

Prólogo

Comunicación y cultura mundo: nuevas dinámicas mundiales de lo cultural

La globalización no se deja pensar como mera extensión cuantitativa o cualitativa de la sociedad nacional dado que ésta responde a un paradigma que no puede ya dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones.

Milton Santos

I. De la **sumatoria** de naciones a la globalidad del **mundo**

Así como la *moderna* sociedad del Estado-nación implicó un quiebre profundo con las anteriores formas de organización política, económica y cultural de la *comunidad tradicional*, y en las que estaban basadas las culturas locales, la *sociedad global* también introduce ahora fuertes rupturas con la sociedad nacional, pues “el globo

ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir plenamente significación histórica” (Ianni, 1996). Una primera incitación a pensar *el mundo* nos vino de la geografía, desde la que el brasileño Milton Santos planteó primero la preocupante ausencia de categorías analíticas y de historia del presente que nos permitan desanclar *lo global* del tiempo/espacio de las relaciones internacionales, pues lo que ahora estamos necesitando pensar es *el mundo*: el paso de la internacionalización a la *mundialización*. Proceso en el que las tecnologías de la información desempeñan un papel crucial, pues no sólo intercomunican los lugares, sino que están transformando *el sentido del lugar en el mundo*.

Lo que significa la globalización del mundo

De lo que habla el *sistema-mundo* (I. Wallerstein) es de una nueva manera de estar en el mundo

.....

* **Jesús Martín Barbero**. Nacido en España y nacionalizado en Colombia. Es uno de los pensadores más importantes en el campo de comunicación, medios y cultura en América Latina. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina (Bélgica) y posdoctorado en Antropología y Semiótica por la Escuela de Altos Estudios (París, Francia). Se ha desempeñado como asesor de políticas culturales en la UNESCO, la OEI y el CAB, y fue fundador y director del Departamento de Comunicación de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Su obra está compuesta por numerosos libros y artículos, entre los que sobresalen *Comunicación masiva: discurso y poder* (1978), *De los medios a las mediaciones* (1987), y *Oficio de cartógrafo* (2002). Doctor Honoris Causa en Comunicación por la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia, y la Universidad Nacional de Rosario, en Argentina. **Correo electrónico:** jemartin@cablenet.co

tanto de las sociedades como de los territorios y las culturas. Para Milton Santos, la nueva significación del mundo ya no es derivable de la que hasta hace poco fue una de las categorías centrales de las ciencias sociales, la del Estado-nación. Y si la globalización no se deja pensar como mera extensión cuantitativa o cualitativa de la sociedad nacional no es porque esa categoría y esa sociedad no sigan teniendo vigencia —la expansión y exasperación de los nacionalismos de toda laya así lo atestiguan—, sino porque el conocimiento acumulado sobre lo nacional responde a un paradigma que “no puede ya dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones” (Santos, 1993).

La resistencia de las ciencias sociales a aceptar que se trata de un *objeto nuevo* son muy fuertes, y de ahí la tendencia a subsumir ese objeto en los paradigmas clásicos del evolucionismo y el historicismo, lo que permite focalizar sólo aspectos parciales —económicos o ecológicos— que parecerían seguir siendo comprensibles desde una continuidad sin traumas con la idea de lo nacional.

Junto con esa valoración de la nueva significación del *mundo*, Milton Santos hace un análisis fuertemente crítico de la globalización enferma y perversa que atravesamos, ya que se trata de una globalización que busca *unificar* más que unir, y “lo que hoy es unificado a nivel mundial no es una voluntad de libertad sino de dominio, no es el deseo de cooperación sino de competición” (Santos, 1996). En su último libro antes de morir, *Por una outra globalizacao*, M. Santos dota aún de mayor coherencia su desafiante visión de la globalización, a la vez como *perversidad* y como *posibilidad*. Por un lado la globalización fabula el proceso avasallador del mercado, un proceso que al mismo tiempo que uniforma el planeta profundiza las diferencias locales, desuniéndolo cada día más. De ahí la *perversidad sistémica* que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el sida, se tornan epidemia devastadora en los continentes no más pobres, sino más saqueados.

Pero la globalización también representa un conjunto extraordinario de *posibilidades*, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos: la enorme y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy —aunque con muchas diferencias y asimetrías— en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza otras filosofías que ponen en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; también una fuerte reconfiguración de la relación entre poblaciones y territorios: la mayor parte de la población se aglomera en áreas cada día menores e imprimen un dinamismo desconocido al mestizaje de culturas y cosmovisiones, pues “las masas de que hablara Ortega y Gasset a comienzos del siglo xx” cobran una nueva cualidad en virtud de su aglomeración y diversificación; y el otro hecho profundamente nuevo e innovador es que las nuevas tecnologías estén siendo crecientemente apropiadas por grupos de los sectores subalternos, posibilitándoles una verdadera “revancha sociocultural”; esto es, la construcción de una contrahegemonía a lo largo del mundo.

Ese conjunto de *posibilidades* abren la humanidad por primera vez en la historia a una “universalidad empírica” y de ahí a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de *utopía* capaz de asumir la envergadura de los desafíos provenientes de la reorganización del capitalismo. La peculiaridad de la *crisis* que atraviesa el capitalismo reside en el *entrechoque continuo de los factores de cambio* que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades, y desbordan territorios, países y continentes.

Hecho de una extrema *movilidad de las relaciones* y una gran, ese entrechoque reintroduce “la centralidad de la periferia”, no sólo en el plano de los países, sino de lo social marginado por la economía y ahora recentrado como “la nueva base en la afirmación del reino de la política” (Santos, 2000).

Desde Europa, Ulrich Beck dedica también uno de sus últimos libros (Beck, 2005) a diferenciar *globalismo* —“la ideología que proclama y

legítima la reducción de la economía política a un modelo financiero uniforme y universal en el cual el protagonismo pasa de los ciudadanos a los inversores”— de la *globalización*, cuya comprensión exige partir de la superación del paradigma nacional, pues desde él no se pueden ya analizar los fenómenos más importantes que están operando hoy, el terrorismo islamista o la gripe aviar, las violencias en los barrios de la periferia parisina o la masificación del desempleo. Y de ahí la esquizofrenia entre lo que sucede en la realidad y las categorías con que se quiere explicarla: en las ciencias sociales estamos trabajando con *análisis zombis, con muertos-vivos*.

