudadanía y grupos indígenas en México	78
3.1. <i>Los grupos indígenas en el México del siglo XIX</i>	79
3.2. <i>El indígena en el México posrevolucionario</i>	82
3.3. <i>Las nuevas demandas indígenas: derechos indígenas y autonomía</i>	85
CONCLUSIONES	90
BIBLIOGRAFÍA	95

INTRODUCCIÓN

No cabe duda que en las últimas décadas las discusiones en torno a la temática indígena han cobrado gran importancia en el ámbito académico y político. Sabemos que los motivos para ello no son escasos, pues la problematización de las condiciones en las que estos grupos se incluyen en la sociedad mexicana ha sido una preocupación constante desde finales del siglo XIX. A ello debe agregarse que en las últimas décadas del siglo XX comienzan a surgir distintos movimientos y organizaciones que reivindican una identidad indígena para plantear una serie de demandas específicas. En esta medida, ha sido necesario redefinir las discusiones que hasta entonces se habían desarrollado alrededor del tema, porque estos actores exigen ser partícipes de los debates y las decisiones que influyen sobre sí mismos y sobre sus comunidades.

Una de las interrogantes que puede reconocerse en este contexto está orientada a la delimitación misma de lo que se entiende por “indígena”. Al respecto podría señalarse que las construcciones de sentido que definen al concepto habían sido realizadas históricamente por aquellos que no se consideran indígenas. Se definía al indio desde la visión del español, se definía al indígena desde la perspectiva liberal y más tarde desde la indigenista. Podría decirse, en este sentido, que se trata de una designación impuesta.

No obstante, un cambio importante ha tenido lugar precisamente en el momento en que han cobrado fuerza movimientos y organizaciones que utilizan aquella categoría para orientarse políticamente. Su utilización ahora tiene un carácter de autoidentificación y esto aun cuando es cuestionable que todos aquellos que comúnmente son reconocidos como indígenas –desde la perspectiva no-indígena– realmente se reconozcan a sí mismos como tales. De todo esto el ejemplo más claro se muestra en la actual defensa del contenido político del concepto “pueblos indígenas”, a través del cual se exige un reconocimiento jurídico de derechos atribuibles a ciertas comunidades para ejercer un control efectivo sobre territorios, elegir formas de gobierno, utilizar sistemas normativos propios, entre otros aspectos.

Este cambio nos invita a pensar que de manera correlativa a determinados acontecimientos, situados en una dimensión política, se han observado variaciones en la semántica del concepto indígena. Curiosamente, estos cambios no han derivado en un cuestionamiento de la distinción que le da forma, es decir, de la diferencia que se establece entre “lo indígena” y “lo no-indígena”.

Si para la política indigenista uno de los primeros retos fue lograr la definición de estos grupos en aras de identificar el ámbito social al cual habría de referirse, hoy día se plantea la cuestión de qué tipo de categoría tiene mayor validez para la orientación de los debates en el terreno jurídico en cuanto al reconocimiento de determinados derechos. En todo esto, sin embargo, se presupone que es posible separar un grupo social al cual se le atribuye aquella designación de otro. Pero ¿en función de qué se plantea esta distinción? Y ¿de qué otro grupo social se distingue?

Preguntas que nos obligan a cuestionar por qué hoy día se sigue utilizando este concepto para identificar a determinados grupos.

A esta preocupación debemos agregar el trasfondo histórico que la acompaña. Recordemos la categoría “indio/indígena” tiene origen en los procesos de conquista y colonización de los territorios americanos, en los cuales fue vinculada a una asimetría entre españoles e indios. Esta asimetría no ha sido abandonada con el correr de los siglos, y aún hoy es reconocible en distintos ámbitos de la vida cotidiana a través de esquemas de discriminación. Si esto es así resulta interesante preguntarse ¿cómo es posible que todavía en nuestros días se utilice una categoría de origen colonial como la de “indígena” para referirse a determinados grupos sociales? La presente investigación se orienta precisamente por estas preocupaciones.

En este sentido, a lo largo de las siguientes páginas se problematizarán las semánticas que giran alrededor concepto “indígena”. Con este objetivo se construye una línea analítica que contrasta la manera en que dicho concepto ha sido entendido a lo largo de la historia, destacando las variaciones entre la concepción asimétrica surgida en el contexto de la colonia con aquellas que pueden reconocerse en el México de la sociedad moderna. Con una observación de esta naturaleza se trazan puntos de continuidad entre un ámbito semántico y aquel de las estructuras sociales que lo hacen posible. Para decirlo de otra manera argumentaremos que cualquier concepto de relevancia social y política forma parte del contexto en el que se conforma, puesto que es utilizado para describir a la propia sociedad que lo ha acuñado. Así, se pretende entender qué tipo de condiciones posibilitan la continuidad del concepto en la situación actual de la sociedad mexicana.

Para desarrollar esta idea, hemos recurrido a una propuesta teórica que se ha preocupado por establecer las bases conceptuales para contrastar la forma en que semántica y estructura social se vinculan, hablamos de la Teoría General de los Sistemas Sociales. A fin de que nuestro punto de observación quede absolutamente claro, explicaremos los aspectos elementales que dan sustento a esta teoría para posteriormente destacar aquellos enfocados específicamente a la teoría de las autodescripciones de la sociedad. Dedicaremos a ello nuestro primer capítulo.

En el segundo capítulo se realiza una reconstrucción histórico-semántica del concepto “indígena” que nos servirá para destacar los puntos más importantes que constituyen, a nuestro juicio, su contenido semántico. Este trabajo será la base para identificar los cambios y continuidades que pueden observarse en dicha categoría en el México de la sociedad moderna. El análisis de los resultados que encontramos se expondrá en los siguientes dos capítulos. En el tercero se observará la forma en que la semántica del concepto se estabiliza en la actualidad a través de una distinción cultural. En el cuarto realizamos una observación de las estructuras sociales que son el contexto en el que la categoría “indígena” se ha desarrollado. Finalmente, trataremos establecer el vínculo entre semántica y estructura en las conclusiones.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

1. Lineamientos básicos de la Teoría General de los Sistemas Sociales

Ya en el inicio de la obra *La sociedad de la sociedad* (2007), Luhmann ha colocado sobre la mesa la perspectiva que guiará todo su proyecto de investigación. Para este autor, una teoría de la sociedad solo puede construirse bajo el supuesto de que ésta mantiene una relación circular con su objeto, ya que todas las observaciones que realiza sobre la sociedad ocurren dentro de sí misma: cada una de sus observaciones utiliza la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación de la sociedad (Luhmann, 2007: 5). De esta manera, cualquiera que sea la forma en que se intente elaborar una teoría de la sociedad, se debe asumir que ella misma es una de las operaciones de su objeto.

Precisamente por esta cualidad tan peculiar que la sociología mantiene con la sociedad, Luhmann opta por incorporar un desarrollo teórico que sea capaz de aportar posibilidades de observación de mayor complejidad a la sociología. Hablamos de la teoría de los sistemas autorreferenciales.

Ahora bien, al asumir las principales premisas de la perspectiva de los sistemas autorreferenciales, a saber, la definición del concepto de sistema a partir de la diferencia sistema/entorno y la noción de clausura operativa; surgen ante nosotros dos preguntas esenciales. La primera se refiere a cómo se puede sostener la idea de que la sociedad es susceptible de ser analizada como un sistema autorreferencial; la segunda nos introduce en el problema de cómo una teoría de la sociología puede establecer una relación autorreferencial con su objeto. O para decirlo en otras palabras: ¿cómo la sociedad puede generar descripciones sobre sí misma?

1.1. Conceptos elementales

Para entender de forma más precisa la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann, debemos detenernos brevemente en exponer los conceptos que sustentan su propuesta. En un nivel muy general esta teoría se sostiene sobre la idea de que un sistema solo puede existir en tanto mantenga una diferencia entre sí mismo y su entorno. La realización de esta diferencia ocurre cuando un sistema es capaz de producir y enlazar operaciones propias con operaciones propias. De este modo, puede afirmarse que cada una de las operaciones que contribuyen a la autorreproducción del sistema, reproduce al mismo tiempo la diferencia que éste mantiene con su entorno (Luhmann, 1995: 172).

A esto se debe agregar la idea de que la red de las operaciones de un sistema autorreferencial solo puede tener lugar al interior de sus propios límites. En este sentido, hablaremos de sistemas clausurados operativamente.¹ Con la noción de clausura se afirma, por un lado, que el entorno es incapaz de intervenir en las operaciones del sistema sin que esto implique el desvanecimiento de la diferenciación del sistema. Por otro lado, en el plano de la observación, esto quiere decir que cualquier información que el sistema produce acerca de sí mismo o de su entorno, sucede siempre como una operación interna.

El núcleo de esta argumentación se encuentra en el concepto de forma, el cual, desde la perspectiva de Luhmann puede ser utilizado para realizar una interpretación de la diferencia sistema/entorno que sea útil para el desarrollo de una teoría de la sociedad.² En términos generales la forma puede ser considerada como una distinción que separa dos lados y que en cada ocasión obliga a señalar uno de ellos. Puede decirse entonces que es una distinción que realiza dos operaciones simultáneamente: distinguir e indicar (Luhmann, 2002: 84).

La inevitable necesidad de indicar solo uno de sus lados no implica la desaparición del otro, al contrario, se presuponen mutuamente. Tampoco se anula la posibilidad de que con una operación posterior se cruce el límite que constituye la forma –aunque para ello se requiere tiempo.³ Lo único que queda excluido es la posibilidad de que la forma realice su propia unidad a partir de sí misma, puesto que cada distinción está obligada a la selección. De este modo puede decirse que la unidad de la forma es siempre “el tercero excluido que no puede observarse, mientras se observe con ayuda de la forma” (Luhmann, 2007: 41).

Al intentar traducir la diferencia central sistema/entorno a través del concepto de forma se debe aceptar que los dos lados de la diferencia quedan en todo momento presupuestos. Un sistema solo

¹ El concepto de clausura proviene de los estudios realizados por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (2004). A grandes rasgos el concepto es condición de posibilidad para entender procesos de organización sistémico-autónomos. Con clausura no se quiere identificar un tipo de cerrazón sistémica a consecuencia de la falta de interacción con el entorno. Se trata simplemente del postulado de que un sistema se diferencia de su entorno a través de la utilización de operaciones propias, y precisamente por ello cualquier posibilidad de enlace operativo debe entenderse con referencia a ellas. En esta medida la clausura es una condición de posibilidad de la existencia y reproducción del sistema mismo. Para Luhmann, en el marco de los sistemas que operan en el médium del sentido, también es condición para que un sistema pueda generar observaciones (Luhmann, 2007: 66).

² Para Luhmann “el punto de partida de una teoría de sistemas para la sociología debe arrancar de una disposición teórica sustentada en la diferencia” (Luhmann, 2002: 77). En este sentido, reconoce que los desarrollos más interesantes con respecto a este tema fueron aportados por el matemático inglés George Spencer Brown cuyo concepto de forma “permitiría interpretar también la distinción sistema/entorno” (Luhmann, 2007: 42). De tal suerte podría generarse, a partir de este concepto, una arquitectura teórica acorde a los desarrollos de los sistemas autorreferenciales para el estudio de la sociedad.

³ De hecho, esta posibilidad es precisamente la que permite la formación de un sistema. Cada selección debe mantener latente la remisión a las posibilidades que ha dejado excluidas; si no fuese así se anularía la oportunidad de concatenar nuevas diferencias. Solo con “la recursividad de un mismo tipo de operación tenemos como resultado un sistema” (Luhmann, 2002: 86), de otro modo la diferencia quedaría reducida a un mero acontecimiento.

puede ser sistema en un entorno, así como el entorno solo lo es para el sistema que lo distingue. La forma, por tanto, no puede considerarse como una entidad preexistente porque ella es producto del entramado operativo de un sistema; no tiene lugar ni antes ni después. Y dado que toda operación ocurre como operación de un sistema, éste queda marcado como el lado interior de la forma, mientras que el entorno es su lado externo (Luhmann, 1998a: 54).

La consecuencia para la teoría de sistemas es que el sistema resulta ser una forma de dos lados cuyo lado interior se puede definir mediante un tipo único de operador (Luhmann, 2002: 86). Así se entiende por qué Luhmann define al sistema como *la unidad de la diferencia entre sistema y entorno*.

Ahora bien, el sistema no solamente realiza la forma sistema/entorno a través de sus propias operaciones, también puede desenvolverse como observador de esta forma. Esto quiere decir que cuando los sistemas son lo bastante complejos, son capaces de observar la unidad de la diferencia, aunque solo sea a través de la utilización de una nueva distinción que necesariamente ocurre en el lado interior de la forma (Luhmann, 2007: 43). Dicho de otra manera, los sistemas se reconocen como distintos de su entorno utilizando una nueva operación para observar la forma sistema/entorno. Esto es, pueden observar su unidad a través de las mismas operaciones que la producen; se trata de un reingreso de la forma en la forma (re-entrada).⁴

Para que un sistema pueda conectar una operación con otra debe ser capaz de distinguir qué embona y qué no. Se observa entonces cómo la re-entrada es una condición de posibilidad para lograr el enlace recursivo de las operaciones de aquellos sistemas que operan en el médium del sentido (sociedad y sistemas psíquicos). De este modo, el sistema debe tener la capacidad de autoobservarse (Luhmann, 2002: 90).

Si a través de la especificación del término de forma podemos entender los presupuestos teóricos de la distinción sistema/entorno, es preciso hacer hincapié en el concepto de clausura operativa. Hemos anticipado que el concepto de clausura no implica ni aislamiento, ni autarquía ni solipsismo cognitivo. En todo momento el entorno es un correlato necesario que queda presupuesto como lado exterior de la forma sistema/entorno. Lo único que se debe destacar es que un sistema, al diferenciarse, no dispone de otro elemento en su operar que sus propias operaciones. Como consecuencia genera un grado de indiferencia que le permite construir espacios de indeterminación interna, los cuales se pueden reducir únicamente a través de la construcción de estructuras propias.

⁴ Este tipo de operación es distintiva de los sistemas que operan en el médium del sentido (sistemas psíquicos y sistemas sociales). Teóricamente se apoya en la idea de que la operación de la observación –en tanto operación– no puede tener lugar en otro lugar que en el sistema. Es decir, la forma sistema/entorno debe realizar una copia de sí misma y utilizarla en el lado interior de la forma. Recurriendo a un término acuñado por George Spencer Brown, Luhmann denomina a esta operación como re-entrada (*re-entry*). Nos ocuparemos más adelante de las implicaciones de la re-entrada en la posibilidad de construir una teoría de la sociedad que cumpla la condición de autología.

En este sentido, el presupuesto de la clausura operativa conduce a dos puntos fundamentales de la propuesta teórica de Niklas Luhmann: el primero de ellos se refiere al concepto de *autopoiesis*,⁵ el segundo a la noción de *autoorganización* (Luhmann, 2002: 110).

Los sistemas autopoieticos son aquellos que “por sí mismos producen no solo sus estructuras, sino también los elementos de los que están constituidos” (Luhmann, 2007: 45; Maturana y Varela, 2004: 69). Los elementos de un sistema pueden considerarse, en este sentido, distinciones a través de las cuales el sistema puede enlazar nuevas distinciones; son diferencias que en el sistema hacen una diferencia. Es decir, en el momento en que las operaciones tienen lugar, producen simultáneamente la diferencia sistema/entorno, lo cual significa que al producir los elementos que distinguen al sistema, éste se produce a sí mismo.

Ahora bien, la limitante del concepto de autopoiesis es que con él no es posible determinar los estados históricos a partir de los cuales arranca la autopoiesis posterior (Luhmann, 2002: 45). Esto es, la autopoiesis no dice nada sobre los procesos que orientan la concatenación de operaciones; no permite resolver el problema acerca de la construcción de complejidad.⁶ Precisamente hacia el esclarecimiento de este problema se orienta la noción de *autoorganización*. Su explicitación conceptual parte del supuesto de que las estructuras solamente pueden ser construidas al interior del sistema y aclara que toda operación es un acontecimiento histórico que se vuelve el punto de partida de la siguiente operación (Luhmann, 2007: 46).⁷

1.2. Sentido y comunicación

Tomando como referencia los elementos conceptuales que acabamos de describir, debemos enfrentarnos ahora al problema de esclarecer los lineamientos que permiten entender a la sociedad como un sistema. El primer problema que Luhmann identifica al respecto es la necesidad de precisar una forma de operatividad que logre realizarse de manera exclusivamente social y que de este modo aliente la diferenciación y reproducción del sistema sociedad frente a su entorno. La respuesta que se propone a esta problemática está en la operación de la comunicación.

⁵ Al igual que el concepto de clausura, el de *autopoiesis* fue tomado de las propuestas elaboradas por Humberto Maturana y Francisco Varela para caracterizar la autoorganización como una propiedad específica de los sistemas vivos. Al respecto estos autores enuncian que cuando determinados elementos moleculares tejen una dinámica que se cierra sobre sí misma, y a partir de ella se producen los propios elementos de los cuales se compone, se puede hablar de la delimitación de un ser vivo. Esta dinámica produce límites materiales que por ejemplo en el caso de la célula se concretan en una membrana que la separa del entorno (Maturana y Varela, 2004).

⁶ La complejidad puede definirse como la inevitable necesidad de un sistema de operar selectivamente, es decir, que deba limitar las posibilidades de enlace entre sus operaciones y observaciones. En la medida que lo logra puede hablarse de un proceso de construcción de complejidad propia (Luhmann, 1998a: 26 y s.; Luhmann, 2007: 100-108).

⁷ Trataremos las implicaciones de esta idea para la teoría de la sociedad en el apartado 1.3.

Las dos preguntas centrales que debemos plantearnos para fundamentar esta idea son: ¿Qué clase de elementos componen a la sociedad? ¿Qué clase de límites pueden producir para distinguirse de su entorno? La respuesta que ofrece Luhmann a este problema se apoya en el concepto de sentido.

Puede entenderse la relevancia del sentido en la arquitectura teórica de Luhmann cuando enuncia que sin él ninguna operación de la sociedad podría surgir (Luhmann, 2007: 27). Puede adelantarse que los límites que construye la sociedad –al igual que los sistemas psíquicos– frente a su entorno no son sino distinciones de sentido. Así pues, el correlato necesario de la clausura operativa en los sistemas sociales se encuentra precisamente en este concepto. Pero ¿a qué nos referimos con sentido?

Para Luhmann el sentido se puede describir en forma de un “excedente de remisiones que solo es accesible mediante el sentido actualmente dado” (Luhmann, 2007: 32). Para dar precisión a esta idea es necesario tener en cuenta algunos aspectos elementales. El primero de ellos se refiere a que el sentido no puede concebirse como una cualidad inherente al mundo, por lo tanto, solo se produce a través de las operaciones que lo utilizan. Dicho de manera más simple, no puede existir sentido como propiedad del mundo porque el mundo solo es observable cuando se le confiere sentido.

En segundo lugar, debe asentarse la concepción de que el sentido solo ocurre en función de los sistemas que lo utilizan. Luhmann propone que es el resultado de un proceso de coevolución entre sistemas psíquicos y sistemas sociales y constituye el médium básico que permite la producción de sus procesos de autorreferencia (Luhmann 1998b: 77). La afirmación de que los límites de los sistemas psíquicos y sociales se realizan a través de operaciones de sentido se confirma en tanto que ambos sistemas observan la diferencia sistema/entorno a través de una re-entrada de la forma en la forma.⁸ El sentido surge como consecuencia de la realización de distinciones con sentido (el sentido crea sentido).

De esta manera para los sistemas con capacidad de observar autorreferencia/heterorreferencia, se abre la posibilidad de crearse a sí mismos y a su entorno a través de la observación. De este modo, el mundo se convierte en un potencial de sorpresas ilimitado que cobra sentido a cada instante en función de las observaciones que produce el sistema. Con cada distinción se selecciona una forma de sentido que mantiene latente aquellas posibilidades que no se han actualizado. Podemos decir que todo operar con sentido siempre reproduce la presencia de aquello que excluye, por eso mismo, el mundo del sentido es un mundo total, ya que incluso el sinsentido tiene sentido (Luhmann, 2007: 31).

⁸ Como consecuencia de la operación de re-entrada, el sistema es capaz de duplicar la diferencia entre sistema/entorno. La primera como una distinción producida en el sistema, es decir, como una operación, y la segunda como distinción observada en el sistema. Se constata entonces que el sistema es incapaz de alcanzar la unidad de la forma que lo constituye puesto que incluso la observación autorreferencia/heterorreferencia es una operación constitutiva del sistema y por tanto el tercero excluido de su observación.

El constante operar a través de distinciones permite caracterizar al sentido como un médium⁹ cuya unidad de la diferencia se puede esquematizar con la forma actual/posible. Esto consiente afirmar que el médium del sentido es el elemento fundamental para que los sistemas se enfrenten al proceso de autopoiesis y se constituyan de esta manera como sistemas complejos.

La forma actual/posible confiere posibilidades de remisión infinitas en tanto los acontecimientos que produce siempre pueden ser de otra manera. Lo actual al momento siguiente puede ser simplemente una posibilidad; así como lo que en un momento determinado son simplemente horizontes de remisión abiertos, al momento siguiente pueden actualizarse. Esto presupone operativamente una re-entrada de la forma en la forma, esto es, la distinción actual/posible reingresa en su lado interior –lo actual– de tal suerte que, si se dispone de tiempo, es capaz de enlazar distinciones con nuevas distinciones. Debe aceptarse entonces que la propia estructura del médium del sentido lo obliga en cada momento al cambio, es decir, a la diferencia y en su operar se somete a sí misma a la recursividad. De ahí que el sentido esté en condiciones de considerarse como el sustrato a partir del cual el sistema sociedad reproduce su autopoiesis.

Finalmente a través del médium del sentido, los sistemas pueden enfrentarse al problema de la complejidad. Un sistema construye complejidad cuando se somete a sí mismo a la selectividad. Esto quiere decir que un sistema no enlaza sus operaciones al azar, sino que genera neguentropía, esto es, organización. Tal que el sentido no es otra cosa que “una forma de experimentar y de realizar la inevitable selectividad” (Luhmann, 1998a: 27). Así, es posible condensar identidades a través del sentido mediante la reiteración de distinciones, esto es, a través del médium del sentido un sistema produce sus propias estructuras, las cuales, sin embargo, siempre estarán sometidas a la contingencia (siempre se puede seleccionar de otra manera). De este modo, la forma actual/posible deja al sistema en un estado de indeterminación, que sin embargo se puede afrontar a través de la condensación de los resultados de selecciones pasadas que permanecen disponibles para orientar sus selecciones futuras (memoria).

Trataremos el problema de la selectividad de las remisiones de sentido (autoorganización) en el apartado siguiente. Por ahora, sin embargo, nos interesa aclarar la operación que, utilizando las posibilidades del médium del sentido, produce la diferencia que constituye al sistema sociedad. Hablamos de la comunicación.

Para Luhmann, la decisión de utilizar la comunicación como una operación constitutiva de la sociedad –separándose así de la larga tradición sociológica que conecta esta posibilidad con la acción– se justifica en tanto que solo ella es capaz de reproducirse sin necesidad de recurrir a

⁹ Por médium puede entenderse una serie de elementos que están acoplados de manera floja, mientras que la forma remite una serie de elementos acoplados de manera fuerte. Como un ejemplo de un médium puede señalarse el lenguaje, en el que existe una cantidad muy grande de palabras que pueden ser utilizadas para concretarse en frases (formas), las cuales no agotan al médium cuando lo utilizan, pues siempre se pueden generar diferentes combinaciones para producir sentidos siempre nuevos (Luhmann, 2007: 145-155).

referencias externas.¹⁰ Es decir, es la única operación que puede considerarse exclusivamente social. Solo a través de la comunicación se llega a concebir la sociedad como un sistema autopoietico porque con ella sus elementos estarían en condiciones de reproducirse a través de una red recursiva: las comunicaciones producen comunicaciones y de este modo podrían establecer una diferencia frente a su entorno (Luhmann 1998b: 56).

La base de la reproducción autopoietica de la comunicación se encuentra en el hecho de que, para que cada comunicación se efectúe, cada uno de los participantes debe intervenir en ella por medio de un saber y un no-saber (Luhmann, 2007: 49). En el ámbito del médium del sentido, esto significa que dentro del sistema debe producirse un cambio: una diferencia, o bien, una información. Solo a partir de la producción de informaciones, el sistema en condiciones de observarlas como diferencias (selecciones) y reaccionar a ellas con nuevas operaciones. De tal suerte, con cada operación comunicativa se produce –al modificarla– la distribución de un saber y un no-saber que determina las posibilidades de la generación de una nueva comunicación.¹¹

Se puede aclarar la definición del concepto de comunicación si se plantea como la unidad de la diferencia de tres elementos: información, participación y comprensión, de modo que una comunicación solo tiene lugar cuando estos tres aspectos pueden ser sintetizados (Luhmann, 1998b: 57). La información puede considerarse una selección sorpresiva de entre varias posibilidades e indica que con ella puede realizarse algo, la participación implica que se ha seleccionado una conducta que comunica aquella elección,¹² y finalmente la comprensión¹³ se concibe como el entendimiento de la distinción entre información y participación.

Cuando la síntesis de las tres selecciones se concreta, entonces la comunicación está en condiciones de realizarse a sí misma. La comunicación se ocupa de la información o de los fundamentos para darla a conocer, y puede incluso llegar a preguntarse cuando algo no se ha entendido, o dejar abierta la posibilidad de la aceptación o rechazo de una oferta de sentido; todo

¹⁰ Luhmann explica que “con el concepto de acción las referencias externas son prácticamente inevitables. Dado que tiene que ser atribuida, una acción exige la referencia a estados de cosas que no están socialmente constituidos” (Luhmann, 1998b: 56). En otras palabras, una acción no dice nada por sí misma y precisamente por ello debe atribuirse el sentido de la acción a la decisión individual, el cual permanece siempre oculto en tanto no se comunique.

¹¹ ¿Qué sentido tendría el comunicar si todos los participantes pudieran saberlo todo? Solo a través de la comunicación se pueden producir novedades (saberes) que pueden ser seleccionadas desde la posición de un no-saber.

¹² Precisamente por ello, la traducción del alemán *Mitteilung* ha tenido diversas versiones que buscan remarcar la selección de la forma en que se comunica. Entra las que destacan puede nombrarse ‘acto de comunicar’ (Luhmann, 1998b) y ‘dar-a-conocer’ (Luhmann, 2007).

¹³ La comprensión en la teoría de sistemas excluye la vieja tradición de la sociología comprensiva al respecto de la posibilidad de comprender un “sentido subjetivo” que se ha ofrecido como información. Esto supondría que la comunicación es capaz de “transferir” sentido. En oposición a esta versión, Luhmann propone que la comprensión es nuevamente una selección, por lo tanto, una nueva configuración de sentido que es capaz de distinguir la diferencia entre información y participación. Esta nueva manera de conceptualizar la comprensión permite operar comunicativamente incluso el no-entendimiento de una oferta de sentido: cuando algo no se entiende se puede volver a preguntar a qué se refiere (Luhmann, 1998b, 57; Luhmann, 2007: 61 y s.).

esto a través de nuevas comunicaciones (Luhmann, 1998b: 57). Precisamente por ello podemos considerar a esta operación lo suficientemente capacitada para reproducirse a sí misma, es decir, capaz de generar autopoiesis.

Si aceptamos todas las premisas hasta ahora enunciadas, entonces estamos en condiciones de definir la sociedad a través de la concepción de la teoría de sistemas. En palabras de Luhmann, “la sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoieticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas” (Luhmann, 1998b: 59).

1.3 Memoria y estructura

Hasta ahora hemos expuesto los principales elementos que sustentan la idea de que la sociedad puede caracterizarse como un sistema autorreferente que se reproduce autopoieticamente a través de la operación de la comunicación. Sin embargo, queda todavía por aclarar la forma en que el sistema social se autoorganiza. Es decir, la forma en la cual opera de manera selectiva al momento de enlazar sus operaciones. En el presente apartado esbozamos algunas pautas que desde la perspectiva de Luhmann pueden orientar una respuesta.

Como ya se ha señalado, se asume que la reproducción autopoietica es capaz de enlazar operaciones propias con operaciones propias, esto es, en el caso del sistema sociedad, comunicaciones con comunicaciones. Cabe apuntar, sin embargo, que aunque se acepte este supuesto aún no nos encontramos en condiciones de entender cómo es que el sistema es capaz de enlazar estas operaciones de manera selectiva, o en otros términos, cómo es que el sistema construye su organización.

A estos efectos, debe recalarse que con el concepto de autopoiesis solamente es posible indicar que todo sistema se diferencia del entorno a través de la propia recursividad operativa, pero de ahí no se desprende nada acerca de las estructuras específicas que construye el sistema para limitar sus posibilidades de enlace. En otras palabras, el concepto de autopoiesis no da cuenta por sí mismo de “los estados históricos del sistema” (Luhmann, 2007: 45). Por esta razón, para entender la forma en que un sistema logra generar formas selectivas de enlace recursivo de sus operaciones, es necesario ir más allá del concepto de autopoiesis, y afrontar la pregunta de *cómo* es que un sistema determina los estados históricos a partir de los cuales es capaz de generar estructuras.

Avancemos sobre la idea de que todo sistema clausurado operativamente está determinado a la autoorganización. Como consecuencia, debemos asumir que las estructuras de un sistema solamente pueden construirse a través de operaciones propias. De este modo, Luhmann destaca la importancia de las operaciones señalando en ellas una doble función: por un lado, “determinan el estado histórico desde el cual el sistema debe partir en su próxima operación, *i.e.*, determinan al

sistema como dado de una y no de otra manera”. Por otro, crean “estructuras como esquemas de selección que permiten reconocer y repetir, por tanto, que hacen posible condensar identidades [...] para confirmarlas en cada nueva situación” (Luhmann, 2007: 67).

Como ya lo hemos señalado, cada operación realizada se puede definir como un acontecimiento (evento), es decir, que desaparece al momento siguiente de haber sido realizada. Esta situación nos coloca en un escenario difícil de resolver porque nos vemos obligados a atender el doble problema de la continuidad y discontinuidad del sentido. Se debe entonces aclarar cómo una operación, que en cada momento es distinta, puede llegar a condensar sentido de tal modo que en distintas situaciones pueda ser tratada como la misma. Nos referimos a la interrogante de cómo se puede producir identidad desde la diferencia.

Para atender esta problemática, Luhmann apela al doble concepto de condensación y confirmación. Dado que cada operación es siempre un acontecimiento, la paradoja de la identidad de la diferencia debe resolverse en un plano temporal, o en modo más simple, debe apelar a la capacidad de iteración. Así, a través del uso recursivo de las operaciones, el sistema se encuentra en posición de condensar selectivamente determinadas formas de sentido “que omiten los momentos no repetibles de otras situaciones. Pero además deben poner a prueba –en situaciones nuevas– el sentido ya condensado” (Luhmann, 2007: 52), esto es, confirmando su iterabilidad, a través de generalizaciones.¹⁴

De esta forma, se puede llegar a afirmar que la condensación y confirmación de identidades tiene la función de “ordenar recursiones de tal manera, que en todo procesamiento de sentido pueda recuperarse y anticiparse lo que es utilizable reiteradamente” (Luhmann, 2007: 29). Como consecuencia, a través de este ordenamiento, el sistema puede autocolocarse en la observación como un sistema histórico, puesto que a través de él es posible organizar tanto experiencias como expectativas,¹⁵ en función de las cuales está en posibilidad de realizar selectivamente sus enlaces

¹⁴ Por generalización se entiende la posibilidad de que una diferencia vaya más allá de su utilización eventual y quede disponible para su uso en situaciones distintas como si fuese la misma. En el caso del lenguaje véase por ejemplo, Luhmann, 2007: 168.

¹⁵ Luhmann propone que “en medida que las recursiones remiten a algo pasado (al sentido ya conocido, ya probado), remiten únicamente a operaciones contingentes cuyos resultados están disponibles en la actualidad. Y en la medida en que las recursiones remiten al futuro, envían a posibilidades de observación infinitamente numerosas, esto es, al mundo como realidad virtual” (Luhmann, 2007: 30). Tomando como referencia este postulado, vinculamos la distinción entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas acuñada por Reinhart Koselleck (1986). El espacio de experiencia se remite a construcciones sobre acontecimientos basados en el pasado. No se trata de simples recuerdos, nos referimos ante todo a las estabilizaciones de sentido que se mantienen disponibles para entender desde qué punto se mira hacia el futuro. Por el contrario, el horizonte de expectativas tiene puesta la mirada en el futuro, es decir en aquello que con base en la experiencia se vuelve esperable. Como se verá, la vinculación entre experiencia y expectativa permite identificar las novedades que ocurren en el plano operativo y preparan al sistema para enfrentar eventualidades futuras. Dicho en otros términos, allí donde la expectativa se verifica no produce sorpresas, esto solo es posible cuando las expectativas son desilusionadas, lo cual, representa al mismo tiempo la generación de una nueva experiencia (Koselleck, 1986: 308).

operativos.

