

VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama, 2010.

Complejidad y epistemología ambiental en los procesos socioculturales locales.

Dimas Floriani.

Cita:

Dimas Floriani (2010). *Complejidad y epistemología ambiental en los procesos socioculturales locales. VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vii.congreso.chileno.de.antropologia/41>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eYYc/ogs>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Complejidad y epistemología ambiental en los procesos socioculturales locales

Dimas Floriani⁹⁸

Presentación: modernidad y emergencias

En esta ponencia, partimos de la idea de ‘modernidades múltiples’ en contraposición a de un ethos central de la modernidad occidental capitalista, cuya racionalidad se produce al interior de un sistema encerrado en sí mismo. Proponemos que estas modernidades múltiples se inscriben en el principio de *emergencia* marcado por diversas crisis y por posibilidades de alternativas.

Una de esas crisis aquí señaladas es de orden representacional, en la cual la idea de ciencia sufre una crítica fundamental, tanto en sus bases epistemológicas, como en las prácticas metodológicas de su producción. El paradigma de la complejidad atraviesa distintos campos de la producción humana y social, en interacción con los sistemas naturales, de donde emergen conflictos a nivel de la producción misma del conocimiento (científico y no científico en situación de potencial diálogo), de la cultura globalizada pero igualmente localizada, y de alternativas en las formas de apropiación de los territorios y de los espacios de gestión política de los bienes comunes.

Empezamos nuestra ponencia abordando el tema de la complejidad y de nuevas emergencias cognitivas en la modernidad, para después tratar de otros temas emergentes, tales como algunos referentes para abordar: 1) una epistemología ambiental compleja; 2) cultura, identidades y sociedad en red, a partir de distintas perspectivas teóricas; 3) diálogo de saberes e imaginarios sociales a la luz de un texto de Enrique Leff (2010), *Imaginarios sociales y sustentabilidad*; y 4) Los estudios sobre ‘bienes comunes’ y ciudadanía, de Silke Helfrich (2008) y David Bollier (2008).

1 Complejidad y emergencias cognitivas en la modernidad

Según Morin, la definición de *paradigma de la complejidad* debe comprender ciertos principios de inteligibilidad articulados entre sí y que sean abordados lo físico, lo biológico y lo antro-po-social. La idea de complejidad debe venir asociada con la comprensión de sentido del conocimiento científico en los siguientes puntos: a) al progresar por eliminación de los errores, el conocimiento científico no garantiza el aumento de verdades; b) ni el conocimiento científico, ni el espíritu humano consiguen agotar el sentido completo de lo real; c) eliminar la ignorancia no es sinónimo de progreso científico; los progresos del conocimiento deben unirse al progreso de la ignorancia; d) son las reglas de juego entre verdad y error que definen lo que es verdad científica, una vez que ésta no está contenida en sus teorías.

⁹⁸ Doctor en Sociología (UCL-Louvain-la-Neuve, Bélgica). Profesor Titular de la Universidad Federal de Paraná, ciudad de Curitiba. Investigador del CNPq. floriani@ufpr.br

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Ese paradigma exige una reforma del pensamiento, incorporando y reconociendo las incertidumbres y las contradicciones. Debe ser una ciencia de los sistemas complejos auto-organizadores, ciencia y evolución y ciencia de las condiciones de creación. Una ciencia capaz de corregir desvíos provocados por equívocos de los sistemas socioculturales que pueden comprometer la continuidad de la especie humana y de la propia vida planetaria.

El enraizarse de la esfera antro-po-social en la esfera biológica y de ésta en la materia no puede significar la reducción de una a la otra. Se trata de reconocer los niveles de emergencia. La ciencia física no es puro reflejo del mundo físico, mas una producción cultural (Morin 1984: 315).

La noción de complejidad se ha liberado de su sentido banal al reunir en sí lo uno y lo diverso, el orden, desorden y organización. Debe aspirar a un saber no segmentado y no reduccionista, reconociendo que todo conocimiento es incompleto e inacabado.

Históricamente, la modernidad en la ciencia fue representada por 4 principios generales: 1) el principio del orden. La idea de orden engloba la idea de determinismo. Laplace veía el mundo como una máquina determinista perfecta y que representava el ideal de conocimiento; 2) el principio de la separación, bien formulado por Descartes: separa las materias unas de las otras y el objeto conocido del sujeto conocedor; 3) el principio de la reducción: el conocimiento de las unidades elementales permite conocer los conjuntos de los cuales ellas son los componentes; 4) la validez de la lógica deductivo-inductiva-identitaria: abolir la contradicción, poniendo en su lugar el valor de verdad casi absoluta a la inducción y un valor absoluto a la deducción.

La humanidad, además de biológica es meta-biológica: al volvernos como producto de una evolución biológica, el sentido que atribuimos a esa evolución es dada por la evolución sociocultural.

Una nueva concepción sistémica acerca de historia, evento y evolución condicionará la emergencia de formas alternativas de producción del conocimiento científico. Así, no hace sentido oponer una evolución biológica a un fisicismo estático, una vez que la materia también está arraigada en el sistema y en el evento.

Es con la evolución humana que emerge la historia, al incorporar en la cultura eventos y experiencias de distintos órdenes: técnicos, descubrimientos científicos, encuentro de civilizaciones, conflictos y guerras.

Morin (2005: 567) concluye: hoy día podemos decir: somos hijos del cosmos, traemos en nosotros el mundo físico, traemos en nosotros el mundo biológico, mas *con* y *en* nuestra singularidad propia. En otros términos: para enfrentar el desafío de la complejidad, necesitamos de principios organizadores del conocimiento”.

