LIBROS DE FILO

Geografías Culturales

Aproximaciones, intersecciones y desafíos

Perla Zusman, Rogério Haesbaert,
Hortensia Castro y Susana Adamo (editores)

eFFL

GEOGRAFÍA

Geografías Culturales

Aproximaciones, intersecciones y desafíos

LIBROS DE FILO

Geografías Culturales

Aproximaciones, intersecciones y desafíos

Perla Zusman, Rogério Haesbaert, Hortensia Castro
y Susana Adamo (editores)

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Hugo Trinchero

Vicedecana
Ana María Zubieta

Secretaria Académica
Leonor Acuña

Secretaria de Supervisión Administrativa
Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Silvana Campanini

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación y Posgrado
Claudio Guevara

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones
Rubén Mario Calmels

Prosecretario de Publicaciones
Jorge Winter

Coordinadora Editorial
Julia Zullo

Consejo Editor
Amanda Toubes
Lidia Nacuzzi
Susana Cella
Myriam Feldfeber
Silvia Delfino
Diego Villarroel
Germán Delgado
Sergio Castelo

Dirección de Imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofia y Letras
Colección "Libros de Filo"

Edición: Juan Carlos Ciccolella y Liliana Cometta

Colaboración: Yanina Demarco y Juan Marcos Córdoba, estudiantes de la carrera de Edición dentro de la Práctica Profesional en Instituciones Públicas u ONG.

Diseño de tapa e interior: Pica y punto. Magali Canale-Fernando Lendoiro

Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos / coordinado por Perla Brígida Zusman; Hortensia Castro; Susana B. Adamo. - 1a ed. - Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2011.
342 p. ; 20 x 14 cm. - (Libros de filo)

ISBN 978-987-1785-00-1

1. Política Cultural. 2. Espacios Públicos. I. Zusman, Perla Brígida, coord. II. Castro, Hortensia, coord. III. Adamo, Susana B., coord.
CDD 306

ISBN: 978-987-1785-00-1

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2011
Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

Introducción

Perla Zusman y Rogério Haesbaert***

Las Geografías Culturales ocupan hoy un lugar destacado en la agenda de la Geografía como disciplina. A su vez, constituyen un área de trabajo que mantiene un fluido diálogo con otros campos, particularmente, con las diversas perspectivas que se tejen en el marco de los estudios culturales.

El espacio, tanto institucional como epistemológico, que las Geografías Culturales han adquirido en el interior de la disciplina desde los inicios de la década de 1990 no se explica solo por el "giro cultural" sino también por algunas transformaciones del mundo de hoy que requieren poner en juego la relación espacio-cultura.

En primer lugar, el capital actúa de modo tal que distintas expresiones culturales –presentes o pasadas, occidentales o no occidentales– han sido objeto de mercantilización o, en términos de David Harvey (2003), de estrategias de acumulación por desposesión. En este contexto la producción/reinvención de la diferencia adquiere cada vez mayor peso a fin de crear nuevos nichos de mercado. Así, el valor simbólico es

* Universidad de Buenos Aires (Argentina).
** Universidad Federal Fluminense (Brasil).

crecientemente incorporado a las mercaderías, a los lugares y a los paisajes. Simultáneamente, distintos actores sociales (empresas transnacionales, gobiernos locales, movimientos sociales, ONG, grupos étnicos, religiosos o lingüísticos, entre otros) se valen de prácticas materiales y simbólicas para reivindicar su lugar en el mundo.

En segundo lugar, junto con la globalización se han desencadenado prácticas de homogeneización y heterogeneización que involucran modas, valores y creencias. Por ejemplo, las empresas transnacionales han hecho del consumo de sus productos un objeto de distinción o de estatus de ciertos sectores sociales. También algunos organismos internacionales, como aquellos asociados a la patrimonialización –por ejemplo, el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS)–, definen criterios globales para situar ciertos ámbitos geográficos en la escena internacional. Sin embargo, las prácticas globales afectan de modo diferencial a los lugares. Mientras que algunas sociedades crean nuevas formas culturales a partir de la influencia de aquellas prácticas globales, otras prefieren mantenerse en una postura predominantemente defensiva. Ello se expresa mediante algunas reivindicaciones identitarias históricas (como ciertos regionalismos) o a través de otras nuevas (como se observa en el caso de los movimientos ambientalistas e indígenas latinoamericanos).

En tercer lugar, se han intensificado los flujos de población, particularmente, los migratorios y los turísticos. En este caso, no son las empresas, sino los propios grupos sociales los que, con sus desplazamientos, llevan concepciones del mundo y modos de concebir la realidad de un ámbito a otro. A los movimientos de población debemos agregar otros tipos de flujos**,** no materiales: los de las redes informáticas. El ciberespacio se ha convertido en un nuevo ámbito de producción de comunidades culturales (virtuales) con implicancias en la construcción social y espacial de la realidad. Estas son solo algunas de las transformaciones que, a la vez que han

aproximado a las personas y sus culturas y han conformado sociedades multi o transculturales y lugares híbridos, han desencadenado también nuevos procesos de exclusión.

Aproximaciones

Con el fin de problematizar y tematizar estos procesos, las Geografías Culturales ponen en juego la propia tradición disciplinar y recurren, también, a los abordajes y conceptos de otras áreas. De ese modo, construyen nuevas aproximaciones. Así, por ejemplo, a la forma clásica de trabajar la relación entre espacio y cultura a través de lo material y lo visible, iniciada con la propuesta saueriana en la década de 1930, se le han sumado otras aproximaciones que, con larga trayectoria en la Antropología, han buscado analizar la multiplicidad de significados y representaciones que atraviesan el mundo de lo simbólico y que elaboran y recrean la realidad material.

La perspectiva antropológica –mediada, por ejemplo, por los estudios de las geógrafas feministas– permitió, también, incorporar ciertas preocupaciones sobre el posicionamiento del investigador y sobre la necesidad de otorgarles voz a aquellos que, hasta el momento, no habían tenido su espacio y habían sido excluidos como sujetos y objetos de reflexión en la Geografía.

Por su lado, la escuela de Birmingham, representada por las producciones de Stuart Hall, Raymond Williams y Richard Hoggart, entre otros, ha ampliado el concepto de cultura a todas las prácticas sociales cotidianas. En esta línea de trabajo se entiende también que las significaciones de las prácticas culturales están atravesadas por relaciones de poder y que, por lo tanto, son objeto de negociación y también de resistencia.

A estos aspectos debemos agregar los aportes de los estudios literarios, particularmente, el del trabajo de John Berger, *Modos de ver* (2002) y el libro *Orientalismo* de Edward Said (2002). Estas obras fundacionales sirvieron para quebrar

con la perspectiva que consideraba la representación como mero reflejo de la realidad para trabajar, en cambio, con las políticas de representación, ya que estas pueden "revelar más acerca de aquellos que poseen la facultad de definirlas que acerca de aquellos cuyas vidas tratan de representar" (Philo, 1999: 45).

La crítica literaria también introduce la interpretación de textos como método de trabajo, mediante el cual estos son analizados en su contexto y/o en relación con otros textos para examinar su significatividad.

Intersecciones

Las implicancias epistemológicas del "giro cultural" han afectado a distintos subcampos de la Geografía. Ello ha llevado a algunos autores (Haesbaert, 2008; Claval, en este libro) a reconocer que la Geografía Cultural más que una subárea dentro de la Geografía se constituye en un tipo de abordaje. Así, por ejemplo, en algunos estudios de Geografía Rural, la naturaleza es ahora trabajada en términos discursivos y simbólicos; se focaliza la atención en las formas en las que se construyen ciertas narrativas de imágenes en torno a la naturaleza y se discute el uso político de algunas de esas representaciones (Nates Cruz y Raymond, 2007). Del mismo modo, en el marco de la Geografía Política, el poder puede discutirse no solo a partir de la "dominación" y la "manipulación" sino a través de la "seducción" (Allen, 2003) o, en el ámbito de la Geografía Económica, la economía puede requerir la incorporación de aspectos imaginativos en el análisis (Peet, 1999).

El abordaje cultural también habría derivado en la redefinición de algunos conceptos que forman parte del cuerpo disciplinar. Así, por ejemplo, los paisajes, entendidos en la Geografía saueriana como expresiones materiales de una cultura, pasan a ser analizados como representaciones que resultan de elaboraciones literarias o pictográficas, o como elementos

construidos a través de prácticas performativas. En ambos casos, el paisaje adquiere una connotación estética. Los lugares, pensados desde la Geografía humanista como expresión de las experiencias cotidianas de los sujetos, son ahora diversificados a partir de vivencias diferenciadas desde el punto de vista de género, étnico, religioso o etario. Otros conceptos, como los de región o territorio, no permanecieron ajenos a la renovación cultural; por el contrario, la región comenzó a ser pensada también como un "espacio vivido" (Frémont, 1976) y el territorio como "valor" (Bonnémaison y Cambrézy, 1996). Paisajes, lugares, regiones y territorios participan en las dinámicas que configuran las identidades (una categoría que entra definitivamente en el terreno de la Geografía entre las décadas de 1980 y 1990). Y, al igual que las dinámicas espaciales, las identidades están siempre en proceso de definición; son múltiples, ambivalentes y potencialmente conflictivas.

Tradiciones

En la actualidad, encontramos distintas formas de pensar lo cultural en Geografía. Entre ellas destacamos, en primer lugar, los trabajos adscriptos a la tradición francesa que, hacia la década de 1980, a partir de los aportes de la escuela vidaliana y de la recuperación de las reflexiones de base existencialista de Eric Dardel, diversificaron sus temas y objetos de interés. La renovación encontró en la revista *Géographie et Cultures*, fundada por Paul Claval, un espacio para su efectivación (Collignon, 1999; Lobato Corrêa y Rosendahl, 2002). En segundo lugar, reconocemos aquellos otros trabajos que siguen las nuevas Geografías Culturales desplegadas en el mundo anglosajón, donde conviven las posturas marxistas y fenomenológicas con distintas perspectivas posestructuralistas (la teoría no-representacional de Nigel Thrift o la propuesta de *Actor Network Theory* de Bruno Latour son ejemplos de estas perspectivas) y donde se ha incorporado recientemente al análisis la relación entre el cuerpo, las emociones

y el entorno (Lorimer, 2007). En tercer lugar, reconocemos los aportes de los trabajos latinoamericanos sobre Geografía Cultural. Si bien estos estudios tienen una historia más breve que la de los franceses y los anglosajones, poseen algunas características que les otorgan cierta especificidad. En primer lugar, destacamos su diálogo con las ciencias sociales, en especial, con los estudios culturales latinoamericanos[1] y con las perspectivas francesas y anglosajonas en Geografía Cultural. Dentro de este marco, buscaron alejarse de las posturas eurocéntricas y comprender las particularidades del subcontinente a partir de la propia historia y del sincretismo de las culturas populares. En segundo lugar, señalamos el interés por construir una perspectiva crítica de los procesos globales y por pensar la cultura como elemento de transformación social. El *Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura* (NEPEC) de la Universidad Estadual de Río de Janeiro (bajo la dirección de Roberto Lobato Corrêa y Zeny Rosendahl) y la edición de su revista *Espaço e Cultura* se han constituido en referentes de estas preocupaciones y perspectivas en la región.

La conferencia "Aspectos culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas"

En el año 1996 se organizó, en el marco de la Unión Geográfica Internacional (UGI), la comisión denominada La Aproximación Cultural en Geografía. Desde entonces, ese grupo ha organizado una serie de actividades en distintas ciudades del mundo. Invitados para representar a América Latina en esta comisión, organizamos entre los días 11 y 13 de octubre del año 2007 la primera conferencia de dicha comisión en Buenos Aires. El evento, titulado "Aspectos culturales en las Geografías Económicas, Sociales y Políticas", se estructuró

1 Estamos pensando especialmente en los trabajos de Néstor García Canclini, Walter Mignolo, Jesús Barbero y Renato Ortiz.

a partir de 3 conferencias, 3 mesas redondas y 24 sesiones temáticas. Participaron alrededor de 400 personas, número que refleja el alto nivel de convocatoria del encuentro.

El objetivo de la conferencia fue explorar las intersecciones de la Geografía Cultural con otros campos de la disciplina, como los de las Geografías Políticas, Económicas y Sociales. La decisión de centrar el eje de la discusión en la indagación de esa interfase se basó en considerar que los análisis que conciben la cultura como una esfera autónoma resultaban muy limitados para entender los modos en los que ella moldea la realidad. En un mundo en el que, según se afirma, vivimos en el "cruce" de las fronteras, trabajar en áreas bien delimitadas se torna cada vez más difícil y hasta contraproducente. De manera que explorar los desafíos que plantean las intersecciones entre estas áreas de trabajo de la Geografía aparecía como una cuestión de gran potencialidad para ser indagada a lo largo de la conferencia.

En este libro se presentan algunos resultados de esa experiencia. Las intersecciones exploradas han ido más allá del encuentro entre subcampos disciplinares. Por un lado, se ha establecido un espacio de diálogo entre las perspectivas clásicas y las nuevas que hoy tematizan la relación entre espacio y cultura. Por otro lado, se han podido establecer vínculos entre las problemáticas que se debaten actualmente en Europa, Norteamérica y América Latina desde distintas perspectivas teóricas. La participación de geógrafos reconocidos internacionalmente por sus aproximaciones propias e innovadoras, en particular, procedentes de Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Argentina, México y Brasil, manifiesta esta recreación de vínculos y la riqueza del debate. Además, las distintas formas de intercambio se han entablado desde las distintas lenguas en que cada una de las investigaciones fue concebida (español, portugués, inglés o francés). Consideramos que el libro que tienen en sus manos es una fiel expresión de los desafíos implicados en el evento.

La estructura del libro

La obra se organizó a partir de las conferencias y participaciones en mesas redondas desarrolladas durante el encuentro. Sobre la base de estas contribuciones, el libro ha sido dividido en cuatro partes. En la primera, titulada *Espacio, política y cultura*, los textos articulan la relación entre estos tres conceptos desde distintas perspectivas. El artículo de Roberto Lobato Corrêa, "Las formas simbólicas espaciales y la política", entiende los paisajes, los monumentos o la toponimia como reflejo, medio y expresión de los procesos de construcción de poder, memorialización y/o resistencia en torno a distintos conflictos políticos y sociales pasados o presentes. Además de comprender la relevancia de la diferenciación espacial en estos procesos, Lobato Corrêa destaca la multiplicidad de significados políticos que puede adquirir una misma forma simbólica. El trabajo de Rogério Haesbaert, "Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad", busca problematizar la relación entre identidad y territorio a partir de la articulación de los conceptos de hibridismo y multi o, mejor aún, transterritorialidad. En la base de esta problematización subyace el cuestionamiento a la idea de que las identidades son únicamente estables cuando existe una correspondencia entre identidad y territorio. Finalmente, el texto de Jacques Lévy, "Alteridentidad: estrategia espacial y cultura política", analiza la relación entre el voto y la elección del lugar de residencia. En este contexto, entonces, la racionalidad espacial aparece como una de las variables que orienta las decisiones de los actores. A partir del análisis de los comportamientos electorales del año 2007 en Francia, Lévy sostiene que, más que las divisiones regionales clásicas, son las localizaciones en términos de gradientes de urbanidad las que parecerían ser útiles a la hora de predecir las decisiones del voto.

La segunda sección, titulada *Ciudad, espacio público y cultura*, está conformada por cuatro textos que eligen estrategias

diferentes para comprender la relación entre espacio público y construcción de espacios democráticos en la ciudad. En el primero, "El nudo gordiano de la cultura en el movimiento de la formación", Odette Carvalho de Lima Seabra analiza los recientes procesos de valorización cultural de las ciudades a través de las políticas de patrimonialización o de recalificación de centros históricos a la luz de los requerimientos de reproducción del capital. Desde su punto de vista, estas políticas transforman estos objetos en mercadería, alejándolos de los significados que les otorgan o les han otorgado los modos de vida en la ciudad. En el segundo texto, "Del ágora al *speaker's corner*: el espacio público en la ciudad", Ana Fani Alessandri Carlos relaciona también las dinámicas del capital con las de la ciudad. En este contexto se entiende el espacio público como uno de los lugares donde se realiza la vida urbana. Sin embargo, los cambios en la apropiación del espacio público que se observan desde los griegos hasta la actualidad hablan de un proceso diferenciado de construcción de la ciudadanía. Así, las reivindicaciones en torno al derecho a la ciudad estarían poniendo en cuestión la idea de ciudadanía restrictiva definida metafóricamente a partir del *speaker's corner*. El tercer texto, "El lugar y el espacio público", de Vincent Berdoulay explora las potencialidades que presenta el concepto de lugar para redefinir el papel del espacio público en el ámbito de la vida democrática. Berdoulay considera que, a través de la idea de lugar, se puede recuperar el carácter culturalmente plural de los espacios públicos y disociarlos de cualquier identificación con una única identidad étnica. En este marco, la planificación urbana debe limitarse a abrir el espacio para la negociación en torno a las apropiaciones, los usos y los valores universales que se deben defender en los ámbitos urbanos. Finalmente, el trabajo de Paulo César da Costa Gomes, "Ciudadanos de fiesta: los espacios públicos entre la razón y la emoción", analiza los múltiples significados que poseen los espacios públicos al

tomar en cuenta las dimensiones física, política y social. Esta forma innovadora de abordar el espacio le permite identificar "nuevos" espacios públicos en Río de Janeiro. Se trata de ámbitos elegidos para celebrar *showmícios* (fiestas con manifestaciones políticas), luego de la vuelta a la democracia en la década de 1980.

En la tercera sección, titulada *Perspectivas teóricas y desafíos temáticos*, se ha agrupado un conjunto de trabajos que plantean propuestas innovadoras para el campo de la Geografía Cultural, tanto por las perspectivas que desarrollan como por los temas que incorporan. Así, el texto de Alicia Lindón busca, como indica su título, "Revisitar la concepción de lo social para una Geografía constructivista". En este sentido, la autora pone en diálogo las concepciones sobre el espacio y lo social desarrolladas en la Geografía con algunas discusiones de la Teoría Social. Dentro de este marco, Lindón elabora una perspectiva alternativa que, partiendo del sujeto, articula lo social y lo espacial, tomando en cuenta el giro cultural. En la misma línea de análisis, Daniel Hiernaux realiza, en el capítulo titulado "El giro cultural y las nuevas interpretaciones geográficas del turismo", un *racconto* de las perspectivas teóricas francófonas, anglosajonas e hispánicas que han guiado los estudios en Geografía del Turismo para luego construir una propuesta propia que, partiendo del giro cultural, incorpora la perspectiva del sujeto, lo cotidiano y la corporificación de las prácticas turísticas en la indagación de la relación entre espacio y ocio. En "Religión, bienes simbólicos, mercado y red", Zeny Rosendahl analiza la relación entre economía, religión y espacialidad en las ciudades que adquieren especificidades a partir de su vínculo con lo sagrado: las hierápolis. Charlotte Kenten, Gill Valentine y Kahryn Hughes, en el trabajo titulado "Del rodar del dado al *clickear* del *mouse*: explorando las Geografías Culturales del juego por Internet", proponen incorporar el estudio de los juegos por Internet en el temario de la Geografía Cultural.

Esta práctica, caracterizada por sobrepasar las fronteras de los territorios y, por lo tanto, no estar atada a las legislaciones nacionales, configura una nueva espacialidad que escapa del control de las regulaciones e incentiva los problemas de adicción al juego. Finalmente, el texto de Jens Andermann, "Paisaje: imagen, entorno, ensamble", invita a trabajar la idea de ensamble como modo de aproximación al paisaje, en una perspectiva no-dicotomizadora, que busca no dejar de lado la materialidad ni la representación.

El texto finaliza con la sección que hemos denominado *Aproximaciones culturales en Geografía: dilemas epistemológicos y políticos*. Esta sección incluye los trabajos de quienes han conducido la comisión La Aproximación Cultural en Geografía desde su conformación hasta el presente: Paul Claval (1996-2004) y Benno Werlen (2004-actualidad). El primer texto de Paul Claval, "¿Geografía Cultural o abordaje cultural en Geografía?", explicita la diferencia entre definir un campo de trabajo dentro de la Geografía (Geografía Cultural) y proponer una perspectiva de análisis que pueda resultar transversal a las distintas temáticas que se abordan en el campo (abordaje cultural en Geografía). En este sentido, el autor considera que la aproximación cultural puede envolver un proyecto no solo académico sino político; ello significa, por ejemplo, contemplar simultáneamente el respeto por las diferencias identitarias y la construcción de principios universales. El segundo texto, correspondiente a Benno Werlen, "La Iniciativa de la Unión Geográfica Internacional por un Año Internacional de la Cultura y la Globalización de las Naciones Unidas", describe los pasos recorridos y los pendientes por recorrer para obtener el apoyo para la declaración del Año Internacional para el Entendimiento Global por parte de la ONU. El texto se convierte en una invitación para que los países latinoamericanos se incorporen a este proceso.

A partir de estas aproximaciones, intersecciones y desafíos creemos que el texto puede contribuir a producir Geografías

Culturales híbridas y plurales que ayuden a reformular geopolíticamente el proceso de producción de conocimiento. Una reformulación que, creemos, debería producir, en términos de Mignolo (2003), conocimientos fronterizos (entre tradiciones y desde ninguna de ellas) elaborados en la tensión y la crítica entre las propuestas hegemónicas y aquellas propias de la Geografía latinoamericana.

Deseamos finalizar esta introducción con un agradecimiento a todos aquellos que hicieron posible la organización del libro. A Mónica Farías, quien contribuyó no solo con la traducción de los textos en inglés sino también en la edición del libro. A quienes nos ayudaron a traducir los textos del portugués al español: Carolina Cisterna, Mariel Fabregas, Gustavo Mazzei y Laura Pérez. A María Laura Silveira, quien también colaboró con la revisión de algunas traducciones. Finalmente, agradecemos a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por la oportunidad que nos ofrece para publicar un libro que, en cierta medida, es pionero en el tratamiento de cuestiones de Geografía Cultural en el país.

Bibliografía

Allen, J. 2003. *Lost Geographies of Power*. Oxford, Blackwell.

Berger, J. [1972] 2002. *Modos de ver*. Barcelona, Gustavo Gili.

Bonnemaison, J. y Cambrézy, L. 1996. "Le lien territorial: entre frontières et identités". *Géographie et Cultures* (Le Territoire), 20. París, L'Harmattan.

Collignon, B. 1999. "La Geografía Cultural en Francia: un estado de la cuestión". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34, pp. 103-117.

Frémont, A. 1976. *La région, espace vécu*. París, PUF.

Haesbaert, R. 2008. "Hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspeciva geográfico-cultural integradora", en Serpa, A (org.). *Espaços culturais. Vivências, imaginações e representações*. Salvador, Edufba, pp. 393-419.

Harvey, D. 2003. *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal.

Lobato Corrêa, R. y Rosendahl, Z. 2002. "A Geografia Cultural francesa: Apresentação de textos selecionados", en *Geografia Cultural: Um século (3)*. Río de Janeiro, UERJ, pp. 7-13.

Lorimer, H. 2007. "Cultural geography: worldly shapes, differently arranged". *Progress in Human Geography*, 31, (1), pp. 89-100.

Mignolo, W. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.

Nates Cruz, B. y Raymond, S. 2007. *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. Barcelona, Anthropos.

Peet, R. 1999. “Les régions de la différance, les espaces de la nouveauté: Aspects culturels de la théorie de la régulation”. *Géographie, Économie, Sociéte,* 1, pp. 7-24.

Philo, C. 1999. “Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al ‘giro cultural’ y a la Geografía Social”. *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34, pp. 81-99.

Said, E. [1978] 2002. *Orientalismo.* Madrid, Debate.

Parte A
Espacio, política y cultura

Las formas simbólicas espaciales y la política *

Roberto Lobato Corrêa [1]

El presente texto busca establecer algunas relaciones entre las formas simbólicas espaciales y la política. Para ello se basa en numerosos estudios realizados en distintos contextos culturales. Se trata de un esfuerzo de sistematización acerca de las dimensiones culturales y políticas de la acción humana sobre el espacio.

En primer lugar, se presenta la naturaleza política de la cultura, para luego discutir el concepto de formas simbólicas espaciales en su connotación política. Luego, se abordan tres conjuntos de ejemplificaciones relacionados con la toponimia, con las formas simbólicas asociadas al pasado y con los lugares –públicos o no– impregnados de sentido político. Formas simbólicas aparentemente tan distintas entre sí, como nombres de calles y de ciudades, espacios públicos, predios y una ciudad fantasma, componen el universo de las formas simbólicas espaciales debatidas aquí. Es la dimensión política que detentan, la que une, por ejemplo, a Neue Wache, a Bodie, a Gernika (Guernica) y a Tiananmen.

---

* Traducción: Carolina Cisterna.

1 Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil).

Cultura y política

Desde hace un tiempo la dimensión política de las prácticas culturales ha atraído la atención de los científicos sociales. Williams (2003), por ejemplo, distingue la cultura de la clase dominante y las culturas alternativas, es decir, culturas residuales y emergentes. En esta distinción hay un nítido sentido político, en el cual la idea gramsciana de hegemonía se hace presente. La relación entre cultura y política remite a las diferencias entre clases sociales, a la estructura de poder y a las políticas culturales de diferenciación, como lo señalan Amariglio, Resnick y Wolff (1988) y Smith (1999). A partir de esta relación la cultura es considerada, simultáneamente, como reflejo, medio y condición de existencia y reproducción, y ya no más como superestructura determinada por la base (Williams, 2003) ni como entidad supraorgánica, independiente, que flota por encima de la sociedad, como lo explica Duncan (2003). Reflejo, medio y condición confieren a la cultura un nítido carácter político.

Las relaciones entre cultura y política fueron también explicitadas por Geertz (1989), al quebrar con la idea de que ambas constituirían esferas distintas de la vida social. Geertz sostiene que esta relación deriva del entendimiento de la cultura como una estructura de significados y de la política como un poderoso medio a través del cual esas estructuras se tornan públicas. Se trata de la política de producción y circulación de significados.

La naturaleza política de la cultura fue también caracterizada por geógrafos como Taillard (1981) y Mitchell (2000). El primero identifica tres funciones políticas de la cultura: la función de integración, que involucra las nociones de pertenencia e identificación; la de regulación, que controla el comportamiento individual en sociedades tradicionales; y la de encuadramiento, asociada a las sociedades con escritura. En relación con estas políticas, el poder elabora una constante reinterpretación de la cultura. Mitchell, por su

parte, señala el carácter político de la Geografía Cultural, sugiriendo que ella debe intervenir activamente en las políticas culturales.

Las relaciones entre cultura y política se manifiestan de modo material e inmaterial. Los códigos, las normas y las leyes son ejemplos del último modo, mientras que el paisaje cultural se constituye en la manifestación más corriente del primero. El paisaje cultural está impregnado de sentido político. Así, como lo señala Cosgrove (1998), los innumerables paisajes de la cultura dominante exhiben, por medio de las formas simbólicas, el poder que tiene la clase dominante. El paisaje palladiano de Venecia y sus alrededores de los siglos XV y XVI (Cosgrove, 1993) y el de la capital del reino de Kandy en Sri Lanka del primer cuarto del siglo XIX (Duncan, 1990) son notables ejemplos de la manifestación de las relaciones entre cultura y política. En palabras de Rowntree y Conley (1980: 465), los paisajes culturales constituyen "mecanismos regulatorios que controlan significados". Esto remite al concepto de formas simbólicas espaciales, que se discute a continuación.

Formas simbólicas espaciales y política

Los símbolos, expresados en formas simbólicas, constituyen rasgos fundamentales del ser humano. White afirma que "todo comportamiento humano es comportamiento simbólico, todo comportamiento simbólico es comportamiento humano" (White, 1973: 335). Las representaciones de la realidad constituyen manifestaciones dotadas de un sentido abierto, inestables, sujetas a innumerables y, a veces, contrastantes interpretaciones. De esta manera, son polivocales (Hall, 1997), resultado de un complejo proceso de construcción de significados apoyados en la experiencia y en la imaginación de los individuos y los grupos sociales. La polivocalidad de las formas simbólicas es reconocida por innumerables geógrafos, entre ellos Duncan y Sharp (1993),

Peet (1996) y Auster (1997). La polivocalidad acentúa el carácter político de las formas simbólicas, ya que una misma forma simbólica supone celebración y protesta.

Las formas simbólicas se tornan formas simbólicas espaciales cuando, al ser directamente relacionadas al espacio, se constituyen en fijos y flujos, es decir, en localizaciones e itinerarios. Palacios, templos, cementerios, memoriales, estatuas, obeliscos, *shopping centers*, parques temáticos, ríos, montañas, procesiones, desfiles y paradas son ejemplos de fijos y flujos que pueden ser vistos como formas simbólicas espaciales distintas de una joya, un mueble o una vestimenta.

Las relaciones entre la forma simbólica y el espacio son complejas y bidireccionales, e interfieren una en la otra. Las formas simbólicas espaciales incorporan atributos ya conferidos a determinadas localizaciones e itinerarios, y estos son afectados por la existencia de ciertos objetos y flujos.

A partir de la naturaleza política de las formas simbólicas espaciales se establece una política locacional, que implica la selección de una localización absoluta, un sitio, y de una localización relativa, definida por la accesibilidad al conjunto del espacio urbano o de una región amplia. Ambas localizaciones interfieren en la capacidad de las formas simbólicas para comunicar los mensajes que se esperan de ellas. Además, la política locacional implica una perspectiva relacional, asociada a otras formas simbólicas situadas en otros lugares, próximos o no, y que reflejan visiones e intereses semejantes o contrastantes o, aún más, antagónicos. Repetición, en el primer caso, y contrastación, en el segundo; sin embargo, ambas prácticas tienen una naturaleza relacional.

Por otro lado, la naturaleza política de las formas simbólicas implica una política de escala en la cual las dimensiones de las formas simbólicas espaciales son concebidas políticamente. Se puede hablar de dimensión absoluta, dimensión relacional y dimensión espacial. La primera se refiere a la

dimensión física, expresada en medidas de área, volumen y altura, y está asociada a la magnitud del evento o del personaje que va a ser celebrado, rechazado o recordado, y a los recursos disponibles. La dimensión relacional se refiere a la comparación con otras formas simbólicas espaciales y a sus dimensiones que representan eventos, personajes o posiciones políticas en conflicto. Las dos dimensiones indicadas arriba se vinculan con la idea de poder y, más aún, con la idea de superioridad. Por otro lado, ambas escalas se asocian a la dimensión espacial, es decir, al alcance espacial deseado de la forma simbólica. Las formas simbólicas construidas que pretenden alcance global tienden a exhibir escalas absolutas y relacionales más amplias que aquellas de expresión nacional, regional o local. Al respecto de la política locacional y de la escala de las formas simbólicas espaciales, se puede consultar mi artículo sobre monumentos, política y espacio (Corrêa, 2005).

Las relaciones entre las formas simbólicas espaciales y la política están dotadas también de una nítida temporalidad. Ellas no solo reflejan la naturaleza y la intensidad de las formaciones económicas, políticas y sociales de cada período de la historia, sino que también manifiestan el sentido que los diversos tipos de representaciones materiales tienen para la sociedad en los diversos períodos.

Muchas formas simbólicas espaciales constituyen tradiciones inventadas (Hobsbawm, 2002), que pretenden, de modo artificial, dar continuidad al pasado. Ellas se volvieron necesarias en virtud de las rápidas y profundas transformaciones sociales que convirtieron en ineficaces las antiguas formas simbólicas espaciales. Hobsbawm (2002) sostiene que, entre 1870 y 1914, fueron creadas innumerables formas simbólicas espaciales, suscitadas como consecuencia de los procesos de unificación e independencia nacionales, del ascenso de la burguesía, de la expansión imperial y de las guerras en amplia escala, entre otros eventos. Después de 1914, prosiguió

la construcción de formas simbólicas espaciales relacionadas con las dos guerras mundiales, la guerra de Vietnam, la disolución de la Unión Soviética, las luchas raciales y la política de identidad nacional y religiosa, como lo señalo (Corrêa, 2005), entre otros, al reunir y comentar innumerables textos sobre esta temática.

Sin embargo, como afirma Osborne (1998) siguiendo a Accorsi, el espacio y el tiempo desempeñan papeles diferentes en relación con el devenir de las estatuas, obeliscos, memoriales y otros monumentos. Los monumentos fijos y durables, construidos con bronce, mármol o granito, congelan ideas y valores en el espacio. El tiempo, sin embargo, recrea ideas, valores y modos de pensar y de ver, de manera que muchos monumentos pueden volverse "arcaicos, extraños e irrelevantes (…) elementos enigmáticos en el paisaje" (Osborne, 1998: 434). Pero el curso de los procesos sociales engendra nuevas formas simbólicas, nuevos objetos fijos en el espacio, como los *shopping centers* y los parques temáticos, y nuevos recorridos que encierran nuevas manifestaciones sociales en espacios públicos o no (Goss, 1993; Sorkin, 2002, entre otros). Los nuevos fijos y flujos se vinculan con una nueva temporalidad; sin embargo, las nuevas formas simbólicas guardan y recrean el antiguo sentido político que en el pasado las creó.

Toponimia y política territorial

La toponimia, entendida como forma simbólica espacial, constituye una importante marca cultural impregnada, en muchos casos, de un intencional sentido político. Ella expresa una efectiva apropiación del espacio. Sobre el espacio se imprimen, simbólicamente, la memoria, la identidad y el poder de aquellos que imponen nombres a los lugares y, así, controlan y comunican significados espacialmente proyectados, transformando esos lugares en "virtuales ambientes políticos" (Azaryahu, 1996: 311). En este sentido, la

toponimia puede ser considerada como la articulación entre el lenguaje, el poder territorial y la identidad (Azaryahu y Golan, 2001). En realidad, como señala Yeoh, basándose en el personaje Humpty Dumty de *Alicia en el país de las maravillas*: "los nombres no tienen raíces en la realidad ni en las costumbres, sino que, por el contrario, expresan el poder del nombre sobre la cosa nominada" (Yeoh, 1996: 298).

La toponimia aparece con un fuerte y, a veces, dramático sentido político en situaciones de tensión y ruptura política, envuelve conflictos raciales y étnicos, en el interior de los Estados y entre ellos, y en un contexto colonial. Nuevas situaciones políticas implican, por lo general, la reformulación en la toponimia de los ríos, las montañas, las provincias, las ciudades, las calles o las plazas. Gade (2003) destaca la importancia del control del territorio para la existencia de un padrón dominante de toponimia. Sin embargo, hay innumerables situaciones intermedias entre la del Estado-nación –consolidado desde hace mucho tiempo– y la de las minorías étnicas sin territorios, como la de los espacios "en proceso de consolidar su base cultural" (Gade, 2003: 429).

En el presente texto se abordarán algunos casos asociados a contextos de conflicto abierto y de cambio político en marcos de naturaleza colonial.

El conflicto abierto entre israelíes y palestinos asume también una dimensión toponímica, como lo señalan, entre otros, Cohen y Kliot (1992) y Azaryahu y Golan (2001). Estos últimos indican que, a partir de 1949, el Estado de Israel, actuando según una explícita política de hebraización para demarcar el territorio y crear una identidad israelí, alteró los nombres de montañas, ríos y ciudades de territorios israelíes. Los nombres árabes, en su mayoría, y otros nombres cristianos fueron hebraizados; Tel Rabia, por ejemplo, fue sustituido por Tel Aviv y Um Haled fue redenominada Netanya.

La hebraización continuó en los territorios anexados después de la Guerra de los Seis Días en 1967, es decir, en las

colinas de Golán, en la Franja de Gaza y en las áreas localizadas al oeste del río Jordán, Judea y Samaria, todas ellas estratégicas desde el punto de vista militar y con valor simbólico, ya que formaban parte de la antigua Tierra de Israel (Cohen y Kliot, 1992).

En los denominados *territorios administrados* indicados arriba, innumerables núcleos de población fueron creados y sometidos a una explícita y diferenciada política de nominación. Nombres bíblicos y talmúdicos fueron dados a más de un tercio de los 174 núcleos creados, evocando la continuidad de la ocupación y la filiación religiosa, especialmente en Judea y en Samaria. Nombres árabes, pero judaizados, fueron atribuidos a otros núcleos, lo que reveló, por un lado, la fuerza de ciertos topónimos y, por otro, vínculos con algunos aspectos de la Biblia. Otros núcleos fueron nominados sobre la base de nombres de líderes sionistas, héroes militares y personajes simbólicos. Finalmente, enfatizando el lado estético de la lengua hebraica, fueron atribuidos nombres abstractos (Cohen y Kliot, 1992).

