

Aproximación al concepto de no-lugar en la era de la cultura líquida: internet

*Approach to the Concept of Non-Place in the Era of Liquid Culture:
Internet*

Sofía Fernández González
Universidad de Santiago de Compostela, España

Recibido: 03 de noviembre de 2020

Aceptado: 09 de marzo de 2021

Publicado: 21 de junio de 2021

Resumen

El presente trabajo se apoya en el concepto de Marc Augé propuesto en 1992 de no lugares, así como en la concepción baumniana de modernidad líquida, para dar cuenta del aceleracionismo social y la producción en masa de estos no-lugares. Asimismo, se propone internet como paradigma del no-lugar, entendiendo este como un espacio donde el ser humano se encuentra ajeno a una realidad que al mismo tiempo le pertenece.

Palabras clave

No-lugar, modernidad líquida, sociedad, internet.

Abstract

The present work is based on Marc Augé's concept of non-places proposed in 1992, as well as on Baumnian conception of liquid modernity, to account for the social acceleration and mass production of these non-places. Likewise, the Internet is proposed as a paradigm of non-place, understanding it as a space where the human being is alien to a reality that at the same time belongs to him.

Keywords: Non-place, liquid modernity, society, internet.

I. Introducción teórica al concepto de no-lugar

El presente artículo trata de dar cuenta del concepto de no-lugar propuesto por Marc Augé, así como ahondar en espectros relacionados con este, profundizar en cómo la ciudadanía podría considerarse incluso en una magnitud no corpórea y desgranar –grosso modo- los problemas que ello comporta. Esto, no simplemente apuntaría a un nuevo paradigma, sino que sentaría la idea compleja de que el sujeto de estudio, la masa, propia de un no-lugar como el propuesto en el trabajo (internet) remitiría a algo inasible.



Nadie, apenas en nuestra cultura occidental, dudaría de dar cuenta de lo que supone un lugar, un espacio conocido, delimitado; espacial y temporalmente. Es más, podemos creer que los lugares ocupan, comportan y comprometen todos los atisbos de nuestra realidad. Nadie dudaría tampoco, de describir de manera fehaciente un lugar de infancia, un lugar en el que sucedieron tales o cuales hechos. Pero el mundo que conocemos está en constante evanescencia, tanto, que hemos visto morir lugares, resignificarlos, apropiárselos y reapropiárselos. Tan cambiante es el mundo en que habitamos que la realidad se escapa de las manos. Sin embargo y si bien señalan autores contemporáneos, la investigación antropológica siempre tiene por objeto interpretar la interpretación que otros hacen de la categoría del otro en los diferentes niveles en que sitúan su lugar e imponen su necesidad (...) “es el mundo contemporáneo es el mismo que, por sus transformaciones aceleradas atrae la mirada antropológica sobre la categoría de la alteridad” (Augé, 2020, p. 110).

¿A qué clase de mundo contemporáneo nos enfrentamos? La pregunta no es ya tanto a qué clase de mundo sino si es que siquiera merecería la pena obrar y hacer la labor por comprenderlo, desgranarlo y estudiarlo. En el siglo XXI, la civilización y con ella la cultura, han sufrido una serie de transformaciones a las cuales es imposible no atender a la hora de entender a qué clase de sociedad nos enfrentamos hoy. Tal y como señala Zygmunt Bauman, una serie de procesos llevaron a la cultura de su fase sólida a su fase líquida: la modernidad se vuelve “líquida” en el transcurso de una “modernización” obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual (...) “ninguna de las etapas consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado” (Bauman, 2013, p. 100). Dice, además que la característica primordial de la modernidad la cual alude es la disolución de todo lo sólido. Cabe aquí preguntarse ¿qué es lo sólido? A lo que el autor apunta, entonces, es a un entendimiento de todo lo sólido como la tradición de modernidad hegemónica. Si bien el autor acuña el término en los suyos propios, la cultura líquida a la que se refiere nos habla de un “posmodernismo o hipermodernismo”, lo cual ya había sido extensamente trabajado anteriormente (Bauman, 2013, p. 15).