2 Algunos referentes teóricos para estudios socio-ambientales en distintas escalas espacio-temporales

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

2.1 Hacia la constitución de una epistemología ambiental

La epistemología y las condiciones de producción (construcción) y el acceso al conocimiento científico y otros tipos de conocimiento se pueden encontrar en la Filosofía de la Ciencia, Sociología y Antropología de la Ciencia e Historia de la Ciencia y la Ciencia Cognitiva y Etnociencia⁹⁹ que están involucradas en este debate. Estrictamente hablando, no estamos especialmente interesados en los mecanismos cognitivos que hacen posible el acto de conocer (los sistemas neurofisiológicos y tecnologías de inteligencia), sino en la relación que se establece entre este acto de conocimiento y los significados culturales que se derivan de esta acción en el plano cognitivo del contexto social e histórico de la asignación de significados al mundo, por los sujetos de conocimiento¹⁰⁰

La marcación del tiempo por la cronología evolutiva es una representación de los sentidos humanos de los fenómenos de la naturaleza y de su auto-representación, como individuo, especie, colectivo, cultura y sociedad. Las roturas son marcaciones importantes en los procesos evolutivos naturales y sociales. La toma de conciencia humana de este proceso ocurre de distintas y múltiples lecturas representacionales del mundo: la religión, la mitología, la literatura, la música, el arte, las oralidades, los discursos de las ciencias, de la filosofía...

La marcación del tiempo en la producción discursiva de la ciencia, luego del fuerte debate científicista (racionalidad popperiana, bachelardiana, neo-positivista o incluso kuhniana y feyeraberdiana) es seguida por la desconstrucción acerca de la idea de progreso, de la técnica y de la ciencia (de la escuela de Frankfurt) e inaugurada hace ya más de cien años por el nihilismo nietzscheano y por el asceticismo weberiano.

Sin embargo, la novedad de la reconstitución de la función social de la ciencia recibe otro tratamiento en los últimos 30 años. Una de sus tesis es que hay una fuerte interacción entre

⁹⁹ “A invenção do nome Etnociência vem à publicidade em 1964 por William C. Sturvtant - curador do Instituto Norte-Americano Smithsonian de Etnologia; obviamente, os etnoconhecimentos, etnossaberes e as etnopráticas (re)conhecidos no campo (ou etnocampo) das etnociências pertence a todas as civilizações, sociedades e comunidades ancestrais e tradicionais dos multipovos da humanidade. Com o termo etnociência se designa a área de conhecimento multi, inter e transdisciplinar de documentação, estudo e valorização dos conhecimentos e das práticas produzidos por um grupo cultural e transmitidos por multimeios não convencionais. Conceituações outras de Etnociência são encontradas, tais como: etnografia de conhecimentos culturais, ciência dos conhecimentos culturais, movimento pedagógico multicultural e pluriétnico” (Carlos Fernandes <http://recantodasletras.uol.com.br/artigos/791494> acceso en 10 de agosto de 2009). Para estudios aplicados de etnociencia en Brasil, consultar Berta G. Ribeiro (1987), Ubiratan D’Ambrosio (2001), Diegues (2000), Darrell Posey (1984), y en América Latina, entre los principales, Víctor Toledo (2003) y Arturo Escobar (1997).

¹⁰⁰ La epistemología occidental es movida por el objetivismo; el acto de conocer es constitutivo del objeto de conocimiento en oposición a las epistemologías no-occidentales o indígenas, para quienes, “conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo” (Viveiros De Castro 2002: 487). La noción de objeto, en oposición a sujeto constituye un largo e interminable capítulo de la filosofía occidental; en psicoanálisis, esta noción es inter-relacional en el sentido inter-subjetivo (madre-hijo), de acuerdo a lo discutido por Winnicott (1976).

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

la cultura y los problemas producidos por la evolución conceptual de la ciencia dentro de la propia cultura (Prigogine, Wallerstein, Burke, Boaventura de Sousa Santos). Parece que este punto entra en el debate sobre el medio ambiente y el desarrollo. Esto da lugar a otra pregunta: ¿qué cambia la base epistemológica del conocimiento científico? ¿Es la crítica social dirigida a favor o en contra de la ciencia y de sus mecanismos lógicos y metodológicos, o aún la simultaneidad o heterogeneidad de ambos procesos?

Para abordar estas cuestiones, hay que poner atención a la lapidaria fórmula weberiana acerca de los contenidos de la ciencia y de su dimensión cultural: “El campo del trabajo científico no se basa en las conexiones objetivas entre las cosas, sino en las conexiones conceptuales entre los problemas. Sólo cuando es estudiado un nuevo problema, con el apoyo de un nuevo método, es que se descubren verdades que inauguran nuevas e importantes perspectivas, emergiendo de allí una nueva ciencia” (Weber 1992: 121).

El desarrollo de la ciencia y de la técnica depende de los contextos histórico-sociales, marcados por conflictos de orden económico, político y cultural. Algunas cuestiones éticas y políticas que emergen de los usos de la técnica son las siguientes: si modernización y tradición son incompatibles, ¿cómo definir prioridades científicas sin llevar en cuenta los sujetos de la acción histórica y de sus culturas? ¿En nombre de quién y de qué son decididas políticas científico-tecnológicas, sus prioridades e inversiones?

América Latina está dividida entre el juego de fuerzas, definidas por la tensión entre modernidad y tradición cultural. ¿Cómo se traduce esta tensión en prácticas sociales, académicas, gubernamentales? En este sentido, es importante considerar el tipo de entendimiento que se tiene de cultura, como un principio conductor de afirmación de identidades y no como reflejo de una historia que pasó.

