

# Gestión del conocimiento en las sociedades de control: la experiencia formateada.<sup>1</sup>

José Hleap B. (johleap@yahoo.com)  
Profesor Titular (Estudiante de doctorado en Educación)  
Escuela de Comunicación Social, Facultad de Artes Integradas, Universidad del Valle

El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos.

Gilles Deleuze

Subordinar la constitución de los deseos y de las creencias a los imperativos de la valorización del capital y a sus formas de subjetivación, produce un empobrecimiento, un formateo de la subjetividad que nos ofrece un espectro de posibilidades que van del glamour de la «subjetividad de lujo» a la miseria de la «subjetividad desecho».

Mauricio Lazzarato



**RESUMEN:** Este artículo pretende explorar las actuales condiciones en las cuales se da cuenta - se conoce y se comunica - una experiencia. ¿Cómo entender hoy la «comunicación social», la «gestión del conocimiento» o cualquier iniciativa que busca recrear una experiencia, sin asumir las implicaciones del funcionamiento de las sociedades de control (Deleuze) y, simultáneamente, la apertura de posibles que implica todo acontecimiento? Al ejemplificar esta reflexión en la convivencia urbana, se plantea captarla como potencia de multiplicidad, no buscando su reconocimiento, valoración o gestión -opciones todas entrampadas en la lógica moduladora del control- sino como movilización del conocimiento social que posibilite imaginar y materializar formas más productivas de estar (y ser) juntos.

**PALABRAS CLAVE:** Sociedades de control, Sistematización de experiencias, Gestión social del conocimiento, Convivencia.

## Presentación

A

guijoneado por el imperativo de pensar críticamente el trabajo de intervención y gestión involucrado en «la práctica de «sistematización de experiencias» en América Latina, he querido retomar el concepto de *experiencia*<sup>2</sup>, particularmente desde el «sentido común», para adentrarse en el análisis de aquellas estrategias que apelan a mecanismos persuasivos y simbólicos y que se desenvuelven en la cotidianidad de los distintos espacios de participación y/o pertenencia. La idea es explorar la *experiencia* como acontecimiento (lugar de multiplicidades, comunidad de condición) y como ámbito en el cual se ha ejercido una forma particular de control social, mediante la reducción de las

posibilidades y la legitimación de opciones pre-fabricadas (o informadas, para dar cuenta del papel de los medios de comunicación) que conducen de este modo no solo la existencia presente sino el porvenir. Abrir la experiencia, asumir su carácter narrativo, de celebración colectiva de la memoria, es retomar su potencia instituyente, que no es solo de evocación sino de creación, al recordarnos que lo instituido es un orden humano, social, que inventamos y podemos transformar, mientras re-conozcamos que la «condición humana», contra los individualismos teóricos (Maffesoli), es condición con el otro:

No puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven (...) la comunicación es algo que no se agrega a la realidad humana, sino que la constituye. (Bataille, citado por Espósito, 2003:191).

### La «experiencia».

Ha tenido lugar una experiencia. Dado el espesor filosófico que tiene el concepto de «experiencia» y su excesiva utilización en la literatura actual de ciencias sociales que lo hace autoevidente, quisiera suspender por el momento su carácter categorial para

poder escuchar en el murmullo del «sentido común»<sup>3</sup>, ese que nace de los usos sociales, lo que se comprende aquí y ahora por experiencia. Tres ideas prevalecen en estos usos: la experiencia como algo sentido, conocido o presenciado por alguien, algo que le sucede a alguien; la experiencia como un haber de vivencias, como conocimiento de la vida logrado por acumulación de situaciones vividas y experiencia como la práctica continuada de un oficio que le da conocimiento y habilidad al practicante. Las tres ideas comparten el carácter de «acontecimiento», como suceso diferenciable en el transcurrir de la vida, en un caso como vivencia especial, en otro como acumulación de vivencias y en el otro como el resultado de vivir un oficio. Las tres ideas expresan un valor de duración y también comparten el sentido de ser algo significativo para alguien respecto a la continuidad de la vida, algo que merece ser contado. Por último, la experiencia en el sentido común es *un tipo de conocimiento sobre el mundo*, cuya validez no depende de un fundamento externo a la experiencia pero que involucra al ser: haberla vivido, interactuar con el mundo, sería su fundamento (conocimiento encarnado).