Pero la mirada cosmopolita no tiene nada que ver con sueños o delirios de una confraternización general de los pueblos o con los de una república universal. La mirada cosmopolita ve al mundo en la vastedad de sus conflictos y la heterogeneidad de sus culturas, y es precisamente la novedad radical de esos procesos la que trata de asumir. Desde el ámbito de los cambios que en la vida personal producen las experiencias de la globalización del espacio hasta los efectos globales del terrorismo, pues, por más que sus efectos materiales hayan sido bastante limitados, su repercusión ha llevado el miedo a todos los rincones del planeta, ahora todos se sienten amenazados.

Cuando la cultura deviene mundo

Ligado a sus dimensiones tecnocomunicativas, la *globalización* pone en marcha un proceso de interconexión a escala mundial, que conecta todo lo que *instrumentalmente* vale —empresas, instituciones, individuos—, al mismo tiempo que desconecta todo lo que no vale para esa razón. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo la cultura en espacio estratégico de comprensión de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, y en lugar de anudamiento de sus crisis políticas y económicas con las religiosas y étnicas. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, desde las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste, sino,

también, se interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla.

Lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la *demanda de reconocimiento y de sentido*, y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto ámbito del *pertenecer a* y del *compartir con*. Razón por la cual la identidad se constituye hoy en la fuerza más capaz de introducir contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Entre lógicas de mercado y dinámicas de la cultura

De ahí la estratégica necesidad de diferenciar, por más intrincadas que se hallen, las lógicas unificantes de la globalización económica de las que *mundializan la cultura*. Pues la mundialización cultural no opera desde afuera sobre esferas dotadas de autonomía, como eran antes lo nacional o lo local.

La mundialización es un proceso que se hace y deshace incesantemente. Y en ese sentido sería impropio hablar de una ‘cultura global’ cuyo nivel jerárquico se situaría por encima de las culturas nacionales o locales. El proceso de mundialización es un fenómeno social total, que para existir se debe localizar, enraizarse en las prácticas cotidianas de los pueblos y los hombres. (Ortiz, 1994)

La mundialización no puede confundirse con la *estandarización* de los diferentes ámbitos de la vida, que fue lo que produjo el proceso de industrialización, incluido el ámbito de las industrias culturales. Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en hondos cambios producidos en el mundo de la vida; eso es, en el del trabajo, la pareja, la comida, el ocio. Es porque la jornada continua ha hecho imposible para millones de personas almorzar en casa, y porque cada día más mujeres trabajan fuera de ella, y porque los hijos se independizan mentalmente de los padres

muy temprano, y porque la figura patriarcal se ha devaluado tanto como se ha valorizado la de la mujer; la comida ha dejado de ser un ritual que congrega a la familia y, *desimbolizada*, la comida diaria ha encontrado su forma en el *fast-food*. De ahí que el éxito de McDonald's o de Pizza Hut hable, más que de la imposición de la comida norteamericana, de los profundos cambios en la vida cotidiana de la gente, cambios que esos productos, sin duda, expresan y rentabilizan.

Pero es la desincronización de los tiempos rituales de antaño y de los lugares que simbolizaban la convocatoria familiar y el respeto a la autoridad patriarcal la que rige los nuevos modos y gustos en la alimentación, pues: “pierden la rigidez de los territorios y las costumbres convirtiéndose en informaciones ajustadas a la polisemia de los contextos” (Laclau, 1996, p. 48). Reconocer eso no significa desconocer la creciente monopolización de la distribución, o la descentralización que concentra poder, y el desarraigo que empuja a las culturas a hibridarse. Ligados estructuralmente a la globalización económica, pero sin agotarse en ella, se producen fenómenos de mundialización de imaginarios ligados a músicas, a imágenes y a personajes que representan estilos y valores desterritorializados, y a los que corresponden también nuevas figuras de la memoria. Pero así como con el Estado-nación no desaparecieron las culturas locales —aunque cambiaron profundamente sus condiciones de existencia—, tampoco la globalización va a hacer desaparecer la heterogeneidad cultural, lo que constatamos por ahora es su *revival* e, incluso, su exasperación fundamentalista.

Innovación tecnológica y globalización desde abajo

El *lugar* de la cultura en la sociedad cambia cuando la *mediación* tecnológica (Meyrowitz, 1985; Chartron, 1994; Manzini, 1991) de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. La tecnología remite hoy no sólo, y no tanto, a nuevos

aparatos, sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Al radicalizar la experiencia de desanclaje producida por la modernidad, la tecnología deslocaliza los saberes y modifica tanto el estatuto cognitivo como institucional de las *condiciones del saber* y de las *figuras del conocimiento*, lo que está conduciendo a un fuerte emborronamiento de las fronteras entre razón e imaginación, saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana.

Al mismo tiempo, afrontamos una *perversión del sentido de las demandas socioculturales* que encuentra de algún modo expresión en los medios de comunicación y las tecnologías de información. Se trata de una creciente oleada de fatalismo tecnológico que, en su combinación con el más radical pesimismo político, lo que busca es legitimar la *omnipresencia mediadora del mercado*. Pero ello no puede, sin embargo, desvalorizar lo que de estratégico entraña una mutación tecnológica que ha entrado a configurar un nuevo *ecosistema comunicativo*. La experiencia audiovisual transformada por la revolución digital apunta hacia la constitución de nuevas temporalidades ligadas a la *compresión del espacio* y la información, y también hacia la emergencia de una *visibilidad cultural* convertida en escenario de una decisiva batalla política contra el viejo poder de la letra, mediante la alianza entre las oralidades y visualidades culturales de las mayorías con los lenguajes de la virtualidad y la velocidad desde los que se están dando nueva forma a sus tradiciones culturales.

Ahí se sitúa, justamente, la reflexión de Arjun Appadurai (2001), para quien los flujos financieros, culturales o de derechos humanos se producen en un movimiento de vectores, que hasta ahora fueron convergentes por su articulación en el Estado nacional, pero que, al proyectarse sobre el espacio de lo global, se transforman en vectores de *disyunción*. Es decir que, aunque son coetáneos e isomorfos en cierto sentido, esos movimientos potencian hoy sus diversas temporalidades con los muy diversos ritmos

que los cruzan y en muy diferentes direcciones. Lo que constituye un desafío colosal para unas ciencias sociales que todavía siguen siendo profundamente monoteístas, creyendo que hay un solo principio organizador y compresivo de todas las dimensiones y procesos de la historia. Claro que entre esos movimientos hay articulaciones estructurales, pero la globalización no es ni un paradigma ni un proceso, sino multiplicidad de procesos que a la vez que se entrecruzan caminan en direcciones bien distintas.

