

OTRA VERSIÓN DEL CIBERPERIODISMO. UNA LECTURA COMUNICOLÓGICA DE N. LUHMANN

MAR LLERA LLORENTE

Dpto. Periodismo I - Universidad de Sevilla

mllera@us.es

RECIBIDO: 02-06-2008

ACEPTADO: 19-09-2008

Resumen: Habitualmente, el Ciberperiodismo está siendo desarrollado desde una perspectiva teórica de limitado alcance, que podría enriquecerse con las reflexiones cibernsociológicas de Niklas Luhmann. Este trabajo da a conocer tales reflexiones, enfatizando su aplicación al ámbito de la comunicación intercultural a través de un documental sobre el conflicto palestino-israelí donde desempeñan un papel clave las nociones de diferencia, identidad, complejidad, autopoiesis, entropía y neguentropía. Nuestro objetivo concreto es explorar las posibilidades de articular teoría de la acción y teoría sistémica, el significado y los límites del constructivismo, el pluralismo lógico, la oscilación entre la deriva entrópica y la autorreproducción negentrópica, así como el papel de la incomunicación como rasgo no sólo inevitable, sino constitutivo de toda operación comunicativa, particularmente entre comunidades etnoculturalmente diversas.

Palabras clave: ciberperiodismo, comunicación intercultural, negentropía, auto-reproducción

Abstract: Cyber Journalism is nowadays being developed from a very limited theoretical perspective, whose scope could be enriched by Niklas Luhmann's cyber sociological reflections. This essay presents those reflections, stressing its application to intercultural communication in a documentary upon Palestine & Israel conflict, through key concepts such as difference, identity, complexity, self-poiesis, entropy and negentropy. Our goal is to explore possibilities of relating theory of action and theory of systems, meaning and limits of constructivism, logical pluralism, fluctuation between systems' entropic tendency and negentropic self-reproduction, and incommunication as a non-avoidable feature constituting every communicative operation, especially among diverse ethnocultural communities.

Keywords: cyber journalism, intercultural communication, negentropy, self-reproduction

Toda observación está condenada a desfigurar la realidad; vivimos en un mundo desfigurado. Pero esto no debe valorarse negativa, sino positivamente, como una ganancia de realidad: la realidad no sólo es lo que es, sino –además– lo que la observación le añade como construcción (Torres Nafarrate, en Luhmann, 1998b: 22).

Las reflexiones habituales sobre sociedad de la información, mediosfera, aldea global, cibersociedad o sistemas mediáticos tienden a simplificar las problemáticas, reduciéndolas a categorías acuñadas en la Modernidad: sujeto-objeto, medio-fin, acción-sistema, estructura-proceso, conciencia-inconsciente,

identidad-diferencia..., sin advertir que los continuos avances en Lógica y Teoría de Sistemas, Cibernética, Neurociencia y Ciencias Cognitivas exigen una importante renovación de tales planteamientos.

En lo que respecta al Periodismo, ese tipo de reduccionismos es particularmente frecuente, debido a la superficialidad de las aproximaciones teóricas, a las inercias profesionales, a la deriva mercantilista de las empresas informativas y a la espectacularidad que suele caracterizar sus narrativas. Estas lacras afectan también a buena parte de las deliberaciones en torno al denominado *Ciberperiodismo*,¹ que es definido en función de los nuevos soportes y formatos de la información, o de los cauces tecnológicos empleados en la investigación, producción y difusión de noticias. En los mejores casos se incorporan también consideraciones acerca de las conexiones intertextuales, el aprendizaje autónomo, la recepción creativa y las posibilidades de los usuarios para participar en la autoría de la realidad virtual. Sin embargo, suele faltar un sistema de interpretación sólido, para fundamentar estos planteamientos.

Cuando se trata de la comunicación como marco genérico de la actividad periodística –y *ciberperiodística*– tampoco son frecuentes las visiones de largo alcance. Pues no basta reemplazar el paradigma funcionalista por la Teoría Crítica, ni denostar el objetivismo positivista, criticar los modelos mecanicistas que enfatizan la transmisión de mensajes, o complementarlos desde perspectivas socio-antropo-culturalistas en torno a la índole ritual de las actividades simbólicas (Carey, 1992). Sin menospreciar el valor de todas estas aportaciones, cabe abrir nuevas posibilidades teóricas con “pretensiones de universalidad, aunque no de exclusividad (Torres Nafarrate, en Luhmann, 1998b: 17), en sintonía con los últimos avances científicos, con la radicalidad de la rebelión posmoderna y con los desafíos que hoy plantea la complejidad multicultural.

La lectura de Niklas Luhmann, uno de los sociólogos más señeros del siglo XX, puede satisfacer estos objetivos gracias a la complejidad de su edificio conceptual, la riqueza de sus fuentes, el alcance de sus tesis y la amplitud de sus intereses intelectuales, que abarcan desde la política hasta el arte, pasando por la religión, entre otros muchos campos (Luhmann, 2008, 2007, 2006, 2005, 1996b, 1995). Hay que reconocer que este autor ha provocado una exasperada controversia y se le ha acusado de anti-humanista, tecnócrata e incluso posmoderno en su acepción peyorativa, aquella que denuncia el sometimiento de

¹ Una excelente página llena de referencias sobre el tema es la confeccionada por Karla Tonella, de la Universidad de Iowa (Estados Unidos): <http://bailiwick.lib.uiowa.edu/journalism/cyberjournalism.html> (consultada en agosto de 2008).

los escépticos al *statu quo* y su incapacidad radical para propiciar revoluciones emancipadoras. Sin embargo, su obra es digna de homenaje como obligada lectura para todos los investigadores sociales: en ella se abordan los principales debates que han animado el progreso de la reflexión socio-antropológica y comunicológica más reciente.