Los debates acerca de la aproximación de distintas ciencias interesadas en colaborar entre sí, visando a profundizar e investigar temas transversales, en la perspectiva multidisciplinar o interdisciplinar, tales como salud, tecnología, ciencias cognitivas y de la inteligencia, comienzan a bosquejarse en los años 1960 con el debate sobre lógica y conocimiento científico y epistemología de las ciencias, con el liderazgo de Jean Piaget (1967). En América Latina, este debate epistemológico, aplicado al medio ambiente y a la teoría de la complejidad y a la interdisciplinariedad, asume importancia en México, en los años 1980, con Rolando García (1994) y Enrique Leff (1994), en Colombia con Ángel Maya (1995, 2002), en Chile con Max-Neef (1991) y con Maturana y Varela (2007). En Brasil, de los años 1970, los abordajes de la teoría ambiental eran casi de exclusividad de la ecología.

Los intereses acerca de la cuestión socioambiental se restringían todavía a algunos investigadores en ecología y geografía, además de algunas otras disciplinas (antropología, historia, sociología, economía, química...), en las cuales los abordajes socioambientales eran poco visibles y relevantes del punto de vista social y académico-científico¹⁰¹.

¹⁰¹ Um importante inventário sobre a produção intelectual na América Latina sobre teoria social, meio ambiente e interdisciplinaridade, com a constituição de um banco de dados digitalizado, está sendo realizado no NEPAM/(Núcleo de estudos e Pesquisas Ambientais /UNICAMP, coordenado pela Profa. Dra. Leila da Costa Ferreira, projeto de pesquisa financiado pela FAPESP, com o título de: “*A Questão Ambiental*,”

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Los momentos de rotura comienzan a volverse evidentes en los años de 1970 y 1980 cuando algunos autores comienzan a cuestionar ciertas ideas hegemónicas de ciencia, su tradición positivista y la crisis que deriva de su aplicación en el dominio de las sociedades, especialmente por la tecnociencias. Estos autores pertenecen a distintas afiliaciones de conocimiento científico y buscan ‘nuevas alianzas’ entre las ciencias de la vida, de la naturaleza y de la sociedad (Prigogine y Stengers 1980; Santos 2002; Morin 1984; Bateson 1978; Castoriadis 1980; Atlan 1992; Leff 2009).

Dichos autores, unos más que otros, han participado del surgimiento y de la reciente renovación de las teorías de la complejidad, herederas de la cibernética, asociadas a los desarrollos de la física de los sistemas dinámicos (aquí incluidas las teorías del caos) y de la así llamada *nueva ciencia*, de orientación interdisciplinaria, que restituye la importancia de las regularidades y del azar en la comprensión de los fenómenos y aproxima las nuevas física-química-biología a las “humanidades” (Atlan 2003).

En paralelo a ese momento de “reconstitución” de las teorías y de las prácticas científicas, implicando la instalación de profundos disensos sobre el alcance y significado de ciencia y su función social, se abre la perspectiva de otras alianzas y contratos entre los saberes científicos, favoreciendo incluso la revalorización de los saberes no-científicos, en especial de aquellos culturalmente arraigados.

Se abren, entonces, espacios de crítica institucional y de usos de la ciencia, permitiendo la introducción de alternativas de producción del conocimiento, sea al interior de las agencias de conocimiento (universidades, laboratorios, agencias fomentadoras de investigación) como de los movimientos sociales que ponen en tela de juicio las formas y aplicaciones del saber científico.

El disenso gana, así, espacio inédito en particular cuando trata del medio ambiente y de las alternativas al desarrollo sustentable. Aunque este movimiento sea minoritario y las prácticas institucionales de las agencias de conocimiento sean predominantemente disciplinares y segmentadas, se puede decir que la trayectoria de la constitución de otras identidades en el campo académico-científico y de sus articulaciones con lo social ya son parte de una realidad institucional.

En síntesis, la historia social del conocimiento (científico y no-científico) traduce ese enmarañado de situaciones y de contextos. En ellos se dan los enfrentamientos de concepciones y sentidos de ciencia, con los obstáculos institucionales, en base a conflictos culturales, para la construcción y resignificación de los usos y aplicaciones sociales de aquellos conocimientos.

2.1. Requerimientos para la construcción de una epistemología socio-ambiental

Interdisciplinaridade, Teoria Social e Produção Intelectual na América Latina” - Projeto Temático FAPESP/ Processo 05/52317-1, 2007.

A história desse balanço é ainda provisória e os diagnósticos sobre seu desenlace são os mais diversos, em função das ênfases que se possam imprimir a múltiplos temas decorrentes desse período, nessa matéria.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