Territorios negados y disputados presentan, como marca de esta disputa, carteles indicadores en tres lenguas, en tres tipos de escrituras: judaica, árabe y latina. La cartografía de la región revela el ocultamiento de lugares y nombres, árabes en el caso de los mapas israelitas y judaicos en el caso de mapas palestinos. Así, la toponimia es un instrumento activo en las disputas territoriales.

Los conflictos raciales se pueden traducir en enfrentamientos que involucran a la toponimia de los espacios públicos, lo que revela también la naturaleza política del acto de nombrar calles, plazas y avenidas en una ciudad. De acuerdo con el análisis de Alderman (2005), Estados Unidos ofrece un notable ejemplo en torno al nombre del héroe negro Martin Luther King.

Alrededor de 1995, había en Estados Unidos más de 480 espacios públicos con el nombre del líder negro, la mayoría

de los cuales se encontraba en el sur del país, particularmente en el estado de Georgia, tierra natal de Martin Luther King. La redenominación de espacios públicos para homenajearlo fue objeto de controversias que revelan un nítido carácter geográfico. Los adeptos al movimiento negro sostenían que el nombre debía ser atribuido a calles y avenidas importantes de la ciudad y no a calles pequeñas y escondidas localizadas en barrios negros. Así, la escala geográfica era percibida como factor importante para garantizar la memoria del gran líder. La posición contraria, defendida por los blancos, se apoyaba en la tesis de la desvalorización de los inmuebles y en los prejuicios comerciales para estos espacios públicos, cuyos propietarios y usuarios eran en su mayoría blancos. Se trata, en realidad, de una de las dimensiones simbólicas y espaciales de las luchas sociales.

Cambios políticos como la independencia o profundas alteraciones del régimen político implican, normalmente, cambios en la toponimia de las unidades que se convirtieron en autónomas o cuyos regímenes políticos se alteraron. La nueva toponimia traduce una necesidad identitaria o el requerimiento de resaltar nuevos y antiguos personajes o eventos de la historia política.

El caso de Kazajistán, estudiado por Brunet (2001), es claro. Con la disolución de la Unión Soviética y la independencia nacional, se verificó la alteración de nombres de montañas, ríos y ciudades. En general, ellos pasaron a tener un nombre equivalente en la lengua kazajo, como es el caso de la antigua capital Alma Ata, rebautizada Almaty. En otros casos, el nombre fue sustituido, tal es el caso de la nueva capital que, de llamarse Tselinograd, pasó a denominarse Astana. Se trata de un proceso en el que el establecimiento de la identidad nacional incluye la "desrusificación" del país.

El catalán, una de las cuatro lenguas oficiales de España, fue prohibido durante el régimen franquista. A partir

de la segunda mitad de la década de 1970, con las mudanzas políticas vivenciadas en el país, el catalán se convirtió en la lengua obligatoria en la administración pública de Cataluña y en las escuelas primarias. Gade (2003) analiza los cambios en la toponimia de la pequeña ciudad catalana de Olot: espacios públicos que tenían nombres en lengua castellana pasaron a recibir denominaciones en lengua catalana, las referencias al franquismo fueron suprimidas y se rescataron las referencias a personajes catalanes.

Como afirma Azaryahu (1997), la ciudad de Berlín, en su antiguo lado oriental, reafirma nítidamente las relaciones entre toponimia y mudanzas políticas. En cada momento marcante de la historia de la ciudad su toponimia fue alterada. Así, los nombres asociados a la dinastía prusiana estuvieron presentes en los espacios públicos durante el siglo XIX hasta la unificación alemana, en 1871. Nombres asociados a personalidades nacionales y a la mitología alemana nominaron los espacios públicos durante el período comprendido entre la unificación y el final de la Guerra Mundial. Alteraciones sustanciales se verificaron durante el Tercer Reich y en el período de la República Democrática Alemana. Espacios públicos que homenajearon a Adolf Hitler y Horst Wessel o a Joseph Stalin y Wilhelm Thaelmann, personalidades del nazismo y del comunismo respectivamente, denotan el sentido político de la toponimia en un contexto de profundas transformaciones políticas. En 1990, después de la reunificación alemana, la toponimia fue nuevamente alterada. Las controversias y negociaciones involucraron a distintos grupos, radicales y moderados. Los nombres asociados a la antigua República Democrática Alemana fueron eliminados, pero se mantuvieron aquellos relacionados con la resistencia al nazismo y con la historia del socialismo, como Rosa Luxemburgo. Más que nunca, la historia de la toponimia de la antigua Berlín oriental se confunde, en gran parte, con la historia alemana.

En el contexto colonial y poscolonial existen muestras expresivas del uso de la toponimia como instrumento político que demarca la posesión de un territorio. Los ejemplos se refieren a la Amazonia de la segunda mitad del siglo XVIII, a Singapur, en tanto colonia británica, y a Hawái, territorio incorporado por Estados Unidos en el final del siglo XIX. En los tres casos, los nombres de los núcleos de poblamiento o de las calles fueron impuestos y, algunas veces, rechazados.

Conforme al planteo de Dias (1970), la Amazonia pombalina, principal territorio de acción de la Compañía General del Grão-Pará y Maranhão controlada por el Marqués de Pombal, fue sometida a innumerables transformaciones económicas, sociales, políticas y espaciales. Entre estas transformaciones se puede mencionar la alteración de los nombres de innumerables aldeas indígenas elevadas a la condición de pueblos. Los nuevos nombres, provenientes de poblaciones portuguesas, marcaron la posesión lusitana del territorio y confirieron una identidad lusa a la Amazonia. Esta identidad se visualizaría en la cartografía y en el conocimiento de marineros y comerciantes europeos: Alenquer, Almeirim, Barcelos, Borba, Breves, Ega, Faro, Óbidos, Ourem, Santarém y Soure, entre otros.

Yeoh (1996), por su parte, examina las bases cambiantes que subyacen en el acto de nombrar calles en Singapur después de su independencia en 1967. La heterogeneidad cultural, marcada por la presencia de malayos, chinos e hindúes, llevó al Estado a desarrollar una política de creación del sentido de Nación y de la identidad nacional, "estableciendo la discontinuidad con el pasado colonial" (Yeoh, 1996: 299). El cambio del nombre de los espacios públicos de la ciudad es parte integrante de esta política. Los nombres coloniales fueron sustituidos, y se eliminaron las referencias a personalidades del período colonial, a la realeza británica (como Victoria Street), y a las ciudades de Gran Bretaña. También fueron eliminados nombres asociados a las áreas étnicas de la ciudad, como China Street, Baghdad Street o Hindoo Road. La lengua inglesa fue abolida.

Sin embargo, la redefinición toponímica de los espacios públicos de la ciudad no se produjo sin enfrentamientos entre los grupos étnicos y lingüísticos. Se adoptaron o exploraron soluciones provisorias, como la identificación numérica de calles y la imposición dominante de la lengua malaya. Finalmente se adoptó el bilingüismo basado en el malayo y en el mandarín.

El artículo de Herman (1999) sobre las islas de Hawái proporciona el tercer ejemplo de relaciones entre toponimia, política colonial y política de descolonización. Incorporada a Inglaterra a partir de 1778, Hawái se convirtió en 1840 en una monarquía independiente, con una economía basada en las *plantations*. En 1893, bajo la presión de Estados Unidos, se convirtió en república y, en 1898, fue anexada como parte del territorio estadounidense. En 1959, se transformó en uno de los Estados de la Unión norteamericana.

A partir de 1820, las calles de Honolulú, la capital, fueron nominadas sobre la base de las elites extranjeras, constituidas por comerciantes, militares, propietarios de *plantations,* religiosos y exploradores. Sin embargo, la realeza hawaiana también fue homenajeada. Como sostiene Herman (1999), se trata de parte del proceso de occidentalización del territorio hawaiano, que incluyó una toponimia predominantemente occidental.

Con la anexión a Estados Unidos, la política toponímica fue cambiada. En la búsqueda aparente de minimizar los efectos de la práctica colonial, nombres hawaianos fueron atribuidos a los espacios públicos de Honolulú. Se intentaba reforzar la identidad local enfatizando el exotismo de la ciudad. Sin embargo, como la lengua hawaiana había sido prohibida en las escuelas, los nombres de estos espacios públicos se tornaron ininteligibles, por lo cual, en muchos casos, fueron inventados o adulterados; de modo que, en áreas nuevas, se prefirió la adopción de palabras de la lengua inglesa. Mientras tanto, a partir de la década de 1960 apareció un

movimiento que, además de realizar esfuerzos para revitalizar la lengua hawaiana, persigue la independencia nacional (Herman, 1999).

El pasado y las formas simbólicas espaciales

El pasado puede ser visto como un texto incompleto, cuyo conocimiento es problemático y selectivo. Dicho conocimiento se apoya en informaciones registradas, en interpretaciones producidas en el pasado y en expresiones como la literatura, la música, la pintura y las esculturas, así como en informaciones contenidas en los paisajes residuales (Cosgrove, 1998). Sin embargo, estas informaciones no son inocentes; poseen un sentido político comúnmente vinculado a intereses dominantes que pueden construir la imagen que se desea que en el futuro se tenga del presente (Wood, 1991). Por otro lado, en el intento de legitimar el presente, el pasado es justificado, pudiendo ser construido, inventado o reinventado (Lowenthal, 1975).

Las formas simbólicas espaciales describen una cierta interpretación del pasado; por ejemplo, las estatuas, los memoriales y los edificios, gracias a la aparente objetividad que presentan, en razón de la permanencia que disfrutan al presentarse como fijos, comunican informaciones impregnadas de intenciones. Ciudades enteras, activas o en ruinas, pueden también desempeñar este papel de comunicar el pasado. Esta sección considera tres casos de formas simbólicas espaciales localizadas en contextos geográficos distintos: Berlín, Nueva Inglaterra y California. Ellas tienen en común la intención de reconstruir el pasado, glorificándolo e intentado darle continuidad.

A diferencia de las estatuas, los obeliscos y otros monumentos cerrados, la fachada y el interior de un edificio pueden ser remodelados alterando su iconografía de acuerdo con las intenciones de quien pretende y detenta el poder de reconstruir el pasado. Así, se crean y recrean nuevos significados y, al mismo tiempo, se eliminan aquellas representaciones juzgadas como

indeseables para el presente y el futuro. De este modo, un predio puede ser sometido a una refuncionalización simbólica. Su flexibilidad para la remodelación resulta útil en términos de políticas de significados.

En el estudio de Till (1999) sobre el palacio de Neue Wache, localizado en el distrito histórico de Berlín, se analiza un caso de forma simbólica remodelada varias veces para ser adecuada a los diversos contextos políticos por los cuales pasó Alemania. En cada remodelación se intentó reconstruir el pasado. Construido entre 1816 y 1818 por el rey Friedrich Wilhelm III como una unidad militar, durante la República de Weimar fue transformado en memorial de los soldados alemanes muertos durante la Primera Guerra Mundial. Su refuncionalización simbólica se tradujo en el remodelamiento de su interior: un bloque de mármol negro, en cuya parte superior se situaba una corona de hojas doradas o plateadas constituía el punto focal del memorial. Durante el Tercer Reich el predio sufrió una nueva refuncionalización. Su iconografía aludía a millones de años de identidad alemana. Situado en Berlín oriental, después de la Segunda Guerra Mundial, el Neue Wache, fue refuncionalizado simbólicamente otra vez: su iconografía hacía referencia a las víctimas del nazismo (Till, 1999).

Luego de la reunificación alemana, el Neue Wache fue nuevamente reconfigurado y el pasado reconstruido. ¿Pero qué pasado? La refuncionalización simbólica se constituye en objeto de controversias. La iconografía principal es una estatua de una madre con su hijo muerto en los brazos, copia de la escultura de Kathe Kollwitz de 1937. La redefinición iconográfica se constituye en objeto de debates principalmente en torno a tres aspectos: el de la identidad nacional, caracterizada por una fuerte tensión; el del carácter cristiano de la iconografía principal, que representa la *Piedad* de Miguel Ángel y que acaba ofendiendo a la población no cristiana; y sobre todo, el hecho de que el nuevo memorial sea dedicado a

los muertos de todas las guerras, lo que aplana las diferencias entre víctimas y criminales, entre grupos étnicos y religiosos, como si la muerte apagase las diferencias, como si el pasado hubiese sido el mismo para todos. Así, el Neue Wache se constituye en un dramático ejemplo de reconstrucciones del pasado por medio de formas simbólicas.

En un contexto de cambios económicos, sociales y políticos se inventan imágenes de lugares y regiones, en las cuales ciertos aspectos de la realidad son retenidos y enfatizados y otros, dejados de lado. Se busca perpetuar estas imágenes e incorporarlas al imaginario social. Estas imágenes, selectivamente construidas, son impregnadas de sentidos positivos. Meinig (1979) identifica tres de las imágenes urbanas que mejor expresan los ideales de la sociedad estadounidense: la imagen de la pequeña ciudad (*village*) de Nueva Inglaterra, la de la calle principal de la pequeña ciudad del Medio Oeste y la del suburbio californiano.

La pequeña ciudad de Nueva Inglaterra del siglo XIX, ejemplificada por los casos de Concord y Litchfield, es analizada por Wood (1991), quien demuestra la invención de un ideal asociado a su pasado colonial y del siglo XIX. El modo de vida regional, calcado de los valores puritanos, en la actividad agrícola basada en la pequeña propiedad familiar y en el paisaje bucólico pasado de Nueva Inglaterra fue proclamado en los textos literarios de escritores de la región vinculados al movimiento romántico americano, como Timothy Dwight, Catherine Sedgwick, Ralph Emerson y Henry Thoreau, y en obras de científicos, como George Perkins Marsh. En estos textos las pequeñas ciudades, centros de la vida rural dispersa, representaban el apogeo de un conjunto de valores transformados por la literatura en ideal para el futuro. Las pequeñas ciudades fueron así transformadas en metáforas, en formas simbólicas que orientarían la organización del espacio del futuro.

Se valorizaba el pasado cuya continuidad había sido progresivamente debilitada en el transcurso del siglo XIX con

el declive de la agricultura y con los cambios funcionales en las pequeñas ciudades, alcanzadas o marginalizadas por el ferrocarril, por la expansión industrial o refuncionalizadas como núcleos suburbanos o como lugares de residencia de verano de las elites de las grandes ciudades de la región nordeste de Estados Unidos.

Así, el pasado es proyectado para el futuro por medio de una forma simbólica, la pequeña ciudad, pero el pasado está asociado a los valores de una elite que ve esos valores sucumbir sobre su propia acción, cuyos emprendimientos, como señala Wood (1991), alteraron la organización económica, social, política y del espacio.

La autenticidad de los artefactos que remiten al pasado se constituye en un elemento fundamental para que los mensajes que estos artefactos emiten sean efectivamente aceptados. De Lyser (1999), siguiendo a Barthel, sostiene que la autenticidad de las formas simbólicas espaciales puede ser reconocida por medio del sitio original, de las estructuras físicas o de su contenido.

Es el caso del Bodie State Historic Park, un parque temático situado en las proximidades de Sierra Nevada en California (De Lyser, 1999). Bodie es una ciudad fantasma, una entre muchas de las localizadas en el Oeste americano. Surgida en el siglo XIX, a partir de la explotación del oro, vivió su apogeo entre 1879 y 1881. En la década de 1880 se agotaron las minas, la vida económica de la ciudad entró en colapso y su población, de cerca de 10.000 habitantes, la abandonó en masa. En la década de 1960, toda el área de la ciudad fantasma fue adquirida por la entonces División de Playas y Parques del Estado de California, que la transformó con fines educativos en parque histórico.

A diferencia de otras ciudades fantasma, Bodie no fue alterada. No hubo restauración de edificios, ni fueron reproducidos predios o creados nuevos. Las estructuras

físicas de Bodie fueron sometidas a la práctica de estabilización (*arrested decay*), que buscó frenar el proceso de degradación. Nada fue alterado, ni siquiera el contenido de los predios. Bodie no cuenta con comercios de venta de suvenires, como es común en los parques temáticos. Así, se establece la autenticidad, siempre relativa, de la ciudad fantasma que se convierte en un centro turístico que, a fines de la década de 1990, fue visitado anualmente por alrededor de 200.000 turistas (De Lyser, 1999).

Se trata de una forma simbólica espacial, concebida para que:

> El visitante (vea) un ejemplo de una ciudad minera del pasado localizada en un área remota y distante de los aspectos opresivos de nuestro mundo civilizado… El visitante será capaz de ver no solamente cómo esa población vivía, sino también cómo ella trabajaba en las minas y procesaba el mineral para obtener el precioso oro… En ese ambiente el visitante estará en condiciones de comprender el coraje y la capacidad de nuestros antepasados en la construcción de esa Nación. (De Lyser, 1999: 602, citando el documento de la División de Playas y Parques de California, datado aproximadamente en 1958.)

La autenticidad de la ciudad fantasma la transforma en "ventana hacia el pasado" (De Lyser, 1999: 624), desde donde los visitantes extraen lecciones para el presente. Pero ese pasado es selectivamente reconstruido, representado por formas simbólicas espaciales que no revelan aspectos esenciales de la vida cotidiana. De hecho, estas formas simbólicas espaciales contribuyen a ratificar la imagen del Oeste mítico, incorporada al imaginario americano a partir del cine, la televisión y los medios de comunicación en general.

Lugares de densidad política

En razón de los innumerables eventos que ocurren a lo largo del tiempo, algunos lugares se impregnan de una fuerte dimensión política. Siguiendo a Mandoki (1998) se puede hablar de lugares de densidad política. Los espacios públicos o la propia ciudad pueden construirse en formas simbólicas, donde los paisajes, los rituales oficiales y las manifestaciones colectivas que tienen lugar allí reafirman el pasado político del lugar. Según Mandoki (1998) se forman estratos de significados políticos, cuya acumulación reafirma la fuerza simbólica del lugar y configura su dimensión política. Un excelente ejemplo es el Zócalo, la plaza central de la capital de México, foco de la vida política actual. Lugar mitológico, centro de Tenochtitlan –la capital azteca–, sede del gobierno colonial y sede del gobierno mexicano. Todas estas significaciones confieren al Zócalo una fuerte densidad política, como referencia simbólica de todo el país (Mandoki, 1998).

En esta sección veremos tres casos de lugares dotados de fuerte densidad política. Ellos se localizan en áreas y contextos culturales distintos, pero tienen en común el hecho de presentar una continuidad de significados políticos que pueden ser organizados en estratos. Dos de esos lugares son espacios públicos: Tiananmen, en Beijing y la Plaza de la República, en Belgrado. El tercero es la pequeña ciudad de Gernika (Guernica), en el País Vasco (España).

La Plaza Tiananmen, en Beijing (China), constituye un importante ejemplo de espacio público con innumerables significados y palco de tensiones políticas que marcaron la historia china. Data de fines del siglo XIV, momento en que la dinastía Ming construyó la ciudad. La plaza Tiananmen es parte de la estructura conceptual que generó Beijing; fue construida de acuerdo con la cosmografía china: cuadrada, orientada según los puntos cardinales y con la entrada principal volcada hacia el sur. Tres murallas, una exterior y dos internas delimitaban la ciudad y sus espacios internos.

La muralla más interna cercaba el Palacio Imperial, conocido como la "Ciudad Prohibida". Un conjunto de portones controlaba las ligazones entre los espacios comprendidos entre las murallas y el mundo exterior (Hershkovitz, 1993).

El más importante de estos portones, que controlaba el acceso a la Ciudad Prohibida, se denomina Tiananmen o Portón de la Paz Celestial. Enfrente, se situaba un amplio espacio abierto en forma de *T*, que incorporó el nombre de *Tiananmen* (Hershkovitz, 1993). La importancia simbólica de Tiananmen residía en el hecho de ser "parte de la única zona de transición gradual entre el interior y el exterior, entre lo sagrado y lo profano, lo imperial y lo común, un continuo de espacios de sacralidad decreciente en la medida en que se aleja del Palacio Imperial" (Hershkovitz, 1993: 483).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la importancia política y simbólica de la Ciudad Prohibida y del Portón de la Paz Celestial fue progresivamente alterada en razón de los cambios políticos que afectaron a toda China. La morfología y el papel simbólico de Tiananmen fueron alterados. Con el advenimiento de la República, la Plaza fue abierta a la circulación y ornamentada con símbolos del nuevo régimen político, como el memorial dedicado a Sun Yatsen, fundador del movimiento nacionalista que, en 1911, estableció la República China. Tiananmen perdió su carácter de espacio cerrado y se convirtió en un espacio público, abierto, frecuentado por la población en general, incluyendo vendedores callejeros, desocupados y mendigos. Ella se convirtió también en lugar de masivas demostraciones de protesta contra el Estado chino. Por ejemplo, en 1919, se organizó una fuerte protesta estudiantil contra la actitud pasiva del gobierno chino frente a la cesión de parte del territorio nacional por el Tratado de Versalles. También, en las décadas de 1920, 1930 y 1940 tuvieron lugar allí cerca de una docena de protestas estudiantiles (Hershkovitz, 1993). Tiananmen se volvió simultáneamente un espacio de celebración, de protesta y de

parte de la vida cotidiana de Beijing. Su centralidad política, simbólica y social tomaba pleno vigor.

A partir de 1949, con el régimen comunista, Tiananmen fue objeto de remodelación y resignificación. El Portón de la Paz Celestial fue erigido símbolo nacional. De este modo, se estableció la continuidad de la hegemonía del Estado chino, expresada por el conjunto espacial y arquitectónico de Tiananmen, centro de máximo simbolismo del nuevo régimen, y se relegó la Ciudad Prohibida a un plano secundario en la iconografía política de Beijing. La centralidad política de Tiananmen fue reforzada con la construcción de nuevos predios y monumentos, como el obelisco dedicado a los Héroes del Pueblo, de 38 m de altura, el Museo de la Historia Revolucionaria, el Hall del Pueblo y el Mausoleo de Mao Tse Tung. Los rituales de celebración continuaron realizándose allí con la participación de millares y millares de personas. Las manifestaciones más intensas de la Revolución Cultural tuvieron lugar en Tiananmen, y también fue allí donde, a partir de 1976, las protestas políticas entraron de nuevo en escena (Hershkovitz, 1993).

La dialéctica entre celebración y protesta fue evidente en 1989, cuando centenas de millares de estudiantes ocuparon temporariamente y transformaron Tiananmen imponiendo su propia iconografía, expresada en banderas, carteles y en el monumento dedicado a la Diosa de la Democracia, alineado con el Mausoleo de Mao Tse Tung y con el Monumento a los Héroes del Pueblo. En las semanas en que se desarrolló el movimiento estudiantil, Tiananmen exhibía símbolos de visible confrontación. A los ojos de las autoridades chinas la sacralidad de Tiananmen fue profanada y el poder del Estado desafiado; este desafío se concretizaba en la apropiación del símbolo nacional. La represión fue violenta. Desde su origen, Tiananmen se caracterizó por su centralidad política y simbólica, y modeló innumerables significados contradictorios: público y privado, sagrado y profano, celebración y protesta.

Tiananmen es parte integrante de una historia nacional densa y caracterizada por estos mismos elementos en contradicción; la Plaza del Portón de la Paz Celestial es así una forma simbólica dotada de fuerte densidad política.

El segundo caso es el de la Plaza de la República, en el centro de Belgrado, capital de Serbia y, hasta la década de 1990, capital de la Federación Yugoslava. La Plaza de la República se constituyó en un importante centro de la vida cotidiana de la ciudad y, al mismo tiempo, un espacio donde la "memoria pública" (Johnson, 2004) es cultivada. Como señala Lavrence (2005), en realidad, la Plaza se transformó en una forma simbólica espacial impregnada de una fuerte densidad política, lugar donde la identidad nacional fue proclamada y varias veces renovada durante los siglos XIX y XX.

Sitio arqueológico romano, en la Plaza se construyó una importante fortaleza otomana, que fue tomada y destruida por los serbios en 1867. En su lugar, se erigió la estatua ecuestre del príncipe Mihail, para celebrar la expulsión de los otomanos y la restauración de la monarquía serbia, destituida del poder desde 1389. Denominada Plaza del Teatro, en 1945 el Mariscal Tito la redenominó Plaza de la República, con lo que dotó a este espacio público de la centralidad que tendría durante la Federación Socialista que se implantaría en la entonces Yugoslavia. En el final de la Segunda Guerra Mundial, en la Plaza hubo una fuerte resistencia a las tropas alemanas. En 1997, tuvieron lugar allí las manifestaciones contra el autoritarismo del Estado y, en el año 2000, contra el bombardeo del territorio serbio por la aviación de la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte) (Lavrence, 2005).

Tanto la acción del Estado como las luchas y manifestaciones políticas buscaron dar continuidad o transformar las condiciones de existencia política, económica y social con un fuerte cuño identitario. La Plaza se constituye en un lugar

simbólicamente denso, tenso y ambiguo, en un palco importante en el que se desarrolló parte significativa de la vida de la ciudad y del país. Lavrence (2005), siguiendo a Agnes Heller, entiende que la Plaza, como "lugar de la memoria" está lejos de ser un lugar de contemplación para ser un lugar donde la memoria promueve acciones. Esto pone en evidencia las complejas relaciones entre la celebración, la protesta y la memorialización y, por lo tanto, la inestabilidad de las formas simbólicas espaciales en términos de interpretación. Retomando expresiones acuñadas por Boyer, la Plaza de la República se constituye así no solo en un "lugar retórico" y un "lugar vernacular" (*rethorical topoi* y *vernacular topoi* [Boyer, 1994]), en un lugar del discurso oficial y de las prácticas de la población, sino que también es un "lugar de la memoria activa" (*active memory topoi*). Esta misma característica se hace presente en Tiananmen y, de cierta forma, en Guernica.

Esta última es otro lugar de fuerte densidad política. El País Vasco está situado en su mayor parte en España, tiene como principal referencia a Guernica y no ciudades mayores como Bilbo (Bilbao), Donostia (San Sebastián), Gasteiz (Vitoria) e Iruña (Pamplona). Como indican Raento y Watson (2000), Guernica constituye para los nacionalistas vascos el centro de la identidad cultural y territorial vasca y su continuidad, así como el foco de resistencia al Estado español. La fuerza de su nombre llevó a los nacionalistas vascos a considerarla como sinónimo de todo el País Vasco.

La importancia simbólica de Guernica fue construida, poco a poco, desde la Edad Media, cuando fue un importante centro comercial, manufacturero y político, con una amplia autonomía –que mantuvo durante la formación del Estado español en el siglo XV–. A fines del siglo XIX con la pérdida progresiva de la autonomía, su exclusión del proceso de industrialización y el vaciamiento demográfico de su *hinterland*, limitaron su crecimiento. Sin embargo, la ciudad heredó del pasado el carácter de centro de la identidad vasca (Raento y Watson, 2000).

La importancia simbólica de Guernica fue mayor a partir de 1937, durante la Guerra Civil Española. Reducto nacionalista y republicano, la ciudad fue bombardeada por la aviación alemana. Esta tragedia fue representada por Pablo Picasso en un mural expuesto en el pabellón de la España republicana en la Feria Internacional de París. Después de la Segunda Guerra Mundial, el mural fue exhibido en diversos países, lo que amplió la fuerza simbólica de la ciudad y proyectó internacionalmente al artista.

A nivel regional, más que a nivel nacional, la fuerza simbólica de Guernica se expresa en todo el espacio urbano, considerado por muchos como memorial de guerra. Se expresa particularmente en el lugar donde están protegidos los restos de un roble, el "Árbol de Guernica", donde, en el pasado, se tomaban decisiones importantes, relacionadas con la autonomía de la ciudad. Próximo a estos restos se encuentra el edificio de la Asamblea Vasca, el monumento Nire Aitaren Etxea (La Casa de mi Padre) y un roble plantado en 1979, cuando fue establecida, en el ámbito del Estado español, la Comunidad Autónoma Vasca. Se trata del lugar con mayor densidad simbólica de la ciudad, donde están representados el pasado, por medio de los restos del viejo roble –que simboliza las tradiciones y la autonomía–, el monumento La Casa de mi Padre –que simboliza las raíces rurales vascas–, y el futuro, por medio del roble plantado en 1979 –que simboliza la esperanza de la autonomía reconquistada–.

El viejo roble es un poderoso símbolo del mundo vasco y es considerado un elemento sagrado por los nacionalistas. Su importancia se manifiesta en los rituales que son realizados junto a él, como los juramentos solemnes de los gobernantes vascos, ocasiones en las que se canta el Himno Nacional Vasco (Raento y Watson, 2000).

Este estudio sugiere la existencia de una jerarquía de espacios simbólicos, y presenta a la ciudad de Guernica como

el lugar donde se concentra el conjunto de símbolos de máxima sacralidad cívica. Destaca también que la importancia simbólica de un lugar determinado es independiente de su importancia económica. La densidad simbólica de un lugar tiene su lógica derivada de los significados socialmente construidos e integrados a la vida del grupo social que los construyó.

A modo de conclusión

Este texto procuró establecer algunas relaciones entre las formas simbólicas y la política. En él se reafirma el carácter político de la cultura, explícito en los debates en torno a la imposición de significados. Mientras que esta imposición tiene para algunos el sentido de celebración, tiene para otros el de protesta. Estos significados involucran la memoria, la identidad y el poder, el pasado, el presente y el futuro.

Bibliografía

Alderman, D. H. 2005. "Street names and the scaling of memory. The politics of commemorating Martin Luther King Jr. within the African American community". *Área*, 35, (2), pp. 163-173.

Amariglio, J.; Resnick, S. A. y Wolff, R. D. 1988. "Class, power and culture", en Grossberg, L. y Nelson, C. (orgs.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 487-501.

Auster, M. 1997. "Monument in a landscape: the question of meaning". *Australian Geographer*, 28, (2), pp. 219-227.

Azaryahu, M. 1996. "The power of commemorative street names". *Society and Space*, 14, pp. 311-330.

———. 1997. "German reunification and the politics of street names: the case of East Berlin". *Political Geography*, 16, (6), pp. 479-493.

Azaryahu, M. y Golan, A. 2001. "(Re)naming the landscape: the formation of the Hebrew maps of Israel, 1949-1960". *Journal of Historical Geography*, 27 (2). pp. 178-195.

Boyer, C. 1994. *The city of collective memory: Its historical imagery and architectural entertainments*. Cambridge, The MIT Press.

Brunet, R. 2001. "Hauts lieux et mauvais lieux du Kazakistan". *L'Espace Géographique*, 30, (1), pp. 37-52.

Cohen, S. B. y Kliot, N. 1992. "Place names in Israel's ideological struggle over the administered territories". *Annals of the Association of American Geographers*, 82, (4), pp. 653-680.

Corrêa, R. L. 2005. "Monumentos, política e espaço", en Rosendahl, Z. y Corrêa, R. L. (orgs.). *Geografia: Temas sobre cultura e espaço*. Río de Janeiro, EDUERJ, pp. 9-42.

Cosgrove, D. 1993. *The Palladian landscape. Geographical change and its cultural representation*. University Park, Pennsylvania State University Press.

———. 1998. "A Geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas", en Corrêa, R. L. y Rosendahl, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Río de Janeiro, EDUERJ, pp. 92-123.

De Lyser, D. 1999. "Authenticity in the ground: Engaging the past in a California ghost town". *Annals of the Association of American Geographers*, 89, (4), pp. 602-632.

Dias, M. N. 1970. *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belén, Universidade Federal do Pará.

Duncan, J. 1990. *The city as text: The politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.

———. 2003. "O supraorgânico na Geografia Cultural americana", en Corrêa, R. L. y Rosendahl, Z. (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 63-102.

Duncan, N. y Sharp, J. P. 1993. "Confronting representations". *Society and Space*, 11, pp. 473-486.

Gade, D. 2003. "Language, identity and the scriptural landscape in Quebec and Catalonia". *Geographical Review*, 93, (4), pp. 429-448.

Geertz, C. 1989. *A Interpretação das culturas*. Río de Janeiro, Ao Livro Técnico e Científico Editora.

Goss, J. 1993. "The 'Magic of the mall'. An analysis of form, function and meaning in the contemporary retail built environment". *Annals of the Association of American Geographers*, 83, (1), pp. 18-47.

Hall, S. 1997. *Representations: Cultural representations and signifying practices*. Londres, Sage Publications.

Herman, R. D. K. 1999. "The aloha state: Place names and the anti-conquest of Hawai'i". *Annals of the Association of American Geographers*, 89, (1), pp. 76-102.

Hershkovitz, L. 1993. "Tiananmen Square and the politics of place". *Political Geography*, 12, (5), pp. 395-420.

Hobsbawm, E. 2002. "Introdução: A invenção da tradição", en Hobsbawm, E. y Ranger, T. (orgs.). *A Invenção da tradição*. San Pablo, Paz e Terra, pp. 9-23.

Johnson, N. 2004. "Public memory", en Duncan, J.; Johnson, N. y Scheín, R. (orgs.), *A companion in Cultural Geography*. Oxford, Blackwell, pp. 316-327.

Lavrence, C. 2005. "'The Serbian Bastille'. Memory, agency and monumental public space in Belgrade". *Space and Culture*, 8, (1), pp. 31-46.

Lowenthal, D. 1975. "Past time, present place. Landscape and memory". *The Geographical Review*, 65, (1), pp. 1-36.

Mandoki, K. 1998. "Sites of symbolic density: A relativistic approach to experienced space", en Light, A. y Smith, J. M. (orgs.). *Philosophy and geography III: Philosophies of place*. Lanham, Rowman and Littlefield, pp. 73-95.

Meinig, D. 1979. "Symbolic landscapes. Some idealizations of American communities", en Meinig, D. (org.). *The interpretation of ordinary landscape*. Oxford, Oxford University Press, pp. 164-192.

Mitchell, D. 2000. *Cultural Geography: A critical introduction*. Oxford, Blackwell.

Osborne, B. S. 1998. "Constructing landscape of power: The George Etienne Cartier Monument, Montreal". *Journal of Historical Geography*, 24, (1), pp. 431-458.

Peet, R. 1996. "A sign taken for history. Daniel Shays Memorial in Petersham, Massachusetts". *Annals of the Association of American Geographers*, 86, (1), pp. 21-43.

Raento, P. y Watson, C. 2000. "Gernika, Guernica, *Guernica*? Contested meanings of a basque place". *Political Geography*, 19, pp. 707-736.

Rowntree, L. B. y Conley, M. W. 1980. "Symbolism and the cultural landscape". *Annals of the Association of American Geographers*, 70, (4), pp. 459-479.

Smith, S. 1999. "The Cultural politics of difference", en Massey, D.; Allen, J. y Sarre, P. (orgs.). *Human Geography today*. Cambridge, Polity Press, pp. 129-150.

Sorkin, M. 2002. “See you in Disneyland”, en Fainstein, S. y Campbell, S. (orgs.). *Readings in urban theory*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 392-414.

Taillard, C. 1981. “Diversité des définitions et differenciation des pratiques géographiques: Contribution au débat sur la culture”. *L’Espace Géographique*, 10, (4), pp. 263-269.

Till, K. 1999. “Staging the past: Landscape designs, cultural identify and Erinnerungspolitik at Berlin’s Neue Wache”. *Ecumene*, 6, (3), pp. 251-283.

White, L. 1973. “Energy and the evolution of culture”, en Bohannan, P. y Glazer, M. (orgs.). *High points in Anthropology*. Nueva York, Alfred A. Knopf, pp. 336-355.

Williams, R. 2003 [1973]. “Base e superestrutura na teoria cultural marxista”. *Espaço e Cultura*, 14, pp. 7-21.

Wood, J. S. 1991. “‘Build, therefore, your own world’: The New England village as settlement ideal”. *Annals of the Association of the American Geographers*, 81, (1), pp. 31-50.

Yeoh, B. 1996. “Street-naming and nation-building: Toponimic inscription of nationhood in Singapore”. *Area*, 28, (3), pp. 298-307.

Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad *

Rogério Haesbaert [1]

> Como en el mundo contemporáneo se vive en múltiples escalas al mismo tiempo, una simultaneidad atroz de eventos se vivencian también, concomitantemente, múltiples territorios. Se requiere que nos posicionemos delante de una determinada territorialidad o delante de otra, como si nuestros marcos de referencia y controles espaciales fuesen traspasados por múltiples escalas de poder y de identidad. Ello desemboca en una Geografía compleja, una realidad multiterritorial (o más aún transterritorial) que se procura traducir en nuevas concepciones, por ejemplo, a través de los términos "cosmopolita" y "glocal". Este último, implica que los niveles global y local pueden estar casi enteramente confundidos.
> (Haesbaert, 1996: 35-36, reeditado en 2002: 121)

> Hoy las identidades, que se conciben móviles y múltiples, pueden indicar, no necesariamente desapropiación y fluidez social, sino también una nueva estabilidad, seguridad de sí mismo y quietismo. El carácter fijo de la identidad solo se recupera en momentos de inestabilidad y ruptura, de conflicto y cambio. (...) la heterogeneidad o el intercambio cultural y la diversidad ahora se tornaron la identidad autoconsciente de la sociedad moderna.
> (Young, 2005: 5)

Vivimos un tiempo de paradoja y de perplejidad que se revela en las más diversas esferas, desde la económica hasta la política, desde la cultural hasta la ambiental. Por ejemplo, discursos –y prácticas– culturalistas sobrevaloran el "vector identitario" en la comprensión y/o en la propia producción

---

* Traducción: Perla Zusman.