En este punto es necesario introducir un concepto que nos ayude a entender las condiciones de posibilidad de la condensación de identidades y su estabilización en estructuras sociales. Hablamos de la memoria. A través de la memoria, el sistema es capaz de enfrentar la indeterminación autoproducida mediante sus operaciones, puesto que ella le permite disponer de los resultados de las selecciones pasadas en el presente (y solo en el presente). Precisamente por ello, se está en condiciones de condensar identidades suficientes para generar estructuras que reduzcan las posibilidades de enlace operativo. Dicho de otro modo, a través de la memoria, el sistema puede determinar los estados históricos a partir de los cuales continuará con su autopoiesis. Pero queda todavía por aclarar ¿qué es memoria?

La memoria es una función que el sistema utiliza de manera incesante para “verificar la consistencia de todas las operaciones que suceden en vista de lo que el sistema construye como realidad” (Luhmann, 2007: 457). En este sentido se puede decir que con la memoria se pueden establecer los límites de las posibles pruebas de consistencia de aquellas identidades que el sistema ha condensado, y a su vez, permite procesar información de tal suerte que el sistema se abra a nuevas irritaciones. La memoria sirve al sistema para verificar o refutar las estructuras que ha construido. Esto es, gracias a la memoria el sistema es capaz de aprender.

La capacidad de aprendizaje que brinda la memoria no sería comprensible si asumiéramos que su función radica en la simple capacidad de recordar información. Los desarrollos más recientes en este tema apuntan al hecho de que la función de la memoria solamente es realizable si se entiende que su verdadero potencial se encuentra en la capacidad de olvido. Ciertamente, el olvido impide que el sistema se bloquee con la acumulación de los resultados de selecciones anteriores¹⁶ y de esta manera libera al sistema para quedar abierto a nuevas posibilidades de aprendizaje y evolución. Por este motivo se puede decir que la memoria cumple la doble función de olvidar y recordar (Luhmann, 2007: 458).

La memoria se produce como un efecto colateral de la recursividad, ya que –tal como hemos apuntado– a través de ella se producen identidades que estabilizan la realidad que construye el sistema, y al mismo tiempo ésta deja en el olvido el “cómo fue antes”, cuando las nuevas experiencias se presentaban como novedosas. Así pues, se puede observar la función de la memoria cuando el estado presente se entiende como un pasado coagulado y se han producido suficientes identidades para enlazarlo al futuro (Luhmann, 2007: 459). Es dable afirmar entonces que a través de la memoria, el sistema puede oscilar entre pasado y futuro en cada operación presente.

¹⁶ Baste solamente imaginar la sobrecarga operativa que implicaría tener que recordar, en el caso de una partida de ajedrez, el procedimiento completo a través del cual se llegó a una jugada. La memoria permite liberarse de esa cantidad de información y posibilita continuar el juego a partir del presupuesto de determinadas reglas y de la posición actual. Podemos entonces abandonar una partida el día de hoy y continuarla al día siguiente sin necesidad de reactualizar la totalidad de las jugadas.

Finalmente, a través de las pruebas de consistencia (confirmación o refutación de las expectativas) el sistema fija lo que considera como “realidad” y en función de ella se constituyen las orientaciones necesarias para poder enlazar sus propias operaciones, esto es, se generan estructuras. De esta manera, la memoria controla la forma en que el sistema construye su propia complejidad. Así, las estructuras se entienden como reducciones de complejidad que restringen el margen de los enlaces operativos practicables: logran que el paso de una operación a otra se concrete (Luhmann, 2007: 345).¹⁷

Podemos decir entonces que las estructuras –que presuponen memoria– son las operaciones que posibilitan el enlace recursivo entre pasado y futuro. Esto sin embargo no se realiza de manera arbitraria, sino al contrario, lo hacen de manera selectiva, reduciendo y aumentando la complejidad del sistema: a través de ellas, se posibilita el orden social.

2. Teoría de las autodescripciones

Los elementos teóricos descritos hasta aquí son el fundamento de la Teoría General de los Sistemas Sociales. En la presente sección se profundizará sobre un aspecto más específico que servirá como base para nuestra investigación, en tanto nos permita argumentar teóricamente cómo la sociedad produce descripciones sobre sí misma.

2.1. Observación y paradoja

Para poder abordar la teoría de las autodescripciones propuesta por Luhmann debemos partir de la distinción básica sobre la cual se sostiene: la forma operación/observación. Hay que insistir, como punto de partida, que tanto operaciones como observaciones son producto de las distinciones generadas por un sistema, y por lo tanto, no tienen lugar sino como elementos del propio sistema. Además, como distinciones, están sujetas a las mismas condicionantes que hemos descrito al definir el concepto forma: realizan al mismo tiempo la doble función de distinguir e indicar y por lo tanto son incapaces de observar su unidad (Luhmann, 2007: 687).

Cuando hablamos de operaciones entendemos distinciones producidas por un sistema que, al enlazarse con otras operaciones, posibilitan su reproducción autopoietica. Por tanto, son el fundamento de la realización de la diferencia sistema/entorno. Ahora, precisamente porque en el

¹⁷ Cabe señalar que, a diferencia de la tradición sociológica, desde esta perspectiva la noción de estructura no se refiere a elementos estables que determinan las operaciones del sistema. Más bien se busca dar cuenta de que las estructuras “condensan y confirman –al repetirse en distintas situaciones– una abundancia de sentido que no se deja definir con exactitud; o bien, las estructuras se olvidan” (Luhmann, 2007: 339). Puede decirse que las estructuras simplemente son estabilizaciones de sentido que orientan las operaciones (no las determinan), y precisamente por ello la constante actualización operativa puede confirmar o contravenir la estructura.

nivel de la autopoiesis el problema central es el enlace de operaciones con operaciones, éstas tienen lugar como acontecimientos que suceden sin necesidad de producir informaciones al respecto. Son diferencias ciegas de las cuales no es posible saber nada sino a través de observaciones. De tal suerte, las observaciones pueden ser entendidas como un tipo específico de operación cuya función es la de generar informaciones sobre aquello que observa (Luhmann, 1998a: 27).

El presupuesto de que las observaciones, como cualquier otra operación, son producto de la autopoiesis de un sistema, tiene consecuencias muy importantes para el desarrollo de una teoría de las autodescripciones. Por un lado, es válida la afirmación de que la única base de realidad de cualquier observación, es precisamente aquella de su acontecer fáctico como parte del entramado operativo de un sistema (observador). En esta medida, toda información producida puede considerarse como una construcción que no tiene ningún correlato “objetivo” con aquella realidad a la cual se refiere y que busca describir. Puesto en términos más simples, se puede afirmar –siguiendo los postulados del constructivismo radical– que no existe una continuidad cognoscitiva entre un sujeto y un objeto,¹⁸ pues la descripción de “la realidad” solo es posible en función de operaciones realizadas por el propio sistema. A través de sus observaciones el sistema construye realidad, y solo por eso es permisible afirmar que el legitimador de sus propias observaciones es, en última instancia, el observador mismo.¹⁹

Las premisas hasta ahora esbozadas nos acercan a un nuevo problema: aquel de la contingencia de la observación. Sabemos que toda observación parte de una forma que indica uno de sus lados y que del otro lado deja abierta la actualización de otras posibilidades. El problema de la contingencia surge allí donde un sistema observa –a partir de otra distinción– que una selección pudo haberse realizado de un modo diverso.

Cuando un sistema se enfrenta al problema de la contingencia de la observación,

¹⁸ En tal sentido, desde la perspectiva de Niklas Luhmann habría que abandonar el esquema sujeto/objeto de la reflexión sociológica, y sustituirlo por la noción de sistema autorreferencial (Luhmann, 1998a: 55). Los motivos de esta decisión se sostienen en las limitantes que aquel esquema presenta a la reflexión cuando nos preguntarnos por la unidad de la diferencia. ¿De qué se distingue el sujeto? Si decidimos que la distinción es del objeto, entonces presuponemos que el objeto es una sustancia preexistente de la cual el sujeto se escinde como observador externo, con lo cual se coloca en una posición privilegiada de la observación. Los avances en la física y otras ciencias llamadas “duras” han cuestionado esta posibilidad, colocando al centro de su reflexión al propio observador. Con la sustitución del esquema sujeto/objeto por la de observador, el sistema se condiciona a observar su observación y a colocarse en el centro de aquello que observa, es decir, adoptar una posición autológica (Luhmann, 2007: 689-697).

¹⁹ Debe señalarse que la apuesta epistemológica de Niklas Luhmann se sostiene sobre los postulados del constructivismo radical que, a grandes rasgos, propone que no puede existir una relación de correspondencia entre conocimiento y realidad. El conocimiento se constituye a partir de las experiencias de un sistema cognoscente, en función de las cuales, es capaz de construir estructuras cognitivas que le permitan observar regularidades. Pero estas experiencias son siempre el resultado de operaciones realizadas por el propio sistema, por lo tanto, todo conocimiento se funda en informaciones sobre el mundo que son generadas por el propio sistema. Al respecto véase von Glasersfeld, 2000 y Luhmann, 2007: 95-100.

inevitablemente encara construcciones paradójicas. La paradoja se percibe como el momento indecible en el que un observador observa la unidad de su observación.²⁰ Pero en tanto toda observación es una distinción que actualiza contemporáneamente los dos lados de los cuales se compone, debemos admitir que cualquier observación es inevitablemente paradójica aunque esto no necesariamente representa problemas para la operación del sistema.²¹ La paradoja es siempre el problema de un observador,²² por lo que solo puede ser abordada a través de nuevas observaciones, es decir, nuevas paradojas (Luhmann, 1992).

El hecho de que la paradoja sea un elemento inevitable para cualquier observación no implica que no se puedan afrontar las problemáticas que representa. Para Luhmann lejos de evitar la paradoja, la observación puede asumirla como una posibilidad más. Se trata entonces de un tipo de observación que desde las aportaciones de la cibernética es denominada de segundo orden. Un observador de segundo orden se concentra esencialmente en distinguir cómo observa un observador.²³ Pero para lograrlo, debe fijar con exactitud el punto desde el cual él mismo construye su observación (Luhmann, 2002: 168).

Lo verdaderamente sobresaliente de esta observación se encuentra en que es capaz de incluir en sí misma su propia contingencia, esto es, la paradoja que la hace posible. Diremos entonces que la condicionante de una observación de segundo orden está en su capacidad de autoimplicación. Decir esto no tiene por consecuencia una anulación de los presupuestos de toda distinción; la posibilidad del observar siempre estará condicionada por aquello que no se puede observar. Autoimplicarse significa ante todo utilizar distinciones capaces de resistir la aplicación de los propios parámetros con los que se observa sin bloquearse por la paradoja que esto implica.

²⁰ Por ejemplo, cuando un sistema orienta su observación a través de la distinción bueno/malo se encuentra con una situación indecible cuando confronta la contingencia de la forma e intenta observar si ésta distinción es buena o mala. Precisamente en esto consiste la principal limitación de la forma moral. Cada vez que se emite un juicio moral el observador se ve obligado a colocarse del lado “bueno” (desde donde se determina lo que es malo) sin tener que dar explicaciones sobre la contingencia de su observación (Luhmann, 1989). En este modo la propuesta luhmanniana renuncia a sostener sus observaciones sobre formulaciones normativas –como sí lo hace la llamada sociología crítica– para apoyarse sobre distinciones que sean capaces de realizar una observación autológica (Luhmann, 2002: 351-379).

²¹ La paradoja se entiende en la medida en que la condición de posibilidad de la distinción es el mantenimiento contemporáneo de ambos lados de la forma. Esto es, la observación de la unidad de la distinción se ve obligada a tratar la identidad desde la diferencia.

²² Si a cada momento el sistema tuviera que preocuparse por la unidad de la diferencia de sus operaciones, la paradoja bloquearía la recursividad del sistema. Solo mediante la autoobservación la comunicación enfrenta los problemas que implican las proposiciones paradójicas a través de nuevas distinciones que le permiten desplegarlas. En otras palabras, la comunicación se enfrenta a la paradoja de la observación con nuevas comunicaciones, esto es, con nuevas operaciones que ocultan la unidad de su distinción y mantienen la diferencia fundamental entre sistema y entorno. La paradoja pues, no puede ser eliminada, solo desplegada a través de nuevas diferencias (desparadojizada).

²³ El aspecto sobresaliente de este tipo de observación es que no consiste en realizar una simple descripción de la observación. Se trata, por el contrario, de identificar cuáles son los parámetros, (el punto ciego observación) a partir del cual ésta construye su mundo. Se sustituyen las preguntas acerca del *qué* para concentrarse en el *cómo*.

Para Luhmann, las pretensiones de construir una teoría de la sociedad y en general, de realizar descripciones de la sociedad deben ser capaces de partir de las premisas aquí esbozadas, no de su ocultamiento. Por esta razón su propuesta teórica se apoya en las aportaciones de la teoría de los sistemas autorreferenciales cuya distinción central es la de sistema/entorno, con la cual el sistema debe observar esta diferencia al interior de sí mismo: debe autoimplicarse. De este modo, también las autoobservaciones que la sociedad ocurren al interior del sistema, y no desde una posición privilegiada o externa a la sociedad. Al respecto, debe entenderse que cualquier descripción de la sociedad es producto de sus propias observaciones. De tal suerte es válido hablar de observaciones y descripciones de la sociedad sobre la sociedad.

2.2 Autoobservación, autodescripción y semántica

Para comenzar con las reflexiones acerca de la teoría de las autodescripciones debemos partir de un presupuesto fundamental de la Teoría General de los Sistemas Sociales; a saber, que los sistemas sociales no solo se constituyen a partir de la diferencia sistema/entorno sino que además utilizan esta distinción para orientar sus propias operaciones (Luhmann, 2007: 687). Esto significa, por un lado, que la diferencia sistema/entorno –para realizarse– requiere que el propio sistema utilice una copia de la misma distinción al interior de sí mismo, o dicho de otro modo, una copia de la forma en la forma: una re-entrada.²⁴ Por otra parte, este mecanismo permite distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia, que es precisamente el modo en que un sistema clausurado operativamente puede producir una apertura cognitiva hacia el entorno y también hacia sí mismo; es decir, generar información. Por esta razón, es justamente la observación de la diferencia autorreferencia/heterorreferencia aquella que posibilita orientar las operaciones de un sistema que utiliza el médium del sentido.

De aquí se desprende la idea de la imposibilidad de que cualquier sistema pueda alcanzar su propia unidad a partir de sus propias operaciones. Sabemos que a través de la capacidad de *autoobservación* un sistema es incapaz colocarse en una posición privilegiada de observación porque él mismo se convierte en su propio punto ciego; no existe una posible observación externa de la sociedad que le permita alcanzar la unidad de su propia diferencia. Como consecuencia, el sistema se coloca en una situación de intransparencia porque no puede realizar observaciones “correctas” de sí mismo cuando se ve obligado a utilizar las mismas operaciones que generan y cambian su propio estado. En lugar de ello, el sistema sociedad se vale del uso de “construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad –aunque no *con* ella sino *sobre* ella” (Luhmann, 2007: 687). Es precisamente a esta clase de construcciones a las que en adelante se denominarán *autodescripciones*.

²⁴ Como se ha señalado, este concepto, acuñado por George Spencer Brown, indica el reingreso de la forma en lo ya por ella distinguido. Con él, Luhmann busca satisfacer las pretensiones de construir una teoría de la sociedad que sea capaz de utilizar la paradoja como una fórmula explicativa.

Autoobservación y autodescripción ocurren bajo la premisa teórica de que su existencia solo tiene lugar en conexión con acontecimientos realizados en el sistema. Dicho de otra manera, ambas refieren al supuesto de que el sistema ya existe, y precisamente por eso, las dos operaciones se encuentran ligadas a su propia historicidad. A partir de aquí se pueden formar estructuras que son capaces de identificar al propio sistema, además de reconocer puntos de continuidad y discontinuidad operativa. Se trata de referencias que permiten la estabilización de identidades observadas en función de la recursividad de las operaciones. Por este motivo, cuando un sistema con capacidad de autoobservarse es lo suficientemente complejo (es el caso de los sistemas psíquicos y sociales), puede producir –en el marco de la irreversibilidad de las operaciones– procesos de reversibilidad en el presente. Precisamente porque las operaciones del sistema son siempre meros acontecimientos que desaparecen al momento siguiente de haber ocurrido, el sistema utiliza una memoria que los mantiene disponibles como construcciones actuales.²⁵ Los resultados de este proceso recursivo tienen la cualidad de poder ser repetidos en innumerables ocasiones y, por esta misma razón, abren la posibilidad de coordinar las autoobservaciones (que son siempre acontecimientos) de tal suerte que se establezcan estructuras de autoobservación.

En adelante cuando hablemos de este tipo de estabilizaciones, utilizaremos la definición de *semánticas*. Por semántica se entiende, de manera muy general, el patrimonio conceptual de la sociedad. Dentro del entramado teórico propuesto por Niklas Luhmann, la semántica debe ser definida con respecto a dos conceptos: sentido y comunicación. Así pues, la semántica puede entenderse como el conjunto de las premisas que “identifican, retienen, recuerdan o dejan caer en el olvido al sentido digno de ser conservado” (Luhmann, 2007: 425, 704 y ss.). A esto hay que agregar que las posibilidades de remisión temática que representan las semánticas, son usadas por el sistema sociedad como premisas para la continuidad de la comunicación. Puede decirse entonces que “la semántica es aquella parte de significados de sentido condensados y reutilizables que esta disponible para la emisión de la comunicación” (Corsi, Esposito, Baraldi, 1996: 143).

Las semánticas, como estructuras que orientan la observación, quedan ligadas directamente con la memoria social. Recordemos que la memoria es una función que permite la condensación de identidades que se mantienen disponibles para su utilización. Así pues, las semánticas solo pueden ser referentes para la coordinación de selecciones de observación allí donde se ha logrado una tipificación del sentido.²⁶ Con esta idea se remite a la posibilidad de que cada propuesta de

²⁵ Apoyándonos en los términos propuestos por Reinhart Koselleck se podría decir que el sistema, a través de su memoria es capaz de construir historia. En este sentido la definición que Koselleck (2012) hace sobre la historia nos da las pistas sobre los vínculos que pueden trazarse entre historia y memoria: “Desde un punto de vista puramente teórico, la historia puede definirse como un presente permanente en el que el pasado y el futuro están integrados, o como un constante entrelazamiento entre el pasado y el futuro que hace que todo presente desaparezca continuamente” (Koselleck, 2012: 19).

²⁶ Nos referimos al sentido generalizado, es decir a formas que a través de su empleo recursivo se estabilizan y mantienen utilizables momentos más allá de la situación (Corsi, Esposito, Baraldi, 1996: 144).

sentido se establezca con respecto a aquello que socialmente puede ser esperado como familiar y/o cotidiano; lo cual, al mismo tiempo deviene un punto de referencia para la observación y la comparación de lo que eventualmente puede considerarse “normal” y lo que en cada caso se muestra como sorprendente y nuevo.

La semántica de este modo se transforma en una reserva temática con referencia a la cual las comunicaciones pueden conectarse. Se entiende así que mediante la tipificación de sentido es posible generar orientaciones comunicativas, comprensibles para los participantes con relación a una reserva específica de temas y a aquello que es esperable o no, en el desarrollo de la reproducción comunicativa.

Como consecuencia, las semánticas se convierten en una referencia que tematiza aquello que socialmente se construye como realidad; son estructuras de observación que recuerdan, reconstruyen y acompañan con nuevas formas de sentido las operaciones del sistema. Mediante su uso es posible conferir sentidos que establecen una línea de ‘continuidad’ entre el pasado y el presente, pero además proyectan continuidades hacia el futuro. En el entramado recursivo de la comunicación, las semánticas son las formas de observación de los acontecimientos sociales; por tanto, son precisamente las estructuras semánticas aquellas que hacen visibles las experiencias y las expectativas que en cada momento histórico son relevantes para una determinada sociedad (Koselleck, 1986).²⁷ Por esta razón las semánticas pueden entenderse como la memoria “oficial” de la sociedad (Luhmann, 2007: 497).²⁸

Finalmente, habría que agregar que, dentro de la semántica, se pueden distinguir dos niveles de elaboración de sentido; el primero se refiere a todo aquello que se encuentra disponible como temática para su utilización comunicativa, se trata de posibilidades temáticas que se pueden utilizar de manera corriente en su uso cotidiano, y por lo general, se reproducen de forma oral; un segundo nivel concierne a estabilizaciones de sentido con fines comunicativos más abstractos. Corresponde entonces al ámbito de los textos, al material histórico cultural, al patrimonio del saber de la sociedad sobre sí misma y sobre su entorno. Es precisamente en este nivel donde se

²⁷ De hecho, solo a través de las semánticas se pueden observar las variaciones en el sistema, ya que son ellas las que permiten establecer una diferencia entre lo que se considera normal y sorprendente, esto es, lo que en el ámbito de la recursividad operativa confirma aquello que es esperado, o bien provoca sorpresas que irritan al sistema. En otras palabras, la confirmación o la desilusión de las expectativas se guía en conformidad con los resultados de la memoria del sistema: las estructuras (Luhmann, 2007: 371). En las semánticas quedan tematizadas, las estructuras sociales al delimitar la forma en que son observadas. Precisamente por este motivo, su estudio resulta tan relevante en el análisis social.

²⁸ La memoria permite al sistema la condensación de una serie de identidades a través de las cuales puede enlazar sus operaciones hacia el futuro. La semántica es una de sus posibilidades, y representa una reserva de enlaces potenciales a un nivel temático: sentido que puede utilizarse como referencia para la producción de nuevas comunicaciones. No obstante, no es la única posibilidad de memoria, también las operaciones al condensarse como estructuras sociales –como veremos más adelante– representan la memoria del sistema. Para un sistema, “la estructura es su memoria”, como señala Raffaele De Giorgi (2005: 188). La semántica se convierte simplemente en la reserva de sentidos que el sistema utiliza para describirse a sí mismo, de este modo, el sistema se autodefine “oficialmente”.

construyen las autodescripciones de la sociedad (Corsi, Esposito, Baraldi, 1996: 144-145). Resulta importante destacar que, en adelante, cuando se haga referencia al concepto de semántica se concentrará la atención en este nivel específico de construcción de sentido, definimos semántica como aquellas estabilizaciones de sentido que se incluyen en el entramado comunicativo en forma de textos.²⁹

2.3 Estructuras semánticas y estructuras sociales

Una vez que hemos enunciado las premisas teórico-conceptuales que sustentan la relación de las estructuras semánticas con la teoría de las autodescripciones, queda todavía por aclarar la forma en que se ententeje la vinculación entre estructuras semánticas y estructuras sociales. Las posibilidades que tenemos para analizar esta idea nos obligan a referirnos nuevamente a la distinción entre operación y observación.

Hemos dicho que las operaciones son distinciones ciegas de las cuales solo se puede tener información a través de observaciones. Sin embargo, para que la operación de un sistema –que siempre tiene lugar como un simple acontecimiento– adquiera relevancia más allá de su simple eventualidad, es preciso que pueda captarse regularmente, esto es, necesita repetirse de manera más o menos constante. En el sistema sociedad esto implica la estabilización de estructuras de diferenciación que organicen las probabilidades de construcción de distintos órdenes sociales. Solo sobre el trasfondo de la recursividad de eventos diversos se logra la distinción de aquello que en cada caso se percibe como una modificación de la regularidad. Más precisamente, en tanto se forman estructuras de repetición estables en el ámbito de las operaciones, es posible orientar la observación de las continuidades y discontinuidades de las operaciones del sistema (memoria).

De este modo, las operaciones se vuelven la base para la construcción de regularidad de los acontecimientos del sistema, mientras que las observaciones se enfocan en la interpretación de las estabilizaciones que son resultado de su operar recursivo. A partir de esta idea, podemos adelantar la afirmación de que tanto operaciones como observaciones dan lugar a dos formas de estructuración distintas. Por un lado se puede destacar que las formas de estabilización operativa están vinculadas a las estructuras de la diferenciación de los sistemas sociales. Por otra parte, se

²⁹ Distinguir dos niveles de sentido nos lleva a reconocer que las semánticas, en tanto tematizaciones de la memoria social, demuestran la infinita posibilidad de construcciones que giran alrededor de ellas. Las semánticas como todas las estructuras, orientan la comunicación más no la determinan. De este modo el sentido solo puede ser actualizado en cada operación dejando abierta la puerta para la construcción de nuevas remisiones de sentido. Particularmente ilustrativa es la diversidad de posibilidades semánticas que se tejen alrededor de un mismo tema. Piénsese en la historia de México, un mismo evento puede desatar observaciones históricas diversas, sin contar todavía con las construcciones que las comunicaciones cotidianas de “la cultura popular” pueden generar al respecto. Guerra de Independencia, Guerra de Reforma, Revolución Mexicana, todas son susceptibles de ser interpretadas de manera distinta dependiendo del observador que oriente su mirada hacia ellas (Zamorano Farías, 2012. *Comunicación personal*). Precisamente en este sentido interesa saber cómo ese observador ha construido su observación.

puede señalar que aquellas distinciones asociadas con las formas de observación se relacionan con las estabilizaciones de sentido que hemos denominado semánticas. En adelante llamaremos a las primeras *estructuras sociales*; a las segundas *estructuras semánticas*.

La relación existente entre ambas formas de estructuración puede resumirse en la idea de que las estructuras semánticas se orientan a la tematización de los cambios que ocurren en el plano de las estructuras sociales. De estas no podríamos saber nada sin la participación descriptiva de las observaciones del sistema. No obstante, es preciso aclarar que ninguna estabilización semántica es capaz de representar fielmente aquello que sucede en el plano operativo, porque no es posible realizar autodescripciones sobre algún acontecimiento social sin que éste sea modificado por la elaboración semántica que busca interpretarlo.

Si ligamos estos argumentos con el marco de la teoría de la evolución se puede afirmar que las operaciones dan lugar a procesos de diferenciación que continúan hacia el interior de los sistemas, mientras que a nivel semántico se dirige la observación a los resultados de los procesos evolutivos. Cabe aclarar que cuando hablamos de evolución, *no* estamos remitiéndonos a la vieja tradición que percibe la transformación de la sociedad bajo esquematizaciones centradas en una perspectiva teleológica, ya sea que estén vinculadas con las semánticas del progreso o del desarrollo –que ponderan una visión unilineal de la evolución social–, o bien a aquella percepción ampliamente difundida que concibe la evolución como un proceso orientado a una “mejor adaptación” al entorno. Cuando se hable de evolución se entenderá, ante todo, la teorización sobre el problema de la morfogénesis de la complejidad. Esto es, una propuesta analítica orientada a explicar cómo es posible que, no obstante la alta improbabilidad operativa de estructuras cada vez más cargadas de presupuestos, éstas logren estabilizarse y funcionen como “normales” (Luhmann, 2007: 326).

Desde esta perspectiva, se presupone que la evolución no puede entenderse como un proceso lineal, antes bien debe concebirse de manera recursiva, esto es, aplicando a sus propios resultados el mismo procedimiento. El tipo de esquema que es retomado por Luhmann de la teoría neodarwinista de la evolución, se apoya en la distinción variación/selección/reestabilización. Por variación se entiende la producción de una diferencia que desde el ámbito social queda disponible para una posible selección; cuando se habla de selección, se implica que aquella novedad (desviación respecto a lo que se considera usual) puede ser aceptada o rechazada. Finalmente la reestabilización tiene lugar como una reacción sistémica frente a lo que se ha seleccionado –tanto positiva como negativamente– porque cualquier aceptación requiere una “cascada” de adaptaciones en todo el entramado estructural del sistema. Asimismo, si se ha seleccionado de manera negativa, el sistema debe reformular sus presupuestos operativos, porque algo que solía considerar “normal”, ahora se ha mostrado contingente (Luhmann, 2007: 355-356).

Las estructuras sociales, ante todo quedan referidas a los procesos de diferenciación social. La diferenciación puede entenderse como “una construcción recursiva de un sistema, la aplicación

de la construcción sistémica a su propio resultado” (Luhmann, 2007: 473), es decir, como la copia de la diferencia sistema/entorno al interior del sistema: una re-entrada de la distinción en lo ya distinguido por ella. Desde la mirada de la teoría de la evolución, la diferenciación puede activarse de manera espontánea a través de variaciones que se refuerzan recursivamente –se seleccionan– y que luego obligan a una reestabilización del sistema. Los principales resultados de la evolución sistémica pueden observarse a través de la idea de adquisiciones evolutivas y formas de diferenciación.

Cuando se habla de adquisiciones evolutivas nos referimos a estabilizaciones que permiten generar una complejidad más alta. En otros términos, son resultados del proceso evolutivo que indican arreglos estructurales dotados de superioridad –en cuanto a la mayor cantidad de presupuestos a los cuales están vinculadas– y son por tanto, altamente improbables.³⁰ Las adquisiciones evolutivas, son mecanismos que acompañan los procesos de diferenciación y que en esa medida posibilitan coordinar las interdependencias que se tejen entre los distintos ámbitos funcionales de la sociedad. Visto desde otra perspectiva, las adquisiciones evolutivas son todas aquellas estructuras que orientan la evolución de la sociedad en la dirección de una diferenciación e integración crecientes. Se trata de las condiciones de posibilidad del “proceso de la civilización”.³¹

El surgimiento de las adquisiciones no tiene como fin la resolución de un problema, su aparición es fortuita, y solo cuando se encuentran disponibles es posible saber para qué pueden ser usadas. De esta forma, la aparición de una diferencia no implica necesariamente la estabilización de estructuras, este fenómeno puede o no tener lugar; asimismo, se pueden desarrollar otras posibilidades que operan como equivalentes funcionales. Lo único que puede decirse es que cuando una adquisición queda afirmada, entonces es difícil que pueda renunciarse a ella, a menos que exista una alternativa que permita mantener un nivel semejante de complejidad o se renuncie a toda una red de estructuración social.

Las formas de diferenciación también son, en términos estrictos, adquisiciones evolutivas, por las cuales se entiende un determinado tipo de estabilizaciones estructurales que orientan la

³⁰ Luhmann explica que “las adquisiciones evolutivas eligen las reducciones de forma tal que pueden ser compatibles con una complejidad más alta, y con frecuencia (y la mayoría de las veces gradualmente) es lo único que las hace posibles (Luhmann, 2007: 400-401).

³¹ Recordemos que para Norbert Elias (2009) la evolución también es un proceso sin dirección ni finalidad última. La noción de proceso civilizatorio se concentra en procesos de estabilización y concentración de las instituciones que administran la violencia física, de tal suerte que su repercusión se ve reflejada en tendencias psíquicas a la autoacción, que son fundamento de la concepción del individuo “civilizado”. En sus propias palabras: “la orientación de esta transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del conjunto del aparato psíquico está determinada por la orientación de la diferenciación social, por la progresiva división de funciones y la ampliación de las cadenas de interdependencias en las que está imbricado directa o indirectamente todo movimiento, y por tanto toda manifestación del hombre aislado” (Elias, 2009: 539). Aquellas estructuras sociales que posibilitan la conducción de las orientaciones comunicativas hacia una mayor diferenciación, se asemeja a aquello que denominamos adquisiciones evolutivas.

coordinación de subsistemas desde el sistema total.³² Se puede decir entonces que la forma de diferenciación se vuelve una estructura del sistema sociedad que permite establecer acoplamientos estructurales³³ entre los diversos sistemas parciales y con ello, las relaciones de diferenciación que se tejen entre ellos. La forma de diferenciación resulta ser una estructura fundamental en el proceso de autoorganización de la sociedad puesto que ella “determina las posibilidades de evolución del sistema e influye en la formación de las normas, de las diferenciaciones adicionales, de las autodescripciones del sistema, etcétera” (Luhmann, 2007: 484).

Las estructuras basadas en la autoobservación del sistema, es decir, las estructuras semánticas, siguen procesos evolutivos basados en la tematización de los dos ámbitos del entramado estructural del sistema. Por un lado dan cuenta de las formas de estructuración social y en este sentido, consisten en la elaboración de textos orientados a la descripción del orden social.³⁴ Por otro, las semánticas pueden dirigir sus observaciones hacia sus propios resultados evolutivos, esto es, pueden observarse a sí mismas, y por ello confrontarse. Debemos hacer notar que la relación entre las estructuras sociales y las semánticas se encuentra íntimamente ligada debido a que estas se orientan a la observación de las primeras. Sin embargo, los resultados de sus respectivos procesos evolutivos autónomos no permiten la reducción de unas a otras.³⁵

Tal divergencia se explica esencialmente porque todo acontecimiento solo puede ser descrito en función de un desacoplamiento temporal; solo se puede dar cuenta de él después de que ya ha tenido lugar. Por tanto, ningún acontecimiento guarda una relación punto por punto con las descripciones que lo observan (Koselleck, 2012: 14). Con lo anterior no se trata de decir otra cosa que la evolución de la sociedad –discontinuidades provocadas por la diferenciación social–, no pueden observarse ni describirse al mismo tiempo que suceden. Es plausible entonces proponer

³² Se habla de una forma de diferenciación “cuando desde un sistema parcial se puede reconocer lo que es otro sistema parcial y cuando el sistema parcial se determina por esta distinción”. Se trata pues de “la forma mediante la cual los sistemas se observan a sí mismos como sistemas parciales” (Luhmann, 2007: 483).