Lo que se convierte para Appadurai en la posibilidad y la exigencia de construir una *globalización desde abajo*: que es el esfuerzo por articular la significación de esos procesos justamente desde sus conflictos, articulación que ya se está produciendo en la imaginación colectiva actuante en lo que él llama “las formas sociales emergentes” desde el ámbito ecológico al laboral, y desde los derechos civiles a las ciudadanías culturales. En esa lucha desempeña un papel estratégico *la imaginación social*, pues la imaginación ha dejado de ser un asunto de genio individual, un modo de escape a la inercia de la vida cotidiana o una mera posibilidad estética, para convertirse en una facultad de la gente del común que le permite pensar en emigrar, en resistir a la violencia estatal, en buscar reparación social, en diseñar nuevos modos de asociación o nuevas formas de cooperación que cada vez más trascienden las fronteras nacionales.

Appadurai escribe:

Si es a través de la imaginación que hoy el capitalismo disciplina y controla a los ciudadanos contemporáneos, sobre todo a través de los medios de comunicación, es también la imaginación la facultad a través de la cual emergen nuevos patrones colectivos de disenso, de desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana. A través de la cual vemos emerger formas sociales nuevas, no predatorias como las del capital sino formas constructoras de nuevas convivencias humanas. (2000)

II. Universal no centrado y universalidad sin totalidad

Proyectándose sobre las nuevas y conflictivas relaciones entre lo global y lo local se carga aún de mayor significación el debate entre universalismo y particularismo. “¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo de mutua exclusión?”, se pregunta E. Laclau (1996). A lo que responde con un análisis histórico de los tres momentos que ha vivido esa relación en Occidente. Primero fue la filosofía antigua-clásica que planteaba la dicotomía: o lo particular realiza en sí mismo lo universal —pues hace parte de ello— o lo particular niega lo universal afirmándose como particularismo, con lo cual la universalidad no puede ya ser sino *una particularidad definida por una exclusión ilimitada*.

El segundo momento es el del cristianismo, refiriendo la universalidad al entrelazamiento de los acontecimientos por la escatología: entre lo universal y lo particular, que es el cuerpo en que se encarna, ninguna posibilidad de mediación fuera del designio de Dios. Pero justamente esa posibilidad de *encarnación* de lo universal en lo particular va a introducir en la historia una lógica que, secularizada, marcará a Occidente en forma indeleble: la lógica del “agente privilegiado de la Historia, cuyo cuerpo particular era el vehículo de una universalidad que lo trascendía” (Laclau, 1996, p. 48). Ahí está la “clase universal” postulada por el marxismo, encarnada en el proletariado, representada por el partido y hecha palabra en la voz del autócrata de turno. Y está también el *eurocentrismo*, su expansión imperialista convertida en función universal de civilización y modernización, condenando a los “pueblos sin historia”, ya que en su resistencia a la modernización lo que expresan es su incapacidad para acceder a lo universal.

Ni universalismo excluyente ni particularismo tribal

El momento actual está movilizando un pensamiento capaz de asumir que los particularismos puros no ofrecen salida a los conflictos culturales

y políticos que vivimos. Pues lo particular —una minoría étnica— sólo puede constituirse dentro de un *contexto de derechos*, como lo ha sido históricamente el Estado nacional, y ello porque: “sus reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia sino en relación a ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad: el derecho a buenas escuelas, a una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etc.” (Laclau, 1996, p. 56). Frente a los viejos y pesados lastres del mesianismo que hoy revive en los populismos, y a los particularismos atrapados en la lógica implosiva del *apartheid*, aún es posible afirmar un universal que emerge de lo particular, pero no ya como algo que subyace en su adentro, sino como *horizonte siempre lejano, como símbolo de una plenitud ausente*, que moviliza a las sociedades a extender los derechos a la igualdad a más y más diferencias. No hay diferencia que pueda manifestarse como tal por fuera de una comunidad con la que comparte los derechos en que se basan sus reivindicaciones. Sin valores universales no hay posibilidad de convivencia entre grupos particulares.

Ahora bien, lo que el difícil reconocimiento político del *multiculturalismo* ha puesto ya en evidencia en el ámbito de los Estados nacionales es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger la envergadura de demandas y los desgarradores conflictos que conlleva la diversidad cultural. Desgarradura que sólo puede ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean minorías étnicas, mujeres u homosexuales.

Michel Wiewiorka (1997) ha formulado esta reflexión con una decisiva nitidez, al negarse a escoger entre el universalismo heredado de la ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un *diferencialismo* tribal que se afirma en la exclusión racista y xenófoba, pues esa disyuntiva es mortal para la democracia. La imposibilidad de pensar un orden humano sin conflicto hace que el desafío crucial que hoy se le plantea

a la democracia sea cómo transformarse en una “democracia pluralista”, esto es, capaz de asumir la discriminación nosotros/ellos de manera que la posición de ellos sea reconocida como legítima. Saldremos, sólo entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en algún todo unificado. Así como la alteridad es irreductible, la *democracia pluralista* debe también verse como un “bien imposible”, que sólo existe mientras no se pueda lograr perfectamente.

Universalidad sin centro ni totalización

El primero en nombrar y formular la idea fue Michel Serres, a mediados de los años noventa. En su largo esfuerzo por superar el dualismo metafísico que ha impedido al pensamiento occidental construir una lógica que incluyera al “tercero excluido”, Serres introduce la reflexión sobre el *espacio de en medio*, sobre *el entre*, sobre la intersección, el tránsito, el intervalo. Pensar el espacio *de en medio* para comprender la lógica de agenciamiento de lo que no se agota ni en lo particular ni en lo universal, pensados como entidades exteriores la una a la otra. Es la configuración paradójica de la membrana, que es a la vez interior y exterior al cuerpo, paradoja que Valéry expresó en toda su fecundidad al afirmar: “lo más profundo es la piel”. Pues el *espacio de en medio* no tiene nada que ver con la *posición*, que es el estatuto que rige a la *virtud griega* de la equidistancia o el equilibrio. El espacio *de en medio* es *no-lineal*, es más bien *circular*, en el sentido del *intercambiador* vial que para poder coger el carril de la derecha exige salir a la izquierda de aquél por el que voy, esto es, no puedo ir directa, linealmente, a la derecha.