A nosotros nos interesan especialmente las exploraciones que versan sobre las modalidades de articulación entre el actor social y el sistema donde desarrolla su acción, el significado y los límites del constructivismo, la posibilidad de una variedad de lógicas socioculturales recíprocamente inconmensurables –es decir, el pluralismo lógico (G^a Gutiérrez, 2007)-, la oscilación entre la deriva entrópica y la autorreproducción neguentrópica, así como el valor de la incomunicación como rasgo no sólo inevitable, sino constitutivo de toda operación comunicativa, particularmente cuando comunidades etnoculturalmente diversas se relacionan estrechamente.

Sabemos que se trata de cuestiones sumamente complejas, de difícil tratamiento e imposible resolución –debido a su misma índole, que excluye por principio la validez de una única respuesta a los interrogantes planteados. Pero pensamos que tales interrogantes se hallan entrelazados de tal manera que cualquier aproximación a alguno de ellos conduce necesariamente a los demás y contribuye a esclarecer todo el conjunto; por eso, al focalizar nuestra mirada hacia una serie de nodos significativos de esa trama pretendemos obtener orientaciones significativas respecto de todos los temas mencionados en el párrafo anterior.

Hacia una nueva comunicología

El campo académico al que aplicaremos las ideas de Luhmann son las ciencias de la comunicación en un sentido polisémico, que comprende aspectos tan diversos como la interacción socio-simbólica, la traducción intercultural o el periodismo informativo, en cuya confluencia acotaremos una parcela de observación concreta. Explorar de la mano del académico alemán “otra versión del Cyberperiodismo” –como anuncia el título de este artículo- significa aplicar a la esfera mediática y a las industrias culturales las lentes de la Cibersociología luhmanniana para alcanzar un concepto de comunicación más complejo y de mayor alcance, capaz de actualizar la teoría y la práctica del periodismo en consonancia con el paradigma sistémico y con los retos actuales de la diversidad etnocultural. Esta nueva versión trasciende las interpretaciones estrechas que circunscriben el Cyberperiodismo a una serie de usos tecnológicos y de

modalidades novedosas de producción/consumo discursivos; propiciando una concepción de la comunicación más sólida y ancha, apta para explicar la constitución de los diferentes sistemas socioculturales, así como sus relaciones interculturales.

Al considerar la comunicación como operación no sólo fundamental, sino *fundante* de la sociedad en tanto sistema, la teoría de Luhmann invita a repensar el papel de las industrias culturales y mediáticas. Por una parte, dibuja los perfiles de su dominio; por otra –y precisamente a partir de ahí–, permite tomar conciencia de sus límites. Ambas perspectivas se complementan recíprocamente; ambas muestran que la comunicación no es una tarea cualquiera que se desarrolle en una sociedad previamente constituida y se añada al conjunto de sus funciones, interacciones y estructuras. La comunicación es el pilar, la unidad elemental a la que cabe reducir todo sistema social; es la operación que le da origen, la mantiene, produce y reproduce constantemente, impulsando además su evolución a lo largo de la cadena temporal. De ella arranca la autopoiesis, entendida en términos afines a los propuestos por Maturana y Varela (1980, 1984, 2003): comunicar supone estructurar representaciones de la complejidad del entorno a partir de diferenciaciones y selecciones que permiten controlarla –al menos inicialmente–, pero que con el tiempo la incrementan, pues a medida que se despliegan se van distanciando del entorno y generan nuevos modos de entropía.

La operación de comunicación así concebida no debe confundirse con la actividad comunicativa que desempeñan los actores sociales, dado que éstos –según Luhmann– no son parte integrante del sistema, sino entorno –condición y presupuesto, en relación permanentemente diferencial con el conjunto sistémico.² A diferencia de lo que ha defendido una significativa porción del

² Luhmann llega muy lejos en este planteamiento, al considerar que la tradición humanista está afincada sobre presupuestos que actualmente ya no son aceptables. Ahora bien, según el académico alemán afirmar que el hombre está emplazado en el entorno del sistema no debe angustiarnos, pues no implica ninguna semántica social, “en cambio, orientadas por figuras sustentadas en el hombre se han cometido experiencias terribles (...). Pensemos en la ideología racista, en la distinción elegidos/condenados, en la prescripción doctrinaria socialista, o en la ideología del *Melting-Pot*, tan cercana al *American Way of Life*. (...) No hay teorías que llamen la atención sobre la humillación a que ha dado pie este humanismo, o que prevengan sobre nuevos intentos. (...) De igual manera, el anonimato al que se somete al hombre con el tan traído *discurso ético* está cercado con la misma problemática; aparte de que dicho discurso está sustentado sobre el terreno resbaladizo de la lingüística y sobre el derrumbe del sujeto trascendental con el único propósito de salvar un concepto normativo de racionalidad” (Torres Nafarrate, en Luhmann, 1998b: 24). Frente a estas consideraciones, nosotros creemos conveniente puntualizar que las “terribles” experiencias mencionadas no han sido expresión de ningún humanismo, sino de lo contrario: la supeditación del hombre a abstracciones totalitarias como la ideología, la raza, el poder político, el dinero, el prestigio

pragmatismo –J. Dewey, W. James- y del interaccionismo simbólico –G. H. Mead-, la Cibersociología no aborda la problemática de la comprensión sociológica –*Verstandung*- en términos subjetivos o intersubjetivos; no habla de intencionalidad ni de performatividad. El protagonismo no corresponde a los sujetos: trasciende el marco teórico, práctico, ético y político de la Modernidad. Y aunque incorpora muchas preocupaciones de la Sociología clásica en torno a la doble contingencia y a las expectativas respecto de la alteridad, lo hace desde una óptica que, por una parte, relativiza la importancia de las iniciativas subjetivas subrayando su dependencia sistémica; pero, por otra, afirma la irreductibilidad del actor (auto)consciente y libre, ubicándolo siempre más acá o más allá del sistema social, de sus funciones y estructuras.

