

*M*agistrales



1

Ciberculturas

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Felipe Cuamea Velázquez

Rector

Lic. Ricardo Dagnino Moreno

Secretario general

M.C. Miguel Ángel Martínez Romero

Vicerrector campus Mexicali

Dra. Patricia Moctezuma Hernández

Coordinadora de Posgrado e Investigación

Dr. Luis A. Ongay Flores

Director del Centro de Investigaciones Culturales-Museo

Magistrales

1

Ciberculturas

Conferencias:

Jesús Galindo Cáceres

Jorge A. González

Naief Yehya

Compilación y estudio introductorio:

Fernando Vizcarra y Lilian Paola Ovalle



Centro de Investigaciones Culturales-Museo

Ciberculturas : compilación y estudio introductorio / Fernando Vizcarra y Lilian Paola Ovalle ; conferencias, Jesús Galindo Cáceres, Jorge A. González, Naief Yehya. -- Mexicali, Baja California : Universidad Autónoma de Baja California, 2011.

140 p. ; 21 cm. -- (Colección Magistrales ; 1)
ISBN 978-607-7753-76-6 (colección)
ISBN 978-607-7753-91-9 (volumen 1)

1.Tecnología de la información--Aspectos Sociales. 2.Comunicación y cultura. 3.Redes sociales. I.Vizcarra, Fernando. II.Ovalle, Lilian Paola. III.Galindo Cáceres, Jesús. IV.González, Jorge A. V.Yehya, Naief. VI.Universidad Autónoma de Baja California. VII.s.

HM851 C52 2011

Comité editorial del Centro de Investigaciones Culturales-Museo Norma del Carmen Cruz González, Everardo Garduño Ruiz, Maricela González Félix, Aurora Lacavex Berumen, Hugo Méndez Fierros, Lya M. Niño Contreras, Luis A. Ongay Flores, Servando Ortoll Estrada, Kenia M. Ramírez Meda, Fernando Vizcarra, Georgina Walther Cuevas.

Primera edición: julio de 2011

© Universidad Autónoma de Baja California
Centro de Investigaciones Culturales-Museo
Av. Reforma y calle L s/n. Colonia Nueva, 21100
Mexicali, Baja California, México.
Correo electrónico: cuadernos.cicmuseo@gmail.com
Teléfonos: (686) 554-1977 y 552-57-15

Coordinación editorial: Mario Alberto Magaña Mancillas
Edición y formación: Gerardo Ávila
Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo

ISBN: 978-607-7753-76-6 (colección)
ISBN: 978-607-7753-91-9 (volumen 1)

Índice

<i>Ciberculturas: Un ensayo introductorio</i>	9
FERNANDO VIZCARRA Y LILIAN PAOLA OVALLE	
Nota preliminar	9
Rearticulaciones del tiempo y del espacio	10
Tensiones entre lo global y lo local	13
El debate sobre realidad y virtualidad	16
Metamorfosis de códigos identitarios	19
El cuerpo y la descorporización	23
El placer del lazo social	27
Para concluir	30
Bibliografía	31
<i>Cultura y comunicación. Encuentros y desencuentros desde una perspectiva comunicológica de los estudios sobre la cultura</i>	35
JESÚS GALINDO CÁCERES	
La cultura y la comunicación. Explorando conceptos y nociones	35
Ámbitos y programas de estudio. Los estudios sobre la cultura en perspectiva	43
La comunicología histórica y los estudios culturales	51
Abriendo la agenda de reflexión sobre la cultura y la comunicación	57
Bibliografía	59
<i>Cibercultur@ y sociocibernética: Ideas para una reflexión conjunta en paralelo</i>	67
JORGE A. GONZÁLEZ	
Cibercultur@ y sociocibernética: Parentescos y derroteros convergentes	67

Cibernética: Efecto del cruce de un diálogo interdisciplinario.....	67
De la cibernética a la sociocibernética	71
De la cultura a la cibercultur@.....	74
Cibercultura y cibercultur@.....	76
Cibercultur@ como objeto de estudio.....	77
Cibercultur@ como valor de desarrollo	83
De la acción de interpretar a la interpretación reflexiva de la acción.....	83
Cibercultur@ como valor de desarrollo	89
Cibercultur@ y cultura de comunicación	92
Organizarse para suscitar las diferencias	95
Organizarse para contemplar las diferencias.....	96
Organizarse para generar 'tik. Nuevas plataformas para coordinar acciones	97
Cibercultur@ y cultura de conocimiento	100
Cibercultur@ y tecnología.....	102
Conclusión. Cibercultura@ y comunidades de conocimiento emergentes (CCE)	105
Bibliografía	105
<i>Redes sociales: ¿Qué estás haciendo ahora?</i>	113
NAIEF YEHYA	
MySpace: <i>A Space for Friends</i>	119
Facebook: <i>A Social Utility that Connects You with the People Around You</i>	123
Privacidad	130
El futuro de las redes sociales.....	131

Ciberculturas: Un ensayo introductorio

FERNANDO VIZCARRA Y LILIAN PAOLA OVALLE

Nota preliminar

Se reúnen, en este volumen, cuatro ensayos dedicados a pensar el fenómeno de la cibercultura y sus diversas articulaciones con el mundo contemporáneo. Tres de estos trabajos se derivan de conferencias magistrales organizadas por la Universidad Autónoma de Baja California, a través del Centro de Investigaciones Culturales-Museo. El primero es un texto de Jesús Galindo Cáceres, comunicólogo y antropólogo, titulado “Cultura y comunicación. Encuentros y desencuentros desde una perspectiva comunicológica de los estudios sobre la cultura”. El segundo trabajo es de Jorge A. González, sociólogo de la cultura y la comunicación, y se denomina “Cibercultur@ y sociocibernética. Ideas para una reflexión conjunta en paralelo”. Cierra la presente edición un ensayo periodístico del escritor Naief Yehya, titulado “Redes sociales: ¿Qué estás haciendo ahora?”. Son tres visiones muy atractivas sobre el tema de cibercultura, distintas y complementarias a la vez. Durante el proceso de compilación de este libro, surgió además la necesidad de incorporar un escrito introductorio que permitiera contextualizar el debate propuesto por Galindo, González y Yehya. Esta introducción, a la que llamamos simplemente “Ciberculturas”, se divide en seis apartados que, consideramos, sintetizan la investigación y el análisis actual sobre esta materia: 1) rearticulaciones del tiempo y el espacio, 2) tensiones entre lo global y lo local, 3) el debate sobre realidad y virtualidad, 4) metamor-

fosis de códigos identitarios, 5) el cuerpo y la descorporización, y 6) el placer del lazo social.

Las nuevas tecnologías de información y comunicación están ocupando un sitio central tanto en las formas de interacción de la gente en sus diferentes ámbitos (trabajo, ocio, educación, información, consumo, etcétera) como en los procesos sociales de producción de sentido. Los nuevos dispositivos tecnológicos de la comunicación han dejado de ser meros instrumentos para convertirse en componentes fundamentales del sistema social. Así lo comentan Armand y Michéle Mattelart (1997:88), cuando hacen referencia al trabajo del filósofo francés Jacques Ellul:

Ellul insiste en el hecho de que la técnica, que había pasado de la condición de instrumento a la de creador de un medio artificial, resultaba en adelante un “sistema” gracias a la conexión intertécnica posibilitada por la informática. Según él, era urgente reflexionar sobre la función de regulación social que la técnica había asumido.

Y es, precisamente, el objetivo central de este libro: aportar elementos de racionalidad en el seno mismo de las interacciones colectivas, multimediadas por las tecnologías informacionales, las industrias de la cultura, las nuevas agendas sociales y las transformaciones del poder.

Rearticulaciones del tiempo y del espacio

Aunque en la cotidianidad el tiempo y el espacio se perciben como *cosas dadas*, son categorías construidas mediante procesos sociales que poseen su propia historicidad. Estas categorías son *naturalizadas* en el espacio de las instituciones y determinan, de este modo, los sistemas de interacción. Las nociones de tiempo y espacio están íntimamente vinculadas con las concepciones del mundo, y varían según las sociedades y culturas en las que se inscriben

(Ortiz, 2002). Pensar las correlaciones posibles entre estos elementos resulta fundamental para la comprensión de la vida social y, específicamente, el ámbito de la producción de sentido. ¿De qué forma inciden actualmente las tecnologías de información y comunicación en las rearticulaciones del tiempo y del espacio? ¿Qué tipo de racionalidades e interacciones se están construyendo a partir del uso colectivo de estos dispositivos tecnológicos? ¿Cómo se configuran las identidades de diversos sectores inmersos en prácticas culturales desterritorializadas y multimediadas?

En el discurso de las ciencias sociales se puede identificar una tradición que ubica al espacio en relación estrecha con el medio físico. Sin embargo, los enfoques asociados al estudio de la cibercultura reconocen la copresencia e interacción simultánea de cualquier punto del espacio físico, social o informacional. Así, se desvanece la idea de territorio identificado con los límites de su materialidad. En este orden, la *distancia*, lejos de ser objetiva, impersonal, física, *establecida*, es un producto social. Su magnitud varía según la velocidad que se emplea para superarla (y en una economía de mercado, en función del coste que implica alcanzar esa velocidad). En retrospectiva, los demás factores de constitución, diferenciación y conservación de las entidades colectivas, sus fronteras geopolíticas y culturales, parecen meros efectos secundarios de esa velocidad. Como lo establece Zygmunt Bauman (1999), pocas viviendas de la elite actual implican diferencias entre *aquí* y *allá*, *interior* y *exterior*, *cerca* y *lejos*.

Según Anthony Giddens (1999), el proceso de separación del tiempo y del espacio constituyó una de las principales transformaciones de la modernidad y ha marcado las dinámicas de la globalización. Este proceso de separación se fue acelerando, a partir del siglo XIX, por la presencia de los medios y las tecnologías de información: medios impresos, fotografía, telégrafo, teléfono, cine, radio, televisión, satélites, grabadores y reproductores de sonido e imagen, computadoras, Internet, etcétera. Los medios de comunicación han jugado un papel primordial en el enlazamiento de lo

local y lo global, modificando las estructuras profundas de la temporalidad humana. Las interacciones sociales a través de Internet, específicamente, han sido determinantes en este desmembramiento y rearticulación del tiempo y del espacio. Mediante el acceso al ciberespacio, los navegantes pueden relacionarse con otras presencias, entornos y visiones heterogéneas en un plano próximo a la simultaneidad. El movimiento de la información sufrió una aceleración mucho mayor que la de los cuerpos o los cambios de las situaciones sobre las cuales se informaba. La información está disponible instantáneamente (Bauman, 1999).

Pero todo esto tiene su historia. En el mundo antiguo, el tiempo estaba compenetrado con el espacio mediante la correlación inmovible de lo presente con lo ausente. Sin embargo, paulatinamente se desarrollaron relaciones de ausencia a través, por ejemplo, de la palabra escrita. Para Marshall McLuhan (1985), la aparición de la imprenta, sobre todo su derivación en la lectura y la escritura, constituye la base de un cambio paradigmático de la sociedad en su conjunto. El acto de leer y escribir introduce un desplazamiento de lo temporal y lo espacial, lo que provoca una virtualización de la realidad. Las formas institucionalizadas y colectivas de medir las horas y los días a través del reloj y el almanaque, y de proyectar el espacio mediante la cartografía, representan también dispositivos de distanciamiento del tiempo y del espacio. Surge un tiempo vacío, abstracto, estandarizado, programable, que reordena las relaciones sociales en función de esta emergente racionalidad. Como lo establece Giddens (1999:30):

El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el “espacio” del “lugar” al fomentar las relaciones entre los “ausentes” localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente “fantasmagórico”, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos.

Andrew Leyshon (1995), en su esfuerzo teórico por comprender la dinámica de los procesos de globalización y fragmentación del mundo, identifica dos tendencias básicas. En primer lugar señala la existencia de un proceso que llama *convergencia tiempo-espacio*. Se refiere a la forma como las tecnologías de información tienen el efecto de mover los lugares y la gente, cambiando las percepciones de la distancia y disminuyendo su importancia como limitante de la interacción social. El resultado es una variación fundamental: medida desde el punto de vista del tiempo, la distancia entre los lugares se relativiza. La segunda tendencia que este autor identifica se denomina *comprensión tiempo-espacio*. Hace referencia al proceso de comprensión del mundo, en sus nuevas configuraciones, por los actores sociales. Finalmente, lo más importante, desde un punto de vista sociocultural, estas nuevas posibilidades de contactos distanciados generan perspectivas de interacción social inéditas. Asimismo aumentan el alcance de la actividad espacial y se reflejan en nuevas formas de territorio y territorialidad.

Tensiones entre lo global y lo local

Como lo señala Ortiz (2002), comprender un conjunto de prácticas culturales desterritorializadas requiere un punto de vista desterritorializado. Según este autor, los cambios económicos, tecnológicos y culturales alteraron radicalmente el sentido colectivo del espacio, en especial la “antigua” y “clara” dicotomía entre las dimensiones locales y globales del territorio. Por lo tanto, debemos revisar nuestras rutas metodológicas y conceptuales para comprenderlo en su nueva condición. Actualmente, *el lugar* —la dimensión más local en términos de territorio— está trastocado por los procesos globales; y *lo global* aparece como un inmenso bricolaje de expresiones propias de múltiples localidades.

Cuando Giddens (1999) dice que el lugar se “vuelve cada vez más fantasmagórico”, se refiere a que las influencias sociales procedentes de otros lugares penetran y dan forma a lo local. No

obstante, el autor también plantea que el lugar, la localidad, sigue siendo fuente de continuidad. Gran parte de lo que acontece en nivel local es lo que llamamos vida cotidiana, lo que se desarrolla cara a cara. Lo local tiende a proveer una experiencia sensual, ya que las personas, dentro de su entorno, están dispuestas físicamente con todos sus sentidos. No sólo a mirar y escuchar. Tocan, huelen y degustan. Se presenta como un espacio íntimo donde ocurre lo real. Sin embargo, el advenimiento de la cibercultura nos revela que lo local no tiene una existencia previa y autónoma de lo global. Para Ulf Hannerz (1998), el entendimiento de lo local está más próximo a un escenario donde confluyen una diversidad de influencias globales.

Globalización es un término utilizado actualmente en casi todos los ámbitos sociales para indicar los procesos de integración acelerada del mundo contemporáneo. Sin embargo, contrario a las perspectivas que conciben la globalización como un proceso totalizador y avasallante, es necesario reconocer la vigencia de los intereses nacionales y locales que permean, bajo argumentos vinculados a la legitimidad cultural, tanto las políticas locales y globales de comercio audiovisual como los contenidos específicos de los medios de comunicación en cada región del orbe. De acuerdo con Marjorie Ferguson (1995), mientras la retórica dominante de la globalización asume una especie de universalismo cultural —sobre todo cuando se habla de industrias mediáticas y producción de contenidos—, las realidades políticas locales tienden hacia el nacionalismo económico competitivo. Si bien es cierto que los fenómenos de globalización y los procesos regionales pueden generar tensiones recíprocas, también lo es que ciertas dimensiones de lo global necesitan de lo local para poder existir, y viceversa. Hoy, lo global y lo local transitan con intensidad en los contenidos de los medios masivos y las demás industrias culturales (la moda, el deporte, la comida, etcétera), entendidas como la maquinaria conductora del capitalismo del siglo XXI. Este planteamiento sugiere que, lejos de sucumbir en una aldea global de

leyes de mercado impersonales, los nacionalismos económicos competitivos se articulan con las industrias culturales que configuran la nueva sociedad de información y cultura de masas.

En otras palabras, a pesar de sus contradicciones, diversidades, desigualdades y tensiones tanto internas como externas, las sociedades contemporáneas se articulan en una sociedad global, que incluye relaciones, confluencias y procesos de intercambio en estructuras múltiples. En este contexto, las formas locales, regionales y nacionales continúan subsistiendo y actuando de manera evidente (Ianni, 2002). Más aún, el acceso desigual y conflictivo, tanto de los ciudadanos como de los países, a los mercados económicos y simbólicos (productos, servicios, información, entretenimiento, etcétera) propios de la sociedad globalizada no necesariamente construye una identidad global uniforme y estática. Por el contrario, puede afirmarse que detrás de las máscaras colectivas existe una vasta y compleja diversidad cultural que se traduce en formas de consumo y usos diferenciados de bienes y símbolos. Inclusive, basta con registrar la continua resurrección de las llamadas etnicidades o identidades profundas: comunidades enraizadas en la tradición cultural que despiertan con rostros nacionalistas e, incluso, autonómicos, reivindicativos o con amplios programas de acción política, y que ponen continuamente en crisis el discurso totalizador de la globalización.

Hannerz (1998) señala que lo local a veces adquiere tonos místicos y románticos en el pensamiento cultural. Se presenta lo global como superficial, y lo local, con un contenido profundo; lo global como artificial y lo local como auténtico; lo global como mezcla y lo local como puro. Estas dicotomías estereotipadas guían aún mucho de los análisis que se realizan alrededor del concepto de cibercultura. En síntesis, indudablemente, lo local es algo especial. Es, en última instancia, un escenario en el que se entrecruzan los hábitats de significado de varias personas y donde lo global, o lo que ha sido local en otro lugar, tiene alguna oportunidad para llegar a sentirse como en su propia casa (Hannerz, 1998).

De este modo, el debate sobre la relación entre las polaridades y continuidades de las dimensiones *local* y *global* es, precisamente, el que sitúa a la cibercultura en el corazón de los estudios académicos sobre la modernidad. Las tensiones entre lo global y lo local se han trasladado hacia el centro de las discusiones sobre los efectos socioculturales de Internet. Se globalizaron la separación del tiempo y el espacio, y el desanclaje de los sistemas sociales. Todo ello, en gran medida, gracias al desarrollo e impacto de las industrias culturales y sus tecnologías informáticas.

El debate sobre realidad y virtualidad

Diversas prácticas sociales están intervenidas, hoy, por las lógicas asociadas a la computadora. No sólo la producción industrial, sino también la idea misma del trabajo están relacionadas con los acoplamientos del humano y la máquina. En la actualidad, la computadora ha configurado nuestra identidad laboral y es una extensión de nuestro pensamiento y acción. La identidad y la práctica de un médico, por ejemplo, están articuladas a la implementación de tecnologías específicas; es decir, el médico no es médico sin su equipamiento. Más aún, la adaptación de diferentes prótesis en los cuerpos de las personas, que traslada la identidad del *cyborg* más acá de la metáfora, es evidencia de las fusiones múltiples de lo orgánico y lo mecánico. La integración del soldado a su equipo bélico lo convierte en un organismo cibernético modelado para eliminar al enemigo. Por su parte, el arte contemporáneo, dice Roman Gubern (1992), es resultado de la revolución tecnológica actual. La música industrial está mediada por tecnologías cada vez más virtualizadas, como el *software*. La información, la comunicación y el ocio, por citar otros ejemplos, son ya inconcebibles sin la mediación de las máquinas. Pero esta perspectiva, a diferencia del determinismo tecnológico, no sitúa al sujeto frente al aparato, sino que lo sintetiza. La tecnología, en el contexto cibercultural, se vuelve una dimensión y componente de lo humano, y es capaz de mediar las interacciones sociales y sus sentidos.

La posmodernidad supone una serie de disparidades o discontinuidades de la vida social con respecto al pasado. Consiste en una sensación colectiva de extrañamiento frente al mundo, una especie de clima cultural cargado de paradojas e incertidumbres. Según Donna Haraway (1995), esas disparidades o discontinuidades se expresan en la disolución de las fronteras entre lo biológico y lo tecnológico, y entre la realidad física y la virtual. Según Pierre Levy (2007), la palabra *virtual* puede entenderse, al menos, de tres maneras: en un sentido técnico ligado a la informática, un sentido filosófico, y un sentido de uso común. Para este autor, en el debate sobre la cibercultura se puede percibir claramente una confusión entre estos tres sentidos. En el uso filosófico de este vocablo, es virtual lo que no existe más que en potencia y no en acto. Lo virtual no es actual. Lo virtual está más allá de la concreción efectiva o formal. En este sentido, lo virtual es una dimensión fundamental de la realidad. Pero en el uso común, la palabra *virtual* se emplea a menudo para significar la irrealidad. En su acepción común, lo virtual es lo opuesto a la realidad, que supone una efectuación material, una presencia tangible. Se piensa entonces que una cosa puede ser real o virtual y que no puede, pues, poseer las dos cualidades a la vez. Sin embargo, como ya se señaló, en su sentido filosófico, lo virtual no se opone a lo real sino a lo actual. En palabras de Levy (2007:33):

Insistimos, aunque no se le pueda fijar en ninguna coordenada espacio-temporal, lo virtual es sin embargo real. Una palabra, existe. Lo virtual existe sin estar ahí. Una entidad “desterritorializada” es virtual, capaz de generar varias manifestaciones concretas en diferentes momentos y lugares determinados, sin estar por ello unida ella misma a un lugar o a un tiempo particular.

Pero entonces, ¿cuál es el elemento novedoso que incorpora la cibercultura? ¿Acaso las sociedades tradicionales no habían experimentado, en alguna forma, la virtualidad? ¿Qué podemos decir

de la construcción de las identidades nacionales y sus relatos míticos de héroes y hazañas intemporales? ¿No hemos sido actores de un sistema de creencias y valores en constante convulsión? Ciertamente, las representaciones colectivas tienen efectos sobre la realidad. Pero, ¿no hay en la historia algo de virtualidad? ¿Qué podemos decir los mexicanos sobre nuestra cuota de virtualidad?: 50 años de Televisa, 70 años de Partido Revolucionario Institucional, 80 años de Secretaría de Educación Pública, 500 años de catolicismo. ¿En qué punto hacen contacto la virtualidad de los sistemas sociales y la de las tecnologías de información, ambos reguladores de las interacciones sociales? ¿En qué momento la simulación produce efectos reales sobre la vida y viceversa? Con la expansión y movimiento de la reflexividad y la resultante crisis de sentido, se aceleró el ritmo de cambio, de tal manera que las médulas de lo social se movieron hasta hacerse evanescentes o, mejor dicho, virtuales; es decir, los centros identitarios se desplazaron y han comenzado a migrar. Los nomadismos, opinaría Maffesoli (2004), están instituyendo lo social. Como lo señala Jean Baudrillard (1988:188):

[...] hoy ya no existen la escena y el espejo. Hay, en cambio, una pantalla y una red. En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación. [...] Si uno piensa en ello, la gente ya no se proyecta en sus objetos, con sus afectos y representaciones, sus fantasías de posesión, pérdida, duelo, celos: en cierto sentido se ha desvanecido la dimensión psicológica, y aunque siempre pueda señalarse con detalle, uno siente que no es realmente ahí donde suceden las cosas.

Las relaciones humanas, que constituyen los puntos de acceso a los sistemas abstractos (Giddens, 1999), están condicionadas, en este contexto, por los soportes tecnológicos de la información

y la comunicación. Así, el acoplamiento de lo humano y lo tecnológico (organismo y máquina) incorpora a los sistemas abstractos la categoría de lo virtual, ofreciéndonos múltiples vivencias mediante el acceso simultáneo a distintos niveles o dimensiones de la realidad. De este modo, resulta interesante que

[...] justo cuando los últimos enclaves reales antropológicos están desapareciendo, un nuevo e inesperado campo ve la luz —espacios sociales incontrovertibles en los que la gente aún se encuentra cara a cara, pero bajo nuevas definiciones de lo que es encontrarse y lo que es cara. Estos nuevos espacios concretizan el colapso de los límites entre lo social y lo tecnológico, la biología y la máquina, lo natural y lo artificial, que forman parte del imaginario post-moderno. Son parte de la imbricación reciente de los humanos y las máquinas en nuevas formas sociales que llamo sistemas virtuales (Stone, 1995, citado en Piscitelli, 2002:100).

Metamorfosis de códigos identitarios

El asunto de las identidades resulta otro punto fundamental en el debate sobre la cibercultura. Lo que vienen señalando diversos autores es que uno de los efectos de la multiplicación de las interacciones, promovida por las nuevas tecnologías de información, ha sido el declive del individualismo. Según esta línea de discusión, el proyecto del individualismo implica una pesada carga para los sujetos. Forjarse una identidad, amarrarse a ella, ser coherente con ella, se percibe hoy como una tarea ardua. “La fatiga de ser yo”, dice Baudrillard. En contraposición, se observa que la cibercultura desarrolla anclajes inéditos con la metamorfosis de ciertos códigos identitarios, motivados por los múltiples entrecruzamientos de lo local y lo global; el resurgimiento de identidades profundas en contextos de globalización; los cambios en las visiones y comportamientos familiares, generacionales y religiosos; la

transformación de la intimidad, de las nociones de género, ciudadanía y seguridad, así como de las relaciones entre ocio y trabajo, y otras representaciones y prácticas sociales.

Manuel Castells (1999) afirma que somos testigos de un novedoso modelo de organización y desarrollo de las sociedades globalizadas, como producto de una nueva situación del capitalismo mundial. Se trata, en otras palabras, de una transformación global que, en términos de importancia, tiene dimensiones equivalentes a la revolución industrial, pero a la actual, cimentada en el desarrollo de tecnologías de información y en la socialización del conocimiento. De allí entonces que la problemática de las identidades esté hoy enmarcada por la reflexión en torno de las funciones y efectos de los medios de comunicación globales y de las tecnologías informáticas.

Sin embargo, estas transformaciones en los códigos identitarios no deben ser leídas o interpretadas a la luz de una problemática de sustitución. No se plantea aquí que la experiencia con la máquina sustituya la experiencia con el mundo cotidiano, o que el contacto con la máquina deshumanice las interacciones. Se trata del surgimiento de nuevas formas culturales y dimensiones novedosas del ser humano y su mundo. Lo anterior está aparentemente claro en el debate sobre la cibercultura. Levy (2007) sostiene que las innovaciones técnicas no permiten solamente hacer “la misma cosa” más rápido, más fuerte o a mayor escala. Autorizan, sobre todo, a hacer, sentir u organizarse de otra manera. “La problemática de la sustitución impide pensar, acoger o hacer advenir lo cualitativamente nuevo, es decir, los nuevos planos de existencia virtualmente aportados por la innovación técnica” (Levy, 2007:192).

Según estos señalamientos, el declive del individualismo es evidente y estamos ante un proceso de circularidad y migración de las identidades, no porque éstas sean estáticas o esenciales, sino porque la aceleración del ritmo de cambio (Giddens, 1999) que caracteriza hoy a la modernidad desplaza los procesos de identi-

ficación hacia ámbitos cada vez más emergentes. Ciertamente, la migración de los cuerpos conlleva la migración de los símbolos, y viceversa. Lo que hoy experimentamos son identificaciones múltiples. Se trata de un cambio de clima cultural que sitúa las identidades en un estado de mayor fragilidad. Por supuesto, es una enorme paradoja: resucitan, en esta época, diversas dimensiones de las identidades profundas (incluyendo el pensamiento mágico-religioso-sobrenatural, el tribalismo, lo popular, el hedonismo y lo local), al tiempo que éstas se instrumentalizan y fragmentan. En este escenario, la desterritorialización de las prácticas culturales y sus procesos de reterritorialización constituyen uno de los elementos centrales de las transformaciones identitarias. Como lo dice Alejandro Piscitelli (1995:244):

La sociedad —y el mercado— nos exigen ser nosotros mismos. Pero no tenemos identidad a menos que representemos a organizaciones, a cual más poderosa, anónima y gigantesca. No hay yo sin ellos. ¿Pero hay lugar para el yo en el relampagueo de las terminales? ¿Habrá nosotros a los que todavía queramos pertenecer? ¿Esos otros serán las organizaciones virtuales? ¿O las casas de campo? ¿O los retiros espirituales? ¿O la familia evanescente? ¿Pueden las redes personales sustituir las afiliaciones corporativas y profesionales?