Es por esos caminos que Serres, en un libro sintomáticamente titulado *Atlas*, llega a la formulación de un *universal no centrado*. Frente a un universo liso, regido por un centro único, habitamos ahora otro universo en el que el centro ha perdido su potencia unificante e imperial para encontrarse: “en cualquier lugar, pues cualquier grupo, cualquier hombre, cualquier cosa, ocupan, al menos en derecho, un lugar focal” (1995).

Todo centro deviene relativo cuando se halla entrelazado a conexiones infinitas en cuya interacción emerge *la virtualidad*, no como el otro de lo real, sino como su más escondido *potencial*. Que es el de la *globalidad del mundo*, hoy en cuanto hábitat construible de lo humano, y cuya comprensión pasa por la invención de una palabra: hominencia (Serres, 2001). Palabra para nombrar lo no pensado desde los conceptos de humanismo y humanización, palabra cuya conformación fonética nos sitúa en la línea de palabras como adolescencia, efervescencia, incandescencia, en las que resuena el significado de un momento crucial, de un paso a otro estado de cosas, y, por tanto, de turbulencia y zozobra. Que es de lo que habla Serres al ver en nuestra época emerger un proceso de *hominización*, esto es, de *mutaciones en la condición humana*. Con lo que ellas entrañan de posibilidades de emancipación, a la vez que de catástrofe planetaria.

Pero lo que diferencia el momento que vivimos es la inmersión de lo humano en una situación radicalmente nueva, aquélla en que sus cambios derivan ya no de la natural *evolución selectiva*, sino de la *mutación producida* por la técnica del hombre, tanto por lo que introduce la biología genética en la configuración de la corporeidad como por lo que la información implica en la nueva *socialidad*.

De todo ello se desprende la urgencia de una *reeducción* en humanidad: otro tipo de aprendizaje que nos permita a los humanos descifrar, junto con el mapa del genoma que traza los avatares y resultados de nuestra evolución biológica, ese otro mapa que dibujan nuestros sueños/pesadillas de inmortalidad individual y colectiva, y nuestra utopía de comunidad solidaria, ahora, como nunca antes, contradictoria. Pues se hallan en formación nuevos y desconcertantes modos del *nosotros* que responden a transformaciones de la espacialidad como experiencia que replantea el alcance y hasta el sentido de la pregunta por ¿quién es ahora es mi *vecino*, mi *PRÓJIMO* o mi *socius*? Y el más innovador de todos esos modos de “estar juntos” es el que se corresponde con la actual posibilidad y exigencia de que al nombrar

la tierra entera ello esté significando por primera vez nombrar real, efectivamente —no abstracta ni sentimentalmente— a *la humanidad*.

A la experiencia de esa *Tierra-global* corresponde, entonces, un *humanismo descentrado* y un *universal potencial*: ahora que la Tierra empieza a tener historia, ella se constituye en sujeto político. Nuestro malestar en el nuevo espacio que inauguran las redes de lo virtual tiene su expresión más crucial y angustiante en las enormes dificultades que experimenta la institucionalidad de la política para pensar/diseñar la impostergable *governance* de lo mundial.

Paradójicamente, ese malestar en lo virtual responde, también, a la orfandad en que nos deja la despotenciación de la idea de *totalidad* y de sus despliegues en dispositivos de totalización y totalitarismos. Tanto las religiones, como muchas ideologías, nos han formado en una concepción unitaria del *sentido*, cuyo resultado es la oclusión semántica y *la unidad de razón* que la modernidad incorporó a nuestra comprensión del mundo y de la vida a través de su idea de *orden*².

Una razón que deviene en buena medida eficaz con base en su capacidad de reducir el *sentido* al *valor*, y éste a lo económico, como punta de lanza de su expansión al mundo entero de la vida y de la tierra. Es en cuanto “unidad estabilizada del sentido de la diversidad” que la totalización estalla en la experiencia virtual, a la que nos da acceso la *cibercultura*; según Pierre Lévy: “el ciberespacio engendra una nueva cultura de lo universal porque *de hecho* está en todas partes, y porque su forma y su idea implica *en derecho* al conjunto de los seres humanos” (1996). Sin ceder a optimismos tecnocráticos ni a determinismos tecnológicos, es posible enunciar la nueva paradoja: *cuanto más interconectivamente universal, menos totalizable es el mundo*. Pues la multiplicidad de conexiones potencia, al menos

.....

1. Z. Bauman analiza la centralidad epistémica y antropológica de el orden para la racionalidad moderno en *Modernidade e ambivalencia* (Zahar, 1999).

tendencialmente, la heterogeneidad legible de lo mundial, cuanto mayor es el desorden tanto más se multiplican las singularidades.

¿Qué entender, entonces, por *universal*? “La presencia (virtual) de la humanidad a sí misma”, responde Lévy. De manera que lo más emancipador de la concepción ilustrada de lo universal es recuperado en la cibercultura, mediante la potenciación de la libertad que alienta la multiplicación de *las comunidades en debate y argumentación*, y mediante la expansión de la solidaridad a la que apela la *reciprocidad* de los intercambios y las interacciones exigidos por las actuales condiciones de la socialidad-en-red. Es la nueva universalidad que practican ya los movimientos sociales, que, como los reunidos en el Foro Social Mundial, hacen visibles las nuevas potencialidades de un estar-en-el-mundo sin perder la singularidad de cada comunidad-proyecto.

III. La globalizada **comunicación** de las **culturas**

Los intercambios virtuales configuran nuevos rasgos culturales a medida que tales intercambios se densifican y expanden hacia una gama creciente de ámbitos de vida de la gente. Al respecto se habla cada vez más de “culturas virtuales” para aludir a los cambios en las prácticas comunicativas por efecto de medios interactivos a distancia, que modifican la sensibilidad de los sujetos, sus formas de comprensión del mundo, la relación con los otros y las categorías para aprehender el entorno. Las culturas virtuales son mediaciones entre cultura y tecnología, constituyen sistemas de intercambio simbólico mediante los cuales se configuran sentidos colectivos y formas de representarse lo real.