Aplicar esta concepción a la esfera mediática permite entender la dificultad para modificar las lógicas de representación, las rutinas de producción y los circuitos de distribución de los discursos periodísticos; induce a reconocer una notable homogeneidad de formas y procedimientos, incluso bajo las apariencias de pluralismo; ayuda –sobre todo- a calibrar el poder del sistema para mantenerse y perpetuarse, para imponer su dominio aun en contra de la voluntad de muchos actores sociales, de sus intereses y necesidades. Aun más: en consonancia con la concepción de *habitus* propuesta por Pierre Bourdieu (1980), la Cibersociología de Luhmann advierte los mecanismos sistémico-culturales de organización de la experiencia, a partir de los cuales cada sujeto discierne o construye tales intereses y necesidades. Al desear, preferir y necesitar, los hombres se apoyan en la auto-observación y en la autorreferencialidad constitutivas del sistema sociocultural respecto del cual desarrollan su acción. Esto explica las enormes dificultades que obstaculizan el entendimiento y la convivencia entre comunidades organizadas a tenor de pautas sistémicas distintas en lo social, lo cultural, lo religioso, lo político, lo económico...

Mediante la confección de sus narrativas, los medios de comunicación suelen interpretar en clave actuarial muchas de estas dificultades, olvidando que en la información no sólo son importantes los sujetos protagonistas –sus acciones y sus intenciones-, sino también y de modo eminente los condicionantes sistémicos que pesan sobre ellos, las lógicas anónimas que se les imponen y los modelos socioculturales –muchas veces inconscientemente interiorizados- que

social... Por otra parte, Luhmann no debería considerarse original: la Posmodernidad se ha rebelado contra el humanismo en una línea afín a la suya. En cuanto a la ética, es cierto que debe tener en cuenta los imperativos sistémicos y los condicionantes lingüísticos o trascendentales, pero no puede conformarse a ellos, porque tal proceder supondría aceptar el *statu quo*. Además, es una evidencia histórica que algunos individuos han cambiado el curso de la historia y las estructuras sociales gracias a su compromiso con valores e ideales.

conforman sus comportamientos. Así, por ejemplo, reconocer que el escenario militar, diplomático o productivo internacional presenta en cada espacio y en cada momento actores y personajes diferentes no es garantía de que vayan a producirse significativas variaciones en las directrices del guión. La Historia es algo más que un problemático compendio de las historias de quienes participan en ella; el capitalismo, el socialismo o la ciencia tienen su propia Historia – aunque ésta no se halle al margen de las historias de los capitalistas, los socialistas y los científicos. Como ha repetido en sus distintas obras Michel Foucault (1979, 1992), las conductas individuales deben evaluarse a la luz del “régimen político de la verdad” al cual se subordinan. Si olvidamos la diferencia entre el plano actorial y el plano sistémico no podremos evitar el error –e incluso la ignorancia- respecto de numerosos acontecimientos informativamente relevantes, pues atribuiremos a la libertad de los sujetos aquello que más bien constituye su condición de posibilidad –o imposibilidad. Tampoco podremos prevenir los bloqueos comunicativos o los manifiestos conflictos que suele provocar la confrontación de sistemas simbólicos distintos; y en la medida en que toda pobreza –también la pobreza de la guerra, del terrorismo y de otras formas de violencia- posee raíz cultural, seremos incapaces de combatirla. En otras palabras, arrojaremos sobre las espaldas de los sujetos un peso mayor del que pueden soportar, una responsabilidad que les excede –aunque no por ello deba resultarles ajena.

Incomunicación intercultural

El discurso audiovisual que vamos a analizar en este artículo bajo el prisma de las aportaciones comunicológicas de N. Luhmann ofrece una excelente muestra de lo que venimos diciendo. Se trata de un documental –*Promises*³- dirigido por un periodista de origen israelí establecido en los Estados Unidos, que procura desempeñar funciones de mediación intercultural a través de un ejercicio de ciberperiodismo en el sentido luhmanniano del término. Aunque su posición no es neutral ni equidistante –pues se halla comprometida con valores que favorecen la convivencia pacífica-, resulta aceptable para todos los participantes en el *juego lingüístico* que el reportaje escenifica, al margen de sus diferencias e incluso incompatibilidades recíprocas. El principal objetivo del documental es constatar, evaluar y tratar de superar las dificultades de los miembros de dos

³ Cfr. Shapiro, J., Goldberg, B.Z., & Bolado, C. (2001): *Promises*. Co-producción de ITVS y financiación de CPB (Corporation for Public Broadcasting).

sistemas etnoculturales –israelíes y palestinos- para convivir y comunicarse en una diferencia extrema, que frecuentemente se traduce como inconmensurabilidad e incluso como un feroz intento por destruir al adversario.

Una peculiaridad de esta obra es que sus actores –personas reales que ocupan diversas posiciones territoriales, sociales y simbólicas, representativas de la trama base del conflicto- no son adultos, sino niños. Dado que la subjetividad de un menor es menos autónoma, menos independiente del sistema, la función actuarial se halla en esta narrativa supeditada a la lógica sistémica y a sus dispositivos autopoieticos. Por otra parte, la menor competencia discursiva de los pequeños, su limitado dominio de las habilidades comunicativas – particularmente de las que exige la *politesse*, la insinceridad cultivada- permite advertir con más claridad cuáles son los límites de la comunicación en una determinada interacción, de qué manera la no-comunicación de lo incommunicable se halla paradójicamente en la base de todo entendimiento comunicativo (Luhmann, 1997b: 122). La mirada infantil sobre el enfrentamiento permite discernir con nitidez los mecanismos sistémicos de perpetuación de la violencia, las instituciones que contribuyen a su interiorización –a través de la socialización primaria-, las redes comunitarias que la sustentan y actualizan en cada nueva situación, las creencias que pretenden justificarla argumentalmente y los bucles recursivos que la retroalimentan. Precisamente lo más llamativo de este trabajo es que evidencia en tono de denuncia la índole auto-retroalimentativa de los circuitos de comunicación social en situaciones marcadas por una violencia endémica, no sólo de carácter físico –terrorismo, belicismo...-, sino sobre todo simbólico –incapacidad para el *descentramiento*, para comprender puntos de vista diferentes al propio y desarrollar interacciones comunicativas constructivas con la alteridad.

