

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

El Giro Simbólico en la Sociedad del Conocimiento: Desafíos Teóricos para una Comprensión Antropológica.

Andrés G. Seguel.

Cita:

Andrés G. Seguel (2007). *El Giro Simbólico en la Sociedad del Conocimiento: Desafíos Teóricos para una Comprensión Antropológica. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/74>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/dRS>

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>.

El Giro Simbólico en la Sociedad del Conocimiento: Desafíos Teóricos para una Comprensión Antropológica

Andrés G. Seguel*

Resumen

El artículo plantea una mirada diferente a la noción de sociedad del conocimiento a partir de dos metáforas que problematizan el cambio social contemporáneo. Esta nueva mirada tiene como fundamento el análisis de los procesos simbólicos que se instauran y configuran la textura de los procesos sociales en la tardomodernidad.

Planteando los obstáculos y los puentes que se pueden construir entre el símbolo como operador simbólico social y el símbolo como dispositivo de procesamiento de información social, se toma como ejemplo la comunidad hackers, intentando desplegar aquellas características de lo simbólico en las sociedades del conocimiento.

Palabras Claves: símbolo, sociedad del conocimiento, comunidad hackers, sistemas de procesamiento de información social.

Introducción

Más allá del tópico de la sociedad de la información, el contexto tecnológico de nuestra época representa un desafío antropológico. Por ello previo a pensar en los cambios culturales o la interpretación de las significaciones sociales en la actualidad, más bien se debe plantear el desafío desde y hacia los procesos simbólicos de nuestra sociedad.

Al respecto varios conceptos sobre las características de nuestra sociedad se han ensayado, desde la idea de la sociedad fluida, pasando por la sociedad red, hasta la sociedad del conocimiento. Sin embargo pocas metáforas teóricas han abordado en específico la transformación en los procesos de simbolización. El objetivo de este escrito es indagar en las características de la llamada sociedad del conocimiento vinculada con las formas simbólicas de procesamiento de información social

Para ello se tomará en cuenta la larga y profunda tradición de análisis antropológico sobre lo simbólico y los procesos de simbolización, y en específico los que han ido decantando en una particular forma de comprender el análisis cultural. Esta breve revisión de las perspectivas sobre lo simbólico tendrá como hilo conductor la indicación de los aspectos que son obstáculo para la comprensión de los procesos simbólicos en la sociedad del conocimiento y dará como resultado un tímido y cauto acercamiento a las formas de procesamiento de información social en nuestras sociedades.

1. Rencuentro antropológico con los procesos simbólicos

Al desplegar el concepto básico en disputa, el símbolo, he de indicar que proviene del vocablo *sumballo*, que a su vez tiene dos acepciones, una que significa emitir, tirar, echar, lanzar y; una segunda que es la de poner, meter, reunir. A través de estos dos movimientos en clara oposición, la noción de símbolo se transforma en un **operador de significados y relaciones** (Tarot, 1999), lo cual le impide apuntar en una sola dirección¹. Por otra parte la definición más simple de símbolo y también más aceptada en ciencias sociales es la que lo considera como una cosa que permite representar a otra cosa en ausencia misma de esta cosa (Sapir, 1967). Así, el símbolo sería excepcional en su capacidad de sintetizar en una expresión sensible (representación) todas las influencias de lo inconsciente y de lo consciente (y su construcción estaría influida por las diferencias culturales) así como de sintetizar contradicciones y armonías en el interior de cada hombre. Sin embargo, podemos indicar que tras un largo tiempo de aportaciones teóricas y empíricas, la idea de función simbólica a resultado la más hegemónica en la

* Profesor departamento de Antropología Universidad de Chile. Investigador CEIC-IKI. Universidad del País Vasco www.identidadcolectiva.es. E-mail: angomez@uchile.cl

interpretación del símbolo en ciencias sociales. Una definición simple nos la presenta como la capacidad o poder humano de utilizar los símbolos, y ante esta idea caben al menos dos posturas:

- Una parte de la conciencia del símbolo en su definición cotidiana, local, lo que implicaría al individuo en la reconstrucción del todo social (agregación psicológica, cognitivismo).
- Otra, considera la función simbólica previa a los sistemas simbólicos, como por ejemplo el estructuralismo levistraussiano, cuyo esquema centra la función simbólica en el espíritu humano.

La forma de análisis más visible en este sentido es la escuela estructuralista, que prefiere describir las manifestaciones colectivas de la función simbólica, los sistemas simbólicos que están dados por supuesto en las sociedades humanas y a los cuales las actividades humanas estarían sujetas (Scubla, 1998).

Pero ¿puede la función simbólica por sí misma contener el principio de organización de lo social? El intercambio y la reciprocidad parecen categorías no del todo suficientes para mostrar la estructura social (Caillé, 1998). Ni el lenguaje, ni la reciprocidad es suficiente para reunir a los hombres en estructuras estables. Por ello habría algo más en lo simbólico que no es explicado por la noción de función simbólica. Ya la propuesta de Marcel Mauss indicaba que la lógica simbólica no depende sólo de la relación distintiva entre signos, ella también implica al contexto de uso, su dimensión pragmática (Durkheim y Mauss, 1903). El símbolo, por tanto, es más vasto que la lógica del signo debido a que depende de las relaciones a partir de las cuales el hombre las utiliza.