1 Universidad Federal Fluminense (Brasil).

de los principales dilemas contemporáneos, al mismo tiempo en que otros discursos, de carácter algunas veces economicista, difunden la idea de un (neo)liberalismo capitalista generalizado (por lo menos aquel que antecedió a la actual crisis financiera),[2] como si no nos quedase otra opción que la aceptación de la inexorable homogeneización mercantil y cultural globalizada.

En medio de todo emergen "salidas" intermediarias o, literalmente, "fronterizas" como aquellas que, en nombre del dominio de la multiplicidad y de la movilidad, defienden la idea de una especie de "vida en el límite" o en el "liminar", en un mundo de identidades mezcladas, "mestizas", "híbridas" o "transculturadas": mundo en que el discurso del hibridismo tiene un claro sentido positivo, que implica la adopción de una posición que debe ser defendida y estimulada.

Young, en la cita de la introducción, expresa bien esta aparente contradicción, evidenciando una nueva forma de construcción identitaria, moldeada en el carácter móvil y múltiple, que no sería en sí misma representativa de crisis y ruptura, sino más bien de "estabilidad, seguridad de sí y quietismo", en el sentido de una nueva "identidad autoconsciente" de la sociedad contemporánea. "Globalización particularizadora" o "glocalización", "estabilidad en la fluidez y en la multiplicidad": con estos juegos ambivalentes nos deparamos al analizar los procesos actuales de construcción identitaria.

Imaginemos ahora una mirada geográfica sobre esa cuestión, introduciendo en el debate identitario la dimensión espacial o, de forma más estricta, territorial. Si, como indicamos en la cita de la introducción, los territorios/territorialidades están igualmente sufriendo transformaciones sensibles, ¿cómo se daría esta relación, inmanente, entre

---

2 El autor se está refiriendo a la crisis financiera que se desató en Estados Unidos en el año 2008 y que afectó fuertemente a las economías de los países centrales (N. de los Eds.).

territorios/territorialidades y construcción identitaria? ¿En qué sentido la ambivalencia aludida en el párrafo anterior también es alimentada cuando la identificación de los grupos sociales se relaciona, sobre todo, con un referente de orden espacial/territorial considerado como cada vez más móvil? ¿Cómo se rediseña el juego entre la diferenciación, la hibridación, el carácter múltiple y "liminar" de la cultura y los múltiples territorios o la multi/transterritorialidad que vivimos hoy?

Este artículo pretende problematizar un poco más los conceptos relacionados de hibridismo/transculturación y multi/transterritorialidad. En este sentido, iniciaremos el texto discutiendo algunos presupuestos más generales. El primero, y el más obvio, es el presupuesto de que nuestras identidades no se están diluyendo con la globalización, por el contrario, pueden estar fortaleciéndose, a través de formas concebidas como reesencializadas o, como planteamos aquí, pueden estar siendo recreadas por la propia movilidad a través de formas más híbridas, resaltándose sobre todo su carácter múltiple y liminar/transfronterizo. Otro presupuesto es que nuestros territorios/territorialidades, concebidos cada vez como más inestables, móviles (lo que también es discutible), no ofrecen, como en el pasado, referentes estables para la construcción de nuestras identidades sociales/territoriales. En este caso cabe la pregunta: ¿acaso no es posible (como ya lo indicamos anteriormente en Haesbaert, 2004) territorializarnos en el y por el movimiento?

Así, llegaremos a problematizar la construcción identitario-territorial contemporánea a partir de las diversas formas de manifestación del llamado hibridismo cultural (especialmente aquel de matriz latinoamericana, asociado al concepto de "transculturación"), cimentado en una combinación desigual de fuerzas; desde una hibridación más positiva, que proponemos denominar "antropofágica", movimiento conscientemente asumido a su favor por los grupos subalternos

(o "contrahegemónicos", si confiamos en la potencial construcción por parte del hibridismo de una nueva hegemonía a partir de la subalternidad), hasta una hibridación más negativa, que beneficiaría sobre todo a los intereses de los grupos hegemónicos.

Posteriormente, vincularemos estos múltiples procesos de hibridación con su reverso territorial: la multi o transterritorialidad, también a través de sus diversas manifestaciones. Esta diversidad de rasgos de los procesos de hibridación y de (multi o trans) territorialización está inextricablemente ligada, en primer lugar, a las relaciones de poder que están en juego y, dentro de estas, al carácter cada vez más mercantilizado o de creciente "valor de cambio" incorporado a nuestros procesos de identificación social/territorial.

La identidad entre el valor simbólico y el valor de cambio: reconocimiento y mercantilización

Antes de ingresar en el debate sobre la hibridación-territorialización contemporánea, es muy importante recordar, en un sentido amplio, que los procesos de identificación, más o menos híbridos, pasan hoy, a la vez, por una apropiación simbólica por parte de los grupos sociales que buscan su reconocimiento, y por una producción en términos de valor de cambio mediante los mecanismos de mercado. Es decir que no podemos ignorar que la identidad, en tanto que está acoplada a relaciones de poder –y de poder económico, en este caso–, también "se vende".

Como sabemos, la cuestión efectiva no es discutir la "verdad" o la "falsedad" de una construcción identitaria –pues, como nos advierten autores como Bayart (1996), la "ilusión identitaria" es su marca constitutiva–. Antes que nada, se busca analizar su eficacia, sobre todo su eficacia política, sus efectos reales o, como afirmaba Lévi-Strauss (1995), las "condiciones objetivas de las cuales ella es síntoma y que ella refleja" (1995: 10-11), es decir su *performance* y las consecuencias que se derivan de ello.

Hoy, más que nunca, los procesos de identificación están inmersos en acciones de naturaleza política –y, debemos agregar, también económica–, aun cuando estas, como las propias identidades, no siempre estén explícita y claramente definidas.

Por un lado, paralelamente a su naturaleza política –en una especie de "empoderamiento" que conceden a los grupos sociales que las construyen–, las identidades, en un mundo de creciente precarización socioeconómica, se revelan también como un recurso por excelencia en la búsqueda de un mínimo de reconocimiento: se proyecta una identidad teniendo en vista romper con la indiferencia y el "desconocimiento" que la masificación (en especial, aunque no únicamente, la de la pobreza) promueve.

También el aumento de la violencia y la proliferación de las pandillas o de las mafias hoy pueden ser vistos como una forma de buscar algún tipo de reconocimiento, aun cuando ello se exprese a través de la pretendida fuerza física y/o a través de las acciones violentas que sus individuos manifiestan. Todos ellos acaban organizándose en torno de una determinada identidad de grupo que, en algún momento, puede afirmarse –es decir, combatir la "indiferencia" con que es tratada– por el camino de la violencia y de la incitación del miedo. O que muchas veces implica –y se fortalece por– la propia definición de territorialidades específicas.

En el sentido económico, la mercantilización de nuestro tiempo también es un factor de creciente promoción de las dinámicas de identificación social. Como se sabe, son los propios circuitos de la globalización capitalista los que promueven, muchas veces, la exacerbación de las diferencias, buscando también alimentar nuevos nichos de mercado y, en el caso de las identidades más estrictamente territoriales, "vender" el propio espacio, a través del *marketing* de paisajes (más explícito cuando son estos acoplados a los mercados inmobiliario y turístico) urbanos, regionales o aun nacionales (sin hablar

de los "patrimonios de la humanidad", puesto cada vez más disputado en el mercado simbólico de los lugares). Casi siempre se vende más la imagen que las condiciones objetivas y materiales que el territorio efectivamente posee.

Así, la identificación social, en tanto producción de diferencias, es construida tanto para afirmar los procesos de dominación como para fortalecer los movimientos de resistencia –y estos no se encuentran obligatoriamente disociados–. Un mismo movimiento, como el movimiento negro o el homosexual, puede ser visto, al mismo tiempo, como resistencia a la sociedad dominada por la cultura blanca, europea, heterosexual y como un instrumento de mercantilización a través del fortalecimiento de un nuevo nicho específico de consumo.

Si la "diferencia/identidad" incorporada como valor de cambio "vende" –y de esta manera también produce desigualdad–, algunos pueden tener, o mejor, pueden ser capaces de producir o de disponer de un capital simbólico más poderoso que otros. Este capital simbólico (Bourdieu, 1989) se puede tornar aún más eficaz cuando se hace uso de determinados referenciales territoriales para fortalecerse.

En este caso se encuentran los famosos "certificados de origen" o de "denominación de origen controlado" de productos, "procedencia" u "origen" de carácter geográfico, obviamente, que hoy asocian producción de una identidad territorial –pautada, pretendidamente o no, a través de indicadores "objetivos" de origen– y agregación de valor de cambio. Como si la confirmación de un determinado origen –y tan solamente ello– pudiese, automáticamente, agregar valor a un producto.

Por lo tanto, tiende a ampliarse todo un debate en relación con este pasaje –no siempre claro– de una identidad territorial que promueve el reconocimiento de un grupo, que le agrega poder político y "valor simbólico" (y, así poder en tanto grupo cultural), a una identidad que es, al mismo tiempo, construida según intereses económicos, capaces de

transformar con facilidad un valor simbólico, cualitativo, incomparable, en valor de cambio, contable, y donde todo puede ser objeto de compra y venta a través de un mismo padrón de comparación y referencia: el dinero.

La búsqueda frenética y poco reflexionada de nuestras "raíces identitarias" o de nuestros "valores culturales" –muchas veces, aunque de forma inconsciente, anclada en el interior de fuertes intereses mercantiles– ha sido siempre un cuchillo de doble filo. Puede llevarnos a un fortalecimiento como grupo, a través de un mayor reconocimiento social frente a los "otros" con quienes nos relacionamos. Pero también puede llevarnos a un empobrecimiento, justamente por impedir o intentar evitar el contacto y el intercambio cultural, lo que promueve una especie de "ensimismamiento" o de "guetización" social conservadora.

Mientras tanto, más allá de sus implicancias más estrictamente mercadológicas, en este tiempo de crisis de valores en el que aparecen con vigor discursos que interpretan el mundo como una especie de "refortalecimiento de la ilusión identitaria" (como por ejemplo en la polémica propuesta por Samuel Huntington y sus "fracturas" entre grandes civilizaciones como fuente prioritaria de conflictos), es también un tiempo que puede ser definido –como hacen otros tantos discursos– por la movilidad y por el "hibridismo" o mezcla de identidades.

Hibridismo: ambivalencia y antropofagia

Cuando hablamos de un proceso de "hibridismo cultural" como marca mayor de la globalización contemporánea o, por el contrario, de la esencialización identitaria por parte de grupos fundamentalistas, tenemos que ser muy cuidadosos. Es preciso historizar y geografizar mejor nuestra concepción del hibridismo –o, para valorizarla más como proceso, de la hibridación– y reconocer, sobre todo, los diferentes sujetos que la producen y los contextos geopolíticos en los que ella

se realiza y en los que circula su debate, un poco como en las "geometrías del poder" propuestas por Massey (1994) a fin de complejizar las relaciones en las que se produce la "compresión espacio-tiempo" y las distintas accesibilidades y velocidades de nuestro tiempo.

En primer lugar, es interesante situar el hibridismo en el marco de sus raíces latinoamericanas, concibiendo a América Latina, muchas veces, como un "continente híbrido" por excelencia –sino en la práctica, al menos ampliamente en el campo discursivo–.[3] No es por casualidad que, en América Latina, tenemos algunos de los principales representantes de este debate, especialmente en la intersección entre los estudios culturales y los estudios literarios. Así, por ejemplo, Walter Mignolo (2003), en su discurso poscolonial, defendió una episteme o "gnosis *liminar*"; Fernando Ortiz (1973) y Ángel Rama (1982) desarrollaron el concepto de *trans*culturación; Édouard Glissant (2005), a partir de la mirada caribeña, defendió la "criollización" americana (y mundial); y Néstor García Canclini (1997) analizó nuestras "culturas *híbridas*", sin dejar de hacer mención al trabajo más amplio de clásicos como Gilberto Freyre y Darcy Ribeiro. Según Young:

> El hibridismo transforma (...) la diferencia en igualdad y la igualdad en diferencia, pero de forma tal que la igualdad no sea más lo mismo, y lo diferente no más simplemente lo diferente. (...) quebrar y reunir al mismo tiempo y en el mismo lugar: diferencia e igualdad en una aparentemente imposible simultaneidad. (Young, 2005: 32)

---

3 Glissant prefiere ser más preciso geográficamente y distinguir una "Euroamérica" que incluye, además de casi la totalidad de la llamada América anglosajona (Canadá y Estados Unidos, menos el sur), partes del "Cono Sur" chileno-argentino (al cual podríamos agregar Uruguay y el sur de Brasil), y una "Neoamérica" o "América de la criollización" (y del hibridismo), que "comprende el Caribe, el nordeste de Brasil, las Guayanas y Curazao, el sur de los Estados Unidos, la costa caribeña de Venezuela y de Colombia, y una gran parte de América Central y de México" (2005: 16).

La ambivalencia es, así, una marca inmanente de los procesos de hibridación. Sin embargo, es el propio Young quien, a pesar de proponer una lectura más posestructuralista, más "dialógica" que propiamente dialéctica de la cuestión, se refiere al hibridismo tanto como una "fusión" como una "articulación dialéctica". Este "hibridismo doble", afirma Young refiriéndose a Rushdie, "fue considerado un modelo que puede ser utilizado por las formas de sincretismo que caracterizan a todas las culturas y literaturas poscoloniales" (Young, 2005: 29). Puede afirmarse que el hibridismo opera simultáneamente de manera doble, "'orgánicamente', hegemonizando, creando nuevos espacios, estructuras, escenas e, 'intencionalmente', diasporizando, interviniendo como una forma de subversión, traducción, transformación" (Young, 2005: 30).

A su vez, para Stam, el discurso dominante sobre el hibridismo:

> (...) fracasa en los términos de discriminar entre *las diversas modalidades de hibridismo*, tales como la imposición colonial (...) u otras interacciones como la asimilación obligatoria, la cooptación política, el mimetismo cultural, la explotación económica, la apropiación de arriba para abajo, la subversión de abajo para arriba. (Stam, 1999: 60; los destacados son nuestros)

Con fines ilustrativos, cabe destacar que el hibridismo de las identidades sociales en un contexto (pos)colonial culturalmente tan rico y matizado como el latinoamericano no es simplemente un instrumento de ruptura con la "unidad" cultural del colonizador, que desterritorializa tanto a los grupos hegemónicos (en un nivel más atenuado) como a los subalternos (en un nivel mucho más violento), sino que representa también una forma de resistencia y reterritorialización algunas veces bastante rica, que recrea a través de la mezcla, nuevas formas de construcción identitario-territorial.

Algunas sociedades y espacios viven el hibridismo de manera más pronunciada, o se encuentran más abiertos y/o son forzados a intercambios culturales mucho más intensos. El historiador cultural Peter Burke (2003), en un trabajo sobre el hibridismo, afirma que este, cuando es impuesto, puede representar importantes pérdidas culturales. Sin embargo, como debe ser considerado siempre una vía de doble mano, la hibridación también puede transformarse en un instrumento de innovación y/o de resistencia, como fue muy claramente defendido en la visión "antropofágica" del escritor modernista brasilero Oswald de Andrade.

Por este motivo pretendemos detenernos un poco en la interpretación de aquello que proponemos denominar como "hibridismo antropofágico",[4] un hibridismo de contextualización brasileño-latinoamericana, dotado de un sentido claramente positivo, y que fue pautado de forma pionera en la lectura literario-filosófica de Oswald de Andrade.

Para Oswald, en su "Manifiesto Antropofágico", "solo la antropofagia nos une" (Andrade, 1995: 47), tanto social como económica y filosóficamente. Contrariamente a la visión de los colonizadores, con su "interpretación materialista e inmoral" de la antropofagia, esta es, para él, una visión del mundo, un *Weltanschauung* proveniente de cierta "fase primitiva" de la humanidad y su rico mundo espiritual:

> Contraponiéndose, en su sentido armónico y comunitario, al canibalismo que viene a ser la antropofagia por gula y también la antropofagia por hambre, conocida a través de la crónica de las ciudades sitiadas y de los viajantes perdidos. La operación metafísica que se vincula al rito antropofágico es la de transformación del tabú en tótem. Del valor opuesto al

4 Un ejercicio interesante, que por limitaciones de espacio no se nos permitirá realizar aquí, sería discutir esta visión "antropofágica" a la luz de la noción de "hibridismo salvaje" de Homi Bhabha (1998), retomada como "hibridismo cultural" por Alberto Moreiras (2001).

> valor favorable. La vida es devoración pura. En este devorar que amenaza a cada minuto la existencia humana, cabe al hombre totemizar el tabú. ¿Qué es el tabú sino lo intocable, el límite? (Andrade, 1995: 101)

Romper la "cultura mesiánica" del colonizador con la cultura liminar, "antropofágica", llamada "salvaje" de los pueblos originarios es, en síntesis, la proposición de Oswald de Andrade. Nada de fines preconcebidos, teleología rumbo a la redención divina, sin embargo rehacer constante del otro –y de sí mismo– por la "devoración pura". Otra especie de "destrucción creadora" diferenciada de aquella que se alimenta constantemente deglutiendo la propia fuerza del otro.

En otras palabras, el hibridismo como fuerza, la antropofagia como arma: devorar es instigar a la recreación constante, el brotar de un pensamiento mítico-poético indomable por el utilitarismo, por la domesticación del pensamiento y por las identidades eurocolonizadoras. Como sostuvo Maltz:

> Destruir para construir por arriba. Deglutir para, en lugar de tomar posesión del instrumental del "enemigo", lograr combatirlo y superarlo. Deglutir el viejo saber, transformándolo en materia prima de lo nuevo (...) la contrapartida de esta actitud de inercia ideológica y cultural, de brutal asimilación que legitimaba la influencia extranjera, sería la actitud antropofágica de "deglutir" el saber europeo, "devorándolo" no ya para incorporarlo de modo mecánico sino para absorberlo dialécticamente en el intento de brasileñizar nuestra cultura, otorgándole una identidad. (...) desacralizar la herencia cultural del colonizador para inaugurar una nueva tradición. (Maltz, 1993: 11)

Por eso, algunos autores, como Helena, definen la antropofagia como "el *ethos* de la cultura brasileña" (1983: 91). La antropofagia constituye así la cara "positiva" del hibridismo

–que, si por un lado puede representar la destrucción y el empobrecimiento de culturas pretéritas, por el otro puede rejuvenecerlas y empujarlas hacia lo nuevo, que también puede ser más rico–. "Totemizando" el tabú, la sociedad antropofágica viola lo intocable, rompe con los límites (o vive en los límites...), se des-reterritorializa en un espacio donde la multiplicidad no es solo un estorbo o un resquicio, sino también una condición de existencia y de recreación no-estabilizadora de lo nuevo.

La "filosofía" antropofágica, sin duda, anticipó el pensamiento poscolonial, preocupado sobre todo con la contextualización de las epistemes por la naturaleza geohistórica de su producción (al respecto, ver especialmente Mignolo, 2003). Esta lectura cultural de los procesos de hibridación/antropofagización puede instigarnos a pensar, también, en un nivel más concreto, en cómo articular espacios capaces de reproducir y/o de inducir a esta condición subversiva. Proponemos entonces retrabajar nuestro concepto de "multi" o "transterritorialidad" (Haesbaert, 1996, 2001, 2004, 2008) a la luz de los procesos de hibridación.

Hibridismo y multiterritorialidad

El espacio y el territorio, como sabemos, más que referentes mentales ("absolutos") para nuestra localización en el mundo o más que simples objetos materiales en relación con nuestro entorno, son constitutivos de nuestra propia existencia, ya sea en su dimensión físico-biológica (en tanto "cuerpos", que para algunos serían nuestro "primer territorio"), como en su dimensión simbólico-social. De este modo, si afirmamos que el hombre no es solamente un "animal territorial", sino más aún: un "animal multiterritorial", que experimenta diversos territorios al mismo tiempo, esto significa que esta dimensión espacial no es mero palco o apéndice de la condición humana, sino una de sus dimensiones constitutivas fundamentales.

Es importante aquí, presentar, aunque de forma muy sucinta, las distintas caras de la multiterritorialidad. Partimos de un concepto menos parcelario del territorio; no lo definimos simplemente por un recorte empírico, una "porción de lo real", sino por una problemática y una forma de abordarla, o sea, por una determinada "mirada" y, a partir de aquí, al poner la atención sobre un aspecto de la realidad, defendemos que el territorio es el espacio geográfico visto a partir de "poner el foco" en las relaciones de poder, sea el poder en sus efectos más estrictamente materiales, de carácter político-económico, sea en su articulación más simbólica. De esta manera, se busca abordar el territorio a través de las relaciones de poder que le son inherentes: desde un poder más "tradicional", de naturaleza estatal-administrativa, hasta su configuración más simbólica, donde la propia construcción identitaria es vista, antes que nada, como un instrumento de poder (o, para utilizar un término polémico, de "empoderamiento") de los grupos y/o clases sociales.

Por lo tanto, habría (multi)territorialidades de mayor carga funcional y otras de mayor carga simbólica, de acuerdo con la fuerza de las funciones y de los significados que les son atribuidos por los diferentes sujetos sociales en territorialización. En el abordaje que se prioriza aquí, nos interesan más los territorios dotados de fuerte significación, pasibles de estar envueltos en una "hibridación" en términos culturales. No podemos ignorar la fuerte relación entre las formas políticas de gestión territorial y las implicancias en términos de propensión que estas cargan a los fines de constituir formas culturales más (o menos) híbridas de identificación social.

Por lo tanto, la producción de culturas híbridas, tal como lo plantea García Canclini (1997), significa también construir espacios de alguna forma "híbridos", liminares o "fronterizos" (como en Tijuana, en la frontera entre México y Estados Unidos, analizada por él), territorios múltiples cuyo diseño interfiere directamente en nuestras concepciones del

mundo, en la construcción de nuestras identidades sociales. La propia multiterritorialidad contemporánea puede, por lo tanto, favorecer procesos de hibridación, sea por nuestra creciente movilidad física, que articula más que un territorio, como ocurre con los migrantes en diáspora, sea por la propia diversidad territorial *in situ,* como ocurre especialmente en el cosmopolitismo de las grandes ciudades globales. En ellas, en espacios relativamente restringidos, algunas veces en un mismo barrio, habita un número culturalmente cada vez más diversificado de grupos sociales.

La multiterritorialidad, podemos decir, se manifiesta de dos formas generales: una, de carácter más amplio, que puede ser denominada como "multiterritorialidad *lato sensu*" o sucesiva, y que envuelve la vinculación de múltiples territorios (zonales) articulados en red, lo que implica, para los grupos sociales, un determinado grado de movilidad física. Y otra, de carácter más específico, que podemos denominar como "multiterritorialidad *stricto sensu*" o simultánea, y que involucra territorios en sí mismos híbridos y/o que permiten la articulación simultánea con otros territorios (por mecanismos de control informacional o virtual). En el primer caso, nuestra hibridación es, digamos, inducida por la movilidad; es fundamental que vivenciemos el desplazamiento físico para que tengamos nuestra experiencia –y nuestro "control"– multiterritorial, con la importante aclaración de que, obviamente, no todos los que se mueven por diferentes espacios, obligatoriamente, viven de hecho una multiterritorialidad, más allá de su carácter meramente funcional.

No es simplemente porque tengamos mayor movilidad o porque habitemos territorios (o lugares, en el amplio abordaje de la Geografía anglosajona) cada vez más híbridos que, automáticamente, estaremos vivenciando un mayor hibridismo cultural e identitario. La burguesía planetaria, por ejemplo, se desplaza mucho; sin embargo, casi siempre

frecuenta los mismos lugares, e ignora la inmensa diversidad cultural –y territorial– que se extiende a su alrededor. Aquí y allí, ella puede hasta cruzarse con el "otro"; sin embargo, es como si este otro estuviese invisibilizado, ya que no se establece ningún tipo de diálogo o, cuando por obligación, este se da (como en los servicios de los hoteles o restaurantes y en el comercio), se trata de un contacto de carácter meramente funcional.

Por otro lado, no es tampoco por habitar espacios reveladores de una gran diversidad étnica que, automáticamente, estaremos vivenciando una multiterritorialidad en el sentido cultural. Existe aquí una importante distinción entre su carácter potencial y efectivo. Podemos vivir en una ciudad altamente cosmopolita y culturalmente múltiple, como Londres o Nueva York y, sin embargo, negarnos a usufructuar esta multiplicidad. En este sentido, podemos tener "múltiples [tipos de] territorios" sin construir allí, efectivamente, una multiterritorialidad. Esta, implica transitar y, sobre todo, "experimentar" esta multiplicidad de territorios y territorialidades.

Esto significa que las relaciones entre hibridismo cultural y multiterritorialidad no son biunívocas: podemos tener, por ejemplo, una multiterritorialidad en un sentido funcional sin que se promuevan allí experiencias de hibridación cultural. Sin embargo, es interesante resaltar que la mayor movilidad de nuestro tiempo, que afecta tanto nuestra multi-territorialidad "sucesiva" (que implica desplazamiento físico) cuanto "simultánea" (o "*in situ*", en el sentido de un lugar culturalmente múltiple y/o de una "movilidad virtual" que permite "controlar" territorios a distancia), es un elemento *potencialmente* favorecedor –y mucho– de los procesos de hibridación. Como lo habíamos indicado inicialmente, no podemos olvidarnos que una forma de territorialización también es aquella que se realiza "en y por el movimiento". Son innumerables aquellos que hoy se identifican con

esta movilidad de tal forma que, el territorio, tal como sus identidades, es para ellos, construido por la amalgama entre múltiples territorialidades distintas o –de manera más "radical"–, por el propio "estar en movimiento" o "transitar entre múltiples territorios"; lo que nos lleva, también, a pensar en una especie de "transterritorialidad".

El hibridismo siempre abierto: de la transculturación a la transterritorialidad

A una escala más personal ("subjetiva"), puedo ser amigo de un bengalí musulmán en la British Library en un contacto que se reduce a la biblioteca y su carácter funcional, en una relación básicamente entre funcionario y usuario, y otra cosa muy diferente es hacer amistad con su familia y frecuentar su barrio en el este de Londres. Aquí, a través del transitar efectivo por múltiples territorios, podemos afirmar que estamos produciendo una multiterritorialidad en el sentido estricto o, bajo un término probablemente aún más adecuado, una *trans*territorialidad, pues ella implica más que la simple articulación de territorios diferentes, el *tránsito* entre ellos, su imbricación debida a la frecuente movilidad y, consecuentemente, un proceso de identificación que incorpora, de manera central, este ir y venir o este "estar entre" territorios.

Así como el hibridismo no es una condición estancada, propiamente un "estado", sino un proceso en incesante ir y venir –o, en otras palabras, en constante *devenir*–, la multi o transterritorialidad también debe ser vista, sobre todo, dentro de un movimiento de entrada, de salida y, por lo tanto, de *tránsito* entre diferentes territorios. Lo que más importa aquí es la condición de posibilidad, siempre abierta, de nuestra inserción en un "territorio ajeno" (que también pasa así, de forma ambivalente, a ser "nuestro"), la apertura de estos territorios que plantea permanentemente la posibilidad de entrar, salir y/o transitar por estas territorialidades

o, si quisiéramos, esta condición de *transitoriedad*, en el sentido amplio, de eventualidad).[5]

Es a partir de enfatizar esta idea de movimiento y de *tránsito* que, tal vez, el término más apropiado sea construido no por el prefijo *multi*, sino por el prefijo *trans*, como lo sugeríamos hace ya más de una década (Haesbaert, 1996, en la cita que abre este texto). Y, ya que estamos enfatizando esta dimensión cultural de la territorialización, es importante establecer un vínculo, aunque introductorio, con el concepto, bastante próximo, de transculturación.

Según Mignolo, ya en la década de 1940 y a partir de la realidad cubana, el sociólogo cubano Fernando Ortiz, sugirió sustituir la terminología europea de "aculturación", propuesta por Malinowski, por la de "transculturación":

> Mientras que la *aculturación* contemplaba los cambios culturales en una única dirección, el aporte de la *transculturación* estaba dirigido a llamar la atención hacia los procesos complejos y multidireccionales que tienen lugar en la transformación cultural. (Mignolo, 2003: 233, los destacados son del autor)

Parafraseando las palabras del propio Ortiz, Mignolo destaca que la transculturación:

> expresa mejor las distintas fases del proceso de transición de una cultura a otra, ya que este no consiste meramente en adquirir otra cultura, que es lo que implica realmente la

---

5 Un trabajo reciente, que también desarrolla de manera creativa la concepción de transterritorialidad, es el de Mondardo (2009). Para corroborarlo él hace uso de la noción de "transitoriedad migrante" (Goettert, 2008 [2004]) en el que la relación ambigua "transterritorial" del migrante envuelve "la condición de pertenecer a dos (o más territorios) y no pertenecer a ninguno", caracterizada por la "translocalidad del migrante", situado "en la frontera entre lugares", siempre al mismo tiempo "aquel que fue" y aquel "que permanece", entre el espacio que perdió, que no le pertenece más y aquel al cual, de alguna forma, debería pertenecer pero que aún le resulta extraño (Mondardo, 2009: 90, los destacados son del autor).

> palabra (....) aculturación, sino que supone necesariamente la pérdida y el desenraizamiento de una cultura anterior, que podría definirse como desculturación. Además, incorpora la idea de creación consecutiva de nuevos fenómenos culturales que podrían denominarse neoculturación (…) el retoño siempre cuenta con algo de ambos progenitores siendo siempre, no obstante, diferente a cada uno de ellos. (Ortiz, citado en Mignolo, 2003: 235)

Es posible hacer aquí, claramente, una analogía entre esta definición de transculturación y la de (trans)territorialización. Mientras que la primera es vista como producto del juego entre desculturación y neoculturación, los procesos geográficos de (trans)territorialización resultan de la imbricación entre desterritorialización y re (o "neo", para ser fieles a Ortiz) territorialización. Aunque Moreiras parta del concepto de hibridismo, afirma, en este mismo sentido, que:

> El concepto de hibridismo es complejo y particularmente sugestivo porque puede ser usado para agrupar fenómenos que derivan tanto de la territorialización como de la desterritorialización. En el caso de la última, el hibridismo se refiere a los procesos de pérdida de posiciones previamente determinadas (es decir que el hibridismo aumentaría en el mundo de hoy porque hay desculturación y esta es una pérdida bruta, irremediable). En el caso de la primera, el hibridismo se refiere a la positividad que tal pérdida implica, estructural o constitutivamente (no hay desculturación sin reculturación), y la reculturación puede llegar a producir –bajo ciertas circunstancias– una amenaza a la propia economía del sistema). La reterritorialización híbrida y la desterritorialización híbrida son entonces dos lados –diferentes– de la misma moneda. (Moreiras, 2001: 342)

En la década de 1970, desde el campo de los estudios literarios, Ángel Rama también desdobló el concepto de

transculturación, ahora enfatizando otra escala, la intranacional. Mientras que Ortiz se interesó en la formación "transcultural" de una sociedad nacional –la cubana–, en relación con el contexto del colonizador, el europeo, Rama destaca también las relaciones intranacionales: entre "el centro" ("capital o puerto", "vanguardista", volcado hacia afuera) y "la periferia" (o "la cultura regional interna", de tendencias más rurales, volcadas hacia dentro).[6]

Se abre así otro "juego" espacial al que podemos denominar "juego de escalas" (parafraseando el título del libro de Revel de 1998), y dentro del cual igualmente se diseñan los procesos denominados aquí de multi o transterritorialización. No se trata de una simple "acumulación" o "pasaje" de una escala hacia otra, sino de su vivencia concomitante en términos que recuerdan, un poco, lo que Yves Lacoste llamó "espacialidad diferencial" (Lacoste, 1988).

Claro que "diferencial" aquí está implicando, no simplemente una "diferencia de nivel" o "de grado" cuantitativa (de una escala cartográficamente mayor y menos importante a una cartográficamente menor y más importante, por ejemplo), sino la efectiva diferenciación cualitativa ("diferencia de naturaleza") a partir de la nueva amalgama construida. En este sentido, algunas "multiterritorialidades" no representan más que una diferencia de grado, como en la organización multiterritorial de los Estados-nación, estructurados de modo de "encajar" perfectamente múltiples escalas dentro de un mismo orden político-territorial, que se extiende, por ejemplo, del territorio del municipio (o condado) al estado (o provincia), de ahí al Estado-nación y, hoy, a los bloques político-económicos, especialmente en el caso de la Unión Europea.

---

6 Para un análisis de la perspectiva de Rama del campo literario y sus repercusiones contemporáneas, ver Aguiar y Vasconcelos (2004). Aunque los autores no se refieran a ella, desde un abordaje más político podemos asociar la "transculturación" de Rama con la noción de "colonialismo interno" desarrollada por González-Casanova (1965).

La alianza, digamos, entre hibridismo o transculturación y multi o transterritorialidad solo se da de hecho cuando un cambio de territorio o de territorialidad implica efectivamente un cambio de comportamiento y una mezcla cultural. Lo importante aquí, finalmente, es no ver el espacio o el territorio como simple reflejo de estos procesos de hibridación, sino como uno de sus elementos constitutivos fundamentales. No es por casualidad que los espacios transfronterizos –o si quisiéramos, "liminares"–, se convirtieron en paradigmáticos, ya que son mucho más sensibles a los procesos de hibridación –tanto por una dinámica que podríamos considerar más "espontánea", como por "obligación" o "necesidad"–, ya que mezclar identidades (nacionales, por ejemplo), es también allí una estrategia[7] de sobrevivencia.

Hibridismo y (trans)territorialización: implicancias políticas

La apertura y la movilidad territorial, que algunos en forma equivocada asocian estrictamente a los procesos de desterritorialización, tienen relevancia en el sentido que promueven los intercambios culturales, los procesos de hibridación y/o transculturación. El hecho de que estos movimientos resulten ser política y socialmente positivos o negativos es otra historia aunque se trate de una historia nada despreciable. Más allá del debate en relación con su valor heurístico o conceptual, el hibridismo y la multi o transterritorialidad se constituyeron muchas veces en una especie de programa político. Como afirmó Nestor García Canclini:

> Una política es democrática tanto por construir espacios para el reconocimiento y el desarrollo colectivos como por suscitar las condiciones de reflexión críticas, sensibles para que

7 Para Moreiras (2001) se trataría más de una táctica que de una estrategia. Sobre este debate que envuelve la noción de "esencialismo estratégico" de Gayatri Spivak (1988), ver especialmente Moreiras (2001: 336-337).

> sea pensado lo que obstaculiza ese reconocimiento. Quizás el tema central de las políticas culturales sea hoy cómo construir sociedades con proyectos democráticos compartidos por todos sin que se igualen todos, donde la disgregación se eleve a diversidad y las desigualdades (entre clases, etnias o grupos) se reduzcan a diferencias. (García Canclini, 1997: 157)

¿Cuál es, entonces, el tipo de hibridismo (o, si preferimos, de transculturación) que deseamos promover? ¿Cuál es el tipo de multi/transterritorialidad que permite estimular estos procesos "positivos" (o, en otros términos, "antropofágicos", como se planteó aquí) de hibridación?

Retomando las consideraciones que hicimos en el primer apartado de este trabajo, no podemos olvidarnos que también el (discurso del) hibridismo está de moda, y como todo lo que está de moda, tiene alto "valor de cambio". Como afirmó Moreiras:

> (...) el hibridismo puede actualmente casi ser, en su aspecto preformativo [no constativo], una especie de disfraz ideológico para la reterritorialización capitalista. (...) Argumentar a favor del hibridismo, contra la reificación de las identidades culturales, como una especie de prescripción para la flexibilidad perpetua, es exagerar su utilidad. (Moreiras, 2001: 316)

Es "bueno" ser híbrido, "mestizo", *créole,* porque esto "vende", y vende porque nos dicen que hace bien realizar mezclas, circular por territorialidades diferentes, en fin, consumir el *world hybrid,* tal vez una nomenclatura que puede sintetizar esta vertiente más comercial y globalizada del hibridismo. Solo seríamos efectivamente "globales" si fuéramos "híbridos". Aquí aparece otro elemento fundamental en este debate y en el cual pocos parecen reparar: dependiendo de la escala en la que es abordado, el hibridismo adquiere rasgos e implicancias políticas distintas. Hablar de

hibridismo (o transculturación) "local", "regional" o "nacional" no es lo mismo que hablar de hibridismo continental ("latinoamericano"), y menos aún global, como uno de los rasgos básicos de una identidad mundializada.