La experiencia, en tanto acontecimiento de sentido, es expresión de un lugar singular de interpretación aunque no se reduce a él. Si retomamos la concepción del lenguaje como «palabra instituida y gesto instituyente» (Merleau-Ponty), sabemos que la verdad de la experiencia está en el vínculo entre recuerdo y expectativa que se genera en la expresión<sup>4</sup>. La manera contingente como se vive una experiencia, el hecho -señalado por Gadamer- de que «lo que la experiencia en su conjunto, es algo que no puede ser ahorrado a nadie», es a su vez conciencia de la propia finitud, que obliga a la apertura puesta en funcionamiento por la experiencia misma: lo único que puede confirmar la experiencia es otra experiencia. En la evidencia de lo vivido como algo que nos ocurre en la singularidad y de lo cual damos cuenta en la «autonomía» de la expresión propia, se produce un *efecto de naturalización* (Bourdieu, 1999:120) que borra el carácter de interpretación situada y, por tanto, compartida, desde un determinado lugar social. La experiencia se construye en la urdimbre de «sentido común» que le da densidad a la cotidianidad, desde nuestra pertenencia a un horizonte de sentido (Gadamer, 1993:377). El carácter de construcción narrativa que tiene la experiencia, cuya existencia solo se soporta en los relatos que de ella hacen los que la vivieron y

la hicieron significativa, refrenda que ésta no acontece en el vacío de una «vivencia» primordial, original, «propia», la cual se «enajena» o «aliena» en relación con los otros y la sociedad, sino que es siempre intersubjetiva, social, situada, sucede en el terreno fértil de un campo social (con sus matrices históricas, sus temporalidades instituidas, sus productividades específicas) de influencia e interacción recíprocos. La interpretación de lo vivido y del actuar humano no es, entonces, una operación posterior sino una condición de esa vivencia en tanto le ocurre a un ser social, a un ser del sentido<sup>5</sup>. Al respecto, afirma Ricoeur (2004: 115) que la acción demanda narración: «la narración re-significa lo que ya esta pre-significado en el obrar humano». ¿En qué consiste esta «elaboración secundaria» peculiar, sin la cual no podemos dar cuenta de una experiencia? Se trata de la mediación simbólica, en la que «la composición de la trama se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal». La experiencia se constituye en la mediación de creencias (mitos, dogmas), modos de actuar (rituales y rutinas), vínculos (afectivos, organizacionales) y saberes (prácticos, narrativos) que son el tejido sociocultural que nos conforma. Esta mediación es un trabajo sobre la memoria (el recuerdo y el olvido): se constituye en la huella de lo social inscrita en la temporalidad. Si retenemos el valor de duración, de temporalidad vivida, que el sentido común le adjudica a la experiencia, podemos suscribir, con Ricoeur, que *la narración es el guardián del tiempo*. La mediación simbólica instituye la experiencia como apertura de un campo de creación, de conocimiento, una *poiesis*: la operación de configuración narrativa (síntesis de lo heterogéneo) utiliza lo conocido (esquemmatización, tradicionalidad) para dar cuenta de lo desconocido (emergencia) en una totalidad signifiante (disposición) que se propone a la interpretación (lo que Ricoeur propone como mimesis III). La actualización de la narración (comunicación) conjuga el mundo recreado en la narración con el mundo del intérprete, originando algo nuevo (re-figuración). Esta apertura a otros (tiempos, mundos, interpretaciones, preguntas) viables hace de la experiencia una emergencia de la multiplicidad (lo virtual), la activación del conocimiento social sobre lo posible cuya regulación o reducción a lo dado, lo conocido, lo legitimado es un imperativo de las *sociedades de control*.

## A. La experiencia formateada.

¿Qué pasa con la experiencia cuando incluso la narración hace parte del ejercicio de la *gubernamentalidad* (Foucault); cuando las «máquinas de comunicación» operan una reducción del acontecimiento mediante la normalización de los posibles y su sometimiento modular a un solo mundo, una sola realidad, una sola política?, ¿Cómo entender hoy la «intervención social», la «gestión del conocimiento» o cualquier iniciativa que busca transformar la experiencia, sin asumir las implicaciones del funcionamiento de las sociedades de control (Deleuze) y, simultáneamente, la apertura de posibles que implica todo acontecimiento? La clave inicial para trabajar en estas preguntas nos la aportó Walter Benjamin, con la idea de «pobreza de experiencia» y del «ocaso de su narración» en la supremacía moderna de la «información»: «Diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias» (1991). Curiosamente, esta facultad de intercambiar experiencias ha sido galvanizada no por defecto sino por exceso de «experiencias», aquellas que nos proveen, de manera insaciable y ya tramada, los medios de comunicación y los expertos en la «condición humana».