¿Qué es, entonces, lo que ha ocasionado –o propiciado- esta transgresión histórica tan acuciante de la sociedad? Atendiendo a esto y tal y como sugiere Augé, podemos atender a tres transformaciones radicales que han tenido lugar en nuestra sociedad. La primera

remite al tiempo, el uso, así como la percepción que hacemos de él. Hay para quienes este tiempo ni siquiera es ya inteligible. La historia se acelera, los acontecimientos se multiplican como células degenerando en una superabundancia de acontecimientos. Podemos achacar a esta explosión de acontecimientos masivos las grandes guerras del siglo XX, las catástrofes naturales, etc. La sobremodernidad, según señala Augé, podría definirse a la situación de exceso de tiempo. Esto provocaría “un lugar desde el que podríamos sentarnos a observar la historia, una historia presentada de reverso, un positivo de un negativo” (Augé, 2020, p. 50).

Otra transformación de la que conviene hacerse eco es el espacio. El autor alude a cómo, paradójicamente, el exceso de espacio podría ser correlativo al achicamiento del planeta (Augé, 2020, p. 52). Este universo del que formamos parte cada vez es más amplio, hecho que nos redujera a una posición insignificante dentro de él. El universo, además, se constituiría como un lugar simbólico, donde, según el autor, todo constituye un signo. De estos signos, para todos conocidos, no todos tienen acceso a los códigos de uso, o al acceso a los mismos.

Tal y como señala Bauman, una serie de procesos llevaron a la cultura de su fase sólida a su fase líquida: la modernidad se vuelve “líquida” en el transcurso de una “modernización” obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual (...) ninguna de las etapas consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado (Bauman, 2013, p. 99). Dice, además, que la característica primordial de la modernidad a la cual alude es la disolución de todo lo sólido. Si bien el autor acuña el término en los suyos propios, la cultura líquida a la que se refiere nos habla de un posmodernismo o hipermodernismo, lo cual ya había sido extensamente trabajado anteriormente (Bauman, 2013). En este frenético estallido de lo que hegemónicamente se conocía como cultura, podemos ahora ahondar más profundamente en el concepto principal que trabajaremos: los no-lugares. ¿Qué quiere decir el autor con un no-lugar? Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta. Prosigue, el autor: “vivimos en una época paradójica (...) en la que fuera como si el conservadurismo de unos y el mesianismo de

otros estuviesen condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y el de las raíces. Siguiendo con esto, el autor propone que la tercera figura de exceso es el ego, el individuo” (Augé, 2020, p. 209). Por tanto, y con base en estas tres transformaciones, el autor – concluye- hace depender a la antropología posmoderna de un análisis de la sobremodernidad de la cual su método reductor no es sino una expresión particular.

Los lugares, como señala Augé (2020), tienen por lo menos, tres rasgos comunes. En primer lugar, la ley de lo propio; esto es, nacer es nacer en un lugar, tener destinado un sitio de residencia. Esto remite a la definición clásica aristotélica de lugar: superficie primera e inmóvil de un cuerpo que rodea a otro o, para decirlo más claramente, el espacio en el cual un cuerpo está colocado. Esta función sería la identificativa; esto es, formar parte, ser. Básicamente reconocer un lugar como un punto referente que constituye parte de nuestra identidad. En segundo término, habla del rasgo relacional; quiere decir, los elementos son distribuidos en relaciones con su existencia. Por último, el rasgo histórico de lugar, que alude a la estabilidad de este.

Pero ¿de qué estabilidad habla Augé? El autor afirma que “aquellos lugares, por el hecho de haber sido habitados a lo largo del tiempo, poseen unos rasgos reconocibles e imperturbables, una especie de yacimiento antropológico con historia y recorrido propio” (Augé, 2020, p. 62). Los lugares antropológicos, por ende, constituyen ante todo un “espacio geométrico”, atribuyéndosele formas elementales del espacio social. Hay quienes, al hablar de este tema, entran en las vicisitudes del espacio aldeano y el doméstico. Autores como Jean-Pierre Vernant muestran el simbolismo que subyace tras de sí pero que no será en este momento objeto de discusión. Además, se habla asimismo de usar el cuerpo como un territorio, o el espacio político como un lugar simbólico en el que poder desarrollar los mismos aspectos que en un lugar físico.