Verdú (2007:17) plantea que al hiperindividualismo de la década de 1990 le siguió lo que él denomina personismo. Según esta noción, “[...] se ha ido conformando un tipo de hombre/mujer, sujeto/objeto, que sin poseer un destino inscrito actúa en búsqueda de una felicidad especialmente relacionada con los múltiples nexos con los demás, por superficiales y efímeros que sean los contactos”. Según este autor (2007:138), el proyecto del individuo implica “tanta identidad como para hacerla un fastidio del que desearíamos desprendernos para ser de verdad libres”. La interioridad y la responsabilidad de “conocerse a sí mismo” y “ser

congruente con uno mismo” resultan una carga pesada. En contraposición, “ser con vistas al otro” brinda levedad a la existencia humana. Encubrir o cambiar la identidad, presentarse con atributos diferentes, no es algo para avergonzarse. La noción de persona, contrariamente a la noción de individuo, acepta e incluso promueve la opción de la máscara incesante. Las máscaras que nos ponemos, desde esta perspectiva, no son entendidas como aditamentos artificiosos de los que debemos prescindir. Son una manera de proceder, ser, destacar, evolucionar y sobrevivir. “La persona presenta una estructura abierta mientras el individuo es compacto”, destaca Verdú (2007:138).

El interés y la complejidad que suscita la cibercultura se encuentra en el desciframiento del mundo de posibilidades que se abren a los sujetos en el proceso de construcción, reconstrucción y mutación de sus identidades. La posibilidad de reinención y transformación del ser humano siempre estuvo ahí. Siempre pudimos ser otros. Quizá, el cambio que introduce la cibercultura es que ahora las metamorfosis de los códigos identitarios surgen como valor. No sólo podemos ser otros y atestiguar, sin culpabilidad, el desvanecimiento de antiguas identidades. Debemos serlo. La cibercultura imita el avatar de la vida, y para ser parte de la red de personas que se dan la mano alrededor del mundo debemos estar dispuestos a experimentar múltiples, variados y contradictorios procesos de identificación. En esto coincide Levy (2007:93) cuando afirma: “Más que construirse sobre la identidad del sentido, el nuevo universal se experimenta por inmersión. Estamos todos en el mismo baño, en el mismo diluvio de comunicación. Ya no se trata, pues, de cierre semántico o de totalización”.

El cuerpo y la descorporización

Mente y cuerpo, como categorías dicotómicas clásicas, se desvanecen en el debate de la cibercultura. Surge una nueva forma de habitar el mundo en la que la sustancia básica de la interacción

no es la experiencia cuerpo a cuerpo. La *descorporización de las relaciones* es un elemento que se introduce, delineando un escenario donde es posible, incluso, una socialización sexual más centrada en la imaginación. Así, la fusión del cuerpo y la máquina, las posibilidades de un *yo* incorpóreo, de construir y habitar mundos exteriores que no son necesariamente distinguibles de los *sujetos pensantes*, terminan por problematizar la condición misma de lo que llamamos *cuerpo*.

Aunque el cuerpo ha sido objeto de problematización en las ciencias sociales, en el debate sobre la cibercultura, su disertación gana protagonismo y relevancia. Al respecto, Merleau-Ponty (1945) señala que el cuerpo es el campo primordial donde se dan y condicionan todas las experiencias subjetivas. En un sentido complementario, Le Breton (1995:13) afirma que el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma. El cuerpo aparece entonces como el espacio donde se construye el mundo, la encarnación misma del mundo que supone una operación de símbolos. Por todo esto, explorar la cibercultura implica explorar la condición actual de la corporeidad. Como sostiene Le Breton (1995), el cuerpo es la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, el hombre no existiría, y vivir consiste en sintetizar continuamente el mundo en nuestro cuerpo, a través de lo que simbólicamente éste encarna. En el contexto de la cibercultura, sin embargo, pensar la corporeidad exige tener en cuenta las complejas fusiones de lo biológico y lo tecnológico, del organismo y la máquina. Donna Haraway (1995:253) afirma:

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y nosotros, atemoradamente inertes.

Las videoconferencias, la televisión satelital, los videojuegos, los teléfonos móviles, los sistemas eléctricos de vigilancia, la Internet, son tecnologías de información y conocimiento que producen el *ciberespacio*. Este espacio, virtual e interactivo, aparece como la metáfora de un mundo donde las personas pueden interactuar o acceder a la información sin tener que estar físicamente presentes con los demás. En el ciberespacio, todos somos *cyborgs*, mezcla de vida, mito y tecnología. El *cyborg*, para Naief Yehya (2001:46), “[...] es un ser que nos incorpora y que llevamos dentro. Es un ser límite. Criatura fundamentalmente metafórica que nos ayuda a definirnos, a establecer las fronteras entre lo que consideramos natural y lo artificial, entre lo que hacemos y lo que somos, además de que nos ayuda a entender hacia dónde vamos. Sin estas quimeras sería difícil comprender en qué nos hemos convertido”.

Chris Shilling (2004:180) identifica al *cyberpunk*¹ como un género literario (y fílmico) que, basado en la ciencia de la cibernética, representa un futuro próximo en el cual nuestra existencia corporal se vuelve cada vez más irrelevante. Según esto, pronto seremos capaces de “salir de nuestro cuerpo y ‘downloadarnos’” en los escenarios de la Internet, hasta llegar a ser conciencia incorpórea. Sin embargo, un escenario de este tipo pertenece aún al ámbito de la ficción. Incluso la existencia de quienes viven hasta 15 horas al día en la Internet es corporal. Lo cierto es que la fusión del cuerpo y la máquina reclaman un replanteamiento de las formas como entendemos la existencia humana. Para Haraway (1995:279), la determinación tecnológica es un espacio ideológico abierto a las formulaciones máquinas/organismos, comprendidos como textos codificados para leer y escribir el mundo. Las tecnologías comunicacionales y las biotecnologías reconstruyen nuestros cuerpos y “traducen el mundo a un problema de códigos”. Por ello, se vuelve indispensable desarrollar marcos de

¹Término asociado, desde su origen, con la novela *Neuromante*, de William Gibson (Minotauro, 1989).

interpretación renovados para descifrar al cuerpo en su novedosa configuración.

Por ejemplo, uno de los tópicos que identifican el cuerpo como una importante categoría de análisis es la referencia a la biopolítica del cuerpo, planteada por Foucault. Este autor racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar e identifica cierta coordinación en las instituciones para lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia de las tareas encomendadas a éstos. Sin embargo, en los intentos por desentrañar el devenir de la cibercultura, estos planteamientos son identificados como insuficientes. Al respecto, María Teresa Aguilar (2006:8) señala que “[...] la medicalización y normalización ya no son dominaciones que funcionen, ahora se crean redes y comunicaciones. Los métodos de la clínica requerían cuerpos y trabajos, nosotros tenemos textos y superficies”. En la era de la “informática de la dominación”, el sujeto no es visto como un organismo anclado a la biopolítica a través de su cuerpo, sino como componente biótico que no ostenta privilegio alguno sobre otro componente del sistema de información (Aguilar, 2006).

Los *organismos tecnológicos* evidencian que la tecnología no sólo ha trastocado el mundo del trabajo y la vida cotidiana: además reconstruye el sentido del cuerpo. La fusión del cuerpo con la máquina implica un cambio estructural que cuestiona las nociones convencionales de *ser y tener un cuerpo*. Las concepciones tradicionales de la acción suelen recurrir a metáforas orgánicas para expresarse: el enfrentamiento era cara a cara; el combate era cuerpo a cuerpo; la justicia era ojo por ojo y diente por diente; el encuentro era entre corazones y la solidaridad significaba trabajar hombro con hombro; los amigos iban brazo con brazo; y el cambio se producía paso a paso (Bauman, 1999). Y sin embargo, a pesar de la creciente descorporización de las interacciones sociales, la existencia humana sigue siendo corporal.

Por ello, incluso en el mundo virtual, se observa la constante evocación de los cuerpos. En el chat, en los videojuegos y en los

foros de discusión, los encuentros apelan a imágenes corporales. Los *emoticons*, el avatar, las fotos que median los vínculos en las redes sociales y el uso de la cámara *web* ejemplifican el contexto simbólico en el que los rostros aparecen como la mediación de la interacción y la intimidad. Los *emoticons* son señalados por Yehya (2008) como ideogramas que combinan *caracteres-rostro*. Según el autor, estos gestos han adquirido una relevancia impresionante en las últimas fechas, incorporándose al lenguaje del ciberespacio. Finalmente, considera que “[...] el uso de emoticones imprime una cercanía, una complicidad y un coqueteo sin demasiada responsabilidad” (Yehya, 2008:64). El uso de imágenes de sencillos rostros que expresan felicidad, festividad, tristeza, coraje, duda, frustración, han sido integrados al chat, la mensajería y los foros. Según este autor (2008:65), “[...] se trata de símbolos que permiten cierta ambigüedad, pero que rompen con la severidad de un texto”.

Para entender este *boomerang* en el que las interacciones descorporizadas apelan a imágenes corporales para mantener la continuidad de los sentidos que se comunican, es importante recordar la importancia del rostro en el contexto de la modernidad. Como señala Le Breton (1995:29), el nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro. “Para que la individuación a través de la materia, es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo”. En el ciberespacio, el avatar es la representación gráfica que se asocia a un usuario para su identificación. Generalmente son fotografías, dibujos y figuras humanas. El rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular. Es la marca de una persona (Le Breton, 1995). ¿Quiénes optan por poner su foto en el chat u ofrecen acceso abierto a sus cámaras *web*? Quizá por ello, incluso en el ciberespacio, las relaciones que se establecen son más o menos íntimas, y se basan en cierto grado de confianza, dependiendo del acceso al rostro de quienes interactúan.

En suma, en el debate contemporáneo sobre el cuerpo y la descorporización de los vínculos, son más las preguntas que las res-

puestas. Lo que queda claro es que los organismos biológicos se han convertido en máquinas de comunicación. Las nuevas políticas de resistencia, las actitudes colectivas frente a la tecnología, el declive de la dicotomía cuerpo-mente, las identidades plurales y sus dinámicas generadas por la fusión hombre-máquina, así como el cambio en las representaciones del cuerpo encarnadas por la metáfora del *cyborg*, son las cuestiones que están siendo abordadas por los estudiosos de la cibercultura, y que exigen, sin duda, el desarrollo de perspectivas teóricas interdisciplinarias y enfoques metodológicos creativos.

El placer del lazo social

En el presente apartado se expone otro debate fundamental a la hora de encarar analíticamente los procesos que se dan en el *ciberespacio*: los lazos sociales que allí se tejen. El chat, las redes sociales, los blogs, los sitios de *ciberligue*, los videojuegos, las comunidades virtuales, entre otros, determinan interacciones sociales y delinean los usos del tiempo libre y los momentos de ocio y placer. Más aún, en el debate teórico, se señala que los acelerados cambios sociales, impulsados en gran parte por la tecnología, han transformado el sentido de los vínculos con los otros. Las formas de intimar con los otros se han modificado. La tesis de Giddens (1995, 1999) apunta a la relación dialéctica entre los procesos de transformación de la intimidad y los dispositivos de desanclaje de los sistemas abstractos, que imponen la necesaria creación de mecanismos de fiabilidad:

Las rutinas estructuradas por los sistemas abstractos poseen un carácter vacío, no moral, y esto cobra validez en la idea de que lo impersonal inunda progresivamente lo personal. [...] ¿Qué significa todo esto en términos de la confianza personal? La respuesta a esta pregunta es fundamental para entender la transformación de la intimidad en el siglo xx. La fiabilidad en las personas no

está enmarcada por conexiones personalizadas dentro de la comunidad local ni por redes de parentesco. La fiabilidad en un plano personal se convierte en un proyecto, algo que ha de ser “trabajado” por las partes implicadas, y que exige franqueza (Giddens, 1999:116-117).

Las relaciones más íntimas y personales ya no están confinadas necesariamente a la condición cara a cara o a las localidades de los sujetos. Actualmente, las relaciones de parentesco, amistad, búsqueda de ocio o trabajo se extienden por los distintos continentes formando verdaderas *comunidades transnacionales*. Lo íntimo ya no está necesariamente confinado a lo próximo, ni lo transnacional tiene por qué ser una cuestión de gran escala (Hannerz, 1998).

Hannerz propone un horizonte teórico para comprender los lazos sociales en sus actuales configuraciones. Para perfilar una visión más inclusiva de las relaciones en la sociedad contemporánea, considera útil “[...] echar mano del clásico contraste entre las relaciones primarias y las secundarias” (Hannerz, 1998:155). Las relaciones primarias establecen vínculos entre las personas, mientras que las secundarias solamente las establecen con base en los roles específicos que las personas desempeñan. Para Hannerz, esta distinción continúa siendo bastante significativa, pero resulta insuficiente ya que sólo cubre las relaciones directas en las que hay presencia física. Este tipo de vínculos, al menos en la cibercultura, ya no son esenciales para la sociedad. Por ello, el autor distingue dos tipos de relaciones indirectas: las relaciones terciarias, aquéllas en las que intervienen la tecnología o las grandes organizaciones de una manera absoluta, y las cuaternarias, aquéllas en las que al menos una de las partes no es consciente de la existencia de la relación. Estas últimas se dan cuando una parte está sometida a vigilancia más o menos discreta, como en los datos del censo, listas de tarjetas de crédito, listas de consumidores, entre otros (Hannerz, 1998).

Las relaciones primarias, secundarias, terciarias y cuaternarias forman un solo y complejo campo. No sólo están en disputa unas con otras, sino que se enriquecen mutuamente. Los lazos sociales efímeros y los duraderos, los íntimos y los superficiales, los directos y los indirectos, los basados en la franqueza y los que se asientan sobre el engaño, los recíprocos y los unidireccionales, son vínculos complejos que ganan protagonismo en la *sociedad en red* (Castells, 1999). Al respecto, Verdú (2007:26) afirma que “[...] ahora el fin no es almacenar objetos o conocimientos, basta con mantener la red”. Pero la pregunta que surge es ¿mantener la red para qué? La respuesta puede tener varios derroteros. El más obvio es quizá el que tiene que ver con la búsqueda del reconocimiento social. Sin embargo, en este apartado se considera que los vínculos gestados en el *ciberespacio* están fundamentalmente mediados por la búsqueda del *placer, del goce y la felicidad*. Para Verdú (2007:135), el objetivo más pragmático de la sociedad contemporánea es el placer del nexo con los otros: “¿Feliz a solas? Claro que no. A solas terminamos amargados. Con los demás los males son menos y las celebraciones mayores”. Los millones de blogs, el dinamismo de las redes sociales en Internet, los millones de mensajes de texto que se cruzan diariamente, constatan esa necesidad constitutiva de nuestra especie, de ser mirados, reconocidos y estimados.

Como bien señala Todorov (2008:212), “[...] la sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana”. El mundo de los afectos constituye lo esencial de la vida y ellos dependen de los otros. Por ello, el motor que impulsa el fenómeno de las interacciones sociales en la red es el goce del reconocimiento en la mirada del otro. De allí la importancia de conocer el número de visitantes.² Verdú plantea esta idea en términos del deseo. Para este autor, el sujeto contemporáneo, el de la cibercultura, es un *sujeto de deseo*. Un sujeto que en contraposición al proyecto de la hiperindividualidad ha

²Todas las redes sociales en Internet permiten conocer la estadística del número de visitantes. Algunas incluso brindan información sobre la identidad de éstos.

recobrado los lazos con el otro a través de la retícula urbana o en Internet (Verdú, 2007:179). La razón de vivir, el disfrute y el placer del *sujeto del deseo* que describe Verdú (2007:186), se encuentra en expandirse, inmiscuirse, pertenecer, ser reconocido, amado y “penetrado en la orgía de la conexión”.

Para concluir

A partir de la aparición de la imprenta en el siglo xv, se aceleró el proceso de rearticulación del tiempo y el espacio social, con lo que se originó un efecto migratorio en las identidades. A las relaciones sociales presenciales se fueron añadiendo aquéllas no presenciales, fundadas por la experiencia colectiva de la escritura y la lectura. Los medios de comunicación e información modernos precipitaron aún más este proceso. La modernidad instauró un tiempo separado del espacio: globalizado, estandarizado y planificado. La posmodernidad, entendida como radicalización de los efectos de la modernidad, ha ido más allá. El *chip*, la Internet y los nuevos programas están transformando los lugares físicos de la realidad —dónde dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio a la vez— en territorios de la simultaneidad. Por efectos de la disolución de estas fronteras, podemos afirmar que lo social se configura hoy en múltiples dimensiones que transitan de la escala material a la virtual, y viceversa.

¿Qué posibles senderos tomará el nuevo orden de la globalización, multimediado tecnológicamente, pluricultural y determinado por profundas estructuras de desigualdad? ¿Es la cibercultura un potenciador del desarrollo humano? ¿Son las tecnologías de comunicación dispositivos de conocimiento? ¿O acaso operan como factores de ampliación de las desigualdades sociales? Una posible representación de la cibernación apunta hacia un orden saboteado en forma permanente por *hackers* y ciberterroristas, con tintes apocalípticos, donde la descomposición de lo social se acelera por efectos de las nuevas tecnologías. Pero, desde otra

perspectiva, “[...] un mundo cyborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios” (Haraway, 1995:263). Un mundo *cyborg* que tienda a desmontar antiguas estructuras de dominación, que permita el reconocimiento de los derechos del otro y propicie interacciones abiertas a la pluralidad y la tolerancia.

Bibliografía

- Aguilar García, María Teresa (2006). *Lecturas del cuerpo en la era biotecnológica*. Madrid: Red Nómadas.
- Baudrillard, J. (1988). El éxtasis de la comunicación, en Foster *et al.* (ed.). *La posmodernidad*. México: Kairós.
- Bauman, Zygmunt (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- Ferguson, Marjorie (1995). Media, Markets, and Identities: Reflections on the Global-Local Dialectic, *Canadian Journal of Communications*, 20(4), 1995.
- Foucault, Michael (2003). *Historia de la sexualidad* (vol. I: La voluntad del saber; vol. II: El uso de los placeres; vol. III: La inquietud de sí). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Giddens, Anthony (1995). *La transformación de la intimidad*. Barcelona: Cátedra.
- (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gubern, Román (1992, marzo). Medios masivos de comunicación y tradiciones artísticas, *Intermedios*, 1. México: Radio, Televisión y Cinematografía, Secretaría de Gobernación.
- Hannerz, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Ianni, Octavio (2002). *La sociedad global*. México: Siglo XXI Editores.
- Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lévy, Pierre (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.
- Leyshon, Andrew (1995). "Annihilating Space?: The Speed-Up of Communications", en Allen, John y Chris Hammett (eds.), *A Shrinking World? Global Unevenness and Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- Maffesoli, Michel (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mattelart, Armand y Michele Mattelart (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- McLuhan, Marshall (1985). *La galaxia de Gutenberg*. México: Origen/Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Montañez, Gustavo y Ovidio Delgado (1998). "Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional". *Cuadernos de geografía*, VII(2). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortiz, Renato (2002). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Piscitelli, Alejandro (1995). *Cyberculturas. En la era de las máquinas inteligentes*. Barcelona: Paidós.
- Reynolds, Jack, Merleau-Ponty y Derrida (2004). *Interwining Embodiment and Alterity*. Ohio: University Press/Athens.
- Shilling, Chris (2004). *Body in Culture, Technology and Society*. Londres: Sage Publications.
- Todorov, Tzvetan (2008). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. México: Taurus/Santillana Ediciones.

- Verdú, Vicente (2007). *Yo y tú, objetos de lujo. El personismo: La primera revolución cultural del siglo XXI*. Barcelona: De Bolsillo.
- Yehya, Naief (2001). *El cuerpo transformado*. México: Paidós.
- (2008). *Tecnocultura. El espacio íntimo transformado en tiempos de paz y guerra*. México: Tusquets.

Cultura y comunicación. Encuentros y desencuentros desde una perspectiva comunicológica de los estudios sobre la cultura

JESÚS GALINDO CÁCERES

El tema de este texto son los estudios culturales, pero no sólo aquellos que hacen referencia a la tradición inglesa reciente, sino a unos estudios culturales en un sentido más amplio: aquellos que abarcan desde las bellas artes hasta la cibercultura. El asunto no es sencillo ni simple. En un escenario adecuado a esta pretensión, el texto requeriría mucho más tiempo para su elaboración que el que éste requirió, y su extensión sería por lo menos equivalente a la de un libro grande, un tomo de cientos de páginas. Lo que aquí se presenta es un ensayo, una hipótesis por desarrollar. Se entiende entonces que este trabajo es un cierre parcial y momentáneo, que requiere un proyecto de desarrollo mayor.

Como todo estudio que emprende una gran tarea en un pequeño espacio, se requiere una coartada para decidir qué se incluye y qué se excluye. En este caso, la perspectiva que decide es la comunicología, y el criterio de decisión es la relación conceptual entre la cultura y la comunicación. Aun así, el texto queda corto en lo que puede ser, pero espero que sea suficiente para expresar lo que se pretende.

La cultura y la comunicación. Explorando conceptos y nociones

El tema de la relación entre la cultura y la comunicación pasa por un proceso que involucra dos fenómenos simultáneos. Por

una parte, la matriz de estudios sobre lo social-simbólico, que venía desarrollándose desde el siglo XIX, entra en crisis por diversos motivos, tanto internos como externos. Y, por otra parte, aparece la figura de algo que puede considerarse una matriz emergente en formación, que atiende en forma directa a los asuntos con los cuales tiene dificultades la otra matriz —la decimonónica—, y se organiza en forma algo distinta de aquélla, la matriz tradicional. Dos movimientos simultáneos, contemporáneos. De su encuentro y relación hemos sido testigos durante los últimos 40 o 50 años, sobre todo los últimos 25. Los dos movimientos siguen en proceso y ya estamos en un nuevo siglo. ¿Qué sucederá? ¿Cuál es la situación actual? ¿Por qué es importante esta situación?

Para iniciar una exploración general del asunto, en este primer apartado empezaremos por una breve observación sobre las relaciones posibles y actuales de los conceptos básicos involucrados. Los conceptos que serán tomados aquí como nociones y visiones elementales son la comunicación, la cultura, la historia y la información. De sus posibles relaciones hemos elegido las que se presentan en pares. Por lo tanto, son seis las relaciones por explorar: la de comunicación y cultura y la de historia e información (relaciones básicas compuestas); la de cultura e historia y la de comunicación e información (complementarias básicas); y la de comunicación e historia y la de información y cultura (complementarias secundarias).

PRIMERA: COMUNICACIÓN Y CULTURA

Esta es una relación que se presenta en el centro del tema que nos ocupa. La figura conceptual de la cultura se conforma, para nuestra época, en el siglo XIX. Está ordenada entre la connotación de clase de la alta cultura —muy cargada de referencias al arte como actividad elitista— y la percepción antropológica de toda forma simbólica como rasgo cultural. La cultura está asociada, por tanto, al refinamiento de lenguajes y formas expresivas y a

la organización taxonómica de todo asunto y objeto con nombre. La cultura se parece más a la información que a la comunicación. Suele referirse más a elementos de composición que a relaciones o interacciones de conformación, como es el caso de la comunicación. La cultura busca asociar ciertos rasgos con ciertos actores o lugares. Depende mucho de un fondo de lectura e interpretación en su origen con referentes nacionalistas y de identidades cerradas. La comunicación, por su parte, viene del sentido asociado a la conversación y las relaciones interpersonales. Se encumbra con la llamada comunicación masiva y la emergencia de las denominadas tecnologías de información y comunicación, y se mueve con lentitud y urgencia hacia un estatus conceptual sistémico y abstracto, que permite percibir todo movimiento de relaciones, desde las físico-químicas hasta las sociales y culturales. En este momento, la cultura aparece muy asociada a contenidos e identidades, y la comunicación, a formas y relaciones. Existen dos visiones elementales de su relación: una que la mira desde el siglo XIX y las humanidades, donde la comunicación es un componente dinámico de la más estática cultura, y otra que la mira desde el siglo XX y la ciencia, donde la cultura es una forma más que puede observarse desde la comunicación, figura más abstracta y metodológica.

SEGUNDA: HISTORIA E INFORMACIÓN

Este par tiene parecidos y diferencias interesantes. En el parecido se encuentra en primer lugar la figura del dato, del archivo, que es muy importante para la historia y se relaciona en forma directa con la información. Aquí sucede algo semejante que en el par anterior: en la historia se supone que la información es un recurso y que está hecha de algo más: un nivel de organización discursiva que se ubica por encima de sus datos, cuando interpreta y da sentido a lo descriptivo de la información. Lo que pasa es que desde el punto de vista de la información, la historia es también una configuración de información, y lo más que puede

negociar con la primera visión de la historia es presentando varios niveles de configuración de información, de elementos de novedad sobre elementos convencionales. La información desde un estatuto general constructivo incluye todo tipo de discurso y de organización semiótica. Así que cierta historia supone que la noción de información es sólo descriptiva, y cierta perspectiva de la información supone que la historia es un tipo de organización de información.

Así que el problema vuelve a ser de visión general; se podría afirmar que epistemológico. Una figura central de la historia es la de sistema de información cerrado que se define por un objeto propio, o quizá, ya con una visión más compleja, como una perspectiva sobre el tiempo y el espacio. La información también tiene un umbral inferior que la reduce a datos, frases y unidades de representación, pero también tiene un umbral superior, donde las unidades de representación se configuran en sistemas, y los sistemas de información se ubican en el centro del orden cosmológico de todo lo representable. Así que parece ser que el nivel de abstracción muestra aquí también la diferencia básica: la historia se mueve en un formato de información semicerrado, desde el cual se puede relacionar con otros; la información puede ser la figura central de todo orden de representación y acción. Desde una perspectiva, una es el insumo de la otra; desde otra perspectiva, la historia es una forma más de los sistemas de información.

TERCERA: CULTURA E HISTORIA

Esta pareja tiene una trayectoria común a lo largo del siglo xx y fija sus antecedentes en el siglo xix y aún antes. Su primera diferencia es disciplinaria: de la cultura se ocupa en general la antropología, y de la historia, una propuesta con el mismo nombre: la historia. La división tradicional de tareas carga más a la antropología en el presente y a la historia en el pasado. Pero también la cultura puede ser estudiada por la antropología y la historia, y la historia puede ser estudiada también por ambas disciplinas

humanísticas o científicas, según sea la base de reflexión y desarrollo. En este sentido se relacionan mejor la cultura y la historia con la información y la comunicación de orden sistémico, cibernético, constructivista, si la antropología y la historia se mueven de las humanidades a la ciencia, y de ahí hacia las perspectivas epistemológicas y metodológicas más contemporáneas.

Esto último parece ser el corazón de las diferencias, las semejanzas y las posibles relaciones. En tanto que la cultura y la historia se miren desde las humanidades del siglo XIX, la relación con la información y la comunicación de finales del siglo XX será difícil y, en algunos casos, incompatible. La hipótesis general aquí es que usando los mismos términos, las mismas palabras, aparecen distintas perspectivas de elaboración conceptual, diferentes esquemas de construcción de la visión de lo social, y más allá. La antropología y la historia, cuando son contemporáneas en método y epistemología de la comunicología —entendida ésta como una propuesta del siglo XXI—, tienden a dialogar mejor y a intercambiar información con ella. Fuera de este escenario, las dificultades aparecerán casi de inmediato; la abstracción de las perspectivas del siglo XIX tiene un orden semántico más apegado a versiones filosóficas o directamente ideológicas que no se comunican con visiones actuales que integran perspectivas antes separadas e incompatibles, como las visiones críticas, dialécticas, metodológicas, científicas y sistémicas contemporáneas. La complejidad y la organización integrada de visiones son componentes de un proceso epistemológico propio de las últimas dos décadas del siglo XX y de la primera del siglo XXI. La historia y la antropología más tradicionales responden a un orden de organización del conocimiento que divide, parcela, separa e inhibe la interacción y el diálogo entre diferentes.