El ejemplo más claro de este procedimiento mediante el cual la diversidad de experiencias sociales posibles se reduce a unas cuantas opciones formateadas<sup>6</sup> y multiplicadas en una aparente variedad (más de lo mismo), lo encontramos en las intervenciones expertas sobre convivencia urbana. Asumiendo que existe una condición deseable de vida urbana caracterizada por la ausencia de conflictos y la armonía, las intervenciones en convivencia sancionan como anormal, en riesgo o en déficit aquellas formas de vida que se aparten de ese modelo idealizado. Como ha planteado Hannah Arendt, la dimensión fundamental de este poder estriba en la capacidad de convertir el comportamiento en conductas: «Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a 'normalizar' a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente» (1993:51). Para este efecto, se impone la centralidad de las ciencias del comportamiento (1993:55): «si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las 'ciencias del comportamiento' señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la 'conducta social' se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida».



El modelo de vida en común que nos provee esta modernidad, incluso el estado de permanente «licuefacción» de nuestra precaria modernidad, se basa en la explotación administrativa del miedo al diferente, sea en la versión nacional de «seguridad democrática» o en la paranoia local de la «ola negra» que se tomó la ciudad de Cali<sup>7</sup>. Ligada a un cambio en las estrategias de gubernamentalidad, «el estado opera a través de la sociedad civil y no sobre ella, y subraya la prevención proactiva en lugar de la persecución y el castigo de los individuos» (Garland, 2005:236), la «seguridad ciudadana» se soporta en la promoción de las oportunidades de riesgo y en los indicadores proveídos por los observatorios de delitos y difundidos profusamente por los medios de comunicación, estigmatizando sectores de la población y generando pánico. Encerrados cada vez más en nuestras propias prisiones, recelando del vecino y del transeúnte, del mendigo y del cartero, no vivimos «con» sino contra los demás. Frente a la instituida mirada de la «convivencia armónica», que predica lo común, lo no contradictorio o conflictivo, obliterando lo diferente, encontramos en la convivencia situada (en los barrios y comunas más estigmatizados como «violentos») saberes sociales sobre la vida conflictiva con otros, sobre la solidaridad basada en alguna condición común (sea de pobreza, de género, de creencia, etc.), que no se detienen ante el resto (el origen, la etnia, la edad, etc.) que los diferencia. La operación «civilizadora» de convertir estos «violentos» pobladores en «ciudadanos» recurre, como en la idea de «homo sacer» de Agamben<sup>8</sup>, a limpiarlos de ese saber, de sus identidades y prácticas previas, para nacer de nuevo en la «cultura ciudadana» que les enseña a vivir «armónicamente», esto es, en la abstracción de una ciudadanía sin pertenencia que celebra el carácter no sustantivo, puro procedimiento, de la democracia: todos somos por igual ciudadanos, mientras cumplamos el contrato por el cual cada uno ocupa su lugar sin atender a las desigualdades constitutivas.

La operación mediante la cual se logra la inclusión, es la del «reconocimiento» de la *ciudadanía* de estos «desechos humanos», al precio de construir su desnudez natal, de excluir, de borrar todo vestigio de previa humanidad, de derechos y vida digna, para arroparlos con «los arneses jurídico-legales», con los «valores» de una «cultura ciudadana» construida a la medida de «la diabólica trinidad de territorio-estado-nación» (Bauman). No son sólo los desplazados de las violencias armadas, o los inmigrantes