- 1- Una epistemología emergente debe tratar de las condiciones de producción y de acceso al conocimiento, no desconectadas de los mecanismos de intervención, del hacer saber y del saber hacer.
- 2- Una epistemología socio-ambiental emergente debe saber integrar los fundamentos de una filosofía del conocimiento, culturalmente condicionado e históricamente establecido, que tenga en cuenta las trayectorias constitutivas de una historia de la ciencia, pero igualmente de los saberes culturalmente arraigados y reinventados por la diversidad del pensamiento vivo y corporificado en prácticas, saberes críticos y tecnologías inventadas por la ingeniosidad humana, en tenso diálogo, contradictorio, creativo y crítico acerca de los procesos de interacción entre sociedades y naturaleza.
- 3- Una epistemología socio-ambiental debe inscribirse en la confluencia de los paradigmas en tránsito, rebatiendo las simetrías unidimensionales de la matriz del pensamiento y de valores; debe privilegiar el diálogo con la diferencia, los espacios garantizados por el pensamiento complejo e híbrido y por la pluralidad diferenciadora. Pero igualmente saber reconocer las ingenuidades discursivas y la ideologización fácil, sean afirmativas o negativas, simplificadoras y homogeneizantes.
- 4- Una epistemología socio-ambiental emergente es aquella que redefine la historia del conocimiento, por la radicalidad de las relecturas de los procesos de vida, por la naturaleza y el significado de vida, por la semántica y la polifonía de los sentidos culturales, en comunión con la diversidad de los ecosistemas, la fisicalidad del mundo y de su permanente cambio y de su permanente negación, integrándose a una nueva filosofía de los procesos culturales, cognitivos, tecnológicos, imaginativos, éticos, estéticos, utópicos, por medio de nuevas alianzas afirmativas, entre los tiempos del espíritu, de la materia y de los valores que cementan la viabilidad de la vida, de las emociones, de la alteriada, del ser aconteciente. Una nueva epistemología de este orden obliga a construir los sentidos de la vida y del mundo por la educación (o reeducación) de los sentidos.
- 5- Una epistemología socio-ambiental no puede funcionar sin una teoría que abarca la comprensión del lenguaje, del sujeto (para Alain Badiou, “un sujeto es en primer lugar aquello que fija un evento indecible, porque asume el riesgo de decidirlo”), del evento histórico-cultural, como un campo de disputas por la construcción de sentidos prácticos y simbólicos, lo que conlleva a interpretar el devenir, lo que sucede y lo sucedido, en las intersecciones sociedad-naturaleza.

2.2- Cultura, identidades y sociedad en red

La emergencia de nuevas racionalidades cognitivas y epistemológicas ocurre en contextos con fuertes señales asimétricas de poder en la producción global de la ciencia, lo que genera una injusticia cognitiva global, apoyada en la jerarquía entre ciencia moderna y conocimientos locales o tradicionales, traduciendo la jerarquía entre el Norte y el Sur, entre desarrollados y subdesarrollados.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

El escenario es, por lo tanto, transnacional. Los espacios sociales ya no deben ser reducidos a los estados nacionales o a instituciones privadas, mas referidos a instancias de regulación internacionales, capaces de legislar acerca de los grandes problemas globales, en el dominio del riesgo y de las catástrofes, sean naturales o producidas socialmente; así se confunden las fronteras entre lo natural y lo social. A su vez, ocurre la emergencia de estrategias sociales de resistencia, en escala mundial, de parte de actores locales, reintroduciendo en algunos casos una dimensión emancipadora, de dilatación del presente y de reducción del futuro, según expresiones de Boaventura de Sousa Santos (2004, 2005).

Canclini, Bauman, Hall, Burke, Eagleton interpretan cultura e identidad en la posmodernidad globalizada¹⁰².

Canclini (1997) hace prevalecer las dimensiones culturales y comunicacionales y también políticas de la globalización. La internacionalización de la cultura y de la economía, y la transnacionalización de empresas y organizaciones incrementan las dependencias recíprocas entre las naciones. Nuevos flujos comunicacionales informatizados han generado procesos globales, con la flexibilización y eliminación de restricciones y controles nacionales que restringían las transacciones internacionales. Súmese a ello, flujos migratorios y turísticos que benefician la adquisición de lenguas e imaginarios culturales.

La dimensión cultural esencial de la globalización es el papel de las personas. En esta etapa globalizada, además de una estrecha relación entre múltiples sociedades, podemos producir las fantasías en distintos escenarios al mismo tiempo. Se puede desarrollar ‘vidas imaginadas’ y con esta expansión de imaginarios son incorporadas en nuestro horizonte culturas de los otros, o identidades que hasta hace poco eran sentidas como extrañas a nuestra existencia.

Los movimientos de globalización coexisten con la interculturalidad. Lo global se produce en las fronteras, en la multiculturalidad de las ciudades y en la segmentación de públicos mediatizados. Las ciudades contemporáneas inducen la sociabilidad híbrida que nos lleva a participar de manera intermitente en grupos cultos y populares, tradicionales y modernos, en medio de cruces e intercambios. La globalización es el resultado de movimientos múltiples y abiertos, en parte contradictorios, con distintos modos posibles de desarrollo, involucrando a varias conexiones local-global, global-local.

El proceso de hibridación, del que habla Peter Burke (2003), es el producto de encuentros entre distintas culturas que se fijan unas en otras, independientemente de las intenciones de los individuos o grupos, como consecuencia del proceso de globalización y de migraciones. La discusión de hibridación cultural tiene como telón de fondo las interrelaciones permitidas por la globalización. Su presupuesto es que no cabe hablar de culturas aisladas, las tradiciones culturales mantienen inevitables contactos con las tradiciones alternativas

¹⁰² Estes autores foram resenhados na monografia de Daniela Sant’Ana, *Práticas espirituais em uma comunidade budista de Curitiba: estratégias emancipatórias ou resistências ao desencantamento do mundo?* Apresentada e aprovada no Curso de Ciências Sociais, da UFPR, 2009, sob a orientação do Prof. Dr. Dimas Floriani.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Terry Eagleton (2005) también defiende la idea de que las culturas están inevitablemente involucradas unas con las otras, que ninguna es aislada o pura una vez que son híbridas, heterogéneas y diferenciadas. El ejemplo más claro de esto es que ninguna cultura humana es más heterogénea y plural que el modo de vida capitalista.