Los ensayos sobre este exceso o resto motor de los procesos simbólicos han generado más borrosidad que categorías claras a la hora de identificar los procesos simbólicos en las sociedades del conocimiento. Señalaré a continuación alguna de las interpretaciones que se transforman en obstáculo para una interpretación contemporánea de estos nuevos procesos.

2. Algunas condicionantes simbólicas para la interpretación de la sociedad del conocimiento

Una mirada rápida a la utilización del símbolo en diferentes áreas de conocimiento (Seguel, 2005) nos deja al menos como llamado de atención tres ideas, que entiendo han introducido obstáculos para el análisis de la dinámica simbólica en la sociedad del conocimiento.

La primera de ellas **energía-emotividad** derivada de las propuestas más psicológicas en las cuales el símbolo siempre implicará una energía extra para el psiquismo, lo que se traduce en un exceso que se convierte en emotividad y afectividad violenta, sirviendo de combustible movilizador para la totalidad del psiquismo. Esto traducido a la comprensión sociológica, nos muestra al símbolo asociado a sus manifestaciones típicas como son la política y la religión, ámbitos en las cuales aparece siempre cargado de emotividad y movilizador de pasiones. Pero esta relación entre símbolo-emotividad-violencia es más bien producto de una estructura de análisis moderna que opone orden a irracionalidad, la violencia colectiva aparece siempre como producto del principio devastador y caótico del símbolo (DUPUY, 1999).

La segunda idea hace mención a un par de asociaciones, **lo tradicional-simbólico, lo moderno-signo**. En el proceso de simbolización en las sociedades de la tradición es el individuo el que desarrolla el camino hacia lo colectivo. En cambio, en las sociedades modernas el individuo se mantiene reflexivo sobre lo colectivo en un esfuerzo por significar constituyendo una lucha política por los significados y signos respecto a otras formas de entender el mundo.

El estudio de la organización social y sus expresiones culturales resulta más accesible en sociedades primitivas, los dioses, espíritus y fuerzas sagradas se consideran el espejo subyacente de la organización social (Durkheim y Mauss, 1903), en cambio en nuestras sociedades los dioses han muerto o son producto de psicologías individuales. Este camino de análisis ha generado una idea evolutiva del símbolo, así las sociedades tradicionales estarían dirigidas por el movimiento simbólico de reciprocidad (propuesta de M. Mauss), por el contrario el principio moderno sería el de intercambio. Esta evolución del conocimiento en la época de transformación industrial, permitió el incremento de sistemas de signos a los cuales se prestará más atención en cuanto determinantes del conocimiento, es decir, de la sujeción de la tríada cognoscitiva objeto - medio (signo) - conciencia interpretante. La crítica del comportamiento simbólico se ha desarrollado como crítica del lenguaje (en filosofía idealismo-materialismo).

«hasta que la confusión de signos en los Estados altamente industrializados sugirió la reciente consideración de lo simbólico no sólo en las primitivas poblaciones asiáticas, africanas o norteamericanas, sino también en la moderna sociedad industrial» (Pross, 1980)

Con todo, queda demostrado que la lógica del símbolo no es una pre-lógica científica en términos evolutivos. Si bien la formalización de esta última ha permitido un mayor control de los propios objetivos de la ciencia, la lógica simbólica coexiste y es parte del contexto significativo que la ciencia tiene en lo social².

La tercera idea es la de asumir **el símbolo como código**, hipótesis cognitivista que se encuentra destacada en casi todas las fuentes del análisis simbólico. La forma de abordar el símbolo siempre implica el desciframiento de un ámbito que está por debajo de la conciencia humana, el vínculo que produce el símbolo ya no es buscado de forma directa sino indirecta en el inconsciente humano. Se analizan sistemas de símbolos, totalidades significativas que son necesarias de descifrar, el símbolo estaría cifrado por tanto en el inconsciente. Mientras que para el psicoanálisis el inconsciente siempre es pleno de libido (fuerza, energía) para el estructuralismo el inconsciente está siempre vacío y formalmente producido por las leyes estructurales. En ambos casos el símbolo es un aspecto y nunca se profundiza en su relación desbordante y trascendente con lo simbolizado.

La tesis cognitivista del código define claramente que el símbolo opera a través de la representación en objetos, redes, formas culturales, con lo que es factible ser decodificado, interpretado a partir de un sistema de signos que descubra las relaciones existentes en esos elementos: la emergencia de los significados sociales o culturales se entiende por este ejercicio de recomposición³.

Esta es la proposición que toma los signos por símbolos en la comprensión de los significados, de ahí su posibilidad de manipulación, condición latente a algunas nociones de sociedad del conocimiento.

En principio la idea del código parece promisoría, sin embargo, presenta algunos problemas. Una de las críticas más esclarecedoras surge a partir del problema de la comunicación, el modelo del código define un sistema que empareja mensajes con señales haciendo que dos **dispositivos de procesamiento de información** puedan comunicarse (Sperber y Wilson, 1994). Una señal es una modificación del entorno exterior que puede ser producida por uno de los dispositivos y reconocida por el otro⁴ y el mensaje no es otra cosa que la representación interna de esos dispositivos de comunicación.