³³ Un acoplamiento estructural representa una estructura que es compartida por dos sistemas autopoieticos, de tal suerte que se convierte en un mecanismo a través del cual un mismo acontecimiento comunicativo puede ser procesado por cada sistema dependiendo de las estructuras que ha creado para hacerlo. Pensado de esta forma el acoplamiento estructural es compatible con la idea de autonomía operativa propuesta por la teoría de sistemas autorreferentes. Al respecto véase, Corsi, Esposito, Baraldi (1996: 13-15). Como ejemplos podemos ofrecer el acoplamiento del lenguaje entre los sistemas psíquicos y los sistemas sociales, o bien, la Constitución en el caso de la política y el derecho –caso del que hablaremos más adelante.

³⁴ Por ejemplo, las semánticas de la ontología, el todo y la parte, desarrolladas por la tradición veteroeuropea, estaban en buena medida orientadas a explicar formas de orden social estructuradas de manera jerárquica (Luhmann, 2007: 709).

³⁵ Decir autónomo no es lo mismo que decir independiente. Es evidente que las semánticas deben confrontar el resultado de sus descripciones con los resultados de la diferenciación sistémica. Precisamente por esto Luhmann habla de que las semánticas deben conceder un cierto lapso de tiempo a la innovación estructural para permitir la estabilización de la base de realidad a la cual se refieren y con la cual pueden cotejar sus observaciones. No obstante, también es posible inventar nuevas ideas antes de quedar plasmadas en el contexto de los procesos de diferenciación (Luhmann, 2007: 426).

que los procesos de observación deban conceder un tiempo para poder describir cualquier innovación estructural (Luhmann, 2007: 426). Es por ello que se puede hablar de una falta de correspondencia entre ambos tipos de operaciones, y por ende, de ambos tipos de evolución.

Cuando se dice que las semánticas son formas de observación que se consolidan en textos, destaca además una característica referida al médium de la escritura. Esto porque solo a través de la comunicación escrita “es posible esperar discrepancias entre las semánticas fijadas en forma de texto y los datos sociales” (Luhmann, 2007: 223).³⁶ En otras palabras, a través de la formación de textos se desacoplan los procesos de evolución de las estructuras sociales y semánticas.³⁷

Esta idea se vuelve particularmente relevante con la imprenta, puesto que a través de ella, la balanza se inclina hacia la utilización de la escritura como medio de difusión de la información y pasan a segundo término sus funciones de registro y refuerzo para la memoria. Con ella se pone el acento en la posibilidad de comparar textos y tradiciones, y se confrontan posiciones distintas. En otras palabras, se posibilita una observación de observaciones, y con ello, se destaca la contingencia de la comunicación. Precisamente este contexto es el que abre la posibilidad a la variación de las semánticas, al surgimiento y confrontación de opiniones distintas que se mueven en el plano de la observación de segundo orden.

Ahora bien, apuntar esta idea nos indica cómo es posible el surgimiento de una multiplicidad de posibilidades entre las cuales elegir para provocar la transformación de las ideas. Sin embargo, todavía falta por enunciar cómo es que estas se estabilizan.

Para Luhmann es preciso introducir en este punto la noción de plausibilidad y evidencia. Solo cuando las ideas resultan plausibles, esto es, en la medida en que son convincentes y no requieren de mayor fundamento en el proceso comunicativo, son susceptibles de seleccionarse y estabilizarse (Luhmann, 2007: 433). Por esta razón, los criterios de selección en el caso de las semánticas referidas a la sociedad deben probar su plausibilidad frente a las estructuras dominantes de diferenciación sistémica. Luego, en la medida en que estas selecciones logren generar expectativas de comunicación, por ejemplo en la determinación de si algo es correcto o no, se puede hablar entonces de una estabilización.

En efecto, cada texto debe enfrentarse a la necesidad de adecuarse a la realidad que observa y se ve obligado a ofrecer pruebas de consistencia que refuercen la plausibilidad de las ideas. Pero dado que las estructuras sociales se transforman, también las ideas deben ser capaces de producir sus propios esquemas de validación. La concreción de la transformación de las semánticas solo

³⁶ Una idea similar es planteada por Koselleck a través de la distinción entre historia conceptual e historia social (Koselleck, 1986 y 2012).

³⁷ El médium de la escritura, en este caso, juega un papel fundamental porque permite un desacoplamiento espacial y temporal que da como resultado una preponderancia de la información en la operación comunicativa; una mayor relevancia por conocer qué es lo que se comunica. En este sentido la información puede permanecer como siendo la misma a pesar de que los contextos en los cuales es observada por un lector, puedan llegar a ser totalmente distintos a los del escritor (Luhmann, 2007).

puede entenderse en la estrecha relación que guarda con las estructuras sociales porque la plausibilidad que requieren solo se vuelve accesible a través de la observación de la sociedad. En otras palabras solo puede partir del ámbito de experiencia que se encuentra disponible en las estructuras sociales.

En este sentido se puede decir que las semánticas se desarrollan mucho más rápidamente que las estructuras sociales puesto que anticipan o incluso eventualmente activan posibilidades de desarrollo de la sociedad (Koselleck, 2012: 25). Pero también es válido afirmar que ellas mismas se esfuerzan en conservar tradiciones obsoletas que impiden el surgimiento de descripciones mucho más concordantes con el estado evolutivo de la sociedad (Luhmann, 2007: 223). Finalmente, lo decisivo en la demarcación de la diferencia entre estructura social y semántica, es que si bien es posible reconocer en ellas formas de evolución autónomas, no se puede asumir con ello que las últimas sean independientes de las primeras.

Dejamos hasta aquí la exposición de los elementos conceptuales que retomamos de la Teoría General de Sistemas Sociales. Es pertinente señalar que el entramado teórico descrito ha servido para aclarar y definir las implicaciones que fundamentan las autodescripciones de la sociedad. De todo esto, hemos destacado el vínculo entre las categorías “estructuras semánticas” y “estructuras sociales”.

Así pues, el análisis que desarrollaremos en los siguientes capítulos utiliza ambos elementos para orientar la investigación. En un primer momento, interesa profundizar en las implicaciones que constituyen la semántica del concepto “indígena” y, sobre todo, en la forma en que éstas se han transformado a lo largo de la historia. En segundo lugar, se realiza una confrontación con las estructuras sociales que sirven como una “base de realidad” sobre la que ganan plausibilidad las distintas formas de entender y abordar “lo indígena”.

CAPÍTULO II

RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-SEMÁNTICA DEL CONCEPTO “INDÍGENA”

1. Lineamientos básicos para el análisis conceptual

En el capítulo anterior se han expuesto los principales elementos teóricos sobre los cuales se sostiene esta investigación. Ahora resulta fundamental realizar una reconstrucción histórico-semántica del concepto “indígena”. Pero antes de iniciar conviene aclarar algunos puntos sobre la forma en que pondremos en operación nuestro marco teórico.

Sostenemos que a través del análisis semántico es posible estudiar no solo aquello que la sociedad, a través de sus construcciones semánticas, dice sobre sí misma, sino que admite analizar las propias condiciones en las cuales realiza sus observaciones. Esta idea se sostiene en la medida que se acepte la relación antes expuesta entre estructuras semánticas y estructuras sociales. Por lo tanto, nuestro punto de partida se instala precisamente en esta distinción.

Conviene recalcar que aun cuando los conceptos que sirven como formas de autoobservación de la sociedad mantienen un proceso evolutivo autónomo frente a los procesos de diferenciación social, son estos últimos los que funcionan como una “base de realidad” con respecto a la cual las semánticas pueden confrontarse y ganar plausibilidad. Por tanto, los conceptos deben ser considerados como construcciones sociales que forman parte del contexto histórico-social en el que se inscriben y a partir del cual adquieren sentido. En palabras de Reinhart Koselleck, los conceptos –específicamente los de relevancia social y política– son indicadores de las estructuras sociales, puesto que contienen “tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati e di esperieze, in cui e per cui si usa un particolare termine” (Koselleck, 1986: 101).³⁸

Ahora bien, una vez aceptado este planteamiento, resulta imprescindible determinar la manera en que habrá de resaltarse la relación entre estructuras semánticas y estructuras sociales. Para ello retomaremos algunas de las ideas del historiador alemán Reinhart Koselleck y las pondremos en conexión con la propuesta que hemos expuesto sobre la Teoría General de los Sistemas Sociales.

El primer elemento a tener en consideración es que la observación de las estructuras, tanto sociales como semánticas, debe concentrarse en el nivel de su transformación socio-histórica. Dicho en otros términos, consiste en el estudio de los cambios a nivel de procesos de larga duración como forma de entender las variaciones que las estructuras sociales y semánticas han sufrido a lo largo del tiempo (Koselleck, 1986: 102). En segundo lugar, se debe señalar que es

³⁸ ...“toda la riqueza de un contexto político-social de significados y experiencias” en los cuales y para los cuales se usa un término particular”.

posible rastrear estas transformaciones en el plano semántico mediante lo que, en palabras de Reinhart Koselleck, es conocido como la estructura temporal interna de los conceptos, la cual puede definirse a través de la distinción entre las nociones de ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativas’.

Cuando se habla de un espacio de experiencia se hace referencia a aquellos elementos que son contruidos como un pasado que se encuentra disponible en el presente. Por horizonte de expectativas se indica una remisión de posibilidades orientadas hacia el futuro que se vuelven esperables. En otras palabras, la experiencia indica una selección reconocida en forma de facticidad, mientras que la expectativa se constituye en una orientación fincada sobre los presupuestos de aquello que se asume como realidad o bien sobre las aspiraciones de un futuro por construir (Koselleck, 1986: 304-308).

Para Koselleck esta distinción es una condición necesaria para la construcción de aquello que entiende por historia, en principio porque ningún acontecimiento podría ser observado sin el apoyo de las herramientas lingüísticas proporcionadas por los conceptos. La estructura temporal se encuentra inmersa en cada concepto y en ella se dejan entrever los aspectos que son entendidos como un cúmulo de presupuestos que vinculan el pasado con el futuro. Si se tuviese que realizar una asociación con la propuesta teórica de Niklas Luhmann, podría decirse que los conceptos no solo realizan observaciones sobre las estructuras sociales sino que, al hacerlo, tematizan lo que se ha denominado memoria del sistema.

Una vez precisados estos dos aspectos, es relevante encauzar el estudio de la semántica sobre “lo indígena” bajo este esquema. En el presente capítulo se realizará una selección de algunas formas de sentido que se han estabilizado alrededor del concepto “indígena” con el objetivo de detallar las transformaciones más relevantes que dicha categoría ha sufrido a lo largo de la historia. Nuestra exposición consistirá en la identificación de los presupuestos que vinculan la construcción del contenido semántico de “lo indígena” con las transformaciones en el plano de las estructuras sociales en México. Este modo de conducir la observación permitirá distinguir las formas en que un mismo concepto ha sido cargado de sentido dependiendo del contexto histórico-social en el que es acuñado.

Precisamente este análisis diacrónico abre las puertas para determinar las continuidades y discontinuidades que se observan en el concepto, pero también admiten la problematización de los elementos que cambian y permanecen a nivel de las estructuras sociales. En este sentido, resulta sumamente útil la diferenciación entre lo que ha sido denominado “experiencias” y “expectativas”. En lo que sigue la descripción buscará responder las preguntas sobre quién observa, cómo observa y para qué observa. Estos cuestionamientos abrirán paso para la comprensión de cuáles son las preocupaciones que llevan a utilizar un concepto como el de “indígena” a través de la historia en la medida en que están orientadas por problemáticas derivadas de un contexto social específico. En este sentido, es válido afirmar que al observar esta

categoría realizaremos una posible observación de la manera en que una sociedad vincula pasado y futuro, es decir, cómo tematiza su memoria.

Es preciso decir, por último, que un análisis de estas características excluye la posibilidad de tratar las nociones de “lo indígena” como aspectos inherentes a un determinado sujeto. El interés de la investigación es problematizar estas descripciones, no proponer una nueva. Puede afirmarse entonces que se realizará una observación de segundo orden en el sentido que hemos descrito en el capítulo anterior.

2. La invención de “lo indio”³⁹

Si se desea realizar una breve recapitulación de los cambios que el concepto “indígena” ha sufrido a lo largo de la historia de México, no cabe duda que el periodo con el que se debe iniciar es aquel que tiene lugar en los años inmediatamente posteriores a la conquista de los territorios americanos. Tal como señala Bonfil Batalla (1972), “indio” es una categoría de la situación colonial. Antes de ella el concepto no tiene ningún sentido porque la identidad que busca establecer contrasta con la heterogeneidad de las culturas prehispánicas. Resulta absolutamente claro que antes de la llegada de los españoles, los indios no “existían”, lo que existía eran los mexicas, mixtecas, purépechas, mayas, etcétera, quienes conformaban una diversidad de pueblos con características disímiles entre sí, con sus propios gobernantes, sus propias instituciones, y sus propios dioses.

La distinción que origina al concepto “indio” no puede tomarse entonces de las características diversas de los pueblos prehispánicos –de su cultura como se dice actualmente–, sino de la observación que realizan los españoles para distinguirse de aquellos a quienes han conquistado. Solo a raíz de la dominación española sobre los territorios americanos “las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios” (Bonfil, 1972: 111). Se puede decir pues que la invención de la noción “indio” surge como consecuencia del sometimiento de la población originaria del continente americano.

El argumento de mayor peso ideológico para legitimar el derecho de España sobre las Indias se fundó en el compromiso de cristianizar a su población. Pero sobre la naturaleza de los principios que deberían articular la relación entre la corona y sus súbditos había diversas versiones sustentadas en la definición de la condición del indio. Así, mientras para algunos el sometimiento a través de la esclavitud estaba justificado por la paganía y el salvajismo de los naturales; para otros, debían ser considerados como humanos con igual racionalidad que el resto de los vasallos

³⁹ A lo largo de este análisis se utilizará el concepto “indio” e “indígena” como sinónimos porque en la bibliografía que hemos consultado el término se usa indistintamente.

del rey y por tanto debían ser reconocidos con ciertos derechos.⁴⁰ Aunque ninguno de esos debates alcanzó una resolución final, una cosa se mantuvo siempre clara: la superioridad del español frente al indio cobraba sentido en la medida en que aquel se asumía como misionero de la empresa civilizadora consistente en trasplantar los valores del cristianismo a las tierras americanas a través del tutelaje (Florescano, 2001: 170).

El impacto de estas ideas se reflejó en la instauración de instituciones destinadas a reglamentar la relación de la corona con sus nuevos vasallos; las Leyes de Indias y el Juzgado General de Indios son los resultados más destacados. Ambos abrevan de la idea de la condición miserable en la que se encontraban los “indios”, y por lo tanto se requerían instancias especiales para su tratamiento y protección. De esta manera la posición de inferioridad del indio quedó plasmada en ordenamientos jurídicos.⁴¹ Ahora bien, no se puede afirmar que estas posturas semánticas hubiesen podido estabilizarse sin el trasfondo estructural que rodea la conquista y la posterior consolidación de la colonia. Solamente a través de la fuerza, la obliteración y del sometimiento fáctico que se realizó sobre los pueblos nativos fue posible que estas ideas quedaran plasmadas en forma de derecho.

El proceso de dominación colonial se activó a través de procesos de continuidad y discontinuidad de los diversos órdenes prehispánicos mesoamericanos. Los segundos –quizás los más catastróficos en tanto estuvieron encaminados a la organización de las encomiendas y a la explotación de las tierras conquistadas– se caracterizaron por la fragmentación de la estructura social y la congregación geográfica de nuevas poblaciones. Los primeros tuvieron como particularidad el mantenimiento de las autoridades políticas tradicionales que serían el vínculo a través del cual la estructura colonial negociaría las relaciones hacia los indios (caciques). A partir de aquí se instauraron las repúblicas o cabildos de indios.

El cabildo indígena fue una manifestación típica del carácter corporativo sobre el que se basaban las relaciones en la Nueva España. Cada pueblo se hizo de un cuerpo de gobierno y de un determinado conjunto de bienes colectivos que facilitaban el control político y la explotación material y humana a través de la vinculación con las autoridades locales. Mediante esta estructura corporativa se podían otorgar los derechos y las obligaciones a los cuales quedaba adscrito el indio –como el acceso a la tierra, el pago de tributos, el trabajo de repartimiento, etcétera–, lo cual implicaba un posicionamiento jerárquico desde el cual se quedaba vinculado al resto de la sociedad colonial.⁴² Tal como lo afirma Warman, “ser indio en ese entonces no era una categoría

⁴⁰ Baste recordar las discusiones llevadas a cabo en la llamada Junta de Valladolid (1550-1551), donde Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, polemizaron en torno a la naturaleza de los indios (Lira y Muro, 1988: 327).

⁴¹ Tal como afirma Lyle McAlister, “la población indígena adquirió un estatuto dependiente e inferior reconocido jurídicamente. En las *Leyes de Indias* los indígenas fueron considerados como perpetuamente menores, y protegidos por lo tanto por los funcionarios reales en los *corregimientos*, los individuos particulares en las *encomiendas*, y las órdenes religiosas en las misiones” (citado por Florescano, 2001: 156).

⁴² Es importante señalar que el acceso a los derechos no tenía un carácter individual sino corporativo, esto es, que

difusa, era una definición legal que no solo señalaba el origen sino que establecía posiciones y destinos” (Warman, 2003: 24).

En suma, la invención del concepto “indio” tuvo origen como un tipo de designación que se orientaba a la determinación de una desigualdad entre españoles e indios. La distinción, en un primer momento ligada solamente con la necesidad de justificar la conquista, fue derivando en articulaciones legales que darían forma a la estructura de dominación de la colonia. En este periodo, la semántica de “lo indio” conlleva una carga jerárquica en tanto categoría construida desde el punto de vista del español, y destinada a delimitar claramente las diferencias de estatus fundadas en la inferioridad del indígena. Indica además las formas en las cuales los individuos, por medio de la pertenencia a la corporación, habrían de conectarse con las instituciones organizadas en el contexto de un orden social estratificado. Dicho de otro modo, en la colonia tanto semántica como estructura se enlazaban a partir de la diferenciación jerárquica del estatus, plasmada operativamente en una sociedad estratificada basada en la vinculación corporativa.⁴³

3. El nacimiento del “problema indígena”

Cuando en el siglo XIX se consolidó el Estado mexicano, a través de la conformación de México como una nación independiente, la definición de “lo indio” como sector social que conformaba un estrato corporativo claramente identificable se diluyó –al menos formalmente. La nueva nación, guiada por las expectativas abiertas por la Ilustración y la Revolución Francesa concibió la idea de terminar con el viejo orden colonial a través de la eliminación de las diferencias jerárquicas entre sus ciudadanos y constituyó un Estado en torno a las premisas fundamentales de la igualdad jurídica y la libertad como derechos individuales inalienables.⁴⁴ Asimismo, a través

el ejercicio de tales derechos solo podía ocurrir mediante la corporación (Warman, 2003: 24). En este sentido, existieron casos en los que los procesos de mestizaje permitieron desvincularse de la categoría del indio. Muchos individuos hispanizados salieron de los pueblos indios en busca de trabajos en la incipiente constitución de ciudades. Este proceso tenía costos sociales al quedar fuera de la adscripción de la corporación (se transformaban en vagos o parias), pero también para algunos representó una forma de beneficiarse individualmente. Así pues el que alguien fuese considerado o no indígena, dependía de qué tanto se desligara de sus obligaciones corporativas (García Martínez, 2010: 220).

⁴³ Se sostiene entonces la idea de que las estructuras corporativas de la colonia sirvieron para fundar un dominio legítimo y estable entre los pueblos conquistados. Así lo expresan Dorothy Tanck de Estrada y Carlos Marichal cuando, respecto al Juzgado de Indios, señalan que el “funcionamiento de un sistema judicial receptivo de los litigios de los indios hizo posible mantener la paz sin un gran ejército durante el periodo virreinal” (Tanck de Estrada y Marichal, 2010: 337). Sobre la forma en que estas instituciones sirvieron también para propagar entre los grupos indígenas una concepción paternalista del rey véase también Florescano, 2001, especialmente pp. 231- 250.

⁴⁴ Efectivamente, las premisas en contra del viejo orden colonial se dirigían principalmente a terminar con “el poder omnímoto y despótico del monarca y sus virreyes, la intrusión del poder patrimonial de los comerciantes y de la iglesia en las funciones del Estado, la desigualdad jurídica y social de los ciudadanos y la sentencia que decía que “los súbditos nacieron solo para obedecer” (Florescano, 2001: 289).

del ideal de que dichos valores llegasen a realizarse efectivamente mediante la formalización jurídica (Constitución), se fincó la esperanza de que la nación mexicana lograra, en el futuro, afianzar las condiciones necesarias para insertarse en el devenir histórico del progreso.

Desde esta perspectiva, el proyecto de construir un nuevo orden social quedó ligado íntimamente con la consolidación de una nación. Tomado de las semánticas inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa, que definían el concepto de nación como “el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un Estado que es su expresión política” (Hobsbawm, 1992: 27); la nación mexicana quedó identificada con su organización estatal. Esto es, la nación antes de entenderse como una unidad cultural, se definió con referencia a la estabilización del Estado moderno y al reconocimiento de sus habitantes bajo la categoría de ciudadanos. Si se toman como antecedente estas ideas, se entiende entonces el desdén que los liberales mexicanos tenían hacia los nacionalismos previos al movimiento de independencia, el repudio implacable hacia las instituciones herederas de la colonia y la empeñada aspiración de implementar las premisas del liberalismo.

Ahora bien, no cabe duda que la búsqueda por construir una nación sustentada en un Estado moderno fue siempre una expectativa desilusionada.⁴⁵ México no era –en palabras de José María Luis Mora– “sino el virreinato de la Nueva España con algunos deseos vagos de que aquello fuese otra cosa”.⁴⁶ La nación que anhelaban se diluía frente a una sociedad “fragmentada, estratificada y organizada por gremios, protegida por fueros, regida por la Iglesia y el ejército” (Sánchez Sánchez, 2003: 47). Esta perspectiva se profundizó una vez ocurridas las experiencias de invasión extranjera, que representaron el final de aquél espejismo en donde la simple promulgación de los principios de igualdad y libertad era suficiente para acabar con las pesadas estructuras que habían regido al país durante tres siglos. La debilidad, o mejor dicho, la inoperancia del Estado, se atribuyó a los intereses corporativos que se manifestaban en las disputas de las diversas élites locales, causantes de la incapacidad de resistir de manera conjunta a las amenazas del exterior.

En la lógica que perseguía la consolidación de un Estado nación, “lo indígena” también representó un obstáculo para lograr afianzar sus instituciones. Por un lado, la propiedad comunal de la tierra aparecía como una reminiscencia de la herencia colonial que era incompatible con la premisa de los derechos individuales. Para los liberales la categoría de ciudadanía y el principio de igualdad ante la ley quedarían sin valor ante la permanencia de los esquemas jerárquicos que habían dado forma a las comunidades indígenas. Por otro lado, no habría que subestimar los esquemas de discriminación heredados de la colonia, los cuales pesaban fuertemente sobre las percepciones de los liberales mexicanos. Por estas razones, lo que

⁴⁵ El término ‘expectativa desilusionada’ será utilizado en adelante para determinar la probabilidad de que en el ámbito operativo, determinadas estructuras (entendidas como horizontes de sentido que orientan la comunicación), no sean confirmadas.

⁴⁶ José María Luis Mora citado por Sánchez Sánchez, 2003: 47.

se entendía por “indígena” mantuvo una carga peyorativa, aun cuando las estructuras sociales del México moderno pugnaron por la desaparición formal de las desigualdades sociales. Bajo la perspectiva liberal “lo indígena” ya no podía definirse como una categoría corporativa vinculada a las estructuras de la colonia. En su lugar, fueron ‘raza’ y ‘civilización’ los elementos que sirvieron para definir al indígena como un sujeto inferior y atrasado durante todo el siglo XIX.

Estas percepciones se vieron reforzadas por la constante resistencia frente a las leyes que buscaban acabar con la propiedad comunal.⁴⁷ La política encaminada a promover la unidad nacional a través de la promoción de instituciones “civilizadas” derivó en la aparición de rebeliones por la defensa de la tierra. La reacción generalizada fue el reforzamiento de la visión despectiva hacia “lo indio”. Primero, se lo calificó como una amenaza para “la propiedad y la civilización”. Luego, se extendió la idea de que cualquier conflicto, cuyos principales actores fueran indígenas, sería entendido como una amenaza de los indios en contra de los blancos (“guerra de castas”). De este modo se difundió una afrenta que amalgamaba las ideas de raza y civilización. Se trataba pues de una lucha entre civilización blanca y barbarie indígena (Florescano, 2001).

Así, la lucha por la constitución de la nueva nación, a través de la destrucción de las pesadas estructuras coloniales, se entretejió con los esquemas de discriminación racistas. Es verdad que el impulso ilustrado consiguió terminar relativamente rápido con las leyes de segregación corporativa y las sustituyó por los principios de libertad e igualdad de mayor vanguardia en aquel tiempo; pero no es menos cierto que en el nivel de las prácticas sociales los esquemas de opresión y subordinación se mantuvieron (Warman, 2003: 75). Esto alentó la reproducción semántica de la categoría de indígena como una categoría que indicaba una desigualdad entre quien señalaba y quien era señalado con esa distinción. En este escenario fue plausible adoptar explicaciones basadas en el darwinismo social y el evolucionismo, las cuales, en el contexto mexicano, sirvieron para justificar la brecha entre las expectativas puestas en el Estado y la desilusión resultante de la experiencia de su operatividad.

En la segunda mitad del siglo XIX, varios pensadores tratan de entender este problema y dar una solución que derivará en la siempre anhelada unidad nacional. Para Francisco Pimentel la cuestión radica en la escisión de dos pueblos que coexisten conflictivamente en un territorio. Uno de ellos –el indio– fue mantenido en aislamiento, de tal modo que profesa creencias diversas al del resto de la población. En tanto se mantenga en ese estado, el “indígena” será siempre la pieza faltante para que México adquiera el rango de “una nación propiamente dicha”. Francisco Bulnes

⁴⁷ Cabe destacar que entre muchos otros, dos levantamientos indígenas llaman la atención en todo el territorio mexicano: uno de ellos en Yucatán, el otro en Sonora. En ambos casos los conflictos están relacionados con la eliminación formal de las relaciones que protegían las propiedades comunales y con la amenaza constante por parte de las personas ajenas a la comunidad que buscan adueñarse de ellas. Para Florescano las demandas indígenas se identifican porque “casi todos los movimientos indígenas hay la petición expresa de eliminar los impuestos cargados de connotaciones étnicas, como el tributo o las obvenciones religiosas” (Florescano, 2001: 327).

se suma a esta posición sugiriendo que el indio defiende heroicamente los intereses de su raza, pero no los de aquella que lo ha oprimido durante siglos. Finalmente, para Andrés Molina Enríquez, el indígena representa una raza –aunque también un grupo étnico y una clase social– que en función de sus condiciones evolutivas permanece heterogénea y desligada del resto de los grupos sociales (Villoro, 1996: 231).

Para todos ellos, influidos por las tendencias nacionalistas de la época –ya entonces no solo enfocadas en la consolidación del Estado sino también en una unidad cultural–, la solución consiste en crear una población homogénea que, siendo una sola raza y compartiendo las mismas leyes, la misma lengua y la misma historia, podría obtener como resultado al verdadero ciudadano de la nación mexicana. Siguiendo estas premisas se abre la puerta para la aparición de la primera representación de la identidad nacional: el mestizo. En el siglo XIX, esta categoría fue una invención basada en premisas evolucionistas que contemplaban la raza y la civilización como elementos relacionados a la visión progresista de la historia. Frente a él, se contrastaba la población indígena que no tenía ya ningún papel –si es que alguna vez lo tuvo– en el proyecto de constitución nacional. Su opción era simple, someterse al mestizaje racial y civilizatorio que los llevaría evolutivamente o desaparecer. Fue esta la concepción que promovió el nacionalismo mexicano y fue también la concepción con la que inició el siglo XX.

4. El indigenismo

A diferencia de los liberales del siglo XIX, los grupos intelectuales y políticos contemporáneos al proceso revolucionario comienzan a observar que la sociedad mexicana ha dado la espalda a las brechas de desigualdad social imperantes en el país, entre las cuales, el “indio” resulta ser uno de los sectores más excluidos de la población. De esta forma, la modernización técnica y económica de las comunidades indígenas, así como su integración social a través de la cultura, comienzan a ser consideradas como procesos que permitirán incorporar al indígena al desarrollo nacional, y como consecuencia, mejorar sus condiciones de vida. A las políticas gubernamentales orientadas en este sentido, se les denominó indigenismo (Bengoa, 2007: 199).

No se puede dudar que la llegada de la antropología a México estuvo ligada a pretensiones políticas orientadas por esta idea. Se pensó que la introducción de esta disciplina serviría para observar el “problema indígena” desde una perspectiva científica, en función de la cual, éste podía atenderse como un tema de interés nacional que se resolvería a través de la implementación de políticas estatales destinadas al desarrollo. Así, las expectativas emanadas de la Revolución mexicana, sostenidas sobre la noción de justicia social, trajeron al centro de la reflexión la necesidad de integrar cuanto antes al “indio” al conjunto de la sociedad mexicana, de modo que sobre esta base, la antropología permitiría cimentar las bases para el desarrollo y unidad

nacionales.⁴⁸

Ahora bien, uno de los aspectos más elementales para lograr la aplicación de las políticas indigenistas, fue la definición del indígena. En este sentido fue Manuel Gamio quien realizó uno de los primeros intentos para sentar las bases y delimitar el concepto de manera científica. Para él, la categoría “indígena” no se desliga todavía de una pretendida distinción racial entre indígenas, mestizos y europeos. Sin embargo, es posible observar que en diversos escritos esta cuestión, aunque latente, mantiene una función secundaria. En su lugar, la referencia que utiliza para identificar a la población indígena será el concepto de cultura,⁴⁹ entendido como “el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que distinguen y diferencian entre sí a las agrupaciones humanas” (Gamio, 1981: 97).

Ahora bien, debe destacarse que para Gamio la distinción cultural no conlleva la necesidad de distinguir entre culturas mejores o peores. Esto se explica por la influencia que había recibido de la antropología norteamericana a través de su maestro Franz Boas. No obstante, en el afán por orientar sus análisis desde una perspectiva de desarrollo, se ve obligado a reconocer un grado de superioridad entre las manifestaciones científicas que distinguen a la cultura occidental y las indígenas. Sin ser perfectos, los progresos materiales e intelectuales expresados en el conocimiento y la técnica occidental son una prueba fehaciente del adelanto cultural, y causales de una mejoría constante de las condiciones de vida (Gamio, 1981: 99). Precisamente por ello, Gamio se plantea la necesidad de superar las barreras de aislamiento a las que se han visto sometidos los grupos indígenas con el fin de que adquieran los elementos necesarios que les permitan superar su condición de miseria.

Siguiendo esta argumentación, Alfonso Caso se dio a la tarea de valorar la labor indigenista como una empresa cultural. Efectivamente, solo a través de la modernización de la vertiente material de la cultura indígena sería posible lograr el desarrollo de sus comunidades. El indígena debía entonces someterse a un proceso de aculturación⁵⁰ que le permitiera colocarse en una

⁴⁸ Son diversas las acciones llevadas a cabo por el gobierno federal a raíz de la Revolución para la consecución de estos fines. Ya en 1917, se había creado la dirección de Antropología como parte de la Secretaría de Agricultura y Fomento; en 1921 aparece el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena; en 1927 se funda la Casa del Estudiante Indígena; hacia mediados de los años treinta, Lázaro Cárdenas inaugura el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas. Solo hasta 1940, a través de la participación de numerosos delegados de distintos países del continente, se realiza en Pátzcuaro, Michoacán, el Primer Congreso Indigenista Latinoamericano, donde se crea además el Instituto Indigenista Interamericano (III) con sede en la Ciudad de México. Finalmente en 1948 se funda el Instituto Nacional Indigenista (INI). Todos estos organismos y fundaciones tienen un objetivo común: construir conocimiento adecuado para la explicación de la realidad indígena, a través del cual puedan orientarse las políticas necesarias para el mejoramiento de sus condiciones de subsistencia, aspecto necesario para lograr el desarrollo del país. Al respecto véase Comas, 1948.