Como parte de la propia lógica "flexible" del capitalismo, solo sería bueno aquello que es móvil, efímero, abierto a los cambios y a la mezcla constantes (para ser consumido [pero no antropofágicamente "deglutido"] de nuevo). Sin embargo, como ya nos advertía el gran "teórico de la velocidad" (o de la "dromología"), Paul Virilio, en un sentido más amplio:

> (...) siempre se dice que la libertad primordial es la libertad de movimiento. Es verdad, sin embargo no lo es la velocidad. Cuando se está demasiado apurado, se está enteramente despojado de sí mismo, se aliena totalmente. Es posible, por lo tanto, una dictadura del movimiento [a lo que podríamos agregar: y una alienación del territorio]. (Virilio, 1984: 65)

Como complemento a lo que hemos dicho hace poco, lo que importa no es *solo* el "estar en movimiento" (aunque algunos grupos sobrevaloren esta condición), sino la posibilidad que tenemos de desencadenar este movimiento cuando lo precisamos –o, de forma más libre, cuando querramos–. De hecho, "la libertad primordial" de ser, como indica Virilio, "la libertad de movimiento", no significa que tengamos que estar, obligatoriamente, *siempre*, en movimiento. Es como si defendiésemos la movilidad, el hibridismo y la multi-transterritorialidad de tal forma que ellas se tornasen así compulsorias. "Condenados" al hibridismo y/o al tránsito entre territorios podríamos, en el extremo, perder cualquier punto de referencia más estable, imprescindible, de cierta forma, a nuestra condición de humanos; humanos que no tienen la "obligatoriedad" de un mismo comportamiento socioterritorial el tiempo entero, porque la imbricación entre movimiento y reposo constituye una presencia permanente en nuestras vidas.

De forma amplia, es lo que indica también esta expresión contundente de Cornelius Castoriadis:

> (...) un sujeto no es nada si no es la creación que él protagoniza de un mundo en clausura relativa (...) Esta creación siempre creación de una multiplicidad (...) Esta multiplicidad se despliega siempre de dos modos: el modo de lo simplemente diferente, como diferencia, repetición (...) y el modo de lo otro, como alteridad, emergencia, multiplicidad creativa, imaginaria o poiética. (Castoriadis, 1990: 248)

El discurso dominante hoy sobre el hibridismo/transculturación y sobre la multi o transterritorialidad, ligado muchas veces a la concepción de una movilidad irrestricta, debe ser tomado con cautela, pues la "creación" de un tiempo nuevo, la "emergencia creativa, poiética", a la que alude Castoriadis, proveniente de esta multiplicidad, incluye siempre, también, de algún modo, la presencia de una alteridad, y esta solo puede existir en el ámbito de un relativo cierre, de "un mundo... en una clausura relativa".

No podemos olvidarnos que la tesis según la cual vivimos –o según la cual debemos vivir– en un tiempo de apertura y de movilidad indiscriminadas fue propagada también por el economicismo neoliberal, como si fuese parte de un paradigma inexorable: apertura de mercados, apertura –o mismo "fin"– de fronteras, "Estado mínimo" en sus formas de control (que son, siempre, también territoriales), flujos financieros instantáneos y globalizados... La reciente crisis financiera global vino a zanjar la cuestión en esta *boutade*, defendiéndose y recurriéndose, con toda fuerza, a las nuevas formas de intervencionismo estatal. En verdad, bien sabemos, el propio capitalismo vive de la intercalación de momentos de mayor fluidez y apertura y momentos de mayor estancamiento y cierre.[8]

---

8 Al respecto, ver la interpretación sobre la historia del capitalismo de Arrighi (1996).

Aun en un mundo en el que la metáfora del nomadismo se convirtió casi en un lugar común, la gran movilidad y la hibridación cultural, obviamente, no rigen la vida de todos; por el contrario, lo que vemos hoy es, hasta de cierta forma, muchas veces un proceso inverso, con un conjunto creciente de restricciones a la movilidad, principalmente en lo que se refiere a la movilidad de personas, y que tiende a fortalecerse frente a la actual crisis económica global.

La apertura –relativa– para mudar y, así, fortalecer nuestra autonomía, es muy diferente de la apertura –permanente, casi absoluta– para no desarrollar lazos en una especie de nomadismo irrefrenable. De la misma forma, cerrarse (tácticamente) para resistir es muy diferente de cerrarse –indefinidamente– para aislarse lo máximo posible del contacto con el otro. La gran cuestión no es optar por la apertura a la transculturación, al hibridismo "antropofágico", a la multi/transterritorialidad, frente al cierre identitario, a la monocultura (!) y a la uniterritorialidad, porque las culturas aisladas y los territorios completamente cerrados, de cierto modo, nunca existieron. De hecho, culturas completamente abiertas al intercambio, a la hibridación, nunca fueron producidas; sería como decretar, al extremo, su propia desaparición. Mientras tanto, conviven formas muy distintas en este juego de apertura y (relativo) cierre, hibridación y (pretendida) esencialización.

No se trata, pues, de apertura *o* cierre, de hibridismo *o* esencialización. En el inmenso conjunto de situaciones y contextos geohistóricos, se diseña siempre la posibilidad de lo múltiple; múltiple no solo en el sentido de "vivir en el límite", a través de las/en las fronteras, sino también en el sentido de la posibilidad, siempre abierta, de transitar por diferentes culturas y por diferentes territorios. Políticamente, más importante que concebir nuestra vida y nuestras identidades como intrínsecamente "híbridas" y "multi" o "transterritoriales" es la certeza de, si y cuando nos produzca placer tendremos a nuestra disposición la alternativa de mudar de territorio, experimentar

otras formas de identificación cultural, intercambiar valores; y que nadie nos obligará ni a la permanente hibridación, ni a la constante movilidad dentro de la enorme multiplicidad territorial de nuestro tiempo.

Como afirmaron Gatens y Lloyd (1999: 78), de un lado se encuentra "la libertad crítica para cuestionar y desafiar en la práctica nuestras formas culturales heredadas; del otro, la aspiración por pertenecer a una cultura y a un lugar y, así, sentirse en casa en este mundo". Por transitoria que parezca la construcción contemporánea de "identidades" y "territorios", casi siempre fruto de mezclas inusitadas, si la quisiéramos "madura" y mínimamente reflexionada o reflexiva, vendrá acompañada también de cierta duración o "tiempo", y su dilapidación se dará siempre por la constatación y/o invención de otro. Pero un otro no solo para reconocernos –y producir– en tanto diferentes, al transitar por "nuestros" territorios, sino también para compartir plenamente con nosotros, al construir y practicar territorios de uso y apropiación efectivamente colectivos, comunes.

Es en este sentido que debemos hablar de un espacio-tiempo siempre "alternativo"; no solo en el sentido de representar una alternativa, la creación de lo nuevo, sino también de permitir alternancias:, alternancias entre lo más y lo menos híbrido, entre lo más y lo menos abierto, entre lo más y lo menos duradero. Un espacio-tiempo, finalmente, que vincule el intercambio, la extroversión y la movilidad con los igualmente imprescindibles recogimiento, introspección y reposo. Y el pretendido "equilibrio" entre estas dimensiones solo puede ser valorizado a través del riguroso trabajo empírico y de la consideración de las múltiples necesidades e intereses en juego para cada sujeto, grupo y/o clase social a la que nos estuvimos refiriendo.

Bibliografía

Aguiar, F. y Vasconcellos, S. 2004. "O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama", en Abdala Jr., B. (org.). *Margens da cultura: Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. San Pablo, Boitempo, pp. 87-99.

Andrade, O. 1995. *A Utopia antropofágica*. San Pablo, Globo.

Arrighi, G. 1996 [1994]. *O longo século XX*. Río de Janeiro, Contraponto y San Pablo, EdUNESP.

Bayart, J. F. 1996. *L'Illusion identitaire*. París, Fayard.

Bhabha, H. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte, EdUFMG.

Bourdieu, P. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel y Río de Janeiro, Bertrand Brasil.

Burke, P. 2003. *Hibridismo cultural*. San Leopoldo, Editora da Unisinos.

Castoriadis, C. 1990. *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*. París, Seuil.

García Canclini, N. 1997 [1989]. *Culturas híbridas*. San Pablo, Editora da USP.

Gatens, M. y Lloyd, G. 1999. *Collective imaginings: Spinoza, Past and Present*. Londres-Nueva York, Routledge.

Glissant, E. 2005 [1996]. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora, Editora da UFJF.

Goettert, J. 2008 [2004]. *O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou*. Dorados, Editora UFGD.

González-Casanova, P. 1965. "Internal colonialism and national development". *Studies in Comparative International Development* 1, (4), pp. 27-37.

Haesbaert, R. 1996. "O binômio território-rede e seu significado político-cultural", en *A Geografia e as transformações globais: conceitos e temas para o ensino (Anais do Encontro "O ensino da Geografia de 1º e 2º Graus frente às transformações globais")*. Río de Janeiro, UFRJ, pp. 1769-1777.

———. 2001. "Da desterritorialização à multiterritorialidade", en *Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR*. Río de Janeiro, ANPUR.

———. 2002. *Territórios alternativos*. Campinas, Contexto y Niteroi, EdUFF.

———. 2004. *O Mito da desterritorialização*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.

———. 2008. "Território e multiterritorialidade: um debate". *GEOgraphia,* 17, pp. 19-45.

Helena, L. 1983. *Uma literatura antropofágica*. Fortaleza, UFC.

Kraniauskas, J. 1992. "Hybridism and reterritorialization". *Travesía*, 1, (2), pp. 143-146.

Lacoste, Y. 1988. *A Geografia serve, antes de mais nada, para fazer a guerra*. Campinas, Papirus.

Lévi-Strauss, C. 1995 [1977]. *L'Identité*. París, Presses Universitaires de France.

Maltz, B. 1993. "Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil", en Maltz, B.; Teixeira, J. y Ferreira, S. *Antropofagia e tropicalismo*. Puerto Alegre, Editora da UFRGS, pp. 9-15.

Massey, D. 1994. "A global sense of place", en *Space, place and gender*. Cambridge, Polity Press, pp. 146-156.

Mignolo, W. 2003. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

Mondardo, M. 2009. *Os períodos das migrações: territórios e identidades em Francisco Beltrão/PR*. Disertación de Maestría. Dourados, Programa de Posgrado en Geografía, Universidad Federal de Grande Dourados.

Moreiras, A. 2001. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte, EdUFMG.

Ortiz, F. 1973 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona, Ariel.

Rama, A. 1982. "Literatura y cultura", en *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo Veintiuno, pp. 11-56.

Revel, J. 1998. *Jogos de escalas*. Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora.

Spivak, G. 1988. "Subaltern studies: Deconstructing historiography", en Guha, R. y Spivak, G. (orgs.). *Selected subaltern studies*. Nueva York, Oxford University Press, pp. 3-32.

Stam, R. 1999. "Palimpsestic aesthetics: a meditation on hibridity and garbage", en May, J. y Tink, J. *Performing hibridity*. Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, pp. 59-78.

Tomlinson, J. 1999. *Globalisation and culture*. Chicago, Chicago University Press.

Virilio, P. 1984. *Guerra pura*. San Pablo, Brasiliense.

Young, R. 2005 [1995]. *O desejo colonial*. San Pablo, Perspectiva.

Alteridentidad: estrategia espacial y cultura política

Jacques Lévy [1]

Durante mucho tiempo, los geógrafos han oscilado entre dos actitudes epistemológicas. La primera puede ser denominada ecológica. De inspiración predarwiniana, esta orientación otorgaba un poder explicativo determinante a un ambiente estable, cuya concepción derivaba de la noción de medio natural. La segunda actitud formaba parte de un paradigma socioeconómico que representaba al espacio solo como una tela en la que se proyectaban estructuras no espaciales, también estables. Tanto el naturalismo como el estructuralismo han demostrado sus debilidades y, quizás, aparezcan como recursos teóricos agotados. Muchos investigadores reconocen hoy que, por un lado, las sociedades tienen sus lógicas propias entre las cuales la de la espacialidad merece ser explorada, y que, por otro, ellas son animadas por actores múltiples de variados tamaños, capaces de desarrollar sus propias intencionalidades, competencias y estrategias.

En el caso de las elecciones, algo cambió de forma espectacular en muchos países cuando la mayoría de los ciudadanos tuvo la posibilidad de incluir la localización de su

1 Escuela Politécnica Federal - Lausanne (Suiza).

residencia entre sus decisiones estratégicas. En este contexto, el voto, como opción estratégica, puede ser relacionado con otra opción, como lo es el acto de escoger si se va a residir, e inclusive a habitar, acá o allá. Ambas decisiones pueden ser consideradas expresiones de una identidad social en general. Más específicamente, ambas comprometen métodos variados orientados al "ser en conjunto", al "hacer sociedad", métodos que el "mercado" político, electoral y no electoral supuestamente ofrece.

En este sentido, muchas de las elecciones que se celebraron en las últimas décadas en Europa mostraron que la localización de los electores en un lugar definido por su gradiente de urbanidad (centro, suburbio, periurbano, ex urbano o infraurbano) se revela fuertemente predictiva de los resultados del voto, muchas veces más predictiva que las agrupaciones socio-profesionales clásicas o que los recortes regionales. Los centros urbanos aparecen como lugares donde simultáneamente se observa, algunas veces y contrariamente a lo que la intuición llevaría a suponer, el nivel máximo de mezcla social y un rechazo de los partidos *tribunitiens*[2] (expresión inventada por el politólogo Georges Lavau [1969]), es decir *prostestateurs-populistes*.[3] Ese concepto se inscribe en una reflexión que Hannah Arendt (1974) desarrolló en su análisis del totalitarismo y que, de forma literaria, fue cardinalmente explorado en la novela de Julio Cortázar, *Los premios* (1960). Por un lado, la democracia es una variante de lo político y representa la esencia misma de lo político. Sin embargo, por otro lado, la democracia puede volverse un arma contra lo político. Diciendo esto, no quiero solamente evocar el modo de acceso al poder sino también el hecho de que estos movimientos se pretenden representantes de la democracia verdadera en contraposición a la democracia

2 La expresión tribunitien/tribunitienne de Lavau se refiere a ofrecer una tribuna a los "sin voz" (N. de los Eds.).

3 En castellano, partidos populistas y/o que representan el voto de protesta (N. de los Eds.).

"formal", "corrupta", "burocrática" o "burguesa". Esto acontece cuando el carácter abstracto, sistémico, contradictorio con el proyecto de un intercambio directo (*lo scambio* como se dice para definir el clientelismo en Italia) es rechazado. La democracia, particularmente la democracia directa, puede servir de palanca para destruir la sociedad política como aconteció con el fascismo y con el comunismo.

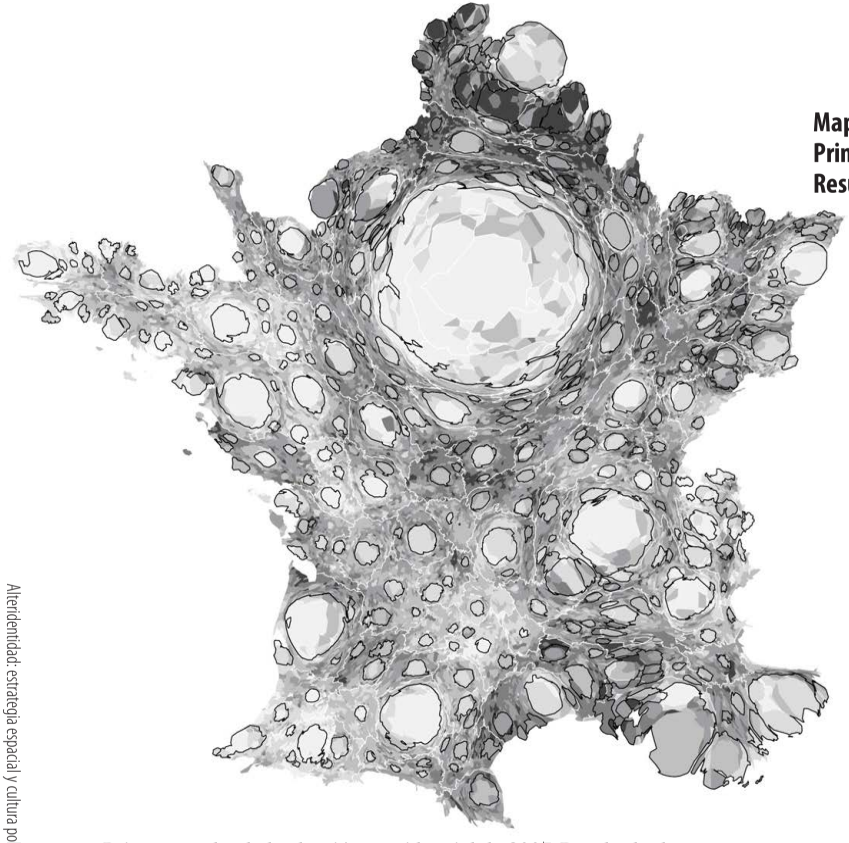
Por otra parte, podemos utilizar el neologismo *alteridentidad*, para referirnos a la aceptación voluntaria por parte del individuo de ser expuesto a una alteridad social sustancial y, a partir de ahí, desarrollar una estrategia espacial basada en la búsqueda de una urbanidad máxima sobre la opción política de un "progresismo posmaterialista".

La noción de posmaterialismo fue propuesta por Ron Inglehart (1977). Este autor considera que estamos viviendo una "revolución silenciosa" con la emergencia de sectores socio-políticos que no buscan prioritariamente la acumulación de bienes materiales, sino una construcción personal que supone intensas interacciones productivas con ambientes sociales ricos en bienes sistémicos, es decir, producidos por la sociedad entera como la educación, la cultura, la naturaleza o la urbanidad.

Se entiende, entonces, que la relación con lo político no es ortogonal, es decir, que no es metodológicamente independiente de la relación con el espacio. Podemos identificar dos grandes posturas político-geográficas radicales: la primera se encuentra bien encarnada en el *apartheid* sudafricano (1948-1994), y la segunda, en la ciudad individual-societal que, si bien no existe, por lo menos encuentra algunos elementos representativos en el modelo "europeo" de urbanidad. La privatización del espacio, típica de la *suburbia* estadounidense de la segunda mitad del siglo XX o, en general, de la ciudad sin espacio público, aparece como una versión "aceptable" de la primera actitud en el sentido que traduce de forma práctica la retracción de un espacio común que puede, a pesar de todo,

existir en ciertas zonas con ese tipo de configuración. Sin embargo, se destaca nítidamente que allí se encuentran las fuerzas latentes para una radicalización del planteo. Los ex urbanos estadounidenses o los periurbanos europeos, cuando se manifiesta una cierta confusión en el escenario público (*Öffentlichkeit*), pueden adoptar posturas agresivas como los personajes de Cortázar.

Quisiera ilustrar este planteo con el análisis de las elecciones que tuvieron lugar en Francia en el año 2007. Del 22 de abril al 17 de junio, Francia vivió cuatro vueltas de elecciones nacionales ricas en acontecimientos sorprendentes y en desencadenantes inesperados (Andrieu y Lévy, 2007). Tres meses después del fin de esa secuencia se puede pensar que es posible realizar reformas en un país donde esto parecía imposible y de superar bloqueos que todos reconocen que esta sociedad pudo sobreponer más que ninguna. Esta comprobación se entiende a una escala temporal específica, la del calendario y la de la agenda de la vida política institucional, del sistema político, en el cual la escansión de los ejercicios electorales estructura cualquier periodización. Ahora bien, el análisis geográfico de los resultados permite la aparición de una temporalidad distinta, que se caracteriza por su relativa continuidad a través de varias décadas y que, además, no encaja fácilmente en los modelos explicativos "ecológico" o "socio-espacial" a los que me referí antes. Esa evolución puede ser definida por tres tendencias (ver Mapa 1).



Primera vuelta de la elección presidencial de 2007. Resultado de los candidatos *tribunitiens*.

Mapa 1
Primera vuelta de la elección presidencial de 2007. Resultado de los candidatos *tribunitiens*

Porcentaje de votos a favor de los *tribunitiens* por comuna*.

0
18
22
26
30
35
70

Superficie de las áreas proporcionales a la población de 1999 (en millones de habitantes).

500

100

Límite del polo urbano**

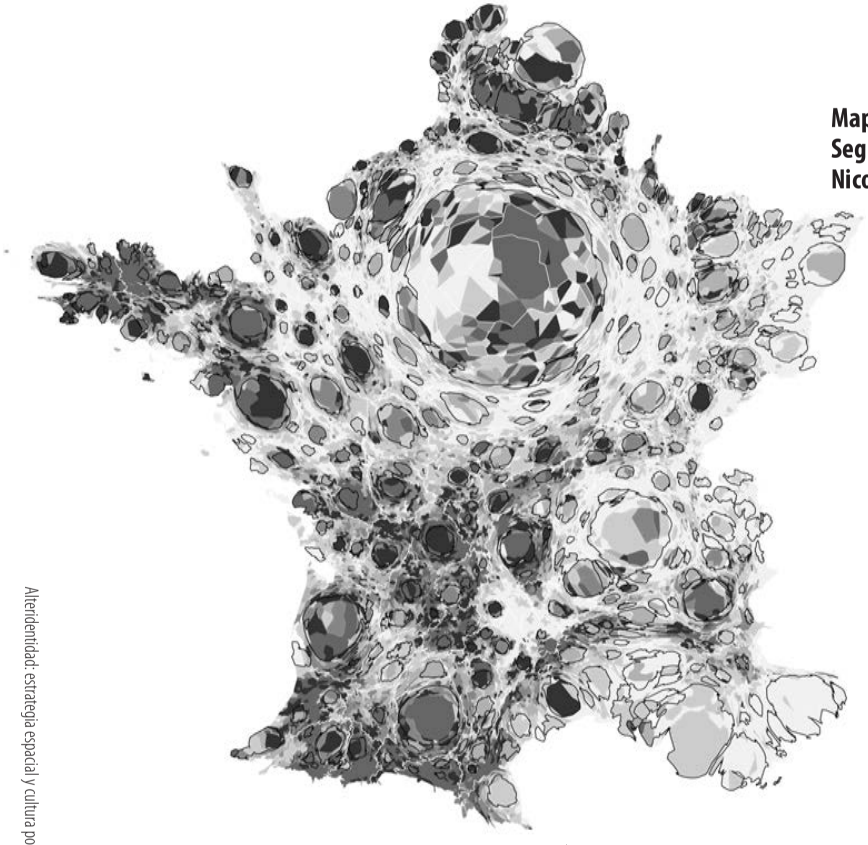
Límite de departamento

* Los *tribunitiens* agrupan los votos de Schivardi, Besancenot, Laguiller, Bové, Buffet, De Villiers, Nihous y Le Pen.

** Definición del INSEE (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos)

La primera tendencia demuestra la notable oposición geográfica, y que se refuerza en cada elección, entre partidos de gobierno y partidos *tribunitiens*. Los primeros pierden su influencia de manera creciente a medida que se va del centro hacia las márgenes (ver Mapa 1). El resultado del año 2002 (en el que el líder de la extrema derecha alcanzó la segunda posición y calificó para la segunda vuelta) se verifica en un contexto de reflujo de las corrientes que reflejan el voto de protesta (con un total de 22,8% en comparación con el 37,2% o el 43,7%, según el modo de cálculo, en el año 2002). En el año 2007, la expresión espacial aparece aun más estilizada. Así, los electores de las zonas centrales demostraron su rechazo hacia los movimientos populistas mientras que el centro de gravedad del voto *tribunitien* se desplazó del periurbano interno al periurbano externo, digamos, hacia las configuraciones "hipourbanas" (*ex-urban*); es decir, disociadas de las áreas urbanas no solamente desde el punto de vista morfológico (lo que había caracterizado el voto de 2002) sino también funcional. En realidad, en varias regiones del *Rust Belt* (Cinturón Industrial) francés, en el norte y en el nordeste, existe un continuo entre el periurbano y los gradientes de urbanidad inferior, hipo o infraurbano. Y fue precisamente en esas regiones donde el voto *tribunitien* aumentó su carácter periférico aun en 2007. En todo caso, no cabe duda de que el papel discriminante del nivel de urbanidad fue, en 2007, más fuerte aun que en 2002.

La segunda tendencia muestra que, entre las familias políticas "de gobierno", se manifestó una influencia creciente de la izquierda en relación con la derecha en los centros de las ciudades (ver Mapa 2). Se trata de un fenómeno que ha sido señalado en 1986 y que se confirma de elección en elección.



Mapa 2
Segunda vuelta de la elección presidencial de 2007. Nicole Sarkozy contra Ségolènne Royal.

* Definición del INSEE (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos).

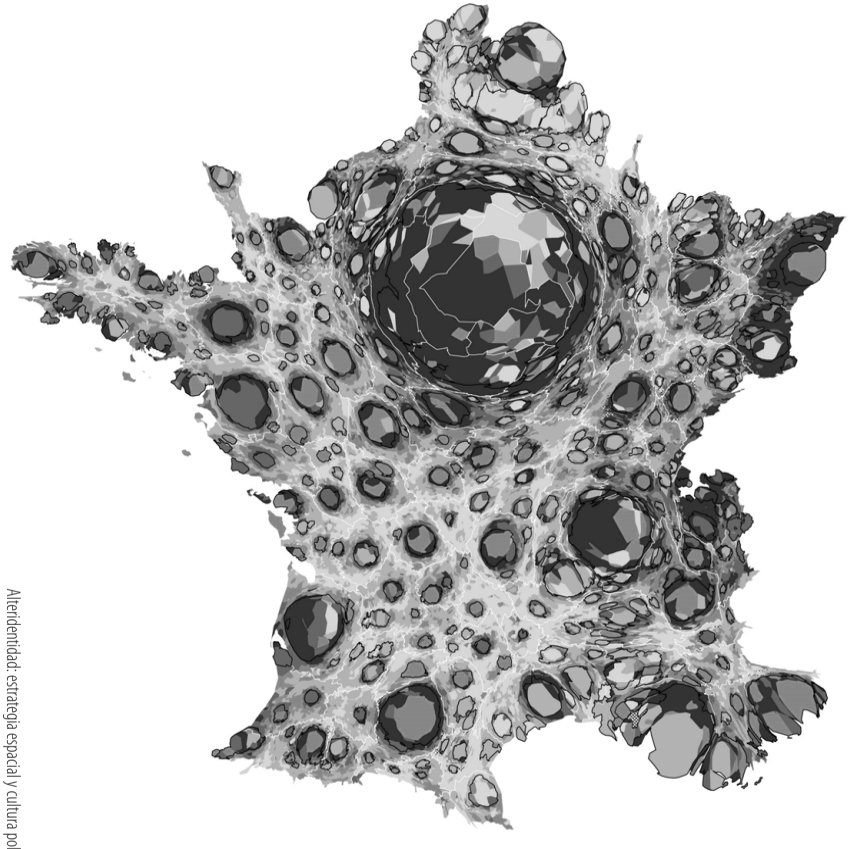
Segunda vuelta de la elección presidencial de 2007.
Nicole Sarkozy contra Ségolènne Royal

Finalmente, se observa un desplazamiento de las zonas de fuerza y de debilidad entre estos mismos partidos. El Mediterráneo "pasa" de la izquierda hacia la derecha, la Bretaña y el oeste, de la derecha hacia la izquierda. En el sudoeste, la izquierda se mantiene, mientras que en la cuenca parisina (fuera del área metropolitana de París) y en Alsacia, se mantiene la derecha.

Esa última tendencia podría eventualmente ser leída siguiendo el modelo ecológico. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, en cada región, no solamente el voto es afectado por cambios. No solo los electores no son los mismos, sino que tampoco los sistemas productivos, las relaciones sociales, las legitimidades políticas y los espacios. Quien quiera explicar por qué el oficinista que reside en las cercanías de Laval o de Quimper vota hoy, a menudo, de forma contraria al campesino que vivía algunas décadas atrás en el mismo sitio debe, primero, admitir que este *sitio* se volvió un *lugar* distinto. Debe observar y reflexionar para poder entender cómo esas discontinuidades, que no son discutibles, son quizás, en parte, el resultado de procesos continuos.

Las otras dos tendencias atañen claramente a los gradientes de urbanidad. El espacio francés se lee como una serie de áreas urbanas recortadas en un disco central de varios anillos: suburbano, periurbano, hipourbano, infraurbano. Esta disposición puede ser perturbada por arreglos en sectores angulares, como en la aglomeración lionesa, donde el oeste es más "burgués" y tradicionalmente de derecha, mientras que el este y el sur son más "populares" y de izquierda. Las diferencias regionales, por más fuertes que sean –como por ejemplo en Provenza, que expresa un alto nivel de voto *tribunitien*– no desmienten el modelo general.

La disposición del territorio francés como una colección de áreas urbanas no se reduce a los datos electorales. Entre las diversidad de variables posibles, seleccioné la de las rentas individuales (ver Mapa 3).



Mapa 3
Ingreso fiscal (2004)

Ingreso fiscal por unidad de cuenta* (en euros).

7.000
13.000
14.500
16.000
17.500
38.600

Superficie de las áreas proporcionales a la población de 1999 (millones de habitantes):

500 100

Ausencia de datos
Límite del polo urbano*
Límite departamental

* Definición del INSEE (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos).

Ingreso fiscal, 2004.

Si se adoptasen los modelos espaciales habituales, ese indicador se imaginaría distribuido en relación con los recortes regionales y, dentro de las ciudades, dispuesto según los sectores angulares. Estos cuadros explicativos son en parte pertinentes, pero no tienen en cuenta la lógica de archipiélago que caracteriza el mapa. Las diferencias regionales, en efecto, aparecen poco marcadas y, si los habitantes de las ciudades son más ricos que los del campo, el contraste entre grandes y pequeñas aglomeraciones no se ve mucho. Lo que se nota es una configuración repetitiva en un gran número de áreas urbanas:

1. En el centro, rentas medias, que resultan de la mezcla socioeconómica que prevalece.
2. En los suburbios, mantenimiento de la estructura en sectores angulares.
3. En los límites del suburbano y del periurbano interno, presencia sistemática de un "Anillo de los Señores".
4. Finalmente, un descenso rápido de las rentas en las localizaciones ex urbanas.

Se observa que esos recortes no corresponden completamente a la geografía de los votos. En particular, se identifica que las zonas periurbanas (es decir, exteriores a la aglomeración morfológica, pero interiores al área funcional) son bastante homogéneas desde el punto de vista electoral, aunque heterogéneas desde el punto de vista de las rentas. La razón deriva, probablemente, del hecho de que la diversidad sociológica de esos habitantes no se reduce a su componente económico. Parte de los periurbanos que son suficientemente ricos para poder comprar casas en lugares próximos a la aglomeración comparten sin embargo con estos una actitud de limitación voluntaria respecto a su exposición a la alteridad social. El gradiente financiero no cambia la postura general. Ese segmento se diferencia de los habitantes más desprovistos que tratan de explotar los espacios intersticiales donde es

posible sobrevivir con menos dinero y también del "fondo" de población rural que se urbanizó *in situ*, sin moverse.

La gran mayoría de las variables disponibles se distribuye de una forma comparable según los gradientes de urbanidad, con poca diferenciación regional. Por lo tanto, todo el espacio francés debe ser releído, revisitado con planteos teóricos, medidas sistemáticas e instrumentos cartográficos idóneos para detectar estas dinámicas profundas.

Insistiré diciendo que esa configuración del espacio como archipiélago se hace visible gracias al uso de datos finos o detallados (a nivel municipal, hay 36.000 municipios en Francia) y de cartogramas, es decir, mapas no euclidianos, que tienen una base proporcional a otra variable distinta a la superficie, en este caso, la población residente. Sin ese tipo de mapas sería extremadamente difícil leer y hasta percibir estos fenómenos, que quedarían enmascarados en razón de la pequeña superficie ocupada por las concentraciones urbanas y de la confusión provocada por la agrupación arbitraria de los votos por unidades espaciales mayores. Se justificaría un uso sistemático de esa metodología para construir la historia de la periurbanización no solo como contexto en el cual otros eventos acontecen, sino como evento en sí mismo.

La noción de alteridentidad hace referencia a un enfoque más general que trata de identificar los procesos por los cuales el individuo se vuelve actor societal en una sociedad de individuos (Lévy, 1999). Con esa fórmula quiero decir que la fuerza de la organización social (y, especialmente, espacial) que reside en el individuo nos impone entender mejor cómo se producen y se usan realidades que, por un tiempo demasiado largo, las ciencias sociales abandonaron a la psicología: lógicas biográficas, relación entre esferas cognitivas y afectivas, entre experiencia y conciencia, dinámica de la identidad. Para avanzar en este rumbo los métodos cualitativos (entrevistas, observación, etcétera) aparecen evidentemente relevantes pero, para quien sabe interpretarlos, los dados

cuantitativos pueden también revelarse muy útiles. Por ejemplo, al considerar que el momento en el que la localización del habitar es, por lo menos en parte, la consecuencia de una elección individual, es posible extraer un conjunto de informaciones interesantes para un planteo basado en las lógicas de los actores. La cantidad es una cosa demasiado seria para ser dejada a los "cuantitativistas", es decir, en la práctica, a los estructuralistas positivistas. El conocimiento de la *pragmática* del espacio puede hacer un uso provechoso de un enfoque abierto, *pragmático* de las fuentes de información.

La geografía del individuo no debe ser un *ghetto* literario, sino el corazón de una Geografía emergente, constructivista y realista, justamente constructivista porque es realista.

Bibliografía

Andrieu, D. y Lévy, J. 2007. "L'archipel français". *Espaces-Temps.net,* disponible en http://www.espacestemps.net/document2861.html

Arendt, H. 1974 [1951]. *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid, Taurus.

Cortázar, J. 1960. *Los premios.* Bienos Aires, Sudamericana.

Inglehart, R. 1977. *The silent revolution. Changing values and political styles among Western publics.* Princeton, Princeton University Press.

Lavau, G. 1969. "Le Parti Communiste dans le système politique français", en Bon, F., *et al. Le communisme en France.* París, Armand Colin. pp. 7-83

Lévy, J. 1999. *Le tournant géographique.* París, Belin.

Parte B

Ciudad, espacio público y cultura

El nudo gordiano de la cultura en el movimiento de la formación *

Odette Carvalho de Lima Seabra [1]

Existen fenómenos culturales que se manifiestan en la superficie de la sociedad y ganan visibilidad social por la práctica social de los agentes culturales insertos en el modelo organizacional del Estado, de la libre empresa y, en la actualidad, también del Tercer Sector (incluidas las ONG). Obviamente, esto no es todo, porque hay una dimensión social de la cultura, perteneciente a las cosas del pueblo, que va siendo tejida al ras de los acontecimientos cotidianos y al sabor del movimiento de la modernidad *pari passu* la formación de la sociedad del trabajo. El lugar subalterno reservado a la cultura como expresión de los modos de ser no impide arraigos profundos en el mundo de la vida, donde el vivir y lo vivido se debaten; donde residuos de tiempos históricos, a veces admitidos como *tradición*, pudieron permanecer naturalizados, como si siempre hubiesen sido así y, por eso, fueron considerados insignificantes. Lo paradójico es que en cualquier momento una razón práctica interesada, de naturaleza diversa, puede destacarlos (a los residuos), retirarlos

* Traducción: María Laura Pérez .

1 Universidad de San Pablo (Brasil).

de las sombras para integrarlos a la esfera de la cultura (oficial, sistémica), a través de la práctica social de los agentes, lo que generaría un repertorio de representaciones formales, lingüísticas y estéticas.

Con frecuencia, la modernización establece procesos de esta naturaleza, e incide sobre los modos de vida en su impulso por procesar productos que son *reliquias* de un pasado no siempre distante y que pertenecen a las cosas del pueblo.

En tales términos, el impulso espontáneo (atributo natural del género humano), en tanto fuente generadora de cultura, tal y como aparece en las habilidades de hacer y en las formas lúdicas del uso del tiempo, tendía en la modernidad a ser circunscrito a las necesidades y determinaciones formales de la sociedad del trabajo en formación, lo que propiciaba las metamorfosis que llevaban a la resignificación y recontextualización de las prácticas.

El nudo gordiano, entendido como obstáculo teórico, es la cosificación y el fetiche que envuelve los productos culturales, ahora en tanto productos de múltiples desdoblamientos que parecen fluctuar sin historia y sin contradicciones. Por eso, la cuestión consiste en desmitificar los productos y las cosas admitidas como culturales cuando son presentadas como pertenecientes a un orden de problemas que supuestamente escaparía a las determinaciones de la formación social. En verdad, nada escapa al movimiento de la formación, pues se trata de una totalidad en proceso. En su devenir, la formación social es marcada por desencuentros y desigualdades de todo tipo que integran la historia social. Se trata de alcanzar los *grados de realidad* en tanto un nivel de la práctica. Desmitificar quiere decir poner de reverso, develando la ideología de la ideología, la representación de la representación. Para pensar en la cultura es necesario reflexionar sobre esto.