Sperber plantea que el enfoque semiótico de la comunicación (o semiológico) es una generalización del código de la comunicación verbal. Si bien desde el punto

de vista semiótico la existencia de un código subyacente es la única explicación posible de cómo se consigue la comunicación, también implica la reconstrucción de un sistema de símbolos subyacentes. Lingüistas, psicólogos, sociólogos y antropólogos se adhieren a este programa de estudio:

«antropólogos como Lévi-Strauss o teóricos de la literatura como Barthes hicieron valientes intentos por abordar el simbolismo cultural o artísticos en términos semióticos (...) nunca estuvieron cerca de descubrir ningún código subyacente en estricto sentido, es decir un sistema de parejas de señal y mensaje que pudiera explicar como los mitos y las obras literarias consiguen comunicar algo más que su significado lingüístico, y como los ritos y las costumbres consiguen comunicar algo en absoluto. No está claro que el tipo de comunicación que se produce en estos casos pueda explicarse en absoluto mediante el modelo del código». (Sperber y Wilson, 1994)

Además, la defensa del modelo del código, implica demostrar de qué forma hablante y oyente llegan a tener no sólo un lenguaje común, sino que también un conjunto de premisas comunes a las que aplican de forma paralela idénticas reglas inferenciales.

Por ello, la reducción del concepto de comunicación a un intercambio recíproco de señales es algo que conduce a error⁵.

A partir de las anteriores constataciones, nos dirigimos hacia la comprensión de aquellos sistemas no formalizados pero altamente eficaces y significativos socialmente y de cómo se organizan en esquemas de procesamiento de información. Para comprender este nuevo giro simbólico en la sociedad del conocimiento, debemos permanecer atentos a la textura y características del símbolo.

3. Las metáforas de la sociedad del conocimiento

Si las pretensiones de abarcar todas las metáforas sociológicas que aluden a procesos simbólicos, me detendré en dos, que por su fecundidad y capacidad de convertirse en polos atractores de reflexión, permiten profundizar en el que me parece eje principal de la sociedad del conocimiento, el cálculo de la arbitrariedad simbólica de lo social.

Si caer en la caricatura de lo que son las sociedades actuales, podemos encontrar bajo la denominación de sociedad del conocimiento al menos dos metáforas

sociológicas: las sociedades de reflexividad; y las de complejidad. Metáforas que intentan abrir campo de interpretación en los procesos de constitución del orden social -metáforas sociológicas forjadas sobre el principio de la diferenciación funcional y la caída de los metarelatos- (Luhmann, 1997).

Me refiero, a las **sociedades de la reflexividad**, cuyo principal eje se encuentra aferrado en el seno de la modernidad al principio reflexivo (sistemas e instituciones), es decir, la modernidad con sus intereses y objetivos volcada hacia sus propias producciones. Como resultado: el efecto de consecuencias no queridas o el modelo responsable de las consecuencias de la sociedad industrial, o lo que es lo mismo el *riesgo* como consecuencia.

Pero también me refiero a las **sociedades de complejidad**, cuya metáfora nos presenta nuevos desafíos producto de la diferenciación de subsistemas de lo social, es decir, la *contingencia* como valor.

Los procesos que definen estas dos imágenes son: el *pliegue* de los procesos sociales sobre sus propias acciones y; el *entrelazamiento* y multiplicación de las posibles conexiones entre subsistemas de sentido. Sin ser demasiados aventurados podemos decir que ambas metáforas de lo social se encuentran en disputa por la interpretación de nuestros mundos contemporáneos y al mismo tiempo son producto de una misma unidad de análisis, la evolución del conocimiento institucionalizado.

Así, las **sociedades de reflexividad**⁶ están vinculadas directamente a la evolución del conocimiento en general y del conocimiento científico experto en concreto. Se trata de la modernidad reflexiva, la del riesgo y las consecuencias no deseadas (Beck et al., 1994) Resumiendo las propuestas de Beck:

- Cuanto más moderna una sociedad más conocimiento genera sobre sus pilares fundamentales;
- Cuanto más conocimiento existe a su disposición tanto más se desmoronan sus formas tradicionales sustituyendo y reestructurando sus instituciones sociales mediadas por la ciencia (Beck, 2002).

Sus variantes pueden ser: la de una modernidad reflexiva en lo institucional -donde las personas reaccionan reflexivamente a los procesos sistémicos- o la aplicación reflexiva del conocimiento sobre el conocimiento como fuente de productividad -aspecto que mantiene la fuerza productiva de la sociedad de la información acelerándola a su vez-.

Pero lo que parece diferenciar de forma más tajante a las proposiciones de Beck y Giddens es *el medio* a partir del cual la reflexividad se despliega. Para el primero son los sujetos frente a las instituciones y las instituciones en su capacidad de tomar como objeto central sus propias acciones; para el segundo es la generación de conocimiento, ciencia, saberes, que se vuelve reflexiva al aplicar el conocimiento a sus propias acciones de producción. Me parece esta última explicación más sugerente para la interpretación de lo social en su conjunto ya que incluye a los sujetos e instituciones como parte del proceso de evolución del conocimiento.