CUARTA: COMUNICACIÓN E INFORMACIÓN

Como aparece en párrafos anteriores, este par de nociones tienen un umbral bajo y uno alto. En el bajo se relacionan con el sentido

común, y su aporte es el que permite el lenguaje natural tradicional, que carga de significado a ambos términos. Éste es, en buena medida, el uso que le dan a ambos ámbitos conceptuales las ciencias tradicionales de la comunicación, la antropología y la historia. En tanto, las perspectivas humanísticas de la comunicación y la información en la antropología y la historia, y las ensayísticas y periodísticas de las llamadas ciencias de la comunicación, se mueven hacia el mundo científico, detonado en parte por el positivismo, el neopositivismo y el pospositivismo. Los significados de la comunicación y la información se vuelven operadores dentro de un sistema de representaciones que permite actuar con eficiencia y eficacia desde lo simple hasta lo complejo. La comunicación y la información tienen algunas cualidades que las separan de la cultura y la historia. La primera cualidad que sobresale es su capacidad de representación sistémica de mundos dinámicos, operación que suele ser complicada para las visiones de representaciones más estáticas. En un segundo lugar está su cualidad abstracta, que permite moverse entre diversos sistemas representados con una visión que los hace semejantes en configuración y movimiento, dentro de sus diferencias también concebidas en forma conceptual y metodológica semejante. Lo que está en el telón de fondo de las semejanzas y diferencias de los dos pares elementales presentados —la información y la comunicación, y la historia y la cultura— es la visión desde la cual operan. Pertenecen a ámbitos constructivos distintos, y se organizan y desarrollan en ámbitos diferentes. Cuando esas visiones se mueven hacia un ámbito epistemológico y metodológico compartido, las diferencias desaparecen, y las semejanzas cambian de connotación. El tiempo y el espacio están representados de forma distinta en esas visiones generales, epistemológicas, detrás de palabras, nociones y conceptos. La hipótesis simple es que el espacio humanístico no se mezcla con facilidad con el científico, y que cuando sí sucede los resultados son de un orden de complejidad y precisión mayor. Los conceptos de información y comunicación

permiten construir un ámbito común de trayectorias separadas en el siglo XIX, como es el caso de la cultura y la historia.

QUINTA: COMUNICACIÓN E HISTORIA

Esta relación es imposible desde las figuras de lo tradicional, siglo XIX, frente a lo emergente, siglo XX. La comunicación supone conversación, interpretación en proceso; no existe forma fija ni estable a largo plazo. La historia tradicional decimonónica se configura bajo la figura de lo fijo, de la verdad descubierta y prescrita. La comunicación implica una visión de matrices de relaciones en movimiento, en interacción, en configuraciones de intercambio y colaboración. La historia es una visión de un sujeto con poder, que escribe textos que tienen valor simbólico por ello, y hacen referencias al pasado, fijando cierta memoria a voluntad del que escribe o del que le ordena que lo haga. La comunicación es una figura de la horizontalidad; la historia, de la verticalidad. En principio, comunicación e historia se ubican en lugares muy distintos de construcción de lo social. Pero sucede también que hoy, bajo formas sociales generales en emergencia, la comunicación y la historia dialogan y se integran.

Existen dos formas muy distintas de percibir la vida social: lo enactivo contra lo normativo; sin embargo, las versiones enactivas de la historia sí se relacionan con las de la comunicación. Y también las versiones prescriptivas de la historia se asocian con las versiones prescriptivas de la comunicación; es decir, como configuraciones, son genéticamente de distintos momentos: la forma historia es del siglo XIX, cargada de una cosmología autoritaria de aquella época; la comunicación es una forma social del siglo XX, cargada de una cosmología igualitaria. De ahí que parezcan incluso antagónicas, pero sucede también lo contrario: que ciertos tipos de prácticas de comunicación se asimilen a las formas del siglo XIX, y ciertas prácticas de la historia se pongan en la forma de propuestas constructivas del siglo XX. Las relaciones

entre la comunicación y la historia aún tienen mucho camino por recorrer.

SEXTA: INFORMACIÓN Y CULTURA

La cultura y la información se enlazan, igual que la historia y esta última, a través de los sistemas de información de los datos. La cultura se organiza en rasgos, aspectos y situaciones. Todo ello es información. En este sentido, los estudios de la cultura tradicionales tienen a la información como un insumo, como un nivel de organización elemental de su discurso, que, como en el caso de la historia, está en lo más primario de la descripción. Por otra parte, la perspectiva constructiva contemporánea de la información está configurada conceptual y metodológicamente en un nivel distinto que el de la cultura; es más general, es metodológica. La teoría general de la información se entendería a sí misma como algo que permite poner orden y dar forma a todo tipo de estudios y configuraciones científicas, como las que se enfocan en lo cultural. Desde esta perspectiva, la cultura sería percibida como una composición y organización de información, ya sea desde una visión antropológica o memética, y desde ese punto de vista puede dialogar con cualquier otra perspectiva con ese antecedente metodológico constructivo, por ejemplo, con la química y la biología, pero también con la física y la psicología. La información es una perspectiva de configuración; pasa de lo metodológico a lo epistemológico, e incluso a lo cosmológico. Todo es información y desde ahí se relaciona. Los estudios sobre la cultura más tradicionales no tienen esta perspectiva; separan su objeto de los objetos de otros puntos de vista, y no necesitan ni les interesa una perspectiva de interacción constructiva.

Como en el caso de la historia, las visiones más contemporáneas de la cultura sí están interesadas en las visiones y concepciones de las propuestas más contemporáneas asociadas a la información. Desde ahí, esta última no sólo colabora con la cultu-

ra en su perspectiva instrumental, sino que también construye la cultura en su perspectiva metodológico-conceptual más abstracta y universal. De este modo, vuelven a aparecer las diferencias entre las visiones más tradicionales y las más contemporáneas.

Ámbitos y programas de estudio. Los estudios sobre la cultura en perspectiva

El estudio de la cultura hoy en día es, en principio, patrimonio de la ciencia antropológica; no siempre fue así. En cierto sentido se podría afirmar que esa supuesta hegemonía la comparte incluso como presencia minoritaria ante la tradición de las bellas artes y de la alta cultura. Para decirlo con claridad, cuando se habla de cultura se organiza en general un discurso que tiene su curso genealógico en la figura de las bellas artes y la cultura de elite, configuración que bien puede ubicarse en el siglo XIX, pero con referentes aún más antiguos. La ciencia antropológica —el discurso científico sobre la cultura— aún tiene un buen trecho que recorrer antes de estar al centro del sentido común, cuando de cultura se habla. Y mientras esto sucede en un campo discursivo que se ha diversificado a lo largo del siglo XX, aparece la comunicología como un tercer operador que propone otra vertiente más. Y la noticia no es menor. Las llamadas ciencias de la comunicación, a partir de la denominación sociológico-crítica de las industrias culturales han desarrollado, dentro del propio pensamiento crítico —y sobre todo, detrás de la economía político-crítica—, una propuesta sobre la cultura, que poco a poco se ha convertido en el centro del discurso académico sobre el tema, con diversos puntos de vista pero con una consistencia que llama la atención sobre la importancia determinante de los medios de difusión para comprender hoy en día la cultura, esa figura del siglo XIX, además de la aportación que el propio desarrollo de la ciencia de la comunicación como cosmología general constructiva de la vida social aporta más allá de los medios de difusión y las industrias

culturales, cuando la cibernética, la sistémica y las ciencias de la complejidad se integran en una nueva perspectiva de visiones y construcciones del conocimiento.

Así que por lo menos tenemos cuatro grandes lugares desde los cuales se originan los discursos sobre la cultura hoy en día: la ciencia antropológica, la tradición humanística decimonónica, las llamadas ciencias de la comunicación, y las emergentes perspectivas de la cibercultura y sus visiones constructivistas de los fenómenos del ciberespacio y sus horizontes cognitivos y sociales de nuevo tipo. Por supuesto, no son todas las voces que reclaman un lugar en la lucha campal sobre la definición de la cultura, pero son las que en principio aquí interesan para ensayar un marco de interpretación general del campo de los estudios culturales en un sentido lo más amplio posible, al mismo tiempo que específico. A continuación se describen estos cuatro grandes lugares.

PRIMERO: LA ANTROPOLOGÍA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES

En estos ámbitos se libra uno de los enfrentamientos más sugerentes en el nombrar la cultura de los últimos 20 o 30 años. Como mencionamos antes, la cultura es un espacio discursivo mucho más amplio que lo que la antropología puede abarcar. Pero en el ámbito académico, la antropología tiene una gran importancia. Los estudios culturales vinieron a ocupar un lugar que la antropología no tenía, y su relación con los conceptos, métodos y posturas antropológicas marcó un conflicto del cual no hay consecuencias graves, por lo menos no para los propios estudios culturales o para el campo especializado en la cultura en lo general.

La antropología emerge entre finales del siglo XIX y principios del XX, y hacia la primera mitad del siglo pasado se consolida y tiene su mejor momento. Después es un campo organizado mundial que vive de sus financiamientos oficiales y agentes promotores, primero desde el espacio de los colonizadores europeos

mirando a sus colonias, y después, desde la mirada de la clase dominante en los mundos urbanos y rurales de los propios países colonizadores, las actuales naciones dominantes poscoloniales, llegando a los propios países colonizados con sus clases dominantes mirando a sus grupos indígenas y clases dominadas locales. La etnografía es el instrumento básico de la ciencia antropológica, y su intención, la búsqueda de la transparencia en los usos y costumbres de los grupos y actores sociales ante la mirada de sus clases dominantes. Por supuesto que hay antropología alternativa, crítica, pero la figura básica del mundo antropológico es la emergencia de la mirada de los países hegemónicos sobre las poblaciones de sus colonias. En eso estaba la antropología hace 30 años cuando llegaron los estudios culturales.

Quizá no hubiera pasado nada interesante en la relación entre estos dos mundos si los estudios culturales sólo se hubieran propuesto atender un mundo emergente contemporáneo que la antropología no estaba mirando. El mundo antropológico es tan conservador como casi todo el mundo académico, que no hubiera percibido la presencia de su nuevo compañero de ruta en la observación de la cultura, salvo por la interpelación que realizan los estudios culturales y lo mal parada que queda la imagen de la ciencia de la cultura oficial ante la crítica de este nuevo campo discursivo.

Los estudios culturales miran al mundo contemporáneo en toda su efervescencia, casi explosiva, de la diversidad y la pluralidad. La antropología está dedicada a buscar identidades y mundos homogéneos puros e impolutos. Mientras unos se fascinan por el efecto de la globalización y la emergencia de actores, prácticas y nuevos objetos y símbolos, la otra se siente más segura y tranquila haciendo un recuento, una y otra vez, del inventario de los vestigios del mundo antiguo en el presente. Parecería que tienen dos vocaciones completamente distintas: la antropología es una defensora del pasado en el presente; los estudios culturales son promotores del futuro en la actualidad. Quizá eso no hubiera

sido suficiente para marcar un conflicto, pero lo que sucedió es que los estudios culturales no dejaron tranquila a la majestuosa, pomposa y arrogante institución antropológica.

Los estudios culturales descalificaron la antropología y, al mismo tiempo, tomaron de la carta de su catálogo de dichos y formas lo que les pareció interesante para construir su propia mirada a lo cultural. La antropología se sintió poco a poco interpe-lada, elaboró una defensa de su estatus y continuó, en su propio camino, cuidando sus recursos y espacios ganados. Los estudios culturales han tenido problemas con su institucionalización, y cuando la han logrado ha sido muy semejante a la de la antropología. El resultado es que en la actualidad se parecen mucho a lo que criticaron algún día: poseen un estatus que defienden por conveniencia, no han cambiado sus fórmulas y gestos que les dieron el lugar ganado, se repiten, y la frescura inicial ha venido a menos.

SEGUNDO: LAS BELLAS ARTES Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA

Las bellas artes son la figura más clara de la institucionalización de la cultura. En los ámbitos europeos y americanos, el arte es la forma más clara de identificar y entender lo que es cultural y lo que no lo es. Es una genealogía de siglos, que tiene buena salud y sigue promoviendo las mismas formas y manteniendo los mismos lugares, con algunas variantes. Los estudios sobre la cultura provenientes de este ámbito no son nada científicos. En este sentido, guardan una enorme distancia de la antropología o cualquier otra opción científica sobre lo cultural. Lo suyo es el inventario y el prestigio. Cuando se estudia algo en el arte es para percibir la forma que se pretende mantener. Los estudios culturales también hacen ruido al mundo del arte.

El arte, como la cultura, también es un objeto de los estudios culturales. Sucede algo semejante que con la antropología. En cierto sentido, sus juicios y apreciaciones se parecen a los de las

bellas artes, pero sus compromisos no son los mismos y, por tanto, se salen del molde, por lo menos en su primera emergencia en el siglo xx. Los estudios culturales reivindican el *graffiti*, la pinta callejera, el *fanzine*, el mundo juvenil de barriadas y sectores marginados, al tiempo que reconocen las diferencias de género, étnicas y de todo tipo. Las expresiones artísticas que reconocen las bellas artes no coinciden con las que reconocen los estudios culturales. De nuevo, la cualidad de la novedad y la emergencia de los actores, objetos y asuntos observados y legitimados en un nuevo discurso.

Y por otra parte está el público. Los estudios culturales se salen de las salas de arte y los palacios de la cultura, pero también los ocupan y los interpelan. Se mueven con soltura en diversos espacios sociales, lo que las bellas artes no pueden. Y la paradoja es que mucho de lo que ya hacían ciertos artistas y críticos de arte es cobijado y legitimado por los estudios culturales en su postura de estar en todas partes y no permanecer atados a un lugar y una postura. Los estudios culturales son absolutamente contemporáneos y alternativos en este sentido. Las bellas artes toman el papel de la forma más conservadora de visiones sobre la cultura; y los estudios culturales, el lugar de la postura más avanzada. Ciertos estudios de la cultura se alinean con la postura conservadora de las bellas artes, y ciertas prácticas de la vanguardia artística se comunican con la perspectiva abierta y atenta hacia lo nuevo de los estudios culturales. Como sea, las bellas artes siguen ocupando el lugar más tradicional de toda la gama de visiones y perspectivas sobre la cultura.

TERCERO: LA COMUNICOLOGÍA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES

La tercera voz sobre la cultura, las llamadas ciencias de la comunicación, tienen un espacio de coincidencia muy grande con los estudios culturales, tanto que para muchos no hay una diferencia clara; son lo mismo. Ante esta percepción viene bien un poco de

antecedentes. El campo académico de la comunicación tiene su emergencia, cuando más lejos, durante los años treinta y cuarenta del siglo xx en los Estados Unidos y, en términos generales, su emergencia masiva ocurre en los años setenta y ochenta. El punto central, en este apunte histórico, es que lo que vincula al mundo académico de la comunicación con los estudios culturales es la tensión entre una muy emergente tradición y una aparente ruptura. El objeto de la centralización de las miradas académicas de la comunicación habían sido, en forma tradicional, los medios masivos, primero, y las nuevas tecnologías de información y comunicación, después. Lo que descentra a este macroobjeto casi absoluto son los estudios culturales. Y la paradoja es que la aparente ruptura parte del mismo centro del campo académico de la comunicación —los medios de difusión—, pero percibidos desde otras miradas y en relación con otros asuntos distintos de los tradicionales.

En apariencia, el mundo académico de la comunicación tiene una fuerte tradición en su vínculo con los medios de difusión y las nuevas tecnologías de información y comunicación. Este reciente nexo se había mantenido en la dialéctica entre los apocalípticos y los integrados, los defensores y los detractores de estos aparatos configuradores clave para la cultura contemporánea. Cuando aparecen los estudios culturales, el discurso bipolar del pro o contra los medios y la tecnología y sus efectos se mueve de las relaciones directas entre las empresas, las industrias culturales y los consumidores, hacia los contextos y las relaciones que esta nueva ecología social y humana promueve en diversos nichos y con diversos actores. Algo que era un asunto más o menos centrado sólo en el mercado o la política, con sus audiencias y públicos vistos en forma especializada, se torna, para los estudios culturales, en un tema central de la construcción contemporánea general de la vida social. De esta manera, los jóvenes, las mujeres, las etnias y todos los grupos particulares de la estructura social se convierten en objetos de estudio particulares e interrelacionados

más allá de los medios, incluyéndolos y considerando nuevas relaciones. Esto sucede, en primer lugar, por la vía del consumo, pero pronto se asocia a todo tipo de asuntos políticos y expresiones simbólicas más allá de lo político, que hasta ese momento sólo habían interesado a los antropólogos, en el caso de los países colonizados no occidentales. Y esto no es antropología; esta ciencia sigue ocupada en sus agendas tradicionales, y son los estudios culturales los que se ubican en este espacio dejado por la antropología, y junto con algo que se puede llamar sociología cultural, promueven una agenda de estudio sobre la cultura en un sentido urbano, contemporáneo, diverso y plural. Y en mucho, son las industrias culturales y los medios los que detonan esta situación junto con las reivindicaciones políticas de sectores específicos de la sociedad, como los jóvenes y las mujeres, hasta entonces parcial o totalmente invisibles para las ciencias sociales.

La cultura se pone al centro. La comunicación, como transmisión de información a través de los medios, se transforma en configuración simbólica de nuevas identidades y prácticas sociales. Los estudios culturales y los académicos sobre la comunicación social de nueva generación se unen en el mismo frente hasta casi confundirse del todo. La comunicología se mueve de los medios a las mediaciones. El mundo social y cultural de la comunicación dicta nuevas agendas, y en el camino se encuentra con los estudios culturales. Una, interesada en el mundo social y cultural alrededor de los medios y las audiencias; los otros, interesados en los nuevos fenómenos culturales urbanos y los globalizados. El resultado es la coincidencia en diversos puntos, la colaboración en otros, y la confusión en otros más.

CUARTO: LA CIBERCULTURA Y LOS ESTUDIOS CULTURALES

Este es el punto máximo de frontera de los estudios culturales. Aquí se transforman en otra cosa y continúan la fusión transdisciplinaria con la comunicología y otras perspectivas cientí-

ficas. La cibercultura supone una apuesta mayor en el estudio de la sociedad contemporánea, y es una configuración del mundo que ha hecho visible y ha promovido la *web* en sus plataformas: la sociedad de la colaboración, de la construcción colectiva, de la creatividad de las multitudes, de la comunicación, en un sentido pleno, en la interacción de actores, lenguajes, situaciones, contextos y ecologías. Los estudios culturales habían aparecido en la emergencia de fenómenos sociales que no eran atendidos por las ciencias y enfoques provenientes de otros momentos de la historia, e inmovilizados en sus procesos de maduración institucionales. Pero en su fuerza de emergencia contemporánea a la novedad social del mundo del siglo xx no llegaron a tomar forma; eran un aviso, una transición, un ensayo. Algunos no lo entendieron y han ensayado con la institucionalización de lo no institucionalizable. Otros no se enteraron y han tomado un nuevo aire para enfrentarse a lo nuevo de lo nuevo del tránsito del siglo xx al xxi. Y otros más intentan poner un poco de orden al estilo antiguo de los estudios sobre la cultura, al tiempo de vivir lo contemporáneo con la frescura y la curiosidad de los estudios culturales, pero en una nueva perspectiva que integre lo mejor de las dos facetas.

La cibercultura se configura con la unión de una perspectiva del siglo xix —la cultura y los estudios sobre ésta— y una perspectiva del siglo xx —la cibernética y la perspectiva sistémica y constructivista—, con el aliento y la apertura de los estudios culturales, para configurar una nueva perspectiva para el siglo xxi. El cultivo de la vida social, como forma prescriptiva y normativa, unida a la reflexividad constructiva, resulta en una configuración de interacción dinámica creativa, colectiva y emergente. La cibercultura es un campo de estudios emergente, pero al mismo tiempo se va construyendo como una perspectiva analítica y constructiva y, en forma simultánea, es una interfase de comunicación entre observadores y analistas, actores y activistas, y diseñadores e ingenieros de la vida social.

La wikicosmología se pone al centro de esta perspectiva emergente de observación y conversación universal. Las multitudes inteligentes son el gran fenómeno del tránsito del siglo xx al xxi. La plataforma de lo que en forma común llamamos Internet ha posibilitado que las formas de la colaboración del pasado tomen una nueva vitalidad y presencia en el mundo. Lo que en principio era un emergente y potente medio de comunicación se ha transformado en un metabolizador de una nueva fase de la vida civilizatoria universal, yendo más allá de lo que los visionarios y prospectivistas habían imaginado. El movimiento recién inicia; llega cuando mucho a una década; todo está por suceder. El nuevo mundo exige nuevos ojos, nuevos conceptos, nuevas formas de pensar y dialogar. Todo eso forma parte de la cibercultura, lugar donde la cultura y la comunicación se encuentran con más fuerza e intensidad que nunca en otra etapa de la historia humana.

El espacio-tiempo de la cibercultura supone la relación entre el viejo mundo real y el nuevo ciber mundo, en la configuración de un emergente hipermundo, en la interacción entre nuevos usuarios con pantallas e interfases de nuevas tecnologías de información y comunicación, en la hipermedia, en la interacción entre nuevos actores sociales con nuevas ecologías mentales de información y comunicación en las hipermediaciones, en ambientes donde todo está ahí y todos están ahí conviviendo, construyendo y colaborando en el emergente hipermundo.

La comunicología histórica y los estudios culturales

El proyecto de la comunicología posible, que inicia su desarrollo en el año 2001, está dividido en dos partes: por un lado, la investigación histórica sobre las fuentes científicas del pensamiento sobre la comunicación —la comunicología histórica— y, por otro lado, la configuración de una comunicología general a partir de una propuesta constructivista y sistémica que proponga un fondo de pensamiento complejo sobre el asunto. El proyecto mira en

forma programática hacia el pasado en dos fases: por una parte, según esta hipótesis de trabajo, la comunicología histórica nace como tal a partir de los años treinta o cuarenta del siglo xx; pero, por otra parte, las fuentes de su configuración oficial en el campo académico especializado tienen sus raíces genealógicas en la primera parte del siglo xx, en todo el xix, e incluso en el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo xviii. Una de esas genealogías es, por supuesto, el estudio y conceptualización de la cultura.

El proyecto de la comunicología posible ensaya la configuración de una ciencia general de la comunicación que dé cuenta de todo tipo de fenómeno, incluyendo lo social y lo cultural. De ahí que en la dimensión histórica de sus antecedentes tome en consideración todo aporte científico que en algún momento haya hecho referencia a la comunicación y, por otra parte, tome en cuenta todo lo que desde un punto de vista comunicológico se haya dicho sobre cualquier tema o asunto. Los estudios culturales son parte de ambos procesos de organización conceptual. Por un lado, tienen su propia genealogía, que enfoca temas que nombra como de comunicación social y, por otro, forman parte de la historia de la comunicología histórica en el sentido en que el campo académico de la comunicación asume los estudios culturales como una manera de ver sus objetos tradicionales, además de otros emergentes.

El proyecto de la comunicología posible tiene una propuesta histórica del desarrollo del pensamiento en comunicación en etapas, una de las cuales corresponde a los estudios culturales. La historia inicia en los años treinta en los Estados Unidos de América. Ahí aparecen los medios de difusión como el objeto privilegiado, a partir de diversas miradas como la ciencia política, la propaganda, la persuasión y la psicología social. Después de este claro nacimiento, la cosa no vuelve a estar tan clara hasta la aparición de los estudios culturales en Inglaterra en los años sesenta, lo cual hace suponer que, a grandes rasgos, la historia de la comunicología histórica podría dividirse en una primera etapa

dedicada a los medios de difusión, donde la llamada *mass communication research* está al centro, y en una segunda etapa, en la que aparecen los estudios culturales ingleses, donde los medios siguen siendo de gran interés, pero el trasfondo de la construcción simbólico-discursiva de la sociedad adquiere una prioridad mayor. La comunicología histórica se mueve de la focalización casi exclusiva en los medios a la visión más general sobre lo social y cultural en torno al análisis de la ideología, primero, y de las configuraciones subjetivas simbólico-semióticas de los diversos actores y grupos sociales, después.

En los Estados Unidos existen dos tradiciones en el campo académico de la comunicación: la que apunta a los medios y sus efectos, y la orientada a la interacción social y sus efectos. De alguna manera, los estudios culturales proponen integrar estas dos tradiciones en un solo frente de trabajo diversificado en temas y objetos, pero bajo una sola perspectiva. La noticia es buena y no tan buena. Los estudios culturales anglos trabajan a la carta; no tienen una configuración disciplinaria ni metodológica estable, pero se integran bajo la forma de una agenda que permite la diversidad de asuntos y objetos, bajo la perspectiva de que la cultura es lo importante. Digamos que el tránsito se da de la sociología, la ciencia política y la psicología a la semiótica y la antropología; pero no es clara esta transición. La presencia de la ciencia en ambos escenarios no es sistemática sino parcial, selectiva. El campo de la comunicación no define un perfil nítido: se define por los objetos en los que se ocupa, y en tanto diversifica su atención, se percibe a sí mismo enriquecido en composición y organización. Esto le adscribe su principal cualidad actual, la pluralidad de visiones, enfoques y temas, y la preferencia por objetos más que por perspectivas sistemáticas.

Este cuadro sintético de los estudios académicos en comunicación en los Estados Unidos y el mundo anglo sirve de referencia para observar lo que sucede en otros ámbitos: la presencia de los Estados Unidos. El mundo anglo es muy grande en nivel global

en el campo de la comunicación. Sus dos asociaciones internacionales, la International Communication Association (ICA) y la International Association of Mass Communication Research (IAMCR), tienen una dirección muy clara proveniente de sus campos nacional y regional. En el caso de la ICA, la hegemonía es completa, y en el de la IAMCR es compartida con países europeos. Como sea, la agenda internacional sobre la comunicación ha sido dictada, en buena medida, por el mundo anglo. Lo que sucede en su percepción académica afecta de manera mediata o inmediata todo el orbe.

El caso de América Latina es peculiar. El campo académico latinoamericano en comunicación nace con el modelo norteamericano, pero prácticamente, desde su inicio, busca rebelarse a esta subordinación mirando hacia Europa o hacia otros campos académicos que se definen latinoamericanistas, como es el caso de la sociología crítica o la economía política, también de referentes europeos casi en todos los casos; es decir, a través de su historia, nuestro campo académico latinoamericano en comunicación ha estado siempre construido por influencias extranjeras, en la tensión del campo político de izquierda y las coyunturas políticas regionales.

Los estudios culturales tienen un lugar especial en estas circunstancias. La comunicación académica en América Latina nace propiamente en los años sesenta, con el antecedente, en los cincuenta, de luchas perdidas por políticas de comunicación masiva más populares y sociales. El primer referente de la emergencia de este campo es la lucha política en la región y su marcada subordinación a un campo académico de la comunicación más organizado: el de los Estados Unidos, y en menor intensidad —por lo menos al principio— el europeo. Los norteamericanos llevaban ventaja por una generación; era lógico mirar hacia ellos en primer lugar. Pero también eran los norteamericanos el origen de todo mal en la propaganda de izquierda propia de la Guerra Fría. La izquierda vence en el campo latinoamericano, por lo menos

en sus organizaciones mayores, como la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (Felafacs) y la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (Alaic). Como resultado de este triunfo político queda el vacío en lo propiamente académico. El discurso triunfante se sustenta en fragmentos del discurso marxista, pero no era suficiente la postura contraria a los medios de difusión como representantes de los intereses capitalistas norteamericanos —la parte que le tocaba a la comunicación académica de la propaganda de la Guerra Fría— para sustentar argumentos y visiones. En los años ochenta sucede algo que permite llenar ese vacío discursivo: aparece la figura de Jesús Martín Barbero. Lo que sucede entonces es un acontecimiento histórico. La pedagogía salva la comunicología histórica latinoamericana. El filósofo español-colombiano presenta una opción para la acción y el pensamiento en comunicación, que con un tono contestatario y, en apariencia, crítico, presenta una visión educativa de los medios y los comunicadores. La América Latina de la izquierda política triunfante tiene un recurso más allá de la sola postura militante. Pero no mucho más.

Los estudios culturales se habían desarrollado en Europa y Estados Unidos desde los años sesenta y setenta. A finales de los ochenta y principios de los noventa surge en América Latina la versión tropical a partir de las banderas que habían aparecido con las posturas de Martín Barbero. Los estudios culturales latinoamericanos son de izquierda, pero no tanto: son contestatarios, pero tan militantes. La perspectiva de la cultura permite moverse del dogmatismo ideológico del determinismo de lo político y lo económico hacia otro frente más flexible, menos duro. Lo que sucede a partir de ahí es una nueva historia. La hegemonía de la elite del campo latinoamericano parece culturalista, pero sigue siendo dogmática y contestataria. El espacio cerrado de la militancia se abre; nuevos escenarios aparecen; el campo se enriquece poco a poco con nuevas visiones. El movimiento hacia el siglo XXI es de apertura a nuevos aires, incluyendo el surgimiento de una revisión

crítica de lo sucedido y un aprendizaje urgente de todo lo que se dejó de lado en nombre de los valores absolutos de la izquierda. Ya no hay Guerra Fría; el contexto latinoamericano es otro; el futuro está abierto para la ciencia y la reflexión sistemática.