Bauman (1998, 1999, 2001) y Hall (2005) proponen que el proceso de globalización presenta nuevas características temporales y espaciales en el mundo cultural. Mientras que en la modernidad el tiempo y el espacio eran factores de dinamismo, ahora pasan a resultar en la disminución de distancias y de escalas temporales, lo que se refleja en las identidades culturales actuales. Los espacios se vuelven más híbridos, mezclados, ambivalentes pero sin perder sus antiguas características. La globalización no es sólo de espacio y tiempo, sino también de personas, ideas y valores.

A su vez, Hall (2005) hace hincapié en los efectos de la globalización para las identidades culturales, a través de la transformación que tiene lugar en las sociedades modernas desde el final del siglo XX, cuya expresión es el efecto de la fragmentación de los paisajes culturales de clase, género, sexualidad, etnia, raza y nacionalidad que en el pasado nos han proporcionado lugares sólidos como individuos sociales.

Desde otra perspectiva, los estudios de Manuel Castells (1999: 22-28) señalan la importancia de la identidad de actores sociales, en cuanto proceso de construcción de significado en base a un atributo cultural, o aún a un conjunto de atributos culturales interconectados que prevalecen sobre otras formas de significado; ya el *significado* es definido como la identificación simbólica, por parte del actor social, de la finalidad de la acción practicada por el actor. En el origen de la construcción de identidades están los materiales ofrecidos por la historia, la geografía, biología, instituciones productivas y reproductivas, por la memoria colectiva y por fantasías personales, por los aparatos de poder y revelaciones de carácter religioso.

Como las identidades son construídas socialmente en un contexto marcado por relaciones de poder, Castells propone tres formas y orígenes de construcción de identidades: legitimadora, de resistencia y de proyecto.

Según el autor, en condiciones de modernidad tardía o de sociedad en red globalizada, se reducen y se desarticulan las sociedades civiles, es decir los espacios públicos clásicos de organización institucionales (sindicalismo de clase, partidos políticos, etc.) abriéndose otros espacios para la reconstrucción de identidades defensivas basadas en principios comunales.

Identidades locales se interconectan con otras fuentes de significados y reconocimiento social, siguiendo un modelo altamente diversificado que da margen a interpretaciones alternativas.

Así, cuando el mundo se vuelve demasiado grande para ser controlado, los actores sociales pasan a tener como objetivo hacerlo retornar a la talla compatible con lo que pueden concebir. Cuando las redes disuelven el tiempo y el espacio, las personas se agarran a espacios físicos, recurriendo a su memoria histórica. Es posible que, desde estas comunas,

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

nuevos sujetos -actores colectivos de transformación social- puedan surgir, construyendo nuevos significados al respecto de la *identidad de proyecto*. Las identidades de proyecto parecen indicar una crisis estructural de la *identidad legitimadora*, que se produce en el mismo contexto de crisis de la sociedad civil y del Estado-Nación.

La acción ambiental que más rápidamente se desarrolla en los últimos tiempos, según Castells, es la movilización de las comunidades locales en defensa de su espacio, en contra de la introducción de usos indeseables del medio ambiente. El control sobre el espacio y el refuerzo de la localidad es otro de los temas recurrentes entre distintos componentes del movimiento ambientalista.

El autor sugiere aún la idea de una oposición fundamental en la sociedad de red entre dos lógicas espaciales: la de espacio de flujos y de espacio de lugares. El espacio de flujos organiza la simultaneidad de prácticas sociales, por medio de los sistemas de información y telecomunicaciones. El espacio de lugares privilegia la interacción social y la organización institucional, cuya base es la contigüidad física. El rasgo distintivo de la nueva estructura social, la sociedad en red, es que gran parte de los procesos dominantes, concentrando poder, riqueza e información, es articulada en el espacio de lugares.

Sin embargo, la mayor parte de la experiencia y de los significados humanos se concentra aún en el espacio de locales. El localismo ambiental contesta justamente la pérdida de relación entre estas distintas funciones o intereses, sometidas al principio de una representación mediada por la racionalidad técnica y abstracta ejercida por intereses comerciales desenfrenados y las tecnocracias sin cualquier tipo de compromiso o responsabilidad. La lógica de este argumento puede ser traducida por el deseo de un gobierno de tamaño más chico que privilegie la comunidad local y la participación ciudadana: la democracia de bases populares es el modelo político implícito en la mayoría de los movimientos ecológicos.

En alternativas más complejas, el control sobre el espacio, la afirmación de lo local como fuente de significado y la preferencia del gobierno local son elementos vinculados a los ideales de autogestión de corte anarquista, incluso la producción en pequeña escala y en la auto-suficiencia que conlleva una crítica al consumismo y a la sustitución del valor de cambio del dinero por el valor de uso de la vida (1999: 155-6).

2.3- Diálogo de saberes e imaginarios sociales

En *Imaginarios Sociales y Sustentabilidad* Enrique Leff (2010) cuestiona las vías de resolución que emanan de la limitada capacidad de reflexión de la modernidad sobre las condiciones de insustentabilidad que ha construido desde el conocimiento experto adquirido, la eficacia del funcionamiento del mercado para valorizar y conservar la naturaleza, la capacidad tecnológica para desmaterializar la producción, e incluso de la emergencia de una conciencia ecológica planetaria, para dar solución a la crisis ambiental.

En los propios términos de Beck, la modernidad reflexiva significa “la posibilidad de una (auto) destrucción creativa para toda una era: aquella de la era industrial. El ‘sujeto’ de esa

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

destrucción creativa no es la revolución, no es la crisis, mas la victoria de la modernización occidental.” Así preconiza “primero la desincorporación y, segundo, la reincorporación de las formas sociales industriales por otra modernidad” (Beck, Giddens y Lash 1997:12).