¿Cómo entroncar, por tanto, la definición, así como las características distintivas propuestas por el autor? Pues bien, tratando de aunar los dos conceptos rescatados por Augé y Bauman, podríamos, por ende, trazar un hilo conductor que fuese capaz de entremezclar el ritmo social vertiginoso que se apodera de la sociedad –aunque ni la sociedad misma lo quiera- con la aparición masiva de lugares de tránsito donde la ciudadanía es despojada de su identidad –entendiendo esto como una característica troncal y genuina de este tipo de

espacios-. Recuperando este problema, qué pasa entonces, cuando un ciudadano está desprovisto de aquello que le hace ser, *per se*, ciudadano. Augé (2020) señala que todos los hombres son medios, podríamos decir “representativos” por lo cual su determinación en el tiempo y el espacio vale para todos, para cada uno de ellos. De ser esto cierto, entonces, cuando una persona se deslinda de las dimensiones espacio-temporales, su identidad se desvanecería. Aun así, será necesario ahondar más profundamente en el concepto de no lugar para saber a qué, precisamente, nos estamos refiriendo. Podemos decir que un lugar atiende, comparte y posee los rasgos antes mentados. Pero ¿qué rasgos caracterizan a un no-lugar? Augé cree que la sobremodernidad es productora de no lugares; es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran lugares antiguos; acuña diversos ejemplos a través de los cuales seríamos capaces de acercarnos a la categoría de no-lugar, entre ellos: cadenas de hoteles y habitaciones ocupadas ilegalmente, clubes de vacaciones, campos de refugiados, entre otros.

Sin embargo, además, es necesario admitir que un no-lugar existe siempre, bajo la tónica misma del lugar; esto es, de forma heterogénea, no pura. Tanto el lugar como el no lugar formarían parte ambas de polaridades infundadas, falsas. Nunca se encuentran de manera única. Son, en palabras del autor, “palimpsestos donde se re-inscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y la relación” (Augé, 2020, p. 117). Los lugares, tanto para otros autores como Miguel de Certeau, como para Marc Augé, no serían la antítesis de los no-lugares; más bien, entenderían el espacio como un lugar practicado en el que el cruce de elementos es indispensable e irreductible.

Ya filósofos como Merleau- Ponty, habían hablado de la distinción entre espacio geométrico y antropológico, acuñando este último como “espacio existencial”. Es importante señalar esto pues si bien la modernidad líquida es productora de no-lugares –y este hecho caracteriza, marca, señala un nuevo paso o estadio histórico-social- lo es asimismo de lugares. No cesan por ello, los lugares espaciales y reconocibles que han sido objeto de estudio antropológico, político y geográfico. Es más, cabe decir que estos lugares se transmutan, se acoplan a la producción en masa de no-lugares. Podemos citar, por poner un mero ejemplo, el paseo principal de dos de las ciudades más grandes de España: la Gran Vía de Madrid o el Passeig de Gràcia en Barcelona; la consecución sucesiva de

tiendas inaccesibles para la población local, así como a la gentrificación de los barrios aledaños ¿no es acaso un claro ejemplo donde los no-lugares comen el terreno a los lugares? Más concretamente, podríamos hablar de las tiendas de ultramarinos resilientes o mercerías acorraladas entre hipertiendas de la cadena Inditex que se sublevan ante una modernidad líquida que las amenaza.

Dice Augé, además que “la marca social del suelo es tanto o más necesaria cuanto que no es siempre original (...) es necesario reconocerse en él (suelo)” (Augé, 2020, p. 106). El autor alude asimismo al viajero, al paseante, al camino que recorre y que irremediamente está marcado por la abolición del lugar como culminación del viaje; tanto es así que podría decirse que cuando un paseante camina sin rumbo (*flâneurisme*) este va, a su paso, aniquilando los lugares. Pero esto no sería en ningún caso la creación de un no-lugar. Se entiende entonces, que el tránsito por diferentes espacios; digamos, por ejemplo, una autopista, vendría condicionada por las diversas señales que a su paso están distribuidas y que marcan y condicionan nuestro tránsito por la misma. Esto, precisamente, es el no-lugar. Quedarse desnudo ante el espacio, no encontrar, o al menos, no ser capaces de encontrar un punto referencial a través de la contractualidad solitaria, de la que habla Augé, para poder llegar a ser “alguien” en ese territorio concreto. Es imposible. Los no-lugares, designan, así, “realidades complementarias pero distintas (Augé, 2020, p. 83): los espacios construidos en relación con ciertos fines y la relación que los individuos mantienen con estos espacios”.