⁴⁹ Así se contesta a la pregunta sobre cómo identificar a los grupos indígenas: “investigando y clasificando a esos grupos sociales desde un punto de vista de su respectiva cultura, es decir, de acuerdo con los aspectos que presentan en su vida intelectual y material” (Gamio, 1981: 136).

⁵⁰ Desde la perspectiva de Alfonso Caso la aculturación se refiere a “la transformación de su cultura [de los indígenas], cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, –y en muchos casos nocivos, de esa cultura–, en

posición de igualdad frente al resto de la nación. Solo de este modo el implacable pasado de injusticia y opresión que había sufrido durante siglos podría ser superado, y sería posible establecer las condiciones de igualdad para que pudiese hacer valer los derechos de ciudadanía que había adquirido en el momento de la edificación del Estado mexicano, y que por causa de su situación social no había sido capaz de ejercer. La política indigenista, heredera de la Revolución mexicana, buscaba sentar las bases para romper definitivamente con el pasado y con sus esquemas de dominación. Pero para ello, la condición necesaria era la transformación cultural del indígena (Favre, 1998: 109).

Por otra parte, hacia los años cincuenta las explicaciones en torno a las condiciones de vida indígena habían incluido nuevas categorías que ofrecían caminos alternos a la perspectiva particularista del primer indigenismo. Ahora la integración se piensa en función del término *marginalidad*,⁵¹ y se busca acabar con las relaciones de opresión y explotación que padece el indio a través de la extinción de las estructuras remanentes del orden colonial –las cuales son definidas por Aguirre Beltrán como “regiones de refugio”.⁵² Las relaciones de dominación que se presentan en estas regiones son consideradas obstáculos para el desarrollo nacional, esto es, para la integración de la nación. Precisamente por ello, se consolida la idea de que solamente aniquilando los restos de una sociedad arcaica se estaría en condiciones de implantar relaciones sociales modernas que, además, implicarán la anulación de los esquemas de explotación y dominación a los que el indígena ha sido sometido.

Por último, se puede decir que el indigenismo utilizó tres elementos para constituirse como una de las apuestas culturales y políticas más importantes de Latinoamérica y en particular de México. El primero de ellos es la clara denuncia histórica de opresión hacia el indio; el segundo, la convicción de que esta opresión podía ser superada a través de la integración; y el tercero, afirmaba que la consecuencia natural de la integración sería el mestizaje como categoría de identidad nacional (Bengoa, 2007: 200).

De esta manera, el indigenismo aunó a su base semántica un elemento fundamental para la consolidación ideológica del Estado-nación posrevolucionario: la paradójica distinción entre modernidad y tradición.⁵³ En esta oposición el papel del Estado era colocarse al servicio de la modernización, es decir tenía las miras puestas en el futuro. Por tanto, la identidad mestiza, que se orientaba hacia la unificación nacional se definía “genealógicamente” con respecto a la

aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad” (Caso, 1980: 70).

⁵¹ Por marginalidad se entiende un fenómeno socio-económico en el que se distingue que diversos grupos sociales dejan de participar de los beneficios de la sociedad global. Véase Marroquín, 1972: 15-16.

⁵² “La región de refugio se conforma por un sistema solar alrededor de una ciudad primada habitada por criollos o ladinos que domina un conjunto numeroso de comunidades satélites casi exclusivamente indígenas. [...] Las relaciones sociales entre el centro ladino y las comunidades indias se caracterizan por la segregación y discriminación étnica, la explotación económica y el dominio cultural y religioso” (Warman, 2003: 132).

⁵³ Sostenemos que la distinción modernidad/tradición es paradójica porque para poder observar la tradición siempre debe partirse de la modernidad. Esto nos conduce a la afirmación de que la tradición es parte de la modernidad.

tradición, es decir hacia el pasado (Lomnitz, 1999). En este sentido, el nacionalismo mexicano se fundó en la creencia de un proceso histórico unilineal, en el cual, el indígena, al ser la manifestación misma del origen de la identidad nacional, tenía ganado un lugar en la sociedad mexicana. Sin embargo, esto solo sería posible a través de la integración, porque aquellos “vestigios degradantes” del pasado, manifestados en su condición social, eran incompatibles con las pretensiones de futuro que perseguía el Estado nacional.

Así, el indigenismo formuló un plan de acción referente al “problema indígena” planteado desde el punto de vista del Estado-nación, el cual, se colocaba a sí mismo como el vértice del orden social, y desde el cual todas las relaciones sociales debían ser orientadas. Por esta razón, las políticas de desarrollo destinadas a las comunidades indígenas corrían en un solo sentido: desde el Estado corporativo y desde una supuesta cultura nacional, hacia las comunidades indígenas. Se entiende así el hecho de que todas las definiciones emanadas del indigenismo se alimentaban de este contraste entre la nación mexicana y la comunidad indígena –cuyos elementos distintivos eran la presencia de patrones culturales distinguibles bajo la diferencia entre modernidad y tradición.

Desde nuestro punto de vista, esta forma de entender el indigenismo permite reconocer líneas de continuidad en el abordaje del “problema indígena” incluso cuando sus explicaciones comienzan a ponderar elementos más allá de la simple distinción cultural e incorporan nuevos elementos conceptuales (por ejemplo, desde la perspectiva culturalista de Gamio hasta el concepto de “región de refugio” de Aguirre Beltrán).

5. La crítica al indigenismo desarrollista

Si bien durante la primera mitad del siglo XX la perspectiva indigenista dominó el escenario analítico del “problema indígena”, no cabe duda de que a partir de los años sesenta y setenta comienzan a surgir nuevas perspectivas que pretenden construir observaciones apoyadas sobre presupuestos distintos. Las bases para la aparición de este nuevo posicionamiento se sustentan por un lado, en la crítica de los esquemas desarrollistas que orientaban la acción indigenista. En este sentido destaca el señalamiento de las limitaciones que esta política había encontrado para atenuar las formas de polarización étnica que tenían lugar en distintas regiones del país. Por otro lado, puede identificarse una separación cada vez mayor de las observaciones académicas sobre “lo indígena” del discurso nacionalista e integracionista del Estado.

En el marco de diversas reflexiones en torno al subdesarrollo de los países latinoamericanos se inscribe una de las categorías analíticas de mayor éxito para la observación de la ‘problemática indígena’: la de “colonialismo interno”. De modo general, este concepto se orientaba a la discusión de aquellos postulados que describían a las sociedades latinoamericanas como

sociedades duales –sociedades estructuradas sobre la dicotomía modernidad/tradición–, las cuales veían obstaculizados sus procesos de desarrollo por la sobrevivencia de estructuras “arcaicas”. Se piensa, por el contrario, que las diferencias observadas entre dos sectores de la población (uno desarrollado y el otro subdesarrollado) son resultado de un proceso histórico, en el cual se establecen relaciones entre ambos sectores, uno de los cuales tiende a beneficiarse en detrimento del otro (Stavenhagen, 1975).⁵⁴

La definición del concepto de “colonialismo interno” se puede iluminar cuando se entiende de manera genérica la noción de colonia como “una estructura de relaciones sociales de dominio, y explotación entre grupos culturales heterogéneos” (González Casanova, 2006: 197). En una colonia, las relaciones sociales que se tejen entre colonizadores y colonizados corresponden a formas de monopolización ejercidas tanto en la explotación de los recursos naturales, del trabajo, del mercado, y de ingresos fiscales cuanto en el terreno de la cultura y la información. Además los grupos sociales que integran esta relación de dominación, tienen la característica de ser cultural y racialmente distintos y, por tanto, es permisible afirmar que la discriminación constituye una forma de sostener simbólicamente los procesos de expansión colonial, porque la explotación tiende a justificarse en postulados basados en diferencias de civilización (González Casanova, 2006: 192).⁵⁵

A través de estas consideraciones se modificaron las formas de abordar la explicación de las condiciones de vida en las comunidades indígenas, y se impulsó una perspectiva distinta para entender las relaciones interétnicas que se tejen al interior de la nación. Se destaca el hecho de que las condiciones de explotación coloniales observadas en las regiones indígenas reproducen una relación asimétrica entre dos sectores culturalmente diferenciados: indios y ladinos. Estas relaciones funden las formas de organización del trabajo, la propiedad y el comercio, de la economía capitalista (clase) con aquellas formas de estratificación sostenidas sobre un contenido étnico (casta) (Stavenhagen, 1971: 249). En este sentido, las condiciones de marginalidad que son observadas de manera regular en las comunidades indígenas podrían explicarse como parte de una estructura colonial, en la que un determinado grupo social ejerce prácticas que mantienen formas de estratificación en las que el indígena ocupa una posición de inferioridad.

La utilización de estos parámetros aportó diversos elementos para la comprensión del concepto “indígena”. En primer lugar destaca que el contenido de esta categoría, además de los elementos culturales derivados de la pertenencia a una determinada comunidad, se finca en el entramado de una relación estructural entre colonizador y colonizado (Stavenhagen, 1971: 197-199). En

⁵⁴ Las diferencias en los procesos de desarrollo no serían entonces un mero “remanente” que habría de enfrentarse con modernización, sino un proceso inherente a la dinámica de la estructura económica capitalista

⁵⁵ Pablo González Casanova destaca el vínculo entre la existencia de una sociedad plural y la estabilización de las estructuras del colonialismo. Para él este tipo de sociedades aparecen en la medida que ocurre un contacto entre dos civilizaciones: una técnicamente más avanzada y otra más atrasada. En este sentido, el tejido de la estructura colonial alienta el mantenimiento de las relaciones asimétricas en el plano de la explotación económica se correlaciona con esquemas de discriminación (González Casanova 2006: 195).

segundo término, destaca el elemento económico del problema, el cual lo conecta con relaciones de explotación más allá del ámbito regional y que tiene relevancia a nivel nacional. A diferencia del indigenismo, su perspectiva no está focalizada a comunidades o regiones, sino a la forma en que se vinculan en un entramado nacional. Destaca además la relación entre los elementos económicos y culturales en el proceso de desarrollo capitalista.

Las críticas al indigenismo no solo llegaron por este frente. La percepción de que solo es posible entender al concepto de indígena a través de la continuidad de una experiencia colonial, es retomada por Bonfil Batalla no tanto en el plano económico cuanto en sus consecuencias culturales. En su famoso artículo sobre el concepto de indígena (1972), destaca la inexistencia de indios antes del proceso de conquista; solo a través de este suceso histórico fue posible que toda la heterogeneidad cultural que representaban las distintas poblaciones prehispánicas, quedara abigarrada dentro de un solo concepto. Por esta razón, afirma que la designación ‘indio’ fue un término impulsado por las estructuras coloniales para identificar y señalar al colonizado; al vencido. Es válido señalar entonces que la cultura indígena es “la cultura del colonizado que solo resulta inteligible como parte de la situación colonial” (Bonfil Batalla, 1972: 115).

Al igual que para los autores interesados en la categoría de colonialismo interno, la principal preocupación de Bonfil Batalla consiste en observar los puntos de continuidad de las estructuras coloniales en la sociedad mexicana moderna. En este sentido es evidentemente que el indio siempre estaría destinado a ocupar la posición del colonizado porque las propias condiciones de posibilidad de dicha categoría son las de una subordinación social. Por lo tanto, la superación de aquel esquema social asimétrico implicaría la desaparición del indio. Tal desaparición no conllevaría necesariamente la supresión de las diferencias culturales o étnicas⁵⁶ que caracterizan a un grupo determinado; implica por el contrario la supresión de las relaciones sociales coloniales.

Por este motivo, Bonfil Batalla destacó que la anulación de la categoría de indio no era un impedimento, sino una condición de posibilidad para el desarrollo de una nación pluricultural (Bonfil Batalla, 1970: 57). Desaparecidas las relaciones coloniales que dan sustento al concepto de indígena, se abría la posibilidad para que estos puedan integrarse a la sociedad nacional desde su diferencia, es decir, como etnias. Para Bonfil Batalla lo que caracterizaba un Estado nacional unificado y democrático era la participación activa de todos los ciudadanos en el proceso político a través de organizaciones que representaran los diversos intereses de los grupos que conforman la nación; participación en la cual naturalmente podían expresarse las demandas de las comunidades indígenas.

Finalmente, interesa destacar la crítica que cuestiona las pretensiones del indigenismo desarrollista por integrar al indígena a la sociedad nacional bajo una perspectiva unívoca de

⁵⁶ La identidad étnica, en el sentido utilizado por este autor, se define no solo como una condición subjetiva sino que es “el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica” (Bonfil Batalla, 1972: 122).

cultura. Esto es, se entendió que la atribución de las condiciones de desigualdad de los grupos indígenas frente al resto de la población como consecuencia de remanentes culturales arcaicos, tenía como consecuencia la eliminación cultural (aunque también física) del indígena. Para Bonfil Batalla esto se debió a que la perspectiva indigenista no pudo establecer una distinción entre indio (relación colonial) y etnia (cultura), por lo que intentó eliminar las etnias y no a los indios (Bonfil Batalla, 1972: 123). Resulta particularmente interesante esta recuperación de las aportaciones que la discusión del concepto de colonialismo interno dejaba abiertas. La categoría de indio o indígena no es una forma de identidad cultural, es más bien una identidad basada en una relación social particular –determinada en la diferencia colonizador/colonizado–, cuya permanencia admite la reflexión en torno a la continuidad de una serie de estructuras sociales específicas.⁵⁷

6. La semántica en torno a los derechos de los pueblos indígenas y la autonomía

Hacia los años ochenta y noventa del siglo XX, se consolidan nuevas formas semánticas que giran alrededor del concepto “indígena”. Las características más importantes de este cambio consisten, por un lado, en la influencia de diversos movimientos sociales que se reivindican como “indígenas”, y que utilizan la categoría para plantear demandas que tienen como referente una diferencia cultural. Por otro lado, debe destacarse el alejamiento cada vez mayor de la semántica de la perspectiva oficial del Estado mexicano en función de un replanteamiento de la forma de inclusión de los grupos indígenas a través de una perspectiva de derechos. Finalmente, a esto debe agregarse la estrecha relación que las semánticas guardan con un fundamentalmente político-jurídico del concepto.

Los cambios que surgen en este periodo tienen como referencia las orientaciones de afirmación de la diversidad cultural y el impulso hacia la consolidación de un Estado pluricultural, que en buena medida, habían sido influidas por las discusiones provenientes de la antropología crítica. Esta postura logró penetrar –de manera más demagógica que operativa– en las instancias gubernamentales y supuso un cambio de orientación de la política indigenista. Se instaura así la idea de que “los grupos étnicos tienen derecho a ser diferentes y a defender su integridad cultural” (Sánchez, 1999: 91), y que esta afirmación no se opone necesariamente a la perspectiva de unidad y desarrollo de nacionales.⁵⁸

Dado que cultura y desarrollo no eran conceptos opuestos, la política del Estado trató de

⁵⁷ Las limitaciones que tuvo este análisis sin embargo se vieron reflejadas en el proyecto de reivindicación exclusivamente cultural que posteriormente realizó Guillermo Bonfil Batalla con la idea de un proyecto civilizatorio opuesto a la civilización occidental (Sánchez, 1999: 92-93).

⁵⁸ Esta perspectiva, sin embargo, no tuvo reconocimiento constitucional sino hasta la reforma del artículo 4º en 1992.

incorporar la especificidad indígena a las instancias corporativas del partido oficial. En 1975 se organiza el Primer Congreso Nacional de Indígenas, con el fin de integrarlos a las filas de la Confederación Nacional Campesina (CNC). No se puede negar que este cambio se dirigiera desde el Estado, y que en última instancia tenía el interés de fortalecer el control corporativo sobre los pueblos indígenas. La única variación respecto al viejo indigenismo es el reconocimiento y promoción de la especificidad cultural, porque los canales de integración y mediación siguieron siendo los mismos.

Sin embargo, habría que reconocer que este impulso tuvo consecuencias importantes para la estructuración de organizaciones indígenas con perspectivas políticas de carácter nacional. En este sentido, es posible afirmar que el surgimiento de tales organizaciones propició la construcción de mecanismos mediante los que diversos grupos comenzaron manifestar demandas propias utilizando una distinción cultural como eje articulador de sus reclamos. Además, la conciencia indígena se consolida más allá de las fronteras locales de la comunidad y se extiende hacia diversas regiones del país (Arizpe, 1979). Este cambio fue decisivo para las transformaciones semánticas que tendrían lugar hacia los años ochenta.

En ese contexto, los debates son enriquecidos con el surgimiento de diversos movimientos y organizaciones indígenas que comienzan a reclamar espacios para manifestar demandas propias; aquellos que se reconocen como indígenas exigen ser sujetos con derecho a una participación política en función de su diferencia cultural. El primer frente de batalla fue el intento de desmarque del corporativismo de Estado y las pretensiones de clientelización de sus demandas. El segundo fue la afirmación de que la defensa de la tierra, la preservación de sus instituciones políticas, jurídicas y económicas debían ser reconocidas como *derechos*. La variación semántica que acompañó este proceso fue la construcción de “un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos” (De la Peña, 1995: 125). En este sentido, el concepto de indígena es retomado por estos movimientos como un eje articulador de demandas a nivel de derechos en un plano nacional e internacional.

Fue determinante la influencia que en el plano internacional tuvo el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Este hecho es de nuestro particular interés porque aporta las bases jurídicas para el reconocimiento de derechos atribuibles específicamente a los “pueblos indígenas”. Consolida la referencia del concepto “indígena” como una bandera por el reconocimiento de derechos específicos. En este sentido, es sintomática la aportación de una definición –que es hasta la fecha la más aceptada en términos jurídicos– de aquellos grupos a los que el Convenio busca cautelar.

La descripción ofrecida desde la OIT se refiere a los “pueblos indígenas” como

“...los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la

época de la conquista o la colonización o el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas” (Fragmento del artículo 1 del Convenio 169 de la OIT, citado por Bengoa, 2007: 274).

Además se resalta que la conciencia de la identidad indígena será considerada fundamental para la determinación de los grupos a los que se aplica el Convenio.

Desde nuestra perspectiva en esta definición existe una incorporación semántica fundamental. En ella se reconoce que estos grupos habrán de ser considerados como “pueblos”, y como consecuencia, se promueve la inclusión de la aspiración de estos grupos a “tomar el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”. Dicho en términos generales, se diluye la perspectiva integracionista y se promueve una relación entre los Estados y los pueblos indígenas basada en la garantía operativa de los derechos humanos fundamentales; en el derecho a mantener y preservar sus propias instituciones políticas, jurídicas y culturales; en el derecho a decidir sobre sus prioridades respecto a sus formas de desarrollo; en el acceso a la propiedad o posesión de sus territorios y la administración de sus recursos naturales.

En este proceso, el factor semántico de mayor trascendencia ha sido el de agregar al adjetivo “indígena” el sustantivo “pueblo”.⁵⁹ Son diversas las consecuencias de este cambio, sin embargo, solo enunciaremos dos. La primera se refiere a la relativización del concepto “pueblo” a través de una observación cultural, esto es, definiéndolo como una agrupación humana que comparte una identidad basada en instituciones claramente reconocibles. Si esto es así, entonces los grupos indígenas pueden equipararse a otros grupos humanos que a su vez han sido descritos como “pueblos” –por ejemplo, compartirían semejanzas con aquellos grupos que se denominan naciones. En segundo lugar, y como consecuencia, desde la perspectiva del derecho internacional los grupos indígenas al ser catalogados como pueblos, a pesar de no constituirse –ni aspirar a hacerlo– en una organización estatal, pueden reclamar derechos colectivos y no solo individuales. Mediante este reconocimiento, se hace posible que desde el derecho internacional tome cada vez más fuerza la idea de que, al igual que el resto de los pueblos organizados en Estados, los pueblos indígenas puedan apelar al *derecho de la libre determinación*.

Ahora bien, no se puede desligar esta variación semántica de la participación de los diversos movimientos indígenas alrededor del mundo. En México por ejemplo, la centralidad del concepto “pueblos indígenas” como debate de interés nacional puede ser reconocida históricamente a partir

⁵⁹ Recordemos que en un principio, la categoría de pueblo sirvió para legitimar los procesos de descolonización ocurridos durante la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, “pueblo” se distinguía de “nación” en tanto el primero estaba constituido como un Estado soberano, mientras que el segundo, por lo general, se encontraba bajo la dominación de una fuerza extranjera, pero que aspiraba a la posibilidad de formar un Estado. Al respecto véase Stavenhagen, 2001.

de dos eventos. El primero fue la “Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular” de 1992, la cual, articuló diversas experiencias a lo largo del continente americano para generar un frente de lucha común, en el cual, participaron distintas organizaciones indígenas mexicanas. El segundo, sin duda, fue la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que sin ser una organización orientada específicamente hacia reivindicaciones indígenas, tomó como referencia inicial para las negociaciones de pacificación con el gobierno, el tema de los derechos indígenas. En ambos casos la centralidad recae en un aspecto de tales reivindicaciones: la autonomía.

A partir de entonces, el concepto “pueblos indígenas” queda vinculado además con otras dos nociones, la de derechos indígenas y la de autonomía. En todos los casos, el concepto de cultura es un referente central para la determinación de lo que habrá de entenderse por ‘lo indígena’ de aquellos pueblos. Sin embargo, las orientaciones que pueden construirse en la articulación de los conceptos mencionados tienen distintos matices –con igualmente variables posicionamientos políticos– que dependen de la forma en que se articule la observación. No es posible intentar un análisis de todas ellas, nuestras pretensiones deben limitarse a señalar solo dos de sus implicaciones.

En primer lugar debe notarse que la definición de “lo indígena” ha cambiado el énfasis individualista –propio de las perspectivas integracionistas de la primera mitad del siglo XX– y remarca ahora la categoría “pueblos indígenas” como elemento semántico referido a colectividades.⁶⁰ En el proceso destaca la participación constante de diversas organizaciones que reivindican para sí el concepto “indígena”. En estas condiciones, el contenido semántico del concepto se estabiliza con respecto a una diferencia cultural basada en la permanencia de instituciones sociales que son distintas a las del resto de la población nacional y que mantiene vínculos con los pueblos americanos anteriores a la conquista. Se trata por tanto de una referencia basada en una distinción cultural. En segundo lugar la utilización del concepto de “pueblo” referido a una distinción étnica, admite la demanda del reconocimiento de derechos específicos en tanto colectividades. Se trata de una premisa del replanteamiento de los procesos de inclusión/exclusión con respecto al Estado.

⁶⁰ Con base en esta distinción se realiza una discusión de las concepciones liberales de la ciudadanía, desde las cuales se argumenta que el reconocimiento de derechos colectivos implicaría una violación a las garantías individuales, es decir, para la vigencia de los principios de igualdad y libertad. Frente a esta postura se dice que, de hecho, el no reconocimiento de tales derechos es un obstáculo para la operatividad de los derechos ciudadanos de los grupos socioculturalmente diferenciados en un contexto de desigualdad. Al respecto Díaz-Polanco afirma que “...las autonomías se establecen para hacer posible que grupos étnicos o nacionales asuman a plenitud derechos democráticos que les impidan practicar las situaciones hasta allí prevalecientes de desigualdad, marginación, discriminación, segregación y sus expresiones conexas de intolerancia” (Díaz-Polanco, 2002: 35).

7. Cultura y forma inclusión/exclusión en el análisis semántico del concepto “indígena”

Para terminar esta reconstrucción semántica debemos destacar, atendiendo las premisas que hemos enunciado al inicio del capítulo, algunos elementos que nos permitan problematizar el concepto “indígena”. A lo largo de las páginas anteriores se ha tratado de dar una perspectiva general de aquellas características que se han transformado y aquellas que han permanecido a lo largo de la historia (continuidad/discontinuidad). En el presente apartado buscamos sistematizar los aspectos más relevantes para la discusión que se realizará en los siguientes capítulos.

Tal como se ha podido observar, la categoría “indígena” tiene un origen histórico claramente identificable y su contenido tiene una evidente connotación discriminatoria. Podría decirse, con palabras de Reinhart Koselleck, que se trata de una *designación asimétrica*.⁶¹ Para los fines de esta investigación este punto de partida resulta esencial porque en función de él es posible identificar las variaciones tanto en el plano semántico como estructural que han acompañado al concepto hasta nuestros días.

El primer elemento de análisis a destacar es que durante la colonia el contenido semántico asimétrico del concepto “indio” no resultaba problemático, pues estaba en consonancia con el tipo de orden social sobre el cual aquella sociedad estaba organizada. El concepto fue acuñado en el contexto de una dominación colonial que distribuyó posiciones jerárquicamente diferenciadas en el marco de un orden estratificado.⁶² Se constituyeron estructuras, es decir, instituciones, que orientaron las formas en que los pueblos conquistados habrían de relacionarse con el resto de la sociedad colonial. En ellas se determinaba claramente la diferencia de un sector de la población para el cual era precisa la organización de un sistema jurídico específico que asignara obligaciones y derechos en función de su posición social. Las Leyes de Indias y el Juzgado General de Indios son muestra de estas instituciones. Puesto en términos más simples, es posible sostener la existencia de una continuidad entre la asimetría expresada semánticamente en la categoría “indígena” con una sociedad que se organiza bajo el presupuesto de la estratificación.

Pero, ¿qué es lo que sucede cuando las aspiraciones de igualdad y libertad que orientaron el movimiento de independencia penetran en la reorganización del México de la sociedad moderna? En otras palabras, ¿qué implica la permanencia de un concepto orientado a reafirmar esquemas de desigualdad entre un grupo social y otro, en el contexto de una sociedad orientada por estructuras

⁶¹ Este se refiere a un tipo específico de designación de tipo despectivo en el que el interlocutor puede sentirse interpelado más no reconocido, es decir, que se aplica de manera unilateral con el objeto de remarcar una desigualdad entre un sujeto y otro. Este tipo de designaciones permiten –a través de la autoatribución de premisas de universalidad– la delimitación de ciertos grupos como unidades de acción social o política de carácter exclusivo (Koselleck, 1986: 181-182).

⁶² Se habla de un orden social estratificado cuando los sistemas parciales de la sociedad se distinguen a partir de una diferencia de rango, es decir, se encuentra jerárquicamente organizada. A su vez la inclusión de las personas a la sociedad se encuentra mediatizada por la pertenencia a un estrato social que determina el tipo de expectativas complementarias que se pueden estabilizar en torno a él (Luhmann, 2007: 543-545).

cuya expectativa es la igualdad entre sus ciudadanos?

Afirmamos que existe una discontinuidad observable en la forma de construir el concepto “indio” –y su consecuente variación hacia la categoría de indígena– relacionada con la ruptura de las viejas instituciones coloniales y su transformación hacia un orden social diferenciado por funciones.⁶³ Efectivamente, tanto más avanzaban los liberales en el proyecto de constitución de un orden social basado en las premisas de la igualdad entre sus ciudadanos, cuanto mayor era la necesidad de acabar con una categoría que representaba una reminiscencia de las estructuras jerárquicas del pasado. En este sentido, el “indio” como distinción jurídica desapareció, pero quedó impregnado de aquella asimetría que dio sustento a las descripciones racistas en las que “lo indígena” era identificado como un sujeto sumido en la “barbarie” y el “atraso”.

La paradoja emanada de la expectativa de igualdad entre los ciudadanos y la asimetría atribuida a un sector específico de la población identificado como indígena, dio como resultado el surgimiento de nuevas perspectivas que catalogaron al indígena como un problema. El despliegue de esta observación se enfrentó por medio de nuevas elaboraciones semánticas que, desde finales del siglo XIX, han sido el centro del debate de aquello que se considera como indígena. De aquellas posturas –ya descritas en las páginas anteriores– nos interesa destacar solo algunas características.

En principio, la observación de esta paradoja señala una construcción semántica en la que se excluye que las diferencias que distinguen a la población indígena de la no-indígena debieran partir de esquemas jerárquicos predeterminados, y que más bien queden sustentadas sobre el presupuesto de igualdad entre los ciudadanos mexicanos. Sostenemos que sobre la base de este cambio emanado de la transformación a nivel de las estructuras sociales los esquemas semánticos recurrieron a formas de observación apoyadas en el concepto de cultura. Esta idea cobra fuerza si nos remitimos al hecho de que el llamado “problema indígena” tenía como base la preocupación por la construcción de una nación mexicana. En el marco de estas discusiones, la heterogeneidad cultural de la población era vista como un obstáculo para alcanzar aquella meta.

La tematización del “problema indígena” era de algún modo la confrontación de la cultura indígena frente a la cultura nacional y es admisible señalar –como veremos más adelante– que se construía sobre la distinción nación/etnia. En función de ella se dotó de un nuevo sentido a la categoría “indígena”, en la cual la cultura se mostraba como el elemento preeminente para reconocer “lo indígena”.

Por otra parte, el análisis de la categoría “indígena” no podría comprenderse si no se vinculara con la problematización surgida a partir de la instauración de la política indigenista impulsada por el Estado postrevolucionario. En este marco puede entenderse que el programa de intervención de la política indigenista contemplara una integración cultural, social y económica

⁶³ Esta idea será retomada con mayor énfasis en el plano de las estructuras sociales y un mayor detalle en la noción de diferenciación funcional en el capítulo IV de esta investigación.

destinada, en principio, a mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas. Esta preocupación llevó a reflexionar sobre las formas en que estas comunidades estaban relacionadas con el resto de la población nacional para lograr su integración –nociones como la de “comunidad cerrada” o la de “regiones de refugio” son ejemplos de ello.

A partir del indigenismo se instalaron dos elementos de observación paradigmáticos que son la base para la comprensión de las semánticas en torno a “lo indígena” aún en nuestros días. El primero está referido a la distinción del concepto de indígena a través de una observación cultural, el segundo, la problematización de las condiciones de inclusión/exclusión de estas comunidades con respecto al resto de la población nacional. Ambos aspectos deben ser la base, por tanto, de la problematización de las semánticas sobre lo indígena en el México de la sociedad moderna.

Esta afirmación aparenta ser imprecisa porque parece excluir todos los cambios ocurridos en los debates surgidos a partir de los años sesenta con respecto a este tema. No obstante si se mira de forma general se puede afirmar que ambos aspectos son retomados, aun cuando de manera distinta, en todas las discusiones posteriores. Piénsese por ejemplo que la perspectiva de la antropología crítica puso en tela de juicio la visión unívoca de la cultura sobre la cual el indigenismo sustentaba su idea de integración. A partir de entonces comenzaron a difundirse con cada vez mayor fuerza propuestas basadas en la diversidad cultural que serían un antecedente para la posterior consolidación del concepto “pueblos indígenas” y para el planteamiento de la autonomía como uno de los programas de lucha más representativos de los movimientos indígenas.

Por otra parte el tema de las formas de inclusión y exclusión de los grupos indígenas al interior de los Estados nacionales es un elemento intrínseco a aquellos debates. Si para el indigenismo la inclusión era vista bajo la perspectiva de la integración, para los nuevos enfoques el problema debe plantearse desde la autonomía. En contraste con el indigenismo donde la homogeneidad cultural era condición para la inclusión, ahora se impulsa que esta se lleve a cabo a partir de la afirmación de una identidad basada en la permanencia de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias. La forma en que estas últimas habrán de reconocerse en un marco jurídico nacional es una de las problemáticas que plantea el tema de la autonomía.

Si este análisis es acertado entonces se pueden utilizar ambos elementos –cultura y la problematización de la forma inclusión/exclusión– para profundizar el análisis de la semántica en torno al indígena en el México de la sociedad moderna. En las próximas páginas trataremos de confrontar estos aspectos con las condiciones sociales que posibilitan la estabilización de una semántica cuyos orígenes se remiten a una categoría jurídica asimétrica. Los siguientes capítulos se orientarán pues por la pregunta sobre las condiciones que han hecho posible la incorporación de nuevas formas de sentido en la construcción el concepto “indígena”.

CAPÍTULO III

LA DISTINCIÓN CULTURAL EN EL CONCEPTO “INDÍGENA”

1. Cultura y etnia en el concepto “indígena”

Como hemos podido constatar en el capítulo anterior, las formas de construir las semánticas en torno a “lo indígena” han sufrido una gran transformación con relación a los elementos que permiten diferenciar el concepto. Uno de los más importantes se refiere a la inclusión de una distinción cultural como base constitutiva de la observación que es, en la actualidad, el parámetro central para la construcción de aquello que se entiende por “indígena”. A lo largo de este capítulo se problematizarán las implicaciones que este cambio semántico conlleva.

En primer lugar, tal como apunta Arturo Warman, la perspectiva más común para definir “lo indígena” en la actualidad es la referencia a una forma de identidad (Warman, 2003: 15). Una selección de esta naturaleza resulta ser, sin embargo problemática, porque habría que cuestionarse a qué clase de identidad se refiere esta distinción. Esto, de manera más específica, se traduce en la pregunta: ¿existe una identidad indígena? Plantear esta interrogante es un asunto de vital importancia porque está orientada a observar la unidad de la diferencia del concepto. En otras palabras, busca identificar a qué nos referimos cuando utilizamos dicha categoría, y más aún, se cuestiona por el cómo, el quién y el porqué de su empleo.