Promises dramatiza en vivo las profundas raíces de un conflicto donde todo amago de aproximación a *los otros* se detiene por la dificultad del propio sistema etnocultural para hacerse cargo del entorno y liberarse de su propia lógica cíclica. Consiguientemente, en vez de posibilitar la emergencia de nuevos niveles donde sea posible el acoplamiento de las partes, espacios o subsistemas implicados, en una espiral de crecimiento neguentrópico, cada dominio sistémico se clausura falazmente sobre sí mismo y se auto-replica de modo tautológico, distanciándose progresivamente del entorno. Al no dar respuesta a las exigencias y desafíos de ese entorno, aquello que podría haber funcionado como incentivo y oportunidad deviene amenaza; el sistema se manifiesta cada vez más impotente en relación con la diferencia y –dado que ésta se halla en la raíz de su propia constitución- comienza a disolverse de modo paradójico, pues todo conato por autoafirmarse resulta una negación de sí mismo, un incremento de la entropía.

Llega un momento en que ésta escapa totalmente al control: el aparato representativo del imaginario social, el edificio institucional que vertebra su arquitectura y la economía del poder discursivo se revelan progresivamente inadecuados para domeñar la complejidad del entorno y reducir sus resistencias; hasta que tal desorden se traduce en violencia. Una violencia cuyo potencial catártico acompasa su potencial hetero- y autodestructivo, oscilando entre la autodisolución nihilista y la exigencia imperativa de un orden completamente nuevo, de una lógica alternativa que rompa la recursividad tautológica del circuito acción-reacción-acción, crimen-represalia-crimen o ataque-defensa-ataque.

En este contexto, la clave tanto para entender los orígenes del enfrentamiento como para diseñar otra lógica alternativa es la comunicación, que –como venimos diciendo– según Luhmann no debe interpretarse como mera acción intersubjetiva, sino como operación básica del sistema en tanto capaz de gestionar y/o producir la diferencia, comunicándose consigo mismo y con su entorno de manera eficaz. Desde esta perspectiva, la sociedad no es primordialmente un conjunto de sujetos en relación con objetos; ni siquiera es un almacén de estructuras que se hallen en la base de procesos. La sociedad –o cualquiera de sus grupos– es ante todo comunicación: existe en la medida en que (se) (auto)comunica, pero también en la medida en que (se) *incomunica*, y según la variedad de modalidades comunicativas/incomunicativas que desarrolla –incluidas las que conllevan cortocircuitos, bloqueos o proyectos fallidos. La subsistencia de un sistema depende tanto de la calidad de su comunicación como de la tolerancia respecto de la incomunicación (que es inherente a todo encuentro comunicativo), y de la creatividad para hacer de este fenómeno un motor de crecimiento neguentrópico.

Un sistema social así concebido conjuga comunicación e incomunicación, autorreferencialidad y plurivocidad, recursividad y polisemia, identidad y diferencia de un modo complejo, pues estas dicotomías no son susceptibles de superación dialéctica: “Quien lea con atención, se dará cuenta de que se está hablando de la *diferencia* entre identidad y diferencia, y no de la *identidad* entre identidad y diferencia. Y ya desde aquí las siguientes reflexiones se apartan de la tradición dialéctica, a pesar de todas las similitudes que puedan darse y que llamen la atención” (Luhmann, 1998b: 33).

Sistemas de (auto)referencia y (auto)observación

Los sistemas implicados en el documental *Promises* pueden localizarse en dos niveles básicos: por una parte, el etnocultural; por otra, el periodístico. Los ubicados en el primero sustentan la identidad de las diferentes comunidades implicadas en el conflicto: palestina e israelí. Los ubicados en el segundo nivel son aquellos que condicionan el trabajo informativo y comunicativo de los profesionales que han participado en la elaboración del audiovisual. En ambos hay comunicación, pero en el nivel etnocultural se trata de la comunicación básica o fundante del sistema –estrechamente conectada con la “autorreferencialidad basal”, mientras que en el segundo se trata de una comunicación sobre tal comunicación; es decir, de una comunicación de “segundo orden”, profesionalizada a través de un subsistema que desempeña una función metasistémica de reflexión, observación y explicación del conjunto a partir de la selección discriminatoria de ciertas variables. La relación entre esos dos niveles es tan estrecha que deben considerarse indisolubles: de hecho, la comunicación más básica entre los sujetos que conforman el entorno de cada sistema etnocultural está mediada por la comunicación de segundo orden que llevan a cabo los medios periodísticos y, más concretamente, el que realiza el documental. De este modo se actualiza el carácter autopoietico de la sociedad, en tanto capaz de observarse y describirse a sí misma, construyéndose a través de tal auto-observación y auto-descripción comunicativamente mediadas.

Empleando la terminología de Luhmann respecto de los componentes fundamentales del proceso comunicativo (Izuzquiza, 1990: 206) podríamos decir que tanto el punto de vista israelí como el palestino no sólo son objeto, sino simultáneamente causa y consecuencia de una información (*Information*) que se comparte o intercambia (*Mitteilung*) y que genera determinadas expectativas (*Erwartung*) de comprensión (*Verstandung*) –o en casos de conflicto como éste, de incompreensión. Suponer que un determinado mensaje no va a ser comprendido provoca variados efectos en el circuito comunicacional: puede contribuir a su refinamiento metalingüístico, en un ejercicio de traducción o interrelación de códigos; pero puede también –por el contrario- esgrimirse como arma destructiva a través de una violencia simbólica que antecede o acompaña a la violencia física. Los expertos en comunicación intercultural hablan aquí de estrategias de divergencia frente a estrategias de convergencia; las primeras destacan el carácter diferencial de la propia identidad –que se define por oposición a la alteridad-, mientras que las segundas subrayan la índole híbrida, mestiza o multicultural de cualquier idiosincrasia, relativizando así sus particularidades y bosquejando áreas de coincidencia con *los otros*.