Así, introducido el problema, a continuación se presentarán sintéticamente los argumentos referidos a la crisis de la

modernidad porque es a partir de ella que se hablará de la posmodernidad, de la cultura posmoderna, del fin de la historia, de la industria cultural y del ascenso de los fenómenos culturales. Finalmente, la reflexión incide sobre experiencias de investigación referidas a la ciudad de San Pablo.

La crisis de la modernidad

Cuando, a fines del siglo XIX, fue ampliamente instalado el problema de la reproducción social, el cual tuvo como consecuencia inmediata los enormes flujos de población de un continente a otro, el capital, como forma de reproducción de la riqueza, estaba ya dominando los resultados de la historia y se apoderaba de ellos, integrando y redefiniendo, según su lógica, en su propio movimiento, los subsistemas relativos a la familia y al ocio establecidos antes del capitalismo.

De la misma manera, el capital seguía subyugando las redes de intercambio, las ideas, la ciudad y el campo, el conocimiento, la ciencia, el derecho y la justicia. En Londres, París y Viena se vivía la *belle époque* del capitalismo.

En relación con la producción material se trató siempre de descubrir nuevos productos que encadenasen nuevas necesidades y, como se ha mencionado, de profundizar indefinidamente la división social del trabajo. El hecho es que el capitalismo, en tanto formación social, describe un proceso de escala mundial, amparando las desigualdades de desarrollo, y estas desigualdades están, relativamente, en virtud al movimiento de la formación. Son ellas las que explican la movilidad del capital y del trabajo. Mientras que para el capital lo fundamental es encontrar oportunidades de inversión, para el trabajo lo fundamental es encontrar una inserción productiva.

La crisis consiste en que estos elementos no se encuentren: que el capital no pueda disponer del trabajo en la medida y en la calidad necesaria o que el trabajo (caso excepcional) no sea productivo para el capital. Pero, sobre todo, consiste en que las condiciones sociales de realización del

capital no posibiliten el proceso de reproducción ampliada. De esto resulta que la contradicción interna del capital (fuerzas productivas x relaciones de producción) se manifiesta concretamente en el espacio por oposición, contradicción y conflicto, lo que profundiza y exacerba el fenómeno de segregación socio-espacial. Al punto que, para administrar las contradicciones, es necesario implementar la gestión del espacio, siempre en la perspectiva de crear oportunidades de inversiones productivas. Nuevos frentes de valorización se tornan necesarios para dar curso al proceso de reproducción social. En este punto, producir espacio es una alternativa que pasa a ser la estrategia combinada de los gobiernos y de las empresas.

La crisis de la modernidad colocó a la orden del día el problema de la ciudad y de lo urbano en función de la enorme concentración de actividades, de población y de empresas (trabajo y capital), que culminó en la formación de las grandes aglomeraciones urbanas. Se fueron formando regiones urbanas de enorme extensión por la agregación (asimilación) de centros urbanos de diversos tamaños e importancia.[2]

La ciudad, de un modo general, fue el lugar de realización de la riqueza de la sociedad, inclusive de aquella originada en el campo. Como centro de la vida civil y política fue impregnándose de significación histórica por haber sido el lugar original de los procesos de modernización social en una época en la que frecuentar la ciudad era ser y estar *up*

2 La teoría geográfica de la ciudad consideró la reunión, el trueque y el comercio como elementos nodales de la concentración, en función de los cuales las ciudades fueron disponiéndose jerárquicamente en el espacio, configurando las redes urbanas y las regiones nodales. Las ciudades que tuvieron mayor fuerza de concentración se tornaron puntos nodales de las redes o cabeceras de redes. La comprensión de tal espacialidad del fenómeno urbano, aunque reviste interés, fue superada por la necesidad de discernir la problemática de lo urbano como fenómeno social complejo, ya que de la industrialización resultó una inflexión que inclinó todo el proceso social hacia la ciudad y lo urbano. Por lo tanto, en el movimiento de la modernidad, la ciudad que pasaba a ser el lugar de convergencia del capital y del trabajo concentraría la problemática de una época.

to date. Finalmente, el mundo se transformaba a partir de la ciudad; tanto que a medida que la mecanización y la industrialización de la agricultura acontecían, comenzaba a surgir un nuevo modo de vida de características propiamente urbanas.

Pero las ciudades que presentaron la mayor fuerza de concentración, en su desarrollo, en general no soportaron la densidad económica y social contradictoria. Tanto que el ideario civilizatorio de la ciudad, expresado en las *utopías de la ciudad*, se fue desvaneciendo a partir de la implosión que desarticuló las estructuras internas de la propia ciudad por la enorme concentración formadora de las grandes aglomeraciones urbanas.

De modo más amplio, el fenómeno urbano evidencia la explosión, los fragmentos, aquello que fue siendo lanzado hacia afuera de la ciudad, y que pasó a integrar el enorme espacio de urbanización continua. Los primeros fueron los habitantes pobres, en general obreros de la industria, que con sus familias, construyendo sus propias viviendas, ensancharon los límites del espacio urbano; después fueron las infraestructuras precarias, la desconcentración de la industria que, en los suburbios, liberaba la ciudad para la expansión del comercio y los servicios, al punto en que la propia ciudad no tenía capacidad para los flujos de demanda. La ciudad se fue por los aires.

Será necesario, estratégicamente, recuperar la ciudad a través de la idea de centro; procedimiento, puede decirse, fetichista, porque originalmente solo podrían ser y estar *up to date* los ciudadanos que tuviesen acceso a los bienes de civilización propios de la ciudad. Bienes que, más allá de los discursos, o sea, en la práctica, atendían al consumo de clase. Ello permite considerar que la ciudad, por lo que fue, era una ilusión práctica en primer grado y, por lo que es, no deja de ser una ilusión en segundo grado, y por lo tanto, mistificación.

Finalmente, como el proceso del capital no deja de internalizar los atributos de la naturaleza, de la cultura y de la historia, es posible distinguir la faz económica de los nuevos campos de operación del capital, principalmente cuando actúa sobre aquellos que supuestamente pertenecerían al ámbito de la cultura. Sean las tradiciones del mundo agrario o las propias culturas posmodernas, él se encarga de la mezcla. Específicamente, en relación con este proceso, la historia y la memoria urbana guardan un repertorio inagotable.

Economía simbólica

Se está desarrollando una economía simbólica (o economía del símbolo) que articula discursos, imágenes y representaciones en la concepción de productos, de objetos y de cosas, con el sentido de transformarlos en bienes económicos por sus atributos de excepcionalidad en el mercado de carácter monopolista. Para los agentes económicos se tratará de concebir un bien simbólico, de basar en él un monopolio (exclusividad), de proyectarlo en el mercado envuelto en discursos, en imágenes, integrándolo a los nexos de la economía.

En una situación social en la que todo se vende y todo se compra, realizar transacciones en el mercado de bienes y factores presupone estrategias. Y, por irónico que pueda parecer, hasta la ciudad, que como se ha señalado, fue en la historia una entidad de importancia fundamental en el proceso civilizatorio, en partes y como conjunto, terminó por entrar en un ciclo de valorización-desvalorización que sujeta la estructura material y simbólica a los intereses monopolistas/rentistas, capaces de movilizar las inversiones en esa dirección.[3]

---

3 Según Harvey, todo campo cultural privilegia las rentas monopólicas. Las mercancías culturales poseerían una dinámica diferenciada en relación con las mercancías convencionales, pues el lenguaje de excepcionalidad, originalidad y autenticidad es decisivo para el establecimiento de las rentas. ("El arte de la renta: globalización y la mercantilización de la cultura", en: Harvey, D. y Smith N. 2005. *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura.* Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, *apud* Arantes, 2008: 177).

Esta forma de comprender tanto la crisis de la modernidad como la economía del símbolo está ligada a la constatación de una diferencia en el estatuto de la forma mercancía, pues asumiendo la condición de bien cultural, la producción de la mercancía simbólica está destinada a obtener rentas de tipo monopólico. Hay una transferencia de dinero que remunera el bien cultural. Esta transferencia corresponde a una cuota parte del sobreproducto social que circula despegada de la base material de producción de mercancías. La posibilidad de ganancia está desprendida de los fundamentos del proceso del capital que genera lucro (por ejemplo, el capital industrial). En términos generales, se sabe que hay una automatización del dinero en relación con la mercancía (cada mercancía circula en su mercado específico); de la misma forma, este proceso está basado en la automatización de la imagen (marca), en tanto producto cultural en relación al objeto.

Por eso en la cultura posmoderna los objetos culturales parecen fluctuar sin historia y sin contradicciones. Y, si la forma dinero deja de estar articulada a un contenido como es el de la producción de valor, desplazándose de su fundamento, la dominación aparece sin sujeto. En esto consiste el fetichismo del capital, pues está produciéndose una abstracción (la mercancía en primera instancia) de la abstracción (mercancía en segunda instancia).

Ciertos atributos inmateriales de las ciudades, tales como los recuerdos, pueden ser convertidos en memoria e historia, tornarse materia prima en los circuitos de valorización y, así, transitar hacia su patrimonialización y preservación. Es en el movimiento que se establece entre recuerdo y memoria (en la perspectiva de la preservación y de la patrimonialización de bienes simbólicos), conjugado con las políticas de recalificación del centro histórico de las ciudades, que se puede localizar, por lo menos, uno de los fundamentos de una economía simbólica. Porque las ciudades, además de ser

objeto de una especie de botín por la actuación combinada de los agentes económicos en su proceso de crecimiento y de producción material, siendo dilaceradas en el proceso de formación de las gigantescas periferias, principalmente aquellas que se hicieron metrópolis, son recortadas en *territorios exclusivos*[4] para los cuales ya no existe ciudad alguna.[5] Las referencias al lugar, al espacio y a las obras que orientan la urbanización moderna están siendo consumidas por la instauración de estos nuevos procesos.

Las políticas destinadas a la cultura que afectan a las ciudades contemporáneas operan a través de la economía del símbolo, sea manipulando monumentos y obras de la ciudad, sea recuperando relatos e historias, en un proceso que ha llevado a la *museificación* de los centros históricos, siempre en la perspectiva de integrar el consumo del tiempo libre al conjunto de las actividades del turismo. Se trata de un proceso que valoriza la estética urbana ornamentándola con discursos de diferente tenor y calidad.

La cuestión teórica que está imbricada en tal constatación implica, en principio, comprender que la lógica, inocentemente, ha ido definiendo modos de existencia superpuestos a toda y cualquier inocencia, porque al revestirse de intencionalidad realizaba una razón práctica dotada de universalidad, tal como es la razón del mercado y del dinero. Se llega así a la pregunta inevitable que indaga sobre el embate entre la lógica (artificio del pensamiento), el recuerdo y el sentido

---

4 La noción de territorios exclusivos fue formulada para designar la relativa autonomía que presentan ciertas modalidades de ocupación territorial. Estos territorios son autorreferentes. No se confunden con la noción social de ciudad, de barrio o de región. Fundamentalmente, los condominios cerrados, insertos en el tejido de urbanización continua que forman las regiones metropolitanas o las regiones urbanas, funcionan como enclaves territoriales.

5 Los proyectos culturales atenientes a la revalorización del centro histórico de San Pablo funcionan como islas de belleza y de bienestar, completamente desvinculados del contexto real del propio centro. Un buen ejemplo es el de la Sala San Pablo de Música, cuyo funcionamiento presupone el acceso exclusivamente en automóvil. El deterioro del espacio circundante impide otra forma de acceso.

de la belleza (inmanencia que se elabora como cultura). El hecho es que el recuerdo y el sentido de la belleza como facultad, sensibilidad y sentido, subsisten en los rincones de la dimensión propiamente humana de la existencia, ambos retenidos en la malla de una humanización/deshumanización construida. En respuesta a la razón práctica de las cosas del mundo, ellos ganan el estatuto de memoria y de estética, y entonces, dotados aquí de institucionalidad (intención) y de sentido práctico, se sitúan en la dirección de los productos y de las cosas. Así, ellos se integran en los discursos justificativos que adornan los procesos en los cuales están involucrados.

En suma, en lo que concierne a lo urbano, la estética (estética urbana) que estaba destinada a ser el discurso sobre la forma, debería traducir la plasticidad de un modo de ser, o mejor, de un modo de vida. Y a la memoria le restaba la función de justificación, actualizando la expresión de los objetos, de los relatos, de los hechos que hacen a la urbanidad, pero que también pueden integrar los nexos del proceso de valorización.

Parece necesario retomar ciertos argumentos sobre la memoria, como la institucionalidad aplicada a la ciudad; por ejemplo, cuando la unidad original de la ciudad propiciada por la centralidad original no funciona más porque los procesos de segregación espacial (estructuralmente determinados) fueron profundizados, la ciudad como espacio político, económico y social pierde unidad y funcionalidad. Para hacer frente a un proceso de pérdida, que es en su esencia lógico y del cual resultó el vaciamiento de las áreas centrales, y, teniendo en cuenta la magnitud de los desplazamientos de capitales en dirección a las nuevas localizaciones intraurbanas, se articularon fuerzas políticas. Entre ellas, especialmente, los propietarios de inmuebles centrales y los empresarios ligados a ciertos servicios que supieron albergarse en las estructuras de mando del Estado.

Es por eso que nace el concepto de *centro histórico*, ahora como objetivación de la memoria de la ciudad, que sirve de anclaje a las inversiones culturales. Razones objetivas no faltan; finalmente, se trata del lugar original en el que nacieron las instituciones de la ciudad: el foro, la catedral, todos hitos espaciales fundadores. Como resultado de esto será necesario preservar el *centro histórico*; preservar sus monumentos, reconocerlos como símbolos, redescubrir y datar pórticos, callejones, iglesias... El centro solo se tornó histórico cuando la ciudad saltó por los aires. Mientras el centro tuvo un sentido simbólico, que era inmediatamente práctico, como se señaló, el centro apenas *era*. Él era, sin ningún discurso justificativo, apenas hacía referencia a las prácticas de una comunidad de destino.[6]

Entonces, si por un lado el vaciamiento de sentido creaba la necesidad de confirmarlo como *centro histórico*, lugar de la memoria, por el otro lado también es relevante señalar la lógica económica de esa confirmación al interior de la economía del símbolo.

Por lo tanto, la economía del símbolo está basada en un discurso de segundo grado, que es un discurso sobre una cosa que no necesariamente coincide con esa cosa. Se trata, por lo tanto, de discursos justificativos que recuperan, contextualizan y valorizan productos, obras o habilidades ancestrales, de artesanías indicadoras de diferentes modos de vida.

La mistificación es la otredad de lo auténtico, de lo original y, en este sentido, parece legítimo buscar lo auténtico de esta época que aparece en la manifestación cultural de las periferias urbanas. De aquello que pertenece al interior, como los bailes *funk*, el forró, la feria, todavía no se sabe mucho. Lo que tiene mayor visibilidad y se difunde

6 Esencialmente la comunidad de destino no resulta de una elección, ella es atribuida, por ejemplo, al sentirse y ser paulista, en el caso de San Pablo, o al sentirse y ser porteño en el caso de Buenos Aires, y así sucesivamente.

más, alcanzando la centralidad de la metrópolis, es el *arte* de contestación (mural y musical) que se traslada desde la cotidianeidad de los expresivos contingentes de población que habitan la periferia hasta las grandes aglomeraciones. El *rap* y el *hip hop* constituyen expresiones subjetivas de las prácticas de los jóvenes pobres urbanos. Funcionan como un código de comunicación territorial de los excluidos, ya que los producen como expresión propia, apropiada por ellos mismos, y con fuerza para irradiarse hacia otros universos socioculturales que componen la sociedad de clases. Un siglo de acumulación de riqueza y de pobreza, de multiplicación de espacios segregados (de los cuales resulta el binomio pobreza y violencia como la principal característica del siglo XXI), permitió la formación de universos culturales distintos, separados. ¡Pero la periferia da el tono! Lentamente ella deja traslucir lo que hace y lo que piensa a través de los murales, muchos de ellos subterráneos, y de sus cantos de amor, de dolor y pasión, aún poco decodificados. La transgresión acompaña a las actividades de la periferia, valiéndose de, desde la producción pirata de discos compactos, hasta los complejos procesos de control territorial ejercidos por grupos organizados.

Desde hace más de dos décadas, se constata la existencia de una ciudad ilegal en vastas porciones del espacio de la periferia de San Pablo. Se examinaron la aplicación y la ejecución de los códigos urbanísticos, y se descubrió un mundo impregnado por reglas propias y sujeto a atrocidades. Una separación de tal orden permitió que fuese forjada una manera propia de ver y operar las cosas del mundo. Por eso, se identifica una cultura propia de la periferia, la cual aflora en el sentimiento de no pertenecer, de no tener, de no ser. Esta negatividad adquirió su expresión poética.[7] No se trata de

7 La profesora de Geografía Rosalina Burgos estudia la periferia desde diferentes ángulos y sostiene que la visibilidad alcanzada por el *hip hop*, por el *rap*, por el arte mural, que se expresan en los espacios

corregir las rimas, de perfeccionar los trazados o los colores. Esta manifestación cultural exige comprender la *periferización* de los pobres.

Una vez más, retomo ciertos argumentos. La industrialización y, posteriormente, los servicios adquirieron una centralidad estratégica en los procesos definidores de la modernidad, ya que operaron la concentración del capital y del trabajo, de modo que, como núcleo de la producción y reproducción capitalista, reunían las condiciones que sujetaron la ciudad a su propio proceso. El peso económico de las grandes empresas arrastraba un número mayor de otras dependientes tanto económica como financieramente, aun bajo el dominio del capital tradicional (comercial). En los países dependientes, la industrialización sostuvo el predominio de la agricultura y la presencia de población rural en las ciudades (la primera generación de migrantes), y combinó, de manera curiosa, una producción artesanal, manufacturera y obrera (cuando se trata de la pequeña industria). Este período fue marcado por el arraigo de población de origen campesino, por la formación de la clase obrera en las ciudades que se industrializaban, con sus asociaciones de clase, cultura cívica y también religiosa. En sus contenidos, este período fue muy diferente de aquel que visibiliza al pobre urbano de la periferia. Ahora, los sistemas parciales, además de desarticulados (familia, referenciales de género, etcétera), implican la fragmentación del espacio y del tiempo vivido, exactamente cuando el dinero es proyectado como un *deus ex machina*, como denominador universal.

El modo de vida propiamente urbano (que hoy nos toca vivir) pasó por una fase de arraigos profundos, traducidos en términos de una espacialidad y una cultura específica.

---

prestigiados de la metrópoli, se debe a la búsqueda de reconocimiento. Sostiene también que se puede suponer que esta derivación de explosión de energía originada en los recónditos espacios periféricos representaría el encuadramiento, la cooptación de lo auténtico.

Incluso una vez dominadas por el gran capital, las grandes ciudades continuaron siendo ciudades históricas por varias décadas. Mantenían funciones históricas como centro de la administración pública, de los poderes civiles y religiosos, con sus monumentos y obras. La formación socioeconómica capitalista subordinó sectores y actividades exteriores y anteriores; produjo nuevos sectores y así transformó lo que preexistía y alteró organizaciones e instituciones. Se trata de un proceso que devastó obras y estilos, transformándolos en objetos de producción y de consumo.

Se puede decir, entonces, que la crisis de la modernidad realiza la modernidad. Ella manifiesta tal realización en la corrosión de los padrones (modelos) que justificaron el propio movimiento de lo moderno. Se modifica el modelo de familia, el lugar social de la mujer, la actitud de los individuos frente al casamiento, la moral sexual, la noción de juventud, de vejez y de infancia. Como consecuencia, bajo múltiples aspectos, se estableció una cultura propia del capitalismo que puede ser admitida como un sistema de valores que fundaban actitudes y formas de comportamiento a medida que se sumergían aspectos del tradicionalismo que caracterizó a la sociedad del trabajo en formación.

La reproducción social solo se hace rehaciendo la dialéctica de la parte con el todo. Ella altera, sin cesar, la posición de cualquiera de las partes que integran lo urbano. Así, se puede comprender que la familia trabajadora se reproduzca sin reproducir el lugar social de sus miembros, aunque pueda haber, en fases de expansión del ciclo económico, una cierta movilidad social vertical de elementos de la clase trabajadora.

En plena crisis de la modernidad, el movimiento de reproducción es acelerado y se establece una gran ebullición que hace del espacio urbano un lugar de contradicción concreta, que se manifiesta a través de síntesis parciales: problemas de género, de ancianos, de niños, de vivienda, de ración alimentaria, y así sucesivamente. En verdad, es en esta

ebullición y por ella que los sistemas parciales se presentan con autonomía frente a la sociedad y a lo social; y que, en la fragmentación que los sostiene como un *en sí*, según las formas de uso del tiempo y del espacio, tiene lugar la cultura posmoderna.

En la esfera de la cultura de la sociedad, dimensión de la práctica social envuelta en simbolismos diversos (del partido, de la religión, del equipo de fútbol, de la pandilla, del gueto), es más evidente aún que la percepción aparezca como desplazada o despegada de su base estructural, que funciona como sustrato material: el *en sí* de la cultura. Esto equivale a considerar que los aspectos culturales tomados como objeto en sí funcionan como una amenaza para el conocimiento, porque no impiden caer en la cosificación y en el fetiche que oscurecen las bases de lo real. La alternativa se encontraría en abordar los modos de vida movilizando lo cotidiano como categoría analítica.

Sin embargo, existe la necesidad de descubrir y de tratar a la cultura como objeto de conocimiento. Esto justifica y torna necesario una reflexión sobre el método. En la historicidad que impregna al objeto de conocimiento, ejercitado en el movimiento de la dialéctica materialista, se puede divisar la cultura como un ámbito de la práctica (práctica simbólica). Cabe destacar que, en el proceso de la modernidad, la práctica simbólica ha sido visceralmente confrontada por la razón instrumental.

Se puede ensayar más de una respuesta para justificar por qué buscar los nexos fundantes cuando se quieren conocer y comprender los aspectos culturales de la vida. Por ahora, basta considerar que, en la actualidad, la cultura se erige en una esfera separada y privilegiada de la práctica social; que las políticas culturales se tornan la *tabla de salvación* para la movilidad del capital rentista, inclusive internacional, gracias al aval de los gobiernos nacionales. Además de esto, en lo que concierne a los estudios e investigaciones, la reestructuración

productiva, con las embestidas neoliberales, fue desplazando el interés y la motivación del debate sobre las transformaciones estructurales: políticas, económicas y sociales, lo que no autoriza, en principio, a desistir de señalar el lugar de las contradicciones del proceso social, en todos los niveles y momentos de las prácticas.

Finalmente, la búsqueda de los nexos de lo que aparece sin historia, que fluctúa sobre la sociedad, corresponde a la utopía de la apropiación que desaliena, que genera presencia y que, como tal, proporciona adquisiciones en diferentes niveles y dimensiones. Pero esto, coincide con el descubrimiento de que es fascinante estudiar la cultura como atributo que le da anclaje a las prácticas sociales en una articulación de valores simbólicos. La cultura posmoderna sería, por lo tanto, la fusión de los fragmentos dispersos objetivados en una imagen, y estaría justificada, santificada como tal, por el discurso. De cara a eso, hay en la actualidad una opinión generalizada de que a la lingüística se le reserva un lugar importante en el conocimiento del mundo.

Esta breve exposición se orientó a señalar el desprendimiento del proceso de acumulación en relación con sus fundamentos, de lo que resulta la ruptura (relativa) entre lo moderno y lo posmoderno y la oportunidad, según varios autores, de una cultura del símbolo, en esencia posmoderna. Por oposición, se sugirió la necesidad de señalar algunos rasgos de la cultura moderna, expresados en los modos de vida, para poder situar las rupturas de las que se habló.

La relación entre modos de producción y modos de vida

Para ensayar una aproximación cultural en Geografía bajo el enfoque de la dialéctica materialista, en tanto filosofía de la praxis, fue necesario localizar el debate en curso con sus elementos, temas y problemas. En este marco, se buscó situar un cierto bagaje de conocimientos referidos a la urbanización de San Pablo construidos a partir de un abordaje

histórico-genético. En lo que se refiere a los postulados de la Geografía Cultural, se ofrece más una problematización que unos resultados.

A partir de ciertas ideas, Cosgrove establece una relación intrínseca entre *modo de producción* y *modo de vida*:

> (...) para que nuestra comprensión de cultura corresponda a la evidencia de la práctica necesitamos recuperar la noción de modo de producción como un modo de vida, incorporando a la cultura dentro de la producción humana, conectada en igualdad dialéctica con la producción de bienes. La conciencia humana, las ideas y las creencias son parte del proceso productivo material. (Cosgrove, 2003: 118)

En estos términos, y, bajo tales premisas, la cultura estaría integrada a la producción humana y ligada en igualdad dialéctica con la producción material de bienes, ya que el interés en abordar tales cuestiones bajo este prisma residiría, en principio, en desarrollar los recursos teóricos necesarios para discutir los modos de vida en la modernidad. Y, principalmente, en establecer las premisas para poder tratar a la cultura como parte integrante del proceso social, en tanto objeto de las ciencias humanas y, por ende, de la Geografía *tout court*.

El modo de producción bajo el capitalismo es una combinación específica de capital y de trabajo, en una totalidad en movimiento cuyo análisis permite la reconstrucción científica de la realidad. Es el modo históricamente determinado de explotación del trabajo en el proceso de producción y en el cual son producidas también las relaciones fundamentales de esta sociedad. Ahora, el modo de vida es la forma a través de la cual, en el ámbito de la vida inmediata, en el marco de la vida, se realiza el modo de producción.

Una cuestión importante es saber bajo qué condiciones (de tiempo y de espacio) un modo de producción puede

corresponder a un modo de vida. Mi hipótesis es que un modo de producción corresponde, en principio, a un modo de vida, aunque es siempre difícil imaginar una adhesión completa (punto por punto) entre un modo de vida y un modo de producción. Las sociedades premodernas, marcadas por fuertes continuidades, presentaban una estrecha correlación entre el modo de producción y los medios de vida. De esta forma, la hipótesis de la correlación entre modos de producción y modos de vida puede tener algún sentido más o menos preciso. Sin embargo, como se sabe, el encuentro de tales sociedades con los procesos de modernización fue marcado por rupturas y desencuentros.

Pero la historia de la sociedad y de la cultura se hace con mucho más que con este desencuentro entre el modo de producción y el modo de vida. En principio, en ello reside el interés teórico de esta formulación, pues permite considerar los desencuentros como objeto de conocimiento. Este desencuentro es traducido a través de diferentes formas de apropiación de la naturaleza (instrumentos y medios materiales), a través de las habilidades de hacer y del extrañamiento recíproco de las prácticas, sean estas simbólicas o instrumentales, con sus sentidos rituales.

La modernidad, en tanto lógica de los agentes, avanza sobre los territorios aún no explorados y hace *tabula rasa* de lo que encuentra delante, "describe su movimiento como el caminar de un elefante en línea recta, indiferente al dolor de los pequeños animales".[8] Estudios sobre la urbanización de San Pablo mostraron claramente cómo un modo de vida puede ser identificado por los medios materiales de vida asociados a la presencia de población tradicional y cómo la escasez de esos medios materiales implicó el desplazamiento/metamorfosis del modo de vida.

---

8 Fue así que el príncipe de Salinas identificó la acción del burgués emergente en su marco de vida aristocrático, en el romance de Giuseppe Tomasi de Lampedusa, *Il Gatopardo*.

La población –considerada tradicional– que habitó la región de San Pablo lidió con los desencuentros promovidos por la sociedad del trabajo basada en la industrialización y dotada de gran ímpetu. En la medida en que los medios materiales de vida se retraían (lugares de pesca, de pastura, de fiesta) e iba siendo eliminada la posibilidad de la recolección, del intercambio simple de productos-mercancías, se debilitaban las posibilidades de reproducción de ese contingente de población. Ello se debe a que un modo de vida es también una estructura compleja que articula diferentes esferas de la vida y les da unidad. La sujeción impuesta por los impactos de la modernidad desarticula lo preexistente y llega, incluso, a agotarlo.

La región de San Pablo no dejó margen ni para la recreación ni para la reforma. La lógica del mundo del trabajo no podía promover la absorción de estos contingentes porque, en tanto sujetos de esa espacialidad específica, estaban destinados a desaparecer. Los *caipiras* de San Pablo (como era conocida esa población) eran sujetos que no poseían la necesidad de trabajo, como lo demostró el profesor Antonio Candido en sus estudios sobre los *caipiras* del interior del estado de San Pablo. De hecho, ellos no conocieron la categoría trabajo, no ejercitaron su lógica. Cuando la industriosa inmigración extranjera se insertó en el mundo de los *caipiras*, comenzaron las fragmentaciones en el modo de vida de esa población tradicional.

En verdad, se trata de identificar en el interior del modo de producción capitalista, cuya base técnica involucraba ahora a la gran industria y al trabajo asalariado, el centro de articulación del modo de vida en la modernidad donde estaban siendo desarrolladas las categorías del capital. En estos términos, la presencia del *caipira*, en tanto portador de un modo de vida tradicional, estaba destinada a ser, cada vez más, residual.

El abordaje histórico-genético de la problemática de la sociedad y de su espacio, basado en los estudios sobre la urbanización en San Pablo, reveló cómo las ideas, las creencias

y los valores expresados en la práctica socioespacial de los agentes, son parte del proceso de producción material. En este sentido es plausible la hipótesis de Cosgrove, pues ella permitió explorar cómo la sociedad del trabajo en formación confrontó el modo de vida de la sociedad tradicional, y provocó reducciones, enfrentamientos y conflictos que se manifestaron en la religiosidad del pueblo, en las concepciones de género, en la cuestiones de familia y en las formas lúdicas de uso del tiempo, entre otros aspectos importantes.

Este recurso metodológico tiene el mérito de librarnos de la manifestación superficial de los aspectos culturales (como la posmodernidad opera al nivel de la cultura) y, análogamente, de la condena a tratar a las sociedades tradicionales como un pasado distante tomado en sí. Pues, cuando se trata de entender la cultura como la expresión subjetiva de las prácticas que inciden sobre los modos de ser, lo fundamental parece ser la genealogía de lo moderno; el análisis y delimitación de las continuidades, las discontinuidades y las rupturas entre ambas.

Las características propias de la colonización portuguesa en términos de la religiosidad y el sincretismo (resultante de la presencia de negros africanos y de indígenas) definieron el perfil del poblamiento de la región de San Pablo; tres siglos de colonización en esta región permitieron la conformación de un tipo étnico: el *caboclo*[9] de San Pablo, que es también conocido como *caipira* por su modo de ser.

El *caipira* de San Pablo practicó un género de vida resultante del aislamiento al que fue sometido. Como grupo, fue marcado por un conjunto de actitudes que tomaban su sentido de su propio interior, fuesen ellas relativas tanto a la manera de vestir, de hablar, de habitar, como al ejercicio de las prácticas religiosas y lúdicas; en suma, todas ellas representativas

9 En Brasil, el término *caboclo* alude al mestizaje del indio con el blanco, pero también a otros tipos físicos y culturales con herencia indígena (N. de la T.).

de su manera de ser. El género de vida del *caipira* de San Pablo traducía inmediatamente una estructura circular que encadenaba su supervivencia y en la cual eran incluidos los medios materiales de vida.

La modernidad estaba llamada a quebrar tales circularidades al introducir nuevas nociones de tiempo, de espacio, de trabajo, de familia, de dinero. Se trataba de redefinir la forma de vida en la que lo cotidiano sería la categoría exploratoria. Se trataba de confrontar, hasta subvertir, el modo de vida de una población que tenía escasos medios de vida provenientes de la recolección y de la agricultura de subsistencia, con una comercialización poco significativa de excedentes. Sus rasgos de pobreza, en términos materiales, fueron señalados por estudiosos de San Pablo (Prado Junior, 1966).

La producción de ideas, de concepciones y de conciencias estaría íntimamente ligada a las actividades materiales y simbólicas, pareciendo traducir un lenguaje de la vida real. Ocurre que la vida real no presentaba momentos y circunstancias tan separados como vendría a suceder más tarde, al ritmo de la modernidad.

La oración y la fiesta ocupaban la totalidad del tiempo: los días, las semanas, los meses, el año. El calendario religioso, con sus ritos y ceremonias que celebran la vida, tales como los nacimientos y las muertes, era el que dictaba las formas de uso del tiempo. No fue sin dificultades que los días sagrados, días reservados a homenajear santos y festejar el encuentro de la comunidad en torno de los altares domésticos, de las capillas y de las iglesias dispersas por el vasto territorio usado por esa población tradicional, se convirtieron en feriados cívicos, en alternancia con el tiempo de trabajo. Mientras tanto, las procesiones y romerías, expresión del catolicismo rústico y de la religiosidad del pueblo, perdían gradualmente la fuerza de cohesión y la capacidad de generar una interpretación del mundo. Un nuevo modo de producción, la

producción capitalista de la industrialización, transformaba a la sociedad de arriba abajo.[10]

El prestigio, en tanto reconocimiento, es el valor fundamental y deriva de la forma en que los individuos responden a las demandas del grupo al que pertenecen, sea la familia, los parientes, los vecinos, la hermandad, además de las funciones prestigiosas propias del Estado y de la Iglesia. En relación con este aspecto, el desplazamiento será formidable ya que el prestigio será identificado con una función destacada en la estructura del Estado (cargos y funciones públicas, profesiones prestigiosas) y por la riqueza material. Las funciones de prestigio jamás dejaron de confrontar a la modernidad. No es por casualidad que lo mejor sea travestir de tradiciones los contenidos especulativos de la modernidad cuando esta declaradamente opera en la esfera de la cultura.

Una ligera aproximación a la trama de las escuelas de samba mostrará cuán significativos son los barones, los patriarcas, las señoras, la madre negra, entre otros, que llenaron de contenido y de vida a la sociedad tradicional.

Nada mejor que el fútbol para dilucidar cómo las prácticas modernas invadían el universo, la vida, el espacio de este contingente de población tradicional, sustrayéndoles, incluso, ciertos medios materiales de vida como lo era el espacio; aun para poder mostrar cómo esta actividad, en tanto práctica cultural, fue alzada a la condición de espectáculo

---

10 Hasta donde pude seguir el proceso a través de las investigaciones, los *caipiras* no entendían qué era lo que les sucedía. En relación con esta falta de entendimiento recuerdo el relato de un descendiente de una gran familia de *caipiras* habitantes de las proximidades de la vega de Tietê en San Pablo. Me dijo que su tía, que era miembro de una familia con diez hijos, había fallecido ya mayor. En esa ocasión, fue encontrada sobre su lecho una lata de veinte litros de monedas de plata (segunda década del siglo XX). Había ganado ese dinero haciendo redes de pesca. Ella nunca había precisado nada, y por eso no lo había gastado. Al pertenecer al contingente de población tradicional, sus ganancias monetarias no habían sido inmediatamente transformadas en necesidades nuevas. Además, sus relaciones con el mundo no dependían todavía absolutamente del dinero.

de masas que, como tal, presenta la escisión entre realidad e imagen.[11]

El aspecto lúdico de las prácticas de fútbol

En las primeras décadas del siglo XX, cuando San Pablo era todavía una ciudad muy provinciana, una pasión que arrebataba los corazones y las mentes atravesó la sociedad entera y se realizaba como se podía en los diferentes contextos socioculturales. El juego de pelota motivó relaciones entre diferentes edades, entre diferentes profesiones, entre las diversas localidades, entre ricos y pobres. Fue objeto de acción interesada de políticos populistas en busca de votos. Fue un medio abierto a la integración de los migrantes rurales al ambiente urbano en formación. Fue una fiesta que, por lo menos durante cinco décadas, produjo diversas motivaciones y movilizó el interés de los ciudadanos de un modo general, al punto que la ciudad fue completamente organizada bajo una estructura de clubes. Eran clubes de fábrica, clubes de barrio, clubes de funcionarios públicos, de sindicatos, de ciudades y muchos más. La centralidad del fútbol confrontó en sus orígenes concepciones políticas, como la de los anarquistas y comunistas, que lo veían como una gran alienación, y la de la Iglesia, que intentó vedarlo por diversos medios. Sin embargo, tanto unos como otros acabaron por admitirlo, y fundaron sus propias asociaciones.