Como puede observarse, los estudios culturales son muy importantes para el campo académico de la comunicación internacional y latinoamericano. En ese movimiento, el contacto con el pensamiento teórico y metodológico sobre la cultura pasa por los estudios culturales anglos; la antropología está fuera. La cultura llega a la comunicología histórica de nuestro subcontinente casi sin tocar la antropología y otras tradiciones humanísticas. El campo latinoamericano lee la cultura desde su formación de izquierda militante. La cultura es importante por lo que representa la cultura popular, la cultura de las clases populares, la cultura de las clases sociales dominadas por el capitalismo internacional y sus versiones nacionales latinoamericanas. Esto marca su presencia en el mundo académico de la comunicación, que al mismo tiempo que continúa una genealogía marxista, se quiebra ante la visión contraria al determinismo económico-político de las posturas supuestamente militantes.

Mientras esto sucede en el mundo de la comunicación académica, en el de la antropología latinoamericana, los estudios culturales son apenas percibidos; sus agendas no les permiten advertir lo que está pasando. Y vuelve a ser el accidente del movimiento de la izquierda lo que los hace aparecer en escena. Pero los antropólogos no tienen la misma situación que los comunicólogos: ellos están en franco enfrentamiento entre la antropología que trabaja para las agencias del Estado capitalista, y la antropología que trabaja para la militancia de izquierda. En ese enfrentamiento aparecen los estudios urbanos, necesarios para la perspectiva de clase del marxismo y su revolución por el proletariado. En ese espacio llegan a habitar los estudios culturales, que operan sobre lo urbano, tienen un color de izquierda, un discurso marxista alternativo al político-económico. Y los antropólogos se vuelven

hacia los estudios culturales, fascinados por su agenda, más rica en objetos y asuntos que la antropología tradicional o la antropología marxista. La cultura de los culturalistas es atractiva para los antropólogos marxistas fatigados por el dogmatismo. Pero tanto la antropología oficial no politizada en apariencia, como la politizada de izquierda, responden. Analizan las propuestas de los estudios culturales y, al no encontrarlas lo suficientemente científicas o militantes, las descalifican de inmediato. No sucede mucho más. Las ciencias sociales latinoamericanas no asimilan los estudios culturales como lo hizo la comunicología histórica.

Todo esto pasa en un tiempo corto: la segunda parte del siglo xx. Y mientras se acomodan las fuerzas políticas alrededor de sus objetos tradicionales y sus nuevos objetos, mientras intentan aprender los nuevos discursos al tiempo que ajustan los viejos, un nuevo mundo aparece y desafía toda postura de estabilidad. La *web* llega, se instala. Es, en principio, un nuevo instrumento tecnológico venido desde fuera y cargado de lo extraño. Pero en poco tiempo eso cambia: la Internet se torna local, latinoamericana, y adquiere su propio ritmo y respiración al tiempo que se sintoniza y armoniza con lo que viene de fuera. Lo que sucede es todavía un fenómeno que asombra. Todo está cambiando aún más aprisa; nadie sabe a ciencia cierta qué pasa. Mientras que algunos aún debatían si la televisión era una opción constructiva, la Internet rebasa los límites de la percepción y el control discursivo. Y lo único que tienen las ciencias sociales a la mano para hacerle frente son las curiosidades y la capacidad de observación de lo nuevo de los estudios culturales. Y ahí nace la cibercultura latinoamericana, y en eso estamos.

Abriendo la agenda de reflexión sobre la cultura y la comunicación

La cultura y la comunicación tienen varias vetas genealógicas en su relación. Unas parten de las ciencias sociales, en particular, de

la sociología y la antropología; otras, de la tradición de las humanidades y las bellas artes; otra es la de los estudios culturales y la cibercultura emergente. Quizá la otra genealogía, no nombrada hasta ahora y que juega un papel clave, es la religiosa. Cada una de estas genealogías tiene una importancia particular, y es pertinente investigarlas para entender mejor su entramado y, por tanto, adquirir una mejor comprensión de lo que somos. De todas las genealogías, la más evidente, por su presencia actual y vigencia, es la de los estudios culturales. Quizá sería lo más conveniente iniciar por ella para ir incorporando las otras poco a poco en su desdoblamiento histórico.

Desde la perspectiva de la comunicología posible, los estudios culturales son claves para comprender la etapa reciente de la comunicología histórica. Y por otra parte son necesarios para la construcción de una comunicología general aún por construir. En ese camino aparecen dos sendas: una que nos lleva hacia el pasado y al reconocimiento de las fuentes y los momentos de lo que antecede a lo que ha sucedido en las últimas dos décadas, y otra que nos lleva hacia el futuro, a la necesidad de buscar más fondo en esas fuentes y en otras para enriquecer esta relación así conformada entre la comunicación y la cultura.

Hay algo más que agregar antes de terminar, por el momento, este ensayo. La comunicación y la cultura son muy cercanas desde cierto punto de vista; las genealogías así lo señalan, pero son, incluso, contrapuestas desde otros puntos de vista; las visiones sistémicas más contemporáneas así lo muestran. Así que ambas caras de la moneda vienen bien para tener un cuadro completo del asunto: por una parte, lo que nos llevaría a una mejor asociación conceptual constructiva entre las genealogías separadas de ambos campos discursivos; y, por otra parte, lo que nos llevaría a una negación de la genealogía general de la cultura por una afirmación que la niega y la supera en complejidad y posibilidades analíticas y constructivas en la comunicación. Los dos movimientos son simultáneos y complementarios. Es de esperar que ofrezcan buenos frutos en un futuro cercano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Alexander, Jeffrey C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- (2000). *Sociología cultural*. Barcelona: Anthropos/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Altamirano, Carlos (dir.). (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, Louis (1977). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson, James A. (1996). *Communication Theory. Epistemological Foundations*. Nueva York: The Guilford Press.
- Anverre, Ari et al. (1982). *Industrias culturales: El futuro de la cultura en juego*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudrillard, Jean (1974). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI Editores.
- Beltrán, Luis Ramiro y Elizabeth Fox (1981). *Comunicación dominada*. México: Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET)/Nueva Imagen.
- Bertalanffy, Ludwig V. (1979). *Perspectivas de la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza.
- Bolaño, César, Guillermo Mastrini y Francisco Sierra (eds.). (2005). *Economía política, comunicación y conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana*. Buenos Aires: La Crujía.
- Bryant, Jennings y Dolf Zillmann (comps.). (1996). *Los efectos de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Cardoso, Fernando y Enzo Faletto (1988). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Charles Creel, Mercedes y Guillermo Orozco (1990). *Educación para la recepción*. México: Trillas.
- Cornejo, Inés (coord.). (2003). *Texturas urbanas: Comunicación y cultura*. México: Fundación Manuel Buendía/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- Curran, James *et al.* (1981). *Sociedad y comunicación de masas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- *et al.* (coords.). (1998). *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Dalla Costa Cardoso, Rosa María, Rafael Costa Machado y Daniel Siqueira (2006). *Teoria da comunicação na América Latina: Da herança cultural a construção de uma identidade própria*. Curitiba: Editora UFPR.
- De Fleur, M. L. y S. Ball-Rokeach (1982). *Teorías de la comunicación de masas*. México: Paidós.
- De Moragas, Miguel (ed.). (1985). *Sociología de la comunicación de masas*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Domenech, Miquel y Francisco Javier Tirado (comps.). (1998). *Sociología simétrica*. Barcelona: Gedisa.
- Dorfman, Ariel y Armand Mattelart (1979). *Para leer al pato Donald*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Duby, G. (1976). *Historia social e ideologías de las sociedades y otros ensayos sobre historia*. Barcelona: Anagrama.
- Echeverría, R. *et al.* (1973). *Ideología y medios de comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eco, Umberto (1975). *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Lumen.
- Entel, Alicia, Victor Lenarduzzi y Diego Gerzovich (2004). *Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Eudeba.
- Enzensberger, Hans Magnus (1974). *Elementos para una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Anagrama.
- Escosteguy, Ana Carolina D. (2001). *Cartografías dos estudos culturais. Uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Fals-Borda, Orlando (1990). *El problema de cómo investigar la realidad para transformar la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Ferguson, Marjorie y Peter Golding (eds.). (1998). *Economía política y estudios culturales*. Barcelona: Bosch.
- Fox, Elizabeth (1989). *Medios de comunicación y política en América Latina*. México: Gustavo Gili.

- Fuentes Navarro, Raúl (1992). *Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina*. México: Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social/ Consejo Nacional para la Enseñanza e Investigación de las Ciencias de la Comunicación.
- Galindo Cáceres, Jesús (2006). *Cibercultura. Un mundo emergente y una nueva mirada*. Toluca, Estado de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de la Cultura.
- Galindo Cáceres, Luis Jesús (2005). *Hacia una comunicología posible*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- , Tanius Karam Cárdenas y Marta Rizo García (2005). *Cien libros hacia una comunicología posible. Ensayos, reseñas y sistemas de información*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- García Canclini, Néstor (1997). *Cultura y comunicación: Entre lo global y lo local*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- y Ernesto Piedras Feria (2006). *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. México: Siglo XXI Editores/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Garnham, Nicholas (ed.). (1990). *Capitalism and Communication*. Londres: Sage.
- Giddens, Anthony *et al.* (1991). *La teoría social, hoy*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (dos vols.). Saltillo, Coahuila: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura.
- Golding, P. y G. Murdock (comps.). (1997). *The Political Economy of the Media* (dos vols.), Cheltenham, Reino Unido: Edward Elgar.
- Gómez Vargas, Héctor (2007). *Paisajes y pasajes. Sendas de mediología, comunicación y jóvenes en la vida contemporánea*. León, Guanajuato: Universidad Iberoamericana en León/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Instituto Cultural de León.

- González Sánchez, Jorge A. (1994). *Más culturas. Ensayos sobre realidades plurales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gumencio Dagon, Alfonso y Thomas Tufte (eds.). (2006). *Communication for Social Change. Anthology: Historical and Contemporary Readings*. Nueva Jersey: Communication for Social Change Consortium.
- Harris, Marvin (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Hatch, Elvin (1975). *Teorías del hombre y de la cultura*. Buenos Aires: Prolam.
- Hernández, Daniel (comp.). (2004). *Crítica de la economía política. Comunicación, cultura y sociedad de la información*. Caracas: Ministerio de Ciencia y Tecnología.
- Ianni, Octavio (1996). *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI Editores.
- Igartua, Juan José y María Luisa Humanes (2004). *Teoría e investigación en comunicación social*. Madrid: Síntesis.
- Jacks, Nilda (1999). *Querência. Cultura regional como mediação simbólica. Um estudo de recepção*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Jiménez M., José Heliodoro (1982). *La ciencia de la comunicación en América Latina: Un caso de dependencia científica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- Kahn, J. S. (comp.). (1975). *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- Kaplan, David y Robert A. Manners (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.
- Klapper, J. T. (1974). *Efectos de las comunicaciones de masas*. Madrid: Aguilar.
- Lévy, Pierre (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapala.
- Lozano Rendón, José Carlos (1996). *Teoría e investigación de la comunicación de masas*. México: Pearson.

- Lutzemberger, María Grazia *et al.* (1978). *Cultura, comunicación de masas y lucha de clases*. México: Nueva Imagen.
- Marafioti, Roberto (2005). *Sentidos de la comunicación. Teorías y perspectivas sobre cultura y comunicación*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marini, Ruy y Márgara Millán (comps.). (1995). *La teoría social latinoamericana*. México: Universidad Autónoma de Mexico.
- Martín Barbero, Jesús (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Mattelart, Armand (1974). *La cultura como empresa multinacional*. Buenos Aires: Galerna.
- y Eric Neveu (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Mexico: Paidós.
- McBride, Sean (ed.). (1980). *Un solo mundo, voces múltiples*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, Blanca (1989). *Cultura y comunicación*. Barcelona: Barconova.
- Muraro, Heriberto (1974). *Neocapitalismo y comunicación de masas*. Buenos Aires: Eudeba.
- O'Sullivan, Tim *et al.* (1997). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pasquali, Antonio (1977). *Comunicación y cultura de masas*. Caracas: Monte Ávila.
- Payne, Michael (comp.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- Piscitelli, Alejandro (1995). *Ciberculturas*. Barcelona: Paidós.
- Prieto, Francisco (1984). *Cultura y comunicación*. Mexico: Premiá.
- Quirós, Fernando y Francisco Sierra (coords.). (2001). *Comunicación, globalización, y democracia. Crítica de la economía política de la comunicación y la cultura*. Sevilla: Comunicación Social, Ediciones y Publicaciones.

- Rheingold, Howard (2004). *Multitudes inteligentes. La próxima revolución social*. Barcelona: Gedisa.
- Rivera, Jorge B. (1997). *Comunicación, medios y cultura. Líneas de investigación en la Argentina 1986-1996*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Schiller, Herbert I. (1977). *El imperialismo U.S.A. en la comunicación de masas*. Madrid: Akal.
- Schramm, Wilbur (ed.). (1969). *Procesos y efectos de la comunicación colectiva*. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Periodismo para América Latina (CIESPAL).
- (comp.). (1975). *La ciencia de la comunicación*. México: Roble.
- Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Silverstone, Roger y Eric Hirsh (eds.). (1996). *Los efectos de la nueva comunicación*. Barcelona: Bosch.
- Smith, Alfred G. (comp.). (1976). *Comunicación y cultura* (tres vols.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tapscott, Don y Anthony D. Williams (2007). *Wikinomics. La nueva economía de las multitudes inteligentes*: Barcelona: Paidós.
- Thompson, John B. (1997). *Los media y la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Tomlinson, John (1991). *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. Londres: Pinter.
- Valenzuela Arce, José Manuel (coord.). (2003). *Los estudios culturales en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vilar, Pierre (1981). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona: Crítica.
- Von Foerster, Heinz (1998). *Sistémica elemental*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Wagensberg, Jorge (1994). *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Wallerstein, Immanuel (coord.). (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México.

- Williams, Raymond (1982). *Cultura, sociología de la comunicación y el arte*. Barcelona: Paidós.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zallo, Ramón (1988). *Economía de la comunicación y de la cultura*. Madrid: Akal.

Cibercultur@ y sociocibernética:¹ Ideas para una reflexión conjunta en paralelo

JORGE A. GONZÁLEZ

Cibercultur@ y sociocibernética: Parentescos y derroteros convergentes

Con dos palabras que a los hispanoparlantes nos parecen, por decir lo menos, extrañas, en este breve texto me propongo abrir una serie de líneas de reflexión sobre dos perspectivas que poco a poco se consolidan en la interpretación multidimensional de algunos procesos sociales emergentes. Por un lado, *cibercultur@* y, por el otro, *sociocibernética*. Ambas comparten al menos el prefijo *ciber* y, en mi opinión, están llamadas a desempeñar un papel importante en el desarrollo del conocimiento de la vida social en el siglo XXI. El propósito de este ensayo es estudiar algunos de los elementos básicos que competen a la investigación y desarrollo de la *cibercultur@*.

Comencemos por algunas precisiones.

Cibernética: Efecto del cruce de un diálogo interdisciplinario

Sabemos que, en la Grecia antigua, el *Κυβερνῆτες* era el timonel, aquel que podía dirigir un navío. Esa habilidad implica una constante capacidad de ajuste del timón respecto a las corrientes y el

¹Una versión de este texto fue publicada en 2008 por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

viento para poder llegar a donde se dirige el viaje. Esta palabra también, por extensión, se usaba desde Platón para quien sabía gobernar un pueblo.

Sin embargo, debemos sin duda al fecundo diálogo entre el neurofisiólogo mexicano Arturo Rosenblueth y el matemático ruso-estadounidense Norbert Wiener la acuñación científica del término *cibernética* para denominar el control y la comunicación en el animal y la máquina.

Un poco de historia nos ayudará a precisar el punto.

Wiener y Rosenblueth se habían conocido durante los años cuarenta en Massachusetts dentro de un seminario interdisciplinario sobre filosofía del método científico, acto académico que conducía el mexicano, destacado joven promesa de la Universidad de Harvard. Posteriormente continuaron colaborando muy de cerca con estancias de trabajo en la ciudad de México, donde Wiener concibió, discutió y redactó su ahora clásica y seminal obra *Cybernetics: or control and Communication in the Animal and the Machine* (1948), obra de hecho dedicada a Arturo Rosenblueth (Quintanilla, 2002:314).

Así que tenemos a un matemático y un neurofisiólogo conversando de información y comunicación en un pequeño laboratorio experimental y en un país del Tercer Mundo.

Quizá lo más importante de esa relación haya sido que cada uno hacía preguntas al otro que dentro de su propia disciplina difícilmente podría haberse planteado. Esta es una condición fundamental de la construcción de una mirada que se proponga como *interdisciplinaria*.

El radio de nuestras investigaciones continuaba ampliándose, y al hacerlo, científicos de diversos campos se unieron al grupo. Entre ellos se encontraban los matemáticos John von Neumann del Instituto de Estudios Superiores (Princeton) y Walter Pitts (MIT), los fisiólogos Warren McCulloch (Pennsylvania) y Lorente de Nó (Instituto Roche-

feller), el psicólogo Kurt Lewin (MIT), los antropólogos Gregory Bateson y Margaret Mead, el economista Oskar Morgenstern (Princeton) y otros investigadores en psicología, sociología, ingeniería, anatomía, neurofisiología, física, etcétera (Wiener, 1976:49).

Así, de un diálogo interdisciplinario entre la neurofisiología experimental, la teoría de la comunicación y el pensamiento matemático, surge una forma de pensar y operar en la realidad que unos años más adelante desembocaría en la construcción de las primeras computadoras (Geyer, 2000) y en una serie de desarrollos altamente estimulantes en el pensamiento científico contemporáneo. Por éstas y otras razones, algunos autores han considerado la cibernética no sólo como una “nueva” disciplina, sino como un *nuevo paradigma* del conocimiento (Rosenblueth, Wiener and Bigelow, 1943:18-24; Rizo, 2004).

El problema de la teoría y el análisis de la información y la comunicación entre animales y máquinas da inicio a lo que llaman *pensamiento cibernético* y, debido al énfasis que pone en las *relaciones* más que en los *elementos* del proceso, muy pronto la recién bautizada *cibernética* comenzó a dialogar y a fertilizarse mutuamente con la teoría general de sistemas (Bertalanffy, 1979:143).

Hijas todas ellas de los tiempos de la posguerra, la cibernética, la teoría de sistemas, la teoría de la información (Singh, 1979) y la teoría de la comunicación (Bateson, 1977:23-44), estas nacientes perspectivas se dieron a la tarea de explorar zonas y espacios que otras disciplinas de la ciencia “normal” o “paradigmática” habían dejado sin mucha atención o no tenían herramientas para otra cosa. Wiener mismo, al escribir sobre la fundación *dialogica* de la cibernética, nos expresa la pauta de esta construcción, a todo título, interdisciplinaria:

El doctor Rosenblueth siempre ha insistido en que la adecuada exploración de estos espacios dejados en blanco

en el mapa de la ciencia sólo podría ser realizada por un equipo de científicos especialistas que poseyeran un sólido conocimiento de la especialidad de los restantes colaboradores (Wiener, 1976:49).

Sin embargo, estimuladas por sus potenciales aplicaciones militares y por una serie de lecturas e intereses diversos, estas nacientes disciplinas de frontera estuvieron cargadas de un significado que las ligó al control humano y a la dominación social, y así fueron colocadas políticamente como el *alter ego* de otras tradiciones que se consideraban a sí mismas “más críticas” y de ruptura militante con el orden establecido. En efecto, visto el potencial de control y la promesa de “superar” la mente humana en su capacidad para resolver graves problemas, enormes cantidades de dinero e intereses militares y científicos fueron invertidos en un crecimiento casi exponencial de algunos de sus desarrollos derivados, particularmente los de la llamada *inteligencia artificial* (IA) *fuerte*, la robótica y los sistemas expertos. De cumplirse, la promesa era ambiciosa: los gobiernos podrían “gobernar” mejor y más “científicamente” a sus pueblos, los obreros tendrían menos accidentes (y menos huelgas), la productividad se incrementaría, y así diciendo. El argumento central de la IA *fuerte* plantea que si generamos el algoritmo adecuado (*software*) podremos hacer que las máquinas sientan, piensen y actúen *como nosotros*, e incluso mejor y, a la larga, más barato. Esta posición “fuerte” de la IA ha generado debates especialmente éticos y filosóficos, pero también son postulados que, en buena medida, descansan en amplias zonas de ignorancia contemporánea de la propia física sobre lo que es la conciencia y la mente humanas (Penrose, 2002:33-47).

Por si eso fuera poco, múltiples lecturas, usos y diversas aplicaciones dentro del campo dominante que generó, en esas décadas, el conductismo (Smith, 1994) asociaron estas perspectivas con la manipulación y la *fantarrobótica* (Cirese, 1989:205), con un temido futuro de la humanidad dominada por las *máquinas pensantes*, que

la literatura de ficción y el cine han difundido, desde hace décadas, con mucho éxito comercial.

Es también una época en que una insuficiente teorización sobre el fenómeno del poder no lo podía separar de su aspecto de dominación y sometimiento. Esta noción restringida e instrumentalista del concepto de poder ha sido severamente criticada, inicialmente desde un punto de vista weberiano, por su falta de visión relacional (Baechler, 1978). Asimismo, ambas, la versión weberiana y la instrumentalista, fallan por su ineficacia para explicar el complejo sociohistórico de las relaciones sociales objetivas que enmarcan toda estrategia de poder (Giménez, 1981:12-33).

Así, por los tiempos y los espacios desde donde se inicia la cibernética, le corresponde recibir, merecida o inmerecidamente, una serie de críticas que mucho lastraron el diálogo y el crecimiento de las relaciones en el campo científico y político.

Sin embargo, la cibernética ha tenido, y sigue teniendo, desarrollos e influencia significativa en muchas áreas y, desde luego, en la industria mundial de la computación, por lo que comúnmente se asoció el significado de *cyber* a estas máquinas y dispositivos relacionados, y sólo de manera más reciente al Internet y a todas las interacciones y procesos del ciberespacio (Whittle, 1996:5-45) en los vericuetos e intersticios virtuales de la red mundial de computadoras y otros dispositivos interconectados. Su influencia en el pensamiento contemporáneo es indudable, como se muestra en otros textos de este volumen.

Más adelante intentaré documentar un matiz importante del sentido del prefijo *ciber*, no necesariamente ligado al mundo de la computación o la red Internet.

De la *cibernética* a la *sociocibernética*

Más o menos 30 años después de la fundación de la primera cibernética, Heinz von Foerster (1991) prueba la versatilidad y potencia de la cibernética cuando aplica su potencia sobre *ella misma*

(*cibernética* de la cibernética), y con ello fija la atención no tanto en el *objeto de control* o de los sistemas observados, sino en el *sujeto* que observa los sistemas observados. Al hacer esto, Von Foerster desplaza el foco de la atención justo sobre los *sistemas observantes*. A ello, sabemos, le puso por nombre *cibernética de segundo orden*, que incluye algunas diferencias importantes respecto de la de primer orden, como es el centrar su atención en procesos emergentes con mayor grado de incertidumbre, pero organizados en torno de la vida y la supervivencia, la autorreferencia, la autoorganización, la resiliencia (Geyer, 2000).

En el campo de la sociología, esta nueva clase de *cibernética* modificó el foco de interés

[...] desde el intento de explicar la estructura y la estabilidad de los sistemas sociales hacia el análisis de los procesos que los causan y evolucionan hacia mayores grados de complejidad, desde el intento de lograr homeóstasis de arriba hacia abajo, a explicar su morfogénesis como resultado de la interpenetración de procesos de abajo hacia arriba (Geyer, 2000:4).

Con este enfoque, la segunda fundación de la cibernética y el diálogo que sigue potenciando entre los intersticios descuidados de las ciencias y las disciplinas tienen interesantes potencialidades para ayudarnos a comprender y operar mejor en algunos dominios del mundo contemporáneo.

Con la sociocibernética, el sujeto y su subjetividad reflexiva, que desde siglos atrás prácticamente había quedado fuera del paradigma dominante en las ciencias, retornan —como decía Jesús Ibáñez (1991)— con una mirada más fundada en la biología que en la ingeniería, y más interesada en las formas flexibles de adaptación inteligente que en el control de los procesos (Holland, 2004). Pero en la rígida estructura del campo científico, la aceptación de estas perspectivas no ha sido miel sobre hojuelas. La

misma historia reciente de las ciencias sociales nos puede documentar la resistencia que, durante muchos años, las asociaciones de científicos “tradicionales”, igual que hicieron con la primera, han tenido contra esta *segunda cibernética*. De hecho, los desarrollos de la segunda cibernética y su diálogo con las ciencias sociales han sido publicados en revistas de cibernética, no de sociología, como bien apunta Geyer (1995).

Esta perspectiva tampoco ha estado exenta de charlatanes, versiones *light* y posmodernas de quienes, con más entusiasmo que rigor, veían y ven en *la ciencia* un poderoso aparato de control social y tecnológico y han encontrado, en un lenguaje cercano a esta perspectiva sociocibernética, una moda que tiene buen mercado en algunas editoriales académicas, pero que también ha sido denunciada con inclemencia (Sokal, 1996).

No voy a entrar en más detalle en esta discusión, pero me gustaría apuntar que con la difusión y aceptación acrítica de la moda de la *posmodernidad*, así como del llamado *fin de los grandes discursos*, se han ido creando, poco a poco, una especie de cofradías de refugio contra la ciencia racional, basadas más en la confusión de conceptos traspasados de un dominio delimitado en donde tienen sentido y aportan claridad, a otros dominios sin el menor rigor y, muchas veces, con el declarado afán de pensar “interdisciplinariamente”, pero con la mayor “indisciplina” para hacerlo (Cfr. García, 2004:14-15, y Sokal y Bricmont, 2001).

Lejos de estas perspectivas especulativas y de moda intelectual, la sociocibernética ha comenzado el proceso de ser reconocida dentro de las áreas de la sociología mundial, pues después de confrontarse con múltiples prejuicios y temerosas animosidades del campo sociológico, finalmente y después de años de luchar por ello, logra su reconocimiento en 1994 en el 13º Congreso Mundial de Sociología en Bielefeld. En una de sus más claras presentaciones, Felix Geyer la describe como la aplicación y el desarrollo de la cibernética de segundo orden a los procesos sociales (1995).

Su propia evolución ha llevado a la sociocibernética a la necesidad de desarrollar una perspectiva interdisciplinaria e internacional comparada.

La complejidad de la sociedad contemporánea lo exige, pero el problema principal persiste:

[...] mientras más realista —y por lo tanto, menos parsimoniosa— es una teoría, más compleja se vuelve y es más difícil probar sus hipótesis y sub-hipótesis, las cuales se usan para recuperar e interpretar los datos. Si uno acepta que los sistemas sociales tienen un alto grado de complejidad, las teorías cibernéticas se vuelven más relevantes y adecuadas, pero menos corroborables en la medida en que se vuelven más complejas, como en el caso de la cibernética de segundo orden al compararla con la cibernética de primer orden. Hay, ciertamente, un reto aquí para los teóricos y los metodólogos (Geyer, 2000:28).

En parte como forma de diálogo para confrontar ese reto, procedamos a revisar el paso de la cultura a la cibercultur@.

De la *cultura* a la *cibercultur@*

Conviene internarnos ahora en el espacio conceptual que delimita lo que entendemos por cibercultur@.

En la red de Internet existen una muy grande cantidad de sitios y textos en varios idiomas, con predominancia del inglés, que caracterizan la *cibercultura* como todo aquello que sucede en el *ciberespacio* o en el entorno que se crea entre las tecnologías de comunicación e información y la comunicación mediada por computadoras (Arvizu y Galindo, 2004).