En cualquier caso, la información no existe *a priori* ni al margen de su “comprensibilidad”; no es un dato absoluto, previo al proceso de (auto)observación, construcción simbólica, interacción comunicativa y anticipación pre-comprensiva, aunque tampoco es un mero producto *a posteriori*, pues se halla implícita en la autorreferencia básica constitutiva del sistema. Consecuentemente, funciona a un tiempo como condición de posibilidad y resultado del trabajo periodístico. En este sentido, se define siempre respecto de una pluralidad de alternativas y –en cuanto tal- constituye una identidad compleja, que incluye en sí la diferencia inherente al intercambio comunicativo, del que dependen la constitución de *ego* y de *alter*, así como sus expectativas recíprocas según acabamos de indicar.

La índole de esta complejidad identitaria excluye todo esencialismo chato, todo representacionismo reificante, y se manifiesta en el documental *Promises* del siguiente modo: ninguna de las identidades etnoculturales en juego –israelí, palestina (y estadounidense, en el caso del realizador)- aparece como poseedora de una idiosincrasia específica, una “esencia” o “forma substancial” al margen de las dinámicas comunicativas en que participa y que de hecho (es decir, fácticamente, no de modo ontológico) la definen. Cada comunidad se entiende (y construye) a sí misma en relación –habitualmente defensiva y agresiva- con otra comunidad que le es adversaria: adquiere su identidad por oposición diferencial. Se trata de una (o)posición informacional, discursiva y comunicativamente definida: esto significa que se halla en función de la calidad de la información, la modalidad del discurso y la fluidez de la comunicación que se desarrollan en los diversos nodos y/o tramos de la red sistémica.

¿Funciones actoriales o funciones sistémicas?

Los personajes que dan vida a la trama son –como ya se ha dicho- reales, lo cual no significa que no constituyan además una ficción. Ficción –como dice Geertz (1992: 28) en relación con cualquier relato socioantropológico- en un sentido cuasi performativo, aunque ajeno a la pragmática actorial; es decir, como expresión de un quehacer, de una praxis discursiva y comunicativa que no resulta protagonizada por actores sociales, sino que construye autopoiéticamente los sistemas implicados a partir del contrapunto que suponen las iniciativas de tales actores. En el documental éstos son ocho niños –entre ellos, dos pares de hermanos- que ilustran los diversos emplazamientos territoriales, étnicos, religiosos, ideológicos, económicos, simbólicos, existenciales, éticos... que componen la red (inter)sistémica sobre la que se sustenta el conflicto: el laicismo

moderado israelí (los gemelos Yarko y Daniel), el fundamentalismo de los musulmanes que habitan en la parte oriental de Jerusalén (Mahmoud), el integrismo ultraortodoxo judío (Shlomo), el fanatismo de los colonos (Moishe y su hermana), la rebeldía de los islamistas que habitan en los campos de refugiados (Sanabel) y de quienes han protagonizado la segunda Intifada (Faraj). Cada uno de esos seis emplazamientos (tres representativos del sistema etnocultural israelí y otros tres representativos del palestino) condensa una posición interpretante y un cierto juicio acerca de la índole del conflicto, definidos por una serie de condicionantes sistémicos más que por una reflexión/elección (inter)subjetiva autónoma. Por otra parte, cada posición mantiene con las demás posiciones relaciones de contraste, afinidad o coincidencia, al margen de los tópicos que habitualmente simplifican la trama política de Oriente Medio. Así, por ejemplo, la religiosidad ultraortodoxa del pequeño Shlomo no excluye puntos de entendimiento con el laicismo representado por los gemelos Yarko y Daniel, aunque estos últimos declaren experimentar un mayor temor ante el judaísmo militante que ante el fundamentalismo islamista. Asimismo, el judío fanático Moishe y el “niño de las piedras” Faraj manifiestan similares deseos de venganza –si bien orientados en sentidos opuestos-, a partir de la experiencia de la muerte de un amigo. La exquisita sensibilidad de Sanabel –hija de un periodista vinculado a Hamas- le ayuda a tender puentes de acercamiento con el bando adversario, en una actitud que parece apta para superar las diferencias entre su comunidad de creencia y el laicismo de los israelíes Yarko y Daniel, al menos provisionalmente.

En todos los casos se formulan valoraciones sobre la situación que desbordan las categorías al uso, debido a su carácter *constitutivamente múltiple* – en palabras de Luhmann- o *rizomático* –según la terminología de los posmodernos Deleuze y Guattari (1997). Es muy importante el contexto vital y sus circunstancias, que modelan la experiencia de cada uno de los actores participantes incorporando la mediación de filtros y otros dispositivos sistémicos, según expresa la noción de *habitus* (Bourdieu, 1980). Un aspecto concreto de esa mediación es el tenor y grado de arraigo familiar-comunitario de cada uno de los niños. Curiosamente, la dependencia de Mahmoud se manifiesta mucho mayor que la de Shlomo, aunque el primero posea un conocimiento muy superficial de sus raíces y el segundo dedique casi doce horas diarias al estudio de la Torah. En este punto el documental pone de relieve el potencial de la investigación y la reflexión intelectual para abrir –al menos de modo incipiente- puentes de comunicación intercultural, bosquejando alguna forma de traducción entre códigos de creencia distintos. De hecho, cuando el periodista pregunta a Shlomo si él también debería profundizar en el judaísmo, el chico ofrece una respuesta

sorprendentemente madura: le habla de que cada individuo debe discernir su propia vocación existencial, sin caer en el mimetismo o el colectivismo despersonalizante.