Los no-lugares, además, son extractos espaciales donde el individuo se reconoce como ciudadano en tanto que debe, obligatoriamente, probar su inocencia. En un aeropuerto, por ejemplo (no-lugar) el viajero es requerido a presentar su identidad como condición *sine qua non* para poder emprender el vuelo. De no hacerlo, estaría atentando contra el carácter prohibitivo del no lugar en el que ahora mismo se encuentra. Volviendo atrás, entonces, podemos dilucidar cómo la situación de modernidad está constituida por no-lugares y una parte de ellos como imágenes. El autor afirma que lo significativo en la experiencia del no lugar es su fuerza de atracción, inversamente proporcional a la atracción territorial, a la gravitación del lugar y de la tradición. Pone por caso, Augé, un inmigrante –refugiado- el cual no pertenece (políticamente) a ningún territorio físico, el que inquieta y fascina a la vez. Este hecho, en tanto hecho social, puede considerarse como remitente a otras dos

totalidades: “la suma de diversas instituciones que entran en su composición, pero también el conjunto de las diversas dimensiones con respecto a las cuales se define la individualidad de cada uno de aquellos que la viven y participan en ella” (Augé, 2020, p. 121).

Se ha de responder, ahora, qué papel juegan los no-lugares en la sociedad contemporánea y, sobretodo, de qué manera se imbrica esta en ellos. Se propone, como ya se ha hecho previamente, la definición y aproximación al término de Bauman “cultura líquida” a través del cual se puede definir una exposición razonable de diversos fenómenos. Uno de ellos y que será de utilidad para el no-lugar de análisis posterior es la moda. La moda nunca se limita a ser, como apunta George Simmel. La moda es una forma particular de vida que procura asegurar una solución de compromiso entre la tendencia a la “igualdad social y la tendencia a la singularidad individual” (Bauman, 2013, p. 33).

En 2020, podemos decir que la cultura española se encuentra en un momento de ambigüedad absoluta, y es por eso que es útil echar mano de la concepción de cultura líquida en donde no hay ya separación entre lo considerado alta cultura y lo que antaño se consideraba manifestaciones vulgares. Hoy la insignia de pertenencia a una élite cultural es la máxima tolerancia y mínima quisquillosidad. “El esnobismo cultural consiste en negar ostentadamente el esnobismo” (Bauman, 2013, p.17). Si hablamos de esta asimilación de la cultura por la práctica totalidad de la ciudadanía no estaría de más preguntarse por la doble cara del fenómeno: si bien la clase burguesa –o media, si cabe, entendiendo el término como un ciudadano representativo de la sociedad española puede, es capaz o tiene la posibilidad de acercarse a las manifestaciones culturales de la ciudadanía marginal ¿podría darse este fenómeno a la inversa? Es decir; ¿podría escuchar música clásica aquel o aquella que se socializa en un barrio con unas condiciones materiales radicalmente diferentes al primer caso? La posibilidad existe, por supuesto. Pero es necesario destacar que las posibilidades, o más bien, las probabilidades que atingen a las diversas masas diferenciadas son radicalmente divergentes.

Extrapolando esto al concepto que interesa desgranar, podríamos hacernos eco de la asimilación por parte de la ciudadanía en los no-lugares, sobre todo, del no-lugar que se propone como paradigmático de todos los demás: la red. Sin embargo, es necesario asimismo rescatar cómo la ciudadanía de diásporas “un infinito archipiélago de