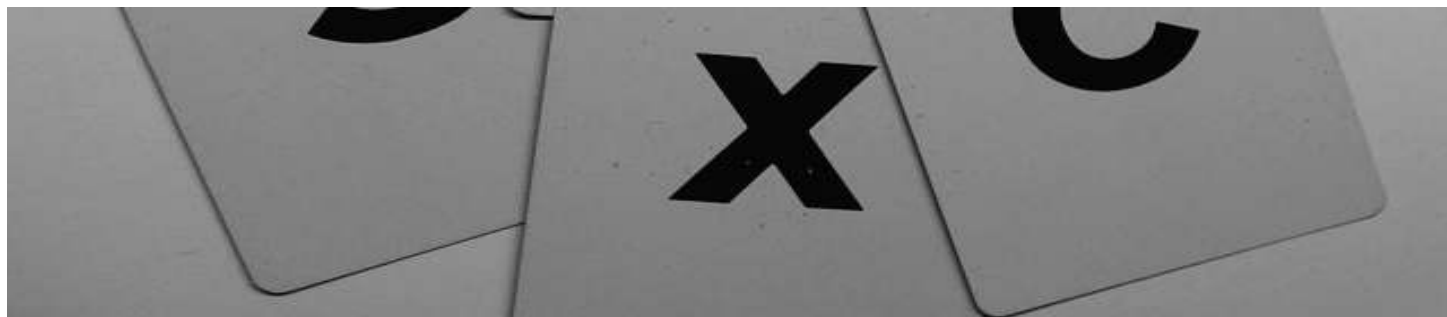
económicos locales, es la creciente *estigmatización* de pobladores que por su color de piel y/o su origen social y lugar de habitación son «los sospechosos de siempre», los señalados causantes de todos los males. Como ejemplo, ampliando la idea de extranjeros a la de desplazados o de habitantes de «invasiones» (particularmente negros), podemos compartir la descripción que hace Bauman sobre su condición: «los *establecidos*, utilizando su poder para definir la situación e imponer sus definiciones a todos los involucrados, tienden a encerrar a los recién llegados en la jaula de hierro del estereotipo, una *representación sumamente simplificada de las realidades sociales*. Al estereotipar, *crean patrones de blanco y negro que no dejan ningún lugar a la diversidad*. Los extranjeros son culpables hasta que se compruebe su inocencia, pero como los establecidos, quienes a la vez acusan, instituyen la causa, dictan sentencia y se arrojan al mismo tiempo el rol de acusadores, magistrados y jueces, las chances de una absolución son escasas o nulas» (2007: 186).

Al generar una atención particular sobre las distintas dimensiones de la vida de la población, al desarrollar formas de conocimiento específicas (psicológico, sociológico, antropológico, médico, etc.)<sup>9</sup> con instrumentos como la estadística o la epidemiología, al establecer instituciones diferenciadas para administrar cada aspecto de esa vida, la intervención sobre lo social dispuso (su «fuerza performativa») de formas de agregación, conocimiento y prácticas que rompían con la comunalidad ligada a un territorio y a unas costumbres, generando dependencia respecto de esas nuevas formas de vínculo y a los servicios ofrecidos, al punto que los propios administrados terminan confundiendo su necesidad (salud) con el satisfactorio<sup>10</sup> que el sistema les provee (hospital, por ejemplo) y se lo demandan al gobierno, incluso violentamente. Los expertos «descubrieron» que la participación y las formas propias de solidaridad, confianza y cuidado de las «poblaciones en alto riesgo» eran un capital que hacia rendir la inversión, aseguraba la sostenibilidad y reeditaba en su propio «empoderamiento»: «El capital social y la cultura son componentes clave de estas interacciones. Las personas, las familias y los grupos son capital social y cultura por esencia. Son portadores de actitudes de cooperación, valores, tradiciones, visiones de la realidad, que son su identidad misma. Si ello es ignorado, salteado, deteriorado, se inutilizarán importantes capacidades aplicables al desarrollo y se

desatarán poderosas resistencias. Si, por el contrario, se reconoce, explora, valora y potencia su aporte, puede ser muy relevante y propiciar círculos virtuosos con las otras dimensiones del desarrollo» (Kliksberg, 2000: 5). El «capital social» como recurso recibe en el Banco Mundial una consideración especial, al estimarlo como componente clave para el desarrollo social y, por tanto, elemento fundamental en esta década para determinar las inversiones del Banco y, en consecuencia, el tipo de intervenciones propiciadas en América latina: «Según análisis del Banco Mundial, hay cuatro formas básicas de capital: el capital natural, constituido por la dotación de recursos naturales con que cuenta un país; el capital construido, generado por el ser humano, que incluye diversas formas de capital (infraestructura, bienes de capital, financiero, comercial, etc.); el capital humano, determinado por los grados de nutrición, salud y educación de su población, y el capital social, descubrimiento reciente de las ciencias del desarrollo. Algunos estudios adjudican a las dos últimas formas de capital un porcentaje mayoritario del desarrollo económico de las naciones a fines del siglo XX. Indican que allí hay claves decisivas del progreso tecnológico, la competitividad, el crecimiento sostenido, el buen gobierno y la estabilidad democrática» (Kliksberg, 2000: 5).