Por su parte, la idea de **sociedades de la complejidad** nos lleva directamente a la emergencia de complejidad de los sistemas sociales y culturales, basada en una proliferación y aceleramiento de la relación entre las partes. Las interpretaciones de la complejidad tienen de una parte, la noción de sobremultiplicación de posibilidades de actualización de lo social e incapacidad de selecciones para los sistemas (Luhmann, 1997). Por otra parte, se nos presenta el ejemplo de sistemas altamente formalizados y controlados que suelen ser los más pequeños y aparentemente manejables, es decir, con condiciones previas determinadas y estados futuros previsible que, sin embargo, devienen en una imposibilidad de medir o controlar sus resultados. Esto debido a una de las características de la complejidad: las más pequeñas variaciones en el corte temporal de las condiciones iniciales hacen imposible todo control. La complejidad puede surgir, por lo tanto, como fenómeno a partir de la sobremultiplicación de las relaciones funcionales del sistema hacia el exterior (relación ecológica), o a partir de sus propias operaciones internas.

Sin embargo, el aspecto que permite distinguir tipos de complejidad social y cultural se encuentra relacionado más bien con la unidad de reconocimiento de la complejidad, es decir, a las **capacidades y niveles de procesamiento de información** que constituyen una forma emergente reconocible para todo sistema (Nicolis y Prigogine, 1997). El comportamiento complejo de lo social, o lo social emergente, se encontraría en una zona entre lo plenamente ordenado y lo plenamente aleatorio. Sus derivas pueden ser divergentes, insustanciales, sin aparente sentido o también convergentes, estructurantes, jerárquicas, y es esta doble tensión la que posibilita el orden emergente social (Ibáñez, 1998; Morin, 1998; Nicolis y Prigogine, 1997)

En este punto cabe destacar que la dinámica de procesamiento de información de los sistemas sociales no

es una imagen mecánica de orden/desorden bajo un esquema determinista, sino que el procesamiento de información implica también la evolución de las reglas locales de interacción del sistema, aumentando o disminuyendo sus propios límites (no solo se aumenta la complejidad sino que también es posible que se reduzca)⁷.

Las sociedades que evolucionan hacia mayor complejidad no son necesariamente más complicadas⁸. Tampoco quiere decir que una **sociedad de la complejidad** se opone a las llamadas **sociedades simples** (proposición de la modernidad en torno a sociedades simples/modernas). Más bien hace referencia a su raíz latina de plexus, conexión, perplejidad, entrecruzar, multiplicar conexiones. Ante lo cual su opuesto es la idea de Implexus⁹ que caracteriza a una unidad de acción irreducible, que no se puede descomponer, esto es a un elemento único (Le Moigne, 1990)

Otro aspecto que distingue a éstas dos metáforas de lo social es el supuesto de determinación o indeterminación del cual parten. Si bien las dos asumen estos conceptos, la proposición de la **sociedad reflexiva** tiene enquistada la idea de que los procesos sociales son reversibles. En la enunciación misma de las *consecuencias no deseadas de la modernidad* existe cierta confianza, perdida sin duda, de la reversibilidad de los procesos sociales. En este sentido, sólo se identifican consecuencias no deseadas en la medida que se tiene, o tuvo, confianza de que el proceso produciría algo deseado. El error en este caso es indicador de una confianza de corrección. Por el contrario, las **sociedades de complejidad** asumen la irreversibilidad del proceso social, movimiento que les hace poner su confianza, la de los que así lo plantean, en las causas multi-variadas y en la filosofía del modelado, anticipación formal a la dinámica social basada en una *episteme* constructivista.

Considerando las diferencias expuestas, lo que subyace a estas dos metáforas de lo social, es el principio del **operador simbólico**, es decir, la idea de evolución en el procesamiento de información social a partir de la manipulación de símbolos. En este mismo sentido se puede destacar que si bien todos los sistemas, instituciones y formas estables de lo social se esmeran por reducir la incertidumbre, tenemos en la modernidad tardía, la de nuestras metáforas, una característica que las hace ciertamente diferentes: *la centralidad de la medida y cálculo de sus propios procesos de producción* con el fin de reducir esta incertidumbre.

Este fundamento implica un quiebre en las bases del pensamiento sociológico: la del origen simbólico de lo social. El camino trazado por el *don* maussiano, y la *solidaridad* durkhemiana, y la *función simbólica* levistraussiana del *intercambio*, ha sustentado el análisis del origen simbólico social, y con ello la explicación a partir de la reducción de la incertidumbre y la complejidad. Sin embargo, el análisis social tiene un nuevo giro a partir del cálculo de la arbitrariedad de lo simbólico. Se pasa de la noción de intercambio propiciada por la idea de función simbólica (Augé, 1979) a la de operador simbólico relacionado con la aparición de cálculo de símbolos o también denominado proceso de funcionalización simbólica (Durand, 2000).

Ya aisladas las tres concepciones que clásicamente sujetan al análisis de lo simbólico y desplegadas las metáforas más potentes sobre la sociedad del conocimiento, ejemplifico la textura simbólica de la sociedad del conocimiento a través de la experiencia Hacker's como espacio social que caracteriza una forma de procesamiento de información y organización social.