asentamientos étnicos, religiosos y lingüísticos” (Bauman, 2013, p. 34) forma parte de un conglomerado abstruso de la sociedad tremendamente inclasificable dentro de los marcos de la sociología moderna, pero perfectamente imbricable dentro de los marcos contemporáneos y, más concretamente, dentro de esta aproximación antropológica al concepto de no-lugar. El progreso ha dejado de ser un discurso que habla de mejorar la vida de todos para convertirse en un discurso de supervivencia personal. “El progreso ya no se piensa en el contexto de velocidad, sino en el contexto de un esfuerzo desesperado por no descarrilarse, por evitar la descalificación y la exclusión de la carrera”. (Bauman, 2013, p. 55). Además, es notorio y reseñable que si bien en el amor líquido, Bauman apunta hacia “la disolución de los vínculos humanos tal y como los conocemos -al igual que la sociedad líquida supone transitoriedad, inestabilidad, inseguridad y falta de referencias de futuro; el amor líquido acerca esa asunción de precariedad e individualidad a las vinculaciones afectivas y amorosas” (Bauman, 2012, p. 53) los no-lugares apuntan a la disolución o desmembramiento del espacio tal y como lo conocemos.

II. Internet como paradigma del no-lugar

Una vez se ha hecho una aproximación antropológica y revisada al concepto de no lugar, se propondrá, ahora, un no-lugar paradigmático: internet y la comunidad virtual. Al tratar de encasillar –si es que fuese posible- la comunidad global de internet dentro de un geopolitismo, sería imposible hacerlo sin recurrir a los lugares físicos desde los cuales los sujetos se conectan para entender las diferentes dinámicas de interacción social que persiguen. Este hecho, sin embargo, carece completamente de importancia una vez traspasada la barrera de la pantalla ¿cómo es esto posible? Es curioso preguntarse cómo podemos entender las lógicas sociales atravesadas por –no solo el capitalismo- sino una comunidad virtual que, por una parte –y esto no es objeto del trabajo- ejerce presión como lobby y por otra, se ensalza como un no-lugar al que van a parar cientos de miles de usuarios pertenecientes a las antípodas del mundo y que, con un *click*, quedan conectados de manera instantánea.

Es necesario, además, entender este espacio que es la red, como un no-lugar en todos sus términos. Aclarando el concepto, se querrá decir con la red a todo lo que alcanzan las redes sociales, quedando excluidos, por ejemplo, los programas informáticos que asimismo se

sustentan a través de *Google*. Las redes sociales son una ventana al mundo con todo lo que eso conlleva. La estratificación social está presente en *Instagram*, donde –al igual que en el capitalismo- quien más tiene es más valioso. No solo esto, sino destacar asimismo el modo relacional que practican los usuarios de la red misma, quienes adueñándose de ella –y dejándose adueñar- comportan una serie de comportamientos propios y genuinos de los no lugares.

Estos comportamientos, vendrían a ser, equiparándolo a un aeropuerto; identificación de entrada, pestañas, signos y guías como manual de uso, transformación de la potencia en acto (colgar una foto-recibir una retroalimentación) y así sucesivamente. A pesar de esto, hay quienes, por supuesto, entienden que la afiliación –por decirlo de algún modo- la pertenencia a estos entornos, a estos espacios, no concuerda con la visión hegemónica de una interacción social real. Es más, ni siquiera se cumple. Para autores como De Camargo, para que exista comunicación y relación afectiva y sexual es imprescindible la presencia de los cuerpos sexuados. El cuerpo propio es el primer espacio social (De Camargo y Canavire, 2014, p. 53).

De asumir esto como condición *sine quanon* para la consecución de las interacciones sociales, cómo podríamos explicar entonces la multitud e ingente masa –que, por otra parte, está a la alza- de hijos e hijas de internet. No quiero aquí referirme a nativos y nativas tecnológicos; quiero decir, empero, a todas esas personas que nacen y vienen al mundo surgidas de una relación que comenzó y asentó sus raíces en la red. De personas que formaban parte de esta comunidad que aludimos como global y que conforman los ciudadanos de este no-lugar como es internet y el mundo virtual. Estas estructuras sociales virtuales sociales, “además moldearían la masa momentáneamente -amorfa-, ya liberada de los grilletes de la tradición, pero no habituada aún a la nueva rutina y su correspondiente régimen disciplinario” (Bauman, 2013, p. 112) ¿A qué se refiere el autor con esto? Si bien rescatamos la idea de Augé de un no-lugar como un espacio –de manera abstracta- donde tu identidad no es genuina, podemos dilucidar cómo la cultura de internet trabaja como un horizonte donde la identidad no solo se diluye, sino que se inventa.