Así, *Promises* introduce las claves de lo que exigiría una aproximación metasistémica a cualquier sistema etnocultural –y de modo especialmente necesario, al propio. Yarko y Daniel –debido a la educación recibida, marcada por la aconfesionalidad, el individualismo, el liberalismo, el espíritu crítico y un cierto distanciamiento tanto emocional como intelectual respecto de la propia comunidad de pertenencia- ilustran de modo eminente el potencial de esta aproximación. En el polo contrario, además del ya citado Mahmoud, se encuentran Moïshe y su hermana, que viven en un territorio colonizado por Israel. Al hallarse en una posición defensiva de las fronteras, Moïshe apela explícitamente al (seudo) lenguaje de las armas, al belicismo y la lógica militarista como alternativa excluyente del diálogo y como sucedáneo de respuesta ante las reivindicaciones palestinas. Cuando se le solicita una argumentación racional de su punto de vista, el pequeño presenta referencias bíblicas de muy corto alcance; es decir, no adecuadas a la traducción intercultural, únicamente válidas para quienes aceptan la autoridad canónica de ese documento, interpretado de un modo cuasi literal –o sea, descontextualizado histórica, literaria y teológicamente. Su hermana menor –que de modo significativo permanece en el anonimato, pues nunca se llega a pronunciar su nombre- escenifica las consecuencias de la política de género característica de su comunidad. A pesar de su corta edad, la niña parece haber asumido perfectamente el rol y las funciones que le atribuye su tradición –o mejor dicho, una versión muy estrecha, esencialista y reificada de la misma. Se somete, pues, sin ningún atisbo de capacidad crítica a lo que considera el orden normativo –o “normal”- de su sociedad, incorporando las expectativas vigentes comunitariamente respecto de su comportamiento futuro, reproduciendo un orden jerárquico lastrado por la desigualdad de género y más precisamente por el machismo. Una vez más, la perspectiva sistémica prevalece sobre la perspectiva actorial.

Claves para la mediación intercultural

A lo largo del documental, el realizador –en su actividad mediadora- procura el encuentro (y el entendimiento) entre los niños de los dos bandos enfrentados. No lo logra con todos, sólo con quienes han definido sus posiciones interpretantes y sus emplazamientos sistémicos de un modo relativamente abierto al entorno –en

este caso, al emplazamiento del “enemigo”. Entre los menores que aceptan acercarse a los representantes del bando adversario destaca un protagonista de la segunda Intifada, Faraj. Su dureza inicial, su resentimiento y su elección de la violencia como (seudo) medio de (in)comunicación con *los otros*, va transformándose a lo largo del documental en una apertura progresiva, que culmina con una experiencia no sólo de amistad, sino de fidelidad con quienes mantenía en principio una hostilidad radical. Aquí es oportuno considerar lo que sostiene Luhmann sobre la capacidad de cambio y/o evolución de los sistemas, sobre la función que en ellos desempeña el vector temporal y sobre las posibilidades de acoplamiento en dinámicas de crecimiento neguentrópico a partir de situaciones de *impasse*, caos o conflicto.

Respecto de la labor del mediador intercultural (a un tiempo co-director, co-realizador y conductor del reportaje) llama la atención su capacidad para ganarse la confianza de todos los interlocutores, incluidos los más fanáticos o integristas. Su posición no representa ninguna creencia particular únicamente válida en un delimitado contexto etnocultural, ni el dominio de una racionalidad artificialmente desencarnada, presunta –y presuntuosamente- abstracta o ilusoriamente carente de raíces. Como venimos diciendo, el periodista desempeña aquí la función que define etimológicamente a los medios: la mediación. Ésta carece de pautas y modelos orientativos, pues ni siquiera los recursos útiles en la diplomacia internacional son en este caso pertinentes. Aquí no cabe ningún mecanismo de sanciones y recompensas. Además, el conocimiento de la situación por parte de cada uno de los participantes es muy limitado; exiguas las posibilidades de influir sobre ellos desde actores o instituciones con las que mantengan lazos de dependencia; mínima su red de relaciones con instancias ajenas a la propia comunidad de pertenencia; reducidas sus habilidades de negociación y sus competencias socio-comunicativas. Los niños evidencian de un modo simplificado las oportunidades y –sobre todo- los obstáculos para un diálogo intercultural con vistas a la resolución del conflicto. También ponen de manifiesto los estrechos márgenes que dejan las pertenencias comunitarias y las creencias no racionalmente justificadas a la autonomía individual y al potencial creativo imprescindible para romper los circuitos sistémicos que alimentan recursivamente la entropía.

Un hecho particularmente relevante es que una de las religiones implicadas en la confrontación –el Islam- es en gran medida ajena a los procesos de modernización e ilustración que han propiciado el encaje de la sacralidad en Occidente. De hecho, el propio término “religión” resulta en último término inadecuado, pues expresa un concepto que sólo tiene sentido dentro del paradigma de la Modernidad eurocentrista. El Islam designa una cosmovisión y

una praxis multiforme –ética, política, económica...- que no funcionan como un mero subsistema acotado dentro del conjunto del sistema social, sino como un sistema alternativo. De hecho, la porción del universo islámico que aparece en el documental no queda tamizada mediante la crítica racional, social, política y jurídicamente instituida a través de dispositivos adecuados a la democracia deliberativa. Este hecho acentúa el carácter diferencial de las identidades y de las lógicas que escenifican el conflicto, expresando un pluralismo lógico en consonancia con las puntualizaciones de Luhmann.