El impulso modernizador por el que pasaba la ciudad con la industria naciente y la masa de obreros formada, sobre todo, por inmigrantes extranjeros que poblaron los barrios de San Pablo, producía para sí misma su espacio de vida y de relaciones, conceptualmente entendido como espacio de

11 En este apartado me valgo de la tardía investigación sobre las prácticas del fútbol en San Pablo. En este estudio, el fútbol fue abordado desde sus orígenes, a inicios del siglo XX, hasta el movimiento de las hinchadas organizadas, de los estadios repletos, cuando el profesionalismo pasó a ser la expectativa de las prácticas del fútbol y acabó por restringir su sentido lúdico.

representación. En la vida de barrio, en las vicisitudes de las peleas del fútbol, a veces marginalmente y otras no tanto, la población tradicional iba siendo enredada en ese movimiento. El principal obstáculo para una real interacción parece estar ligado a la historia social de los sujetos presentes. El inmigrante obrero experimentó una historia de conquista: llegó a algún lugar y se insertó en el mundo del trabajo. Esto ensanchó su visión del mundo. En contraposición, para los *caipiras* de San Pablo, se trató de la pérdida de sus medios materiales de vida.

Solo para señalar con más precisión este encuentro, se puede recordar que, en la década de 1930, el Estado Nuevo creó la CBD (Confederación Brasileña de Deporte), y una de sus disposiciones normativas sobre el fútbol incidió exactamente sobre sus prácticas que, hasta entonces, aún eran muy lúdicas. Ella establecía que, para participar de las disputas organizadas por las ligas, los jugadores tendrían que obtener su registro en la Federación y firmar los formularios. Por lo tanto, se presuponía que todos podían asimilar los códigos que comenzaban a surgir profusamente, leer y firmar el nombre. ¡Pero esta era una norma destinada a una sociedad de analfabetos!

La teoría de la difusión cultural da cuenta de la expansión geográfica del fútbol en el proceso de conquista territorial de los últimos cien años, pero no da cuenta satisfactoriamente de su inserción en el universo social de las prácticas lúdicas del pueblo; porque el fútbol es una actividad que progresa también en el sentido vertical, es decir, en la profundidad de la vida social. Y esta incidencia vertical provocaba clivajes, a veces ciertas adecuaciones, contradicciones y rupturas en el modo de vida de la sociedad tradicional, al mismo tiempo en que articulaba internamente una presencia en todos los lugares y ocupaba todos los tiempos.

Considerando el desencuentro entre el modo de producción, vorazmente articulado por la gran industria, y el modo

de vida de la población tradicional en el interior del movimiento de formación, fue posible constatar que la pérdida de los medios materiales de vida no correspondía a la adopción inmediata de otro modo de vida. Parece haber existido una imposibilidad lógica para esta adopción. De modo que llega a ser preocupante la constatación de la rápida desaparición del *caipira* de San Pablo.

En conclusión, el objetivo de este ensayo es el de asegurar que la cultura, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, no se constituye en un campo o subcampo en el cual los objetos de estudio y reflexión puedan ser separados: la cultura en sí. Finalmente, todo se conecta con todo, dicen siempre los viejos maestros. En este texto se sugirieron dos niveles de abordaje de la cultura: uno que verticaliza y problematiza la práctica cultural relacionando los atributos inmanentes –las particularidades– con el ámbito que le da universalidad (por ejemplo, el fútbol). El otro es el nivel de abordaje de la cultura como economía del símbolo; se parte de la premisa de que el proceso de acumulación capitalista se desprendió de su fundamento y que las mercancías culturales tienen un estatuto diferente, son remuneradas por la autenticidad, excepcionalidad, conforme a la estructura de los rendimientos en la cual ellas se insertan. Es por eso que los parámetros de raciocinio propios del movimiento de la formación fueron presentados aquí.

Bibliografia

Arantes, P. F. 2008. "O grau zero da arquitetura na era financeira". *Novos Estudos*, 80, pp. 175-195.

Cosgrove, D. E. 2002. "Observando la naturaleza: El paisaje y el sentido europeo de la vista". *Boletín de la AGE*, 34, pp. 63-89.

——. 2003. “Em direção a uma Geografia Cultural radical: Problemas de teoria”, en Corrêa, R. L. y Rosendahl, Z. (orgs.). *Introdução à Geografia; Cultural*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 103-134.

Debord, G. 1992. *La société du spectacle*. París, Gallimard.

Lefebvre, H. 1974. *La production de l´espace*. París, Anthropos.

Prado Junior, C. 1966. *Evolução política do Brasil e outros estudos*. San Pablo, Brasiliense.

Ortiz, R. 2006. *A moderna tradição brasileira*. San Pablo, Brasiliense.

Sahlins, M. 2004. *Cultura na prática*. Río de Janeiro, UFRJ.

Del ágora al *speaker's corner*: el espacio público en la ciudad *

Ana Fani Alessandri Carlos [1]

En este texto, partimos de la idea de que el espacio público no puede ser analizado en sí, ya que se trata de un espacio-tiempo constitutivo de la ciudad y de la realización de la vida en la ciudad; por lo tanto, su sentido está determinado por el proceso constitutivo de la ciudad en su totalidad. En este contexto, las relaciones del individuo se realizan en un espacio-tiempo propio, debido a que cada sujeto se sitúa en un espacio real y concreto, inmerso en una red de relaciones con significados propios como exigencia de la realización de la vida humana. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que el espacio público aparece como el lugar de la realización concreta de la historia individual como historia colectiva por la mediación de los lugares de la realización de la vida.

El concepto de espacio público, por lo tanto, se vincula a la praxis, invadida de contenidos simbólicos. El espacio público revela su uso y este se liga a las determinaciones del intercambio social en su objetividad-subjetividad material y

---

* Traducción: Perla Zusman.

1 Universidad de San Paulo (Brasil).

simbólica. La vida cotidiana, como el espacio-tiempo de este proceso, se presenta como una práctica objetiva, y revela la vida como acción y las representaciones que la sustentan y la explican. Es decir, las relaciones sociales entre los hombres se realizan por apropiaciones sucesivas de los espacios y de los tiempos, como condición y realización de su existencia, lo que les otorga contenido y sentido. En este proceso, se evidencia la contradicción entre espacio privado y espacio público, siendo el último término la negación del primero.

Esta idea señala el posible pasaje de la comprensión del espacio público, entendido como aquel de la "esfera pública", hacia el entendimiento de la apropiación del espacio público –en tanto determinado lugar de la ciudad– como condición de realización de la esfera pública en tanto momento de la práctica socio-espacial. Esta orientación significa presuponer que, a partir de la perspectiva geográfica, el espacio público puede ser analizado como espacio-tiempo, lugar y momento de la práctica socio-espacial, definidora de la vida en la ciudad.

En esta perspectiva, las transformaciones en los sentidos y contenidos del espacio público se explicitan como momentos definidores de las transformaciones de la producción de la ciudad en el movimiento de constitución de la sociedad, como momento de la reproducción del espacio urbano. Por ello, la dinámica del proceso de producción del espacio urbano revela el movimiento de la sociedad en su totalidad.

El título del texto señala el movimiento que va del "ágora al *speaker's corner*", de la producción del espacio cosmológico –de la ciudad griega– al espacio abstracto –de la ciudad capitalista–. Indica un movimiento de transformación del sentido del espacio público en la ciudad como proceso de transformación de la propia ciudad a lo largo de la historia, lo que revela un profundo cambio en el modo en el que se constituye el sentido de los términos *ciudadanía* y *democracia* en la ciudad. Es decir, mientras

que en el ágora la participación presuponía la igualdad, en la ciudad contemporánea el espacio público presupone la forma de lo equivalente.

El ágora es el lugar del discurso, del comercio, del encuentro, el lugar de realización de la ciudadanía como arte político manifiesto en la igualdad del ciudadano, en su capacidad y derecho de autogobierno. "No puede haber ciudad al menos que todos tengan aquel mínimo de virtud cívica, de respeto por la opinión pública, sentido de justicia que viabiliza la vida en comunidad" (Stone, 2007: 73).

El *speaker's corner*, usado aquí como metáfora del espacio público en la ciudad actual, tiene su referencia en un pequeño lugar en el Hyde Park de Londres, donde el ciudadano puede manifestar su opinión siempre que no esté pisando suelo inglés. Ello significa que, para hablar al público, debe pararse sobre alguna cosa, un banco, por ejemplo. Por otro lado, su discurso tampoco puede contemplar una crítica a la familia real ni a las políticas como, por ejemplo, el alineamiento de Gran Bretaña con los Estados Unidos en la invasión de Irak. De este modo, suponemos aquí que esta metáfora es la expresión más representativa del estrechamiento de la esfera pública, pasible de ser identificado en el momento de pasaje de la democracia directa a la democracia representativa; del lugar de la reunión de los desiguales en asamblea (definiendo los contornos de la vida), al lugar normatizado donde no todo puede ser dicho, donde el orador es "desterritorializado" y donde el diálogo es sustituido por el monólogo, donde los temas, en lugar de ser debatidos, son apenas presentados por un único individuo sobre un banco, delante de una platea de curiosos, muchos de ellos turistas.

El *speaker's corner* es, sobre todo, la representación del espacio institucionalizado vivido como exterioridad, como escenario de la no participación; es el lugar de la libertad restrictiva y vigilada en una ciudad donde la vida cotidiana se determina en el seno de una pasividad controlada. Aquí,

la práctica socio-espacial, a pesar de fundarse en la realidad, la disimula; la ciudad actual revela que el hombre crea, al mismo tiempo, las condiciones de su existencia y las condiciones de vida que se oponen a ella, a través de la reducción de las posibilidades de apropiación en las transformaciones de los usos, a través de la reducción de las posibilidades de realización del intercambio como condición de sociabilidad. En esta trayectoria se constata no solo el vaciamento de los contenidos de los espacios públicos, sino también los cambios sustantivos de la vida humana en la ciudad.

La contradicción espacio privado y espacio público

Los espacios privados y los públicos –en su indisociabilidad–, en tanto momentos privilegiados que constituyen la identidad ciudadano/ciudad como relación contradictoria, están marcados por formas de apropiación diferenciadas: el adentro y el afuera, lo individual y lo colectivo, lo protegido y lo violento. La especificidad se revela en la diferencia de sus contenidos en las relaciones sociales. Contemplan un "topos" como presupuesto y producto de las relaciones sociales de intercambio.

Arendt (2000) señala que, en la *polis*, la esfera pública era la esfera de la libertad, en contraposición a la esfera privada subyugada a la necesidad pues, para los griegos, la libertad se situaba, exclusivamente, en la esfera de la política, aquí contrapuesta a aquella de la necesidad, que aparece como un fenómeno prepolítico, característico del hogar privado. En esta esfera se justificaba la violencia como medio de vencer la necesidad y alcanzar la libertad (también se justificaba la esclavitud). En este sentido, los conceptos de dominio y de sumisión pertenecían a la esfera privada. La *polis* (que significaba lo público), en cambio, se diferenciaba de la familia (centro de la desigualdad), para concebir a los hombres como iguales, puesto que la esfera de lo político igualaba a los hombres. Así, ser libre significaba no estar sujeto a las

necesidades de la vida ni de otro hombre. La igualdad era la esencia de la libertad, una esfera donde no existía ni gobierno ni gobernados. Esto significaba que no había ley ni justicia fuera de la esfera pública, que era la que constituía el sentido de la ciudadanía. Para Aristóteles, la condición previa de la libertad era la eliminación de cualquier modo de vida dedicado básicamente a la sobrevivencia del individuo, pues a causa de ello el individuo no disponía de la libertad de movimientos y de acción, por lo tanto no podría ocuparse de lo bello, pues esta ocupación no era ni necesaria, ni útil. A la sobrevivencia se le contraponía la vida volcada a los placeres del cuerpo, a los asuntos de la *polis* y a la vida filosófica. Ello denotaba una forma de organización política muy especial y libremente elegida (Arendt, 2000: 21).

Vernant llama la atención al hecho de que en el panteón griego se pueda encontrar al par Hestia/Hermes que, en su oposición, señala una asociación entre el espacio privado y el espacio público. En su interpretación, Hestia reside en la casa donde está instalado un hogar que representa el centro del hábitat humano, pero "Hestia no constituye solo el centro del espacio doméstico. Fijada en el suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. Ella es el símbolo y garantía de lo fijo, de lo inmutable, de lo permanente. (...) El punto fijo, el centro a partir del cual el espacio humano se orienta y se organiza" (Vernant, 1990: 191). Por su lado, Hermes representa en el "espacio y en el mundo humano, el movimiento, el pasaje, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños. (...) él reside en la entrada de las ciudades, en las fronteras de los Estados, en las encrucijadas" (1990: 192). En todos los lugares donde los hombres dejan su vivienda privada se reúnen y entran en contacto en el intercambio. Por lo tanto, se trata del sentido social del intercambio –como lazo social– que solo puede establecer la posibilidad de autogobierno a través de la presencia del otro, de la reunión, del encuentro.

Aquí el espacio público aparece como opuesto al espacio privado, se trata de una relación entre, por un lado, el adentro y el afuera, lo familiar y lo restrictivo y, por el otro, el contacto con el exterior en el sentido amplio, es decir, tanto desde el punto de vista espacial como de las relaciones con otras personas.

Según Vernant, los mitos de Hestia y Hermes aparecen asociados al mito de la autoctonía –los hombres nacidos en la tierra en que están instalados–. "Así como los poetas y filósofos identifican a Hestia con la tierra inmóvil, el centro del cosmos, la ciudad aparece como el terreno del *oikos* que debe permanecer como el privilegio y la marca del ciudadano autóctono, comunión entre la tierra y el grupo humano" (Vernant, 1990: 208). Me parece que esta interpretación está en el centro de la comprensión de la relación del ciudadano con la *polis*, donde la jerarquía se ligaba al espacio privado como aquel del poder, mientras que el espacio del ágora abrigaba la posibilidad real de crear las condiciones de autogobierno a través del encuentro con los iguales.

Sustancialmente, el mito revela el intercambio social como elemento central en la definición de los espacios de la vida, el intercambio social como acción que solo puede desarrollarse a través de lo diferente, el otro que es, en realidad, lo colectivo; en un lugar determinado, donde la individualidad se constituye a través de la participación activa. En esta condición del intercambio, en su sustancialidad como sociabilidad, se realiza el seno de lo colectivo.

La esfera pública, tanto como la privada, presupone y requiere un espacio efectivo para su realización; presupone y construye un espacio-tiempo de la acción que orienta la vida. Pero no solo la representación Hestia/Hermes revela el sentido de la espacialidad, es también preciso recordar que la constitución de la ciudadanía en la *polis* griega del siglo V a. C. tuvo como fundamento las reformas, primero de Solón y luego de Clístenes, que revolucionaron el modo

cómo el suelo, y la riqueza presa al mismo, era apropiado diferencialmente en la sociedad griega. Por lo tanto, el análisis de la *polis* griega contempla necesariamente un momento espacial que los análisis del espacio público reducidos al de la esfera pública, ignoran.

En este sentido, la *polis* no solo es reducto de lo político sino también la posibilidad y el lugar del discurso como acción. En el ágora se realiza la reunión de los hombres, un contacto en un espacio determinado para la acción y para el establecimiento del discurso por la mediación del intercambio, puesto que toda actividad humana exige un espacio-tiempo que le es propio y todo espacio exige un centro a partir del cual se organiza, se orienta.

Las obras de Sófocles (1998) y Eurípides (s/d) nos revelan que el sentido de pertenencia y de constitución de la idea de ciudadanía no se resume al uso del ágora, es de la ciudad de lo que se habla[2] y esta expresa una articulación entre los espacios públicos (no solo aquel del ágora, sino también el del teatro de Dionisio), que involucra todos los lugares de la práctica espacial. La relación entre ágora y acrópolis es la relación entre la representación a través del mito y la práctica. Para Pericles, la definición del "hombre griego" es reveladora de esta idea. Es decir, el sentido del hombre es aquel que contempla un conjunto de actividades como aquella de la poesía, del deporte, de la filosofía, de la política, de los trabajos manuales. Así, la sociedad no se compone de una sumatoria de individuos sino que es expresión de la articulación de las relaciones sociales, condiciones en las cuales los individuos producen su existencia, unos en relación con los otros, en el espacio de la *polis*. Esta orientación exige trascender el individuo. Ello nos coloca delante de la cuestión

2 "Hermana mía: Edipo, tu esposo, encuentra justo hacerme padecer una terrible suerte. Entre dos males: ser expulsado de la tierra paterna, o ser condenado a muerte, me da a elegir", habla Creonte, dirigiéndose a Yocasta en la tragedia *Edipo Rey*, de Sófocles.

del sujeto no preconstituido (aunque con la potencialidad para constituirse). Este sujeto se estructura a través de los procesos de construcción real en la praxis, lo cual resulta congruente con el orden de las determinaciones sociales (Artous, 2006).

Podemos pensar que el hombre habita y vive el mundo a partir de su casa. Bosi (1995) afirma que, para el sujeto, la casa es el centro nervioso; ella está repleta de objetos que revelan el mundo interior pleno de significados que adquieren sentido a medida que la vida se desenvuelve. Pero la vida no se resume a estos lugares, ella es expresión de un desplazamiento de acciones que se desarrollan en otros lugares. Por ejemplo, Walter Benjamin en el cuento sobre Nápoles (Benjamin, 1993), describe los actos de la vida cotidiana sin distinguir entre espacio público y espacio privado, es decir que, ya que ellos se mezclan, se realizan en el liminar de la casa y de la calzada de la calle, sin separación entre el adentro y el afuera.

El habitar –que conserva la dimensión del uso– involucra el cuerpo en el sentido que el "que hace uso" tiene una presencia real y concreta, de este modo restituye la presencia y lo vivido. Involucra un determinado lugar en el espacio, por lo tanto, una localización y una distancia que se relacionan con otros lugares de la ciudad y que, por ello, adquieren cualidades específicas. A su vez, estas cualidades constituyen el mundo de la percepción sensible, cargado de significados afectivos o de representaciones que, al superar el instante, son capaces de traducir significados profundos sobre el modo en el que aquellas se construyeron a lo largo del tiempo. El habitar produce limitaciones al mismo tiempo que abre posibilidades.

A su vez, el espacio público tiene una multiplicidad de sentidos para la sociedad en función de la cultura, los hábitos, las costumbres, que no pueden ser tratados con negligencia. En este marco es sustancialmente intercambio**,** movimiento.

Se vincula con la actividad plena del individuo a través de la relación con el otro, definidora de sus destinos. Se trata de un lugar donde se realiza un tipo de intercambio de contenido social diferente de aquel que otorga contenido al espacio privado –del *oikos*, dominado por relaciones jerárquicas definidas en el seno de y por la familia y por las relaciones de parentesco–; el espacio público expone tensiones, ambigüedades, conflictos. Diferenciándose del nivel de lo privado, contempla la posibilidad de lo fortuito y lo inesperado. Desde una dimensión política que no puede ser dejada de lado contiene la posibilidad del autogobierno.

La contradicción entre espacio público y espacio privado revela la praxis como la práctica socio-espacial que funda las relaciones sociales, condición de realización de la vida humana en su multiplicidad. La relación del hombre con el mundo es construida a partir de un momento en el cual el individuo se reconoce y construye una trama de relaciones con el otro y, a través de este, con el mundo que lo rodea. De este modo, se produce en tanto humano a medida que construye la realidad. Así, si el punto de partida del análisis es el espacio privado, revelándose a través del habitar aquello que es real y concreto, es decir, los gestos, el cuerpo (el lugar del habitar envuelve el mundo privado, el cuarto del apartamento o de la casa), él se abre a la calle, al mercado, al centro comercial, a los centros de servicios, al área de ocio o, más aún, a la de trabajo. Se trata de los lugares de la práctica cotidiana que describen y otorgan contenido a la vida en la ciudad vinculando a los lugares y a las personas en ella.

Para muchos autores, los espacios públicos hacen referencia a aquellos correspondientes a los equipamientos colectivos. Ello niega el sentido más profundo del espacio público: aquel vinculado a la posibilidad de apropiaciones múltiples en tanto lugar de encuentros y desencuentros, de comunicación, de diálogo y de sociabilidad.

Jacques Lévy (2003) señala que el término "espacio público" presenta dos acepciones: a) en la filosofía política, es el dispositivo que permite la comunicación en una deliberación entre ciudadanos, en este caso (la ciudad) contiene una metáfora espacial que guarda relación con el "ágora griega" o con el *forum* romano, el sentido del lugar privilegiado de la reunión pública de los ciudadanos; b) el espacio público como objeto de acción de los arquitectos urbanistas y, en este sentido, contemplaría el "universo de los posibles". A estas dos connotaciones podemos agregar el hecho de que la Geografía permite pensar: a) el espacio público como un lugar concreto de la realización de la vida en la ciudad, como espacio-tiempo de la práctica social, lugar de la reunión y del encuentro con el "otro"; ello significa que su sentido es aquel de la alteridad, donde la historia particular de cada uno puede realizarse en tanto historia colectiva, mucho más que a través de la simple localización de la acción; b) el espacio público se define por la relación y no por la forma. Las posibilidades de reunión y de encuentro no significan proximidad al otro, estar al lado del otro, sino una relación dialéctica del sujeto con el otro de la relación. Por eso es posible también afirmar que no todos los espacios de usos públicos pueden ser construidos *a priori* en las ciudades. Si la ciudad es en sí el lugar de la vida, ella contempla la posibilidad de que todos los lugares sean pasibles de ser apropiados como lugares de constitución de la sociabilidad: tal es el caso de una manifestación política en la que el "cuerpo puede tomar el lugar del automóvil en la calle"; o aún más, cuando la calle es tomada por el "juego", etcétera.

Así, el espacio público es sin duda de orden social, se vincula a la idea de un espacio de usos que no siempre es o puede ser definido *a priori* en función de su forma o función social. La forma puede o no apelar a contenidos precisos, pero, ciertamente, no en el caso de los espacios públicos. Así, el sentido del espacio público se liga a los espacios de

la ciudad como un todo. Con esto quiero decir que la virtualidad que apunta Lévy, desde mi punto de vista, no está en la mano de los urbanistas, presos de la lógica de la racionalidad "estatista" que normatiza y funcionaliza el espacio urbano, sino que se encuentra en el plano de la sociedad, en la acción de los ciudadanos que participan activamente de sus destinos. En esta dirección, el espacio público, como uso público de la ciudad, se vincula a las posibilidades de los lugares (inmediatos o mediatos) apropiados y supone un sujeto activo en contraposición con la idea de un actor que actúa en el escenario preestablecido de la ciudad.

Esto significa afirmar que el espacio público solo tiene un sentido público en términos reales en la medida en que permite la relación social a través de la simultaneidad de usos. Sin embargo, es necesario considerar que los espacios públicos encierran en sí una contradicción: a) el espacio público es el lugar de lo político, pero es también bajo la égida de lo político en el mundo moderno que el espacio público se convierte en el lugar de la norma, en objeto de estrategia del Estado; b) el espacio público es el lugar de la realización de la vida urbana como posibilidad de encuentro, pero es también el lugar de la copresencia como negación del otro; c) el espacio público es el lugar de encuentro por excelencia, pero también se ve invadido por el mundo de la mercadería, es decir, se ve inmerso en los procesos de valorización del espacio que hacen que su existencia represente óptimas oportunidades de lucro para el sector inmobiliario.

La ciudad contemporánea revela estas contradicciones en la medida en que su producción se funda en la funcionalización de los lugares de la vida, autonomizándolos. Una conquista de la modernidad fue fragmentar la vida cotidiana, separándola en espacios-tiempos definidos y recortados, con funciones específicas, señalando la condición objetiva del ser humano escindido, envuelto en el individualismo, preso al mundo de la mercadería.

La etapa actual de la economía potencia el carácter de la ciudad como concentradora de riqueza, de poder, desde la riqueza mobiliaria a la inmobiliaria; la generalización del mundo de la mercadería lleva a que el uso del espacio de la ciudad esté cada vez más dominado por el valor de cambio, lo cual produce al ciudadano como consumidor. La producción de la ciudad comandada por lo económico elimina poco a poco el sentido de la ciudad como obra, como espacio de creación y de goce.

El individualismo moderno, vinculado a la implosión de las orientaciones socioculturales y de la crisis de la ciudad, señala el hecho de que las transformaciones del proceso de reproducción del espacio urbano tienden a separar y a dividir a los habitantes de la ciudad en función de las formas de apropiación, determinadas por la existencia de la propiedad del suelo urbano; la presencia de cada uno en su domicilio específico desemboca en una segregación espacial bien nítida, pasible de ser observada en el paisaje como producto de la articulación entre una jerarquía social y una jerarquía espacial que caracteriza los usos y los intercambios en el espacio urbano.

Esta delimitación, bien marcada, que separa la casa de la calle, que reduce el espacio público y que apaga la vida en los barrios donde cada uno se reconocía (porque este era el espacio de la vida), vuelve a la ciudad más fría, anónima, funcional e institucionalizada y, en este marco, el espacio público es vivido como extrañamiento.

A lo largo del proceso histórico, la producción de la ciudad se va revelando como un modo de segregación de grupos e individuos. Jerarquizados social y espacialmente, los individuos participan desigualmente de la sociedad, en la que el espacio público, como subversión y negatividad, aparece más como posibilidad que como realidad. Este proceso revela, también, el encogimiento de la esfera pública en el mundo moderno y la expansión de la esfera privada. Arendt

señala que la esfera privada no es más lo opuesto de la esfera pública, ya que ambas fueron absorbidas por la existencia de una esfera social, por el movimiento de pasaje de la acción al comportamiento. Así, se revela aquello que Arendt llamó "la victoria de la sociedad en la era moderna", la sustitución inicial de la acción por el comportamiento y la posterior sustitución del gobierno personal por la burocracia, que es el gobierno de nadie.

> Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y lo privado (…) así como de la más reciente de la intimidad. Este constante crecimiento (…) adquiere su fuerza, a través de la sociedad, debido a que de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida (…) Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida pueda hallarse en el hecho de que (…) la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida, la labor. (Arendt, 2000: 52)

> Para obtener una sociedad de trabajadores, está claro que no es necesario que cada uno de los miembros sea trabajador, y ni siquiera la emancipación de la clase trabajadora y el enorme poder potencial que le concede el gobierno de la mayoría son decisivos: sino que todos los miembros consideren lo que hacen fundamentalmente como medio para mantener su propia vida y la (…) de sus familias. La sociedad es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde

> las actividades relacionadas con la pura sobrevivencia son admitidas en la plaza pública. (Arendt, 2000: 52-56)

El surgimiento de la sociedad de masa indica que los distintos grupos sociales fueron absorbidos por una sociedad única que controla con igual fuerza a todos los miembros "donde la igualdad (…) es solo el reconocimiento legal y político basado en el conformismo inherente a la sociedad que únicamente es posible porque la conducta ha reemplazado la acción como principal relación humana" (Arendt, 2000: 50).

Sobre este proceso de alienación, Lefebvre nos recuerda una fórmula de Marx y escribe que:

> (...) la abstracción del Estado como tal pertenece a los tiempos modernos, porque la abstracción de la vida privada pertenece a los tiempos modernos. (...) La paradoja de la situación, en efecto, no significa la consolidación de la vida familiar reducida, ni los procesos de reprivatización. Lo chocante es el conjunto de contradicciones que acompañan este proceso y que lo constituyen. La reprivatización aparece cuando y en tanto la historia se acelera. Ella no tiene solo una relación con las derrotas y los peligros que emanan de esa aceleración, ella se refiere también a las técnicas [comenzando por la radio y por la televisión] que abrieron la vida privada sobre la vida social y política, sobre la historia, sobre el conocimiento. El cierre de la conciencia sobre sí y de la vida privada acompaña la globalización de la vida y de la conciencia. La apertura produce resultados imprevistos. La globalización previsible y esperada se realiza sobre el modo de cierre. Desde su poltrona el hombre privado –que no se siente más ciudadano– asiste al universo sin preocupación. Él mira el mundo y se mundializa en tanto puro y simple mirar. Él gana un saber. ¿Pero en qué consiste ese saber? No es un verdadero conocimiento, ni un poder sobre las cosas vistas, ni una participación real sobre los eventos. Existe allí

> una nueva modalidad de mirar: una mirada social colocada sobre la imagen de las cosas pero reducida a la impotencia, a la detención de una falsa conciencia y de una cuasi conciencia, a la no participación. De esta mirada se aparta el reconocimiento real, la potencia real, la participación real. Es más bien una mirada privada, aquella del hombre privado que se convierte en social. (Lefebvre, 2001: 93)

> De este modo, en la mundialidad pasivamente contemplada, sin participación efectiva, se desarrollan los procesos inaccesibles, a pesar de ser vistos: la tecnificación, la exploración del cosmos, las estrategias políticas. Este proceso de distanciamiento vertiginoso delante de la mirada socializada que sustituye a la conciencia activa –actuando– de la práctica social. (...) La vida privada implica privación [que es para Lefebvre el sentido de la palabra privado], el mundo viene a camuflar las frustraciones. Mientras la reprivatización de la vida tiene lugar por los mismos medios, el poder y la riqueza se personalizan. La vida pública, la política se impregna de imágenes y significaciones tomadas prestadas de la vida privada. (Lefebvre, 2001: 93-94)

Desde los medios de producción hasta la casa como lugar de reproducción de la especie, todos los lugares de la vida pasan, tendencialmente, por las formas posibles de apropiación sometidas a las relaciones de intercambio mercantil como consecuencia de la expansión de la propiedad privada en todos los planos de la vida, revelándose como privación de la ciudad. Aquí se levantan las fronteras urbanas –impuestas por la propiedad privada del suelo urbano, por el narcotráfico, por las pandillas– que van limitando la vida al encogerse los espacios públicos, al deteriorarse los espacios privados, a partir de la expansión de las periferias urbanas.

Producto de la explosión/implosión de la ciudad, por la potencia organizadora y totalizadora del Estado, por la

extensión del mundo de la mercadería a través de la producción del espacio urbano, los lugares de la realización de la vida exponen y refuerzan el poder de la propiedad privada, del dinero, solidificando un conjunto de valores éticos y estéticos orientadores de la vida urbana, actualizando la alienación.

La tríada espacio privado-espacio público-ciudad

La ciudad en tanto práctica social es el espacio-tiempo de la acción que funda la vida humana en su objetividad. Este no se limita a ser un simple campo de experiencia, pues la apropiación del espacio se realiza a través del cuerpo y de todos los sentidos, que son las determinaciones del ser humano. Por lo tanto, al enfocarnos en la práctica, el movimiento del pensamiento se dirige a lo concreto, a la práctica real en sus contradicciones vividas, y aquí, como fue expuesto, se descubre la contradicción espacio privado y espacio público. Pero esta contradicción se desdobla y es superada en el término "ciudad".

Es así que, en el análisis de la ciudad, nos confrontamos con las situaciones que emergen en el seno de la realidad como urgencia de una vida cotidiana fragmentada, realizada en espacios segregados, bien como con las aspiraciones a "otra vida", restaurando la dialéctica de la necesidad y del deseo como presupuesto de la lucha en torno a la ciudad.

Por lo tanto, si el espacio fue durante mucho tiempo pensado como localización de los fenómenos, palco donde se despliega la vida humana, es posible pensarlo desde otra determinación, aquella que encierra en su naturaleza un contenido social dado por las relaciones sociales (prácticas y simbólicas) que se realizan en un espacio-tiempo determinado; aquella de la reproducción constante de la vida humana a lo largo de la historia.

El proceso tiene una materialidad pasible de ser vista y percibida con todos los sentidos humanos, en los lugares del

"acontecer diario", en las actividades más banales que vinculan los hombres a los lugares y al "otro de la relación social". Este proceso está marcado por un tiempo determinado y es circunscripto a ciertos espacios. En esta situación, el hombre se apropia del mundo, a partir de la apropiación del espacio –con todos sus sentidos– revelando la importancia del cuerpo. El uso de los lugares de la realización de la vida, a través del cuerpo (el propio cuerpo como extensión del espacio) y de todos los sentidos humanos realiza la acción humana, produciendo un mundo real y concreto, delimitando e imprimiendo en el espacio los "rastros" de la civilización con sus contenidos históricos.

La ciudad, en tanto espacio apropiable para la vida, involucra el uso del espacio por el cuerpo; ello implica el uso de los lugares donde se realiza la vida a través de relaciones sofisticadas como las de vecindad, a través del acto de ir de compras, de caminar, de encontrarse, de jugar, de entretenerse. El recorrido propio de una práctica vivida y reconocida en los pequeños actos cotidianos, y aparentemente sin sentido, que crea lazos profundos de identidad de los habitantes entre sí y de los habitantes con los lugares, marcados por la presencia y que, por ello, gana significado en sus posibilidades y en sus límites. Se trata, por lo tanto, de un espacio palpable, real y concreto –la extensión exterior, exterior a nosotros– al mismo tiempo que revela al ciudadano como uno de sus referentes. Estos referentes no son específicos a una función o forma, sino que son producidos por un conjunto de sentidos, impresos por un uso definido, en este caso, a través de las propiedades del tiempo vivido.

La acción que constituye el mundo concretamente se realiza como modo de apropiación del espacio para la reproducción de la vida en todas sus dimensiones. Se refiere a los modos de apropiación que construyen el ser humano y crean la identidad que se realiza por la mediación del otro (sujeto de la relación). Esta es una característica de la vida humana

que envuelve dos planos: el individual (que se revela en su plenitud, en el acto de habitar, vinculándose a los contenidos y sentidos del espacio privado) y el colectivo (plano de realización de la sociedad, realizándose en la ciudad, vinculándose a los contenidos y a los sentidos del espacio público). Esta relación gana sentido objetivo y subjetivo en la ciudad. En este marco, la ciudad es también un lugar apropiado para la realización de los deseos del ciudadano, para el uso, cuyo contenido traspasa el del mero consumo productivo de sus lugares.

En la ciudad contemporánea, la contradicción entre espacio público y espacio privado revela la extensión de la privación –a través de la forma jurídica de la propiedad privada de la riqueza– que se traduce en la jerarquía social. Ella define el acceso a los lugares de la ciudad, ponderando la diferenciación entre los individuos. Al mismo tiempo, revela la explosión del centro de la ciudad como lugar simbólico constitutivo de la identidad. Así, el sentido de este centro es radicalmente diferente ahora. Si todo espacio requiere de un centro como condición de su producción, el sentido de lo que es el centro se transformó: se observa el pasaje de la participación colectiva a la participación representativa, donde el ciudadano se eclipsa y solamente queda la monumentalidad que revela la espectacularización del espacio.

En este sentido, la producción de la ciudad contemporánea también señala el pasaje del espacio del consumo al consumo del espacio, marcado por la mediación del intercambio sobre la lógica de la mercadería, donde el uso y las formas de apropiación del espacio de realización de la vida se someten y se orientan bajo los designios del intercambio mercantil. Esto ocurre en un momento histórico en que el espacio-tiempo de realización de la mercadería y de su mundo aparece como condición de reproducción de la sociedad. Mientras tanto, la participación –como posibilidad

de participación en la vida pública– aparece inmersa en el mundo del espectáculo de la sociedad de masas como conciencia alienada.

Espacio de la contemplación pasiva más que de la acción cívica, las representaciones asumen un papel importante en la disimulación de la participación del individuo en el proyecto colectivo de la ciudad. El espacio público saturado de imágenes, de signos de lo urbano y de la vida moderna, actúa como elemento orientador de los comportamientos y definidor de los valores que organizan el intercambio, jerarquizando a los individuos a través de su acceso a los lugares de la ciudad.

Al contrario del espacio del ágora, que para Sennet (1991) era el refugio de la segregación, los espacios públicos en la ciudad contemporánea se realizan en la segregación, al mismo tiempo que son lugar de tensión y de conflicto. En este sentido, el "espacio urbano es contradicción concreta. El estudio de su lógica y de sus propiedades formales lleva al análisis dialéctico de sus contradicciones" (Lefebvre, 1970: 56)

Sin embargo, a nivel sincrónico, es posible señalar tres dimensiones espacio-temporales diacrónicas, definidoras de la ciudad: a) la ciudad es obra de la civilización y, en este sentido, es cultura –desde esta perspectiva contempla el sentido de la historia como acumulación de tiempos–; b) ella es una realidad presente, en tanto práctica socio-espacial vivida, por lo tanto espacio-tiempo de la acción que funda la vida humana en su objetividad que no se limita a un simple campo de experiencias individuales, sino que también es el lugar de la apropiación de la vida, a través del cuerpo y de todos los sentidos; y c) vislumbra la posibilidad futura de realización de otra vida –en este plano ella señala la universalidad de lo humano en dirección a su constitución–.