William Gibson, en su *Neuromante*, en 1984 describe el ciberespacio como:

[...] una alucinación consensual experimentada diariamente por billones de operadores legítimos, en cada nación, por niños a los que se enseñan conceptos matemáticos [...] Una representación de datos abstraídos de los bancos de cada computadora del sistema humano. Complejidad impensable. Líneas de luz clasificada en el no-espacio de la mente, racimos y constelaciones de datos. Como luces de una ciudad, que se aleja [...] (Cfr. Gibson, 2001:69-70 y Hale, 1996:67).

Así que, por extensión, al ciberespacio (concepto clave para relatar lo que es la cibercultura), tal como sucede con el de *cibernetica*, se le liga y reduce al mundo de las computadoras y su circunstancia. Desde luego que esa es una dimensión de frontera por explorar, pues tiene múltiples variantes y difusión por todo el mundo conectado a la red mundial de redes de computadoras, llamada por sus siglas en inglés *www* (*world-wide web*). También suele aplicarse ligado a la práctica de los videojuegos, que sin estar necesariamente en la red —y cada día hay más oferta de éstos en línea— se tiene acceso a ellos por medio de tecnologías informáticas o digitales instaladas en diversos tipos de dispositivos informáticos *ad-hoc*, como el Atari, Intellivision, Game-Gear, Nintendo, Sega, etcétera, o escritos y diseñados para jugarse en computadoras de escritorio y en teléfonos celulares, como documenta el vasto y exitoso mercado mundial de esta clase de juegos.

“La industria de videojuegos sigue creciendo: en marzo de este año superó en 20% las ventas que tuvo durante ese mismo mes en 2001”, informa Mark Stockdale, gerente regional de Marketing para Latinoamérica de Nintendo. “Llevamos 24 años en el mercado de videojuegos y somos la única empresa que reúne la producción de sistemas y de videojuegos”, detalla el directivo de la firma que en menos de 20 años ha vendido 275 millones de videosistemas y 1.600 millones de videojuegos en todo el mundo (*Mercado*, 2005).

Pierre Lévy (1998:8) señala enfáticamente que, lejos de ser una “subcultura” de los fanáticos de la red, la cibercultura expresa “una mutación mayor de la esencia misma de la cultura”.

En eso estamos de acuerdo. Incluso en que en una ecología mucho más horizontal de la que generaron la escritura, la radio y la televisión, “las computadoras personales y las redes digitales reponen efectivamente entre las manos de los individuos los principales medios de la actividad económica” (Lévy, 1998:7). Pero vayamos por partes.

Cibercultura y cibercultur@

La concepción de la cibercultur@ que presento aquí es un poco diferente, pues al menos, en principio, *no necesariamente* está ligada con el mundo de las computadoras o las redes de Internet, como ya se le entiende en todas partes, sino que resalta las tres direcciones de sentido de los elementos que la componen: el prefijo griego *kyber* (ciber), la palabra latina *cultura* y el signo tipográfico @ (González, 2003).

- En primer lugar tomo literalmente el sentido de director y timonel del vocablo *kyber*, pues desarrollar *cibercultur@* tiene que ver con generar, incrementar, perfeccionar, mejorar y compartir las habilidades para conducir, dirigir y pilotear relaciones sociales, en un ejercicio de autogestión colectiva, horizontal y participativa.
- Por la otra, tomo el sentido original de “cultivo, cuidado, atención y desarrollo” de la palabra *cultura*. La habilidad para pilotearse y dirigirse con otros hacia soluciones más inteligentes frente a los enormes retos de la sociedad del siglo XXI no es un don del cielo: se puede aprender, compartir y *cultivar* con otros y para otros.
- El signo de la arroba (@), que hoy se ha vuelto familiar entre quienes utilizan cotidianamente los mensajes por medio de la red, fue introducido por Tomlinson (1971) para usarse en las direcciones de correo electrónico (por el significado en inglés

de la preposición *at*, que en español significa *en*), y con ello indicaba que el destinatario no estaba dentro de la red local desde la que se enviaba el mensaje. Algunos siglos atrás en Andalucía, el mismo signo @ se usó para expresar medidas de carga o particiones de volúmenes (cuatro arrobas hacen un quintal) y todavía se sigue usando en inglés para designar, en un recibo, el precio unitario de una mercancía (“3 latas de aceite @ 10 pesos cada una”) (Caravantes, 2003).²

Precisamente por su semejanza gráfica a una *espiral* y su extendido uso en el mundo de la red de Internet, utilizo @ por su semejanza para representar un *bucle de retroalimentación positivo* (Aracil, 1983:85-87), un proceso abierto y adaptable que genera una respuesta *emergente* que surge de la densidad de las relaciones del sistema y no se reduce a la suma de sus componentes (Holland, 2004:27).

Dicho lo anterior, el uso del neologismo *cibercultur@* (con la arroba [@] incluida) que propongo para designar una serie de procesos específicos implica una *doble cualidad* complementaria y simultánea: *cibercultur@* entendida como un *objeto de estudio* y *cibercultur@* entendida como un *valor de desarrollo* y empoderamiento social (González, 2003).

***Cibercultur@* como objeto de estudio**

En su carácter de *objeto de conocimiento*, el estudio que propongo de los fenómenos de *cibercultur@* se dirige a describir, analizar

²En otros idiomas, este signo se nombra de manera analógica, bien por su parecido a algún animal por alguno de sus rasgos distintivos (caracol), o bien por su similitud con objetos (colas, rollos de canela, mangueras, caracoles, orejas). En español se dice *arroba*, pero otros idiomas utilizan expresiones mucho más descriptivas, que hacen referencia a la espiral final o a su supuesta semejanza con el rabo de algún animal: así, en Sueco se dice *alfa-manguera* (*alfaslang*); en danés, *a-con-rama* (*snabel-a*); en holandés, *cola-de-mono* (*apestaartje*); en francés, *caracol* (*scargot*); en italiano, *caracola* (*chiocciola*); en noruego, *bollo espiral* (*kanel-bolle*), etcétera. En España también hay quien usa la palabra *ensaimada*, que igualmente designa un bollo espiral típico de Mallorca (Caravantes, 2003).

y explicar los diversos procesos de relación de las *ecologías simbólicas* de sociedades determinadas en el tiempo y el espacio con el *vector tecnológico*.

Con la noción de *ecologías simbólicas* designo el conjunto total de *relaciones de sentido* que en una sociedad se construyen en la historia con un entorno físico, biológico, psicológico, social y cultural a través de la actividad cognitiva y sus dimensiones más complejas, como la mente, el discurso y la actividad modeladora y adaptativa de las identidades y alteridades de los diferentes y variados colectivos sociales. Esta dimensión cognitiva y simbólica sólo se puede lograr dentro de un ecosistema de soportes materiales de la actividad de representación de la sociedad. Sin ellos, la eficacia de la cultura en la construcción de identidades, en la reproducción de la sociedad, en el establecimiento de las tradiciones y en las vanguardias, es impensable (González, 1995).

La especie humana es la única que para poder sobrevivir necesita construirse diestramente una “segunda naturaleza”, ciertamente material, pero, a todo título, *signica* y plena de *actividad interpretativa*. Por eso la historia de los ecosistemas materiales de la cultura debe ponerse en correspondencia con la historia de la generación de sus públicos, es decir, la historia de la distribución social de las disposiciones cognitivas para operar en esos ecosistemas.

El concepto de *ecologías simbólicas* intenta explicar tanto las formas *sistémicas* (estructuradas y ordenadas) como las formas *enactivas* (en proceso de estructuración) (Varela, 1993:28-30) de la *signicidad*, tal como la ha definido Cirese (1984:30-31) desde la antropología cultural italiana.

Por la interrelación intensa e insoslayable entre los significados, las normas y el poder (Giddens, 1976:164), me interesa estudiar esta relación compleja especialmente desde la perspectiva de las sociedades y colectividades que han sido desplazadas y excluidas en el espacio social en cualquiera de sus escalas de fenómenos, y ello significa que han sido (o están siendo) explotadas en lo económico, dominadas en lo político y dirigidas en lo cultu-

ral. Excluidos de los *beneficios* de la globalización desde la noche de los tiempos, a enormes sectores sociales dispersos por todo el mundo —en unas áreas, más aglomerados que en otras— sólo se les *ha globalizado* la miseria y la degradación, y se han convertido en lo que Castells llama “los agujeros negros del capitalismo informacional” (1999b:188). En la perspectiva que propongo, describir, analizar y explicar los procesos sociales e históricos de la génesis y desarrollo de las *modulaciones simbólicas* de la relación de estas dos dimensiones, es crucial para potenciar cualquier desarrollo científico que, además de interpretar y teorizar el mundo, busque la transformación de éste mediante el empoderamiento de los sectores sociales más numerosos y deprimidos.

Con el nombre de *vector tecnológico* denomino todos los procesos y efectos sociohistóricos de fuerza con dirección que se han verificado y verifican cotidianamente en procesos de adopción, adaptación, imposición o rechazo de dispositivos y complejos tecnológicos entre sociedades con recursos y posiciones disimétricas y desniveladas en la estructura desigual del espacio social mundial (González, 2003:15).

Me interesan, en particular, dos de las dimensiones más agudas y que verifican un crecimiento exponencial de este vector; a saber, las llamadas *tecnologías digitales* (Terceiro y Matías, 2001:44-49) y los procesos de *comunicación mediada por computadoras* debido a la difusión y penetración de capilaridad creciente que se experimenta en todas las esferas de la vida pública y cotidiana de las sociedades contemporáneas. Ambas dimensiones son vitales para el establecimiento global de la *economía informacional*, que

[...] aunque conforma todo el planeta, y en este sentido su efecto es global, la mayoría de la gente no trabaja para la economía informacional/global o le compra a ella. No obstante, todos los procesos económicos y sociales se relacionan con la lógica estructuralmente dominante de esa economía (Castells, 1999a:130).

Las ventajas y potencialidades que aporta la forma *digital* de procesar, empaquetar, enviar, recibir y acumular la información, se ven incrementadas por la *comunicación* instantánea a través de redes de computadoras que —con el acceso al conocimiento y práctica que requieren necesariamente para su operación funcional— permiten coordinar, dirigir y orientar, con toda destreza, la dirección y sentido de los flujos mencionados. Estos dispositivos o complejos sociotécnicos conforman parte crucial de los resortes tecnológicos que generan la aparición y la dispersión global del “cuarto mundo”, del perral, de los excluidos y los prescindibles que han sido diseñados desde arriba del sistema como terminales tontas:

[...] en este proceso de reestructuración social, hay más que desigualdad y pobreza. También hay exclusión de pueblos y territorios que, desde la perspectiva de los intereses dominantes del capitalismo informacional global, pasan a una posición de irrelevancia estructural (Castells, 1999a).

Y la distribución socioespacial de estos excluidos por efecto del vector tecnológico está mucho más difundida en los propios “omblios” informacionales del sistema mundial, en las sociedades más avanzadas, que lo que suele reconocerse. No hay tal periferia pura ni centro inmaculado de este proceso verdaderamente global de exclusión social potenciado por la tecnología, que, lejos de ser meros aparatos, implican toda una fuerza conformada con dirección y efectos constituyentes multidimensionales más allá de la técnica (Callon, 1987:83-84), muy poco estudiados en tanto que han resultado ser innovaciones radicales. El *vector tecnológico* es producto del movimiento de la sociedad mundial y, al mismo tiempo, configura y ayuda a producir los mundos sociales que progresivamente toca y transforma y, desde luego, genera resistencias múltiples en sentidos diversos, “aberrantes” e inesperados.

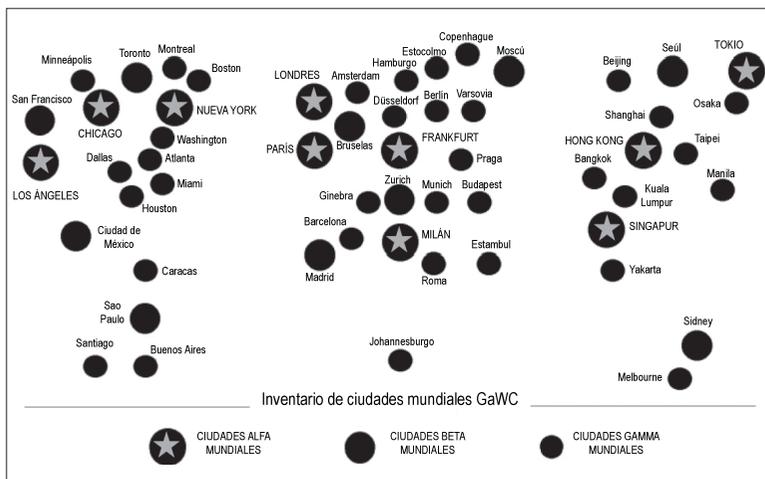
Por ello mismo no se debe tomar esto como una denuncia de un plan organizado y consciente de dominación y sometimiento del mundo orquestado por los “malos” del “centro”: una vez que despegó históricamente, el desarrollo tecnológico ha adquirido sus propias “leyes”, su propia autonomía e impulso, con costos y beneficios que desde luego nunca —y menos ahora— se han pagado aquéllos ni gozado éstos de manera equitativa en el mundo moderno (Cfr. Merton, 1964, y Ellul, 1964:19-22).

Esta primera delimitación de la *cibercultur@* como objeto de estudio comporta varios supuestos y antecedentes:

- Por un lado, partimos de un *complejo cognoscitivo* (García, 1993) caracterizado por la desigualdad de la estructura de relaciones del sistema mundial, en el que observamos vastas y múltiples zonas pluridistribuidas del planeta, históricamente colonizadas y depauperadas por relaciones sociales de explotación, dominación y exclusión, que proveen y nutren de energía social (capital) a diferentes ciudades-nodos atrayentes no sólo de enormes e intensos *flujos de personas* principalmente, a través de la migración (“La Organización Internacional para la Migración calcula que hay 175 millones de migrantes hoy en el mundo, es decir personas fuera de su país de nacimiento” [Pickard, 2005:2]), sino también, desde luego, de los consiguientes *flujos de capitales financieros* (Eade, 1997).
- Estas *ciudades-nodo* (ciudades *alpha*) del sistema-mundo, además de ser concentradoras de volúmenes inmensos de capitales, también concentran, en forma creciente, a millones de miserables (y otros no tan miserables)³ que se desplazan para *vivir mejor* hacia tales ciudades-nodo. Estos centros globales que capturan

³El aluvión inicial de mano de obra barata, no calificada y con escaso “cosmopolitismo” que se ha movido históricamente en los flujos migratorios, por efecto de la globalización forzada ha ido “enriqueciéndose” con el alarmante desangramiento, en sus países de origen, de profesionistas calificados, pero desempleados o con un gris futuro laboral, como lo documenta la migración *educada* de Ecuador y otros países del sur de América hacia los servicios domésticos en España y, en general, en la Comunidad Europea (Pellegrino, 2004:12 y ss.).

de manera creciente los flujos de personas y capitales operan también como generadores y difusores masivos de *flujos permanentes* y “*globales*” de *información e imágenes* mediados tecnológicamente y que sirven como materia prima básica para *metabolizar* y representarse de diversas formas el mundo, su condición y sus relaciones, quién *es* cada uno y cada cual de los actores sociales y de qué forma se hacen *visibles* o *invisibles* en el escenario de la vida pública (Thompson, 1997).



Fuente. gawc, en www.lboro.ac.uk/gawc/.

Figura 1. Ciudades-nodo del sistema-mundo

- Estos procesos de elaboración discursiva y simbólica son indispensables para *poder narrar* los hilos y *editar* el valor y el significado de los hitos de la memoria social (Maass y González, 2005:118), las definiciones de la situación presente, así como la factibilidad y densidad de *otros mundos también* posibles.

Con estos procesos simbólicos y desde ellos se establecen, en la historia, diversas relaciones sociales de hegemonía, subalternidad, alteridad, resistencia y, en algunos casos y períodos determinados, se establecen también relaciones de contrahegemonía que requie-

ren y generan formas emergentes para la organización de diversas *estrategias simbólicas* que buscan atraer y modular el discurso social para la dirección intelectual y moral de toda la sociedad, como bien lo señaló Gramsci en el siglo pasado (González, 2001).

Más adelante elaboraré con cierto detalle algunas de estas cuestiones, que le dan a la *cibercultur@*, tal como la entiendo, su carácter de *estrategia* para restañar, recrear, reorientar y *redirigir* las relaciones sociales.

***Cibercultur@* como valor de desarrollo**

En sentido literal del diccionario, la palabra *desarrollo* significa “progresar, crecer económica, social, cultural o políticamente”. Sin embargo, el término tiene una historia que no se puede ignorar. Más adelante me ocupo de eso. Para mí, *desarrollar cibercultur@* implica asumir, de forma colectiva y creativa, el reto de cultivar el *conocimiento*, la *información* y la *comunicación*, potenciados por las tecnologías más avanzadas, para modular el discurso social dentro de una estrategia de comunicación compleja desde “periferias” dispersamente distribuidas en el sistema mundial (González, 2004).

Entremos, pues, en el desarrollo de este punto.

De la acción de interpretar a la interpretación reflexiva de la acción

Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.

La undécima tesis sobre Feuerbach, con la que Marx y Engels (1974:668) explicitan una toma de posición crítica frente a la filosofía materialista de su tiempo en Alemania, nos sirve de punto de partida y, simultáneamente, de horizonte utópico para apuntar

la dimensión de *desarrollo* que entraña la noción de cibercultur@; esto es, como una elaboración que prefigura un escenario *futuro deseable*, que no es alcanzable *in toto*, pero que *orienta la acción* de los actores sociales hacia ese derrotero, pues “Lo posible sólo es visualizado al someter lo imposible al criterio de la factibilidad” (Hinkelammert, 1984:11). La utopía es la “actividad inteligida del presentimiento de la esperanza”, nos dice Bloch (Serra, 1998).

Del “control” a la “emergencia”, una de las aportaciones más relevantes de la cibernética es precisamente el concepto de *retroalimentación* (RA) o *feedback*.

En teoría, podemos distinguir dos tipos de bucles o circuitos de RA: los que son circulares y cerrados (bucles de RA negativa) y los que son espirales y abiertos (bucles de RA positiva) (Aracil, 1983:46-48). La dimensión de la cibercultur@ como valor de desarrollo implica el proceso de facilitación de un proceso emergente de empoderamiento frente a la relación desplazada que muchas comunidades y sociedades mantienen con la información, la comunicación y el conocimiento reflexivo. Por efecto de la historia, la mayor parte de la gente está capacitada sólo para *leer la sociedad* a través de los procesos efectivos de socialización que se encargan de difundir y sancionar formas canónicas de *lectura* de la vida social. Leer órdenes, avisos, leyes, textos hechos y elaborados siempre por otros, y así diciendo.

Muy pocas personas tienen acceso y se pueden apropiarse de las herramientas básicas para *escribir la sociedad*, recrearla e inventarla por la acción transformadora. Debray llama *grafósfera* (1992:226-227) a una estructura de relaciones históricas en que se difunde e instaura una forma de distribución social del acceso a los soportes materiales y a las disposiciones cognitivas básicas que se requieren para utilizar la tecnología de la lectoescritura. La cuestión no sólo es el tener acceso a una parte de esos soportes y disposiciones, sino lograr que la relación con la tecnología se realice de manera activa, no sólo como un auxiliar sino como una *plataforma generativa de conocimiento* (González, 1998:160).

Esa estructura implica el establecimiento, el mantenimiento y una producción selectiva de un número muy limitado de *escritores* (codificadores, elaboradores profesionales), es decir, de quienes pueden poner en operación las potencialidades de esta tecnología para metabolizar las experiencias de la vida y del mundo. Complementariamente, la formación de esa elite iniciada “gramaticalmente” implica la construcción de un vasto número de *lectores*, que están estructuralmente diseñados, desactivados (desplazados) tecnológicamente para no “saber utilizar” esa tecnología con usos más allá de los meramente instrumentales y, en especial, para entender las reglas y las órdenes de los grupos dirigentes y dominantes de las sociedades.

Podemos extrapolar el sentido de esa grafósfera, que comenzó con la difusión de la imprenta en el siglo xv, a la situación que opera entre la sociedad y las tecnologías de información y comunicación (TIC) más avanzadas del siglo xxi: mientras *más transparentes* son, los usuarios *menos* tienen que ocuparse de pensar y crecer en desarrollar las habilidades que les permitan percibir, entender y, en su momento, revertir la fuerza del vector tecnológico para potenciar estrategias de empoderamiento desde sus propias ecologías simbólicas. Las famosas TIC así concebidas y utilizadas operan como *tecnologías de desconocimiento*. Pero por las propias contradicciones de la historia de estas tecnologías, y muy especialmente por el surgimiento de la red de Internet (González, 2003), también pueden convertirse en *tecnologías de saber horizontal y distribuido* a condición de que aprendamos a usarlas como *plataformas generativas* de conocimiento.

El cultivo de los saberes básicos y las habilidades mínimas de la tríada formada por las culturas de *información, comunicación y conocimiento* colabora creciente y progresivamente a la construcción de mayores grados de autodeterminación como individuos, colectivos y especie, pues desarrolla un modo de relación menos dependiente y menos delegado de las personas y los grupos con su entorno global, material, social y, especialmente, *simbólico*.

Ese es el objetivo de cultivar la cibercultur@ como un valor de desarrollo.

Para el logro de este objetivo se requiere de una formación estimulante y permanente, compartida y colectiva, para poder revertir —lo decía más atrás— una tendencia que se vive como “*natural*”, individualista, competitiva, aislante, desmemoriada y pragmática, que en las sociedades periféricas (y también en los centros neurálgicos del sistema-mundo) tiende predominantemente a generar la relación con las TIC que, como buenas tecnologías de desconocimiento, nos llegaron de *quién sabe* dónde y *nadie sabe* bien a bien qué están haciendo acá, pero son difundidas como *modernas, importantes e imprescindibles*, a pesar de nosotros mismos: el *vector tecnológico*.

Desde los años sesenta, con la Alianza para el Progreso, que los Estados Unidos propusieron para “desarrollar” toda Latinoamérica, la llamada *difusión de las innovaciones* (Rogers y Shoemaker, 1974) se constituyó en la más importante y estratégica arista del estudio de las comunicaciones.

La meta era clara: “modernizar” a los campesinos desde arriba, convertirlos en consumidores activos dentro de un esquema vertical, autoritario y marcadamente etnocentrista (Servaes, 2000), donde las *actitudes tradicionales* eran —sin duda para los que imponían— la causa de la pobreza y el subdesarrollo de América Latina. El problema parecía ser que todas las masas de miserables de los sesenta no se comportaban como gringos ni comprendían por qué debían ser “modernizados” por los de fuera a como diera lugar.

En la siguiente página se presenta un cuadro comparativo que se usó como marco teórico para “modernizar” a los campesinos y, en general, a todos los “tradicionales” pobres del mundo. Una simple lectura nada mal intencionada puede mostrar lo que decimos: el vector tecnológico se impone desde fuera y no sólo se compone de aparatos o dispositivos, sino también de actitudes consideradas como las que generan progreso y pueden llegar a desarrollar a los países pobres, en vías de desarrollo o del Tercer Mundo, como se les denominaba en diferentes épocas.

Cuadro 1. Modelo comparativo de los sistemas tradicionales y modernos

<i>Sistemas tradicionales</i>	<i>Sistemas modernos</i>
Carecer de orientación favorable hacia el cambio.	Actitudes favorables al cambio.
Poseer tecnología menos desarrollada o “más simple”.	Gozar de tecnología bien desarrollada, con complejos sistemas de división del trabajo.
Situarse en niveles relativamente bajos de alfabetización, educación y entendimiento del método científico.	Conferir alto valor a la educación y la ciencia.
Hacer cumplir por la fuerza el estado de cosas del sistema social con el auxilio de efusivas relaciones personales, como la amistad y la hospitalidad, las cuales son vistas como fines valiosos en sí mismos.	Establecer relaciones de carácter racional y comercial o utilitario, con mínimos elementos emocionales y afectivos.
Sostener poca comunicación entre los miembros del sistema social y quienes vienen de fuera. Al carecer de medios de transporte y comunicación hacia la sociedad mayor, se fortalece la tendencia de los individuos de sistemas tradicionales a permanecer relativamente aislados.	Adquirir perspectivas cosmopolitas, pues los miembros del sistema suelen interactuar con personas extrañas, lo cual facilita la entrada de nuevas ideas al sistema.
Sufrir incapacidades para colocarse en el lugar de los demás, sobre todo cuando los demás son del exterior del sistema social.	Desarrollar capacidad de empatía entre los miembros del sistema, los cuales pueden colocarse en papeles muy distintos del suyo.

Fuente. Rogers y Shoemaker, 1974:33-34.

Por “no ser” como “debieran ser”, los campesinos pobres —es decir, la inmensa mayoría de los habitantes de América Latina—, después de estudios intensivos en muchas partes del mundo, fueron caracterizados como *irracionales*: gastan mucho en muchas fiestas, no ahorran, no viajan, no salen, dependen de sus familias extensas, se reproducen excesivamente, no usan tractores, trabajan la tierra para comer en lugar de para vender cultivos, no hierven el agua, no se vacunan, y así diciendo. Con más estudios en más partes (Rogers y Svenning, 1973) cabalgando con una actitud que siempre me pareció soberbia y manipuladora (fuera *naive* o bien cínica), esta perspectiva hacía pasar como descripciones y teorizaciones de alcance medio lo que en realidad eran prescripciones e ideologías colonizadoras. Los campesinos descritos por Rogers no eran, desde luego, irracionales, sino que tenían *otro tipo de racionalidad* que no era precisamente la que se quería imponer como la única y verdaderamente *racional*. Las consecuencias de la docilidad de la mayoría de los gobiernos de América Latina al adoptar esta perspectiva “desde el exterior” fueron y siguen siendo desastrosas.

Rolando García (1993), en un muy importante estudio de los sistemas alimentarios y la sociedad en el Bajío mexicano (Guanajuato, Jalisco y Michoacán), muestra empíricamente cómo con la adopción de los cultivos comerciales —es decir, con la “modernización”—, tales como el sorgo, con el que se prepara alimento industrial para puercos, en detrimento de la producción de cultivos de subsistencia (maíz, frijol, chile), se generaron una serie de consecuencias casi irreversibles en la calidad de vida de esas poblaciones campesinas: el sorgo, para producirse “racionalmente”, requiere grandes cantidades de agua, que fue garantizada mediante la perforación indiscriminada de pozos profundos en toda la zona. Con ello, en unas décadas, los mantos freáticos, que a principios de los años cincuenta se encontraban a menos de 10 metros, bajaron a cerca de 300. Al descender tanto ese nivel, el agua de lluvia no alcanzaba a remojar la tierra, y especialmente

para los “irracionales” campesinos de supervivencia eso se convirtió en la ruina de los cultivos de temporal. Sin poder subsistir con la tierra, se incrementó el proceso de abandono y migración hacia el norte. Pero más aún, García (1993) nos muestra cómo las poblaciones aisladas que lograron mantenerse en su “irracionalidad” tenían mejores niveles de nutrición que los “modernizados” a contrapelo. ¡Lo *irracional* resultó más sustentable o menos peor para los campesinos a la larga!

Fuera de las cuestiones de dominación e imposición ideológico-política de estas tradiciones, las argumentaciones y generalizaciones empíricas que elabora detalladamente Rogers con aspiraciones y reconocimiento científico, así como muchos otros de los impulsores de este tipo de *desarrollo desde afuera y desde arriba* con que se impone la eficacia del vector tecnológico, dentro de toda su posible “buena voluntad” para ayudar a los pobres, se quedan mayoritariamente en calidad de *pseudohechos*, pues sus observables dependen, en su construcción, de un contexto ideológico preinterpretado, que no les es consciente y que, basado igualmente en pseudopreguntas, resulta ser científicamente falso y, en el mejor de los casos, no verificable (García, 1981:8).

Cibercultur@ como valor de desarrollo

Con estas distancias respecto a ciertos usos históricos del término desarrollo, pasemos revista más de cerca a lo que significa la cibercultur@ como valor de desarrollo.