Su énfasis sobre el carácter diferencial de toda identidad respeta las exigencias epistemológicas de la Posmodernidad más transgresora, aquella que invoca una diversidad de lógicas (razones o racionalidades) alternativas y recíprocamente inconmensurables, desechando el principio clásico de no-contradicción. En esta línea permite un refinamiento hasta hace poco inédito de las metodologías empleadas en el terreno de la Antropología Social y Cultural, que busca no ya representar al *otro* –y mucho menos ponerse en su lugar-, sino simplemente mantener con él una “conversación” (Geertz, 1992),⁴ que puede y debe ser deconstruida según las técnicas más avanzadas de la semiótica textual-discursiva y la crítica literaria.⁵ Este empeño invita también a reconocer las versiones lingüísticas del inconsciente, el carácter rizomático de toda autoría y la *textura intertextual* de todo conjunto de signos. Además, devuelve a la facticidad la primacía que la Metafísica y la Ontología –desde la Antigüedad Clásica hasta hoy- le habían arrebatado. En otras palabras: Luhmann no pretende establecer el primado *ontológico* de la diferencia; simplemente constata su primado fáctico o *factual*. Su apreciación no es ajena a los novedosos desarrollos de la pragmática

⁴ Las últimas investigaciones en comunicación intercultural destacan el carácter no sólo insuperable, sino en último término inaprehensible de las diferencias culturales. Para evitar que esta conclusión conduzca a un callejón sin salida, se postula el valor creativo de toda traducción o aproximación a la alteridad, en tanto constructiva de posibilidades de mediación.

⁵ Los etnógrafos posmodernos se instalan en el “segundo orden”, allí donde lo observado es el observador y la observación misma. No hacen ya etnografía de *los otros*, sino de la problemática relación con ellos. Denuncian que la supuesta participación en el contexto de la comunidad indígena, se ponga al servicio de una observación concebida en los términos epistemológicos y representacionales de la propia comunidad académica. Consiguientemente, critican el carácter fonológico de la escritura etnográfica, que reprime la voz del nativo.

Cuando no somos capaces de comprender a los demás podemos sentir una doble tentación: excluir del propio orden social a quienes “no tienen *la razón*” o simplemente abdicar de la racionalidad. Parte de la autodenominada “vanguardia” etnográfica –Michael Taussig y Stephen Tyler, por ejemplo- ha optado por la segunda posibilidad. Y lo que en James Clifford, Dick Cushman o George Marcus constituía un empeño autorreflexivo por entender el carácter (inter)textual de la Antropología, su condición de escritura, su controvertida autoría... se transforma en el displicente descubrimiento de “un truco, un engaño” (Tyler en Geertz, Clifford et. al., 1996: 292).

en autores como Richard Rorty, ni al atrevido cuestionamiento del ámbito teórico en *El sentido práctico*, de Pierre Bourdieu (1980/1991).⁶

Sin embargo, también es preciso reconocer los peligros que esta interpretación conlleva. En primer lugar, porque no demarca con suficiente nitidez las fronteras que deberían separar el delicado respeto a la alteridad, imprescindible para la comunicación, del subrayado hiperbólico de las diferencias, que provoca precisamente lo contrario: su imposibilidad radical – como sucede con aquellas expresiones de multiculturalismo que se oponen a la interculturalidad. En segundo lugar, porque apenas esclarece la diferencia –el término vuelve a repetirse, de modo tan redundante como necesario– entre la autorreferencialidad positiva –generadora de neguentropía– y la autorreferencialidad negativa⁷ –generadora de caos. Finalmente, porque deja sin determinar los criterios que deberían regir cualquier observación sistémica para garantizar su validez.

Al sostener que toda observación sistémica es auto-observación, Luhmann no proclama la unicidad o la univocidad de su descripción; antes bien, sostiene que cualquier sistema puede ser descrito –y, por lo tanto, construido– de múltiples maneras (pluralismo lógico), hasta el punto de aseverar que “la garantía última de persistencia del mundo radica en que no puede ser de un solo

⁶ “¿Es necesario recordar que (la) oposición típicamente *escolar* (entre teoría y praxis) es un producto de la situación *escolar* en el sentido fuerte de *skholé, otium, inacción*, y que pocas posibilidades tiene de aparecer en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar?” (Bourdieu, 1991: 57). Resulta evidente que este proceder disyuntivo, el establecimiento de tal dicotomía entre teoría y praxis es asimismo praxis, que también la *práctica científica* se halla sometida a condicionamientos y que de ellos proceden muchas de las limitaciones que dificultan el acceso a los objetos de la investigación. Por otra parte, la representación de la práctica entra en contradicción *práctica* con ella, pues requiere su negación en tanto práctica (Bourdieu, 1991: 64). Así, por ejemplo, debido al tratamiento que concede al lenguaje, tomándolo como *objeto de análisis* en lugar de servirse de él para pensar y hablar, el lingüista constituye su saber sobre ese objeto como *logos* opuesto a la praxis –en sus diversas acepciones, incluida la praxis lingüística. Pero es obvio que existe una gran diferencia entre la relación puramente teórica que mantiene con el lenguaje quien no tiene otra cosa que hacer con él más que comprenderlo, y la relación práctica de quien trata de utilizarlo y comprenderlo para actuar, para alcanzar fines prácticos. Sólo en el primer caso el lenguaje es tratado “como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir, como *finalidad sin fin*, sin otro fin (...) que el de ser interpretado” (Bourdieu, 1991: 57). En conclusión: aquello que la sociedad denomina “teoría” no *existe realmente* al margen de la praxis; esta última es irreducible y de suyo invisible. Su visibilización –o representación– implica una tergiversación. Se trata, sin embargo, de una tergiversación inevitable, pues la opacidad de lo representado resulta análoga a la del ojo, que se hace invisible para sí precisamente en la medida en que desempeña la función de ver.

⁷ Somos conscientes de la inadecuación de los adjetivos “positiva/negativa” en este contexto; los empleamos por su utilidad para poner de manifiesto ese contraste fundamental entre neguentropía y entropía que expresa el potencial de cada deriva sin excluir sus interconexiones, dado que ambos polos se alimentan recíprocamente.

modo. (...) La sociedad crea su propio emplazamiento en el espacio y en el tiempo con ayuda de una pluralidad de referencias (...). Por consiguiente, el acercamiento al orden social no puede consistir en definiciones únicas para siempre, sino en acercamientos contingentes” (Torres Nafarrate, en Luhmann, 1998b: 23). Tal contingencia es congruente con la que caracteriza a su objeto –la sociedad– que, precisamente por ello, más que un objeto o un conjunto de estructuras debe considerarse un campo de operaciones.