En primera instancia se debe averiguar qué clase de identidad puede desprenderse de esta idea. Algunas posibles respuestas pueden tomarse de las discusiones que fueron expuestas en el capítulo anterior. En este sentido, desde finales de los años sesenta existe un acuerdo más o menos generalizado en el que se reconoce que la categoría “indígena” engloba una variedad de identidades étnicas. Pero, a ¿qué nos referimos con esto? Es difícil especificar qué es lo que indica la categoría de etnia; originalmente era una especificación utilizada con cariz excluyente para designar a los “otros” desde un grupo social específico,⁶⁴ aunque en nuestros días es comúnmente utilizado para dar cuenta de las diferencias culturales entre distintas formas de organización social, y en función de las cuales se constituyen “fronteras de identidad” que sirven para caracterizar un determinado grupo social que se encuentra en interacción con otros.⁶⁵

⁶⁴ Este uso es característico de la cultura griega, con él se especificaba que las etnias eran los no-griegos, es decir, era el lado de la forma que completaba la oposición entre helenos/bárbaros. Véase Giménez, 2006.

⁶⁵ Es importante destacar que la concepción actual sobre el concepto de identidad, destaca el hecho de que ésta se genera en un proceso de diferenciación construida a través de procesos de interacción con otros grupos identitariamente distintos. En el caso específico de los grupos étnicos, este proceso se refiere a “entidades que

Ahora bien, esta distinción de identidad se nutre a partir de algunos otros referentes. Uno de ellos es el reconocimiento de una pretensión histórica profunda, vinculada con un origen común (Warman, 2003: 17). Asimismo se comparten elementos como el lenguaje, la religión, el vínculo con un territorio, instituciones sociales (políticas, económicas y jurídicas), entre otros aspectos que funcionan como elementos integradores de la identidad étnica (Stavenhagen, 1991).

Si se toman en cuenta estos aspectos y se acepta que la categoría “indígena” abarca una pluralidad de etnias, entonces debemos señalar qué parámetros permiten generar aquellas diferencias de identidad que las caracterizan. En este caso se admite por lo general que los grupos indígenas, en tanto grupos étnicamente distinguibles constituyen sus “fronteras de identidad” con respecto a una organización comunitaria. Es a través de ella que se puede establecer el límite entre el “nosotros” y los “otros” porque en ella se encuentran ancladas todas aquellas instituciones que delimitan la pertenencia o no-pertenencia de los individuos a una organización étnica.⁶⁶

A partir de estas ideas se entiende más claramente que si la identidad étnica se funda sobre el anclaje con una comunidad, entonces los grupos que solemos denominar “indígenas”, resultan ser un mosaico plural que no puede quedar homologado en una sola definición. Por ello la noción de indígena, aun cuando hace alusión a una multiplicidad de etnias, en algunos casos llegan a ser tan disímiles entre sí que se vuelve imposible plantear una continuidad cultural que permita afirmar que comparten una cultura común. Por esta razón es preciso agregar a esta primera distinción, basada en una diferencia étnica, algunas otras especificaciones.

En primer lugar, se debe precisar que si bien la distinción de “lo indígena” forma parte de una multiplicidad de problematizaciones en torno a la “cuestión étnica”, su especificidad radica en la vinculación con un pasado colonial (Stavenhagen, 2001). Por este motivo, el concepto de “pueblos indígenas” también es equiparable al concepto de “pueblos originarios”.⁶⁷

En segundo lugar, debemos señalar que esta idea no es suficiente porque como problema de observación falta especificar de qué o quién se distinguen estos pueblos. En este sentido se puede afirmar que el concepto “indígena” está envuelto en un entramado histórico que incluye las observaciones que le confieren sentido. “Lo indígena”, como se ha dicho, es un concepto nacido

emergen de la diferenciación cultural —subjetivamente elaborada y percibida— entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones interétnicas (estructura de relaciones entre centro y periferia, situaciones migratorias, fenómenos de colonización y descolonización...)” (Giménez, 2006: 133).

⁶⁶ Warman explica que “la comunidad como organización social selecciona los rasgos culturales que se adoptan como distintivos de la identidad: las fiestas, danzas o representaciones, el uso y giros del idioma, el traje y adorno característico o hasta el conflicto contra otra comunidad; en fin, el conjunto de signos que sirve de estandarte a la etnia o colectividad orgánica” (Warman, 2003: 20).

⁶⁷ A decir de Miguel León Portilla los pueblos originarios “son los que han vivido en un territorio antes que cualesquier otros penetraran en él, bien sea por conquistas, colonizaciones violentas o supuestamente pacíficas, inmigraciones o de otras formas” (León Portilla, 1997: 7).

en el proceso de colonización de los territorios americanos, el cual, colocó el acento sobre una distinción asimétrica entre español e indio. Actualmente, sin embargo, sostenemos que esta cuestión volvió a plantearse en el marco del México independiente utilizando la semántica de nación. A través de esta premisa fue posible trazar una diferencia entre lo que se habría de entender como una cultura específicamente indígena y una cultura correspondiente al resto de los habitantes del país (nación).⁶⁸ Se puede afirmar a partir de aquí, que la forma de observación que da contenido a aquello que se entiende por “indígena” tiene un carácter dual que sigue vigente hasta nuestros días y que históricamente ha sido utilizado por aquellos que a sí mismos no se consideran indígenas –como se muestra en el caso de los esquemas español/indio, o el de cultura-nacional/cultura-indígena.

Este carácter excluyente ha intentado desplazarse a través de la defensa que diversos movimientos y organizaciones han hecho de la categoría “pueblos indígenas” como una bandera de lucha política. Se discute la tendencia histórica que ha tratado de definir desde fuera –desde quien no se considera indígena– lo que significa esta categoría y se exige la necesidad de que sean los grupos indígenas los que se definan a sí mismos. A pesar de estos debates que cuestionan “quién” define la observación, no se ha renunciado a plantear como un eje fundamental de comparación a la cultura. Al contrario, se ha reforzado. Sin embargo, si aceptamos la premisa de una distinción dual, resulta todavía poco claro especificar en nuestros días cuál es la unidad de la forma que permite hablar de “lo indígena”.

No es de extrañar entonces que persista la dificultad de definir qué es lo que se entiende por “indígena” –o por “pueblo indígena” para colocarlo en los términos más actuales. Después de todo, a pesar de las transformaciones semánticas, con esa categoría continúan esquemas que pretenden diferenciar un “nosotros” de un “otros”. Pero ¿quiénes ocupan cada una de las posiciones en esta dualidad? ¿Quiénes son ese “nosotros” y quiénes son ese “otros”?

Hasta ahora, la sistematización de información que hemos realizado apunta al hecho de que la utilización del concepto de indígena no solo responde a una categoría de identidad étnica, sino que tiende sus vínculos hacia un pasado colonial. Además, a lo largo del desarrollo de las estructuras de diferenciación, la categoría de indígena ha aparecido constantemente como una referencia en el marco de la construcción de la “identidad nacional”. Parece ser pues que la dualidad de la forma indígena, tiene como su contrapartida aquella referencia a la nación, la cual se sostiene sobre una comparación de tipo cultural. A continuación se realizará un análisis de estos elementos para tratar de formular algunas conclusiones preliminares.

⁶⁸ Por esta razón a la definición inicial de León Portilla es necesario agregar que “...son pueblos originarios, o sus descendientes, los que a pesar de sometimientos, exacciones y aun expulsiones de su territorio ancestral, mantienen [...] una profunda diferencia cultural respecto de los otros habitantes del país” (León Portilla, 1997: 9).

2. La cultura como concepto moderno⁶⁹

Desde la perspectiva de la Teoría de los Sistemas Sociales, Luhmann (1999) propone realizar un análisis de la cultura basándose, no en la comprensión del aspecto objetivo que representa el concepto –es decir, no para determinar el ámbito fenoménico que el concepto busca describir– sino orientándose por la perspectiva de una observación de segundo orden. Dicho en otros términos, se trata de distinguir cómo ha sido construido a través de la historia. Tomando como base este punto de partida, el autor llega a la conclusión de que la cultura es una categoría surgida en la sociedad moderna, orientada, desde el momento de su acuñación, hacia fines comparativos.

Luhmann explica que la cultura aparece como una forma de comparación triple, en el sentido de que puede establecerse como un meta-nivel que permite generar equivalencias. Es decir, se admite la diversidad de las manifestaciones de la cultura –todas son distintas–, pero también pueden ser vistas como iguales en tanto expresiones culturales. De esta manera la cultura se vuelve un duplicador del mundo, puesto que todo puede ser visto de dos maneras: como observación simple, que hace referencia a lo existente, a lo que ‘es’; y como un tipo de observación de segundo orden que admite la comparación de lo diverso desde un determinado punto de vista.

La consecuencia es que el punto de comparación (la cultura), es entendida, en términos cibernéticos, como una observación elegida entre otras posibilidades. Por esta razón, a partir de la distinción cultural, se estimulan formas de observación reflexivas que señalan la idea de que el punto de comparación es, él mismo, contingente, porque siempre existe la opción de seleccionar otros puntos de vista. Resulta entonces que también pueden ser distintos “los niveles culturales de opinión” y cuando estos se atribuyen al observador entonces se hace necesaria la pregunta de quién es el que compara y qué intereses llevan a realizar tal comparación. Así pues, las comparaciones culturales estimulan la reflexión y la reflexión de la reflexión en tanto “reprimen y relativizan todas la esencialidades y las formas de la naturaleza con las que la antigua sociedad se había determinado a sí misma y a su mundo” (Luhmann, 1999: 198).

Es fundamental reconocer esta propiedad de la forma de observación basada en la cultura. A través de las pretensiones de comparación, la distinción deja abierto el ingreso de un valor de contingencia que remite los puntos de vista al observador y no a una forma de ontología.⁷⁰ En este sentido, la cultura estimula la utilización de una observación de observaciones, en función de

⁶⁹ Sabemos que la definición del concepto de cultura ha sido abordada desde muy diversas perspectivas, sin embargo, no es de nuestro interés adentrarnos en su revisión y discusión en el marco de esta investigación. Retomamos por tanto la perspectiva que de ella se ofrece en la Teoría General de los Sistemas Sociales y asumimos los alcances y límites de esta selección conceptual.

⁷⁰ La contingencia parte del supuesto de que una observación *no* es ni necesaria, ni imposible. Se abre la posibilidad, en este sentido de que las cosas puedan ser de otra manera (Luhmann, 1997: 90).

la cual pueden aparecer separadas las dimensiones de producción del sentido social y temporal. Dicho en otros términos, la observación basada en la comparación cultural, al estimular la producción de equivalencias, no pondera –por ejemplo– la superioridad o inferioridad de aquello que se observa a través del contenido intrínseco de los objetos; la responsabilidad de que así ocurra es atribuida a quien emite tal observación, y a las referencias que utiliza para realizar juicios. Así, resulta ser el observador quien selecciona los parámetros desde los cuales parte la comparación, los cuales, en cuanto selecciones, no excluyen la posibilidad de que en otro momento pueda observarse de otra manera.

Ahora bien, es posible afirmar la modernidad de la forma de observación de la cultura si se entiende que la observación de segundo orden es una característica y condición de posibilidad de la configuración estructural de la sociedad moderna. En principio, la observación –sea de primer o segundo orden–, es un presupuesto operativo fundamental para la diferenciación de cualquier sistema. Como hemos visto en el primer capítulo, solo a través de ella, un sistema es capaz de producir la diferencia entre sistema y entorno; es un medio para la ejecución de procesos de incremento y reducción de complejidad.

Se reduce la complejidad porque *solo* es posible llegar al mundo a través de la distinción, y a su vez, el mismo proceso aumenta la complejidad mediante la clausura del sistema cuando éste tiende una red recursiva con sus propias operaciones. Sin embargo, debemos agregar que la condición de posibilidad de la estabilización de una estructura de orden social basada en la diferenciación por funciones –estructura característica de la sociedad moderna–, se encuentra en la “domesticación” de los valores de contingencia que se incluyen en los distintos códigos de los sistemas funcionales, puesto que potencia un inmenso incremento de la complejidad socialmente disponible. En este sentido se puede afirmar que los distintos sistemas de función son iguales en su desigualdad, es decir, en la distinta realización de observaciones desde sus diversos ámbitos de función (Luhmann, 2007: 486). A esto se agrega que la coordinación de observaciones desde una única instancia de la sociedad se torna improbable y que las posibilidades de construir semánticas unívocas sobre el orden social se vuelvan precarias.

Por eso, con la evolución socio-estructural,⁷¹ los puntos de referencia de la observación pierden su centro. Se abren para que distintos temas sean entendidos, no desde una observación simple que pondera la esencia del sentido, sino a partir de múltiples dimensiones que son identificadas a través de la observación de observaciones, las cuales son referidas sobre todo con las preguntas sobre quién observa, cuándo observa y cómo observa. Puesto en términos más simples, en la sociedad moderna cualquier observación debe someterse al inevitable escrutinio de otros observadores y por lo tanto su contingencia se torna evidente.⁷²

⁷¹ Concebida en función de la teoría de la evolución detallada en el primer capítulo, la evolución socio-estructural se orienta por la distinción variación/selección/restabilización, como adquisición evolutiva (Luhmann, 2007).

⁷² A pesar de que en un inicio la respuesta a la pérdida de referencias semánticas estables (apoyadas por ejemplo en

A la ampliación de los ámbitos de la contingencia posibilitados por la diferenciación de los sistemas funcionales, debe agregarse la consecuencia de que su estabilización estructural ocurre en el proceso de expansión del sistema sociedad como una sociedad mundial. En efecto, los fundamentos de la sociedad moderna en términos de la teoría de sistemas, se caracterizan por reconocer una sola sociedad. Si “se parte de la comunicación como la operación fundamental cuya producción constituye a la sociedad, entonces cualquiera comunicación se implica obviamente a la sociedad del mundo” (Luhmann, 2007: 112). A grandes rasgos esto se puede constatar a través de la estabilización de los distintos ámbitos funcionales a lo largo y ancho del globo. Existe un solo sistema de la ciencia, un solo sistema de derecho y un sistema político organizados de forma segmentaria en organizaciones estatales, e indudablemente nos encontramos en el marco de una sola economía global.⁷³

Con estas transformaciones, los límites de la sociedad quedan alterados en comparación con otras formas de diferenciación que orientan la organización del orden social. Cada vez resulta menos plausible afirmar la existencia de un adentro y un afuera de la sociedad en función de unidades sociales específicas; cada región participa de alguna manera en una red global de comunicaciones. Es decir, aunque pueden afirmarse límites territoriales –básicamente a través de los sistemas de la política y el derecho– estos no determinan un obstáculo para que las comunicaciones continúen su operar recursivo –por ejemplo, en el campo de la economía y de la ciencia. Además a pesar que subsisten otras formas de orden social (tribus, imperios, sociedades de castas) estas no se encuentran aisladas de la operación de la sociedad mundial. Esto es, se incorporan de distintos modos a los procesos de diferenciación de la sociedad.

Es en este contexto que la cultura aparece como una forma de observación en la que aquellos horizontes de remisión de sentido se expanden a tal grado que se despierta, a partir del siglo XVIII, un interés por la comparación regional. Si las condiciones de observación se vuelven difíciles, en tanto avanza la organización social con respecto a una expansión mundial, entonces se requieren conceptos correlativos que acompañen los cambios estructurales que experimenta la sociedad, y a partir de los cuales, ella misma pueda observarse. La cultura surge como uno de ellos. Ya no se puede decir que la aparición del *otro* remita a los límites de la sociedad. Puesto que *los otros*, desde las diversas latitudes del planeta, también participan de la diferenciación funcional como *nosotros*. Además los *otros* también generan observaciones que se insertan en el entramado global de la comunicación respecto a *nosotros* –y esto aun cuando es válido afirmar que aquellas formas de observación no son ‘hegemónicas’.

la moral), es enfrentada con la enunciación de proposiciones universalizantes (Razón, Historia, progreso, nación), éstas han sido constantemente cuestionadas. Baste pensar en la tristemente famosa crítica postmoderna a los universales de la modernidad, que en sentido estricto es paradójicamente una semántica moderna orientada a la observación de la contingencia.

⁷³ Habrá que aclarar, sin embargo, que esto no implica necesariamente la desaparición de otras formas de orden social. Un presupuesto operativo de la estructura de la sociedad moderna es su capacidad de incorporar, adaptándolos a su dinámica de operación, otros mecanismos de organización social.

Por esta razón, a partir de la apertura de las posibilidades de comparación comienzan a hacerse visibles diferencias entre las regiones del mundo, porque no todas participan de la misma forma en la sociedad mundial. Así, la sociedad comienza a utilizar referencias como la de cultura para explicarse a sí misma. Una forma de constatarlo es a partir de la equivalencia de los distintos ámbitos de la sociedad en distintas regiones geográficas. Se puede hablar de que las religiones son distintas pero a final de cuentas religiones; que los sistemas políticos son monárquicos o democráticos, pero al final de cuentas, políticos; se puede distinguir una economía doméstica de una industrial sin dejar por ello de ser economía. Otra manera de plantearlo se refiere a si las regiones comparadas han entrado o no a la dinámica de la diferenciación funcional. Por ejemplo, bajo las semánticas fundadas en una filosofía de la historia, como la del progreso, o bien, aquellas que distinguen diferencias entre modernidad/tradición. En este caso, todas estas semánticas se apoyan en comparaciones basadas en equivalencias, dentro de las cuales, uno de sus puntos de referencia es la observación cultural.

Ahora bien, como se ha insistido, la técnica observacional de la cultura utiliza una lógica con tres valores que le permite establecer equivalencias para la realización de comparaciones. En otro tipo de sociedades, que no disponían de un concepto capaz de abordar la contingencia sobre un plano de equivalencia, se podían realizar distinciones bajo una lógica binaria igual/desigual, pero esto naturalmente conducía a una conformidad en la que lo diferente nunca podía ser igual. Por lo tanto, uno de los dos valores terminaba tomando preeminencia sobre el otro, asimétrizando las observaciones. Por su parte, la lógica trivalente de la cultura permite desplegar la paradoja igual/desigual a partir de la equivalencia, y con ello moviliza la comparación, arruinando, como consecuencia, la idea de que las diferencias existan como un resultado ‘natural’ de las cosas.

Sin embargo, como tal, no es necesario que la técnica de observación de la cultura se vea a sí misma como contingente, es decir, que sea capaz de observarse a sí misma como una observación cultural (autoimplicación). En este sentido, el “interés por comparar se sobrecarga con la *determinación anticipada* de los puntos de referencia del cotejo en la pregunta por las condiciones sociales de esa decisión” (Luhmann, 2007: 467). Dicho de otro modo, allí donde la posibilidad de comparación no permite el reingreso de la contingencia, se muestran los límites de las posibilidades de una observación cultural, y su consecuente sustitución por la retórica.

Las autoobservaciones de la sociedad basadas en una distinción cultural han tenido diversas consecuencias semánticas a lo largo de la historia moderna. Puede suceder, como ocurrió desde inicios del siglo XIX, que se oculten los parámetros que orientan la observación cultural, es decir, *el quién, el cómo, y el por qué de la observación*. Por ejemplo, la comparación llevada a cabo por la Europa moderna ejerce las comparaciones desde sí misma y se coloca a ella como un punto de referencia asimétrico con respecto a las otras regiones y tiempos. Una fórmula expresada de tal modo conduciría a la expresión “equivalentes pero...”, colocando a Europa y su semántica de modernidad en un estado elevado del desarrollo humano. Así, el punto de referencia queda sobrecargado por el otorgamiento de un valor superior a las semánticas del progreso y el

desarrollo, olvidando la contingencia de la observación. Por esta razón, estas dos semánticas pueden catalogarse como consecuencias de una forma de observación asimétrica basada en la distinción cultural.⁷⁴

Finalmente, quedan todavía por explicar algunas de las hipótesis respecto a los rendimientos que la sociedad moderna alcanza a través del invento del concepto de cultura. Como se ha visto, ante la imposibilidad de determinar claramente el ámbito fenoménico de la cultura, Luhmann apuesta por una explicación orientada a la observación. En este sentido, su propuesta se concentra en afirmar que la cultura puede ser vista como una distinción de la función de *memoria* del sistema social llamado sociedad.⁷⁵ De este modo, la cultura puede ser concebida como una adquisición de la sociedad que permite “reestructurar su memoria, y adaptarla a las exigencias de la sociedad moderna, altamente compleja y autodinámica” (Luhmann, 2007: 464). Se trataría entonces de una forma con la cual se hace frente al ingreso de la contingencia, incrementando los procesos de olvidar y recordar. La sociedad moderna debe encarar el hecho del incremento de su complejidad, y por eso utiliza a la cultura como mecanismo de reflexión.

A través de la técnica de observación de la cultura la sociedad impide el olvido. El interés por comparar mantiene disponibles múltiples referencias a aquello que con ayuda de la memoria se mantiene disponible como pasado. Así, se inhiben las posiciones de certeza y se incrementan las variedades posibles de construcción de sentido.⁷⁶ Como consecuencia, los puntos de referencia que ofrecía el pasado para orientar las posibilidades del futuro se pierden; ya no se pueden buscar más certidumbres en el pasado, o mejor dicho, en la percepción de un pasado único. Con la cultura quedan abiertas las posibilidades de construcción de múltiples pasados –historia, en términos de Koselleck (2012). La sociedad moderna inclina de tal modo sus orientaciones temporales hacia la contingencia que desintegra las posibilidades de la memoria en una multiplicidad de ámbitos de referencia. Dicho en otros términos, la sociedad moderna debe desplazar la búsqueda de orientaciones hacia los distintos ámbitos funcionales de la sociedad, cuyas memorias no pueden integrarse entre sí.

⁷⁴ Particularmente importante ha resultado la influencia de este tipo de esquemas en la observación de “lo indígena”. Se entiende que a lo largo del siglo XIX –como lo hemos visto en el capítulo anterior– se utilizaron semánticas como las de civilización/barbarie para colocar al “indígena” en un estado asimétrico con respecto a la idea de “progreso”. Esta misma situación ocurre en el siglo XX cuando Gamio (1981) afirma que no se pueden comparar las diferentes culturas bajo un esquema “mejor/peor”; no obstante con referencia a la semántica del “desarrollo” Gamio se ve obligado a afirmar que para que los indígenas salgan del “atraso” deben incorporar los avances científicos y materiales de la cultura occidental.

⁷⁵ Ya hemos aclarado las implicaciones de este concepto para la Teoría General de Sistemas Sociales en el capítulo I.

⁷⁶ Piénsese por ejemplo en que hoy día se ha vuelto imprescindible tomar en cuenta, frente a distintas perspectivas fundadas en una percepción monista de la historia, la necesidad de contraponer las diversas posibilidades de construir historias (diferentes referencias al pasado mediante la memoria).

3. La modernidad de la distinción nación/etnia

Una vez descritos los fundamentos a partir de los cuales entendemos el concepto de cultura, es preciso argumentar cómo esta clase de observación se ha vuelto la base de las observaciones en torno a lo indígena.

No cabe duda que el debate contemporáneo respecto a la noción de “lo indígena” se inscribe dentro del marco de una serie de discusiones referidas a la relación entre estados nacionales y grupos étnicos. Como se indicó, para Stavenhagen la problematización surgida alrededor de los grupos indígenas se inscribe como parte de lo que en los últimos años se ha caracterizado como “la cuestión étnica” (Stavehagen, 2001). A su vez, esta problemática solo es entendible cuando se coloca en el marco de las estructuras de la sociedad moderna, es decir –retomando las ideas de Stavenhagen–, “que las relaciones entre las distintas etnias, así como su definición y caracterización en la época contemporánea no puede hacerse mas que en referencia directa o indirecta a las estructuras estatales” (Stavenhagen, 1991: 53).

Si se toma como referencia esta afirmación se confirman de algún modo los planteamientos que hemos esbozado más arriba con respecto a la estrecha relación que se mantiene entre semánticas y estructuras sociales. A lo largo de este apartado, se profundizará en estas ideas colocando primero el foco de atención en el tipo de esquemas de observación que se estabilizan en la semántica moderna en torno a “lo indígena”. En un segundo momento se tratará de incorporar una línea de análisis que trate de vincular este aspecto con las problemáticas sociales a las cuales está referido.

Ahora bien, sin que se pueda agotar esta discusión en una observación específica, es innegable que buena parte de las referencias actuales en la comprensión del tema sobre “lo indígena” tienden a enfocarse en la relación nación/etnia para dar explicación a lo que se ha dado en llamar “cuestión étnica”. Nosotros partiremos de esta distinción, aunque reconocemos que puede haber otras posibilidades de observación. Desde nuestro punto de vista, un acercamiento general a los presupuestos sobre los cuales se apoyan estos debates, posibilitaría captar algunas referencias que profundicen la problematización de la distinción del concepto “indígena” a través de una distinción cultural. En esta forma, se podrían destacar algunos rasgos que se encuentren en consonancia con las formas organización y operación de la sociedad moderna. Pero, para entender la problemática derivada de esta distinción, es preciso instalar los conceptos que componen esta diferencia

Comencemos por indicar aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de nación. No se podrá objetar la afirmación de que en la actualidad constantemente se confunden los términos Estado y nación, al grado que en ocasiones se emplean como si fuesen sinónimos. Sin embargo, desde el punto de vista sociológico esta homologación imprecisa. El Estado puede ser definido –según la proposición de Max Weber (1964)– como una organización política que detenta el

monopolio del uso legítimo de la fuerza física. Buena parte de las expectativas de la sociedad moderna se fincan sobre este presupuesto, y probablemente los grados de complejidad social actualmente disponibles no serían posibles sin esta centralización. A final de cuentas, sin ella sería impensable que el sistema de la política pudiese desempeñar la función de tomar decisiones vinculantes, como también sería imposible la diferenciación del sistema del derecho.

No tiene importancia en este momento profundizar en las implicaciones y posibilidades que representa el Estado en la sociedad moderna, nos contentamos simplemente con demostrar que su definición sociológica puede ser clara en tanto se le considera como una organización política.

El caso contrario ocurre con la categoría de nación. Comúnmente este concepto se ha intentado delimitar a partir de dos perspectivas. La primera de ellas como “un grupo que quiere perdurar como comunidad”; la segunda, a través de la distinción de cultura (Gellner, 1991: 78-79). Sin embargo, las limitaciones de estas propuestas son evidentes. Aun cuando se tomaran como referencia conjunta, las fronteras del ámbito fenoménico que buscan describir resultarían ser demasiado laxas porque en esta circunstancia cualquier comunidad que comparta rasgos culturales similares resultaría ser una nación. Así pues, ante la dificultad que representa su definición, algunos autores (Gellner, 1991; Hobsbawm, 1992) han propuesto cambiar la perspectiva de análisis de la “nación” y se plantea observarla desde el punto de vista histórico-semántico.

La selección de esta alternativa lleva a conclusiones interesantes. Destaca el hecho de que la idea de nación, tal como la conocemos actualmente, no se estabiliza semánticamente sino a partir del siglo XVIII.⁷⁷ Efectivamente, el sentido moderno del término surge solo hasta que con la Revolución Francesa es equiparado a la noción de ‘pueblo’; esto es, como un “conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política” (Hobsbawm, 1992: 27). En otros términos, el concepto se vuelve una referencia que acompaña la anulación de las jerarquías de estrato a través de la diferenciación del sistema político, además de la declaración de igualdad entre los miembros de una comunidad política mediante el estatus moderno de “ciudadanía”. Solo a partir de este contexto se generaliza y se copia en otras latitudes del mundo. Desde entonces es usado para universalizar las posibilidades ofrecidas por los procesos de diferenciación, aunque también se emplea como medio para particularizar la división segmentaria de los Estados nacionales, en función de los cuales, la comparación cultural adquiere preminencia (Luhmann, 2007: 829-831).

Este proceso, ligado al desarrollo de una sociedad mundial en constante expansión, concibió necesaria la consolidación de unidades políticas unificadas. De tal suerte, la centralización era vista como un proceso indispensable, y en ella el papel de la uniformidad cultural jugó un

⁷⁷ Sin duda puede decirse que el uso del concepto *natio* se utilizaba ya como una referencia que servía para indicar el lugar de procedencia, descendencia común o etnicidad. Pero en cualquier caso, la referencia a la nación no se equiparaba al Estado, puesto que por regla general ningún estado era homogéneo (Luhmann, 2007: 828).

correlato fundamental. Por esta razón la nación tuvo que llenarse de contenido: una historia común, una lengua, una religión, etcétera. Así, se consolidó la idea de que solo a través de la homogeneidad cultural se podía proyectar la posibilidad de ser una “nación verdadera”, y en este sentido, aspirar a ingresar al nuevo estadio del desarrollo humano –vinculado siempre con la semántica del progreso. La nación por tanto, finca sus raíces en una supuesta memoria (cultura) común, pero su principal orientación es el futuro.

La invención de la nación como expectativa de la consolidación del Estado, permite desplegar la paradoja de la unidad de lo diferente bajo el presupuesto de que la uniformidad habrá de lograrse en el futuro. En este sentido, la nación se vuelve el mecanismo semántico que coloca al Estado en el vértice del orden social. La política se orienta hacia intereses nacionales, y con respecto a ellos las diferencias culturales son subsumidas. Con esto, el valor de contingencia que se encuentra vinculado a la técnica de observación de la cultura es eclipsado por la premisa: “a un solo estado corresponde una sola nación”. O lo que es lo mismo, se pretende universalizar una sola posibilidad de cultura (memoria).

En este punto nos colocamos en condiciones de realizar una observación sobre el otro concepto que nos interesa analizar: etnia. Como definición inicial se podría decir que cuando se habla de etnia se entiende “un grupo integrado por individuos establecidos históricamente en un territorio determinado que poseen un lenguaje y una cultura común, reconocen ante otros grupos sus propias peculiaridades y diferencias y se identifican con un nombre propio” (Florescano, 1996: 14). Es destacable el hecho de que esta definición no difiere esencialmente de la proposición que busca consolidarse con el concepto de nación; muy por el contrario, parece equipararlos.

Sin embargo, una observación más cuidadosa parece indicarnos la diferencia. A través de la técnica de observación de la cultura, que nos permite enfocar la atención en aquello que las sociedades construyen como memoria, podemos dar cuenta de que aquello que por lo general es catalogado como etnia, mantiene lazos semánticos muy firmes con el pasado. La nación por el contrario, puede prescindir de estas experiencias aunque las distintas manifestaciones del nacionalismo parezcan empecinadas en dotar a la nación de un origen común. La nación intenta proveerse de contenido a través de construcciones semánticas “oficiales”, cuya sistematización siempre tiene algo de sospechoso y contradictorio.⁷⁸ Las inconsistencias que pueden ser encontradas en aquellos discursos que pretenden definir la identidad nacional no son, sin embargo, problemáticos para la nación, porque sus pretensiones de unidad están orientadas hacia el futuro.

En contraste, la construcción semántica que distingue a las etnias se basa en una vinculación más fuerte con la memoria, por lo que en aquellos grupos las posibilidades de construcción de identidad tienden a estar más firmemente arraigadas en la experiencia. Esto no quiere decir sin embargo, que la etnia pueda entenderse como una entidad aislada e inmutable –como llegó a

⁷⁸ Para el caso de las contradicciones observadas en el nacionalismo mexicano, véase Lomnitz, 1999.

pensarse de las comunidades indígenas durante la primera mitad del siglo XX. En el contexto de la sociedad moderna resulta interesante plantearse la pregunta de cómo es que se transforman aquellos vínculos con la experiencia una vez que los grupos se someten a la comparación y a la inevitable consecuencia de observar que aquello que representa su propia cultura es a su vez contingente (Corsi y De Giorgi, 1998: 19).⁷⁹ Por este motivo es fundamental no desligar la actual concepción de “lo étnico” de las condiciones de posibilidad que quedan abiertas –para bien y para mal– por la sociedad moderna.

En este sentido ha de destacarse que la concepción moderna de “etnia” requiere una referencia basada en la cultura porque en el contexto de una sociedad mundial es poco plausible plantear los límites de la sociedad en función de segmentos. Aquella vieja denominación de etnia (*ethne*) construida para reafirmar los límites de la sociedad no tiene cabida en la modernidad.

Ahora bien, aunque el valor de contingencia introducido con la categoría de cultura incentiva la aparición de observaciones que implican la generación de equivalencias, las observaciones basadas en una distinción cultural no necesariamente derivan en planteamientos simétricos. Un ejemplo que puede destacarse proviene de la distinción modernidad/tradición.

Sabemos que las primeras definiciones ofrecidas por la antropología estuvieron orientadas por presupuestos objetivistas que argumentaban que las unidades étnicas “eran definibles por sí mismas a partir de características intrínsecas de los grupos y de las personas pertenecientes a esos grupos” (Giménez, 2006: 131-132). Esto, sin embargo, solo podía afirmarse mediante una preselección de los criterios que servían para elaborar la observación, en otras palabras, implicaba la supuesta adopción de una “perspectiva privilegiada” –esto es, no implicada– desde la cual podía definirse “lo étnico”. Como consecuencia, *etnia* resulta ser un concepto definido desde lo no-étnico, aunque queda la pregunta ¿qué es lo no-étnico?