Entonces, la más grande potencia de esta economía es su capacidad de integrar y hacer directamente productivas la externalidades positivas<sup>11</sup>. La solidaridad, confianza, creatividad, informalidad y demás cualidades que han sido llamadas «capital social», así como los saberes no formalizados e incluso excluidos por el conocimiento científico, son ahora la base del nuevo recurso de la economía líquida: El conocimiento o, como precisa Drucker (2004:65) la mudanza de conocimiento a conocimientos, que «le ha dado al conocimiento el poder de crear una nueva sociedad». Como propone Boutang (2004:125), «En el capitalismo cognitivo, en la era de la red y de la *Ciudad por proyectos*, no podemos contentarnos con alabar la libertad, la gratuidad del consumo activo de conocimientos en la producción de saberes, de cultura y de innovación, a menos de convertirnos en agentes de un sistema corsario de depredación de externalidades positivas que engrosen la cuenta del mercado, a expensas de la actividad gratuita desarrollada por medio de la cooperación».

Vistas desde el formateo de cualquier conocimiento y su «aprovechamiento» por parte de la economía líquida del actual capitalismo, parecen ingenuas las propuestas de «un replanteamiento radical de los saberes expertos que nos permita reintroducir el saber social, la experiencia social como fuente de un saber radicalmente otro pero complementario» (Martín Barbero, 2007:40) o las de romper la gestión descendente del conocimiento desde «el desencadenamiento de formas de saber y de acción social que articulan el *conocimiento social* y el *conocimiento académico* en la gestión cultural y política de los propios actores sociales (Grosso, 2004). Buena parte de este ejercicio de integración lo está haciendo la economía líquida del capitalismo; no obstante, repensar la gestión como formateo de la diversidad (y por tanto, ubicarla en la biopolítica) y romperla desde dentro, desde la potencia de la multiplicidad y la contingencia del acontecimiento (como propone Lazzarato, 2007:75) no nos ubica en la «*gestión social del conocimiento*» sino en su imposibilidad (de ser gestionado o reivindicado como propio de algún «actor social»), como resistencia a la *gestión del conocimiento social*.



Ligada a una concepción de lo político que lo ubica exclusivamente en el escenario público con sus actores y procedimientos convencionales, la de la vida ciudadana como disputa y regulación del poder del estado, buena parte del trabajo sobre la convivencia se ha centrado en generar democráticamente una política pública (el ejercicio de la gubernamentalidad) y en este gesto ha olvidado, negado o reprimido la vida ciudadana, aquella en la que se desenvuelve la conflictiva convivencia, que no reconoce un «deber ser» sino que «es», acomodada, situada, contingente. Esta otra idea de lo político (Lazzarato, 2004) nos arroja al caldero de los conflictos sociales, de las opciones éticas, de la lucha política, que aunque está conectado (no mecánicamente manejado como magnitudes crecientes de manifestación en una ilusoria continuidad de «humanidad») con la convivencia cotidiana, implica la extraposición, el extrañamiento, la confrontación/confortación de los sujetos y la apertura de espacios democráticos donde todo esto sea posible, que es, en últimas, lo que ha reivindicado la Educación Popular en América Latina. Al captar la convivencia como potencia de multiplicidad, su politización no consiste en el reconocimiento, valoración o gestión -opciones todas entrampadas en la lógica moduladora del control- si no en la proliferación innumerable (al menos desde lo ensídico-identitario) de otros mundos posibles y factibles, el poder instituyente de los imaginarios sociales (Castoriadis). Ese conocimiento social generado sobre la convivencia en condiciones de precariedad, desigualdad y exclusión, las articulaciones diferenciales de dinámicas conflictivas en las que se realiza la convivencia urbana así como la labor solidaria, afectiva e imaginativa que se genera en esta cotidianidad localizada, surge no como «recurso de intervención» sino como movilización social del conocimiento en convivencia, con su potencial de *multiplicidad y posibilidad*, ante la evidencia de que «*imaginar la posibilidad de otra forma de convivencia no es el fuerte de nuestro mundo de utopías privatizadas*» (Bauman, 1999:145).

## Notas:

<sup>1</sup> Este escrito se origina en la reflexión suscitada por dos investigaciones, «El conocimiento social en convivencia como vía para una cultura de paz en el Valle del Cauca -Cali y Buenaventura-» (Colciencias-Univalle, concluida) y «Aprendizaje en la experiencia: la *Sistematización de Experiencias* como movimiento latinoamericano de gestión social del conocimiento» (en curso).

<sup>2</sup> Puesto que mi proyecto actual de investigación se ocupa de la *sistematización de experiencias* como movimiento latinoamericano de gestión social de conocimiento, esta mirada cuidadosa a lo que se entiende por experiencia resulta absolutamente necesaria.