Robert Fossaert ha construido el concepto de lógicas de valor y, en especial, yendo más allá de los propios límites de Marx, la teorización sobre la *lógica del valor de desarrollo* (Fossaert, 1977:205-266):

La lógica del valor de desarrollo es una hipótesis que ha inspirado la definición de formas fundamentales de la relación de propiedad [...] La propiedad de los medios de desarrollo, designa en efecto, la situación en que el

control efectivo, si no la propiedad jurídica de los medios de producción y de los medios de formación, de investigación y de regulación, está reunida en una misma mano (Fossaert, 1977:250).

La lógica del valor de desarrollo hace posible asignar, a la producción, valores socialmente deliberados e implica la generación de otras formas de control de ese desarrollo socialmente orientado: “Tal control no se puede analizar sólo en términos de propiedad, mezcla necesariamente la propiedad con el poder. [...] cuando los medios de desarrollo son *socializados* y cuando una coordinación social rige su empleo” (ibídem).

Es aquí donde retoma su sentido más literal el vocablo *kyber*, entendido como la capacidad de pilotear, de controlar, opuesto al sentido que la versión periodística más difundida le otorga como sinónimo de “computadoras”. Hay de hecho muchas formas de control. La centralización estatal ejercida por las sociedades del socialismo realmente existente es la forma más simplista y burda de la coordinación social. No es la única ni tampoco la mejor. Sigue Fossaert: “Pero el Estado existe, está ahí, mientras que las otras formas de la coordinación social están por construirse, al lado de él y contra él” (Fossaert, 1977:250-251).

Fossaert siempre ha estado interesado en desarrollar lo que él llama *macrosociología*. Toda su teoría de la sociedad se plantea a gran escala y merece una lectura mucho más detallada y puntual para no forzar sus ideas, pero las luces que abre con su hipótesis sobre la *lógica del valor de desarrollo* me permite ubicar mejor el sentido de proponer la *cibercultur@* como un valor de desarrollo social.

Como señalo en otra parte:

Desarrollar Cibercultur@ significa rediseñar colectivamente y de abajo hacia arriba (*bottom-up*), una diferente actitud y al mismo tiempo aprehender una serie de habi-

lidades transmisibles, que nos permitan operar diestramente con las tecnologías al alcance frente a necesidades de *información*, para generar y valorar el *conocimiento* y para coordinar acciones de *comunicación* que permitan romper el círculo vicioso de la dependencia tecnológica. Ocuparnos colectivamente de retejer nuestros añejos y desbalanceados vínculos sociales (González, 2004).

Revisemos, por último, las tres culturas/cultivo que se requiere desarrollar para el ejercicio cabal y compartido de ese *kybernetes* distribuido.

Cibercultur@ y cultura de información

La interacción con el mundo procesada a través de la información es una característica de nuestra especie. La tarea de desarrollar y cultivar una cultura de información es aprender a codificar las experiencias cotidianas que nos permitan abrir plataformas reflexivas de segundo orden, es decir, reflexionar sobre las reflexiones, pensar los pensamientos, hablar de lo hablado. El mundo social en el que nos movemos es un mundo preinterpretado (Giddens, 1976:159) y, por esa característica, una buena parte de nuestra existencia social nos la pasamos viviendo y viviéndonos a nosotros mismos como territorios simbólicamente ocupados (González, 2001:35). Sólo mediante el desarrollo de una cultura de información podremos avanzar sólidamente en direcciones alternas que nos permitan desocupar progresivamente esos “territorios”, en los que el sentido de lo que somos y vivimos está determinado por fuerzas que no sabemos de dónde vienen, a quién pertenecen, ni a qué voluntad obedecen. De eso se trata al desarrollar cultura de información. Mas en lo específico, este “cultivo” requiere el establecimiento de correspondencias entre experiencias fenoménicas con códigos y signos diferentes y diferenciadores que sean significativas (Cirese, 1984).

La formación en este aspecto central de la cibercultur@ implica desarrollar formas de pensamiento matricial y sistémico –es decir, relacional– para organizar las experiencias en vías de su metabolización y elaboración colectiva.

Parte de aquel “diseño” estructural que mencioné más arriba sobre el desbalance entre millones de “lectores” e interpretadores de códigos y poquísimos que conocen las reglas de producción y transformación de éstos la encontramos desde los niveles más elementales de la educación formal y radica en la sobreestimación de la imposibilidad e incapacidad casi atávica de aprender a manejar y pensar diestramente las matemáticas. Lejos de ser cuestiones de números, cuentas y ecuaciones ininteligibles, las matemáticas son el metalenguaje más poderoso que tenemos para representar y pensar las estructuras, por su enorme potencial para inteligir y representar las relaciones. Desarrollar cultura de información implica un proceso de descolonización de la mente y de empoderamiento de las capacidades de las personas para representar y procesar, selectiva y responsablemente, desde las experiencias más elementales hasta las más complejas, mediante el establecimiento consciente y elaborado de *diferencias que hacen la diferencia*, para parafrasear a Bateson.

Cibercultur@ y cultura de comunicación

El estudio científico de la comunicación también surge después de la Segunda Guerra Mundial y, de alguna manera, desde el subtítulo de aquel fundacional texto de Wiener, también se liga con el desarrollo de la teoría de la información. Y surge dentro de una mirada desde la ingeniería, en la que lo que importa es que el *mensaje* llegue con la mayor probabilidad de ser entendido tal como se envió. La comunicación entonces se entendía como una técnica para inducir el cambio social dirigido: “la comunicación consiste en transferir ideas desde una fuente a fin de modificar la conducta de los receptores” (Rogers y Shoemaker, 1974:25).

Y ya vimos cómo resultaba claro *hacia dónde* deberían converger las conductas observables de los receptores: una serie de valores y actitudes conformes a un modelo de desarrollo inducido (decidido de manera unilateral) que fue álgidamente impugnado precisamente desde los países “receptores”. Esa forma de entender la comunicación era concebida como “muy racional” y quizá, en algunos casos reportados, hasta eficaz, pero no era dialógica; es decir, no era intersubjetiva. Muchos procesos de este tipo suplantaron, mediante simulacros mediáticos o extensionistas, la relación constructiva de toda comunicación. Pues si algo caracteriza al proceso de comunicación es precisamente que se da no entre un *sujeto* (activo y emisor) y un *objeto* (pasivo y receptor), sino entre dos sujetos con condiciones y contextos condicionados socialmente. Este modo de entender la comunicación, inspirado en la observación de los cambios del objeto/receptor (totalmente inspirada en la cibernética de primer orden), no fue lo suficientemente sensible a las relaciones de poder que pautan todo proceso de relación social. Pero dado el tipo de preinterpretación que subyacía en su forma de mirar, tampoco podía centrar su atención en los complejos procesos de creación adaptativa que de manera permanente se están dando en la relación entre dos subjetividades.

Sorda al objeto y ciega a la mirada del “emisor”, esta modernización se leía y era una forma de imposición, una forma de violencia simbólica disfrazada de racionalidad científica.

Había que avanzar hacia un entendimiento más cercano a la biología, donde la atención no está puesto sólo en el sistema observado, sino en la relación dinámica entre el sistema observante y el sistema observado, para usar un lenguaje más preciso.

En la mayor parte de las escuelas y facultades de comunicación que conozco se promueve una noción sumamente pobre, empirista y pragmática que oscila entre el conductismo con variantes que he expuesto más arriba y una versión *pansemiotista* (“todos *somos* discursos y signos a interpretar”) del proceso de comunicación.

“Modificar la conducta”, “compartir significados”, “intercambiar información”, “transmitir ideas”... por el lado que se buscara, siempre quedaba el “emisor” ciego a su propia mirada en el proceso, y sordo a las conductas no esperadas ni deseadas del esquema de modificación unilateral del “receptor”.

Dentro de la perspectiva de desarrollo de cibercultur@ que sostengo, *es imposible separar, del producto mismo de la comunicación, las formas sociales en que nos organizamos para comunicarnos*. En otras palabras, el proceso mismo está inscrito en el producto de la relación social de comunicación. Por tanto, puede ser visibilizado mediante acciones reflexivas de los comunicantes.

Para *desarrollar* una cultura/cultivo de comunicación hace falta que se ponga atención detallada en tres procesos, tres momentos que pautan en forma permanente como estructuras sociales objetivas estos procesos, y que al volverse visibles pueden ser colectiva y dialógicamente adaptadas y redirigidas en función de los objetivos e intereses de los comunicantes que forman una comunidad.

Si entendemos mejor la comunicación como un proceso adaptativo mediante el cual coordinamos con otros acciones asociables a términos semánticos dentro de un dominio lingüístico (Maturana y Varela, 1990:178) podemos recolocar la discusión sobre la comunicación humana como: “una deriva cultural, en la que —como en la deriva filogenética de los seres vivos— no hay un diseño, sino una armazón *ad hoc* que se va constituyendo con lo que dispone en cada momento” (Maturana y Varela, 1990:180).

Volver observable, dentro de las limitaciones propias de cada contexto y de los participantes, las formas de esa “armazón” y los “elementos” que tiene a la mano para poder coordinar acciones sólo se puede realizar mediante el ejercicio de la reflexividad, es decir, cuando los que miran pueden mirar no sólo aquello que miran, sino *su mirada mirando lo que miran*. Y esto sólo se puede hacer conversando y actuando sobre las formas sociales que usamos (¿o nos usan?) para comunicarnos.

La sociedad de información tiene una muy baja cultura de comunicación, le interesa más el flujo de datos en ciertas direcciones, que constituir formas sociales de encuentro y diálogo. La razón es simple, una organización con trazos verticales no incluye a los horizontales más que en un orden secundario y subordinado, como en el caso de las democracias actuales. En la sociedad de comunicación se invierte el orden de subordinación prioritaria y primaria, *la información depende de la comunicación*. La información sigue teniendo una importancia clave, pero es estructuralmente más relevante lo que hacen con ella en interacción dialógica los actores. Es decir, el flujo de información no se mueve en una dirección predominante, se reconstituye en cada nodo interactivo. Esto supone una organización más compleja, así como un gasto de energía más alto en la interacción (Galindo, 1998:17). (Cursivas del autor).

Para conseguir esa forma deliberadamente *más compleja* de organización, la interacción debe ocuparse en desarrollar, mantener y mejorar de manera permanente tres procesos interrelacionados de reorganización colectiva para desarrollar una cultura de comunicación horizontal. Y sostengo que *debe* ocuparse, porque en la vida cotidiana, por efecto de la *Doxa* (Luft, 1998), no nos damos cuenta *de que no nos damos cuenta*, y la falta de reflexividad nos constriñe en una relación de comunicación empobrecida y estereotipada (Wacquant, 2004).

Organizarse para *suscitar las diferencias*

Las formas “normales” de la vida colectiva dentro de una sociedad del control tienden a privilegiar la uniformidad de las conductas y de las respuestas, en un ahorro de energía organizadora, al estar predefinida la interacción entre iguales que no saben qué hacer con las diferencias. Lo diferente amenaza, confronta, no es

codificable y por tanto debe ser silenciado y sometido. El llamado *complejo de Procusto* (Volkoff, 1984), en toda su violencia e ignorancia estructural,⁴ nos pauta la percepción de la vida y del mundo social, y con ello nos aproxima al silencio y la muerte, es decir, al cese de todas las diferencias que componen la vida. *Suscitar* significa promover, levantar, causar, crear las condiciones para que surjan las diferencias, dado que, por efecto de la propia inercia de la convivencia social, nuestra sensibilidad a ellas es lerda. Desarrollar una cultura de comunicación pasa necesariamente por este proceso de desaprender a no mirar ni tomar en cuenta las diferencias ni a los diferentes y, simultáneamente, reaprender no a “tolerarlas” si no hay más remedio, lo que significa indiferencia, sino a entender que la diferencia es el componente *más importante* para construirnos y adaptarnos a las condiciones cambiantes del entorno.

Una vez que se toma la tarea colectiva de *suscitar las diferencias*, arranca otro proceso igualmente permanente que está en la composición elemental de la cultura de comunicación deseada dentro de un ambiente de inteligencia horizontal y distribuida.

Organizarse para *contemplar las diferencias*

Este proceso implica adentrarse colectivamente con toda atención en la *contemplación* de la especificidad de los diferentes y sus diferencias dentro del grupo, y colocarse en la tesitura de aprehender qué es lo que nos hace, cómo nos impacta la presencia de lo diferente en nuestra propia estructura personal y en la del colectivo.

Contemplar, fuera de su sentido místico, significa examinar en detalle, implica desarrollar una actitud abierta ante las diferencias y, al mismo tiempo, implica también la responsabilidad de

⁴“Procusto o *Procrusto*, bandido del Ática que, no contento con despojar a sus viajeros, les hacía tenderse sobre una cama de hierro, les cortaba los pies cuando superaban su longitud o les hacía estirar por medio de cuerdas cuando no la alcanzaban” (*Pequeño Larousse ilustrado*).

organizarse para *escuchar* individual y colectivamente las diferencias suscitadas en los otros. Esta actitud, si se desarrolla de manera colectiva y consciente, se convierte en un *modo de organización horizontal y dialógica* que aumenta las probabilidades de generar inteligencia colectiva como una propiedad emergente frente a problemas específicos.

Todo el esfuerzo reflexivo y organizativo para suscitar las diferencias toma plenamente sentido cuando el grupo se organiza para contemplarlas, aprender a escuchar y ver en detalle las fuerzas y debilidades, así como las energías presentes en el proceso de volverse un grupo, una pequeña comunidad.

Hemos visto que no hay comunicación sin diferencias y no hay diferencias sin la atenta gestión para la *escucha reflexiva y dialógica* de éstas. No basta con suscitadas. Ese es el primer proceso que tiene que ser echado a andar para construir la red. El segundo reto está en incorporarlas —contemplándolas— de manera inteligente al bagaje del grupo en construcción.

“Para dialogar, primero pregunto, después escucho”, como decía Antonio Machado.

Con estas dos dinámicas activadas y en operación, se vuelve posible el arranque del tercer proceso, con el cual se consigue plenamente el objetivo de construir un *nosotros*, donde todos los miembros incluidos en su diferencia se ocupan en cultivar una cultura de comunicación acrecentada. Este es el proceso reflexivo de organizarse colectivamente al generar una estructura horizontal de nivel superior a sus antecedentes para resolver dialógicamente problemas de una colectividad.

Organizarse para *generar 'tik*. Nuevas plataformas para coordinar acciones

El cultivo de una cultura de comunicación dentro del desarrollo de lo que llamamos ciberkultur@ no se realiza plenamente sino hasta que se logra construir una forma de organización superior

a la que mantenían previamente los elementos que compondrán el grupo, en la que precisamente la riqueza suscitada y contemplada de las diferencias se reteje en una estructura pareja entre los diferentes.

Este proceso suele ser extraño u ocasional en la mayoría de las culturas llamadas “occidentales”, por una tendencia marcadamente individualista, pero no lo es para nada en otras culturas, especialmente en las culturas indígenas de América. El desarrollo de un sistema de relaciones sociales comunitarias de colaboración mutua y de alta dialogicidad ha sido la condición para poder sobrevivir en condiciones de marginalidad y explotación violenta durante más de cinco siglos. Lenkersdorf (1999), al estudiar la cultura y lengua *tojolabales* del sureste de México, nos ofrece un acercamiento poco común al corazón de estas comunidades en las que, precisamente, la construcción del *nosotros* es el núcleo de la vida y la actividad de todos, y esa forma comunitaria de estar en el mundo viene enraizada desde el mismo lenguaje.⁵ Según la hipótesis de Lenkersdorf, la lengua tojolabal (y las otras lenguas mayenses), a diferencia de las lenguas indoeuropeas, posee una estructura *ergativa*, que él rebautiza como *intersubjetiva*, dado que las interacciones sintácticas se realizan —sostiene su hipótesis— *entre sujetos* y no como “normalmente” lo vivimos, entre un sujeto y un objeto.

Es un hecho que el sufijo *-tik*, que se agrega a pronombres, verbos y sustantivo, representa no solamente la palabra más usada en cuanto principio organizador que se manifiesta en los niveles social, político, lingüístico, cultural y otros, sino que señala otra idiosincrasia de la lengua y cultura tojolabales. El *NOSOTROS* indica una particularidad fundamental, diferente de la sociedad

⁵Jurij Lotman (1979:69-70) y la escuela de Tartu plantean que el lenguaje opera como *sistema modelador primario*, es decir, como matriz de una cultura compuesta por un sistema de reglas que se actualizan en sus metalenguajes derivados que forman los sistemas modeladores secundarios.

dominante. La sociedad se organiza alrededor del NOSOTROS y no del yo (Lenkersdorf, 2004:143).

El sufijo más común en las interacciones lingüísticas en la lengua tojolabal es *-tik*, que se puede traducir al español más o menos como *nosotros*. La expresión *lajan lajan ay'tik* (“estamos parejos”) —nos dice Lenkersdorf (1999:77)— remite directamente al sentido de la formación de una comunidad de iguales a partir del pleno respeto de sus diferencias. Cabe mencionar que ese *nosotros (-tik)* incluye a “todos los vivientes y no sólo a los humanos”, pues en muchas de las cosmologías mesoamericanas no hay nada que no tenga vida. Sobra subrayar el profundo sentido ecológico de esta cosmovisión que varios autores han documentado como una forma inteligente y de largo plazo para relacionarse con los recursos materiales que genera formas sustentables de cuidado de la biodiversidad:

[...] para la cosmovisión indígena, la selva y el resto de los recursos tropicales son fundamentalmente espacios sagrados donde los seres vivos se encuentran dotados no solo de un alma, sino de un comportamiento particular: plantas que se enojan, monos que conocen los celos, colibríes convertidos en maestros de la galantería, hormigas solidarias, tucanes glamorosos, anacondas temibles (Toledo, 2000:127).

No es difícil establecer el sentido del respeto entre sujetos vivos que contiene esta cosmovisión, en la que “[...] cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) [...]” (Toledo, 2003:78).

El sufijo *-tik* es la marca indeleble en las conversaciones de una cultura que para sobrevivir y relacionarse con el mundo genera y estimula procesos permanentes de *nosotrificación*, de construcción del sentido del *nosotros* por encima del yo. Este es el tercer nivel del cultivo de una cultura de comunicación.

No entraré más en detalle, en este texto, sobre los trabajos de Lenkersdorf, que por la audacia de sus afirmaciones ha sido severamente criticado dentro del campo de la lingüística, pero sin ambages retomo plenamente el sentido del sufijo *'tik*,⁶ agregado como sufijo al verbo castellano *generar*, porque me ayuda a señalar el objetivo y el programa de desarrollo de una cultura de comunicación con sentido cibercultural. Este objetivo sólo se puede conseguir si los elementos del grupo se dan a la tarea de dialogar y establecer una forma de organización y cognición más inteligente, porque está hecha de procesos de escucha atenta y de soluciones colectivamente diseñadas.

Recordemos que la forma en que nos organizamos para conocer y comunicarnos se inscribe plenamente en el producto mismo del conocimiento y de la comunicación.

A formas sociales verticales, autoritarias y rígidas corresponden productos del mismo tipo, es decir, *formas simbólicas* (Thompson, 1997) cuya estructura específica, y no sólo su contenido, excluyen o incluyen clases de interpretantes y de interpretaciones determinados, diversas apropiaciones y usos, desde la misma forma en que utilizan el lenguaje y los recursos de argumentación hasta los propios temas y los referentes.

Cibercultur@ y cultura de conocimiento

Conocer es siempre una actividad que reorganiza estructuras para *transformar y transformarse*. Y si bien todos los seres humanos como especie requerimos generar conocimientos para poder sobrevivir, el desarrollo y el cultivo de una cultura de conocimiento es una de las más graves carencias en la sociedad contemporánea.

Desde luego, esta carencia va de la mano con las otras dos culturas arriba expuestas.

⁶Agradezco a Antonio Paoli el descubrimiento de esta concepción del *'tik* en una conversación personal, y al propio Carlos Lenkersdorf por la generosidad de sus posteriores comentarios y aclaraciones en conversación con los miembros del Labcomplex el 5 de mayo de 2005.

No hay conocimiento sin información. Y no hay conocimiento sino para ser comunicado a otros, para otros.

Hemos visto antes que la información consiste en la creación de un atributo intangible que establece una relación entre experiencias y signos. El conocimiento opera de manera similar, pero no se agota en ella. El ejercicio del cultivo y creación de conocimiento implica establecer una especie de metarrelaciones sobre las relaciones que codificó la información. Y entonces las cosas del mundo comienzan a significar. El mundo se apropia por la acción. Las cosas nos *significan* en función de lo que podemos *hacer* con ellas.

Desde la perspectiva de una necesaria epistemología constructivista, Jean Piaget y Rolando García (1982) han señalado la importancia de los procesos de *asimilación* y *acomodación* en todo proceso de psicogénesis. La construcción de conocimiento se realiza en los humanos mediante la puesta en crisis de ciertas estructuras y esquemas que están incorporados y han surgido como parte de procesos dialécticos (Piaget, 1980) de adaptación al entorno. Y esto sólo pasa en la acción. Por eso, conocer es transformarse creativamente. Desde niños, la actividad cognoscitiva se realiza en procesos de organización, reorganización y transformación de esquemas y estructuras diversas, tanto psicológicas como biológicas y sociales en construcción.

Ya que se han construido los esquemas básicos, sabemos que no se puede conocer si no se *construyen preguntas* pertinentes frente a problemas prácticos y concretos, que nos afectan de muchos modos posibles. Las situaciones y experiencias de la vida social son percibidas como problemas sólo por una imaginación que lo permite. Así, una vez percibidos por las condiciones y los costos de no resolverlos, esos problemas concretos nos ayudan a generar las preguntas pertinentes de algo que todavía no sabemos, pero que debemos saber para no seguir pagando consecuencias no deseadas. Es ese el momento en el que se transforma el problema práctico en un problema de conocimiento que exige una *respuesta de conocimiento* (Booth, Williams y Colomb, 2003:56-71), que es

siempre el efecto de un proceso creativo, de un tipo de invención que permite “[...] aproximarse a lo infinitamente lejano” (Marina, 1998:27).

Preguntar es la clave de inicio del conocimiento; sin preguntas no hay problemas ni conocimiento, y sin éste vivimos atados en un mundo preinterpretado y, por lo tanto, dependemos, en diversos grados, de las fuerzas del entorno. Con el conocimiento se pueden anticipar y prevenir situaciones y experiencias cuyos costos ya no queremos pagar.

Las soluciones de conocimiento a problemas concretos no son inmediatas porque requieren un tiempo de procesamiento y generación de información que permita describir, explorar, clasificar, tipificar, analizar e interpretar las experiencias con más o menos riqueza suficiente para salir satisfactoriamente del problema. Cuando construimos una respuesta de conocimiento a un problema, entonces estamos ensanchando las potencialidades de la acción individual, y si la comunicamos, entonces también se vuelve colectiva. La relación con la cultura de comunicación es igualmente crucial. Cuando nos damos a la tarea de confeccionarnos las respuestas para nuestros problemas, al mismo tiempo también estamos liberando *territorios simbólicamente ocupados* (González, 2001). Esto lo relaciono directamente con dos condiciones que tendríamos que exigirle a la práctica profesional de creadores de conocimiento, es decir, a los agentes especializados del campo científico: por un lado, que el conocimiento sistematizado (la ciencia) nos ayude a *ganar grados de autodeterminación* como especie; y, por otro, que nos ayude a *abrir mejores mundos posibles*, más inclusivos, más abiertos, más vivos, más sensibles, más conscientes.

Cibercultur@ y tecnología

El desarrollo de cibercultur@ implica un ajuste particular sobre la forma corriente en que se ha entendido la tecnología. Antes que un dispositivo o un aparato, he mencionado arriba que la

tecnología debe ser entendida como todo un *vector social*, es decir, como una fuerza social con dirección y eficacia sociales. Con la tecnología se pueden hacer “cosas” y *hacer que otros hagan cosas*. Podemos producir más bienes y acortar tiempos de recorridos y de acumulación. Lo mismo sucede con la información y la comunicación tecnológicamente mediada: la capacidad de recuperación, procesamiento, tipificación, almacenamiento y salida de información —que es una capacidad fundamental compartida con muchas especies, pero acrecentada en la especie humana— se potencia enormemente con las tecnologías de procesamiento digital modernas.

Estas tecnologías incrementan y facilitan la posibilidad de coordinarse efectivamente entre varias personas simultáneamente y a grandes distancias. Y precisamente por esas dos características —a) la de *establecer vínculos significativos* entre experiencias y signos mediante códigos primero, y metalenguajes después, así como b) la de *potenciar la distribución* de esa información entre diversos agentes para coordinar sus acciones—, las llamadas TIC, si no son asumidas y desarrolladas igualmente como *tecnologías de conocimiento*, entonces la fuerza de ese vector en un entorno sociohistórico particular, hace que funcionen como *tecnologías de desconocimiento social*.

La gente se siente “desplazada” (y de hecho lo está) o se siente “menos” (y se lo hacen ver así) cuando toda su relación con las TIC es *transparente y friendly* (amigable al usuario), y hecha “fácil” para los usuarios finales. ¿Para qué queríamos *saber* cómo se hacen los algoritmos de un sofisticado programa para elaborar textos o llevar la contabilidad de una cuenta de banco? ¿Para qué necesitaríamos conocer la forma de programar y darle instrucciones a las máquinas, si *alguien*, mejor capacitado y más profesional que nosotros, lo puede hacer y mucho mejor? Y la respuesta es probablemente “para nada”. Es inútil. Nunca los alcanzaremos. Sin embargo, con una *formación* distinta respecto a la información, la comunicación y el conocimiento —es decir, con un desarrollo

dialogico y horizontal de cibercultur@—, esas “tecnologías de información y comunicación”, que en realidad operan como tecnologías de la delegación de poder, del estigma refrendado de la diferencia desigual, de la admiración acrítica por “las maravillas” que pueden hacer, se convierten en *tecnologías de la mentira*, cuando se afirma de manera impune que “más computadoras es igual a mejor educación”:

En un esfuerzo por reducir la brecha tecnológica que aún prevalece en las escuelas públicas del país, diferentes organizaciones públicas y privadas patrocinaron “Redondeo 2005. Más computadoras, mejor educación”, para recaudar y aportar 80 millones de pesos que permitirán abrir 300 Aulas de Medios en toda la República (SEP, 2005).

Pero a diferencia de asumir que estamos del lado “equivocado” de la “brecha digital” (o “tecnológica”, que desde luego no es lo mismo, pero lo usan como si fuera igual), estas tecnologías también pueden ser utilizadas para *potenciar el conocimiento de la sociedad* sobre sí misma. Toda tecnología de información y comunicación es también una *tecnología de conocimiento*. Así, en la medida en que podemos potenciar el cultivo de las tres culturas/cultivo que componen la cibercultur@, mediante el desarrollo de sistemas de información, conocimiento y comunicación, se potencian igualmente *procesos de inteligencia distribuida*, en los que la forma de organización que se precisa permite privilegiar una actitud de colaboración más que de competencia, donde lo importante es el proceso de generación del *nosotros* organizados para resolver problemas concretos cuya solución tiene sentido y relevancia colectivos. De este modo se facilitan diversos procesos de *generación de inteligencia colectiva y distribuida* (Salomón, 1997; Werstch, 2001; Cole, Engerström y Vázquez, 1997).

No entraré en profundidad en este tema por ahora. Basta con señalar que de hecho sabemos que toda inteligencia siempre es

y ha sido colectiva, y que además siempre está distribuida en los objetos que manipulamos, en las interacciones lingüísticas que generamos y en las relaciones sociales que diestramente mantenemos.

Desde luego, no hay posibilidad de generar inteligencia distribuida sin individuos o elementos inteligentes, que no sólo sean capaces de generar respuestas adecuadas a los problemas prácticos y concretos con los que se enfrentan, sino que además sean capaces de generar nuevas preguntas, mejor planteadas, que requieren mejores búsquedas de soluciones de conocimiento.