La pregunta suscita una problemática que no es fácil de resolver. No obstante, pensamos que pueden ofrecerse algunas pistas si se acepta que la observación de lo étnico tiene como base la distinción modernidad/tradición. De este modo, sería entendible que lo étnico, asimilable con la tradición, solo puede ser entendido desde la perspectiva de la modernidad, esto es, lo étnico se construye como una forma de observación de primer orden (descripción). Pero ¿qué sucede si reflexionamos la unidad de la diferencia de esta distinción? Y ¿qué sucede si entendemos la categoría etnia como parte de una problematización emanada de la modernidad?

Pensamos que se puede ayudar a desplegar este problema si frente a la categoría “etnia” se coloca el concepto “nación” como semántica correlativa a la conformación del Estado moderno. En este sentido, no es casualidad que la preocupación de la antropología por el concepto “etnia”

⁷⁹ En este sentido Giancarlo Corsi y Raffaele De Giorgi (1998) explican que las semánticas y formas de estructuración social que son observadas comúnmente como “tradición” son filtradas por las estructuras de la sociedad moderna. Aquellas formas culturales no están aisladas del resto de la sociedad, lo cual repercute directamente en la forma en que construyen las autodescripciones con las cuales se identifican.

haya surgido hacia los años cincuenta, precisamente en el marco de la aparición de conflictos y movimientos que, posibilitados por las contradicciones emanadas de la centralización política (Estado), suponían un problema para las pretensiones de uniformidad de la unidad nacional. De esta manera, se entendería también por qué, hacia los años sesenta, algunas instancias internacionales catalogaran a los distintos grupos étnicos como “minorías” que habitan al interior de un Estado, y que como tales no tienen acceso pleno a los derechos ciudadanos (Stavenhagen, 2001: 100-101).

Así pues, este proceso semántico no se mantiene estático, ni mucho menos está desligado de los cambios estructurales que posibilitan la expansión de la sociedad moderna.⁸⁰ Ahí donde aparecen “minorías”, se constata que su identificación no solo se sustenta en una diferencia cultural, sino sobre todo, en procesos de inclusión y exclusión que suponen la transferencia de los sistemas funcionales a las distintas regiones del mundo. El problema radica entonces, en la estabilización de diferencias de participación en los sistemas funcionales, referidas posteriormente a una distinción cultural, esto es, diferencias basadas en la discriminación –un problema que ya aparece desde la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1947. Esta observación nos permite constatar que el problema no puede reducirse a una mera oposición entre valores modernos y valores tradicionales, sino que adquiere vigencia como un problema causado por las estructuras de la sociedad moderna y no simplificable a la mera oposición entre tradición y modernidad.

Como consecuencia, aquellos grupos observables a partir de una diferencia étnica difícilmente pueden valorarse como entidades ajenas a los procesos de la modernidad. Un ejemplo de este cambio se encuentra precisamente en la incorporación del concepto “etnia” como categoría de identidad en diversos movimientos políticamente orientados. La estabilización de esta idea permite vincular las problemáticas de inclusión y exclusión con la contingencia de la observación cultural. Ya no se puede afirmar que las diferencias culturales y los esquemas de discriminación son un simple estadio que la sociedad moderna habrá de resolver con el tiempo (modernización). En aquellos lugares donde la expectativa de la modernidad se orienta por los parámetros de la no-discriminación se formulan posturas basadas en la distinción cultural para denunciar las formas de operación de las estructuras de la diferenciación. Y a pesar de que las construcciones semánticas en torno a lo étnico son tomadas como referencia para la crítica de la visión “monoétnica de la cultura” de la modernidad, no se puede observar cómo estas distinciones basadas en la cultura puedan escapar a las formas de construcción semántica de la sociedad moderna.⁸¹

⁸⁰ En este sentido debemos insistir en la distinción y relación entre semántica y estructura que hemos enunciado en el primer capítulo (Koselleck, 1986).

⁸¹ Incluso donde los discursos de oposición entre lo tradicional y lo moderno, tienden a dar preeminencia a la valoración tradicional, no deja de ser sintomático el hecho de que las posibilidades de comparación estén basadas en una comparación cultural. Destaca el hecho de que las autodescripciones de la sociedad orientadas

Parece plausible sostener que la incorporación de una referencia semántica basada en una distinción cultural, más que contradecir la idea de la modernidad del problema, la reafirma. Las transformaciones con respecto al concepto de etnicidad ocurridas hacia los años setenta también parecen continuar esta tendencia. En ellas se llega a la conclusión de que los grupos étnicos solo podían considerarse unidades distinguibles en función de “fronteras de identidad” que se constituyen en la interacción con otros grupos étnicos (Giménez, 2006: 135). Este giro semántico permite incorporar valores de contingencia que anulan la percepción estática de las unidades étnicas. Esto precisamente porque lo que impera una constante transformación de los esquemas culturales, situación que vuelve poco plausible ofrecer valores únicos para la determinación de “fronteras de identidad”.

Si esta idea se coloca a la luz de la Teoría General de los Sistemas Sociales, la identidad puede ser observada como una construcción semántica que permite mantener a distancia *lo otro*, de tal suerte que se busca conservar la diferencia y de esa manera evitar confundirse con el entorno. Sin embargo, en esta contraposición, la identidad no puede permanecer idéntica a sí misma, porque estos vínculos no se refieren a una cualidad preexistente por sí misma (cultura). Se refieren únicamente a semánticas que se diferencian en función de comparaciones, las cuales siempre se pueden realizar de otra manera. A través de la comparación, se vuelve imposible renunciar a la contingencia de la observación, y esto a pesar de que se insista en relacionarla con vínculos del pasado, o con la tradición (De Giorgi, 2010).

En el contexto de la sociedad moderna, donde las posibilidades de comunicación se han incrementado exponencialmente –y con ellas también los procesos de transformación cultural– las fronteras de identidad solo son admisibles a través de la comparación, es decir, a través de la contingencia de la observación cultural. Si no fuese así, se tendría que volver a la vieja semántica de unidades culturales que permanecen invariables en el tiempo,⁸² lo cual, en nuestros días, cada vez es menos aceptable. Estas nuevas incorporaciones semánticas permiten cuestionar la validez de la distinción modernidad/tradición, aunque hoy día se insista en continuar utilizándola para identificar las diferencias entre determinados grupos sociales y otros.

hacia la pluralidad y la multiculturalidad no dejan de tomar como referencia las transformaciones estructurales y semánticas posibilitadas por la sociedad moderna. De ahí que las tendencias discursivas que vinculan las formas organización política indígena con estructuras horizontales de democracia participativa, o bien, a sus formas tradicionales de producción con la semántica de la sustentabilidad; muestran cómo estos discursos han sido permeados por la modernidad.

⁸² Hoy día resulta imposible afirmar que exista una sola forma de poner en operación las fronteras de identidad. Esto deviene particularmente cierto en el caso de los pueblos que se catalogan como indígenas en México. Ciertamente, sus integrantes comparten esquemas culturales que permiten trazar líneas de identidad, sin embargo, estos no son inmutables. Piénsese por ejemplo en el caso de los indígenas que deben dejar sus comunidades para vivir en las ciudades y/o en el extranjero. Los esquemas de pertenencia a la comunidad deben mantener ciertos puntos de continuidad con aquellas prácticas tradicionalmente realizadas, aunque sin duda deben redefinir sus límites. Si esto no fuese así, hace tiempo que las culturas –memorias– indígenas habrían desaparecido.

4. El concepto “indígena” como problema de observación

A lo largo de las páginas anteriores se han tratado de articular algunas ideas que intentan distinguir y poner en tensión los presupuestos sobre los cuales se construye la categoría “indígena”. En este último apartado se busca sistematizar la información expuesta a fin de orientar nuestra de discusión.

Actualmente, es un lugar común decir que los grupos indígenas tienen como característica distintiva una cultura específica que se expresa fundamentalmente en sus tradiciones, en su lengua, sus instituciones sociales, etcétera. De manera recurrente se emplea esta idea para identificar a los grupos indígenas aceptándose casi como una premisa de observación. En esta investigación no se trata de negar aquellas diferencias, es indudable que a lo largo de la historia se han construido semánticas sobre las cuales se han constituido diversos tipos de identidades que son compartidas por una agrupación de personas, y que a partir de ellas es posible establecer diferencias frente a otras colectividades. Sin embargo, lo que se puede destacar es que esta manera de observar tales diferencias ocurre en un contexto social específico, por lo que es válido preguntarse cómo y por qué observamos de esa manera.

Nuestra principal preocupación se refiere a cómo es posible que una categoría como la de indígena mantenga las características semánticas que la constituyen en la actualidad. A este respecto hemos abordado dos problemáticas, una con referencia al concepto de cultura, y la otra a través de la distinción etnia/nación.

En primer lugar, colocamos a la cultura como un concepto histórico. Con esto buscamos señalar que su surgimiento tiene lugar en un contexto social específico, frente al cual, la sociedad requiere apoyar sus observaciones sobre nuevos esquemas de observación. En este sentido, se ha dicho que la sociedad moderna se caracteriza por una estructura de diferenciación funcional que se expande a nivel mundial. Como consecuencia, se vuelve menos plausible observar los límites de la sociedad en función de unidades sociales aisladas –por ejemplo, territoriales. Al tiempo que los vínculos de la sociedad se estrechan se generan posibilidades para la comparación en función de equivalencias.

Por otra parte, en la modernidad, el incremento de las posibilidades de comunicación ha generado condiciones de alto grado de contingencia. Con referencia a ello se ha puntualizado la importancia del descentramiento de la observación. Se abren perspectivas de observar desde diferentes puntos de vista sin la necesidad de quedar vinculado por una “esencia del sentido” y lo que se vuelve común es la instauración de la observación de segundo orden. Nuevamente, las condiciones que acompañan este proceso tienen que ver con una organización heterárquica de la sociedad.

Mediante estas dos características se puede construir el argumento de que el moderno concepto

“indígena” –mediado por una observación cultural– tiene un vínculo con la organización de una sociedad funcionalmente diferenciada.

En segundo lugar, destacamos que el esquema de observación que subyace en el moderno concepto “indígena” se puede identificar en la distinción etnia/nación.

En el apartado anterior nos hemos preocupado por identificar cómo funciona este esquema. Se ha mencionado a lo largo de las páginas anteriores que el concepto “indígena” se construye de manera muy cercana a la categoría de “etnia”, cuyo sentido surge a partir de una distinción dual. Para entender esta distinción es preciso señalar que el problema étnico surge no para aquellos grupos que son considerados con esta categoría, sino que más bien adquiere sentido en función de un Estado que ha construido una semántica nacional.

A partir de aquí se entiende que el “problema indígena” se construye en un primer momento desde la perspectiva del Estado y sus pretensiones nacionalistas. La cultura es utilizada como forma comparativa desde una perspectiva con tendencias modernizadoras y en ese sentido se vuelve válida la comparación entre la tradición indígena y la modernidad que perseguía el Estado mexicano. El sentido que se le da a la categoría de indígena es por tanto determinado desde lo no-indígena.

El caso es distinto cuando nos referimos a la noción de “pueblos indígenas”. Como se sabe, esta categoría es en la actualidad la más aceptada para designar a estos grupos en la medida en que muchos de ellos han exigido se reconocidos de esa manera. Esta transformación implica un cambio de perspectiva en la forma de construir la observación porque existe un replanteamiento del observador que observa y es observado con esa categoría. No obstante, como se ha dicho, el esquema de observación dual continúa. La unidad de la diferencia de “lo indígena” señala una distinción frente a “lo no-indígena” en función de un ámbito cultural nacional y uno étnico.

Por otro lado, sería importante reflexionar sobre las condiciones que han hecho posible la estabilización de estas nuevas elaboraciones semánticas en la actualidad. Para abordar este problema resulta importante preguntarnos para qué se utiliza la distinción etnia/nación en la construcción moderna del concepto “indígena”.

Desde los argumentos que hemos desarrollado en la investigación es posible afirmar que esta distinción ha sido utilizada para referir un problema específico del Estado con relación a la forma de inclusión/exclusión de los grupos indígenas. Siguiendo este esquema se entienden las pretensiones integracionistas de la primera mitad del siglo XX en donde, por ejemplo, la política indigenista trataba de insertar a las culturas en un proceso de modernización. En este sentido, es claro que se utiliza una perspectiva de observación apoyada en el esquema modernidad/tradición donde se busca “modernizar la tradición” para integrarla al “desarrollo nacional”.

Sin embargo, esta perspectiva ha sido ampliamente criticada en las últimas décadas del siglo XX. Hoy día el debate se ha diversificado gracias al fortalecimiento de la participación política de

los llamados “movimientos indígenas”. No cabe duda que la inclusión de los debates en instancias internacionales –como la Organización de las Naciones Unidas o la Organización Internacional del Trabajo– respecto a la reivindicación los derechos de los “pueblos indígenas”, han agregado nuevos puntos de análisis para la observación de las relaciones que estos grupos mantienen con el Estado.⁸³

Finalmente, con base en los anteriores argumentos podemos plantear que el análisis del concepto “indígena” debe tomar en cuenta que el esquema de observación modernidad/tradición no puede considerarse de forma simplista. Si algo debe destacarse del estudio desarrollado en el presente capítulo, es que esta dicotomía es paradójica en el sentido que no toma en cuenta la modernidad de la diferencia modernidad/tradición. De este modo, consideramos válido afirmar que la diferencia etnia/nación –basada en una observación cultural– solo es comprensible si se toman en cuenta las condiciones sociales (estructuras sociales) que la hacen plausible. Con respecto a ello nosotros ofrecemos la tesis de que dicho esquema sirve para orientar el problema de las formas de inclusión/exclusión de los grupos indígenas en el marco de las estructuras de la diferenciación funcional (modernidad).

En el siguiente capítulo trataremos de profundizar esta cuestión teniendo como objetivo la vinculación del análisis que hemos realizado con respecto a las estructuras semánticas estabilizadas en torno al concepto “indígena” con las estructuras sociales del México de la sociedad moderna.

⁸³ Para una sistematización de las formas en que se han transformado las perspectivas jurídicas sobre la “cuestión étnica” a nivel internacional véase Stavenhagen, 2001.

CAPÍTULO IV

CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONCEPTO “INDÍGENA” EN EL MÉXICO DE LA SOCIEDAD MODERNA

En los capítulos anteriores hemos destacado que los procesos de continuidad y discontinuidad semántica del concepto “indígena” se encuentran relacionados con las estructuras sociales que la caracterizan la sociedad moderna. Esto precisamente porque a través de ellas se colocan una serie de expectativas que abren posibilidades de problematizar el tema de una manera distinta a la que, por ejemplo, se estabilizó durante la colonia. Por este motivo, en el presente capítulo nos interesa adentrarnos en aquellas instituciones que sirven como referencia para la orientación de las discusiones actuales en torno al concepto “indígena”.

Con este objetivo en mente, en las siguientes páginas se presenta una descripción de lo que habremos de entender –desde la perspectiva de la Teoría General de los Sistemas Sociales– por sociedad moderna y sus características estructurales básicas. A partir de aquí, señalaremos algunos de los elementos más relevantes con respecto a las expectativas de inclusión y exclusión que quedan abiertas con referencia a aquellas estructuras, particularmente referidas al concepto político-jurídico de ciudadanía. Por último confrontaremos estos elementos teóricos con una breve recapitulación de la forma en que estructuras han entrado en operación con relación a los grupos indígenas.

1. La sociedad moderna y sus formas de inclusión/exclusión

Si se busca abordar de manera plausible el problema que nos hemos planteado, debemos comenzar por explicar cuáles son las estructuras sociales que distinguen a la sociedad moderna.

Podemos decir que la sociedad moderna tiene como base un proceso de diferenciación, es decir, aquello que se puede observar como complejidad moderna se caracteriza por una vasta producción de diferencias nuevas, o bien, por una amplificación de las diferencias ya existentes (Corsi y De Giorgi, 1998: 21). En cualquier caso, este proceso de diferenciación puede entenderse con relación a la noción de adquisiciones evolutivas.⁸⁴ En otras palabras, el orden

⁸⁴ En el sentido de que las adquisiciones evolutivas admiten un tratamiento de mayor grado de complejidad social.

social de la modernidad solo es probable cuando las estructuras sociales permiten una reducción de complejidad en consonancia con la amplitud de posibilidades de selección disponibles. Atendiendo a esta idea, la definición de la sociedad moderna puede captarse a través de su forma de diferenciación, es decir, a través de una adquisición evolutiva que es resultado de un largo proceso de evolución socio-estructural.

Tal como lo hemos apuntado en el primer capítulo, cuando hablamos de una forma de diferenciación, nos referimos a una estructura que permite orientar las relaciones de coordinación entre los distintos sistemas parciales de la sociedad. A través de ella, el sistema se enfrenta a las exigencias de trato de la complejidad mediante el incremento selectivo de diferenciaciones internas. Históricamente es posible identificar solamente algunas formas de diferenciación, a saber, segmentaria, centro/periferia, estratificada y funcionalmente diferenciada.⁸⁵ Atendiendo estas ideas, buscamos destacar que la sociedad moderna puede ser entendida a partir de la estructura de diferenciación funcional (Luhmann, 2007: 589).

Cuando se habla de la forma de diferenciación funcional se hace referencia a una estructura basada en la clausura de sistemas operativos referidos a una función específica al interior del sistema sociedad. En términos más abstractos, esto significa que se produce un reingreso de la forma sistema/entorno al interior del sistema, y cuando esta diferencia se estabiliza, podemos hablar de diferenciación sistémica.

Por otra parte, habría que destacar al menos dos elementos para entender la estructura de esta forma de diferenciación. El primero de ellos es el de función. Cada subsistema se define a partir de la función que realiza con relación al sistema total.⁸⁶ Esto quiere decir que dependiendo de su función, un subsistema produce espacios de indeterminación interna que pueden ser reducidos únicamente a partir de la especificación de estructuras propias *no equivalentes* a ningún elemento de su entorno.⁸⁷ Como consecuencia, para enfrentar el problema referencial al cual se orienta un

Sobre esto ya hemos hablado en el capítulo I.

⁸⁵ Cada una de estas formas de diferenciación se organiza en referencia a la manera en que trata la forma igual/desigual. Por ejemplo, en el caso de las sociedades segmentarias estas se caracterizan por la igualdad de sus sistemas parciales; en el caso de las sociedades estratificadas y las organizadas por el esquema centro periferia, estas se caracterizan por la desigualdad entre sistemas (entre la ciudad imperial y las poblaciones conquistadas, o entre un estrato superior y uno inferior). Finalmente la diferenciación funcional se distingue por combinar ambas posibilidades: desigualdad de los sistemas parciales respecto a su función e igualdad en la medida en que esta es una condición cumplida por todos ellos, esto es, son iguales en su desigualdad (Luhmann, 2007: 486). Debe entenderse que cada una de ellas mantiene posibilidades de selección limitadas, lo cual presupone que la mezcla de varias de ellas es una condición para la evolución de la sociedad. Y esto, aun cuando sea posible afirmar que solo una de ellas regula las posibilidades de realización de las otras (primado de una forma de diferenciación).

⁸⁶ Luhmann explica que “diferenciación funcional significa que el punto de vista de la *unidad* bajo el cual se ha diferenciado una *diferencia* de sistema/entorno es la *función* que el sistema diferenciado y (no su entorno) desempeña para el sistema total” (Luhmann, 2007: 591).

⁸⁷ “La función se halla en referencia a un problema de la sociedad –no en la autorreferencia o en el

determinado subsistema, solo éste, y ningún otro, puede desempeñarse de forma competente: la toma de decisiones vinculantes solo concierne a la política, así como la producción de verdades científicas solo es posible a través de las operaciones del sistema de la ciencia.

El segundo aspecto es el código. El código es una distinción binaria a través de la cual cada sistema puede identificar, tanto a sí, mismo como su relación con el mundo (Torres Nafarrate, 2004: 145). La esquematización binaria permite una duplicación de todo lo que acontece a través de un valor positivo y uno negativo, excluyendo terceras posibilidades –por ejemplo el derecho distingue entre lo legal y lo no-legal. Por medio de esta distinción, el sistema es capaz de reconocer lo que pertenece al sistema y lo que no (autorreferencia/heterorreferencia), de tal suerte que incluso el valor negativo debe quedar incluido como parte del sistema –por ejemplo, la no-verdad-científica se determina científicamente– y en función de ello orientar sus operaciones y crear programas condicionales. En otros términos, a través del código se reintroduce en el sistema sociedad la distinción sistema/entorno, siendo éste el esquema básico para la diferenciación del sistema.

Función y código son los dos elementos que orientan la diferenciación de los subsistemas en la modernidad. A través de la función se establecen de forma distinta los problemas de referencia de la observación frente al sistema sociedad y frente a otros subsistemas; el código determina las formas de estructuración interna a través de las cuales habrá de orientarse esa observación. La consecuencia fundamental que conlleva la estructura de diferenciación de la sociedad moderna se encuentra precisamente en la falta de coordinación de los distintos ámbitos funcionales de la sociedad. Cada subsistema se orienta a la resolución de un problema a través de sus propias operaciones –excluyendo la intervención de otros subsistemas–, pero esto implica al mismo tiempo que los demás sistemas habrán de concentrarse en la resolución de otros problemas relevantes para el sistema sociedad. Así, a pesar de su autonomía, cada subsistema representa un presupuesto operativo para la preservación de todos los demás –por ejemplo, sin un aparato normativo adecuado no podría existir la economía moderna, como ya lo había observado Max Weber (1964). Por tanto, la diferenciación funcional implica que las relaciones de dependencia e independencia se incrementan, porque cada subsistema deviene un presupuesto irrenunciable para todos los demás (Corsi y De Giorgi, 1998: 20).⁸⁸

automantenimiento del sistema funcional. La función aunque conduce a la diferenciación de un vínculo particular de sistema/entorno en la sociedad, se desarrolla únicamente en el sistema funcional y no en su entorno. Esto significa también que el sistema funcional monopoliza para sí mismo la función y cuenta con un entorno, que en ese aspecto es inadecuado o incompetente” (Luhmann, 2007: 591).

⁸⁸ En este sentido la sociedad funcionalmente diferenciada se caracteriza por la integración y desintegración constante de los subsistemas (entendiendo por integración la disminución de los espacios de libertad selectiva). Al incrementarse las dependencias e independencias se presupone que la función desarrollada por los demás sistemas es necesaria para el sistema total, de tal suerte cada uno debe quedar abierto a la observación de los entornos internos del sistema total (Luhmann, 2007: 478).

El proceso evolutivo de la sociedad moderna, reflejado en su forma de diferenciación, también tiene consecuencias para la forma en que las personas participan de la comunicación social. Si nos interesa analizar cuáles son los presupuestos que orientan las formas de inclusión/exclusión en la modernidad, vale la pena continuar con una breve clarificación conceptual. Antes que nada, cuando se habla de la distinción inclusión/exclusión debe entenderse que está constituida por una forma de dos lados que se ve obligada a una operación siempre selectiva. Es decir, siempre que se incluye algo se debe excluir otra cosa por lo que no es posible pensar en una inclusión omniabarcadora. Al usar este concepto, es necesario partir de la reflexión de cómo se generan contemporáneamente ambos procesos: inclusión y exclusión.

Cuando utilizamos el término inclusión se indica la posibilidad de generar expectativas recíprocas de comunicación. En otras palabras, se refiere a lo que para los sistemas de función es relevante para el trato con seres humanos, o en otras palabras: “la manera en que se les trata como personas” (Luhmann, 1994: 16). Cuando se habla de exclusión la situación es del todo distinta, porque implica el cese de las expectativas de reciprocidad en los sistemas funcionales. Como consecuencia, las posibilidades de participación en dichos subsistemas se anulan: no hay más interlocutores potenciales, simplemente cuerpos. En otras palabras, “la exclusión social oscurece la visibilidad de las personas en el sentido que interrumpe la comunicación, que impide la formación de expectativas complejas, recíprocas y reflexivas” (Corsi, 1998: 31).

En cada caso, la regulación de la forma inclusión/exclusión queda determinada por la forma primaria de diferenciación con la cual cada sociedad se estructura. Por ejemplo, en las sociedades estratificadas, las posibilidades de inclusión dependían de la organización jerárquica de la sociedad. Esto suponía que la forma de involucrarse en los asuntos de la comunidad de la cual formaba parte, el tipo de justicia que se podía obtener y los beneficios sociales de los cuales se podía participar, dependían del estrato al que se pertenecía (Marshall, 1997: 303). La exclusión queda ligada entonces a la imposibilidad de quedar integrado a alguna capa social.

Por contraste, en la sociedad moderna se vuelve una premisa operativa el hecho de que la coordinación del sistema sociedad no se sostiene sobre un orden social asimétrico-jerárquico, sino mediante la función que desempeña cada uno de sus sistemas de función. Asimismo, los procesos de inclusión presuponen que no existen factores de integración predeterminados que condicionen la participación comunicativa en los diversos subsistemas, sino que esta posibilidad se transfiere a la decisión individual. En el caso contrario, las desigualdades y las limitaciones a la libertad solo se justifican cuando quedan determinados de manera específica por los distintos sistemas de función (programas condicionales).⁸⁹ En este sentido, puede entenderse que la sociedad moderna coloque como sus expectativas fundamentales las máximas de la igualdad y la

⁸⁹ Esto significa por ejemplo, que el trato de la diferencia ocurra con respecto al programa y no por ejemplo a una perspectiva personalizada. Esto es, debe quedar clarificado en qué casos se actuará de una manera desigual (Luhmann, 2010: 272-273).

libertad (Corsi, 1998: 30).

Así, la sociedad moderna se permite desarrollar diversas semánticas que orientan las expectativas hacia el supuesto de una inclusión universal, donde la exclusión existe solo en tanto quede justificada a través de programas específicos –jurídicos, por ejemplo. Todos los individuos son en principio iguales y todos deben tener la posibilidad de incluirse, o no, en las comunicaciones funcionales específicas. Estas ideas han devenido en presupuestos irrenunciables de la sociedad moderna.

Se reconocen de inmediato las limitaciones de estas semánticas porque la improbabilidad de estabilizar aquellas expectativas en el plano de las operaciones de la sociedad permanece de hecho, improbable. Estos ideales se han visto rebasados en la medida que la diferenciación funcional llega a estabilizar nuevas formas de desigualdad que incluso llegan a ser mucho mayores que las de las sociedades estratificadas. En este sentido, la sociedad moderna –una sociedad orientada por las expectativas de igualdad y libertad universales– se constriñe a reflexionar sobre la exclusión porque es incapaz de ofrecer una justificación o una causa al respecto. Precisamente por ello la exclusión se ha vuelto un problema central en las reflexiones de la sociedad moderna.

Diversas formas de asimetría permean las relaciones sociales, y continúan mediatizando la forma inclusión/exclusión en los distintos subsistemas funcionales. Al respecto, se han ofrecido explicaciones referidas a la caracterización de la modernidad mediante estructuras de estratificación (sociedad de clases), o de aquellas orientadas por la forma centro/periferia (países-desarrollados/países-en-vías-de-desarrollo). Sin embargo, tales explicaciones son limitadas porque no se refieren a la estructura primaria de la diferenciación funcional (Corsi, 1998: 29).

Esto no quiere decir que en la modernidad no existan estabilizaciones jerárquicas de estratificación u orientaciones del tipo centro/periferia. Sin embargo, el problema debe plantearse en otros términos: sería más productivo preguntarse cómo es posible que, a pesar de que la sociedad moderna se orienta por una estructura de organización heterárquica –como la diferenciación funcional–, se puedan seguir observando esquemas de operación jerárquicas en distintos ámbitos de la sociedad. Intentar una respuesta teórica al problema implica, por una parte, apegarse a las premisas ofrecidas por la teoría de la diferenciación. Esto es, debe renunciarse a tomar como punto de partida la explicación de la sociedad moderna asumiendo como centro de la reflexión las formas centro/periferia o estratificadas. Por otra parte, debe tomarse en cuenta el desarrollo global de la diferenciación funcional.

Ya que los sistemas funcionales operan con base en delimitaciones estrictamente comunicativas (basadas en una función y un código), estos no quedan circunscritos a un límite territorial. El hecho resulta observable a través de su expansión global, que tuvo lugar mediante diversos

procesos económico-militares (colonización), o bien, a partir de la amplificación de las relaciones regulares de comunicación. En cualquier caso, el resultado radica en la constante subsunción de otras formas de estructuración social frente a los diversos sistemas funcionales que, a medida que se difunden, reproducen comunicaciones simultáneas a lo largo del globo. Sobre la base de estos presupuestos, puede hablarse de la conformación de una sociedad mundial.

Esta idea sin embargo, no implica que en este transcurso histórico, las otras formas de estructuración social desaparezcan; se asume simplemente que deben cambiar su forma y contenido, y amoldarse a la dinámica de operación de los sistemas funcionales. De aquí se desprende la propuesta de que “la differenziazione funzionale è allo stesso tempo *universale* (per l’appunto: globalizzante) e *indiferente*; si impone ovunque e allo stesso tempo, nella sua specificazione concreta e locale, consente infinite varianti [...]” (Corsi y De Giorgi, 1998: 26).⁹⁰

La expansión global de la estructura de diferenciación funcional, implica una confrontación con las diversas condiciones previamente estabilizadas en las distintas regiones del planeta. Estas diferencias pueden favorecer, obstaculizar o impedir la transición a los procesos de diferenciación. Por esta razón, se vuelve posible observar que, a pesar de que la diferenciación funcional se torna una premisa de orden a nivel mundial, sus distintas formas de adaptación regional dan cuenta de muy diversas variantes operativas. Precisamente porque para los distintos sistemas funcionales es racional aprovechar las divergencias sociales, éstas, antes que aminorarse, son amplificadas. A través de estos procesos de globalización es posible constatar que la diferenciación funcional “ha come suo contraltare la formazione di specificità locali, regionali, che sembrano contraddire l’idea che questa società sia differenziata secondo un criterio funzionale (Corsi y De Giorgi, 1998: 25-26).⁹¹

A través de estas especificidades es viable reconocer diferencias regionales del tipo centro/periferia –distinción que es posible como término de confrontación regionalmente observable cuando queda afirmada la estructura de la sociedad como sociedad mundial.⁹² Y también, solo por esto puede darse cuenta de cómo los procesos de exclusión se vuelven tanto más dramáticos en aquellas regiones donde la diferenciación funcional no se afirma plenamente. Se puede decir pues que en estas regiones es dable observar límites desdibujados respecto a los

⁹⁰ “la diferenciación funcional es al mismo tiempo *universal* (precisamente: globalizante) e *indiferente*; se impone dondequiera y al mismo tiempo, en su especificación concreta y local permite infinitas variantes...”

⁹¹ “... tiene como contrapartida la formación de especificidades locales, regionales, que parecen contradecir la idea que esta sociedad esté diferenciada según un criterio funcional.”

⁹² Si tomamos como punto de partida la premisa de la diferenciación funcional de subsistemas, entonces podemos adelantar una precisión conceptual de la forma centro/periferia: “Le forte disuguaglianze e la loro estrema varietà sono quindi una caratteristica dei centri della modernità. Le periferie, invece, si contraddistinguono per una certa omogeneità al loro interno, per la scarsità di differenziazione, per un’impressione di mancanza di opzioni decisionali e comportamentali. Quando questi tratti si concentrano sulle persone e sul territorio si genera una “inferiorità” rispetto ai centri che a sua volta produce il fenomeno della periferia ed il problema specifico che ad essa è collegato” (Corsi y De Giorgi, 1998: 24).

términos de referencia de los subsistemas, lo cual impide una clara diferenciación de la comunicación. De este modo es posible incluir estructuras sociales “premodernas” que mediatizan de forma estratificada el acceso a los distintos ámbitos de función de la sociedad (Corsi, 1998: 37). En esa medida la operación de la diferenciación funcional amplifica antes que disminuir las diferencias entre las distintas regiones del mundo.

2. Política, derecho y ciudadanía

¿Cuáles son los ámbitos funcionales relevantes para el análisis de las condiciones de posibilidad de la estabilización del concepto “indígena” en el México de la sociedad moderna?

Como se ha indicado en el capítulo anterior, la semántica sobre esta temática sería incomprendible si no se tuviera en cuenta la relación que estos grupos guardan con las estructuras de la organización estatal. Por este motivo, nos interesa destacar la relación que se teje entre dos sistemas funcionales de la sociedad, a saber, el de la política y el del derecho. En esta medida se analizarán los presupuestos que mantienen la diferenciación entre estos dos ámbitos funcionales y la relación que guardan con una serie de derechos que son fundamento de la categoría de ciudadanía.