Ante la dificultad para forjar una nueva “ciencia de la sustentabilidad” para restaurar las fallas de la modernidad, la reflexión se vuelve sobre otras vías de solución. Es en esta vía alternativa que se plantea la construcción de una *racionalidad ambiental*: de una racionalidad fundada en los potenciales ecológicos y en los sentidos culturales de la vida; en una ética de la otredad y una política de la diferencia (Leff 2004). Esta nueva racionalidad se configura en la emergencia de una *complejidad ambiental* entendida como la intervención del mundo por el conocimiento, desde donde emerge una complejidad ontológica y epistemológica, una complejización del ser y de las identidades en la hibridación entre lo real y lo simbólico en el encuentro del mundo sobreeconomizado y sobretecnologizado con la resistencia del ser y la reinención de las identidades en la reapropiación social de la naturaleza (Leff 2000).

La capacidad de respuesta sobre la crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad reclama otras fuentes de pensamiento y acción, más allá de la posible reflexión del conocimiento moderno sobre las bases de la modernidad. En este sentido, Bourdieu y Wacquant (2005) se refieren a la reflexividad en términos del “descubrimiento sistemático de categorías impensadas, que son precondiciones de nuestras prácticas más autoconscientes.” De donde se plantean incógnitas para las cuales no parecen estar preparados los paradigmas de la ciencia y el pensamiento moderno.

Brota así la pregunta sobre la posibilidad de interpretar y rescatar esos imaginarios a través de la hermenéutica de una comunidad reflexiva sobre las categorías impensadas que actúan en la estructuración social como bases ontológicas de la conciencia práctica.

Por una parte, se plantea la reflexividad comunitaria en el sentido de una autorreflexión de las comunidades sobre sus imaginarios y sus esquemas de prácticas originarias; por otra parte se abre una hermenéutica como un método interpretativo de los códigos y prácticas culturales que estructuran a tales imaginarios sociales desde una indagatoria sociológica.

Esta hermenéutica se vuelca sobre categorías originarias -vgr., el *vivir bien* de los pueblos aymara-, como formas instituidas y rutinarias de significación orientadas a la producción de bienes sustantivos. Estas categorías significativas se vuelven “inconscientes”, se inscriben en el cuerpo, en los actos, en las prácticas: se vuelven *habitus* e instituyen imaginarios sociales. En el mundo globalizado, esos imaginarios se convierten en bastiones de resistencia y medios de emancipación; en significantes estratégicos para legitimar otras formas de vida frente a la invasión de la globalización y ante los imperativos de la sustentabilidad.

Y es allí donde entran en escena los imaginarios sociales como formas de comprensión de los mundos de vida en forja. Lo que indica ya que estos imaginarios no serán los ya constituidos en fases anteriores de estas formaciones culturales, sino los que emergen en las luchas de resistencia y de reinención de sus mundos de vida. Y si estos imaginarios

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

denotan la autonomía de cada cultura, no se constituyen en una autorreflexión de la comunidad; no solamente se manifiestan en las formas de adaptación y negociación política por sus autonomías, sino que se expresan en un diálogo de saberes: en sus resistencias y adaptaciones al conocimiento moderno; pero también en el encuentro de imaginarios solidarios que se construyen en diferentes contextos culturales, en una política de la diversidad y la diferencia, en las alianzas entre los imaginarios de la sustentabilidad de los pueblos indígenas y la racionalidad ambiental.

Si la respuesta a la crisis ambiental no puede esperarse desde la emergencia de una conciencia ecológica, habrá que ir a buscarla en los imaginarios sociales para indagar las formas como allí se habrían instaurado las leyes fundamentales de la naturaleza y de la cultura, lo real que penetra y arraiga en el ser cultural desde el conocimiento y el saber, estableciendo las formas posibles de la vida humana en el planeta vivo.

Los imaginarios están arraigados a las identidades que conforman al ser cultural; no sólo se afirman como un principio de autonomía y de singularidad, desde donde se resiste ante la colonización de otras culturas dominantes y hegemónicas, sino desde donde se resignifican sus identidades; es la raíz desde donde los mundos pueden ser reinventados, como la fuente desde donde los sujetos de tales imaginarios se transforman en actores sociales en la construcción y reconstrucción de sus mundos de vida.

Los imaginarios sociales designan un mundo singular una y otra vez creado por una sociedad como su mundo propio, desde donde es posible el “acontecimiento” que recrea al ser colectivo en la refundación de su verdad. El imaginario social es un “magma de significaciones sociales” que encarna en *habitus* (Bourdieu), en esquemas de prácticas (Descola), en costumbres en común (Thompson 1998).

En los imaginarios sociales arraiga lo real generando formas del ser en los que se despliegan formas de pensar y de sentir el mundo; prácticas, hábitos y costumbres que no reflejan la clarividencia ni la verdad de lo real, sino que crean mundos de vida, que no siempre se traducen en formas discursivas. Sin embargo, cuando esos imaginarios se expresan lingüísticamente, adquieren un carácter colectivo y dialógico; una fuerza imaginativa y prospectiva en la invención de nuevos mundos de vida.

2.4- Los estudios sobre ‘bienes comunes’ y ciudadanía

“...al hablar de bienes comunes desde la perspectiva de una parte de los habitantes de Latinoamérica,... nos referimos principalmente a lo que hemos denominado lo nuestro, en lo que prima la esencia y la existencia, en la que radica nuestra entidad como pueblos” (Margarita Flores: ¿Lo público?, ¿lo común?, o lo nuestro, ¡lo de todos! Cap.I, pág. 111 y 114).