Para ello son absolutamente vitales los desarrollos de sistemas de información y comunicación adecuados al problema. Sin ellos, simplemente no hay conocimiento. Sin conocimiento, la información es estéril o se vuelve simplemente ruido o pura erudición. Sin información, el conocimiento especula y declara, pero no construye. Sin comunicación, el conocimiento se vuelve autista, autocomplaciente y desconectado de los otros y de sus experiencias. Y estas tres dimensiones son centrales para desarrollar procesos de reflexividad acrecentados.

Conclusión. Cibercultura@ y comunidades de conocimiento emergentes (CCE)

Empoderamiento colectivo para un desarrollo sustentable.

Reinventar el pasado: memorias en proceso (contra la amnesia globalizante).

Renarrar el presente: definir escenarios de acción (contra la irreflexividad ciega).

Rediseñar el futuro: abrir mundos posibles (contra la cancelación de la esperanza).

Un bucle que cierra abriendo: sentir hondo, pensar alto, hablar claro (Machado).

Para dialogar, preguntad primero, después... escuchad.

Preguntando andamos.

Bibliografía

- Adams, Richard (2001). *El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.
- Aracil, Javier (1983). *Introducción a la dinámica de sistemas*. Madrid: Alianza Universidad.
- Arvizu, Claudia y Alma Galindo (2004). “Análisis del uso en Internet del término ‘cibercultura’ ”, ponencia presentada en el 2º Congreso On-Line. En http://www.cibersociedad.net/congres2004/index_es.html. Consultado el 12 de febrero de 2005.
- Baechler, Jean (1978). *Le pouvoir pur*. París: Callman-Lèvy.
- Bateson, Gregory (1977). Información, codificación y metacomunicación. En Alfred G. Smith (comp.), *Comunicación y cultura*, 2. *Semántica y pragmática*, pp. 23-43.
- Bertalanffy, Ludwig von (1979). *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bijker, Wiebe, Thomas Hughes y Trevor Pinch (1987). *The Social Construction of Technological Systems*. Boston: Massachusetts Institute of Technology.
- Booth, Williams y Gregory Colomb (2003). *The Craft of Research*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Callon, Michael (1987). “Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis”. En Bijker, Wiebe, Thomas Hughes y Trevor Pinch (1987). *The Social Construction of Technological Systems*. Boston: Massachusetts Institute of Technology.
- Caravantes, Antonio (2003). *Origen y significado de la arroba*. En <http://www.caravantes.com/arti03/arroba.htm>. Consultado el 18 de febrero de 2005.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1, “La sociedad red”, Madrid: Alianza Editorial.

- Cirese, Alberto (1984). *Segnicità, fabbrilità, procreazione. Appunti etnoantropologici*. Roma: Centro Informazione. Stampa Universitaria (CISU).
- (1989). “El poder de la computadora, o ¿cómo ordenar a un esclavo que no teme a la muerte?”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. II, núm. 6, pp. 203-230.
- Cole, Michael, Yrjö Engerström y Amelia Vázquez (1997). *Mind, Cultura and Activity. Seminal Papers from the Laboratory of Comparative Human Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Debray, Régis (1992). *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. París: Gallimard.
- Eade, John (ed.) (1997). *Living the Global City. Globalization as a Local Process*. Londres: Routledge.
- Ellul, Jacques (1964). *The Technological Society*. Toronto: Vintage.
- Fossaert, Robert (1977). *La société*, t. 2, “Les structures économiques”. París: Seuil.
- (2001, segundo trimestre). “World Cities in a World System”. *Hérodote*, núm. 101.
- Galindo, Jesús (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Addison Wesley Longman.
- García, Rolando (1981). *Draught and Man*. Vol. 1, “Nature Pleads Not Guilty”. Oxford: Pergamon Press.
- (1993). “From Planning to Evaluation. A Systems Approach to Agricultural Development Projects” (mimeo). The International Fund for Agricultural Development (Report 0431).
- (1995). “The Challenge of Sociocybernetics”. *Kybernetes*, vol. 24, núm. 4, pp. 6-32.
- (2004). “Las confusiones del caos y los malentendidos de la complejidad”. *Educación superior: Cifras y hechos*, año 4, núms. 21 y 22, pp. 14-15.
- Geyer, Felix (2000). “What is Sociocybernetics”. The Research Committee on Sociocybernetics (RC51 ISA), <http://www>.

- unizar.es/sociocybernetics/whatis.html. Consultado el 15 de diciembre de 2004.
- Gibson, William (2001). *Neuromante* (4a. reimpresión). Barcelona: Minotauro.
- Giddens, Anthony (1976). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giménez, Gilberto (1981). *Poder, Estado, discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Jorge A. (1995, junio). “Coordenadas del imaginario. Protocolo para el uso de cartografías culturales”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. I, núm. 2. pp. 135-161.
- (1998, junio). “Educación, tecnología y cultura: Una propuesta de investigación exploratoria”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. IV, núm. 7, pp. 153-164.
- (2001, diciembre). “Frentes culturales: Para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. VII, núm. 14, pp. 9-45.
- (2003). *Cultura(s) y cibercultur@(s). Incursiones no lineales entre complejidad y comunicación*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2004). “Cibercultur@ como estrategia de comunicación compleja desde la periferia”, ponencia presentada en el II Congreso On-Line del Observatorio para la Cibersociedad. En http://www.cibersociedad.net/congres2004/index_es.html.
- Hale, Constance (ed.) (1996). *Wired Style. Principles of English Usage in the Digital Age*. San Francisco, Estados Unidos de América: HardWired Books.
- Hinkelammert, Franz (1984, enero). *El realismo en política como arte de lo posible*. Santiago, Chile: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Contribuciones, 23).
- Holland, John H. (2004). *El orden oculto. De cómo la adaptación crea la complejidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Ibáñez, Jesús (1991). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago, Chile: Editorial Amerinda.
- Lenkersdorf, Carlos (1999). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdés.
- Lévy, Pierre (1998). *L'universel sans totalité, essence de la cyberculture*. En <http://empresa.portoweb.com.br/pierrelevy/pierreluniversel.html>. Consultado el 5 de marzo de 2005.
- Lotman, Jurij (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Luft, Sebastian (1998, abril). Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude. *Continental Philosophy Review*, vol. 31, núm. 2, pp. 153-170.
- Maass, Margarita y Jorge A. González (2005). "Technology, Global Flows and Local Memories. Media Generations in Global Mexico". *Global Media and Communication*, vol. 1, núm. 2, pp. 105-122.
- Marina, José Antonio (1998). *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona: Anagrama.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1974). *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Maturana, H y F. Varela (1990). *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate.
- Mercado (2005). En http://www.mercado.com.ar/mercado/verseccionesclave.asp?id_edicion=1017&id_nota=18&id_producto=1. Consultado el 30 de marzo de 2005.
- Merton, Robert (1964). "Foreword". En Ellul, Jacques (ed.). (1964). *The Technological Society*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Pellegrino, Adela (2004). *Migration from Latin America to Europe: Trends and Policy Challenges*. International Organization for Migration (Migration Series, 16).
- Penrose, Roger (2002). *La nueva mente del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Piaget, Jean (1980). *Les formes elementaires de la dialectique*. París: Gallimard.
- y Rolando García (1982). *Psicogénesis e historia de la ciencia*. México: Siglo XXI Editores.
- Pickard, M. (2005). En <http://www.estesur.com/migracion.jsp?id=981&pagenum=1>. Consultado en septiembre de 2010.
- Quintanilla, Susana (2002, mayo-agosto). “Arturo Rosenblueth y Norbert Wiener: Dos científicos en la historiografía de la educación contemporánea”. *Revista mexicana de investigación educativa*, vol. 7, núm. 15, pp. 303-329.
- Rizo, Marta (2004). “Explorando la cibercultura. Apuntes desde la teoría cibernética”, ponencia presentada en el 2º Congreso On-Line ¿Hacia qué Sociedad del Conocimiento? En http://www.cibersociedad.net/congres2004/index_es.html. Consultado el 12 de febrero de 2005.
- Rogers, Everett y Lynne Svenning (1973). *La modernización entre los campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- y Shoemaker, Floyd (1974). *La comunicación de innovaciones. Un enfoque transculturalista*. México: Herrero.
- Rosenblueth, Arturo, Norbert Wiener y Julian Bigelow (1943). “Behavior, Purpose and Teleology”. *Philosophy of Science*, vol. 10, pp. 18-24.
- Salomón, Gabriel (ed.). (1997). *Distributed Cognition. Psychological and Educational Considerations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEP (2005). “Entrega programa ‘Redondeo 2005’ 80 millones de pesos para equipamiento tecnológico de escuelas públicas”. Secretaría de Educación Pública. En http://www.sep.gob.mx/wb2/sep/sep_Bol0920505. Consultado el 25 de mayo de 2005.
- Serra, Francisco (1998, febrero). “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch”. *A parte rei. Revista de filosofía*, núm. 2. En <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page4.html>. Consultado el 15 de marzo de 2005.

- Servaes, Jan (2000). "Comunicación para el desarrollo: Tres paradigmas, dos modelos". *Temas y problemas de comunicación*, Universidad Nacional de Río Cuarto, año 8, vol. 10. En <http://www.infoamerica.org/selecciones/articulo2.htm>. Consultado el 15 de marzo de 2005.
- Singh, Jagjit (1979). *Teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética*. Madrid: Alianza Universidad.
- Smith, Alfred G. (comp.). (1976). *Comunicación y cultura*. Vol. 1. "La teoría de la comunicación humana". Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- (1977). *Comunicación y cultura*. Vol. 2. "Semántica y pragmática". Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Smith, Louis (1994). "B. F. Skinner (1904-1990)". *Perspectivas: Revista trimestral de educación comparada*, vol. xxiv, núms. 3-4, pp. 529-542.
- Sokal, Alan (1996). "Transgressing Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text*, núms. 46-47, pp. 217-252.
- y Bricmont, Jean (2001). *Imposturas intelectuales*. Buenos Aires: Paidós.
- Terceiro, José y Gustavo Matías (2001). *Digitalismo. El nuevo horizonte sociocultural*. Madrid: Taurus.
- Thompson, John (1997). *The Media and Modernity*. Cambridge: Polito Press.
- Toledo, Víctor M. (2000). *La paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Ediciones Quinto Sol/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: Universidad Iberoamericana, Puebla/Programa de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente.
- Tomlinson, Ray (1971). "The First Network Email". En <http://openmap.bbn.com/~tomlinso/ray/firstemailframe.html>. Consultado el 15 de febrero de 2005.

- Varela, Francisco (1993). *La inscripción corporal del espíritu: Ciencia cognitiva y experiencia humana*. París: Seuil.
- Volkoff, Vladimir (1984). *Elogio de la diferencia. El complejo de Pro-custo*. Barcelona: Tusquets.
- Von Foerster, Heinz (1991). *Semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Wacquant, Lööc (2004). "Critical Thought as Solvent of Doxa". *Constellations*, vol. 11, núm. 1.
- Werstch, James (2001). *Mind as Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Whittle, David (1996). *Cyberspace: The Human Dimension*. Nueva York: W. H. Freeman and Company.
- Wiener, Norbert (1976). "Cibernética". En Alfred G. Smith (comp.), *Comunicación y cultura*. Vol. 1. "La teoría de la comunicación humana", pp. 47-61.

Redes sociales: ¿Qué estás haciendo ahora?

NAIEF YEHYA

“**S**andra te ha añadido como amigo/a en Facebook. Tenemos que confirmar que conoces a Sandra para que podáis ser amigos en Facebook”. Docenas de ocasiones por semana recibo mensajes como éste.

La gran mayoría de las veces, la persona que quiere ser mi amigo/a me es desconocida. Se trata de nombres que no me recuerdan nada en particular, rostros que jamás había visto o que no dejaron huella. ¿Quién es toda esta gente? ¿De dónde vienen? ¿Por qué quieren ser mis amigos? ¿Qué significa la noción de amistad en este contexto, aparte de ser una larga lista de nombres, una colección de rostros, una interminable enumeración de gustos, atributos, consejos, comentarios y arengas inconexas?

A veces, entre estos desconocidos aparece algún amigo de la secundaria, algún colega o un familiar distante. Pero su presencia en medio de esa multitud de extraños los vuelve inmediatamente sospechosos, como los alienígenas de la película *Invasion of the Body Snatchers* (*Invasores de cuerpos*). Ahí están sus rostros familiares, sus “perfiles” inmediatamente reconocibles, sus fotos, películas y música favoritas, como una carretada de revelaciones no solicitadas, confesiones bochornosas y exuberancia despojada de pudor. Los reconozco pero no puedo realmente identificarlos en ese espacio confesional, territorio de la extroversión permanente, ese domino donde todo mundo siente deseos de compartir y tiene la necesidad de expresar algo original, de encontrar puntos de acuerdo, comunión y vínculo con sus incontables amigos vir-

tuales, entre los que supuestamente quiere incluirme. Este es un mundo raro, reflejo del de carne y hueso pero significativamente distinto, ya que es uno que invita a la reacción instantánea. Sin darnos cuenta, con un simple *clic* nos convertimos de pronto en transmisores de ideas y sentimientos, en apáticos militantes de las causas más urgentes o estrambóticas. Manifestamos nuestra admiración por los personajes más insignes de la historia y por las figuras más frívolas. Enviamos flores, bebidas, plantas, comida típica y una lista inagotable de objetos tan ridículos como inmateriales, esperando ser recompensados de la misma forma.

Declaramos que estamos crudos y tomándonos un café con lentes oscuros, que estamos en calzones oyendo Electric Light Orchestra, que acabamos de descubrir que la hija de nuestra novia de preparatoria perdió su virginidad o que estamos muy muy tristes y considerando seriamente abandonar este valle de lágrimas. Relatamos nuestra más reciente aventura erótica para luego avergonzarnos y abochornar a la infortunada o al desgraciado que tuvo el mal juicio de involucrarse con nosotros. Expresamos algún comentario ofensivo al respecto de un compañero de trabajo o, mejor aún, del jefe, y al día siguiente nos encontramos desempleados por olvidar que el ciberespacio y el carnespacio no son dominios completamente separados sino territorios que se entretrejen.

Nunca antes de la era de Facebook, MySpace y HiFive fue tan fácil e instantáneo compartir, exponernos, abrir las puertas de nuestra intimidad y nuestros secretos a decenas, cientos o miles de personas en un parpadeo. Pero estos curiosos espacios son algo mucho más sofisticado y complejo que meras vitrinas electrónicas. Para comenzar, es necesario determinar que una red social es una estructura hecha de nodos, que en general son individuos u organizaciones vinculados por una o más formas de interdependencia que pueden ser lazos afectivos (amistad, romances, relaciones familiares), intereses comunes, ideas, valores, rechazos o interacciones comerciales, entre otros. Esta estructura

se representa en una forma gráfica que hace muy simple mostrar relaciones relevantes entre seres e instituciones, a veces llamados actores.

Las redes sociales suelen dividirse en dos grupos principales:

- a) Diádicas (relativas a las relaciones especiales que hay entre dos seres o cosas, que sólo indican ausencia o existencia de la relación) o valoradas (en la que la cantidad de la relación puede medirse en términos de orden o de peso como, por ejemplo, número de encuentros sexuales entre dos personas).
- b) Simétricas (la relación es una unión entre actores que siempre es recíproca; por ejemplo, leemos el mismo blog habitualmente) o dirigidas (que el individuo *A* tenga relación con el individuo *B* no implica que *B* tenga esa misma relación con *A*, como, por ejemplo, prestar dinero).

El análisis de las redes sociales es una técnica importante en la sociología y se emplea para estudiar una diversidad de fenómenos, que pueden ser epidemiológicos, de *marketing*, criminales, vigilancia, etcétera. En esencia, se enfoca en la manera en que la estructura de la red afecta los nodos y sus relaciones. Las redes sociales se basan, en buena medida, en la teoría de los seis grados de separación, creada por el autor húngaro Frigyes Karinthy, que es aquella que plantea que toda persona del mundo está conectada con cualquier otra a través de una cadena de conocidos que no llega a más de seis intermediarios. Esto se debe a que el número de conocidos de una persona crece exponencialmente con el número de eslabones de la cadena, por lo que tras pocos vínculos, hipotéticamente, se crea una red del tamaño de toda la humanidad. Esto es, si una persona conoce a 100 otras y cada una de ellas, a su vez, conoce a 100 más, en el segundo nivel tendríamos unas 10 000 personas; el siguiente nivel alcanzaría un millón; el cuarto, 100 millones, y así sucesivamente. Por supuesto que esto no es del todo cierto debido a que todos, especialmente en las mismas redes, compartimos amistades. En el mundo real resulta relativamente complicado entrar en contacto con las personas situadas a

partir del tercer nivel o grado de separación, pero gracias a una herramienta como Internet estas distancias se empuqueñecen.

La teoría fue parcialmente comprobada por el psicólogo Stanley Milgram en 1967 mediante un rudimentario experimento: el *small world experiment*. Milgram envió 160 paquetes a personas al azar en Omaha, Nebraska, y les pidió que a su vez los remitieran a algún amigo o conocido que ellos pensaran que pudiera enviarlo a un destinatario final en Boston, Massachusetts. La instrucción que daba era: “Si no conoce a la persona en Boston no trate de buscarla sino envíelo a alguien que pueda conocerlo”. Se pensó que la cadena podría incluir cientos de intermediarios; sin embargo, los mensajes llegaron a su destinatario final en un promedio de entre cinco y siete intermediarios. Estos resultados inspiraron el nombre de seis grados de separación. En cualquier caso, hay muchos científicos escépticos acerca de la validez de este experimento.

Las redes sociales fomentan tres cosas: comunicación, comunidad y cooperación. Por esto, las redes sociales se volvieron atractivas en el mundo laboral, ya que, en principio, entre más grande y abierta es una red, ésta confronta a los miembros con una mayor diversidad de ideas y presenta más oportunidades a los individuos. En cambio, las redes de amigos, conocidos y familiares en que nos movemos en el *carnespacio*, en general, no ofrecen nuevos estímulos ni opciones. La singularidad de ese tipo de análisis es que en vez de considerar que son los atributos de cada individuo lo que determina su relevancia, se asume que son sus relaciones y vínculos con otros lo que en realidad importa.

La idea de crear redes para comunidades de personas con intereses o actividades comunes, o bien, atraídas por conocer los intereses de los demás, no era muy original, y un sitio especializado en esto parecía ser tan sólo una versión pretenciosa de los viejos *chat rooms* o salas de *chateo* de Internet. En la prehistoria de Internet tuvieron lugar numerosos experimentos con comunicaciones computarizadas que tenían por objetivo crear redes humanas, como Usenet, Arpanet, Listserv y los BBS (Bulletin Board Services).

La primera comunidad en red en la *web* fue Classmates.com, creada en 1995 por Randy Conrads con la promesa de que se trataba de un espacio donde uno podría reencontrarse con los amigos y compañeros de escuela. En 1997 se creó SixDegrees.com, el cual reunía muchas de las funciones que ahora son comunes en las redes sociales, pero en su momento no parecieron suficientemente atractivas y, por adelantarse a su tiempo, el sitio se colapsó.

En esencia, las redes sociales pueden construirse en torno de:

1. La confianza, como en el caso de la red Epinions.com, la cual ofrece opiniones de usuarios y consumidores al respecto de numerosos productos y servicios. El número y variedad de las visiones expresadas dan al visitante la seguridad de que no se encuentra leyendo publicidad sino visiones independientes, honestas y justas, de otros consumidores.
2. Vínculos comerciales y laborales. A un bajísimo costo, las empresas pueden mantener y enriquecer sus bases de contactos, clientes, proveedores y competidores.
3. Redes profesionales organizadas en torno de diferentes industrias y campos.
4. Causas humanitarias y caridad.
5. Relaciones personales, *hobbies*, intereses, estilos de vida y amistad.

Las redes sociales son generalmente gratuitas, a pesar de su popularidad y eficiencia. Cobrar membresía no parece apropiado aun en los servicios más exitosos y deseables, por lo que la manera más conveniente de percibir ingresos sigue siendo vender anuncios. No obstante, en una encuesta reciente al respecto de los anuncios comerciales en las redes sociales, la mayoría de los usuarios los definieron como “irritantes” y “distracciones”.¹ Una

¹Amanda Andrews, “Facebook and other social networking sites face a critical year. When Burger King wanted to win back increasingly health-conscious customers, it knew exactly where to turn”. (“Facebook y otros sitios de redes sociales se enfrentan a un año crítico. Cuando Burger King quiso recuperar a sus clientes cada vez más conscientes de la salud, supo exactamente a dónde dirigirse”).

de las grandes riquezas de estos sitios es contar con millones de miembros, muchos de los cuales dejarían el servicio si tuviera una tarifa.

En 2002, Jonathan Abrams fundó Friendster, una red para que los amigos de los amigos se conocieran. La idea era competir con sitios como Match.com (cuya meta era contactar desconocidos con fines románticos) pero partiendo de la suposición de que era más fácil establecer relaciones amorosas entre los amigos de los amigos. En 2003, este sitio contaba con unos 300 000 usuarios, sin haber hecho publicidad alguna. Este vertiginoso crecimiento tomó por sorpresa a Friendster, y el volumen de usuarios provocó una serie de problemas técnicos. Además, cuando el sitio comenzó a ser promocionado en los medios, la llegada de miles de nuevos miembros también rompió el equilibrio existente en las comunidades. Cuando comenzaron a proliferar miembros con identidades falsas (que se dieron en llamar *fakesters*), la empresa decidió eliminarlos, lo cual no fue recibido de buena manera por muchos miembros, quienes lo consideraron un acto antidemocrático, se sintieron traicionados y decidieron abandonar en masa esa red. Friendster había sido, hasta abril de 2004, la principal red social en Internet, cuando MySpace la rebasó en el número de visitas y usuarios. La competencia se fue incrementando, por lo que servicios como Bebo, Yahoo!360, Windows Live Spaces y Hi5 le fueron arrebatando usuarios a Friendster, una empresa que en 2003 fue valuada en 53 millones de dólares, y dos años más tarde su precio se situaba alrededor de los 2.5.

En el primer lustro del siglo XXI, las redes sociales se multiplicaron vertiginosamente, aparecieron docenas de clones e imitadores de Friendster que trataban de conquistar a un público amplio; otras redes buscaban la atención de nichos específicos que restringían la membresía de acuerdo con una variedad de criterios (sociales, étnicos, culturales y económicos). Algunas redes muy populares —como LinkedIn, Visible Path y Xing— se enfocan en las necesidades laborales de profesionistas, o bien, son

servicios útiles a activistas de causas diversas como Care2. Algunas redes curiosamente fracasaron en los Estados Unidos, pero se convirtieron en fenómenos nacionales en varios países, como el muy comentado caso de Orkut en Brasil y la India, de Mixi en Japón, LunarStorm en Suecia y Cyworld en Corea, entre otros.

MySpace: *A Space for Friends*

Tras esta introducción retomemos dos fenómenos centrales en el universo de las redes sociales en Internet: MySpace y Facebook, redes que tienen mucho en común y a la vez reflejan, acertadamente, visiones antagónicas de lo que debe ser un espacio-servicio como éstos. El primero alardea de su libertad, mientras el segundo “deja espacio para el ingenio”. La historia de la nueva era de las redes sociales comienza en 2003, cuando Chris DeWolff y Tom Anderson llegaron a la conclusión de que lo que realmente hacía falta en Internet era conectar gente y no información, por lo que crearon MySpace, un servicio similar a muchos otros, ya que:

1. Está organizado en torno a páginas personales (*homepages*) gratuitas, que cualquier usuario puede crear para publicar su perfil (o sus perfiles, en el caso de grupos).
2. Cuenta con un sistema que permite enviar y recibir mensajes instantáneos, publicar fotos, *blogs*, videos y música para ser compartidos.
3. Consta de foros, grupos, eventos, calendario, anuncios clasificados y cualquier cosa que pueda ser digitalizada.
4. Las personas que se designaban a sí mismas como “amigos” podían *postear* mensajes mutuamente.

MySpace permite modificar la apariencia de estas páginas, por lo que cualquiera que tenga algún conocimiento del código HTML de programación y el CSS, puede personalizar su *homepage*. Esto da una apariencia particularmente caótica, *punk*, *hip hop* o callejera a las páginas de MySpace. Más que buscar amigos, los cibernautas encontraban en MySpace un espacio para explorar

su propio estilo y diseñarse una imagen a través de sus intereses: música favorita, fotos y videos, así como imágenes tomadas de las fuentes más diversas, fondos coloridos, *links* o vínculos a páginas de sus estrellas y héroes.

Los *homepages* son como proyectos escolares abigarrados, ilegibles, fuera de control, como experimentos dementes de diseño gráfico, *collages* que se tornan en tarjetas de presentación o de provocación. La colección de preferencias personales atraen o repelen “amigos”. Pero estos “amigos” son, en su mayoría, simplemente desconocidos con gustos en común o atisbos de curiosidad provocados por los motivos más improbables; es decir, son gente con la que, en su mayoría, difícilmente se podrían establecer relaciones duraderas. No obstante, los usuarios habituales de este tipo de redes a menudo logran reunir cientos de “amigos”. Esta es una situación que difícilmente podría existir sin este tipo de recursos, y que pone a prueba el famoso número de Robin Dunbar. La cifra que este antropólogo británico determinó es el límite cognitivo del número de individuos con los que una persona puede mantener relaciones sociales estables (conocer a cada persona y saber cómo se relaciona con las demás personas de la red social) y que es 150. Este límite, al parecer, surge de estudios antropológicos y sociológicos al respecto del tamaño máximo que puede tener una aldea. Desde el punto de vista de la psicología evolutiva, éste puede ser el límite de sujetos que logra identificar una persona (es decir, que puede reconocer y conocer por lo menos algunos de sus rasgos de personalidad o de sucesos en sus vidas). Supuestamente, esto lo determina la capacidad de procesamiento del neocórtex cerebral. Otra explicación es que en los grupos que rebasan ese límite se pueden dar más casos de holgazanes y vividores que explotan el trabajo de los demás, es decir, que se benefician del trabajo de la comunidad sin contribuir con su parte. De cualquier manera, al rebasar ese límite, la información acumulada no se traduce en más relaciones ni en mejores amistades sino tan sólo en una masa de información irrelevante.

En 2005, MySpace apareció en el radar de la megacorporación mediática de Rupert Murdoch, News Corp., el coloso del entretenimiento y la información que incluye los estudios 20th Century Fox, los canales por cable Fox News, el sistema de televisión por satélite Sky, 35 estaciones televisoras, periódicos en tres continentes, revistas y editoriales, como el mamut Harper Collins, entre otras propiedades. Murdoch sabía que su imperio de 60 000 millones de dólares estaba erigido en los *viejos media*, e intuyó que descuidar el ciberespacio podría ser fatal para sus intereses, y sus bienes podrían venirse abajo como un gigantesco castillo de arena que poco a poco desmoronan las olas digitales del ciberoceano.

Murdoch y su equipo vieron a MySpace no como una oportunidad de añadir una empresa más a su consorcio, sino como un vehículo para reinventarse en la era de la red. MySpace parecía contener las claves para romper con la mentalidad corporativa dominante y descifrar lo que significa un tiempo en que la audiencia es también el espectáculo, el público es consumidor y participante. Entonces MySpace contaba con unos 20 millones de miembros y crecía a un vertiginoso ritmo de más de 100 000 nuevos cibernautas por día, lo que lo hacía el quinto sitio más visitado en los Estados Unidos. A pesar de que no tenían claro el modelo financiero que haría que esta enorme base de datos produjera ingresos, News Corp. lo adquirió por 580 millones de dólares. La principal riqueza de MySpace son todos esos perfiles de usuarios sumamente detallados, gran parte de ellos casi podríamos llamarlos impúdicos en su honestidad, en su vasta y escrupulosa enumeración de gustos, inquietudes y placeres. Este tipo de información personal podría ser una mina de oro para cualquier empresa de *marketing* en esta era de “mercadeo enfocado”. Pero el mayor atractivo de MySpace, que es la capacidad de rediseñar cada página, lo hace una pesadilla para cualquier empresa que trate de recolectar automáticamente esa información. Por el momento no hay manera económica y eficiente de interpretar esas masas de información desordenada.