La noción de Estado que habrá de retomarse en esta investigación ha sido tomada de la Teoría General de los Sistemas Sociales. En este sentido, el concepto se inscribe en el marco de un proceso de centralización de la función política, y será utilizado solo en caso de que sea empleado como la autodesignación de un orden político ya claramente constituido (Torres Nafarrate, 2004: 212). Observado desde este punto de vista, el Estado habrá de entenderse como una semántica que ha acompañado el proceso de diferenciación del sistema de la política. A partir de aquí se entienden las transformaciones semánticas que describen los procesos de centralización, primero como Estado territorial, alcanzado con relación a la figura de un monarca, y más tarde –con la instauración de los Estados constitucionales– mediante la institucionalización del cargo político (burocracia).

Ahora bien, cuando se hable del sistema de la política deberá entenderse un subsistema de la sociedad cuya función se limita a la *toma de decisiones vinculantes*, y la posibilidad de desempeñarla se sustenta en la estabilización del medio de comunicación simbólicamente generalizado poder.⁹³ La función de la política descansa en un tipo de comunicación altamente

⁹³ Cuando se habla de una comunicación simbólica se hace referencia a ‘instituciones semánticas’ que hacen posible que comunicaciones improbables sean realizadas con éxito. Esto sin embargo no anula la contingencia de la comunicación (su posible rechazo) solamente técnica, es decir, hace más accesible su aceptación (Torres

improbable, por lo que su aceptación debe apoyarse en el presupuesto simbólico del uso de la fuerza. En un sistema de alta complejidad, como es el sistema político moderno, esto no implica una centralización del uso directo de la fuerza, sino solamente el proceso a través del que se toman decisiones sobre la aplicación de la fuerza (Torres Nafarrate, 2004: 102).⁹⁴

Finalmente debe decirse que la codificación del sistema de la política implica la tecnificación de la contingencia de la toma de decisiones. Esquematación que en las actuales condiciones estructurales del Estado y del sistema de la política, se ha estabilizado en la forma gobierno/oposición (Torres Nafarrate, 2004: 158-161).

La reducción de los ámbitos políticamente relevantes a situaciones especificadas de decisión es una de las características del proceso de diferenciación de la sociedad moderna. No obstante, las probabilidades de que los límites de los espacios conferidos al interés político sean rebasados son altas. En esta medida, se requieren mecanismos que incrementen las posibilidades de que la política responda a los requerimientos de la propia función en el marco de formas de estructuración que mantengan los límites de la diferenciación. En otras palabras, como presupuesto de una sociedad diferenciada deben existir mecanismos que refieran una mayor generalización de la comunicación, de tal suerte que esté en concordancia con especificaciones más allá del ámbito de operación del propio sistema, y en ese sentido debe admitir la coexistencia de otros sistemas sociales (Zamorano Farías, 2010: 906).⁹⁵

Como se ha señalado, las condiciones de complejidad de una sociedad funcionalmente diferenciada llevan implícitas un aumento de los grados de dependencia e independencia de los sistemas de función. Esto es, se incrementan las cargas de presupuestos que hacen posible la comunicación. Un orden constituido con este grado de complejidad requiere sustituir las estructuras de la comunicación con bajos rendimientos operativos, por mecanismos de comunicación “más generales, más abstractos, más indirectos en su operar” (Luhmann, 2010: 94). Esto solo es posible cuando se ha logrado consolidar una cierta “civilización de expectativas” que oriente la contingencia de la comunicación.

Cuando se habla de civilización de expectativas se hace referencia a que un orden social diferenciado permite generalizar posibilidades de coordinación social en la medida en que ofrece

Nafarrate, 2004: 101).

⁹⁴ El poder no se entiende como la anulación de los procesos selectivos de *ego* y *alter*, por lo que debe conservarse la relación de doble contingencia que se tiende entre ambas posiciones sociales. El poder es mayor si mantiene abiertas las alternativas de *ego* cuando *alter* emite, por ejemplo, una orden, y es menor en la medida en que se acerca a la coerción (Torres Nafarrate, 2004: 102).

⁹⁵ Resaltar la idea de que la política es un subsistema funcional que se equipara operativamente a todos los demás y, precisamente por ello, se encuentra al mismo nivel, aun cuando la función que desempeña en la sociedad es diferente. Debe por tanto abandonarse la vieja idea de que la política es el vértice que ordena la sociedad, y tenerse en consideración que sus propias condiciones de posibilidad se encuentran ligadas a la estructura heterárquica de un orden social diferenciado.

y asegura “una suficiente complementariedad de las expectativas de comportamiento, referidas a la conducta propia y de los otros, que posibiliten coordinar los horizontes de expectativas, en modo tal que sea posible esperar acciones recíprocamente adaptadas” (Zamorano Farías, 2010: 901).

Por esta razón, puede afirmarse que la civilización de expectativas es una condición de posibilidad para la diferenciación funcional, en tanto el incremento de las posibilidades de comunicación se acompaña de un aumento en las dependencias entre los distintos ámbitos de la sociedad.⁹⁶ Los desarrollos de complejidad que son necesarios en este sentido, apuntan hacia una constante despersonalización comunicativa compatible con una mayor especificidad de los ámbitos en los cuales se desenvuelve. De este modo, al tiempo que la diferenciación funcional de la sociedad incrementa las posibilidades de comunicación, se ve obligada a apoyarse en estructuras que organicen más claramente la red de acciones individuales, de modo tal que puedan anclarse en una red de expectativas complementarias.⁹⁷

De esta manera se realiza la institucionalización de un determinado horizonte de sentido que se presenta como un apoyo para encauzar el comportamiento individual de cara a situaciones específicas. Podemos decir que se favorece una regulación de las relaciones *ego-alter* (doble contingencia); esto es, permite domesticar ámbitos de contingencia a través de mecanismos que reducen las posibilidades de selección mediante la estabilización de reglas previsibles. Domesticar la contingencia implica la institucionalización de presupuestos con un nivel de generalización suficiente para superar los límites de la inmediatez mediante esquemas lo bastante abstractos para abordar situaciones distintas como siendo las mismas a través del tiempo. Es decir, genera un anclaje con el futuro (porque se confía en la institucionalización).

En este sentido, en la sociedad moderna el ámbito funcional que posibilita generar esta abstracción de posibilidades de coordinación social, es el derecho. El derecho puede entenderse

⁹⁶ La diferenciación por funciones comienza en la forma de una diferenciación de roles y gana impulso cuando éstos son capaces de generar expectativas complementarias en torno a una función específica. Solo si esta condición se realiza a gran escala, se abren las condiciones para la conformación de sistemas específicos (Luhmann, 1998a: 79). Precisamente en este sentido, la concepción de una civilización de expectativas se vuelve condición de posibilidad para un orden social diferenciado.

⁹⁷ Podríamos denominar este fenómeno, –con el apoyo en los análisis de Norbert Elias– un proceso civilizatorio. La concepción de este concepto está ligada a la verificación de cómo un cambio en la estructura social en la dirección de una diferenciación e integración crecientes pueden verse acompañados de un cambio en las estructuras de la personalidad en la dirección de una mayor consolidación y diferenciación de sus controles emotivos y con ello también el de sus experiencias (Eliás, 2009). Dicho en otros términos, se postula que una sociedad altamente diferenciada debe ofrecer una serie de estructuras que refuerzan la motivación individual hacia un comportamiento socialmente esperado. Cabe aclarar sin embargo que la motivación surgida de este proceso, no implica, una *introyección* de las estructuras en los aparatos psíquicos individuales –porque esto implicaría una anulación de la diferencia entre el sistema social y el sistema psíquico; quiere decir simplemente que desde el sistema social se ofrecen formas estabilizadas de sentido que sirven como referencia al comportamiento, las cuales pueden aceptarse como premisas de selección comunicativa o rechazarse.

como un sistema funcional que se diferencia en torno al código legal/no-legal y cuya función es la de estabilizar determinadas expectativas a través de normas (Corsi, Esposito, Baraldi, 1996: 54). A partir de estas características, el derecho deviene una forma estable mediante la cual la sociedad puede hacer frente a un futuro contingente. Las normas buscan garantizar una delimitación de lo que puede esperarse en el tiempo, y en esa medida, limitan las posibilidades de selección social aun cuando la violación de la norma siempre sea una posibilidad. Finalmente, la operatividad del derecho se consolida a través de programas condicionales, los cuales, proporcionan referencias estabilizadas para el tratamiento de situaciones específicas.

A partir de estas ideas se vuelve patente cómo la sociedad diferenciada requiere la estabilización de determinados presupuestos (adquisiciones evolutivas) que permitan mantener esquemas generalizados de coordinación social. Para el caso del sistema de la política, esto puede observarse en el supuesto de que la política opere de manera acoplada con sistema del derecho mediante una Constitución. En otras palabras, consiste en que el Estado quede incluido en las normas que él mismo emite, tomando como referencia que el fracaso político puede derivar del no cumplimiento de esta condición. Sobre el presupuesto del acoplamiento de la política y el derecho, el Estado puede poner en operación su función –toma de decisiones vinculantes– sobre la base de comunicaciones legítimas. En este sentido, “la legitimidad produce decisiones vinculantes a través de ciertos procedimientos establecidos” (Zamorano Farías, 2010: 907). Esto quiere decir que se ajustan a la emisión de programas condicionales, descartando la personalización de la decisión y manteniendo en un plano simbólico el medio del poder.⁹⁸

Ahora bien, tal como se ha mencionado, una características de un orden social diferenciado se encuentra instalada en mantener abiertas las posibilidades de comunicación. Este proceso puede estabilizarse a través de mecanismos que orienten la conducta en el marco de límites esperados, lo cual es una de las funciones del derecho. Sobre estas ideas resta todavía colocar el problema de ¿cómo plantear estas orientaciones en el caso de las relaciones que se establecen entre el Estado y las personas?

Pensamos que en este sentido es particularmente interesante atender el concepto de ciudadanía. La ciudadanía, tal como fue descrita por T. H. Marshall se refiere a “un *status* que se otorga a los que son miembros con pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese *status* son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica” (Marshall, 1997: 312). Se trata por tanto de una categoría que permite generar expectativas complementarias con distintos ámbitos funcionales específicos de la sociedad, pero esencialmente con el derecho. Entenderemos a la ciudadanía como una forma de inclusión.

⁹⁸ Dese la perspectiva de Kelsen, el Estado se vuelve la organización encargada de crear y aplicar el derecho. El poder entonces adquiere legitimidad en tanto se apegue a la norma y a hacerlo la vuelva eficaz (Bobbio, 2006: 126).

Los presupuestos que se encuentran detrás de la categoría de ciudadanía pueden desglosarse a través de las modernas expectativas de igualdad y libertad.

Por un lado, la noción de igualdad, tal como se conoce actualmente, parte del desvanecimiento de un orden social jerárquicamente ordenado. Marshall resalta que la igualdad deviene una expectativa referida a la operación de un derecho diferenciado, al cual es posible vincularse sin importar diferencias de otro orden, por ejemplo el económico (clase social). El principio de igualdad en este caso se relaciona con la positivización del derecho y a la consecuente formulación de programas condicionales que orienten las decisiones jurídicas. Esto es, en última instancia, que el tratamiento de lo desigual debe orientarse conforme a derecho, además de que las razones para hacerlo deban ser universales y específicas y no particulares y difusas (Luhmann, 2010: 276 ss).

Solo con el establecimiento de estos marcos de referencia se mantienen abiertos los límites de contención frente a operaciones arbitrarias de poder. Y solo a través de ellos es posible esperar que el trato de la desigualdad no se erija sobre orientaciones basadas en los sentimientos, preferencias, filias o fobias de quienes están facultados para tomar decisiones, porque esto derivaría en principios desdiferenciados (discriminación). Por esta razón, se vuelve un esquema necesario para neutralizar las pretensiones sociales basadas en preferencias de clase, de raza, religión o adscripción étnica.

El segundo aspecto que habremos de tener en cuenta es aquel que promulga la atribución de derechos. Cuando se habla de derechos, fundamentalmente, se hace referencia a la relación que el individuo guarda con el Estado. Si se entiende en esta forma, entonces la expectativa de la libertad pone acento en su vertiente negativa,⁹⁹ de tal suerte que es posible pensar que los derechos son distinciones que permiten la limitación del poder del Estado con respecto al individuo. Como consecuencia, la función que los derechos ofrecen radica en la posibilidad de mantener las operaciones políticas en un cause previsible. Es decir, mantiene abiertas las expectativas de la diferenciación.

Pero si se consideran las implicaciones que se han expuesto también debe agregarse que el surgimiento de los derechos no solo se apoya en la necesidad de reglamentar el poder. Además, se puede afirmar la tesis de que “la garantía de los derechos fundamentales refuerza la confianza en el estado y con ello incrementa su poder” (Luhmann, 2010: 125). Se trata entonces de un rendimiento que posibilita sustentar una comunicación altamente improbable sobre presupuestos

⁹⁹ Recordemos la distinción que comúnmente se hace entre libertad negativa y positiva. La primera se refiere a “la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”. Se trata pues de la libertad entendida como no-constricción. La segunda tiene que ver con la situación en la que un sujeto puede orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Su representación semántica más precisa está en el concepto de autonomía (Bobbio, 1993: 97 ss).

que activan un entramado comunicativo generalizado. Esto quiere decir que a través de estructuras que mantienen una forma operativa del poder con características esperables e influenciables, priman los causes de la comunicación referida al poder sobre presupuestos simbólicos, y no, por ejemplo, la violencia.

Las especificaciones que se han ofrecido, indican que la ciudadanía, como forma de inclusión de un orden social diferenciado, solo es operativa cuando los límites de la comunicación se mantienen sobre límites esperables (civilización de expectativas). Lo cual sería equivalente a decir que sus condiciones de posibilidad radican en que la operación de los sistemas de la política y el derecho se mantenga bajo la especificación de su código.¹⁰⁰ Con base en estos presupuestos es posible volver operativas las expectativas de igualdad y libertad estabilizadas en la sociedad moderna. Cualquier derecho reconocido, para ser operativo, requiere que estos elementos previos sean más o menos claros, y se vuelve una premisa sobre la cual también es posible incrementar las expectativas en cuanto a otro tipo de derechos. Por lo tanto, se entiende que la vigilancia de los derechos (del ciudadano) solo tiene lugar en tanto exista una comunidad política que los reconozca y un marco jurídico dotado de programas condicionales específicos que lo hagan operativo (Zamorano Farías, 2008).

3. Ciudadanía y grupos indígenas en México

Hasta aquí nuestra preocupación se ha centrado en las estructuras que posibilitan la estabilización de expectativas orientadas hacia la ciudadanía como categoría de inclusión fundamental en el orden diferenciado que se construye en la sociedad moderna. El presente apartado está orientado a realizar una observación de las formas en que estos presupuestos han entrado en operación en relación con los grupos denominados indígenas y cómo, con referencia a ellos, se ponen en operación los presupuestos de la sociedad moderna que hemos descrito en los apartados anteriores.

¹⁰⁰ No se descarta que las diferencias sobre las posibilidades de acceder a determinados derechos queden ocultas bajo la premisa de igualdad. Por ejemplo, cómo se puede tener igual acceso a la justicia si no se tiene dinero para pagar un abogado. Es válido decir entonces que los derechos son adquisiciones evolutivas que, al tiempo que proporcionan bases para la estabilización de expectativas referidas a una complejidad más alta, generan y hacen visibles otros problemas para el sistema social llamado sociedad.

3.1. Los grupos indígenas en el México del siglo XIX

Los primeros años de vida del México independiente fueron marcados por la dificultad de conformar un Estado capaz de centralizar el control sobre el territorio mexicano. La constante inestabilidad social derivada de los conflictos políticos entre partidos y facciones, se acompañaba de una expansión del ámbito de influencia de las élites locales. Se podría decir que uno de los presupuestos esenciales de cualquier formación estatal –la centralización del uso de la fuerza y la exclusividad de la función de tomar decisiones vinculantes– estaba muy lejos de quedar consolidada en la práctica cotidiana. Allí donde los presupuestos operativos de la diferenciación de los sistemas de la política y del derecho apelaban a la existencia de mecanismos para el desempeño de sus funciones específicas, lo que se tenía eran los restos de una sociedad colonial que había perdido su esqueleto jurídico, y las ilusiones de que, a través de la instauración de nuevas leyes, se podría conformar una nueva nación.

Esta incapacidad es comprensible si se evoca la idea de que el orden colonial se estructuraba a través de relaciones jerárquico-corporativas, dentro de las cuales, la intermediación de autoridades locales reconocidas jurídicamente (como en el caso de las repúblicas de indios), mantenían una cohesión donde el último árbitro era el monarca. La importación casi automática de las estructuras diferenciadas del Estado, derrumbó *formalmente* las bases de este orden social pero quedó lejos de desaparecer en la práctica (Zamorano Farías, 2003).

Ante la imposibilidad operativa de la función política centralizada en el Estado –toma de decisiones vinculantes– debido a la inexistencia de condiciones operativas, la política se volvió una premisa central para la sobrevivencia de la nueva nación. En este punto la consolidación de “hombres fuertes” o caciques, que funcionaban como intermediarios políticos –sobre todo en función de su capacidad de contener los conflictos locales– fue un elemento al cual tendrían que enfrentarse las estructuras de diferenciación social, que, en casi todos los casos, tuvieron que encontrar fórmulas de mediación que permitieran incorporarlos a su dinámica operativa.

En este sentido, la operación de las instituciones formales del Estado se opacó por la facticidad de las decisiones y la influencia de los poderes regionales. La organización del Estado no servía como mediador institucional en términos de una “civilización de expectativas”. Tal como lo afirma Fernando Escalante Gonzalbo, “su autoridad era un recurso en los conflictos, era un instrumento más o menos útil, no el eje de organización de la vida política” (Escalante Gonzalbo, 1992: 110). La ley y la Constitución eran herramientas que se usaban a discreción, dependiendo de los tiempos y de las necesidades. Allí donde su capacidad de mediación era insuficiente, se recurría a la influencia del cacique o de los diversos poderes locales, que, en última instancia, eran capaces de imponer decisiones, aunque con un carácter limitado a la situación y a la persona que las emitía.

Como se ha dicho, la posibilidad efectiva de la ciudadanía depende de la operación diferenciada de los sistemas del derecho y de la política, así como de su imposición como lógica preeminente de orden social. En México, no obstante, la ciudadanía no era más que una expectativa que quedaba desilusionada constantemente porque no existían las condiciones operativas a través de las cuales pudiera ejercerse. En estas condiciones, la ciudadanía era un mero recurso retórico y por tanto es plausible afirmar que México estaba compuesto por *ciudadanos imaginarios* (Escalante Gonzalbo, 1992).

¿Qué pueden indicar estas ideas con respecto a la relación de los pueblos indígenas con el Estado liberal?

La consolidación de la independencia en México trajo como consecuencia una transformación de las instancias que daban certeza jurídica a las comunidades indígenas. Las posturas liberales apuntaban hacia la consolidación de una nación moderna en la que todos sus “ciudadanos” fuesen iguales ante la ley; lo cual implicaba la desaparición de las corporaciones que durante el periodo colonial eran el pilar que sostenía una sociedad dividida en estratos. La implantación de las leyes liberales que promulgaban la igualdad de los ciudadanos como expectativa de orden social, ocultó las diferencias existentes de hecho entre los diversos sectores de la población.

Es sabido que a lo largo de la colonia, las relaciones de los distintos pueblos indígenas con otros sectores de la población se basaban en redes de reciprocidad que estimulaban la formación de clientelas. Estas relaciones permitían adquirir determinados beneficios para las comunidades, pero a su vez, reproducían las relaciones asimétricas entre grupos indígenas, españoles y criollos. Debe destacarse, sin embargo, que estas relaciones también ocurrían apoyadas en un marco legal que delimitaba las obligaciones y derechos –si bien desiguales– a los cuales podían apelar los pueblos indígenas como institución corporativa. Este pacto tenía un fundamento paternalista y patrimonialista, pero sirvió para determinar las relaciones entre gobernantes y gobernados, y como forma de moderar la explotación de los indios.

Con la institución de las leyes liberales a raíz de la independencia, este marco de contención desapareció por completo. Así pues, lo que para el orden colonial era claro, en el México independiente quedaba oculto, aun cuando se reproducía como práctica común y tolerada (Warman, 2003: 29). Los esquemas de discriminación en contra de los grupos indígenas se hicieron tanto más explícitos cuanto mayormente dependían de las decisiones personalizadas de quien pudiera disponer de la ley. Asimismo, la desaparición formal de las corporaciones coloniales significó la desaparición legal del elemento de reproducción de las comunidades indígenas, y sobre la base de nuevas leyes se justificaron despojos y agravios en contra de las

comunidades.¹⁰¹

El presupuesto de la igualdad de los ciudadanos desconoció las diferencias que existían entre los diversos sectores de la población. Y, en la medida que su aplicación sirvió como norma que ocultaba las diferencias, tanto más éstas se amplificaban, profundizando las desigualdades entre la población. Para los indígenas se hizo vano recurrir a los tribunales porque las leyes a las cuales apelaban ya no existían. El Estado se convirtió más en una amenaza que en una garantía, porque atentaba contra las posibilidades más elementales de subsistencia de las comunidades sin ofrecer elementos complementarios de inclusión. Los ideales republicanos chocaron de manera tajante con las aspiraciones de los grupos indígenas.

Esta condición pudo sortearse durante la primera mitad del siglo XIX, a través del establecimiento de alianzas entre comunidades indígenas y caciques regionales, debido a la debilidad operativa de las estructuras del Estado mexicano. Sin embargo, la situación se transformó hacia finales de ese siglo a través de la consolidación del aparato estatal en el régimen porfirista. El proceso llevado a cabo en este sentido, fue el fortalecimiento de los vínculos del poder central con los ámbitos de poder regionales. En otros términos, la centralización no implica la desaparición de los poderes caciquiles sino que éstos se convierten en la columna vertebral del régimen “al constituirse en un medio de control político, económico y social casi total de un área geográfica determinada, y al tener en su poder el uso de la violencia física para hacer de sus deseos la ley de su territorio, a la vez que funciona como intermediario del poder central” (Zamorano Farías, 2006: 218).

El nuevo régimen, orientado por los ideales de “orden y progreso” consolidó la política de modernización a través de la fuerza, la represión y el uso discrecional de las leyes. Las consecuencias para las comunidades indígenas pueden ejemplificarse en la aniquilación de la resistencia yaqui en el norte del país. Asimismo, se favoreció la concentración de tierra y la ampliación de latifundios, los cuales representaban el pilar para el desarrollo económico. El despojo representó la incorporación de los miembros de las comunidades a las haciendas que constantemente se adueñaban de nuevos territorios. En ellas se dieron muestras de los medios represivos y el control esclavista que las haciendas del sur del país podían ejercer con la táctica

¹⁰¹ Es sabido que las comunidades indígenas, organizadas como repúblicas en el marco de la sociedad colonial, habían mantenido un cierto rango de autonomía basado sobre todo en el autogobierno y en el control sobre las tierras. En ambos casos esto significaba que la propia comunidad era capaz de vigilar por su propia supervivencia, y que en la misma medida se reforzaba la cohesión de sus integrantes (Escalante Gonzalbo, 1992: 59). Precisamente esto era lo que en el marco del proyecto liberal, que centraba su mirada en el futuro y en el progreso, nunca se llegó a entender. Los motivos de la reacción defensiva que los indígenas hacían de sus tierras se sustentaban en la importancia que éstas tenían como base de la reproducción material y cultural de sus comunidades.

complicidad de las autoridades.¹⁰²

3.2 El indígena en el México postrevolucionario

La explosividad con que inició el siglo XX mexicano se entiende a partir de la confrontación con las relaciones oligárquicas sobre las cuales se sostenía el régimen porfirista. Sin embargo, en su vertiente rural los intereses se movían hacia la restitución de las tierras arrebatadas a los campesinos por medio de la utilización discrecional de las leyes en favor de los hacendados. Sin poder afirmar con precisión el grado de participación de la población indígena en el movimiento armado, es indudable que los movimientos agraristas coincidieron y encontraron simpatía con las demandas indígenas que llevaban cerca de un siglo luchando por la misma causa. Precisamente por ello, la culminación de la Revolución mexicana dio como resultado la instauración de un nuevo pacto constitucional en el que una de las expresiones más importantes era la consolidación de una serie de artículos encaminados a la inclusión de diversas demandas sociales dentro de las normas constitutivas del Estado.¹⁰³

El nuevo orden político derivado de la Constitución de 1917 trazó continuidades y discontinuidades en las estructuras de organización de la sociedad mexicana. La expresión más acabada de este proceso se vio reflejada en la administración del general Lázaro Cárdenas quien logró vincular a grandes sectores de la población con una estructura partidista que en aquel entonces se llamó Partido de la Revolución Mexicana (PRM) –y que luego daría origen al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Este proceso permitió legitimar la función del Estado como órgano articulador de la sociedad mexicana en tanto se orientaba a dar satisfacción a las demandas sociales de los sectores obrero y campesino. Esto significaba una ampliación de las posibilidades de inclusión disponibles. Sin embargo, la estructura partidista recurrió a los mismos esquemas y mecanismos corporativos que permitieron subordinar a los viejos poderes regionales a una instancia centralizada que tenía la capacidad de premiar o castigar a sus grupos de apoyo (Zamorano Farías, 2006: 223).

¹⁰² Tales condiciones dan cuenta de las dramáticas consecuencias que implicó la extinción de la condición de persona, es decir, encontrarse en una condición de verdadera exclusión, en donde cualquier forma de expectativa queda anulada. Baste pensar en los esclavos de las haciendas de Yucatán, de quienes lo único que interesaba era su condición de “cuerpos” (masa biológica) y del trabajo que de ella pudiera obtenerse.

¹⁰³ La nueva Constitución representó un nuevo pacto entre los diversos líderes y grupos armados que habían conseguido consumir la Revolución. Esta fue la primera carta magna donde quedaron institucionalizadas las demandas de carácter social que habían colocado sobre la mesa diversos actores de la población. En ella quedaron incluidos derechos concernientes a la tenencia de tierra, particularmente relevante para los sectores campesinos y de los cuales también los sectores indígenas se beneficiaron. En este sentido puede observarse que la dotación y restitución de tierras contemplaba mecanismos específicos para que las comunidades indígenas accedieran a la tierra en calidad de ejidos o tierras comunales (Aguado López, 1998: 41-52).

En estas condiciones, las posibilidades de inclusión estuvieron muy lejos de afirmarse sobre presupuestos generalizados porque la política mexicana quedaba vinculada a los viejos esquemas de “negociación del mando”. Tal como apunta Adolfo Gilly, la mediación y la negociación son dos presupuestos de la conformación de la política mexicana posrevolucionaria, en la cual, la figura del cacique se encuentra siempre presente en sus diversas transfiguraciones, ya sea en el ámbito rural o urbano. En estas condiciones, tampoco el derecho sirve como un mecanismo que permita estabilizar expectativas puesto que “la ley, más que fijar normas válidas para todos los casos, determina los marcos dentro de los cuales se negocia caso por caso” (Gilly, 1997: 35). En tanto, la reforma agraria –una premisa de la lucha campesina que fue consolidada en el artículo 27 de la Constitución de 1917– quedó limitada a la negociación de las relaciones entre la nueva élite en el poder y los campesinos. La ciudadanía una vez más quedaba circunscrita a una retórica que encubría nuevas formas de estratificación social.¹⁰⁴

Nuevos canales de mediación y negociación fueron abiertos a través de la Constitución. Fue importante la participación de las organizaciones corporativas agrarias como la Confederación Nacional Campesina (CNC) que se convirtieron en gestores del reparto de tierras, así como del acceso a los servicios públicos. En palabras de Warman (2003) estas instancias “concedían, pero también controlaban y subordinaban”. La inclusión estaba condicionada por la obediencia, se trataba de la inclusión de las viejas formas de dominación corporativa que tenían una larga historia en México y que se reproducían en el marco de las instituciones del Estado moderno. Esta nueva articulación trazó formas distintas de relación que se acoplaban a las organizaciones estatales disponibles pero que, en el fondo, se basaban en relaciones personalizadas donde la cercanía a los grupos de poder, determinaban las posibles ‘formas’ de inclusión.

En el nuevo orden social mexicano, el cacique, una vieja figura de las formas de articulación política entre Estado y sociedad, volvió a jugar un papel determinante, aunque, ciertamente condicionado por los órganos centralizados del partido oficial. Tal como es mencionado por Lorenzo Meyer (2000), la base del poder del caciquismo revolucionario fue mucho más débil que la de sus antecesores porque estaba obligado a rendir cuentas con los niveles superiores de poder y debía legitimarse con cada cambio de administración. Sin embargo, su función quedaba intacta: mantener el control de los conflictos a nivel local, entregar resultados electorales favorables al partido y, sobre todo, evitar a toda costa el surgimiento de oposiciones (Meyer, 2000: 39).

Las relaciones que las comunidades indígenas tejieron con el Estado no fueron ajenas a este

¹⁰⁴ Sin embargo vale la pena recalcar que hay una gran diferencia entre la perspectiva liberal del siglo XIX y la visión postrevolucionaria con respecto a los grupos indígenas. Ahí donde los liberales apelaban a la anulación de la categoría “indígena” por estar vinculada a las estructuras coloniales, la apuesta postrevolucionaria contempló la necesidad de implementar políticas diferenciadas con respecto a este sector de la población. En esta medida es importante destacar las perspectivas de inclusión y exclusión que quedaban abiertas en uno y otro casos, pero sobre todo las formas en las cuales operaban.

proceso y en ellas fue central la figura del cacique. Interesante es el ejemplo que proporciona Jan Rus (1995) para el caso de los Altos de Chiapas. Allí donde las numerosas investigaciones realizadas en los años cincuenta habían catalogado a aquellas poblaciones como “comunidades corporativas cerradas”, en realidad sucedía que éstas no estaban aisladas, sino que por el contrario, se encontraban ligadas ya a la estructura del partido oficial. Efectivamente, al correr de los años las vinculaciones con los programas sociales que ofrecía el gobierno eran canalizadas a través de los “principales” y esto sin necesidad de mediación por parte de los sectores “ladinos”. Los propios miembros de la comunidad se habían convertido en la figura clave de la intermediación entre pueblos indígenas y gobierno. A cambio de ejercer control sobre su localidad, se proporcionaban algunas concesiones vinculadas a su persona, mientras que en el ámbito de la comunidad se garantizaba la preservación de sus relaciones internas.

Así pues, en el contexto del México postrevolucionario la mediación del Estado mexicano con las comunidades indígenas –y con la ciudadanía– tuvo en el plano formal distintos matices. Uno de ellos fue el reconocimiento de autoridades tradicionales mediante su integración a los dispositivos modernos de participación política. Pero la posibilidad de mantener vínculos de representación con las instancias de gobierno externas significaba una subordinación que tenía costos de lealtad y obediencia que se retribuían con la concesión de una autonomía relativa en la gestión de los asuntos internos (Warman, 2003: 157-158). A esto se sumaba el hecho de que, en varias ocasiones, los municipios indígenas se establecían alrededor de ciudades “ladinas” que mantenían un determinado control sobre aquellos, reproduciendo, como algunos estudiosos lo han señalado, formas de relación coloniales.¹⁰⁵ Todo esto era respaldado abierta o implícitamente por las autoridades estatales y federales.

Es válido decir que el reconocimiento de las autoridades indígenas, si bien no legal, sí era una práctica constante que permitía mantener lazos de control en las distintas localidades. Esto, en tanto las autoridades locales se subordinaran a las posibilidades abiertas por el partido.

Las características que hemos descrito, sin ser generalizables a todas las regiones del país, sirven como un indicador para articular reflexiones respecto a la figura de ciudadanía. Nos sumamos a la idea que ofrece Guillermo de la Peña (1995) con relación a que los procesos de

¹⁰⁵ Es conveniente también mencionar las aportaciones que estudiosos como Rodolfo Stavenhagen (1971) realizaron con respecto a las condiciones de subdesarrollo de las diversas regiones del país. Como se indicó, el concepto de colonialismo interno servía para identificar aquellas formas de explotación coloniales que se entremezclaban con las relaciones de clase en las sociedades subdesarrolladas. Las aportaciones que se pueden retomar de esta perspectiva son muchas, sin embargo habría que reconocer que su interés era fundamentalmente económico. Parecería plausible afirmar que precisamente este tipo de estructuras sociales pueden entenderse de mejor manera si se vinculan con las posibilidades que dejaban abiertas las relaciones de intermediación y subordinación que se mantenían en complicidad con el gobierno central. Esto es, que aquellas relaciones de orden colonial se entremezclan con las estaturas de un orden social diferenciado, y que precisamente por ello se reproducen y estabilizan.

inclusión disponibles solamente a través de la intermediación del partido oficial limitaban las posibilidades de ejercicio de la ciudadanía. Para este autor, ninguna de las tres dimensiones constitutivas de la categoría –a saber, cívica, política y social (Marshall, 1997)– estaba disponible para los pueblos indígenas. El acceso a los tribunales era una ficción porque el sistema de derecho operaba siempre a discreción, y la norma se aplicaba dependiendo de las situaciones. Políticamente, los filtros de negociación y mediación del PRI limitaban las posibilidades de representación política libre de las comunidades. Finalmente, en su dimensión social, las probabilidades de tener acceso a los servicios sociales estaban limitadas por las prácticas clientelares del partido, “que de esta manera se hacía acreedor a la gratitud y a la sumisión de los pueblos indios” (Stavenhagen, 2012: 122).