Una ejemplar deriva social del operador simbólico

De acuerdo a las metáforas sociales presentadas podemos reconocer el siguiente cuadro para la sociedad del conocimiento:

- i - Se mantiene la acción colectiva externa al individuo, simbolizante, generadora de referencias de significado;
- ii - Permanece la representación individual consciente (sínica), que condensa significados en la lucha por el orden imaginado (política);
- iii - Emerge una reflexividad en la organización de lo social y una flexibilización de las formas modernas-clásicas de las instituciones sociales.

En principio, las sociedades de la reflexividad y complejidad han articulado estos aspectos a través de una tecnología política del significado, diseño que liga y fija la arbitrariedad del símbolo como basamento de sus procesos. Esta apropiación de la arbitrariedad del símbolo se encuentra en medio de los dos polos de producción de lo simbólico: por un lado, analogar símbolo a signos y significados a códigos; por otro, la esoteria del símbolo, ese «algo» que lo empuja a producir logrando comunicar más de lo que aparentemente dice. La complejidad del símbolo contemporáneo habita este espacio de movilidad, de ahí todo el cúmulo de metáforas impotentes de la modernidad: líquida, fluida, poli

céntrica, en red (Gatti, 2004). Es decir, todo aquello que surge cuando se ha difuminado la densidad de los espacios sociales modernos.

Pero qué pasa cuando nos interrogamos por el operador simbólico ante procesos de emergencia de nuevos esquemas de procesamiento de información social. La comunidad Hacker's¹⁰ se devela como un dispositivo privilegiado para analizar estos pliegues simbólicos en la sociedad del conocimiento, no tanto por su cercanía con las nuevas tecnologías de la información o por su marcada referencia a una comunidad de pares (aunque también por ello), sino por su carácter de socialidad reflexiva y por su clara intención de dirigir la producción simbólico social a través de la creación de artefactos técnico-culturales¹¹.

Las acciones Hacker's van más allá de la construcción de máquinas virtuales, han pasado a constituirse en una verdadera subcultura que intenta cruzar los límites que imponen los espacios sistémicos, recreando y compartiendo conocimientos (Courau, 2004). A diferencia de otras comunidades cuya base son las comunicaciones mediadas por ordenador, los hackers tienen como principio la manipulación de las tecnologías de la información, su propuesta es deconstruir lo que ellos denominan el código clásico tecnología-naturaleza, es decir, planteando una visión de la tecnología como naturaleza extensiva, moldeable por el hombre y flexible en la consecución de objetivos. Ejemplo de ello son las redes libres, el *software* libre, la no monopolización de la red por empresas, y el derecho a experimentar con las nuevas tecnologías.

Uno de los aspectos a destacar es que la organización y participación Hacker's está basada en principios individuales de motivación lo que, al contrario de lo que se pueda pensar, no restringe la emergencia y permanente referencia a un imaginario de comunidad. Su principal objetivo, por el cual pasan todas sus acciones, es la búsqueda de nuevas formas de conocimiento, y con ello nuevas formas de organización social, tales como los *HackLab* (laboratorios de montaje y desmontaje de componentes tecnológicos).

En el paso de lo local a lo global se produce una especie de transformación que va de. Un sustento particular a la filosofía de coordinación en red, lo da el tránsito desde lo individual (organización, red local), a lo colectivo efecto o interfaz que surge de la representación en la red global, permitiendo salvar el problema de la centralización de información y la toma de decisiones a través de una jerarquía centrada.

Cabe destacar que la exigencia del movimiento Hacker's va más allá que unos derechos a la información, comunicativos o digitales, su interés se centra en *la creación de espacios paralelos de discusión y colaboración técnica*, es decir, de construir otro tipo de globalizaciones basadas precisamente en redes locales. La pretensión es unir acciones locales tales como críticas y quejas de organizaciones, amplificándolas y difundiéndolas en contra-cumbres y acciones on-line.

Un aspecto destacable de esta especial forma de procesamiento de información social es que sus discursos no emergen como una distinción de formas de vida a lograr o conseguir, más bien se da por supuesta a través de la experticia en lo tecnológico. En su mayoría son personas cercanas a las ingenierías, telecomunicaciones o la informática que no ven con agrado sus salidas profesionales o sus trabajos pero que valoran las tecnologías de la información como espacio de realización personal no comercial. Su problema es cómo difundir el conocimiento sin que se cobre o se lucre por ello, en este sentido la necesidad de amplificar las redes de conocimiento y difusión de la información les lleva a pensar en formas que plantean invariablemente niveles de experticia en el conocimiento.

La preocupación primera en el objetivo de configurar redes de conocimiento que permitan compartir información y crear más conocimiento, es la red en términos físicos, ello implica un nivel de especialización que otras comunidades virtuales no poseen. Pero esta experticia no solo está relacionada con conocimiento tecnológico sobre hardware, también existe un alto nivel de reflexividad en torno a la organización de actividades con el objetivo de constituir grupos de organización social que participan (consumen-producen) de las redes de información alternativas. El conocimiento experto surge, por tanto, de una red de saberes ya instalados y no de una diferenciación saber-poder. No habría un conocimiento experto al uso (Ihde, 2003), sino un conocimiento específico que se consigue a través de la experimentación, para ello es necesario tener la mayor cantidad de información disponible, lo que se transforma en uno de los objetivos fundamentales Hacker's.