El impacto cultural de MySpace se ha comparado, en muchas ocasiones, con el que tuvo MTV a inicios de la década de los ochenta. Sus primeros inquilinos eran principalmente jóvenes de entre 20 y 30 años y, en poco tiempo, el sitio dio un giro al convertirse en una especie de Meca para los músicos independientes. Esto atrajo a una población más joven, que a su vez dio lugar a incontables grupos de *fans*. Es difícil imaginar la manera en que esta red social transformará al mundo, pero lo que es cierto es que News Corp., a pesar de ser una organización conservadora y con tendencias de derecha, estará en medio de la revolución tratando de moldearla y explotarla. La empresa de Murdoch tiene una gran visión para la cultura *pop*, de ahí que tengan las series televisivas *Los Simpsons*, *American Idol* y *24*, entre otros fenómenos que han desatado la euforia planetaria. Buena parte de la vanguardia creativa contemporánea, de los artistas reconocidos y desconocidos, de los pioneros y de los consagrados, han tomado en serio a MySpace. Casi todos los grupos de *rock* y de cualquier tipo de música en el planeta tienen ahora páginas en esta red. Asimismo los cineastas, artistas, escritores y creadores hasta de las más oscuras disciplinas ocupan rincones virtuales en este universo, con la esperanza de que sus listas de amigos crezcan junto con su fama, prestigio y las ventas de sus obras. Ni MySpace ni su empresa madre, News Corp., parecen querer controlar el contenido ni los cauces que siguen los cibernautas. Pero a pesar de su tamaño, este caldo de cultivo de la inconformidad, de la transgresión y la expresión individual está severamente vigilado. Aunque se trata de un espacio muy tolerante, cualquier *posteo* que viole las normas de conducta es rápidamente eliminado.

No hay rastros de News Corp. en MySpace aparte de algunos anuncios de películas y series. Los ejecutivos de esa corporación saben que interferir con esta cultura sería potencialmente fatal para el sitio, ya que podría propiciar otro éxodo masivo como el que le ocurrió a Friendster. Y seguramente algo están haciendo bien, ya que a pesar de las ominosas predicciones de que el espec-

tro de Murdoch haría huir a la gente, 280 000 usuarios se unen cada día al sitio y el espacio recibe alrededor de 1 000 millones de visitas diarias desde su compra, sin la necesidad de hacer campañas de *marketing* o de publicidad en los medios. Sin embargo, para muchos, MySpace es sinónimo de paidófilos depredadores que pasan su tiempo en línea cazando muchachitos. Si bien es cierto que ha habido algunas situaciones de acoso sexual a través de MySpace, la realidad es que se ha tratado de casos aislados y marginales.

Lo que resulta claro es que la rebeldía que supone un sitio como éste no se ha traducido en boicot a una empresa que, entre otras cosas, se dedicó a promocionar las recientes guerras de invasión estadounidenses, y que habitualmente se presta como plataforma para las voces más reaccionarias del país. Esto resulta perturbador para cualquiera que siga pensando con modelos ideológicos preinternet. No queda más que reconocer que News Corp. tendrá en la palma de la mano el debate, controversia y riqueza de las convulsiones culturales del momento. Veremos qué hace con semejante responsabilidad.

Facebook: *A Social Utility that Connects You with the People Around You*

El segundo sitio que nos interesa, y del que hemos hablado al comienzo de esta conferencia es Facebook. Para la mayoría de aquellos que nunca se han creado un perfil en una ciberred social, quizá la primera vez que escucharon mencionar a Facebook en los medios masivos tuvo lugar cuando Mark Zuckerberg, el creador de este sitio, rechazó la oferta de 1 000 millones de dólares que le hizo Yahoo! en el verano de 2006 por la compra de su entonces modesto sitio.

La historia oficial cuenta que Zuckerberg desarrolló Facebook en 2004 desde su dormitorio universitario en Harvard, con la simple intención de crear un recurso para poderse conectar

mejor con sus compañeros de la universidad. Por otra parte, tres condiscípulos de Zuckerberg, los creadores de ConnectU, lo han demandado por supuestamente haberse apropiado de su invento. Pero ellos no son los únicos que argumentan que Zuckerberg es un plagiario: otro compañero, Aaron J. Greenspan afirma haber creado este sistema de red social universitaria en 2003, al cual llamó Housesystem.² Sea cual fuere el origen de esta red, Facebook comenzó como un servicio exclusivo de Harvard, que más tarde se amplió a otras universidades y siguió extendiéndose a algunas preparatorias, pero Zuckerberg deseaba que su sitio creciera y se volviera más exitoso que MySpace, el cual entonces contaba con alrededor de 100 millones de usuarios. Cuando vino la oferta de Yahoo!, Facebook había recaudado 37.7 millones de dólares entre inversionistas y contaba con siete millones de usuarios.

La propuesta de Zuckerberg era recrear en línea lo que él llama *la gráfica social*, la red de relaciones de la gente en el mundo real, como escribe Fred Vogelstein.³ Esto era esencialmente distinto de lo que permite e incluso propicia MySpace, que es crear nuevas identidades y personalidades alternativas. La posibilidad de reinventarse en Internet y de vivir ficciones en línea ha sido, por muchos años, uno de los principales atractivos de las ciberredes sociales. A Zuckerberg no le interesaba esta mutabilidad del ser. En cambio, su objetivo era vincular al individuo con su entorno de manera más eficiente, y para eso planteaba que la gente recibe su información de dos fuentes principales: 1) los medios y otras organizaciones, como escuelas, iglesias, trabajo, etcétera; 2) la red de familia, amigos, vecinos, colegas y conocidos.

La primera ya está ampliamente digitalizada, por lo que había que llevar la segunda a la red. Facebook partía de la idea de que la mayoría de la gente no necesita hacer nuevas amistades en la red, sino que lo que desea es crear un mapa de sus conocidos, socios,

²John Markoff (2007, 1 de septiembre). "Who Found the Bright Idea? Silicon Valley Entrepreneur Disputes Origin of Facebook". *The New York Times*.

³Fred Vogelstein (2007, octubre). "Saving Facebook". *Wired*, pp. 188-193.

amigos y contactos existentes. Por tanto, en este sitio es necesario emplear información personal auténtica, ya que quienes la verán son únicamente las personas que uno realmente conoce, por lo que mentir no tendría sentido, y de hecho podría ser bochornoso o perjudicial. Facebook también está organizado en torno a páginas personales (uniforme y severamente estructuradas) que comienzan con información personal y siguen con preferencias para después pasar a la red de amigos a la/las que uno pertenece. Inicialmente, para entrar en Facebook había que ser invitado, por lo que era como un club selecto, un espacio prestigioso y deseable para todo aquel que tenía deseos de entrar en una buena universidad. La única forma de ver el perfil de otro miembro y comunicarse con él o ella es cuando ambas partes se reconocen como amigos. Zuckerberg pensaba que cualquiera desearía tener una página base donde, en vez de noticias o información impersonal, tuviera novedades de sus familiares y amigos. Mientras MySpace era populista y democrático, Facebook era elitista y hermético. El primero toleraba que los usuarios modificaran hasta lo increíble la apariencia de sus páginas, mientras que Facebook se presentaba como un espacio relativamente maduro, que no permitía cambio alguno en el diseño, y esta rigidez simplemente hace más posible la futura extracción sistematizada de la información. MySpace era percibido como el refugio de los chicos malos, de los *gánsteres*, *punks*, estafadores, marginales sin rumbo y, por supuesto, de paidófilos y depredadores sexuales, mientras que Facebook era el de los muchachos estudiosos. MySpace atraía a jóvenes con intereses “alternativos”: emos, góticos, metaleros, pero también *gays* e hijos de inmigrantes recientes a los Estados Unidos; es decir, jóvenes que no pertenecían a la elite ni encajaban fácilmente en el modelo de los muchachos más populares, y que en muchas ocasiones no llegaban a la universidad. Este ha sido también el espacio que han elegido muchos soldados de bajo rango del ejército estadounidense, mientras que más oficiales han elegido Facebook. Muchas de las páginas de militares activos o veteranos en

MySpace eran pasmosamente racistas. A mediados de 2007, el ejército estadounidense prohibió a las tropas el acceso a MySpace pero no a Facebook.

La decisión de Zuckerberg de rechazar la enorme oferta monetaria de Yahoo! parecía un arrebato delirante de arrogancia, el clímax de una tendencia de soberbia que recordaba la exuberancia y despilfarro de la era del *boom* de los *dot coms*. Sin embargo, la intuición de Zuckerberg a sus 23 años fue acertada y logró convertir a Facebook, de ser un derivado más de MySpace, en una red social revolucionaria capaz de influenciar el futuro de Internet. Súbitamente Facebook, una empresa que cuenta con poco más de 200 empleados, se revaluó en más de 10 000 millones de dólares y él mismo ganó en el proceso alrededor de 3 000 millones. Ahora bien, el precio de este sitio, así como el de otros valuados en miles de millones de dólares, deberá ser “aterrizado” este año, ya que, en medio de una crisis brutal como la que vivimos, resulta irreal e irresponsable seguir sosteniendo la fantasía de estas minas de oro virtuales que hasta ahora no han logrado producir más que unos cuantos centavos por mes por usuario. A esto debemos añadir que el porcentaje de cambio en el número de usuarios de Facebook parece haber dejado de crecer, y en países como Gran Bretaña comienza a disminuir.

Los precios estratosféricos que han alcanzado las redes sociales más populares y el enorme interés que han despertado en diversos inversionistas se debe, como mencionamos, a su potencial como inagotables magnetos y bancos de consumidores. Sin embargo, las estrategias convencionales de los anunciantes parecían poco apropiadas para este medio, por lo que debían reinventarse para un medio regido por el escepticismo. De esta manera, los anunciantes comenzaron a lanzar estrategias audaces y juguetonas, y a crear comunidades de usuarios para compartir experiencias sobre sus productos. Pero realmente ¿quién quiere hacerse amigo de una marca de arena para gatos o de una preparación médica? En esa búsqueda aparecieron campañas como la apli-

cación Whopper Sacrifice de Burger King, la cual ofrecía una hamburguesa gratis a quien sacrificara o eliminara a 10 amigos. Después de que 233 906 amistades fueron intercambiadas por la décima parte de una hamburguesa, Facebook decidió suspender esta iniciativa, temerosos, sin duda, de lo que esta ridícula campaña demostraba con respecto de las amistades digitales.

Uno de los elementos más interesantes de Facebook es la línea de estatus del usuario con que nos recibe la página y que exige una respuesta breve y contundente (sólo 160 caracteres) a la pregunta: “¿Qué estás haciendo ahora mismo?”. Ahí se ofrecen, casi en forma de haikús, atisbos tan personales como superficiales, destellos de solemnidad o de humor desternillante, poesía minimal o una macronarrativa compleja y divagante, sabiduría personal o desbordante idiotéz colectiva. Quizá nada revela más acerca de la persona que las confesiones de lo que está haciendo (algo que debería siempre responderse con la misma respuesta: actualizando mi página de Facebook). Esta pregunta, al igual que el *microbloging* al estilo Twitter, nos convierten en cronistas de nuestro ánimo, en permanentes reporteros de nuestra experiencia, en eternos actualizadores siempre en línea y con una mano en el teclado en forma permanente. Aquí la opinión desenfadada se convierte, sin querer, en afectación pretenciosa que sometemos al juicio de los demás, en continua búsqueda del ingenio críptico que nos permita sorprender, interesar, incomodar o fascinar. Esto puede ser un ejercicio intelectual brillante o una mórbida perversión de la espontaneidad.

Facebook nos relaciona con gente que conocemos pero más con la que apenas conocemos, con las personas con las que tuvimos algo en común en algún momento, compañeros de trabajo o de la escuela, pero más aún con amigos de amigos y referencias distantes. El sistema parece diseñado precisamente para extender la red mediante esos vínculos remotos y semiolvidados, que se perderían o nunca existirían de otra manera. Los descubrimientos o reencontros que provoca pueden ser agradables, pero difícilmente

establecen o restablecen verdaderas amistades, lo cual eventualmente puede ser frustrante y provocar toda clase de desilusiones.

La revolución de Facebook ocurrió cuando se abrieron las puertas a todo el mundo el 11 de septiembre de 2006 y aún más importante resultó ser que abrió el sitio a quienes quisieran desarrollar *software* y aplicaciones, con lo que logró atraer a muchos usuarios y pudo mantenerlos enganchados. Hoy tiene más de 5 000 aplicaciones disponibles, y Zuckerberg les ha ofrecido a los autores de estos programas, aparte de una vitrina inmensa, ganar dinero directamente. La gran oferta de programas curiosos, cursis y, en muy pocas ocasiones, útiles, le da al sitio su carácter adictivo. Pero una de las novedades que incorporó fue News Feed, un programa que automáticamente presenta todas las actividades de una red a todos los miembros de ésta. Así, al entrar en el programa, uno se encuentra con una cascada de “noticias”, actividades e invitaciones de los amigos que pertenecen a la red: si alguien se hizo amigo de alguien más, si otro compró a fulano o si alguien invitó a quien sea a participar en cualquiera de las incontables actividades que tienen lugar en el mundo de Facebook. Este bombardeo fue percibido por muchos como una ominosa violación de la privacidad de los usuarios. Gran cantidad de actividades que podían ser malinterpretadas o que podían parecer bochornosas quedaron expuestas a toda la comunidad. News Feed desató una auténtica revuelta, a la que Zuckerberg respondió que toda esa información era de orden público de todos modos y que al enviarla a los miembros de una red no se divulgaba nada nuevo, sino que tan sólo fortalecía los vínculos entre ellos. A pesar de las protestas masivas, Zuckerberg se resistió a retirar el programa, pero ofreció la posibilidad de que cada usuario decidiera si lo quería usar. Eventualmente, el escándalo fue perdiendo aliento y los usuarios comenzaron a acostumbrarse a este despliegue de chismes que, de acuerdo con Zuckerberg, es parte integral de la estructura de Facebook. En cierto sentido tiene razón: gran parte del atractivo de Facebook es ese atisbo a la intimidad ajena; es una ventana a

chismes de gente que supuestamente nos interesa o estimamos, con lo que se crea la ilusión de una reintegración comunal o tribal. Los chismes sirven para establecer y fortalecer los vínculos sociales, de la misma forma en que funciona el aseo mutuo entre los primates y otras especies. El antes mencionado profesor de psicología de la universidad de Liverpool, Robin Dunbar,⁴ ha estudiado la función evolutiva de los chismes y sostiene que nuestro interés en ellos es, en gran medida, la clave de lo que nos hace humanos, ya que sin el interés en hablar al respecto de nuestros semejantes, del grupo al que pertenecemos, de la política del clan y las relaciones que mantenemos, nunca habiéramos desarrollado el lenguaje. Si algo nos diferencia del resto de los primates es nuestra capacidad de crear colectivamente obras inmensas a lo largo de los siglos, como la arquitectura, la escritura y la metalurgia. Los primates dedican extensos periodos al aseo mutuo; esa es su manera de contender socialmente y sostener un pacto social en el que se respeten las jerarquías y todo mundo mantenga su lugar. Al extenderse el grupo, la tarea del aseo se complica y deja de ser factible mantener contacto táctil con todo el mundo. Esta imposibilidad dio lugar a la necesidad de crear un sistema más eficiente, y hablar parece la mejor opción: toma mucho menos tiempo que asear el pelaje ajeno, se puede hacer mientras se realizan otras actividades y requiere menos esfuerzo que buscar alimañas en la cabeza ajena. Michael Tomasello, el codirector del Instituto de Antropología Evolutiva Max Planck, explica que el hecho de que los niños puedan compartir sus emociones, información y actitudes libremente, “puede ser visto como el antecedente de los chismes de los adultos, los que garantizan que los miembros de un grupo puedan reunir sus conocimientos, y saber quién y quién no actúa de manera cooperativa”. Y la cooperación —de acuerdo con el doctor Martin Nowak, director del Programa de Dinámica Evolucionaria de la Universidad de Harvard— es uno de los tres

⁴Robin Dunbar (2008). *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 230 pp.

elementos indispensables para la evolución, junto con la mutación y la selección. La cooperación es importante tanto a nivel de los protozoarios, que dan lugar a organismos multicelulares, como entre los humanos, que crean sociedades al aportar esfuerzo y bienes para el beneficio común. Por tanto, no es demasiado atrevido pensar que el lenguaje apareció como herramienta de socialización y no para coordinar la cacería o intercambiar conocimiento sobre plantas comestibles, como dictan las teorías clásicas.

Privacidad

La etnógrafa de Berkeley y experta en redes sociales digitales, Danah Boyd, señala con tino que en el ciberespacio tenemos la tendencia de concebir la privacidad como un valor binario, es decir, que existe o no existe, que puede ser 1 o 0. Sin embargo, en realidad es algo más complejo que eso y, en ocasiones, revelar información puede parecer seguro, mientras que en otras, la misma revelación puede parecer alarmante. La privacidad es un problema de contexto. No es lo mismo que sepamos que un depredador o una empresa de *marketing* tienen nuestros datos a que nosotros mismos los hagamos públicos en nuestra página personal. Boyd escribe: “La privacidad no se refiere al estado de un objeto inanimado o a una serie de *bytes*; sino que tiene que ver con el sentido de vulnerabilidad que un individuo experimenta. Cuando la gente se siente expuesta o invadida tenemos un problema de privacidad”.⁵ Y en este sentido, Zuckerberg perdió de vista que lo importante no era proteger la información tanto como la sensación de vulnerabilidad.

Un escándalo, en febrero de 2008, reveló una curiosa y, hasta cierto punto, inquietante característica de este tipo de sitios y, en particular, de Facebook. Nada es más fácil que crearse un perfil

⁵Danah Boyd. “Facebook’s ‘Privacy Trainwreck’: Exposure, Invasion, and Drama” (Trad. de Naief Yehya). *Apophenia Blog*. En <http://www.danah.org/papers/FacebookAndPrivacy.html>. Consultado el 8 de septiembre de 2006.

personal en esa red social, pero numerosos usuarios han descubierto que nada es más complicado que retirarse de ella y borrar la información que ha sido confiada al sitio. Fue revelado que el usuario adquiriría un compromiso de por vida con Facebook y que tan sólo podía desactivar su cuenta pero nunca borrarla, ya que Facebook guardaba copia de esa información (como correo electrónico y tarjetas de crédito) de manera indefinida en sus servidores. No hubo un cambio real en la política del sitio. La justificación para esto era que Facebook deseaba dejar abierta la posibilidad de regresar y reactivar su cuenta fácilmente a cualquiera que lo deseara.

Lamentablemente, Facebook despertó la inconformidad y desconfianza de muchos usuarios con otro escándalo, cuando introdujeron su aplicación Beacon, la cual seguía el rastro de las compras que los usuarios de Facebook hacían en cualquier página de la *web*, en teoría, para conocer los gustos de los miembros del servicio y ofrecer a su grupo de amigos una ventana a sus preferencias. Había suficientes razones para mostrarse escéptico y desconfiado ante semejante intromisión. Además, el sitio no ofrecía un método simple para abandonar o rechazar ese programa. Un grupo de usuarios desilusionados y furiosos lanzaron una campaña en los medios de comunicación. Facebook no tuvo opción: modificó su política y comenzó a ofrecer un procedimiento para borrarse del sitio.

Así, uno de los sitios más populares y exitosos de la red se ha ido conformando una identidad mediante promesas, amenazas y desilusiones. En el proceso ha ido creando mecanismos de control y recompensa que probablemente nos facilitarán algunas tareas, pero inevitablemente habremos de pagar con nuevas ansiedades.

El futuro de las redes sociales

Algunos especulan que, debido a su naturaleza, Facebook o un equivalente futuro podría eventualmente evolucionar en una es-

pecie de credencial universal de identidad, un documento oficial validado no solamente por el usuario sino por su red de conocidos y quizá algún tipo de autoridad. En vez de cargar con credenciales, licencias y demás identificaciones, podríamos presentar la página de Facebook mediante algún dispositivo electrónico portátil para hacer uso de nuestro seguro de salud, al ser detenidos por una violación de tránsito, al solicitar empleo o al ir al banco a hacer un retiro. Esta perspectiva es, en igual medida, alentadora y aterradora, ya que un recurso que inicialmente se presentaba como algo que era divertido, se tornaría en una herramienta de control social y supervigilancia. Nuestra vida entera —física, emocional, social, intelectual y laboral— estaría al alcance de desconocidos con poder de decisión sobre nosotros. Sin embargo, la visión idealista de Zuckerberg y sus seguidores es que, por el contrario, estas redes sociales harán, en cierta forma, obsoletos a los gobiernos o, por lo menos, los tornarán inofensivos, ya que las propias redes, si se mantienen alertas, pueden proteger a sus miembros tanto de las autoridades civiles como de la ambición de las corporaciones. Así, hoy nos encontramos a medio camino en la historia de las redes sociales, entre la euforia de las interminables colecciones de amigos y el placer de cambiar amistades conocidas o desconocidas por comida chatarra. No obstante, es claro que el progreso vertiginoso de este tipo de recursos y la manera desenfadada en que les confiamos nuestra intimidad y secretos pueden conducir a un orden digital en el que las instituciones comiencen a adoptar las redes sociales para fortalecer su control de la sociedad, apropiarse de nuestra privacidad y construir nuevas y felices dictaduras digitales en las que la pregunta: “¿Qué estás haciendo ahora?” deje de abrir un espacio a la expresión lúdica y minimalista para convertirse en una confesión requerida para mantener satisfecho al poder.

Autores

Fernando Vizcarra

Doctor en sociología por la Universidad de Zaragoza, España. Es profesor-investigador del Centro de Investigaciones Culturales (CIC)-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Sus intereses de investigación se inscriben en el campo de los estudios culturales y la comunicación: medios y discursividades; modernidad, cine e imaginarios sociales; y la construcción del campo académico de la comunicación en Baja California. De 2005 a 2010 fue director de la revista de investigación *Culturales*, publicación semestral del CIC-Museo inscrita en el Índice de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del Conacyt. Es miembro del comité editorial de las siguientes revistas: *Bellas artes*, de la Universidad de La Laguna, España; *Global Media Journal en español*, revista electrónica del Instituto Tecnológico de Monterrey (ITESM), y *Estudios fronterizos*, de la UABC. Coordinó con Hugo Méndez el libro colectivo *Huellas compartidas. Ensayos sobre el campo académico de la comunicación en Baja California* (UABC, 2009). Actualmente desarrolla el proyecto de investigación titulado: “Representaciones de la frontera México-Estados Unidos en el cine actual”.

Lilian Paola Ovalle

Investigadora de tiempo completo del Centro de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. Maestra en ciencias sociales por la UABC y psicóloga por la

Pontificia Universidad Javeriana. Está inscrita en el cuerpo académico de estudios culturales de la UABC. Se ha especializado en el estudio de los procesos socioculturales derivados del consumo y tráfico de drogas. Es autora de los libros *Engordar la vena. Discursos y prácticas de los usuarios de drogas inyectables* (UABC/Universidad Pedagógica Nacional —UPN— en Mexicali, 2009), y *Entre la indiferencia y la satanización. Representaciones sociales del narcotráfico* (UABC, 2007). Entre sus últimas publicaciones arbitradas se encuentran el artículo titulado “Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad”, revista *Athenea digital*, núm. 17, marzo de 2010 (Universidad Autónoma de Barcelona), y el capítulo “*Te-catos. Etiquetas, discriminación y exclusión*”, en el libro *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*, coordinado por Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez-Ibáñez (UABC/Arizona State University —ASU—, 2010).

Jorge A. González

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) de 1987 a la fecha; catedrático UNESCO de Comunicación (2000), Universitat Autònoma de Barcelona; *Tinker Professor*, Universidad de Texas en Austin (2002); miembro de la Academia Mexicana de Ciencias (2008); en 2009 fue jurado del Premio Nacional de Periodismo, Evaluador del Sistema Nacional de Investigadores, y miembro del Consejo de Fomento y Desarrollo Cultural del Distrito Federal. Coordina con Rolando García Boutigue el programa de investigación Epistemología de la Ciencia y Cibercultur@, en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM desde 2004 a la fecha. Funda y durante 16 años coordina el programa *Cultura*, de la Universidad de Colima. Cofundador de la Red de Investigación y Comunicación Compleja (RICC). Funda y coordina el Laboratorio de Comunicación Compleja en la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México (2001-2003). Director de Estudios sobre las Culturas Con-

temporáneas desde 1985 a la fecha. Ganador del primer Concurso Mundial de Jóvenes Sociólogos (ISA, Madrid, 1990). Formó parte del Comité Ejecutivo de la ISA de 1994 a 2002. Publicó *La cofradía de las emociones (in)terminables. Miradas a las telenovelas en México* (Universidad de Guadalajara, 1998); “Cultural Fronts: Towards a Dialogical Understanding of Contemporary Cultures”, en Lull (ed.), *Culture in the Communication Age* (Londres: Routledge, 2001); *Cultura(s) y cibercultur@(s)* (UIA, 2003); “El desarrollo de cibercultur@ en proyectos de conocimiento: Hacia una comunidad emergente de investigación” (ALER, 2007); *Cibercultur@ e iniciación en la investigación* (Conaculta/IMC/CEIICH, 2007); *De la cultura a la cibercultur@* (Argentina, EDULP, 2008), y “Digitalizados por decreto: Desarrollo de cibercultur@ o inclusión desigual forzada para América Latina” (2008). Prepara *La formación de las ofertas culturales y sus públicos en México (FOCYP): Teoría y metodología*; es editor de *Historias con minúsculas y oficios familiares en Colima. Una mirada fractal para mirar el siglo XX*. Terminó dos estudios sobre el campo de producción artística en México y las políticas culturales. Asesor de la formación del equipo de investigación del proyecto *Prácticas de articulación entre movimientos sociales y redes de comunicación en América Latina* (Quito: ALER, 2007). Trabaja actualmente en proyectos de investigación y desarrollo de cibercultur@ desde las ecologías simbólicas de México y América Latina.

Jesús Galindo Cáceres

Mexicano. Doctor en ciencias sociales. Autor de 25 libros y más de 250 artículos publicados en 13 países de América y Europa. Promotor cultural en diversos proyectos desde 1972. Profesor en Argentina, Brasil, Colombia, Perú, España y México desde 1975. Miembro del Programa de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas desde 1985. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) SNI-Conacyt desde 1987. Coordinador del Grupo de Acción en Cultura de Investigación (GACI) desde 1994.

Promotor de la Red de Estudios en Teoría de la Comunicación (Redecom) y del Grupo hacia una Comunicología posible (Gucom) desde 2003. Miembro de la Red Deporte, Cultura y Sociedad desde 2006. Promotor del Programa hacia una Ingeniería en Comunicación Social desde 2009. Miembro de la Red Iberoamericana de Gestores Culturales desde 2010. Página Gucom Comunicología Posible: <http://comunicologia-posible.iespana.es/>.

Naief Yehya

Nació en México, D.F., en 1963 y vive en Brooklyn desde 1992. Ingeniero industrial, periodista, narrador y crítico cultural, escribe en *La jornada*, *El financiero*, *Milenio*, *Letras libres*, *Replicante*, *Deep* y *Art Nexus*, entre otros. Ha publicado las novelas *Obras sanitarias* (Grijalbo), *Camino a casa* (Planeta) y *La verdad de la vida en Marte* (Planeta); la colección de relatos *Historias de mujeres malas* (Plaza y Janés) y cuatro libros de ensayos: *El cuerpo transformado. Cyborgs en la realidad y la ficción* (Paidós), *Guerra y propaganda. El mito bélico en los Estados Unidos* (Paidós), *Pornografía. Sexo mediatizado y pánico moral* (Plaza y Janés), y *Tecnocultura. El espacio íntimo transformado en tiempos de paz y guerra* (Tusquets). Ha estudiado desde hace más de dos décadas el impacto cultural y social de la tecnología, los medios masivos, la propaganda y la pornografía.

Este número de *Magistrales* se terminó de imprimir en julio de 2011 en los talleres de Grupo Profesionales Gráficos de México (PROGRAME), Av. Jardín no. 258, Col. Tlatilco, Azcapotzalco, D.F. C.P. 02860, tel. 5355-7633, 5355-7839. La edición estuvo al cuidado de la Coordinación Editorial del CIC-Museo. El tiraje consta de 500 ejemplares.