Martin Hopenhayn

La mirada intelectual aún hegemónica sobre las relaciones entre comunicación y cultura es todavía la que separa y opone el elevado ámbito de la *cultura* al mundano y mercantil espacio de la *comunicación*. Un purismo, exacerbado por la banalización de la comunicación y la masiva y perversa mercantilización de los medios, está reconduciendo a hacer de la cultura el desnudo

ámbito de lo simbólico, como si ese ámbito no hubiera estado siempre entrecruzado por el oscuro espesor del intercambio social que anuda la creación a la producción y al ejercicio del poder. Quizá el mejor ejemplo de la insoslayable hibridación entre cultura y comunicación se halle hoy en la relación entre música y sensibilidades jóvenes: haciendo parte del más próspero y sesgado negocio mediático, la música es, a la vez, parte de la más expresiva experiencia de apropiación, de creatividad cultural y de empoderamiento social por parte de los jóvenes.

Pero no sólo entre las élites intelectuales, también en la *gestión de las instituciones* culturales, lo que concierne a los medios es aún mirado sospechosamente desde un complejo-reflejo cultural apoyado más en la nostalgia que en la historia, lo que está impidiendo asumir en serio la *heterogeneidad de la producción* simbólica (Lahire, 2004; Maigret y Macé, 2005) que hoy representan las culturas, para poder responder a las nuevas demandas culturales y enfrentar sin fatalismos las lógicas de la industria cultural. Lo que a su vez implica asumir que aquello que pone en juego la intervención de la política en la comunicación y la cultura no concierne solamente a la gestión de unas instituciones o unos servicios, a la distribución de unos bienes o la regulación de unas frecuencias, sino a la producción misma del sentido de lo social y sus modos de reconocimiento entre los ciudadanos.

Es por ahí que pasan unas desfasadas concepciones de la comunicación que siguen desconociendo la competencia comunicativa de los ciudadanos (Winocourt, 2002). La comunicación en la cultura deja, entonces, de tener la figura del intermediario entre creadores y consumidores, para asumir la tarea de disolver esa barrera social y simbólica al *descentrar* y *desterritorializar* las posibilidades mismas de la producción cultural y sus dispositivos.

Al corroborar esa imbricación entre cultura y comunicación emergen los dos procesos que están transformando radicalmente el *lugar* de la cultura en nuestras sociedades: la revitalización de las

identidades y la revolución de las *tecnicidades*. Los procesos de globalización están reavivando la cuestión de las identidades culturales —étnicas, raciales, locales, regionales—, hasta el punto de convertirlas en dimensión protagónica de muchos de los más violentos y complejos conflictos internacionales de los últimos años, al mismo tiempo que las identidades, incluidas las de género y de edad, están reconfigurando la fuerza y el sentido de los lazos sociales, y las posibilidades de convivencia en lo nacional y en lo local. Y es que en cuanto proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria, la globalización está convirtiendo la cultura en espacio estratégico de comprensión de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, y en lugar de anudamiento de todas sus crisis políticas, económicas, religiosas, étnicas, estéticas y sexuales.

De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, desde las experiencias y las memorias, desde donde no sólo se resiste, sino que se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Pues lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la *demanda de reconocimiento y de sentido*. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto mundo del *pertenecer a* y del *compartir con*. Razón por la cual la identidad se constituye hoy en la fuerza más capaz de introducir contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Por otra parte, atravesamos una revolución tecnológica cuya peculiaridad no reside tanto en introducir en nuestras sociedades una cantidad inusitada de nuevas máquinas, sino en configurar un nuevo entorno o ecosistema comunicativo. Es al constituirse en *tercer* entorno (Echeverría, 1999; Lévi, 1998; Fisher, 2001) —que se imbrica en los entornos natural y urbano/social— como la tecnología digital está configurando nuestros modos de habitar el mundo y las formas mismas del lazo social.

Cuando la tecnicidad se torna estructural

Lo que la *convergencia tecnológica* nos pone a pensar es, en primer lugar, el surgimiento de una razón comunicacional, cuyos dispositivos —la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida— agencian el devenir mercado del conjunto de la sociedad. Frente al consenso dialógico con el que Habermas (1989) identifica la *razón comunicativa* descargada de las contradicciones políticas que introducen la mediación tecnológica y mercantil, lo que estamos necesitando descifrar es la *hegemonía comunicacional* del mercado, al agenciar un nuevo modelo de sociedad en el que la comunicación/información resulta siendo el más eficaz motor del desenganche e inserción de las culturas —étnicas, nacionales o locales— en el espacio/tiempo del mercado.

Pero la globalización no es un puro avatar de la economía y el mercado, sino un movimiento que, al hacer de la *comunicación* y la *información* la clave de un nuevo modelo de sociedad, empuja todas las sociedades hacia una intensificación de sus contactos y sus conflictos, al exponer todas las culturas unas a otras como jamás lo estuvieron antes (Appaduray, 2001). Hasta las comunidades nómadas de la Amazonía —que rehúyen en forma manifiestamente violenta su encuentro con los otros— se topan frecuentemente hoy con esos nómadas modernos que patrocina el “turismo ecológico”, esa especie de antiturismo que sale de su mundo para ir justamente al encuentro de los otros, ¡en búsqueda de experiencias del otro! La antropológicamente constitutiva relación entre cultura y comunicación se acentúa cuando algunas de las transformaciones culturales más decisivas provienen de las mutaciones que atraviesa el entramado tecnológico de la comunicación y afecta la percepción que las comunidades culturales tienen de sí mismas y sus modos de construir las identidades.

La actual reconfiguración de las culturas indígenas, locales y nacionales, responde, especial-

mente, a la *intensificación de la comunicación e interacción de esas comunidades con las otras culturas del país y del mundo*. Desde dentro de las comunidades locales, los actuales procesos de comunicación son cada día mejor percibidos como una oportunidad de interacción con el conjunto de la nación y del mundo. Y sin dejar de luchar por sus tierras, esa lucha hace hoy parte de su lucha por el Estado, esto es, por contar a la hora de construir país.

De la convergencia como transparencia comunicativa a la convergencia como conectividad e interacción cultural

Convergencia digital es el nuevo nombre de un proceso y un paradigma cuya primera figura fue, desde fines de los años ochenta, la de la “transparencia comunicativa”. Se trató de un paradigma plenamente *integrado* (en el sentido que a esa palabra le ha dado Umberto Eco), pues lo que en verdad se proponía desde él era la ideología del “todo es comunicación”, que en su traducción en términos de *información* vino a legitimar descaradamente las lógicas de la desregulación de los mercados. De manera que la envergadura política de esa primera figura de la convergencia tecnológica es nada más y nada menos que la justificación técnica de la concentración económica.