Existe aquí un disenso posible entorno a internet y en especial, como ya se ha señalado antes, las redes sociales que alimentan el ego humano y los no-lugares. Si bien en los no-

lugares la identidad se desvanece, en la red se desvanece para renacer, transformada en una nueva. Pero, aun así, podría decirse que, de ser estrictas con la no identidad que satisface la condición de no lugar, podríamos acceder a cualquier página de internet con un nombre conformado por puntos y barras (por poner un ejemplo) y una foto en blanco. Seguiríamos siendo, entonces, ciudadanos y ciudadanas de una comunidad que, si bien debe validarse (y validarte) para acceder a la misma, no repara posteriormente en el desapego a la identidad misma como condición de permanencia.

Por último, es reseñable la estructura de vigilancia que se ejerce en los no lugares ya que, si bien Augé no se detiene obsesivamente en la misma, se modela y erige como un aspecto cambiante en tanto que cambia la sociedad. Si bien antes se comentó acerca de la no revisión de identidades para aprobar la pertenencia a la comunidad virtual, en la misma se ejerce o modula una estructura panóptica auto revisada por los propios usuarios, que serían quienes de interpelar a un cómputo de red “supremo” omnipotente, capaz de eliminar la cuenta de tal o cual usuario que se crea que infringe o no cumple, las reglas de la comunidad.

Este modelo encuentra sus similitudes si queremos bajarlo al plano material. Como señala Bauman, “el modelo panóptico de la dominación (...) está desmantelándose a paso acelerado en Europa y en muchas otras partes del mundo contemporáneo. Está dando paso a la autosupervisión y el autocontrol por parte de los objetos de dominación” (Bauman, 2013, p. 155). Siguiendo al autor, estos nuevos paradigmas moldearían la masa momentáneamente “amorfa”, ya liberada de los grilletes de la tradición, pero no habituada aún a la nueva rutina y su correspondiente régimen disciplinario.

Por tanto ¿cómo entender dentro de la sociedad líquida el fenómeno de internet como un no lugar? Pese a que la antropología de lo lejano siempre había tenido como punto de partida el estudio del concepto de lugar, es necesario comenzar a reparar en los escenarios cibernéticos despojados de materialidad que se erigen en nuestros tiempos como una manera de interacción con el Otrix. Pese a que -como ya se ha señalado antes se entiende la dicotomía lugar- no lugar como interrelacional, ningún objeto que se inscriba en una u otra categoría podría hacerlo de forma plena- podríamos ver reflejado en internet un campo de batalla donde las interacciones entre los individuos se disparan en número. Además, es

necesario sustraer de la investigación misma del espacio virtual de internet como un no lugar, la idea de que en el mismo coexisten -en diferentes formatos y manifestaciones- los diferentes lugares en los que el ser humano habita -bien sea mediante una foto, etc.- pero despojados de la carga histórica y profundidad identitaria que les caracteriza.

La nula materialidad que sustenta este espacio es la gran diatriba a la que se enfrenta la investigación para poder entender y concretar cómo la sociedad forma parte –hoy más que nunca, pero de seguro, menos que mañana- de una comunidad virtual en la que los usuarios y usuarias no son sino marionetas las cuales se revisten de unas galas que escapan lejos, incluso, de su propio entendimiento. Por ello, es necesario entender la red como un nuevo espacio que si bien, no es nuevo a nivel histórico, sí lo es a nivel sociológico. Y, sobre todo, conforma y comporta un nuevo prisma a través del cual, la antropología y la ciudadanía, así como las demás ciencias sociales, pueden entender mejor qué es lo que pasa con la sociedad contemporánea, a qué derroteros estamos abocados como ciudadanos de una *polis* que no está construida sobre cimientos de piedra sino más bien, se enmarca materialmente en corrientes de energía eléctrica.

III. Bibliografía

Augé, M. (2020). *Los no lugares*. Editorial Gedisa.

Bauman, Z. (2012). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2013). *La cultura en el consumo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

De Camargo, H. W., Canavire, V. B. (2014). De redes y cuerpos: ensayo sobre el amor en tiempos de las tecnologías. *Questión*, 1 (42), 42-56.

IV. Notas de la autora

Sofía Fernández González. Profesional en Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela, España. Correo electrónico Sofiasfg195@gmail.com