La exposición que sigue tiene como referencia los trabajos de Silke Helfrich (2008) y David Bollier (2008) que plantean el estatuto teórico y metodológico de los bienes comunes.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Los bienes comunes son las redes de la vida que nos sustentan. Son el aire, el agua, las semillas, el espacio sideral, la diversidad de culturas y el genoma humano. Son una red tejida para gestar los procesos productivos, reproductivos y creativos. Son o nos proporcionan los medios para alimentarnos, comunicarnos, educarnos y trasportarnos; hasta absorben los desechos de nuestro consumo.

El patrimonio común -sea ello natural, cultural o social- está asociado a la riqueza y vitalidad de las relaciones sociales (muchas veces comunitarias).

Un “recurso de uso común” (*common pool resource*) es un bien económico compartido, independiente de cualquier sistema de derechos legales de propiedad. Los especialistas han usado este término a menudo para distinguir un bien de una “propiedad común”, lo que denota un recurso poseído en conjunto mediante una serie de derechos legales. Recientemente, los especialistas se han empezado a referir a ambos como “bienes comunes” (del inglés *commons*) (p. 37).

Commons se entiende como concepto que da sentido y dirección a una propuesta política y que nos sitúa en cuatro temas esenciales: (1) el control sobre el uso y manejo de recursos y bienes que conforman nuestro patrimonio social, natural y cultural; esto es: (2) el acceso a dichos recursos y bienes; (3) el proceso de producción y reproducción social tanto de bienes como del bien común (*Commonwealth*); y (4) la justicia distributiva en la repartición de los beneficios que emergen de nuestro acervo común. Analizar estos temas siempre implica analizar las relaciones de poder que dominan cada contexto específico” (p.42).

Los bienes comunes suponen una lógica muy distinta a la del mercado para el manejo de los recursos. Ofrecen formas de *propiedad* y *administración* más equitativas que la propiedad privada. Buscan la *sustentabilidad* del recurso a largo plazo, a diferencia de la propensión del mercado a maximizar los beneficios (financieros) a corto plazo. En el ámbito de los bienes comunes se respeta el *autogobierno* como un principio importante. Lejos de una “tragedia”, la idea del manejo ciudadano de nuestros recursos consiste en establecer reglas claras y eficaces para dar acceso a un recurso compartido. Puede asegurar el mantenimiento apropiado del recurso sin dejar de brindar protección contra los “advenedizos” que podrían usar el recurso sin contribuir a su mantenimiento.

Sin embargo, los sistemas de manejo pueden variar inmensamente. No existe un modelo universal. Son necesarios diferentes sistemas debido a la diferente naturaleza de los recursos, su escala y la comunidad de que se trate. Por ejemplo, las comunidades pesqueras pequeñas pueden otorgar derechos de pesca en ciertas aguas y vigilar de manera más eficaz que un gobierno federal a quienes los violan.

No obstante, cuando se trata del espacio radioeléctrico usado por la radio y la televisión, probablemente sea necesario el gobierno para que establezca un sistema general de reglas técnicas y legales. Sin embargo, obsérvese que estas reglas pueden favorecer a las grandes radiodifusoras y televisoras corporativas que buscan maximizar sus ganancias en el mercado, o a pequeñas radiodifusoras o televisoras que funcionan como bienes comunes locales.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Sin embargo, otros actores, como los programadores de *software* de licencia libre, pueden operar de manera totalmente independiente del gobierno. Este tipo de “comunidades” se vale de reglas formales y normas sociales para su autoorganización.

“La complejidad de los recursos a niveles locales, regionales y nacionales requiere de sistemas complejos de gobernanza que involucren la contribución ciudadana de distintas formas” (Elinor Ostrom: el gobierno de los bienes comunes desde el punto de vista de la ciudadanía. Cap. III, pág. 278).

El concepto de bienes comunes describe una amplia variedad de fenómenos; se refiere a los sistemas sociales y jurídicos para la administración de los recursos compartidos de una manera justa y sustentable.

De este modo, se puede referir a los recursos compartidos que una comunidad construye y mantiene (bibliotecas, parques, calles), los recursos nacionales pertenecientes a todos (lagos, bosques, vida silvestre) y los recursos mundiales que todos los seres vivos necesitan para sobrevivir (la atmósfera, el agua y la biodiversidad). Los bienes comunes también se refieren a las “economías del regalo”, como la ciencia, que favorecen la creación y difusión de investigación e información. Internet alberga incontables recursos creados y mantenidos por gente con intereses compartidos, desde grupos de software de licencia abierta hasta la Wikipedia y archivos especializados. Los bienes comunes llevan implícita una serie de valores y tradiciones que otorgan identidad a una comunidad y la ayudan a autogobernarse” (p. 30).

En su mayoría (los bienes comunes) corresponden a tres categorías generales: regalos de la naturaleza, creaciones materiales y creaciones intangibles.

Las reglas de gestión de un bien común pueden ser informales e implícitas, y estar plasmadas en las tradiciones y normas sociales. O bien, pueden ser explícitas y estar codificadas formalmente en la ley. En un caso u otro, la gente que participa en un bien común tiene una comprensión social compartida de quién tiene derecho a usar los recursos y en qué condiciones.

Es una cuestión simple. Un bien común no tiene por qué ser una tragedia. Un bien común puede ser completamente sustentable. Es una alternativa seria y sustentable distinta de la administración de mercado de un recurso” (p. 34).