En el rediseño de nuestros Estados por las políticas neoliberales, el descentramiento alentado por las nuevas configuraciones de la tecnología ha pasado a servir de cobertura ideológica a la más desvergonzada concentración de medios en oligopolios impensables hace unos pocos años. Del arranque que marcara la compra de Time-Warner por A. O. L., en Estados Unidos, y la fusión entre Vivendi-Seagram-Canal+ en Europa, la *hiperconectividad* como segunda figura (tv-Internet-telefonía móvil) nos enfrenta a la intensificación en el plano de la concentración económica de lo que significa la *digitalización sin barreras* en el plano técnico.

Pero todo ese proceso de convergencia/concentración del poder mediático no puede

llevarnos a invisibilizar ni desvalorizar su otra vertiente, esto es lo que de estratégico entraña una mutación tecnológica que ha entrado a potenciar y densificar el nuevo ecosistema comunicativo. La experiencia cultural audiovisual trastornada por la revolución digital apunta hacia la constitución de nuevas modalidades de *comunidad* (artística, científica, cultural) y de *una nueva esfera de lo público*. Ambas se hallan ligadas al surgimiento de una *visibilidad cultural*, escenario de una decisiva batalla política que hoy pasa por la deslocalización de los saberes que trastorna sus viejas, pero aún prepotentes, jerarquías (Mignolo, 2001); disemina los espacios donde el conocimiento se produce y los circuitos por los que transita, y posibilita a los individuos y las colectividades insertar sus cotidianas culturas orales, sonoras y visuales, en los nuevos lenguajes y las nuevas escrituras.

En América Latina, nunca el *palimpsesto de las memorias culturales múltiples* de su gente tuvo mayores posibilidades de apropiarse del *hipertexto* en que se entrecruzan e interactúan *lectura y escritura, saberes y haceres, artes y ciencias, pasión estética y acción política*.

Convergencia tecnológica significa, entonces, la emergencia de una nueva *economía cognitiva*, regida por el desplazamiento del estatuto del número, que, de signo del dominio sobre la naturaleza, está pasando a convertirse en mediador universal del saber y del operar técnico/estético, lo que viene a significar la primacía de lo sensorio/simbólico sobre lo sensorio/motriz. Pues la *numerización* digital hace posible una nueva forma de interacción entre la abstracción y lo sensible, al replantear por completo las fronteras entre la diversidad de saberes y de modos de hacer. La velocidad de la expansión de la telefonía móvil y del acceso al correo electrónico a los estratos más pobres en nuestros países marca un proceso inesperado de conexión de las mayorías a la red digital, que entran, así, a habitar el nuevo *espacio comunicacional* desde el que pueden conectar los territorios de la emigración con los del propio país, al intercambiar músicas y fotografías con sus parientes y amigos del otro lado del Atlántico y del mundo.

Una particular y pionera experiencia de convergencia cultural digitalmente mediada, a la que aún no se le está prestando toda la atención que merece desde el campo académico, es la de los adolescentes y los jóvenes. Para ellos el computador no es ya una máquina, sino una *tecniciadad cognitiva* y creativa (Scolari, 2004; Barganza y Cruz, 2001; Dede, 2000). Mientras toda la historia de la evolución de lo humano es una historia plena de hibridaciones, de transfusiones de lo natural en lo artificial, y viceversa, el racionalismo en que se convirtió el idealismo antiguo ha pretendido mantener en mundos separados el conocimiento y la técnica, dotando al primero de todo el positivismo de la invención y reduciendo la técnica a mero instrumento o utensilio. Lo que nos ha impedido radicalmente pensar las *relaciones constitutivas* que siempre hubo —pero que nunca como hoy se hicieron patentes— entre ciencia y técnica. De ahí que la existencia de la *tecnociencia* nos desafíe a pensar no la singularidad del “mundo de la técnica”, sino, como advirtiera Heidegger, *la tecnicidad del mundo*; esto es, la técnica como dimensión constituyente de lo humano (1997).

La convergencia digital introduce en las políticas culturales una profunda renovación del *modelo de comunicabilidad*, pues del unidireccional, lineal y autoritario paradigma de la *transmisión de información*, hemos pasado al modelo de la *red*, esto es, al de la *conectividad* y la *interacción* que transforma la mecánica forma de la comunicación a distancia por la electrónica del *interfaz de proximidad*. Nuevo paradigma que se traduce en una política que privilegia la sinergia entre muchos pequeños proyectos, por sobre la complicada estructura de los grandes y pesados aparatos, tanto en la tecnología como en la gestión.

IV Por unas **políticas** públicas de **convergencia cultural**

La diversidad cultural atraviesa hoy una bien peculiar *situación*. Por una parte, la convergencia digital constituye hoy el ámbito de dos cruciales oportunidades: primero, la que abre la digitaliza-

ción y posibilita la puesta en un *lenguaje común* de datos, textos, sonidos, imágenes y videos, al desmontar la hegemonía racionalista del dualismo que hasta ahora oponía lo inteligible a lo sensible y lo emocional, la razón a la imaginación, la ciencia al arte, y también la cultura a la técnica o el libro a los medios audiovisuales. Segundo, la configuración de un nuevo espacio público construido desde los movimientos sociales, las comunidades culturales y los medios comunitarios.

Ambas oportunidades se hallan configuradas por una enorme y diversa pluralidad de actores, pero que *convergen* sobre un compromiso emancipador y una cultura política en la que la resistencia es, al mismo tiempo, forjadora de iniciativas y de alternativas. Por otra parte, una creciente conciencia del valor de la *diferencia*, de la *diversidad* y de la *heterogeneidad* en el plano de las civilizaciones y las culturas étnicas, locales y de género, se enfrenta a un poderoso movimiento de *uniformidad de los imaginarios cotidianos* en las modas del vestir y los gustos musicales, en los modelos de cuerpo y las expectativas de éxito social, en las narrativas con mayor público en el cine, la televisión y el videojuego.