Es importante señalar que las condiciones no eran exclusivas de los pueblos indígenas; para los sectores campesinos “mestizos” y obreros estas formas operativas también mediaban las posibilidades de quedar incluidos o excluidos. A partir de aquí es posible decir que, en general, los ciudadanos mexicanos no han sido sujetos de derecho con atribuciones plenamente diferenciadas, sino en la mayor parte de los casos, clientes. Tal realidad se hizo tanto más pesada para las regiones donde operaban estructuras desdiferenciadas de modo más evidente. Esta situación que se constituye como factor esencial en el mantenimiento de las relaciones de estratificación y los esquemas de discriminación hacia los grupos indígenas.

3.3. Las nuevas demandas indígenas: derechos indígenas y autonomía

Hacia los años ochenta del pasado siglo, comienzan a aparecer distintos gérmenes de movilización que se orientan a la discusión de los términos bajo los que se concibe la ciudadanía. Efectivamente, uno de los puentes que conectan las demandas indígenas de los últimos treinta años con los programas de políticos de otros sectores de la población, es el cuestionamiento de las relaciones corporativas sobre las cuales se sostiene el sistema político en México. En este sentido, una lectura que puede hacerse respecto a las semánticas surgidas en torno a los derechos de los pueblos indígenas, radica en que éstos demandan ser reconocidos como actores políticos que reivindican derechos y no un tratamiento asistencial (Hernández Navarro, 2009, Stavenhagen, 2012). Dicho en otros términos, se pugna por una operación diferenciada del estatus de ciudadanía, que ha sido obliterada por las formas corporativas y clientelares en que se desenvuelve el sistema político mexicano. Operativamente, la consecuencia más concreta es la exigencia por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

¿Cuáles son las condiciones de esta transformación? Sería absurdo pensar que las formas de organización indígena se originan en los años ochenta, pues éstas han tenido una larga historia que se remonta a cientos de años. Lo que sí cambió en aquellos a través de los cuales han

encaminado su programa político y sus demandas. Dos factores pueden mencionarse en este sentido, el primero un detrimento de las posibilidades de integración a través de las estructuras del partido y, en segundo lugar la ampliación de las redes organizativas conformadas esencialmente por indígenas.

Es sabido que la Confederación Nacional Campesina (CNC) –órgano del PRI al cual se intentaron vincular las demandas indígenas durante los años setenta– se había vuelto incapaz de generar mecanismos de integración basados en el corporativismo porque los recursos que podía distribuir disminuían con los cambios de la política agraria orientados a la agricultura privada. En este sentido puede afirmarse que el viraje hacia una economía liberalizada –consecuencia del cambio en el modelo económico durante los años ochenta– produjo un detrimento de las estructuras de negociación y distribución de recursos; sin embargo, esto no se reflejó en una transformación de los esquemas autoritarios que sostenían al régimen (Gilly, 1997: 56). Diversos grupos campesinos –no solo indígenas– intentaron hacer frente a estas condiciones a través de movilización, pero ante el cierre de los canales de mediación, la opción de control más inmediata por parte del Estado fue la violencia.

En este contexto, varios dirigentes indígenas optaron por buscar medios alternativos para alcanzar sus objetivos fuera de las estructuras del PRI pues la experiencia había demostrado que las posibilidades de satisfacer sus demandas estaban condicionadas por la subordinación a las formas de la maquinaria del partido. Los frentes de lucha abrieron distintos caminos que no necesariamente se coordinaban entre sí. Piénsese, por ejemplo, en la organización de oposiciones para retirar de los municipios a los alcaldes del partido oficial; asimismo, puede hablarse de las diversas organizaciones productivas de carácter regional que impulsaban proyectos propios sin necesidad de alinearse con el Estado; se tienen también las luchas agraristas y anticaciquiles (Sánchez, 1999). A esto se suma el hecho de que los movimientos indígenas llevaban tiempo denunciando las formas en que la discriminación permeaba como presupuesto de orientación de las organizaciones estatales tanto políticas como jurídicas. Al operar de modo tan personalizado las tendencias racistas funcionaron casi siempre como premisa de la institución en detrimento de los intereses de los pueblos indígenas y consecuentemente, de la ciudadanía. De ellas la única certeza que se tenía era que funcionaban siempre para otros.

El éxito de estos intentos fue variable, sin embargo, todas ellos expresaban la necesidad de mantener la toma de decisiones en manos de sus participantes, puesto que la intervención de las instancias externas había demostrado ser contraproducente para las propias comunidades. Se entiende entonces por qué la apuesta por institucionalizar los derechos de los pueblos indígenas, y en especial el de la autonomía, era un elemento de primer interés. Al decir esto no se puede negar que la pretensión de preservar y reivindicar las identidades étnicas no juegue un papel determinante. Pero la semántica que retoma la diferencia cultural como premisa de articulación política sirve para tejer intereses de carácter político, jurídico, económico y social. Precisamente

por ello tampoco se puede decir que estas se sustentaban en una cultura anquilosada, sino que se orientaban por expectativas que también se encuentran instaladas como un presupuesto de la modernidad: la ciudadanía. Los derechos fundamentales sirven aquí como un ejemplo.

Estas ideas pueden verse ejemplificadas en la forma en que una de las organizaciones más influyentes del movimiento indígena de la segunda mitad del siglo XX, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), manejó las negociaciones con el gobierno federal después del levantamiento armado de 1994. En ellas, se puede observar que los insurgentes no se tratan a sí mismos como sujetos aislados de la vida nacional, se consideran *ciudadanos mexicanos* con los mismos derechos que el resto de la población y exigen que esos derechos sean respetados (Sánchez, 1999: 182). Si bien están presentes la demanda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la autonomía, se agregan muchas otras exigencias que no son de carácter exclusivo para el indígena: trabajo digno, educación, salud, alimentación, respeto a las garantías individuales: características y presupuestos del orden social diferenciado de la sociedad moderna.¹⁰⁶

Los planteamientos políticos no están, por tanto, orientados por una diferencia culturalmente fundada. Se trata del reconocimiento de la necesidad del acceder a los derechos más fundamentales de cualquier ciudadano. Solo sobre esta idea se construye el argumento de que la forma más adecuada para poder ejercerlos, como miembros de colectividades culturalmente diferenciadas, debe agregar el reconocimiento de derechos específicos que aseguren la subsistencia de sus instituciones tradicionales. Para lo cual era indispensable la transformación del Estado y del marco jurídico que lo conforma, es decir, de la Constitución (Sánchez, 1999: 182); aunque también debe agregarse la necesaria estabilización de las estructuras sociales disponibles para poner en operación aquellos nuevos ordenamientos.

A partir del levantamiento del EZLN, los debates en torno a los derechos de los pueblos indígenas se convirtieron en una temática central de la agenda nacional mexicana, y la autonomía en demanda fundamental que articuló a diversas organizaciones indígenas a nivel nacional. Pero en el contexto que se encuentran planteadas tales demandas no se puede perder de vista que aquella base fundamental que las hace relevantes en un sentido más amplio es el cuestionamiento a las estructuras disponibles de inclusión en la sociedad mexicana. Estas limitaciones se hicieron patentes a lo largo de los diálogos de paz con el gobierno federal –que continuamente fueron interrumpidos por acosos hacia las bases zapatistas, sin dejar de mencionar el doloroso acontecimiento que tuvo lugar en Acteal en el año 1997–, y finalmente se vieron sellados por la

¹⁰⁶ Tenemos en cuenta que al momento de su surgimiento el EZLN no se reivindica propiamente como un movimiento indígena, aunque está integrado en su mayoría por ellos. Es solo hasta el inicio de las negociaciones de paz con el gobierno federal que las demandas de carácter indígena se expresan con mayor fuerza. No obstante, la perspectiva que suponía el ejercicio de los derechos más fundamentales que son expresión de la condición de ciudadanía nunca abandonó su discurso.

desilusión que representó la reforma constitucional de 2001.¹⁰⁷

La persistencia de los hostigamientos en contra de diversas comunidades –posibilitadas por las mismas estructuras autoritarias y corporativas que habían originado el surgimiento de los primeros movimientos indígenas–, y la certeza de que en el sistema del derecho poco se podía esperar para la defensa de los derechos más elementales; llevaron a romper los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal. Se impulsó desde entonces la postura de poner en práctica lo que en la ley no se había podido lograr. Asimismo, algunas comunidades que han decidido ejercer los derechos reconocidos en la Constitución se han encontrado con diversas limitantes derivadas de la falta de claridad legal y, por supuesto, de la poca operatividad del derecho. No se puede afirmar que la realidad de todos los grupos indígenas sea la misma, pero las condiciones, los programas condicionales y las estructuras sociales disponibles con que pueden ejercer sus derechos siguen ausentes o han cambiado poco en los últimos años.

Las lecturas que se pueden dar a esta experiencia son diversas. No obstante, desearíamos plantear algunas problematizaciones vinculadas con lo que hasta ahora ha sido desarrollado en nuestra argumentación. Sabemos que la experiencia zapatista no es el único ejemplo de movilización indígena, sin lugar a dudas es una de las más representativas de la historia reciente del país. Sus demandas se mueven en un cuestionamiento constante a las formas estructurales que mantienen vigente un sistema político autoritario y corporativo que se sostiene sobre las premisas de un orden social desdiferenciado. En estas condiciones cualquier posibilidad de generar derechos está limitada por la posibilidad de ejercerlos.

Resulta central no desligar las demandas básicas de la ciudadanía –civiles, políticas y sociales (Marshall 1997)– de aquellas que se orientan a la inclusión de las particularidades étnicas como un nuevo nivel de ejercicio de derechos. Hacerlo implicaría pensar que los problemas de la inclusión/exclusión se remiten a un problema exclusivamente formal. Sin embargo, de los derechos igual de importante resulta su reconocimiento como su operación, es decir, lo que puede hacerse con ellos. Parece ser que en este punto, la problemática deja de ser exclusivamente indígena y se vincula con la interrogante sobre cuáles son las formas de operar de los sistemas de la política y el derecho en el marco de la sociedad mexicana y de las posibilidades que estos ofrecen para el ejercicio de la ciudadanía.

Es fundamental por tanto remitir una problematización sobre las condiciones operativas de los presupuestos de diferenciación que existen en la sociedad moderna. Piénsese por ejemplo en las

¹⁰⁷ Una forma de desilusión que puede encontrarse en dos niveles. La primera en la prácticamente nula posibilidad de impactar, desde el plano de la negociación en la instauración de normas, el ejemplo más claro es la imposibilidad de dejar plasmados los Acuerdos de San Andrés en la reforma constitucional de 2001. En segundo lugar, en el hecho de que las condiciones para ejercer los aspectos de la reforma continúan siendo precarios porque no se establecen las bases jurídicas para la operación de los derechos de los “pueblos indígenas”, por ejemplo, el derecho a la autonomía.

dificultades para formar y estabilizar expectativas y estructuras con respecto al derecho derivadas de que, en el plano fáctico, sus operaciones no se orientaban por las referencias de lo legal y lo no-legal (código), sino por la posición que se ocupaba dentro de una serie de redes de distribución del poder. Dicho en otros términos, el derecho “colonizado” por la política a través de la preeminencia de las prácticas del caudillismo y el cacicazgo, reproduce los esquemas del autoritarismo subsumiendo al derecho y estabilizando las prácticas personalizadas de la discrecionalidad del poder y de la disponibilidad de la ley (Zamorano Farías, 2010: 918).

En estas condiciones, tal como lo hemos señalado, el problema con respecto a la inclusión/exclusión radica en la permanencia de esquemas que mediatizan el acceso a los sistemas funcionales y permiten la operación de estructuras de estratificación –o coloniales, por retomar un concepto de los años sesenta– pero en el marco y presupuesto de una sociedad funcionalmente diferenciada. Pensamos que esta es una clave de lectura que posibilita entender, más allá de cualquier diferencia cultural, que el contraste de las expectativas emanadas del presupuesto de la ciudadanía, como una condición de inclusión fundamental del orden social diferenciado, son un referente elemental para la tematización del concepto de indígena en nuestros días.

En suma, es posible afirmar que si las diferencias culturales son un problema para la sociedad moderna en relación a los grupos que son denominados indígenas, es precisamente porque las expectativas emanadas de la condición de ciudadanía en un orden social diferenciado no presuponen que la cultura mediatice las formas de inclusión/exclusión a los sistemas funcionales. En la medida en que dentro del ámbito de la experiencia, esta expectativa es reiteradamente desilusionada, se vuelve una premisa el investigar cuáles son las circunstancias que vuelven posible esta situación. Precisamente eso es lo que hemos querido exponer al contrastar los esquemas que se mantienen disponibles en relación con las formas de inclusión/exclusión de aquellos grupos que son denominados (o autodenominados) “indígenas”.

CONCLUSIONES

A lo largo de la investigación se ha trabajado sobre la idea de que el concepto “indígena” y la semántica desarrollada en torno a él puede entenderse como una construcción histórica que solo adquiere sentido en el marco de los ámbitos sociales en los que se crea y es utilizado. El análisis por tanto estuvo orientado a identificar los puntos donde se pueden establecer continuidades y discontinuidades entre lo que se ha denominado semántica y estructura social; esto con el fin de entender cómo y por qué un concepto marcado por una experiencia de conquista y colonización se mantiene disponible aún en nuestros días.

Apoyados en esta premisa, realizamos una revisión histórica del concepto indígena buscando contrastar los aspectos que dotaban a dicha categoría de un contenido semántico asimétrico, que se mantenía en consonancia con las estructuras sobre las que se organizaba la sociedad colonial en la cual tuvo origen. Los resultados que obtuvimos al cambiar nuestro punto de la observación consistieron en una variación del contenido semántico de la forma de concebir el concepto “indígena” cuando las estructuras sociales giraron hacia la instauración de un orden social caracterizado por la diferenciación funcional.

Sin pretender caer en simplificaciones, este impacto se podría describir de la siguiente manera. En primer lugar, dado que las expectativas del orden social diferenciado se basan en que los procesos de inclusión y exclusión no pueden fijarse mediante posiciones sociales predeterminadas –léase pertenencia a un determinado estrato–, la categoría corporativa de indígena entró en contradicción con aquellos presupuestos, por lo que tuvo que ser llenada de nuevo contenido. A diferencia de la concepción colonial, la categoría “indígena” de la modernidad tiene como referencia los presupuestos de una sociedad diferenciada (igualdad, libertad). Por esta razón, el referente que esta sociedad encontró para distinguir la categoría de indígena fue el concepto de cultura.

En segundo lugar, puede apuntarse que ya desde inicios del siglo XX el concepto “indígena” fue concebido como un foco de problematización para el Estado. Esto sobre todo con respecto a las precarias condiciones de vida en las que se encontraba la gran mayoría de las comunidades indígenas. El papel que el indigenismo desarrolló en el abordaje de este tema es fundamental. Por otra parte, a finales de siglo la cuestión se aleja de la perspectiva clásica del indigenismo y coloca desde el punto de vista del derecho a través de la discusión en torno a los derechos de los pueblos indígenas. Para nosotros estas dos líneas de observación pueden vincularse si son entendidas como formas de problematizar los procesos de inclusión/exclusión de los grupos indígenas en el marco de un Estado nacional.

A partir de aquí podemos establecer como primera conclusión que la categoría “indígena” en el

México de la sociedad moderna se orienta por dos esquemas semánticos: el primero, referido a una distinción con base en la cultura; el segundo, orientado por una problematización de las formas de inclusión/exclusión de los grupos considerados indígenas con relación a las estructuras del Estado mexicano.

Con base en la identificación de estos elementos, se buscó discutir los esquemas de observación que dan forma a la semántica sobre “lo indígena” en el México de la sociedad moderna. Cuando partimos de que la distinción entre un sector de la población indígena y otro no-indígena se realiza con apoyo de una distinción cultural, entonces es necesario plantear la pregunta sobre la unidad de la diferencia de esta distinción.

De este modo llegamos a la conclusión de que dicho concepto se apoya en una distinción culturalmente construida entre etnia y nación, la cual da forma a la diferenciación entre indígena-no-indígena. Sabemos, sin embargo, que la delimitación histórica de estas categorías ha partido de quienes no se considera a sí mismos indígenas (designación impuesta), y que solo hasta las recientes décadas este concepto puede concebirse como una autodesignación. En cualquier caso pensamos que esta transformación semántica no ha abandonado el esquema básico que separa lo indígena de lo no-indígena por lo que las variaciones de contenido solo pueden ser entendidas como un problema de observación. Así pues, es dable sostener que la concepción de indígena es una construcción que se define en función de quién observa, la forma en que lo hace y las orientaciones que lo guían.

De aquí que la preocupación analítica por el concepto no debe centrarse en la mayor o menor adecuación de un concepto con el grupo al cual busca definir porque esto implicaría una suerte de ontología ligada a lo indígena. Por este motivo, para nosotros resulta más importante preguntar por qué en determinadas situaciones se usa aquella categoría y no otra.

Precisamente por ello, sostenemos que la utilización de este esquema no puede circunscribirse a una mera distinción cultural, como si aquello que separara lo indígena de lo no-indígena fuese la cultura –aunque ciertamente son observables tales diferencias. Como se ha visto, la llamada “cuestión étnica”, como la refiere Rodolfo Stavenhagen (2001), es una construcción realizada para señalar las problemáticas que enfrentan grupos culturalmente distinguibles con relación a los procesos de inclusión/exclusión en las estructuras de diferenciación de la sociedad moderna.

Durante el siglo XX, las tematizaciones sobre estas problemáticas se basaban en la explicación del porqué era posible reconocer que una diferencia cultural se estabilizara como forma de exclusión. Esto es, por qué de manera estable, los grupos indígenas se enfrentan a condiciones de exclusión. Como ya lo hemos expuesto en el capítulo III, una observación de esta problemática no podría reducirse a una simple oposición entre modernidad y tradición. Es preciso por tanto identificar las condiciones sociales sobre las cuales se construye el problema. El trabajo realizado en el capítulo IV se orienta a ese objetivo. En este sentido, seleccionamos observar la operatividad de la forma inclusión/exclusión –que puede considerarse la “base de realidad” con la

cual se confronta la semántica en torno al concepto “indígena”– para orientar nuestra investigación.

De allí extraemos las siguientes afirmaciones.

Sostenemos que las formas de inclusión/exclusión con respecto a los grupos indígenas se caracterizaron por procesos de continuidad y discontinuidad de las estructuras heredadas de la colonia.¹⁰⁸ La eliminación *formal* de las instituciones coloniales iniciada en el siglo XIX no se orientó por un reemplazo y estabilización de estructuras complementarias de expectativas. Por el contrario, los mecanismos de inclusión se tornaron aún más precarios porque allí donde faltaban mecanismos estables que orientaran las posibilidades de quedar incluido, se reprodujeron esquemas personalizados en torno a las figuras de los caciques locales o regionales quienes fungían como intermediarios entre persona e institución. En esta medida lo que operó fue la continuidad de formas de estratificación en el marco institucional de una sociedad diferenciada.

Pensamos que este mismo esquema puede utilizarse para entender la conformación de las relaciones entre comunidad indígena y Estado en el marco del México postrevolucionario, solo que esta vez mediatizadas por la figura del partido oficial.¹⁰⁹ Esta idea es plausible en la medida en que nos ayuda a comprender el surgimiento de los movimientos indígenas de finales del siglo XX. Asimismo es una base explicativa del cambio semántico del concepto indígena hacia la instauración de la categoría “pueblos indígenas”. A través de la construcción de una identidad política basada en una distinción cultural, se trata de impugnar al carácter de inclusión corporativa que era promovida desde las estructuras del partido, y se busca conducirla hacia la institucionalización de derechos que garanticen la reproducción de las comunidades aunque en condiciones de diferenciación (modernidad).

No se trata, por tanto, de una simple incompatibilidad entre formas culturales distintas, como tampoco de la simple oposición entre las instituciones tradicionales y modernas. Es verdad que desde el siglo XIX, el proceso de la implantación de las instituciones modernas se caracterizó por la destrucción de las estructuras que daban certeza a las comunidades indígenas, y que en función de ello se minaron las bases de la reproducción de estos pueblos. Pero no puede dejarse de recordar que aquellas estructuras eran el producto de la organización de una sociedad estratificada que colocaba a los pueblos indios en una posición de desigualdad. Por tanto, cuando hoy se afirma que los problemas de exclusión de los pueblos indígenas se deben a que la sociedad moderna acabó con los derechos que les pertenecían como comunidades, debería tenerse más cuidado y preguntarse de qué derechos estamos hablando.

¹⁰⁸ En esto coincidimos con los teóricos que acuñaron el concepto de colonialismo interno, pero diferimos del enfoque que da preeminencia a los aspectos económicos en la caracterización de las relaciones coloniales. En este sentido nuestra investigación parte de la observación de otros sistemas: política y derecho.

¹⁰⁹ Debe reconocerse que a diferencia del siglo XIX, el orden posrevolucionario contemplaba políticas específicas hacia un sector indígena, aunque no como derechos, sino mediatizadas por una estructura corporativa que transformaba a los ciudadanos en clientelas.

El problema contemporáneo en torno a los derechos de los pueblos indígenas parte de una serie de presupuestos bien distintos a los que ordenaban la sociedad colonial. Se debe tener en cuenta que las expectativas de igualdad de la sociedad moderna –que hemos colocado en la discusión a través del concepto de ciudadanía como supuesto de inclusión– se encuentran inmersas en las propias demandas impulsadas por los nuevos movimientos indígenas.

En otros términos, las demandas basadas sobre las expectativas de los derechos de los pueblos indígenas no niegan la condición de ciudadanía que equipara a todos los mexicanos como miembros de una comunidad política con iguales derechos. Muy por el contrario se fundan sobre esa idea, y sobre ella se problematiza la forma en que la diferencia cultural ha servido más bien como esquema de exclusión. Solo sobre este supuesto se puede incorporar la noción del reconocimiento de las instituciones indígenas como base de la reproducción de pueblos culturalmente diferenciados sin regresar a la noción corporativa y clientelar que fue producto de la colonia.

Por este motivo, pensamos que un análisis más preciso del problema debería explicar el proceso por el cual las instituciones de la sociedad moderna han impulsado nuevas formas de inclusión y exclusión, cuya consecuencia ha sido la sistemática precarización de las condiciones de vida de muchas comunidades indígenas.

Esta forma de abordar el problema nos obliga a reflexionar sobre las posibilidades operativas del reconocimiento de estos nuevos derechos. Hemos destacado cómo es que el funcionamiento de esquemas de estratificación en el marco de instituciones diferenciadas han obliterado las posibilidades de ejercer la condición básica de ciudadanía. Por tanto, en este contexto cabe incluir la duda sobre si la instauración de nuevos derechos es una condición suficiente para la operación de nuevas formas de inclusión o, si por el contrario, su viabilidad queda anulada en el marco de las estructuras con las cuales se orienta la diferenciación del México contemporáneo.

La forma en que hemos construido nuestra argumentación nos lleva a sostener que el ejercicio diferenciado de cualquier forma de derecho –individual o colectivo– es mucho más probable cuando se dispone de estructuras operativas que funcionan con un carácter no-personalizado (diferenciación).

Finalmente, nuestra investigación ha tratado de destacar la forma en que el análisis semántico del concepto indígena no puede quedar desligado de las estructuras sociales en las cuales se desarrolla y hacia las cuales se orienta. Para nosotros es preciso destacar que la diferencia cultural contenida en esta categoría solo adquiere sentido en la medida que se incluye como esquema de observación en el marco de un orden social diferenciado, y en función del cual se puede problematizar. En ello, la distancia que existe entre un ámbito de experiencias históricamente marcado por formas operativas de estratificación se contrasta con las expectativas de una estructura social diferenciada. Los problemas y opacidades que plantea el concepto de indígena en el México de la sociedad moderna, no pueden ser ajenos a ello.

Por esta razón si hoy día es problemática la estabilización de formas de exclusión con referencia a una distinción cultural, es precisamente porque aquellos que son distinguidos como indígenas son también ciudadanos mexicanos con iguales derechos/deberes que el resto de la población mexicana. Solo en esta medida es posible cuestionar por qué las desigualdades en el ejercicio de tales derechos está mediada por esquemas de estratificación social que hacen plausible la observación de asimetrías, que reproducen formas largamente arraigadas de discriminación.

Tal vez de esta manera sea entendible la vigencia de un concepto con las características como el de indígena en el México de la sociedad moderna. Pero en esa misma medida, también debe reflexionarse sobre la forma en que actualmente es utilizado, lo cual incluye cuestionarse cómo y para qué se sigue distinguiendo entre un sector de la población indígena y uno no-indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado López, Eduardo (1998), *Una mirada al reparto agrario en el Estado de México (1915-1992). De la dotación y restitución a la privatización de la propiedad social*, Colegio Mexiquense, Toluca, México.

Arizpe, Lourdes (1979), *El reto del pluralismo cultural*, Instituto Nacional Indigenista, ciudad de México, México.

Bengoa, José (2007), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Bobbio, Norberto (1993), *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona, España.

Bobbio, Norberto (2006), *Estado derecho y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972), “El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas – Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1970), “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, en Arturo Warman, *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, ciudad de México, México.

Caso, Alfonso (1980), *La comunidad indígena*, Diana, ciudad de México, México.

Comas, Juan (1948), “Algunos datos para la historia del indigenismo en México”, en *América Indígena*, Vol. VIII, No. 3, Instituto Nacional Indigenista, ciudad de México, México.

Corsi, Giancarlo, (1998), “Redes de exclusión”, en *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, ciudad de México, México.

Corsi, Giancarlo, Elena Esposito, Claudio Baraldi (1996), *GLU: Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, ciudad de México, México.

Corsi, Giancarlo y Raffaele de Giorgi (1998), *Ridescrivere la questione meridionale*, Pensa Multimediale Editore, Lecce, Italia.

De Giorgi, Raffaele (2005), “Roma como memoria de la evolución”, en *Historia y Grafía*, No. 25, Universidad Iberoamericana, ciudad de México, México.

De Giorgi, Raffaele (2010), “Multiculturalismo, Identidad y Derecho”, Universidad de Buenos Aires. Conferencia Introductoria del 8 de Octubre de 2010, Buenos Aires, Argentina.

De la Peña, Guillermo (1995), “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 6, Anthropos, Barcelona, España.

Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México Diverso. El debate por la autonomía*,

Siglo XXI, ciudad de México, México.

Elías, Norbert (2009), *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Escalante Gonzalbo, Fernando (1992), *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, ciudad de México, México.

Favre, Henri (1998), *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Florescano, Enrique (2001) *Etnia Estado y Nación*, Taurus, ciudad de México, México.

Gamio, Manuel (1981) *Antología*, Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

García Martínez, Bernardo (2010), “Los años de la expansión” en Erick Velázquez *et al.*, *Nueva Historia General de México*, El Colegio de México, ciudad de México, México

Gellner, Ernst (1991), *Naciones y nacionalismo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial, ciudad de México, México.

Gilly, Adolfo (1997), *Chiapas. La razón ardiente*, ERA, ciudad de México, México.

Giménez, Gilberto (2006) “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en *Cultura y representaciones sociales*, Año 1, No. 1, Instituto de Investigaciones Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández Navarro, Luis (2009), "Movimiento indígena: autonomía y representación política" en Giovana Gasparello y Jaime Quintana Guerrero, *Otras Geografías. Experiencias de autonomías en México*, Redez, ciudad de México, México.

Hobsbawm, Eric (1992), *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona, España.

Koselleck, Reinhart (1986), *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Génova, Italia.

Koselleck, Reinhart (2012), *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Editorial Trotta, Madrid, España.

León Portilla, Miguel (1997), *Pueblos originarios y globalización*, El Colegio Nacional, ciudad de México, México.

Lira, Andrés y Luis Muro (1988), “El siglo de la integración” en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México*, El Colegio de México, ciudad de México, México.

Lomnitz, Claudio (1999), “Los trapos sucios del nacionalismo: hacia una geografía de las zonas de contacto”, en Norbert Lechner, René Millan y Francisco Valdez Ugalde, *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdez/Instituto de Investigaciones Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

Luhmann Niklas (1989), “La moral social y su reflexión ética”, en Karl-Otto Apel, Xabier Palacios, Francisco Jarauta Marión, *Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, España.

Luhmann, Niklas (1992), “Sthenografía”, en Rino Genovese (coord.), *Figure del paradosso*.

Filosofía e teoría dei sistemi 2, Liguori Editore, Nápoles, Italia.

Luhmann Niklas (1994), “Inclusión-exclusión”, en *Acta Sociológica* No. 12, septiembre-diciembre, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

Luhmann, Niklas (1995), “Why does society describe itself as postmodern?”, en *Cultural Critique*, No. 30, *The Politics of Systems and Environments*, Part I, University of Minnesota Press, Minnesota, Estados Unidos de América.

Luhmann, Niklas (1997), *Observaciones de la Modernidad*, Paidós, Barcelona, España.

Luhmann, Niklas (1998a), en *Complejidad y modernidad*, Trotta, Madrid, España.

Luhmann, Niklas (1998b), *Sistemas Sociales*, Antrophos/Universidad Iberoamericana/CEJA-Pontificia Universidad Javeriana, Barcelona, España.

Luhmann, Niklas (1999), “Cultura como concepto histórico”, en *Teoría de los sistema sociales II (artículos)*, Universidad Iberoamericana/Universidad de los Lagos, Santiago, Chile.

Luhmann, Niklas (2002), *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana/ITESO, ciudad de México, México.

Luhmann, Niklas (2007), *La sociedad de la sociedad*, Herder-Universidad Iberoamericana, ciudad de México, México, ciudad de México, México.

Luhmann, Niklas (2010), *Los derechos fundamentales como institución*, Universidad Iberoamericana-ITESO, ciudad de México, México.

Marroquín, Alejandro (1972), *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*, Instituto Indigenista Interamericano, ciudad de México, México.

Marshall, Humphrey Thomas (1997), “Ciudadanía y clase social”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 79, Madrid, España.

Maturana, Humberto y Francisco Varela (2003), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*, Editorial Universitaria/Lumen, Buenos Aires, Argentina.

Meyer, Lorenzo (2000), “Los caciques, ayer, hoy y ¿mañana?”, revista *Letras Libres*, diciembre, ciudad de México, México.

González Casanova, Pablo (2006), *Sociología de la Explotación*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Rus, Jan (1995), “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936-1968”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, ciudad de México, México.

Sánchez, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI editores, ciudad de México, México.

Sánchez Sánchez, Jorge (2003), *Los indios en la formación de la identidad nacional*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, México.

Stavenhagen, Rodolfo (1971), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI editores, ciudad de México, México.

Stavenhagen, Rodolfo (1975), “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, en *Sociología y subdesarrollo*, Editorial Nuestro Tiempo, ciudad de México, México.

Stavenhagen, Rodolfo (1991), “El sistema internacional de los derechos indígenas”, Instituto de Investigaciones Jurídicas - Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en línea en <http://info.bibliojuridica.org/libros/1/1/13.pdf>, consultado el 12 de agosto de 2012.

Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, El Colegio de México, ciudad de México, México.

Tanck de Estrada, Dorothy y Carlos Marichal (2010), “¿Reino o colonia? Nuevas España, 1750-1804”, en Erick Velázquez *et al.*, *Nueva Historia General de México*, El Colegio de México, ciudad de México, México.

Torres Nafarrate, Javier (2004), *Luhmann: La política como sistema*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Villoro, Luis (1996), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Von Glasersfeld, Ernst (2000), “Introducción al constructivismo radical”, en Paul Waltzlawick, *La realidad inventada*, Gedisa Editorial, Barcelona, España.

Warman, Arturo (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Weber, Max (1964), *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, ciudad de México, México.

Zamorano Farías Raúl (2003), “Diferenciación y desdiferenciación política en la modernidad y periferia de la sociedad moderna” en *Economía, sociedad y territorio*, enero-julio, vol. VI, número 13, El Colegio Mexiquense, Toluca, México

Zamorano Farías, Raúl (2006), “Democracia y constitucionalismo en América Latina. El federalismo mexicano: entre el texto y el contexto”, en *Entre la utopía y la realidad*, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Nacional Autónoma de México, Toluca, México.

Zamorano Farías, Raúl (2008), “Modernidad, sociedad y constitucionalismo en América Latina”, en *Cuestiones Constitucionales*, No. 19, Instituto de Investigaciones Jurídicas - Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

Zamorano Farías, Raúl (2010), “El sistema político como institucionalización de las expectativas”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Año XLIII, No. 128, Instituto de Investigaciones Jurídicas – Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.

Zamorano Farías, Raúl (2012), *Comunicación personal*.