> La yuxtaposición de estos tres momentos podría definir a la ciudad como obra de arte, posibilidad destacada por

Mumford (1965). Sin embargo, sí es posible reconocer, como lo hace Lefebvre (1953), que a cada forma artística le corresponde un sentido humano: a la pintura y la escultura le corresponden el ojo, a la música el oído, (aún podemos agregar) a la cocina el paladar; la ciudad, vinculada (en este razonamiento) a lo práctico-sensible, puede ser relacionada al cuerpo, que, en sí mismo incluye todos los sentidos humanos. Así, la ciudad, en tanto obra de arte, es producida para el cuerpo, vivida por el hombre a través de sus sentidos. Sin embargo, la ciudad, en tanto obra de arte, no es producción de un individuo solo, sino del conjunto de la sociedad. Ello dispone a un individuo en relación con el otro. De esta manera, la ciudad es obra de todos y para cada uno, es la historia particular realizándose como historia colectiva,[3] y en esta condición, la ciudad es la capacidad posible de liberar al ser humano de sus límites. Esta proposición señala lo universal proyectándose más allá del mundo circundante en su inmediatez. Así, el proceso de producción de la ciudad es objetivo y se orienta a la objetivación en tanto realización del ser humano en su práctica a lo largo de la historia. Este movimiento revela que los espacios privados y públicos en la ciudad tienen un sentido de uso, como espacio-tiempos de realización de la vida social en el espacio, y de intercambios que fundan las relaciones sociales, como movimiento de constitución de lo humano en su trayectoria contradictoria. (Carlos, 2005: 225-226)

Aquí la relación contradictoria privado-público señala el "espacio institucionalizado", es decir vacío y normatizado, como un tercer término, y explica el movimiento de constitución de la producción capitalista en la ciudad contemporánea en su fundamento, como proceso de reproducción

3 Este razonamiento reconoce la importancia de la apropiación del mundo por el hombre en tanto acto de creación.

de las relaciones sociales en el ámbito del proceso de valorización. En este sentido, se abre al análisis de la vida cotidiana como absorción de los contenidos del espacio público y privado, como condición de la reproducción social bajo el capital; este proceso se realiza constituyendo la cotidianeidad en un espacio abstracto, sin cualidades, como aquel del *speaker's corner*.

Pero el espacio institucionalizado que invade y reduce el sentido, tanto de lo privado como de lo público, acarrea una negatividad que aparece a través de la acción reivindicativa, momento en el que el espacio público se carga de un sentido que proviene de la acción de los individuos que, al tomar el espacio público con su cuerpo, exigen el derecho de la palabra como participación en la elaboración de un destino común.

Así, aparece la ciudad como tercer término, señalando y superando la contradicción entre público y privado a través de la constitución de la lucha en torno al "derecho a la ciudad" como negatividad, es decir, como proyecto transformador en el seno de la reproducción social, restaurando el sentido de la libertad contenido en el ámbito del espacio urbano.

En este sentido, el espacio público permanece como residuo, o quizás, en la espontaneidad siempre posible. Espacio-tiempo de implosión de la norma y de reafirmación de lo colectivo como posibilidad de autogestión, el espacio público aparece en su negatividad como momento constitutivo del "derecho a la ciudad".

Bibliografía

Arendt, H. 2000. *A condição humana*. Río de Janeiro, Forense Universitária.

Artous, A. 2006. *Le fétichisme chez Marx: Le marxisme comme théorie critique*. París, Syllepse.

Benjamin, W. 1993. “Rua de mão única”, en *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. San Pablo, Ática.

Bosi, E. 1995. *Memória e sociedade*. San Pablo, Companhia das Letras.

Carlos, A. F. 2005. “O direito à cidade e à construção da metageografia”. *Cidades*, 4, (2), pp. 221-247.

Eurípides (s/d). *Electra*, Río de Janeiro, Ediouro.

Lefebvre, H. 1953. *Contribution à l´esthètique*. París, Éditions Sociales.

———. 1970. *La revolution urbaine*. París, Gallimard.

———. 2001. *La fin de l´histoire*. París, Anthropos.

Lévy, J. 2003. “Urbanization honteuse, urbanization hereuse”, en Marcel, R. *et al. De la ville et du citadin*. Lille, Parenthèses, pp. 75-91.

Mumford, L. 1965. *A cidade na história*. Belo Horizonte, Itatiaia.

Sennet, R. 1991. “La conscience de l´oeil”, en *L’espace du public. Les competénces du citadin*. París, Plan Urbain, pp. 32-35.

Sófocles 1998. *A trilogia tebana*. Río de Janeiro, Jorge Zahar.

Stone, F. 2007. *O julgamento de Sócrates*. San Pablo, Companhia das Letras.

Vernant, J. P. 1990. *Mito e pensamento entre os gregos*. Río de Janeiro, Paz e Terra.

El lugar y el espacio público *

Vincent Berdoulay [1]

Los debates acerca de la posmodernidad responden a los desafíos que debe enfrentar la sociedad actual en su relación con el espacio; también se trata de un desafío que se le plantea a la Geografía y a la planificación a fin de suministrar elementos de análisis y propuestas de acción. Las tensiones vividas tanto por la territorialidad contemporánea como aquellas ligadas a la crisis de la modernidad requieren especialmente un cuestionamiento a las acepciones clásicas del territorio y el ambiente. En este contexto nos propusimos restringirnos aquí a señalar la pertinencia de recurrir a la noción de lugar tanto para intentar comprender lo nuevo que ocurre en el marco de la territorialidad actual como para clarificar algunas implicancias para la planificación. Entendemos esta última preocupación en su sentido más amplio de intervención en el espacio que mediatiza las relaciones entre los seres humanos. Ahora bien, una de las

---

* Traducción: Perla Zusman. Revisión: Hortensia Castro. Este artículo ha sido publicado originalmente en *Cahiers de Géographie du Québec*, 1997, vol. 41, nº 114, pp. 301-309. La reproducción ha sido autorizada por dicha revista.

1 Universidad de Pau (Francia).

cuestiones más importantes que la sociedad contemporánea debe enfrentar, ¿no es, justamente, la de promover lugares de debate público?, ¿qué servicio puede ofrecer al respecto la noción de lugar?

En efecto, en estos tiempos de posmodernismo, de estallido cultural de la sociedad y de rechazo a criterios comunes de juicio, algunos se preocupan por el devenir del espacio público donde se supone que se construirá la democracia. Esta inquietud toma frecuentemente la forma de una aspiración, un poco nostálgica o idealizada, por dispositivos construidos al estilo de los cafés del siglo XVIII o por plazas urbanas con alta interacción social. Se trata de dispositivos que facilitarían la emergencia de un espacio público donde se formularía democráticamente la opinión. En el espíritu de quienes comparten esta línea de pensamiento, este espacio al cual se aspira es concebido de forma inmaterial, ya que se orienta, por sobre todo, a superar las diferencias sociales y las pertenencias culturales. En consecuencia, y en el fondo, habría una oposición radical entre la noción de espacio público y la de identidad colectiva. Se comprende así por qué los investigadores están menos interesados en las relaciones que puedan existir entre el espacio geográfico –altamente singular– y la noción tan universal de espacio público. Sin embargo, ¿debemos aceptar este abandono de la aproximación geográfica como contribución potencial a los desafíos (tanto modernos como posmodernos) en relación con el estatus y el papel que le cabe al espacio público hoy?

El lugar del sujeto

Al afinar los instrumentos que permiten comprender qué hay de nuevo en la territorialidad contemporánea se observa que, últimamente, ha recrudecido el interés por la noción de lugar (Berdoulay, 1985; Entrikin, 1991 y 1997; Retaillé, 1997). Una razón de ello es, ciertamente, la insatisfacción engendrada por un pensamiento vinculado a la

noción de territorio: esta noción funciona como el lecho de Procusto en la medida que predetermina la reflexión al imponer desde el inicio un cuadro espacial y una voluntad política determinadas.

El observador contemporáneo es particularmente sensible a las ideologías en las que la retórica está fuertemente desterritorializada. Desde la publicidad comercial hasta los *slogans* antiestatales (o a favor de la desaparición de las fronteras), la moda es considerar la transparencia total de los espacios, de modo que el individuo pueda expandirse plenamente en la cultura mundial. Sin embargo, se constata también la tendencia inversa hacia el cierre, el repliegue sobre los nuevos territorios, sobre la tribu, incluso sobre la secta, donde visiblemente se juega el deseo de pertenencia comunitaria. Es, por lo tanto, entre estas dos interpretaciones que se inmiscuye el interés por la noción de lugar, ya que ella enfatiza la persistencia de poderosos lazos que, a pesar de ciertas apariencias, ligan el sujeto contemporáneo a su mundo, es decir al individuo que busca ser el autor de su propia vida (Berdoulay y Entrikin, 1998). En este proceso se establece una tensión entre la subjetividad y la objetividad, entre el sujeto y su ambiente. Es este hueco el que remite a la noción de lugar (Entrikin, 1991). En síntesis: el sujeto, tiene lugar.

Esta perspectiva de investigación invita a liberar la dinámica discursiva, principalmente narrativa, que instituye el lugar. Es que la construcción del yo, de su identidad profunda, corresponde a un proceso análogo al de la construcción del lugar. Las relaciones de la identidad con la alteridad, del territorio con la norma, así como los fenómenos de territorialidad múltiple, son reveladores de las modalidades de construcción de lugares por el sujeto y, particularmente, de su concretización[2] narrativa. En efecto, el sujeto construye el

2 En francés *instanciation* (N. de la T.).

lugar por la mediación de relatos que dan sentido a su relación con las personas, con los objetos y con el ambiente. Estos relatos corresponden a (re)descripciones de los elementos de este ambiente, desplegadas según una trama narrativa portadora de sentido.

Pero la redefinición de las identidades, del sujeto y del lugar, debido al juego de interacciones que involucra, apela tanto a los valores colectivos como a la materialidad del mundo. El frecuente desajuste de los relatos con relación a la racionalidad instrumental sugiere que la cultura no puede ser reducida a las condiciones materiales y sociales de su producción y que el proyecto de la modernidad, o de sus avatares actuales, no excluye la conciliación de lo subjetivo y lo objetivo, de lo individual y lo colectivo.

La cultura, en tanto crisol de valores y campo de expresión de la intersubjetividad, tiende a estabilizar la configuración de los lugares. La materialidad en la cual se desarrolla la vida social y personal va en el mismo sentido. Dos casos figurativos de carácter extremo resultan bastante ilustrativos. El primero se refiere al hecho de que el lugar que viene a la conciencia del sujeto presupone otro tipo de realidad que el que le permite existir. El ejemplo más sobrecogedor es, probablemente, el del matadero. Mientras que, años atrás, lo podíamos ver desde la calle, en la actualidad, la matanza se ha convertido en una actividad especializada y recluida a un espacio cerrado: "a partir de ahora, la matanza debe tener un carácter industrial, es decir masiva y anónima; debe ser no violenta, idealmente: indolora; debe ser invisible, idealmente: inexistente. Debe ser como si no existiera" (Vialles, 1987: 21). En suma, funciona como un anti-lugar (ya que es cada vez más reprimida/rechazada) que permite que el lugar de la vida moderna o posmoderna sea *configurado* por el sujeto. Estos espacios cóncavos, segregados, son por lo tanto menos no-lugares que los elementos escondidos de ciertos lugares particulares que son su razón de ser.

El otro caso figurativo extremo, y que vale la pena mencionar, es el de las fronteras de lo Estados que, por otra parte, ocupan una función análoga y que son blanco favorito de las críticas de la modernidad. Las fronteras han podido constituirse por la emergencia de lo *transfronterizo*, de los lugares de expresión del sujeto por excelencia. En efecto, las fronteras inducen a su propia transgresión, elemento fundamental de la identidad individual o colectiva de las personas que deben acomodarse a ellas. Como lo muestran las investigaciones efectuadas en el país vasco francés, las fronteras cambian al ritmo de la inversión personal y social sobre el espacio transfronterizo (Velasco, 1998). Las fronteras u otros límites no son entonces necesariamente los de los lugares, aun cuando los primeros sean, algunas veces, elementos constitutivos esenciales de los segundos.

Habiendo recuperado así la pertinencia acerca de una reflexión sobre la noción de lugar para aproximarnos al punto de vista geográfico de las transformaciones contemporáneas de la territorialidad, no podemos más que llevar la discusión a la cuestión de la ciudadanía. En efecto, mientras que la noción de territorio precisa más bien del campo de ejercicio de los deberes y de los poderes, la problemática del lugar remite a una perspectiva de participación activa, ciudadana y potencialmente constructiva del sujeto. Los vínculos que unen el sujeto al lugar se fundan necesariamente sobre los valores y las reglas de funcionamiento. Pero... ¿son ellos necesariamente particularizadores o tienen un alcance universal?, ¿podemos conseguir un espacio público, es decir un espacio donde se desplegará el debate público? Si es así, ¿cómo?

El lugar del espacio público

Desde la década de 1970, el creciente interés por el espacio público está ligado a la toma de conciencia –por parte de los urbanistas– de los vínculos que aquel guarda con las prácticas sociales (Louisy, 1988). Pero esta noción, haciéndose eco de

preocupaciones filosóficas muy anteriores, ha conservado las múltiples acepciones que los especialistas de la Arquitectura, la Sociología y la Ciencia Política han buscado promover. En este contexto, resulta fácil señalar las grandes características de lo que será el espacio público y, más difícil, esbozar la cuestión de sus relaciones con la territorialidad. De hecho, nos parece que podemos ir desde una aproximación que privilegie algunos sitios o instituciones urbanas localizadas hacia otra donde la dimensión espacial, concreta, sea abandonada al servicio de consideraciones de la filosofía política. Y esto aun cuando tengamos conciencia de que no podemos separar lo *social* de lo *espacial*. Para clarificar nuestro propósito lo abordaremos, por lo tanto, desde el sesgo de las dos grandes dimensiones que han sido utilizadas para caracterizar lo público.

En primer lugar retomamos una idea de la Antigüedad griega. El espacio que tiene la cualidad de público es el que permite hacer consciente la presencia del otro. Por ello, este espacio debe ser ampliamente abierto, accesible a todo el mundo, más allá de las características individuales o colectivas de las personas que lo frecuenten (Sennet, 1979). Por lo tanto, mínimamente, es un espacio sensible a la alteridad, un espacio donde se despliega la escenificación de sí mismo y de los otros (Joseph, 1984; Sennet, 1992; Plan Urbain, 1991; Quéré y Brezger, 1993). Las formas de sociabilidad, los modos de copresencia, las maneras de abordar u observar al prójimo –aun cuidando la presentación de uno frente a la mirada de los otros–, en suma, todas estas prácticas, sean ritualizadas o no en relación con los comportamientos que exigen, instituyen el espacio público y, al mismo tiempo, militan –como se ha señalado frecuentemente– contra toda apropiación permanente por un grupo particular (Sansot, 1991).

Pero el espacio público también ha sido considerado, especialmente en el pensamiento filosófico, como condición de despliegue del debate político, requisito *sine qua non* de la

vida democrática. Se corresponde entonces con el conjunto de individuos que ejercen públicamente su propia razón crítica y revindican la discusión de cuestiones de interés general. Ciertamente, este espacio público no debe ser confundido con el de la decisión; sin embargo, se constituye en una condición para el desarrollo democrático. El espacio público, así concebido, es el que asegura la reflexión y el libre ejercicio de la argumentación en vista de una sana armonización de las opiniones (Habermas, 1993 y 1997). Esta idea antigua ha sido reforzada por las prácticas de la sociedad burguesa del siglo XVIII (en los salones y cafés) y presenta un renovado interés a la luz de los desafíos contemporáneos (Cottereau y Ladrière, 1992; Dahlgren, 1994).

Se trata de dos formas de conceptualizar el espacio público; la primera es más fácilmente caracterizable en términos concretos, materiales, mientras que la segunda, a pesar de la multidimensionalidad de su formulación filosófica, reviste fundamentalmente un carácter inmaterial. Claro que uno siente que un tipo de espacio público acompaña al otro y viceversa (Querrien, 1992-1993). Sin embargo, ¿es posible encontrar entre ambas una aproximación que sea operatoria? Es aquí donde podemos hacer intervenir de forma útil la noción de lugar. Porque ella no implica *a priori* ningún tipo de escala ni ningún tipo de cierre en los límites espaciales; aun cuando su caracterización remita a la materialidad, la noción de lugar permite aproximar bajo una misma mirada los fenómenos que estas dos concepciones tienden a separar. Es aquí, precisamente, que debe superarse la oposición que tan frecuentemente se establece entre espacio público e identidad colectiva.

En efecto, la preocupación por preservar el espacio público de toda apropiación por parte de un grupo o de otro y de asegurar una accesibilidad máxima requiere que el individuo se separe de su comunidad de origen o de pertenencia. Más aun, a fin de mantener de forma duradera la libre discusión y el espíritu crítico, la comunicación que se efectúa en

el espacio público no debe derivar en una comunión tal que el sentimiento comunitario pueda dañarla (Tassin, 1991). Se comprende, entonces, la antigua hostilidad de esta corriente de pensamiento al nacionalismo étnico como fundamento del Estado. Pero... ¿esto no significa rápidamente confundir comunidad e identidad colectiva y reducir la cultura a su determinación étnica? Sabemos bien que, en la práctica, la planificación y el funcionamiento del espacio público reflejan las circunstancias históricas, culturales o socioeconómicas en las cuales se insertan sin que, sin embargo, todo su potencial de comunicación y de intercambio sea fundamentalmente afectado (Korosec-Serfaty, 1991; Barbichon, 1991). Pero por sobre todo, de forma más positiva, la identidad colectiva funciona, si ella tiene conciencia de sí misma, como un medio de concebir lo universal y de acceder al espacio público, "ya que lo universal no está dado" (Descamp, 1991: 22). Nos encontramos aquí con la cuestión del funcionamiento de la cultura, que, precisamente, puede ser puesto en paralelo con el funcionamiento del lugar.

En efecto, por un lado, el lugar y la cultura están anclados en lo cotidiano, en la puesta en escena de sí y de los otros, en los múltiples compromisos y ajustes, y es en el espacio donde se despliega el género de vida. Por otro lado, el lugar y la cultura son, para el sujeto, apertura hacia el mundo, hacia la universalidad de la conciencia humana, hacia la búsqueda de valores universales. Esta polaridad se expresa frecuentemente a través de una terminología siempre endeble en relación con la complejidad de las cosas: cultura primera/cultura segunda, cultura local/cultura universal o, aun más, localidad/universalidad, localismo/mundialismo, etcétera. Pero estos polos no son más que figuras extremas de trabajo del ser humano sobre sí mismo y en relación con el mundo. Desde este punto de vista, si ello conlleva una tensión, la cultura –en el sentido más fuerte del término– es antes que nada el "lugar del hombre" (Dumont, 1968).

El espacio público aparece entonces como un caso particular del fenómeno que la noción de lugar busca captar. Ahora bien, el lugar en relación con la alteridad, tal como se constata y es escenificado por el prójimo (el otro), puede convertirse en materia de reflexión a partir de reconocer la diferencia y el esfuerzo de otorgarle coherencia. En este sentido, la cultura y el lugar, a pesar de la singularidad de los elementos en que ambas se nutren, confluyen en esta voluntad de poner una distancia que es también fundadora del espacio público, "espacio de distanciación, espacio de mediación que prohíbe el darse a sí mismo a la vez que preserva el rapto de sí mismo" (Tassin, 1991: 23).

El relato, tan íntimamente ligado a la emergencia de los lugares, reencuentra plenamente aquí sus derechos. Presente ya en el nivel de la escenificación de la alteridad, se convierte en esencial para significar la confrontación frente a la novedad, incluso para establecer las condiciones de un proyecto colectivo. En este sentido, el lugar y el espacio público participan de una misma actividad narrativa. Los relatos que ella produce corresponden a una cultura abierta, a una identidad que se pone cuestión. Esta es la razón por la cual, gracias a la noción de lugar y contrariamente al pensamiento filosófico dominante, no es necesario oponer *a priori* el espacio público y la identidad colectiva. Delante de la tensión entre sus aspectos materiales e ideales, locales y universales, ellos ofrecen el mismo potencial de abertura, de comunicación y reflexividad en relación con la alteridad.

Evidentemente no se trata de una identidad que busca imponerse negando la del otro, sino todo lo contrario. ¿No es por cierto la identidad a lo que el territorio remite tal como es habitualmente concebido? Solo una visión reduccionista de la cultura puede servir para defender esta visión de la territorialidad. Se trata más bien de ideología. En efecto, la ideología, portadora de territorio, fuertemente orientativa y movilizante, busca la eficacia de la acción (Berdoulay, 1985 y

1988). Su discurso no busca especialmente establecer el diálogo y la fabricación de un consenso a partir de otros puntos de vista totalmente radicales. En síntesis, mientras que la noción de lugar sustenta la del espacio público, la noción de territorio refuerza la de la ideología. Pero entonces, ¿cómo abordar la cuestión de la acción, finalidad del espacio público, sin por ello renunciar a la noción de lugar?

Una estrategia de lugar

La crisis actual de la modernidad y sus avatares posmodernos han promovido el abandono de la planificación racional o de la ordenación directa del territorio (Marié, 1989). Esto no quiere decir que la prospectiva deba emprender la retirada. Por el contrario, ella aún aparece, bajo otras formas y según otras modalidades más aptas, útil para organizar el futuro y a las poblaciones afectadas (Berdoulay y Soubeyran, 1994). La planificación se considera parte interesada del espacio público. Ahora bien, en relación con este retorno a la prospectiva, el lugar, a la vez objeto y contexto de la acción, puede ser homenajeado con toda la singularidad y la narratividad que le son propias (Berdoulay y Entrikin, 1994). Entonces, ¿cómo puede organizarse una estrategia?

El lugar nos advierte respecto de la ilusión de la mirada neutra y distanciada en relación con el objeto de intervención. Aunque nos esforcemos por conservar una distancia crítica, el planificador busca comprender algunas tramas narrativas que organizan los lugares y asume la exigencia retórica del ejercicio de su profesión (Berdoulay y Entrikin, 1994). De esta manera, él se torna capaz de facilitar la emergencia de relatos que, si no traen soluciones, por lo menos plantean el futuro. Pero hay algo más que la identificación de los relatos.

En efecto, la estrategia del lugar involucra una relación con el espacio donde ni la escala ni la definición territorial de las delimitaciones a llevar a cabo son dominantes, así

como tampoco la previsión de los mecanismos precisos de transformación. Lo importante es pensar en una intervención mínima pero suficiente para tener, comparativamente, grandes efectos. Se trata de identificar el sitio de intervención en el medio afectado, de forma tal que aquella tenga importantes repercusiones. Una vez determinado adecuadamente, la intervención debe insertarse en las estructuras de sentido que definen su alcance y que permiten que el sujeto se resitúe.

Esta perspectiva involucra también una táctica, es decir, una concepción precisa de la intervención, apta por su forma, para poner en marcha procesos transformadores del medio. Las operaciones contemporáneas de protección de sitios históricos o naturales tienen frecuentemente este efecto de "contaminación" de sus ambientes. Esto puede observarse alrededor de zonas adquiridas por el *Conservatoire de l'espace litoral et des rivages lacustres*. Es también este el efecto que buscan desencadenar las operaciones de desarrollo local fundadas sobre la puesta en valor del patrimonio. Un nuevo sentido se propaga según una diseminación que ignora los mecanismos exactos o, al menos, cuyo funcionamiento no podríamos anticipar. Un poco como las rotondas, este tipo de intervención deja a los sujetos libres para negociar, entre ellos y sin parar, las formas de organizar el uso del nuevo equipamiento, y actúa de forma inversa al semáforo rojo u otro tipo de instalación que no da lugar a ninguna elección.

La dimensión narrativa del lugar y su recomposición en un relato nuevo aseguran a esta estrategia de intervención relativamente puntual su potencial eficacia, su efecto reductor. Al mismo tiempo, sabemos que los espacios públicos materiales clásicos (plazas, calles, jardines) se tornan puntos de mira privilegiados. En efecto, ellos presentan menos restricciones, incluidas las fundiarias y las financieras, que los espacios privados. También es verdad que estos espacios públicos frecuentemente están abiertos, apenas o casi nada

construidos. En relación con el aspecto reflexivo y argumentativo de este tipo de espacio público, se puede derivar una frecuentación o un uso social y cultural muy diverso, para el que una reglamentación mínima resulta suficiente, en general, como garantía.

Así, pueden crearse las condiciones de un espacio público que no se limita a una categoría teórica de la reflexión filosófica, sino que más bien es un lugar verdadero, relevante para el análisis geográfico. Los aspectos más cotidianos de la identidad colectiva se transforman allí, ya que en el espacio se proyecta la tensión que reúne a las formas más universales de la reflexión y de la conciencia de sí y de los otros. A imagen de los procesos culturales en los que se basa, el espacio público –como lugar– no puede ser concebido *a priori* como contradictorio a la identidad colectiva.

Vemos, entonces, que la estrategia de lugar incorpora también una reflexión sobre el medio, una revalorización del punto de vista ecológico. Sabemos, por ejemplo, que el futuro ecológico de las ciudades depende de las territorialidades contrastadas que condicionan la vida política en ellos (Sénécal y Hamel, 1996). El papel actual de los desafíos ambientales en la organización instituida del debate público y de la democracia participativa es una manifestación reciente de esto (Berdoulay y Soubeyran, 1994, Berdoulay, 1996). Por lo tanto, la planificación ambiental y el desarrollo sostenible deben también ser abordados y tratados bajo el ángulo de las nociones de lugar y de espacio público.

Conclusión

La noción de lugar no solo permite abordar los fenómenos de territorialidad asociados a la crisis de la modernidad, sino que también permite relativizar su alcance. Específicamente, la retórica antiestatista y antifrontera vinculada al posmodernismo aparece como una visión simple de la dinámica de las culturas y de los lugares. Sobre todo, es el precio

del reconocimiento de la autonomía del lugar el que puede considerarse como condición de emergencia de un espacio público útil a la vida democrática. Concebido de esta manera, el espacio público no debe ser pensado en oposición a la identidad colectiva en la medida en que esta nutre el trabajo de la cultura sobre sí misma.

En síntesis, esta aproximación entre la noción de lugar y la de espacio público invita a inclinarse, desde un punto de vista geográfico, hacia el rol activo y creador del sujeto que busca reabsorber las contradicciones donde se desarrolla su vida. ¿No será necesario girar hoy nuestra atención hacia la profundización de una epistemología que estudie la tensión entre los fenómenos: entre lo particular y lo universal, la subjetividad y objetividad, etcétera?

Bibliografía

Barbichon, G. 1991. "Espaces partagés: variation et variétés de cultures". *Espaces et sociétés*, 62-63, pp. 107-134.

Berdoulay, V. 1985. "Les idéologies comme phénomènes géographiques". *Cahiers de géographie du Québec*, 29, pp. 205-216.

———. 1988. "Géographie: lieux de discours". *Cahiers de géographie du Québec*, 32, pp. 245-252.

———. 1996. *Débat public et développment durable*. París, Villes et Territoires.

Berdoulay, V. y Entrikin, J. 1994. "Singuralité des lieux et prospective". *Espaces et Sociétés*, 74-75, pp. 189-202.

———. 1998. "Lieu et sujet. Perspectives théoriques". *Espace géographique*, 2, pp. 75-89.

Berdoulay, V. y Soubeyran, O. 1994. "Retour de la prospective et crise de la modernité". *Espaces et sociétes,* 74-75, pp. 3-10.

Cottereau, A. y Ladrière, P. (eds.) 1992. "Pouvoir et légitimité: figures de l'espace public". *Raisons pratiques*, 3.

Dahlgren, P. 1994. "L'espace public et les médias. Une nouvelle ère?". *Hermès*, 13-14, pp. 243-262.

Descamp. C. 1991. "Espace public et communauté". *Hermès*, 10, pp. 18-22.

Dumont, F. 1968. *Le lieu de l'homme*. Montréal, HMH.

Entrikin, J. N. 1991. *The betweennes of place: Towards a Geography of Modernity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

———. 1997. "Place and Region 3". *Progress in Human Geography*, 21, pp. 263-268.

Habermas, J. 1993. *L'espace public*. París, Payot.

———. 1997. *Droit et démocratie: entre faits et normes*. París, Gallimard.

Joseph, I. 1984. *Le passant considérable*. París, Méridiens Klincksieck.

Korosec-Serfaty, P. 1991. "Le public et ses domaines. Contribution de l'histoire des mentalités à l'étude de la sociabilité publique et privée". *Espaces et Sociétés*, 62-63, pp. 29-63.

Louisy, A. (ed.) 1988. *Espaces publics*. París, Plan Urbain-La documentación française.

Marié, M. 1989. *Les terres et les mots*. París, Méridiens Klincksieck.

Plan Urbain 1991. *L'espace du public. Les compétences du citadin*. París, Plan Urbain-Editions Recherches.

Quéré, L. y Brezger, D. 1993. "L'étrangeté mutuelle des passants". *Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, pp. 89-100.

Querrien, A. 1992-1993. "Introduction. Espaces publics en ville". *Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, pp. 3-5.

Retaillé, D. 1997. *Le monde du géographe*. París, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.

Sansot, P. 1991. "Autour de l'accessibilité aux espaces publics". *Espaces et Sociétés*, 62-63, pp. 77-82.

Sénécal, G. y Hamel, P. J. 1996. "L'écologie humaine et le développement durable: la dialectique des écosystèmes et des systèmes sociaux". *Environments*, 24, (2), pp. 43-64.

Sennet, R. 1979. *Les tyrannies de l'intimité*. París, Payot.

———. 1992. *La ville à vue d'oeil*. París, Plon.

Tassin, E. 1991. "Espace commun ou espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité?". *Hermès*, 10, pp. 23-37.

Velasco, H. 1998. "La frontière vue au prisme des actes d'état-civil à Larrau (Pays basque)". *Hommes et Terres du Nord*, 1, pp. 11-15.

Vialles, N. 1987. *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*. París, Éd. de la Maison des sciences de l' homme.

Ciudadanos de fiesta: los espacios públicos entre la razón y la emoción *

Paulo César da Costa Gomes [1]

Desde hace muchos años, venimos estudiando los espacios públicos urbanos dentro de una perspectiva que pretende ser innovadora, pues aspira a demostrar la importancia de la comprensión geográfica para el análisis de este tipo de espacios.[2] En tal sentido, en estos últimos años, y a través de múltiples ejemplos, intentamos reunir en un mismo análisis dos aspectos que frecuentemente son considerados como esferas independientes y autónomas en los estudios sobre espacios públicos: la esfera política y la esfera física. La Geografía urbana, pero también la Arquitectura y el Urbanismo cuentan, comúnmente, con trabajos sobre los espacios públicos en los cuales ambas esferas son tratadas como meras extensiones físicas, como equipamientos funcionales urbanos desprovistos de cualquier importancia sociopolítica. Por su parte, la Ciencia Política entiende al espacio público como

---

* Traducción: Mariel Fabregas.

1 Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil).

2 Se impone aquí el uso de la primera persona del plural ya que hablamos de un conjunto de personas que trabajan o colaboran con el grupo de investigación *Territorio y Ciudadanía,* y que exploran diversos aspectos de un mismo dominio de investigación.

un terreno abstracto de acciones políticas, como una esfera independiente de cualquier soporte físico material. Desde esta acepción la palabra *espacio* apenas denota un dominio, un campo con determinadas propiedades.

En cambio, nosotros afirmamos que en la definición de la naturaleza singular de los espacios públicos se intersectan tres dimensiones fundamentales. La primera corresponde a un cierto arreglo físico de los objetos y acciones que definen las propiedades esenciales de este tipo de espacio (visibilidad, accesibilidad, garantía de libertad de circulación, etc.). En la segunda dimensión, la política, este espacio es un lugar de encuentro y de confrontación entre diferentes, donde se chocan, se discuten, se establecen y se renegocian los límites de las manifestaciones de la vida social. Estos límites se fundamentan en valores asociados al individualismo, principalmente los referidos a la libertad y a la responsabilidad individual. Por último, tales espacios físicos –portadores de las propiedades antes mencionadas– se encuentran fuertemente cargados de significados. Estos no se manifiestan de forma homogénea, sino que interactúan con la propia vida social urbana, y de esta fusión resulta una compleja cartografía de sentidos asociados a los lugares dentro de las ciudades. De este modo, distinguimos una gran diversidad de valores y sentidos atribuidos a este o aquel espacio urbano en particular que, en última instancia, es un espacio público perfectamente análogo a otro (Gomes, 2002). En tal sentido, es posible decir que las ciudades funcionan a partir de una estructura mutable e intrincada de morfologías físicas, comportamentales y simbólicas que, de muchas maneras, se vinculan entre sí.

Esto puede verificarse cuando observamos que las ciudades disponen de un gran número de plazas públicas, que son frecuentadas, vividas y significadas de muy diversas formas y siguiendo diferentes criterios. Entre los más importantes podemos mencionar: el lugar de la ciudad donde se localizan, el

tipo de visitantes que reciben, las acciones y comportamientos que en ellas se realizan y, por último, las imágenes simbólicas que se asocian a estos espacios y que las particularizan. En este sentido damos cuenta de cómo estas formas físicas –las plazas públicas para este caso en particular– pueden poseer contenidos muy diversos, que remiten a las diferentes dinámicas en las cuales se encuentran enredadas.

En trabajos anteriores, hemos analizado las dinámicas y acciones sobre el espacio público que se relacionaban directamente con la vida política. El interés central de estas investigaciones era dar cuenta de algunas relaciones fundamentales entre la vida urbana y la construcción y ejercicio de la ciudadanía en la cotidianeidad de nuestras ciudades. De la misma forma, la actividad política fue concebida como tributaria e integrada a esta simbología. El análisis espacial de la dinámica de ciertos espacios públicos concretos permitió que estableciéramos cómo estos valores y sentidos variados transforman la actividad política.

En la misma línea, en uno de estos estudios vimos cómo las playas cariocas se transformaban en lugares centrales de la escena urbana en la ciudad de Río de Janeiro y cómo, a partir de allí, eran representados los intereses y las estrategias de diferentes grupos sociales configurándose, así, un espacio de discusión de suma importancia para la vida política de la ciudad. Vimos también cómo los comportamientos en determinados espacios públicos pueden adquirir casi un estatuto de manifestación por la visibilidad que ganan. Tal es el caso de las personas que viven en la calle; ellas invierten las relaciones entre los predicados relacionados con los espacios públicos y los privados (Gomes, 2002; Santos, 2006). Asimismo, en otro trabajo se demostró la importancia de la elección del lugar donde se desarrollarían dos grandes mitines políticos dentro de la ciudades de Río de Janeiro y San Pablo y su vínculo con el sentido que estos tendrían (Silva, 2006).

Sin embargo, en el curso de estas investigaciones percibimos que había además otro fenómeno que rara vez se lo concebía vinculado a los espacios públicos, a pesar de su enorme importancia en la vida de las ciudades: las fiestas. No es que las diversas manifestaciones festivas, su estructura, su dinámica, sus desarrollos no hayan sido suficientemente estudiadas. Sobre este asunto hay una variada bibliografía de origen antropológico, pero también de otros dominios disciplinares, inclusive dentro de la Geografía.[3] Por eso puede decirse que este tema recibió un tratamiento bastante variado y fue estudiado desde diferentes ángulos. Sin embargo, consideramos que existe un sentido que, hasta donde sabemos, no ha sido suficientemente analizado y valorizado. Es aquel que indaga sobre las relaciones que las fiestas mantienen con los valores y sentidos de los espacios sobre los cuales ellas se desarrollan. En otras palabras, y como el título del presente trabajo permite entrever, nos parece interesante preguntarnos sobre cómo los espacios consagrados al uso público, espacio señalizado y regulado para los ciudadanos a partir de una lógica claramente racional, se transforma en un escenario de otras prácticas, festivas, con otras reglas, donde predomina la emoción, el *pathos*.[4]

Los espacios públicos tienen esencialmente la vocación de ser terrenos de copresencia y de cohabitación, de encuentro, de visibilidad; pero, a veces, la actividad convocante no es exclusivamente aquella que tiene una finalidad claramente política. Los espacios públicos de una ciudad son también los lugares de las festividades, sean ellas de carácter cívico o

---

3 La Geografía Cultural ha estudiado, principalmente en los últimos años, diversas fiestas religiosas, tradicionales, populares; sin embargo las relaciones entre ellas y los espacios públicos no han sido la preocupación central de esos trabajos. Al respecto ver Maia (1999) y Di Méo (2001). Cabe destacar que este último ha sido un caso excepcional entre los geógrafos ya que ha relacionado las fiestas con los espacios públicos (Di Méo, 2006), pero desde un ángulo diferente del que se presenta aquí.

4 En otra oportunidad intentamos presentar este espacio regulador sobre la forma de un modelo y lo denominamos "nomoespacio" (Gomes, 2002).

no. ¿En qué medida estos dos registros, el político y el cultural (de las fiestas) se asocian, se contaminan o se buscan? Nos referimos a que, en muchos casos, a lo cívico le interesa recuperar los valores asociados a las festividades y tal vez lo mismo suceda de forma inversa.