<sup>3</sup> Como plantea Maffesoli (1997:219), «De una manera fenomenológica o comprensiva, posiblemente haya que considerar el sentido común no como un momento que hay que superar, no como un pretexto que prefigura el verdadero texto que se puede escribir sobre lo social, sino como una cosa que tiene validez en sí misma, y que no necesita ningún mundo tras de sí que le dé sentido y respetabilidad».

<sup>4</sup> «No es la vivencia la que organiza la expresión, sino por el contrario, es la expresión la que organiza la vivencia, le da por primera vez una forma y una determinación del sentido» (Bajtín, 1997:312).

<sup>5</sup> Este aspecto es muy importante para entender que la eficacia simbólica de ciertos procedimientos de control social no es algo que venga desde afuera a invadir al sujeto, sino que instituye esa subjetividad particular.

<sup>6</sup> En el sentido de darle forma como recurso mediático, pero también en el sentido Deleuziano, como *modulación* que reduce la multiplicidad.

<sup>7</sup> Según esta creencia, todos los males de la ciudad se deben a la llegada, en las últimas décadas, de oleadas de negros pobres provenientes de las costas del pacífico colombiano.

<sup>8</sup> «Un ser que fuese radicalmente privado de toda identidad representable sería para el estado absolutamente irrelevante. Esto es cuanto tiene que esconder, en nuestra cultura, el dogma hipócrita de la sacralidad de la vida desnuda y las vacuas declaraciones sobre los derechos del hombre. *Sagrado* no puede tener otro significado que aquel que posee el término en el derecho Romano: *sacer* es aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio.» (Agamben, 2006:70).

<sup>9</sup> Este saber experto efectúa un giro particular en la interpretación del delito: «la psicologización y la patologización de la desviación se realizaron sobre la base de la condena moral de las clases dominadas y de la necesidad de su sumisión.» (Donzelot, 1991:50).

<sup>10</sup> Concepto elaborado por Manfred Max Nef en su propuesta de una economía a escala humana.

<sup>11</sup> Aquellas que producen efectos benéficos sobre quienes no han participado en la transacción. Es decir, aquellas que producen efectos para terceros que no son susceptibles de internalizarse en la producción misma.

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- ARENDETT, Hannah (1993). *La condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- BAJTÍN, Mijail (1997). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno editores.
- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- (2005). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter (1982). *Experiencia y pobreza*. Madrid: Taurus. 1991). *El narrador*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- BOUTANG, Yann Moulier (2004). *Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo*. En *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: editorial Traficantes de Sueños.
- DRUCKER, Peter (2004). *La sociedad postcapitalista*. Bogotá: Norma.
- ESPÓSITO, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CASTORIADIS, Cornelius (1996). «La democracia como procedimiento y como régimen», en: revista *Iniciativa Socialista*, n°38, [www.inisoc.org](http://www.inisoc.org).
- (1997). «Poder, política, autonomía», en: *Un mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira.
- DONZELOT, Jacques (1991). «Espacio cerrado, trabajo y moralización», en *Espacios de Poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Buenos Aires: Paidós.
- GADAMER, Hans-Georg (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- (1993 a). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- (1993 b) *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- GARLAND, David (2005). *La cultura del control*. Barcelona: Gedisa.
- GROSSO, José Luis (2007). *Tácticas e Innovaciones sociales en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura*. Coloquio Latinoamericano «Historia y estudios sociales sobre ciencia y tecnología», Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- KLIKSBERG, Bernardo (2000). *El rol del capital social y de la cultura en el proceso de desarrollo*, en: Bernardo Kliksberg, Luciano Tomassini, (comp.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LAZZARATO, Mauricio (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Edición Traficantes de sueños.
- LAZZARATO, Mauricio (2007). *El Funcionamiento de los Signos y de las Semióticas en el Capitalismo Contemporáneo*. En *Producta50*, Barcelona: Departamento de cultura y medios de comunicación. [www.ypsite.net](http://www.ypsite.net)
- MAFFESOLI, Michel (1997). *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (2007). «El conocimiento, primera frontera.» En *Metapolítica*, Vol. 11 N° 52: 37-44, CEPACOM, México, Marzo-Abril.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- RICOEUR, Paul (2004). *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (2006). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio Huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta/Ilse.
- SUDARSKY, Jhon (2003). «El capital social de Colombia: principales hallazgos», en *Reflexiones sobre la Investigación en ciencias sociales y estudios políticos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.