En consecuencia, la tarea de los medios de comunicación –y más concretamente del periodismo informativo– no debería ser la búsqueda de concordancia entre sus afirmaciones con sus supuestos objetos, sino la elaboración –siempre plural, precaria y controvertida– de formas (explicaciones, representaciones, análisis) que expresen –o más bien construyan– algún tipo de congruencia con las diversas formas/expresiones que acontecen en la sociedad, mediante “una *re-entry* (reintroducción) de la forma en la forma. O (...) una parodia de la sociedad en la sociedad” (Luhmann, 1996a: Lecc. 14). –Así lo hemos visto en *Promises*.

Ahora bien, resulta evidente que esta conclusión, aun repitiendo el eco de algunos de los más interesantes avances en Lógica, resulta insuficiente a la hora de discernir entre buenas y malas prácticas periodísticas; entre discursos tautológicos –centrados en la autorreproducción del capital cognitivo y simbólico que oligopolizan los medios de comunicación–, y discursos deontológicamente adecuados a la función de servicio público que se les supone y exige. Tampoco contribuye a delimitar lo que sería un deseable pluralismo frente a una indeseable pluralidad que homogeneiza las diferentes voces sociales en una amalgama de fragmentos discursivos inconexos, donde no es fácil hallar un hilo conductor, ni un criterio de selección o jerarquización.

Luhmann era consciente de estas carencias y se empeñó en suplirlas con una teorización tan compleja como paradójica, al afirmar que –por una parte– toda observación trata la diferencia como unidad sin por ello eliminar su propio carácter diferencial, y que –por otra– es preciso *des-tautologizar* la autorreferencia, reconociendo su intrínseca asimetría. De hecho, el académico alemán no sólo reconoce *impasse* en todo sistema de comunicación social, sino en su propio *sistema* teórico, susceptible ser analizado a partir de las distinciones e indicaciones (Spencer-Brown, 1972) que él mismo establece respecto de los demás sistemas (vivientes, psíquicos o sociales). No se trata de “puntos muertos” o “callejones sin salida”; su objetivo es que constituyan más bien un estímulo para la reflexión y una evidencia de su particular idiosincrasia. Por eso afirma que se trata de límites inherentes al pensamiento en cuanto sistema, el cual reconoce en su seno multitud de paradojas autoconstituyentes,

como la que expresa el núcleo del constructivismo: la imposibilidad de observar una realidad independiente de la observación, o de separar la operación de observar de la construcción de lo observado. En estrecha relación con esta paradoja –o mejor dicho, en su raíz- está la que define la identidad como unidad (auto)diferencial, lo cual implica la recíproca necesidad de identidad y diferencia, la des-substancialización y des-esencialización de la identidad, o la reintroducción (*re-entry*) de la diferencia en lo diferenciado por ella. Surge así un inacabable juego de espejos, de naturaleza fractal, donde no tiene sentido hablar de identidad sin hacer referencia a las diferencias que contiene, o describir una observación que no sea ella misma observada y observadora, en una cadena recurrente de reflexiones que se superponen de modo sucesivo.

Aplicar estas premisas al análisis de las sociedades complejas –o, más concretamente, a las relaciones interculturales- permite soslayar los lugares comunes y las simplificaciones que tergiversan la representación periodística de la realidad social y obstaculizan su gestión práctica. Creemos que el documental analizado ilustra nítidamente este potencial y, por lo tanto, constituye un eminente ejercicio de ciberperiodismo en el sentido que la Cibernociología de Luhmann presta a ese término. Esta valoración no impide, sin embargo, reconocer las dificultades inherentes a tal empeño y advertir que el precio de la lucidez es la complejidad. Luhmann nos lleva a los antípodas de la certeza cartesiana.

Referencias

- Bourdieu, Pierre: *Le sens pratique*. Paris, Minuit, 1980. (*El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991).
- Carey, James William: *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. New York, Routledge, 1992.
- Deleuze, G., & Guattari, F.: *Rizoma: introducción*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- Foucault, Michel (1979): *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- García Gutiérrez, Antonio: *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- Geertz, C., Clifford, J. et al.: *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1996.

- Izuzquiza, Ignacio: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- Luhmann, Niklas: *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona, Península, 2008.
- Luhmann, Niklas: *La religión de la sociedad*. Madrid, Trotta, 2007.
- Luhmann, Niklas: *El derecho de la sociedad*. México, Herder, 2006.
- Luhmann, Niklas: *El arte de la sociedad*. México, Herder, 2005.
- Luhmann, Niklas: *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*. Madrid, Trotta, 1998a.
- Luhmann, Niklas: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona, Anthropos, 1998b.
- Luhmann, Niklas: *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós, 1997a.
- Luhmann, Niklas: *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Barcelona, Anthropos, 1997b.
- Luhmann, Niklas: *Introducción a la teoría de sistemas*. Barcelona, Anthropos, 1996a.
- Luhmann, Niklas: *La ciencia de la sociedad*. Barcelona, Anthropos, 1996b.
- Luhmann, Niklas: *Poder*. Barcelona, Anthropos, 1995.
- Luhmann, Niklas: *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Maturana, H., & Varela, F.: *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht, D. Reidel, 1980.
- Maturana, H., & Varela, F.: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile y Buenos Aires: Editorial Universitaria y Lumen, 1984 y 2003.
- Mead, G. H.: *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.
- Rheingold, Howard: *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- Spencer-Brown, George (1972): *Laws of Form*. New York: Julian Press.

Filmografía

- Shapiro, J., Goldberg, B.Z., & Bolado, C. (2001): *Promises*. Co-producción de ITVS y financiación de CPB (Corporation for Public Broadcasting).

Documentación on-line

- <http://bailiwick.lib.uiowa.edu/journalism/cyberjournalism.html>
- <http://www.cyberjournalist.net/>
- <http://www.promisesproject.org/>