Esa tensión ha sido resuelta por el mercado, al convertir la diferencia cultural en estrategia de *reterritorialización* y *personalización de las prácticas de diferenciación social*. Como observa sagazmente David Harvey, el mecanismo opera mediante: “la paradoja de que cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que los lugares se esfuercen por diferenciarse como forma de atraer el capital” (1989). Paradoja que en el ámbito individual puede ser traducida al aportar el *esfuerzo por diferenciarse* en el centro de la lucha de los individuos por salir del anonimato social a que les condena el propio sistema.

La posibilidad de unas políticas públicas que se propongan asumir la complejidad de estos procesos pasa por el establecimiento de unos *marcos regulatorios de alcance a la vez mundial y local*, que son los dos espacios estratégicos en que se mueve

hoy tanto la economía, como la tecnología y la cultura. Marcos regulatorios que sólo podrán salir de una *negociación* entre los actores públicos, privados e independientes, de los ámbitos local, nacional e internacional. Pues, como lo demuestran los foros mundiales de Davos y Porto Alegre, y especialmente las reuniones preparatorias de la Cumbre MSI, esos actores cuentan hoy con *organismos, organizaciones y asociaciones* capaces de representar los diferentes intereses en juego.

Esto quiere decir que lo que la presencia de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) está produciendo a lo largo y ancho del mundo no es comprensible, ni proyectable políticamente, más que a partir de una *visión integral* capaz de ubicar en el entorno de *los procesos* de desarrollo económico-social, y de las prácticas de participación democrática, *los impactos y las potencialidades* de esas tecnologías.

Lo planteado contrasta con la ausencia del sector público en la conducción de los cambios tecnológicos, ausencia hecha visible por el salto de unas políticas *legalistas y voluntaristas* en comunicación y cultura —durante los años setenta y ochenta— a *la más pura y dura desregulación* que en los años noventa deja libre al mercado para marcar las lógicas y las dinámicas de la transformación de las TIC. Con un agravante: mientras eso sucede en el plano de las telecomunicaciones y de los grandes medios, el Estado regula hasta el extremo a los pequeños medios, como las emisoras de radio y las televisiones locales y comunitarias, y multiplica las trabas legales a su funcionamiento y expansión.

Por eso, además de la enorme brecha entre los países del Norte y el Sur, encontramos que en los países más grandes y económicamente fuertes del Sur las oportunidades de conectarse a las redes ofrecen el índice de desigualdad más brutal: según la CEPAL: “en el año 2004 el grupo de ingresos más altos en Brasil alcanzaba una tasa de conectividad del 82% mientras que la tasa nacional era sólo del 12%”. Pues la “brecha digital” *es en realidad una brecha social*, esto es, no remite a un mero efecto de la tecnología digital, sino a una organización

de la sociedad que impide a la mayoría acceder y apropiarse tanto física, como económica y mentalmente de las TIC.

Pero, frente a esa situación también encontramos en América Latina algunos escenarios estratégicos de intervención de las políticas públicas, escenarios especialmente apropiados para poner la convergencia digital al servicio del intercambio y la potenciación de la diversidad cultural, y el más revelante es el potencial estratégico que representan ya las redes digitales que tejen la *integración sociocultural del espacio latinoamericano*, al movilizar investigaciones científicas, experimentaciones artísticas y medios comunitarios de radio y televisión. Tanto desde los pequeños municipios rurales, como desde grandes barrios urbanos, los sectores populares estamos —ya sea mediante el protagonismo de jóvenes o incluso en algunas comunidades indígenas— ante una intensiva apropiación *comunitaria* de la radio y la televisión para comunicar a las comunidades locales entre sí y a éstas con otras en el mundo, con el objetivo de rehacer el tejido colectivo de memoria y contrainformación, y movilizar la imaginación para participar en la construcción de lo público.

Un segundo escenario es que el ofrecen las redes tejidas por los emigrantes, desde los emigrantes ecuatorianos en España que se comunican en quechua, o de los mexicanos en Estados Unidos que *pasean* por la web a la Virgen de Guadalupe vestida de chicana y en moto, o las del *netart* plástico y musical que los jóvenes hacen circular ya no sólo entre los connacionales, sino entre todos los migrantes latinos o sudacas, y mediante las cuales la convergencia digital hace ya parte constitutiva del espacio cultural iberoamericano en construcción.

Un tercer escenario, aunque aún con retraso y precarias condiciones, es la *escuela pública*, que comienza a converger con las tecnologías digitales desde las que se están reconfigurando profundamente tanto los modos de producción y circulación del conocimiento, como los mapas laborales y profesionales. Pues los cambios más de

fondo que acarrea la sociedad de la información tienen justamente que ver con las nuevas destrezas mentales requeridas por los nuevos oficios, las nuevas modalidades de aprendizaje formales y no formales, las nuevas formas de relación entre trabajo y juego, entre el espacio doméstico y el lugar de trabajo.

Un cuarto escenario lo constituye la creciente conciencia de que los *derechos a la información y el conocimiento* hacen parte integral de los *derechos humanos*. Nos referimos al derecho de los ciudadanos y los grupos sociales al acceso a la información, no sólo como receptores, sino, también, como productores; y también al *derecho a la participación del, y en, el conocimiento*. Pues, por un lado, la hipervaloración de la *información* está produciendo una fuerte devaluación de los saberes tradicionales no “informatizables”, como las estrategias campesinas de supervivencia, las experiencias de vida en los inmigrantes, la memoria cultural de los ancianos, etc. De modo que, en últimas, *sociedad de la información* está significando en nuestros países la expansión de una *sociedad del desconocimiento*, esto es, del *no reconocimiento* de la pluralidad de saberes y competencias culturales, que, al ser compartidas por las mayorías populares o las minorías indígenas o regionales, no están siendo incorporadas como tales a los mapas de la sociedad, ni siquiera a los de sus sistemas educativos.

También hoy nos enfrentamos a una de las más rentables trampas por medio de las cuales opera el proceso de expropiación de las mayorías a los bienes culturales de la humanidad: la protección a la *propiedad intelectual*. Categoría espuria, pues en ella lo intelectual queda equiparado y reducido a lo mercantilmente apropiable, y mistificadora del *derecho de autor*, un derecho que es definitivamente cooptado por la idea de *patente* y su pseudojurisprudencia comercial.

Necesitamos poner al descubierto las formas y alcances del actual sometimiento que sufren el conocimiento científico y la experimentación estética, por el desmantelamiento de las múltiples modalidades de regulación que impedían la

extensión e invasión de la *propiedad* a los terrenos de los saberes, las prácticas y los servicios antes considerados públicos y que Internet transforma hoy en *bienes comunes*.