Los bienes comunes son un interés compartido o valor. Es el patrimonio o legado, y se refiere a cualquier elemento que contribuye al sostén material y social de un pueblo con identidad compartida: la tierra, los edificios, el almacenamiento básico de semillas y el conocimiento de la práctica o los rituales. Sin bienes comunes, no hay comunidad. La mayoría de los economistas modernos los conciben como un objeto ajeno de los sujetos. Sin embargo, los *commons* son el elemento material o conocimiento que comparte un pueblo. No son un incidente físico sino un evento social. Si se quitan, queda destruída una comunidad, y la destrucción de un complejo de relaciones demuele a los *commons*. Así

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

mismo, negar el acceso a los bienes comunes rechaza a la comunidad junto con ellos, que es exactamente lo que la aserción de derechos a la propiedad privada. La tal llamada *Tragedy of the commons*, (Hardin 1968) habla de que la destrucción de un recurso por su uso ilimitado de las personas no es una tragedia de los bienes comunes físicos, sino de la comunidad humana” (GUDEMAN, S. *The anthropology of economy: community, market, and culture*. Malden, Mass. Blackwell, 2001).

Los bienes comunes, entonces, son los espacios, lo tejido por la sociedad, los artefactos, los eventos y las técnicas culturales que -en sus respectivos límites- son de uso y goce común, como el pozo de un pueblo, el manejo de un espacio como plaza pública urbana, una receta, un idioma o el saber colectivo compartido en Internet. La tragedia de la “tragedy of the commons” es la de siempre pensarlos como “propiedad” (entendida como “dominio”).

Al abordarlo como una ‘cosa’ se corre el riesgo de perder de vista que se trata de una *relación social y que no existe un common sin un sujeto social específico*.

Entender los *commons* como “evento o relación social” transparenta también una frase de Jean Pierre Leroy: “Hablamos de una visión política, hay “comunes” cuando hay lucha, acción, resistencia, y propuestas. A final de cuentas, la apropiación ciudadana del concepto de los *commons*, el impulso para luchar, resistir y proponer para contribuir a la protección, recuperación o ampliación de nuestro patrimonio natural, social y cultural tiene como base que una diversidad de entes colectivos, grupos, comunidades (locales, nacionales y globales) que subsisten y que son conscientes del lazo vital que los liga a sus recursos comunes”.

Seguramente continuará la discusión sobre si nos sirve o no una definición global-genérica para seguir desarrollando una propuesta paradigmática política en el contexto de América Latina. Es una propuesta que engloba tanto al mundo real como al virtual. Es una propuesta que por basarse en un concepto que trae inscrita la diversidad, tiene huellas de cada localidad y de cada realidad socioeconómica.

Algunas consideraciones finales

Hemos partido de la idea de “modernidades múltiples”, en oposición a una modernidad cerrada en sí misma, en la cual se inscriben distintas emergencias alternativas, sea a nivel de la producción cognitiva dentro del marco del pensamiento complejo, lo que implica un tratamiento de rotura en relación a las epistemologías tradicionales, de carácter positivista y disciplinar, que separa la naturaleza de las sociedades. Para rebasar las restricciones mentales de los modelos epistemológicos hegemónicos, hemos presentado algunos requerimientos para la construcción de una epistemología socio-ambiental, en áreas de fronteras de las ciencias y de los conocimientos no-científicos, de orden cultural.

A su vez, hemos elegido algunos ejemplos de emergencias de carácter cognitivo, cultural y de los bienes comunes, expresiones de resistencias y de alternativas en el proceso de globalización cuyas inscripciones promueven identidades de resistencias y de proyectos.

TOMO II – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Las identidades deben ser entendidas como procesos de constitución y reconstitución de valores culturales presentes no sólo como fenómeno de conciencia, sino también como una manifestación de la acción, de la práctica y a la vez de su incorporación en las instituciones sociales.

Como bien lo ha señalado Enrique Leff, los valores no pueden ser reducidos a representaciones mentales o a simples fenómenos de conciencia. De esta manera, es atribuida a los valores una condición ontológica siendo que los mismos están siempre en desenvolvimiento y no son simplemente dados.

Por su parte, la exposición acerca de los bienes comunes y de la ciudadanía, en cuanto emergencia o alternativa a los modelos dominantes de propiedad privada, la gestión común de los territorios y de los recursos naturales son algunas evidencias de un alter ego que piensa el mundo en los límites de la insustentabilidad, creando otras formas de actividad ciudadana y de sustentabilidad.

Referencias citadas

BOLLIER, D., 2008. Los bienes comunes: un sector soslayado de la creación de riqueza. *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, S. Helfrich (Comp.), pp. 30-41. Fundación Heirich Böll. Disponible en:

<http://creativecommons.org/> y www.boell-latinoamerica.org

CASTELLS, M., 1999. O Poder da Identidade. A era da informação. *Economia, sociedade e cultura* vol. 2(número). Paz e Terra, São Paulo.

HELFRICH, S. Bienes Comunes y ciudadanía: una invitación a compartir. En *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, S. Helfrich (Comp.), Introducción. Fundación Heirich Böll, 2008. Disponible en:

<http://creativecommons.org/> y www.boell-latinoamerica.org

HELFRICH, S., 2008. Commons: âmbitos o bienes comunes, procomún o “lo nuestro”. Las complejidades de la traducción de un concepto. En *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, S. Helfrich (Comp). Fundación Heirich Böll, lugar. Disponible en:

<http://creativecommons.org/> y www.boell-latinoamerica.org

LEFF, E., 2010. Imaginarios sociales y sustentabilidad. *Cultura y representaciones sociales* - um espacio para el diálogo transdisciplinario 5(9). 1º de septiembre de 2010. <http://www.culturasyrs.org.mx/>