Del análisis de los discursos y prácticas expertas podemos concluir que el Hacker's tiene asumida una base de conocimientos tecnológicos, pero ello no implica una división organizativa asociada a la especialización de saberes, más bien, el intento es la reproducción de núcleos de experimentación tecnológica en otros lugares y con otros formatos; su intención es la *experimen-*

tación de nuevas formas de conocimiento, aspecto que no permite la emergencia de discursos expertos individuales y autónomos.

La comunidad Hacker's socializa la tecnología y comparte la información, lo que exige como ya vimos altos grados de especialización y una mística definida por una «filosofía Hacker's» (Himanen, 2002). Se valora como elementos socializadores tanto el intercambio de información como la relación experimental, entendida como traspaso de experiencias relativas a la transformación de la tecnología, es decir, conocimiento. En este sentido optan por tomar las diversas oportunidades del medio y convertirlas en recursos para conseguir su objetivo, el instalar redes y crear comunidades.

Esta utilización instrumental es uno de los componentes característicos de la propuesta Hacker's respecto a: formas de conseguir dinero, a materiales, a información, a medios de actuación. Que el objeto de sus reivindicaciones no sea la lucha contra las instituciones, o el capitalismo en todas sus formas, permite una clara disidencia respecto a las argumentaciones propias de la movilización social tradicional. Surge por tanto un desplazamiento en los objetivos (*distribución de la información y la oposición al monopolio de los medios*) y en los valores que permiten y dan cabida a los proyectos personales, proceso sustantivo en la sociedad del conocimiento, como por ejemplo el convertir la biografía personal en un proyecto de trabajo.

Finalmente la marca más característica del Hacker's es concebir la tecnología al mismo tiempo como su objeto y como una acción política. Así, discursos y prácticas contienen un nivel alto de reflexividad: es el caso de una de las leyendas de pancartas desplegada en un *Hackmeeting* «*Reality Hacking: por el derecho a experimentar libremente*». Esto que pareciera ser un juego de palabras sin trascendencia, contiene un interesante contenido discursivo y una práctica política novedosa. El concepto de *Reality Hacker* implica la separación de lo real y lo virtual, y además la vuelta desde lo virtual a lo real, como en una especie de simulación solidaria con lo real, que en este caso está referida a conflictos locales. De esta forma la construcción de nuevos mundos posibles encuentra en la tecnología una base y un modelo para volver sobre los mundos posibles en lo «real»¹².

Las reivindicaciones del movimiento Hacker's son manifiestas y suelen confundirse con formas más tradicionales de movilización y participación política. Sin embargo, el punto clave para los Hacker's no está ni en la emisión del material o producción de contenidos, ni en

su interpretación final, se encuentra más bien en la mediación, en la producción de la forma de la información, convirtiéndola en un acto «tecnopolítico».

Como idea general se puede apuntar que en el centro de la representación individual/colectiva del Hacker's se configura una lógica en la cual el objeto y la acción política se dan unidos, ello potencia su pragmatismo gestionando sus relaciones como recursos y generando una mediación utópica la comunidad autodirigida y emergente. No obstante, esta emergencia de lo colectivo esta basada en la cooperación en red de múltiples agentes con niveles altos de especialización tecnológica, lo que sin duda le da a este proceso una textura diferente.

Conclusión

La característica de la manipulación simbólica en la sociedad del conocimiento (ciencia, tecnología y capital) está basada en las ansias de cálculo de la arbitrariedad (como por ejemplo la violencia simbólica operada por las metáforas del «ordenador» y del «gen»¹³). La comunidad Hackers nos despliega otras formas simbólicas de procesamiento de información social, esquivas a su manera de las metáforas del ordenador (cómputo) y del gen (código).

Existiría, por tanto, una base equivocada para la comprensión de la sociedad del conocimiento referida a la síntesis de lo simbólico y al cálculo de la arbitrariedad del símbolo, que en la investigación social queda ejemplificada con nuestras dos metáforas: las sociedades de reflexividad y las sociedades de complejidad. De forma paradójica son estos mismos esfuerzos de síntesis los que producen variabilidad de formas y capacidades de procesamiento de información en la sociedad de la tardomodernidad.

El objetivo del análisis social es la comprensión de las formas de organización y procesamiento de información que el medio social propicia, formas complejas de lo simbólico que no llegan a ser ni completamente mecánicas ni totalmente sobrenaturales (Bateson y Bateson, 1987). En ese intermedio el movimiento Hacker's a dibujado un camino: no se opone de plano al capitalismo, su utopía no deviene ideológica sino organizacional y su objetivo, el de la experimentación del conocimiento. Esta nueva faz compleja de las sociedades del conocimiento obliga a un análisis social que al menos debe tomar en cuenta: Los procesos de regulación interna a la acción social emergente; la descripción de formas intermediarias que resultan artefactos

to y artífice de las transformaciones sociales; la explicitación de los dispositivos que captan y producen información social y; la descripción de la red de decisiones que la hacen evidente¹⁴.

Los caminos posibles de las formas de procesamiento de información social son un verdadero desafío para la antropología, más aun si concebimos que estas definen la textura simbólica en las sociedades del conocimiento.

Notas

¹ Característica destacada por Kant al oponer pensamiento simbólico a pensamiento conceptual abstracto.