Así es como funciona la más nueva y quizá una de las más fecundas figuras de la convergencia cultural hoy, la de las *redes* culturales (Finqulevich, 2000; Molina, 2001; Varios autores, 2002; Tirado Serrano y Domenech (2006), animadas cotidianamente por artistas y por gestores, por formadores y por instituciones municipales y comunidades barriales. Con la enorme ganancia que entraña el que una de las tareas asumidas por muchos de los nuevos actores es la de veedores ciudadanos, empeñados en la fiscalización de los proyectos y las decisiones de las que parten, de los dineros y de los tipos de intercambio promovidos. Las *redes culturales* se están convirtiendo en el nuevo *espacio público de intermediación* entre actores diversos de un mismo país, entre actores del mismo ámbito —políticas, gestión, formación— en diversos países, o bien movilizándolo transversalmente y *transdisciplinas* que enriquecen desde el campo político el trabajo académico y desde el de la creación artística, el campo político.

Estamos ante la posibilidad histórica, no sólo tecnológica, sino ciudadana, de renovar radicalmente el entramado político de la interculturalidad, al tejer redes que enlacen cada día más el mundo de los artistas y trabajadores culturales con el de instituciones territoriales y las organizaciones sociales. Y lo vamos a necesitar, pues sólo al densificar y potenciar al máximo el tejido de los actores sociales e institucionales de nuestras culturas, y al crear a lo largo del mundo alianzas lo más anchas posibles, podremos hacer frente a la ofensiva de desmovilización política e instrumentalización cultural que la globalización del miedo y las nuevas industrias de la seguridad ya han emprendido.

No puedo terminar esta reflexión sin enlazarla con las “razones de mi esperanza” (de las que Borges habló en un temprano libro titulado *El tamaño de mi esperanza*), que son las que articulan la investigación al hacer político del que esto escribe. Me refiero a “la segunda oportu-

tunidad” (García Márquez), que, para los que han vivido *Cien años de soledad*, puede entrañar la convergencia entre sus oralidades culturales y las nuevas *visualidades* y escrituras cibernéticas si las culturas letradas aceptaran transformar su didactismo autoritario en mediación ciudadana performativa. Pues la subordinación de las oralidades, sonoridades y visualidades de las mayorías al orden excluyente de la letra sufre actualmente una erosión creciente e imprevista, que se origina, por un lado, en la deslocalización y diseminación de los “tradicionalmente modernos” circuitos del conocimiento, y, por otro, en los nuevos modos de producción y circulación de lenguajes y nuevas escrituras que emergen por medio de la tecnicidad electrónica, y, especialmente, en Internet.

Estamos, así, ante un nuevo escenario cultural y político que puede ser estratégico, primero, para la transformación de un sistema educativo excluyente no sólo cuantitativa, sino, sobre todo, cualitativamente, y profundamente anacrónico por relación a las mutaciones que atraviesan las culturas cotidianas; segundo, para que la democratización de nuestras sociedades llegue al mundo de las culturas de las mayorías y posibilite a las poblaciones apropiarse, desde sus propias culturas, de los nuevos saberes, lenguajes y escrituras.

Referencias

- Alfaro, R. M. (ed.) (2005), *Comunicación y política en una democracia ética*, Lima, Veeduría Ciudadana.
- Appadurai, A. (2000), “Grassroots Globalization and the Research Imagination”, *Public Culture*, núm. 30, Duke University Press, p. 7.
- (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce/F. C. E.
- Barganza, J. A. y Cruz, M. T. (2001), *Critica das logacoes na Era da Técnica*, Porto, Tropismos.
- Beck, U. (2005), *La mirada cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- Chartron, G. (1994), *Pour Une nouvelle economie du savoir*, París, Presses Universitaires de Rennes.
- Dede, C. (comp.) (2000), *Aprendiendo con tecnología*, Barcelona, Paidós.
- Echeverría, J. (1999), *Los señores del aire, telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Destino.
- Finquelevich, S. (coord.) (2000), *¡Ciudadanos a la red! Los vínculos sociales en el ciberespacio*, Buenos Aires, Ciccus/La Crujía.
- Fischer, H. (2001), *Le Chock numerique. A l'aube de une nouvelle civilisatuon*, Montreal, BLV.
- Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Tauros.
- Harvey, D. (1989), “The experience of space and time”, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (1997), *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Soler, F. y Acevedo, J., Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Ianni, O. (1996), *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI.
- Laclau, E. (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Lahire, B. (2004), *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, París, Lévi, P. (1996), “Essai Sur la cyberculture: l'universel sans totalité”, *Rapport au Conseil de L'Europe*, París, p. 4.
- (1998), *A inteligencia coletiva*, Sao Paulo, Loyola.
- Maigret, E. y Macé, E. (2005), *Pensar les mediacultures. Nouvelles pratique et nouvelles apprches de la representation du monde*, París, Armand Collin.
- Manzini, E. (1991), *Artefacts. Vers une nouvelle ecologie de l'environement artificiel*, París, cgp.
- Meyrowitz, J. (1985), *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Nueva York, Oxford University Press.
- Mignolo, W. (comp.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Signo.
- Molina, J. L. (2001), *El análisis de redes sociales: una introducción*, Barcelona, Bellaterra.
- Ortiz, R. (1994), *Mundialização e cultura*, Sao Paulo, Brasiliense.
- Santos, M. (1993), “Espaço, mundo globalizado, post-modernidade”, en *Margem*, núm. 1, p. 11. — (1996), *A natureza do espaço*, Sao Paulo, Hucitec.

- (2000), *Por uma outra globalizacao*, Río de Janeiro, Record.
- Scolari, C. (2004), *Hacer clic. Hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales*, Barcelona, Gedisa.
- Serres, M. (1995), *Atlas*, Madrid, Cátedra.
- (2001), *Hominescence*, París, Le Pommier.
- Tirado Serrano, F. y Domenech, M. (ed.) (2006), *Lo social y lo virtual: nuevas formas de control y transformación social*, Barcelona, uoc.
- Varios autores (2002), *Redes, gestión y ciudadanía*, Quito, OCLAC-ABYAYALA.
- Wiewiorka, M. (1997), *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, La Decouverte.
- Winocourt, R. (2002), *Ciudadanos mediáticos*, Barcelona, Gedisa.