² En: Godbout, Jacques T. (2000). *L'esprit du don*. París: La Découverte/Poche. Se presenta una profunda revisión de cómo la lógica del símbolo sigue operando en las instituciones modernas y en los procesos sociales cotidianos modernos.

³ Un ejemplo de esta proposición son los principios del conexionismo en el ámbito de la inteligencia artificial.

⁴ Los autores citan el modelo de Shannon y Weaver, éste modelo explica: una fuente que codifica un mensaje a través de un codificador, poseedor de un código, el cual envía una señal a través de un canal (ruido) que se recibe por un decodificador poseedor del mismo código que el emisor, luego el mensaje recibido llega hasta su destino. En el caso de la comunicación humana la fuente y el destino son procesos de pensamiento, el codificador y decodificador son capacidades lingüísticas el mensaje es el pensamiento y el canal el aire que transporta la señal acústica. Dos serían los supuestos de esta hipótesis, el primero es que las lenguas humanas son códigos y el segundo es que esos códigos asocian pensamiento con sonido.

⁵ Auger, Robert (2004). *El meme eléctrico: una nueva teoría sobre cómo pensamos*. Barcelona: Paidós. Plantea que las ideas de la cultura como rasgos ampliamente compartidos (mayoría de los antropólogos culturales) y como rasgos socialmente aprendidos (visión de los seleccionistas culturales), habría que cotejarlas mirando la unidad de medida de lo compartido. De ahí que el autor se pregunte en qué grado de comunidad se convierte la información en cultural. Por otro lado, algunos rasgos pueden compartirse producto de experiencias personales y no de transmisión social de alguna idea, aspecto que rompe la relación entre cultura y sociedad. Por tanto «el criterio de aprendizaje social es más importante que la comunidad real de creencias a la hora de definir lo que es cultural» (2004: 333). Para analizar la cultura, es imperioso incluir los mecanismos de adquisición y apartarse de la idea del código que implica que la cultura está en la cabeza de las personas.

⁶ En los procesos constitutivos de la ciencia hace un tiempo que la realidad definible como objetiva o la identificación de un objeto cognoscible, no puede dejar de lado la implicación del sujeto que conoce, o lo que en la segunda revolución cibernética se conoce como la observación de la observación. De esta manera todo ámbito de conocimiento o sistema, adquiere características reflexivas, es decir, surge como resultado de su acción flexiva y recíproca con la acción de un sujeto, el que a su vez le asume como objeto.

⁷ Las proposiciones desde los sistemas biológicos presentan propiedades opuestas a la noción de que los sistemas dinámicos con comportamientos complejos sólo evolucionan en una progresiva complejidad.

⁸ Por tanto las sociedades de complejidad no se refieren a la noción más común de complejidad como complicación. Complejidad en este caso no implica ininteligibilidad o imposibilidad de análisis, aun cuando implique imprevisibilidad (incertidumbre). La imprevisibilidad en ningún caso corresponde a una propiedad de la naturaleza del objeto, aceptar esto último sería asumir un principio de determinación en su análisis.

⁹ Como plantea Le Moigne, Jean-Louis (1990). *La modélisation des systèmes complexes*. París: Editorial Dunod., las sociedades de complejidad sólo se pueden abordar desde su operacionalidad, su irreversibilidad e inseparabilidad. Su utilización como herramienta de análisis implica poner énfasis en el sistema de acciones, no tanto en los objetos, ni en la relación entre objetos o sujeto-objeto, sino en el sistema de acciones que lo representa, es decir, en el proceso simbólico de la acción.

¹⁰ El concepto Hacker's se referiría, aparentemente, a una onomatopeya acuñada en los años ochenta que proviene del sonido que genera el ensamblar piezas de maquetas de trenes «Hack», de aquí que el Hacking se refiera al ensamblaje, pero un ensamblaje para producir máquinas y máquinas que hacen otras máquinas, el salto a los ordenadores parece evidente la máquina de las máquinas que construye máquinas virtuales Courau, Laurent (2004). *Mutation pop et crash culture*. París: Le Rouergue / Chambon. A partir de esta definición resulta necesario diferenciarlos del movimiento *Cracker*, grupo que tiende al desensamblaje mecánico destructivo y que es comúnmente confundido con el grupo Hacker's.

¹¹ Parte importante de estos comentarios están basados en un conjunto de investigaciones sobre sociedad del conocimiento, desarrolladas en el Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva CEIC-IKI. Departamento de Sociología 2 Universidad del País Vasco. www.identidadcolectiva.es. Pongo la atención en la idea de artefacto técnico-cultural, en el sentido de un artificio mecánico que mezcla lo lúdico con lo sofisticado, para más detalle ver: Aracil, Alfredo (1998). *Juego y artificio*. Madrid: Cátedra.

¹² Utilizo aquí el par de oposición real/virtual de manera laxa y en referencia a un lenguaje fr activismo hacker, para ver las dificultades que esta concepción entraña para las ciencias sociales ver: García Blanco, José María (2002). Virtualidad, realidad, comunidad. Un comentario sociológico sobre la semántica de las nuevas tecnologías digitales. *Papers*, Nº 68, 81-106.

¹³ Un ejemplo de ello es la noción de violencia simbólica de Pierre Bourdieu, entendida como la denominación de la fuerza para dar vigencia, validez o aceptación de sentido sobre otras personas, por medio de signos (es decir, simbolizar) con el resultado que los destinatarios se identifiquen con el sentido de lo que se afirma.

¹⁴ Proposición que se encamina a la idea de modelo cualitativo, ver: Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa. Quien se refiere al modelo de cultura como una serie de símbolos cuyas relaciones modelan las relaciones entre entidades. Pero el modelo, recuerda el autor, tiene dos sentidos, *el modelo de, y el modelo para*. En el primer de los casos se manipula la estructura simbólica para que entre en un paralelismo con los aspectos no simbólicos, como cuando se desarrolla una teoría hidráulica para trazar un flujo de agua, la teoría modela las relaciones físicas que las torna aprehensibles. En el segundo caso se hace hincapié en el manejo de sistemas no simbólicos en conformidad a los simbólicos, como construir un dique en conformidad a las instrucciones de la teoría hidráulica, aquí la teoría es un modelo para la realidad, de acuerdo a la cual se organizan las relaciones físicas.

Bibliografía

ARACIL, Alfredo (1998). *Juego Y Artificio*. Madrid: Cátedra.
AUGÉ, Marc (1979). *Symbole, Fonction, Histoire*. París: Hachete.
AUNGER, Robert (2004). *El Meme Eléctrico: Una Nueva Teoría Sobre Cómo Pensamos*. Barcelona: Paidós.
BATESON, Gregory, & Bateson, Mary C (1987). *La Peur Des Anges*. París: Seuil.
BECK, Ulrich (2002). *La Sociedad Del Riesgo Global*. Madrid: Siglo Xxi.
BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, & LASH, Scott (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition And Aesthetics In The Modern Order*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
CAILLÉ, Alain (1998). Symbolisme Ou Symbolique? *Recherches. La Revue Du M.A.U.S.S. Semestrielle. Plus Réel Que Le Réel, Le Symbolisme*, Nº 12, 2^o Semestre, 15-24.
COURAU, Laurent (2004). *Mutation Pop Et Crash Culture*. París: Le Rouergue / Chambon.

DUPUY, Jean Pierre (1999). *El Pánico*. Barcelona: Gedisa.
DURAND, Gilbert (2000). *La Imaginación Simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
DURKHEIM, Emile, & MAUSS, Marcel (1903). De Quelques Formes De Classification. Contribution À L'étude Des Représentations Collectives. *Année Sociologique.*, Vi, 1-72.
GARCÍA BLANCO, José María (2002). Virtualidad, Realidad, Comunidad. Un Comentario Sociológico Sobre La Semántica De Las Nuevas Tecnologías Digitales. *Papers*, Nº 68, 81-106.
GATTI, Gabriel (2004). La Teoría Sociológica Visita El Vacío Social. En E. Prensa (Ed.), *V Encuentro Del Grupo De Teoría Sociológica De La Federación Española De Sociología*. Valencia. <http://www.uv.es/~viherna/>.
GEERTZ, Clifford (1989). *La Interpretación De Las Culturas*. México: Gedisa.
GODBOUT, Jacques T. (2000). *L'esprit Du Don*. París: La Découverte/Poche.
HIMANEN, Pekka (2002). *La Ética Hacker Y El Espíritu De La Era De La Información*. Barcelona: Destino.
IBÁÑEZ, Jesús (1998). *Nuevos Avances En La Investigación Social I*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
IHDE, Don (2003). A Phenomenology Of Technics. En R. C. Scharff & V. Dusek (Eds.), *Philosophy Of Technology* (Pp. 507-529). Oxford: Blacwell Publishing.
LE MOIGNE, Jean-Louis (1990). *La Modélisation Des Systèmes Complexes*. París: Editorial Dunod.
LUHMANN, Niklas (1997). *Observaciones De La Modernidad: Racionalidad Y Contingencia En La Sociedad Moderna*. Barcelona: Paidós.
MORIN, Edgar (1998). *El Método Ii: La Vida De La Vida*. Madrid: Cátedra.
NICOLIS, Grégoire, & PRIGOGINE, Ilya (1997). *La Estructura De Lo Complejo*. Madrid: Alianza Universidad.
PROSS, Harry (1980). *Estructura Simbólica Del Poder*. Barcelona: Gustavo Gili.
SAPIR, Edward (1967). *Anthropologie. Tome 1 Cultura Et Personnalité*. París: Les Editions De Minuit.
SCUBLA, Lucien (1998). Fonction Symbolique Et Fondement Sacrificiel Des Sociétés Humaines. *Recherches. La Revue Du M.A.U.S.S. Semestrielle. Plus Réel Que Le Réel, Le Symbolisme*, Nº 12, 2^o Semestre.
SEGUEL, Andrés G. (2005). Complejidad Y Sociedad Del Conocimiento: El Operador Simbólico Social. *Inguruak, Revista Vasca De Sociología Y Ciencias Políticas. Monográfico: Evidencias De Complejidad Social*, Nº 42, Septiembre, 51-71.
SPERBER, Dan, & WILSON, Deidre (1994). *La Relevancia*. Madrid: Visor.
TAROT, Camille (1999). *De Durkheim À Mauss, L'invention Du Symbolique*. París: La Découverte/L.M.A.U.S.S.