Como nos enseñó Nietzsche, podemos encontrar una posible síntesis entre la racionalidad de la brillante claridad del día, de la serenidad espiritual, y la locura y la embriaguez que emergen de las oscuras fuerzas del placer, de la ruptura de las tensiones (Nietzsche, 1996). Los valores apolíneos no precisan ser vistos como opuestos perfectos a los dionisíacos, ellos forman, con sus respectivas diferencias, una síntesis, una unidad. Nos interesa, además, focalizar en dos aspectos fundamentales de los propósitos de Nietzsche. El primero es aquel que resalta que, de la relación entre los valores apolíneos y dionisíacos se originan otros valores. En otras palabras, esta relación es creadora de nuevas concepciones, de nuevas conductas. Asimismo, siguiendo a Nietzsche, los valores asociados a Apolo, como los principios de sabiduría, de moderación, de las bellas imágenes y del placer de las formas, se integran dialécticamente a la desmesura, a lo orgiástico, a las pulsiones populares, creando una nueva forma de expresión: la tragedia. El segundo aspecto es que este encuentro tiene un lugar propio: el teatro (del griego *theatrón*, "lugar para contemplar"). Fue dentro de un contexto físico singular, dentro de una ciudad, de un lugar de representación en un período de festividades (dedicadas a Dionisio) que, como una forma de espectáculo o de escenificación, surgió la tragedia.

En la mitología, Apolo es también identificado como un creador de imágenes. Nuestra idea es que la relación entre valores –que son aparentemente contradictorios– puede manifestarse en ciertos y en determinados lugares en la ciudad contemporánea. Estos lugares marcan y son marcados por nuevos valores que crean nuevos significados que

son vehiculizados a través de imágenes. Así, determinados espacios públicos de la ciudad son transformados por las festividades y, al mismo tiempo, estas los transforman. En otras palabras, estos espacios públicos crean nuevos valores que mezclan o integran la acción ciudadana a la fiesta, delimitan la embriaguez dionisíaca y, simultáneamente, producen imágenes de lo sublime apolíneo, que asocian todo esto a un espacio público singular. Estos valores pasan, entonces, a significar lugares. De esta forma, el presente trabajo tiene como objetivo iniciar una discusión sobre los espacios públicos que se entienden como lugares que, simultáneamente, vinculan manifestaciones políticas y festivas; y, a la vez, pretende echar luz sobre algunos elementos y valores que unen lo público, la política y la fiesta, en un mismo lugar.

Un gran precursor en el análisis de la espacialidad de las fiestas

De manera provocadora hemos dicho que este campo de investigación todavía no ha sido suficientemente explorado. Sin embargo, esto no es completamente exacto. De hecho, hubo un importante pionero en la exploración de este asunto. El filósofo y sociólogo francés Jean Duvignaud abordó la temática del espacio público justamente desde la perspectiva que aquí fue señalada como casi ausente. Desde los años sesenta, Duvignaud se interesó y llamó la atención sobre la importancia y riqueza del encuentro analítico integrado por las festividades y por el espacio. En verdad, no es nada sorprendente que Duvignaud se haya mostrado tan sensible a la dimensión espacial en la interpretación del fenómeno de las fiestas, dado que en diversas oportunidades insistió en indicar que las Ciencias Sociales precisaban de este ángulo de análisis para lograr una real comprensión de ciertos temas: "las relaciones del hombre con el espacio constituyen el soporte de la mayoría de nuestras actividades, sean ellas técnicas, simbólicas y hasta filosóficas" (Duvignaud, 1983: 36).

Sin embargo, su camino para analizar las fiestas como un fenómeno espacializado no fue solamente guiado por un interés general y gratuito, sino que su razonamiento, un tanto caótico, lo llevó a esta conceptualización bastante original.

Para Duvignaud, algunos tipos de festividades podrían ser comprendidos como reacciones al orden y a la clase de organización del espacio impuesto por las sociedades urbano-industriales. Las festividades revelarían, entonces, valores y sentidos que no se explicarían en la racionalidad y en la lógica que preside los comportamientos y al arreglo espacial de estas sociedades. Así, las fiestas serían manifestaciones de resistencia, momentos de suspensión del orden hegemónico, se presentarían como una "subversión exaltante" (Duvignaud, 1983: 31). Ellas introducirían también otra vivencia y, a partir de ahí, un nuevo sentido de la espacialidad sería trasmitido a los lugares donde ellas se llevan a cabo; además establecerían una ruptura con el tiempo social vigente e inaugurarían una temporalidad relacionada con la propia fiesta. En tal sentido, las festividades actuarían como un evento extraordinario, creador de un intervalo, de un paréntesis en lo cotidiano, como algo no regulado, transformándose en el elemento que introduciría en la vida urbana el "corte en una secuencia".

El comportamiento social vivido –el *vécu social*–[5] y revelado en estas festividades puede, a partir de este punto de vista, ser concebido, en un primer momento, como la emergencia reveladora de una desregulación, indicando la presencia de una anomia social. La definición dada al concepto de anomia social por Duvignaud difiere del establecido por Durkheim. Para Duvignaud se trata de acciones explosivas que surgen como resultado de una dinámica conflictiva, pues están atadas a valores del pasado –ya superados– que

5 Esta expresión, siguiendo al propio Duvignaud, corresponde a Simmel.

atacan los nuevos sistemas de significación que están aún en gestación, o bien que no son enteramente compartidos por el conjunto de la sociedad. Son ocasiones de conflicto y de tensión, de drama entre dos lealtades que no consiguen aniquilarse completamente una a otra (Duvignaud, 1973). Es más, desde su punto de vista, las fiestas de este tipo rompen con las ideas de funcionalidad y de rentabilidad, y su interpretación debe partir de la pregunta sobre "el precio de las cosas sin precio y sobre lo que trasmite valor a las cosas inútiles" (Duvignaud, 1983: 23).

En lo que respecta propiamente al espacio, el autor considera que este está vivo y se modifica por los intercambios funcionales y emocionales que operan allí. Las festividades pueden otorgar nuevas cualidades tanto a las formas que existen como también pueden demandar nuevas maneras y elementos de organización y distribución de los objetos sobre el espacio:

> Cada conjunto humano posee su propia manera de organizar la extensión que sirve de fundamento a las culturas. Las formas no son hechas de arena, de piedra, de cemento o de vidrio y los reagrupamientos y relaciones múltiples no se cristalizan en moldes definidos por un tipo de sociedad o de civilización. Frecuentemente, estas manifestaciones de la "dimensión oculta" dejan de corresponder a las conformaciones tradicionales o a las configuraciones establecidas del espacio y, a veces, tienden hasta a enfrentar y a destruir tales formas. (Duvignaud, 1983: 55)

En varios momentos y circunstancias, las culturas se ligan a determinados lugares donde se manifiestan los elementos que animan su vida (Duvignaud, 1983: 56). La estructura física de estos lugares se modifica y su cualificación simbólica se transforma. En estos espacios son creados y vividos nuevos valores. La presencia y representación de las fiestas modifican el

estatuto del lugar, vehiculizando y construyendo nuevas imágenes. Es en este sentido que Duvignaud se opone a concebir a las fiestas como simples celebraciones reafirmatorias, pero también se opone a considerarlas como negación absoluta de los valores dominantes en una sociedad. Por eso, no concuerda con quienes las interpretan como momentos circunscriptos de emergencia del *maná* –o como la irrupción momentánea de lo sagrado– reificando sentimientos metafísicos en medio de lo profano. Su contribución no solo es original por incorporar los aspectos espaciales a un análisis que se realizaba únicamente en términos de temporalidad, sino también en relación con la perspectiva de Durkheim, que reconocía una funcionalidad necesaria en las formas festivas recurrentes, las cuales, al suspender excepcionalmente –por un intervalo de tiempo– determinadas reglas, demostraban y reafirmaban la necesidad de su vigencia en la vida social. Por el contrario, para Duvignaud, las festividades permiten que surjan nuevos comportamientos y sentidos; ellas no se construyen a partir de una utilidad presupuesta sino que, y en palabras del propio autor, son actividades con "finalidad cero".[6]

A su vez, Duvignaud señala que no todas las manifestaciones festivas son iguales o poseen el mismo sentido, focalizando su atención en un tipo de festividades que posee otras propiedades: la fiesta cívica. Para ello, parte del ejemplo revolucionario de 1789 y establece, a partir de este caso histórico, un modelo. Este tipo de fiesta permite suprimir o suspender las barreras y diferencias entre los hombres. En palabras de Robespierre: "el más magnífico de los espectáculos es el del gran pueblo reunido". Las fiestas instauran un clima de exaltación de la unanimidad que se exterioriza bajo la forma de

6 Para una discusión más profunda ver Amaral (1998) quien mapea y comenta la posición de diversos pensadores respecto al hecho de que las fiestas sean –o no– una negación del orden social. Incluso la autora afirma que desde los trabajos pioneros, entre los cuales se encuentran los de Jean Duvignaud, se ha agregado muy poco a los términos originales del debate.

una identidad venturosa, contraponiéndose a la triste constatación de las divergencias de intereses que caracteriza a la mayor parte de la vida social cotidiana de las sociedades urbano-industriales. Siguiendo a Rousseau y a las ideas que desarrolla en el *Contrato Social*, las fiestas cívicas se constituyen en momentos en que se manifiesta con fuerza y claridad la "voluntad general". Por eso, él pretendía cambiar la vanidosa y melancólica conciencia de la individualidad, trabajada por el teatro, por la exaltación colectiva y consensual de las fiestas cívicas. En este sentido, la catarsis operada por el teatro sería sustituida por aquella generada por la comunión festiva.

A modo de ejemplo, Duvignaud nos muestra cómo la fiesta cívica se volvió un mecanismo esencial de los gobiernos republicanos en la modernidad francesa y cómo, a través de ese medio, los legisladores procuraban instituir un momento fundamental de fervor unánime que suspendiera los conflictos entre grupos opuestos (Duvignaud, 1965: 243).

Además, este autor identifica que desde el comienzo la preocupación de las elites revolucionarias era encontrar un marco espacial adaptado a las nuevas demandas festivas. Estas fiestas se realizaban en un marco urbano que los revolucionarios soñaban transformar para construir las bases de una escenificación acorde con el desarrollo de una política grandilocuente. Crear estos espacios significaba "organizar los conjuntos, coordinar las masas, distribuir las emociones colectivas y animar el cuerpo social" (Duvignaud, 1965: 246). Los diferentes tipos de régimen –en los distintos momentos– se servirían de lugares muy diferentes dentro de la ciudad, procurando en cada uno de ellos agregar significados, organizar los sentidos y así concretar sus objetivos.

La reflexión de Duvignaud nos inspiró para establecer algunos puentes entre la espacialidad y la naturaleza de estas fiestas. No haremos la distinción por él realizada entre fiestas de participación y fiestas de representación, ya que uno de nuestros intereses es demostrar que hoy casi siempre nos

encontramos con un término medio entre estas dos grandes categorías. En tal sentido, nuestra principal contribución es la de llamar la atención sobre dos ingredientes centrales en la dinámica de las fiestas que creemos que tienen relación directa con la espacialidad. El primero remite a la emoción compartida que fácilmente se transforma en una identidad que fusiona. El hombre es extraído de su soledad y se reúne en entera comunión con el colectivo. Nuevamente, los valores dionisíacos se integran a los apolíneos; los individuos, sin dejar de ser unidades autónomas y distintas, se congregan en un cuerpo común y colocan entre paréntesis gran parte de sus diferencias e intereses; el espacio público, sin abandonar sus marcas y formas, se indiferencia y se transforma en una isotopía colectiva.

El segundo ingrediente es que en estas festividades el pueblo es el sujeto y el objeto del espectáculo. En este punto, también hay una perfecta sintonía con una de las propiedades esenciales del espacio público, el principio de "ver y ser visto". En palabras de Paquot (2003: 8): "una fiesta digna de ese nombre no tiene espectadores, solo tiene participantes". Como dijimos en otras ocasiones, esto se corresponde con la característica que posibilita el intercambio de posiciones sin cambiar el estatuto de las personas; el espectáculo existe tanto en aquellos que actúan (danzan, desfilan, realizan discursos, etc.) como en los que observan (Gomes, 2001; 2002; 2005). Este es el modelo básico de los espacios públicos, desde los cafés en forma de vitrina del siglo XIX hasta las contemporáneas galerías de los *shopping centers*, sin olvidarse de las plazas, jardines y calles.

La fiesta es siempre una comunión en torno a un símbolo, promueve una escenificación y da una imagen de grandeza a la vida que la eleva al nivel de la historia, pues lidia con el orden de aquello que es extraordinario. Pero una vez más, en el momento de las fiestas, el espacio público de la indistinción ciudadana se transforma en el escenario de una

narrativa ejemplar, ganando una densidad singular. Como los individuos, los espacios públicos ocupados por las fiestas pierden sus habituales usos, jerarquías, fronteras, etc., y pasan a ser parte de esta momentánea colectividad.

En la fiesta, la sociedad civil se organiza; hay en el itinerario de la escenificación una apelación a múltiples elementos para demostrar los sentidos que se quieren obtener de aquella reunión. El resultado debe ser entendido como consensual, fuerte y soberano. Así, cada grupo de interés intentará celebrar, muchas veces de forma bastante subrepticia, esta unanimidad, asociándola a sus puntos de vista políticos o ideológicos. De cierta forma, esta dinámica se opone en apariencia a los trámites fríos, distantes, expresados en reglamentos escritos que se asocian al gobierno o al Estado, toda vez que ella celebra una voluntad que es común y espontánea.

El desarrollo y consolidación de las modernas sociedades democráticas disminuirían, y mucho, la posibilidad de las celebraciones de carácter unánime, dado que son sociedades que se representan como legítimamente fragmentadas. El nacionalismo, siempre renaciente, parece ser uno de los últimos recursos eficientes en la fabricación de la moderna comunión consensual. Sin embargo, las sociedades contemporáneas parecen desarrollar de forma más eficaz dinámicas de celebración por categorías: partidos políticos, grupos de afinidad, simpatizantes, hinchadas, etc., las cuales operan sus festividades a partir de una idea de oposición regulada, fruto de la construcción de una identidad dicotómica.

Las fiestas hoy: elementos para una reflexión

El espacio público es uno de los principales componentes de la sociedad contemporánea. Este funciona, sobre todo, como el terreno de afirmación de las diferencias y, de cierta forma, de su celebración. En lo cotidiano, estos espacios son, por lo tanto, lugares fundamentales en la construcción

de una solidaridad entre entidades diversas, unidas por el vínculo contractual el respeto mutuo. Este es justamente nuestro principal interés aquí: mostrar cómo, en determinados momentos, hay una suspensión de esta condición para volver a promover una comunión entre individuos que se reencuentran en una fusión emocional y no en la soledad y aislamiento de una conciencia ciudadana.[7] Sin embargo, parece que este mecanismo en las sociedades contemporáneas debe ser suficientemente controlado, la emoción debe revestirse de los valores que animan la vida democrática, y el espacio público cumple el papel de ser el lugar que recuerda y se asocia a esos valores.[8]

Así, vemos una gran voluntad de los poderes públicos de promover eventos en espacios valorizados de la ciudad, intentando crear varios tipos de asociación. La primera asociación se refiere a la normalización generada por el propio paisaje del espacio público; este espacio es durante la vigencia de las festividades, objeto de nuevas prácticas, donde se suspenden las frías reglas del contrato de ciudadanía constitucional y se permite el surgimiento de las reglas de las fiestas públicas. La otra asociación se construye a partir de la penetración de valores simbólicos positivos, los cuales han sido apropiados por los lugares y otorgados por la propia festividad. Como nos enseña Da Matta, la fiesta –como muchos otros rituales– teje asociaciones y uniones, pero también separaciones y oposiciones; rediseñando, entonces, de forma simbólica la vida social (Da Matta, 1979). Por último, también es posible

---

7 Maffesoli (1991) sostiene que la fiesta es capaz de proporcionar una creativa tensión contradictoria (*contradictorielle*) que se opone a una pura argumentación racional. Por ello, la disminución de los actos de los festejos es, según el autor, proporcional al aumento del individualismo en las sociedades modernas.

8 En sus últimos trabajos la historiadora Arlette Farge se ha dedicado a demostrar que la emoción puede ser una forma de manifestación política. Ella sostiene que así ha sido, por lo menos, en el caso de la Francia del siglo XVIII, donde los canales de expresión política eran bastante limitados y dejaban poco espacio para el disenso racional, claro y regulado (Farge, 2007).

encontrar en estas festividades los valores que celebran la espontaneidad y la creatividad popular; el espectáculo del pueblo para el pueblo, sin que eso se transforme en oposición al poder institucionalizado del gobierno o del Estado. Por el contrario, en este caso, las festividades lo reafirman. Se trata pues de una especie de captura sutilmente construida por un juego de simples asociaciones.

Todo esto, sin embargo, parece casi obvio para los urbanistas e investigadores que trabajan en la estructura del Estado. En tal sentido, Jean-Pierre Charbonneau (2003) sostiene:

> El abordaje es político (...) la fiesta, la manifestación, forman parte de la vida de una democracia y deben poder encontrar un terreno para su ejercicio (...) ese abordaje consiste en darles un lugar pero conservando un espíritu de confianza atenta, sin inocencia (por ejemplo, la seguridad debe ser un servicio público y debe ser provisto por la colectividad) (...) La fiesta en la ciudad es una especie de metáfora de la vida en sociedad, donde la libertad individual y la responsabilidad pública están siempre en negociación: es preciso combinar creatividad y seguridad, espontaneidad y negociación, regulaciones y transgresión de las reglas, etc.

Desde el proceso de apertura política de la década de 1980, percibimos en Brasil una fuerte tendencia a organizar grandes mitines electorales que, cada vez más, se aproximaban a un evento festivo. Artistas y políticos se confundían en el escenario de grandes concentraciones, dando origen a una forma propia de organización denominada el "*showmício*".[9] Recientemente este tipo de evento fue prohibido por la justicia electoral; a pesar de ello, este evento demuestra de forma clara el juego de asociaciones que se hacía entre la razón y

9 Término construido combinando las palabras *show* y *comício* (mitin) (N. de la T.).

la emoción, entre la adhesión a los principios y la adhesión emocional, entre los valores apolíneos y los valores dionisíacos, entre el civismo y la fiesta, entre lo individual y lo colectivo, entre el espacio de participación pública y el espacio del espectador, entre el *maná* y el civismo. Como resultado, las personas quedan satisfechas y felices; la diversión y el placer se justifican en la necesidad de manifestar la participación política. El pueblo gana las calles, se expresa, se divierte: "el pueblo unido jamás será vencido". Así, algunos espacios ganan un nuevo estatuto dentro de la ciudad: lugares de la diversión y de la manifestación política.

A fin de capturar los sentidos arriba mencionados, focalizamos nuestra atención en la ciudad de Río de Janeiro donde varios espacios han sido elegidos y ocupados, en diversos momentos y por varios movimientos políticos, como núcleos espaciales de las pretendidas narrativas, originando una verdadera peregrinación hacia cada uno de ellos. Lugares como Central de Brasil, avenida Río Branco, Cinelândia, Candelária, playa de Copacabana, playa de Ipanema, playa de Botafogo, Laguna Rodrigo de Freitas, entre otros, han sido espacios ocupados por diversas manifestaciones político-festivas. Creemos que cada una de estas localizaciones fue elegida con el objetivo de sumar sentidos a las narrativas de las manifestaciones festivas y cumplir así con las finalidades de sus organizadores.

Como dijimos anteriormente, entre los criterios para la elección del espacio público donde se desarrollará una manifestación, se encuentran, sin duda, el lugar de la ciudad donde se emplaza, el tipo de visitantes que recibe, las acciones y comportamientos que en él se realizan y, finalmente, las imágenes simbólicas que se le asocian y que lo particularizan. Muchas veces, en la estructura de las fiestas hay una disociación entre el lugar o los lugares de su producción respecto del lugar de su realización, dando cuenta así de una compleja relación entre puntos jerarquizados en esta

Geografía del festejo. Por ello, consideramos que para estos movimientos es fundamental la selección del lugar donde ha de realizarse el evento. En toda escenificación, la elección del espacio es el ingrediente básico que se relaciona con el sentido que se pretende alcanzar o conquistar. A modo de ejemplo, uno de los partidos políticos que durante buena parte de la década de 1980 tuvo una fuerte presencia en la política carioca intentó fijar un dominio y, al mismo tiempo, mantener una constante presencia física en el espacio que era en aquella época reconocido como el principal lugar público de manifestación política, es decir la plaza Cinêlandia, "Brizolândia".[10]

Entonces, si por un lado las manifestaciones políticas intentan asociarse a espacios que generan formas positivas de festividades, por otro, los poderes públicos también intentan ligarse a los espacios donde se realizan las festividades en la ciudad. Así, los espacios de placer valorizados y frecuentados son ahora objeto de inversión del poder público. De esta manera, este se perfila como una fuerza activa que se mantiene y se asocia a las fuerzas de la sociedad civil. Actualmente, es común que en las grandes ciudades los gobiernos organicen festejos y eventos en los sitios donde las personas ya se reúnen, revalorizando de este modo su propia acción planificadora y transformadora: "La fiesta tiene la necesidad de lugares para existir. Debe considerársela como una función de la ciudad y debe hacerse lo posible para que exista, caso contrario, su organización es una tarea que la colectividad debe asumir" (Charbonneau, 2003).

En tal sentido, en la ciudad de Río de Janeiro observamos una gran concentración de actividades en los mismos sitios, situación que podríamos caracterizar como

10 Brizolândia alude al político Leonel Brizola, figura con gran presencia en la política brasileña y carioca por más de cincuenta años. Brizola fue dos veces gobernador de Río de Janeiro y dos veces candidato a presidente por el Partido Democrático Trabalhista (PDT) (N. de la T.)

uso abusivo de ciertas áreas. Por ejemplo, la playa de Copacabana es objeto de innumerables eventos organizados por el poder público, siendo a su vez un espacio público ya intensamente visitado en días normales por la propia población de la ciudad. Si comparamos Río de Janeiro con París, vemos que también allí el poder público busca legitimarse mediante la realización de eventos y celebraciones asociados a imágenes y a valores de ciertos espacios públicos, pero estos no son organizados de forma tan concentrada ni tan parasitaria como en Brasil. Entre las diversas manifestaciones festivas, se encuentran los conciertos y el cine al aire libre, París-Playa, la Fiesta de la Música, el circuito de *rollers*, París Puertas Abiertas, etc.

Para finalizar, queremos destacar que este trabajo es de carácter exploratorio. De hecho, recién comenzamos nuestra investigación y, por eso, partimos de observaciones generales. Pretendemos, sin embargo, desentrañar próximamente el tema a partir de los estudios de casos mencionados. Asimismo, tenemos la certeza de que la exploración e investigación de la dimensión de las fiestas en los espacios públicos pueden aportar, de forma original, a la comprensión de ciertas dinámicas en curso en las ciudades contemporáneas. Además, pueden contribuir, desde una perspectiva geográfica, a dar cuenta del vínculo fundamental entre la política y la cultura urbana.

Por último, este trabajo pretende ser nuestro modesto homenaje a Jean Duvignaud, fallecido en 2007. Se trata de uno de los últimos grandes intelectuales de una brillante generación, quien dejó un voluminoso y rico legado, pero aún poco explorado. Duvignaud, que tanto admiraba Brasil y sus intelectuales, consideraba que sus mejores inspiraciones provenían de sus viajes por dicho país, en el cual todavía hoy es poco conocido. Sin pretender de forma alguna realizar una reparación a esta injusticia, este trabajo es tan solo un testimonio de nuestra gran admiración.

Bibliografía

Amaral, R. 1998. *Festa à brasileira. Significados do festejar, no país que "não é sério"*. Tesis de Doctorado. Universidad de San Pablo.

Charbonneau, J.-P. 2003. "La ville-mouvement". *Urbanisme*, nº 331. Disponible en: http://www.urbanisme.fr/issue/report.php?code=331&code_menu=FOCUS#article418

Da Matta, R. 1979. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Río de Janeiro, Zahar.

Di Méo, G. 2001. *La géographie en fêtes*. París, Ophrys.

———. 2006. "Fêtes patrimoniales et renouvellement des fêtes", en *La place et le rôle de la fête dans l'espace publique. Débats* nº 50, pp. 29-37.

Duvignaud, J. 1965. "La fête civique", en *Histoire des Spectacles*. Encyclopédie de la Pléiade. París, Gallimard.

———. 1973. *Anomie, hérésie et subversion*. París, Anthropos.

———. 1983. *Festas e civilizações*. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

Farge, A. 2007. *Effusions et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIe siècle*. París, Odile Jacob.

Fernandes, N. N. 2001. *Festa, cultura popular e identidade nacional. As escolas de samba do Rio de Janeiro (1928-1949)*. Tesis de Doctorado. Río de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro.

Ferreira, L. F. 2002. *O lugar do carnaval: espaço e poder na festa carnavalesca no Rio de Janeiro, Paris e Nice (1850-1930)*. Tesis de Doctorado. Río de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro.

Ferreti, S. (s/f), "Religião e cultura popular. Estudo de festas populares e do sincretismo religioso", en *Os Urbanitas*. Disponible en: http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/Ferretti.html

Gomes, P. C. 2001. "A cultura pública e o espaço", en Rosendhal, Z. y Corrêa, R. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Río de Janeiro, EDUERJ, pp. 93-114.

———. 2002. *A condição urbana: Ensaios de geopolítica da cidade*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.

———. 2005. "O silêncio das cidades: os espaços públicos sob ameaça, a democracia em suspensão". *Cidades* nº 4, pp. 249-266.

Maia, C. E. S. 1999, "Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares", en Rosendhal, Z. y Corrêa, R. (orgs.), *Manifestações da cultura no espaço*. Río de Janeiro, EDUERJ, pp.191-218.

Maffesoli, M. 1991. *L'Ombre de Dionysios, contribution à sociologie de l'orgie*. París, Le Livre de Poche.

Nietzsche, F. 1996. *O nascimento da tragédia*. San Pablo. Cia. das Letras.

Paquot, T. 2003. "La fête en ville". *Urbanisme*, nº 331. Disponible en: http://www.urbanisme.fr/issue/report.php?code=331&code_menu=EDITO

Santos, A. N. G. 2006. "Encenação pública da vida privada". *VI Encontro Nacional da ANPEGE*. Fortaleza. CD Rom.

Silva, T. R. F. 2006. *O espetáculo das multidões: Manifestações políticas e signos espaciais nos espaços públicos do Rio de Janeiro*. Disertación de Maestría. Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Federal de Río de Janeiro, PPGG-UFRJ.

Parte C
Perspectivas teóricas y desafíos temáticos

Revisitar la concepción de lo social para una Geografía constructivista

Alicia Lindón [1]

> Soy totalmente indiferente a los límites disciplinarios de la Geografía, pero estoy totalmente preocupado por la Geografía como una condición ontológica, como una realidad ineludible existencialmente. Cada uno tiene un cuerpo, nadie puede evitar su cuerpo, y por consiguiente toda la actividad humana –cada forma de práctica individual y colectiva– es una práctica situada y así geográfica.
> Allan Pred

Iniciamos con una reflexión detonante de gran alcance en la disciplina, que no deja de constituir una provocación constructiva, como es aquella pista fecunda que fuera lanzada tempranamente dentro del pensamiento geográfico francófono por una geógrafa, Renée Rochefort.[2] En los años sesenta esta geógrafa planteó, desde una postura sino de ruptura al menos muy innovadora para la época, la célebre frase –con la cual iniciaba la Geografía Social– según la cual "la Geografía Social comienza con la inversión del orden de los factores [entre el espacio y la sociedad], una inversión del interés" (Rochefort, 1963: 20). Dicho de otra forma, sus palabras constituían un alegato a favor de una Geografía que le diera mayor peso a lo social frente a las posturas más espacialistas y, no pocas veces, casi deterministas del espacio de

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Campus Iztapalapa (Ciudad de México).

2 Si bien Renée Rochefort desarrolló ideas innovadoras y es una de las pioneras de la Geografía Social, es innegable que no ha alcanzado a ser lo suficientemente valorizada en el contexto de la Geografía francófona, cuyas grandes voces reconocidas –al menos, hasta tiempos más o menos recientes– han sido las de los "geógrafos" (de género masculino), y más allá de las fronteras del pensamiento geográfico francófono, hasta ahora es literalmente muy poco conocida.

cara a lo social, o al menos aquellas que relegaban lo social a un segundo plano para enfatizar el espacio aun cuando fuera entendido en sentido amplio, es decir, como modelado del ser humano y con todas sus declinaciones (región, lugar, territorio, etc.). Desde la perspectiva del discurso geográfico, una invitación a prestar más atención a lo social para comprender el espacio sin duda era una innovación. Una forma de sopesar esta innovación es recordar que, en ese momento, aun resonaban con fuerza en la Geografía francófona las palabras de Vidal de la Blache: "la Geografía es la ciencia de los lugares y no de los hombres". Pero también diversas posturas posteriores a la vidaliana –francófonas y de otras tradiciones– han asumido que la Geografía es, antes que nada, la ciencia del espacio.

Nuestro énfasis en este alegato por lo social no desconoce ni resta el valor de muchas otras voces –usualmente posteriores– de la Geografía francófona y también de la anglosajona, que han hecho señalamientos con este mismo horizonte, incluso más refinados. Por ejemplo, la propuesta de "la dimensión espacial de lo social" (Lévy, 1994; Séchet, 1998; Ripoll, 2006; Veschambre, 2006). Sin embargo, nos interesa destacar la voz de Renée Rochefort por su carácter temprano y desafiante.

En los años siguientes al planteamiento de Renée Rochefort, si bien la Geografía se interesó crecientemente por lo social –por ejemplo en las desigualdades sociales analizadas espacialmente, la división del trabajo también espacializada, entre muchos otros temas notoriamente sociales y de sensibilidad social–, es relevante notar que no profundizó lo suficiente en las concepciones posibles de lo social. Antes bien, lo social se integró en la Geografía a partir de problemáticas sociales. De esta forma, la concepción de lo social se remitió sin mucha discusión a la idea de estructura social, otras veces a la de estratificación social, o simplemente a la consabida de población, en todas sus declinaciones... En sentido

más estricto, para la Geografía de los años sesenta y setenta el avance teórico más relevante sobre lo social fue el de transmutar el concepto universal de hombre o ser humano en el de estructura social, lo que implicaba reconocer que si bien todos somos seres humanos, estamos insertos en estructuras sociales que implican distintas posiciones y diferentes abanicos de oportunidades, con consecuencias encadenadas en todos los aspectos de la vida. Fue un avance con respecto a la concepción universal de ser humano, aunque al mismo tiempo no dejó de ser insuficiente por su sesgo estructural.

En este horizonte, los avances en la teoría geográfica finalmente se dieron en torno a las diversas concepciones del espacio y no así con relación a lo social. Este devenir puede considerarse paradójico desde aquellas voces tempranas –como la citada– que advertían sobre la centralidad de lo social. Aunque, desde la más fuerte tradición geográfica ("la Geografía como ciencia de los lugares") lo esperado era precisamente que se profundizara en el concepto de espacio y espacio geográfico, mientras que lo social se tomara de la Sociología, o más aun de cierta Sociología más legitimada, sin profundizar demasiado. Indudablemente, esta posición frente a la concepción de lo social dejó abiertos canales por los que penetraron algunos sesgos, que terminarían afectando las concepciones sobre el espacio. En cierta forma, nuestra interpretación de este devenir sugiere que, a pesar de estas ideas pioneras acerca de la importancia de lo social, el sesgo espacial favoreció un desarrollo teórico desequilibrado entre los avances más fuertes sobre el concepto de espacio y los más débiles respecto de la concepción de sociedad.

Así, se hicieron esfuerzos teóricos muy importantes para ir más allá de la tradicional concepción del espacio como región natural o región con un fuerte peso natural, pero también por superar la concepción del espacio como localización o lo que se conoce como la concepción del espacio en términos relativos, que siempre lleva consigo

un considerable trasfondo geométrico (Bailly y Beguin, 2000). En este camino también se fue desarrollando la perspectiva del espacio en tanto producto social, con un notorio énfasis en lo material, no como realidad físico-natural, sino como una producción histórica. Otra línea de avance teórico en torno a la concepción del espacio muy diferente fue la que planteó expresamente las perspectivas del espacio percibido, vivido, experimentado. Asimismo, cabe destacar el surgimiento posterior de las concepciones que buscan una articulación entre lo material y lo inmaterial, y que usualmente se identifican con el espacio socialmente construido (Di Méo, 1991 y 2000; Di Méo y Buléon, 2005; Lussault, 2007; Gumuchian *et al.*, 2003).

Estas últimas concepciones del espacio –por su interés en lo inmaterial que reside en las personas, y que permite construirlo social y simbólicamente– vienen a articularse con el giro reciente de la Geografía Humana hacia lo cultural y en alguna forma pueden recuperar aquel sentido profundo contenido en las palabras citadas de Renée Rochefort. Actualmente, ya no es suficiente con reconocer la importancia de lo social. Se necesita una fortaleza teórica respecto a lo social que permita evitar el camino de los reduccionismos, como suele ocurrir, por ejemplo, con los conocidos y socorridos agregados de población. Asimismo, tomando como punto de partida la frase pionera de Rochefort, actualmente podríamos observar que al invertir el orden de los factores y poner primero lo social, esto también trae consigo lo cultural. Sin embargo, una vez más, no es suficiente con reconocerlo, también se debe reflexionar respecto a las posibles formas de concebirlo, sobre todo por las tendencias tan instauradas –dentro y fuera de la Geografía– a reducir lo cultural a su expresión material.

En esta perspectiva, el actual giro cultural en la Geografía Humana trae consigo la posibilidad de realizar una nueva inversión del orden de los factores dentro del campo de lo

social y lo cultural: una de las formas de concebir esta inversión es a la manera de un tránsito de la concepción de lo social como un agregado (tal el caso de la población, aunque no exclusivamente) hacia concepciones de lo social en términos de sujetos sociales entendidos como agentes activos, capaces de transformar la sociedad, aunque también con constricciones sociales. Y respecto de lo cultural, la inversión del orden de los factores puede implicar, entre otras opciones, por un lado pasar de la regencia de la cultura material a la inclusión de lo inmaterial junto a lo material, todo desde el punto de vista del sujeto que, en su actuar, articula lo material y lo inmaterial. Y por otro lado, esto permite evitar la salida frecuente de reducir lo cultural a una estructura, para darle centralidad al actor creativo aunque, al mismo tiempo, condicionado y limitado. Por ello el desafío actual de realizar una nueva inversión del orden de los factores dentro de lo social y cultural para la Geografía, pasa por comprenderlos como una construcción social que se recrea en cada instante de manera consensuada entre diferentes actores y al mismo tiempo en conflicto entre otros.

Con este contexto, las reflexiones que planteamos en este texto se organizan en tres apartados:[3] en el primero revisamos muy someramente algunos de los avances teóricos más recientes de la Geografía en torno a la concepción de espacio. En la segunda parte, penetramos en algunos de los caminos que parecen más fructíferos sobre la forma de concebir lo social para una Geografía que gira hacia lo cultural y el sujeto. En realidad, el primero de estos apartados –la revisión de las concepciones sobre el espacio– no es la tarea más profunda de este texto, ya que solo la planteamos como clave de entrada al segundo apartado, lo que constituye el núcleo del trabajo. Por último, esbozamos algunas de las alternativas

3 Recurrimos a la relación "texto-contexto" en el sentido hermenéutico.

geográficas constructivistas que articulan las revisiones de lo social y lo espacial en el sentido del giro cultural.

Los replanteamientos en la concepción espacial

Una lectura rápida sobre el devenir de las concepciones del espacio podría asumir que esta es una tarea propia de la Geografía y a realizarse puertas adentro. Sin embargo, el giro cultural hacia el constructivismo –entre otras cuestiones– permite retroalimentar esta revisión del concepto de espacio con los avances sobre el tema que se han realizado en las otras Ciencias Sociales (Lindón y Hiernaux, 2010; Chivallon, 2000).

La teorización acerca del espacio producida por la Geografía, en parte resulta de perspectivas que más o menos asumen a la Geografía como ciencia del espacio, y en parte resulta de otras concepciones que son más cercanas a este alegato por invertir el orden de los factores. Dicho de otra forma, unas teorizaciones geográficas sobre el espacio derivan de darle cierta centralidad al espacio –como por ejemplo, las que plantea Roger Brunet (1986)– y otras, de darle más fuerza a lo social, o al sujeto y a la acción con su capacidad para hacer y rehacer el espacio (Gumuchian *et al.*, 2003: 28; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008: 8). Las primeras tienen una historia más extensa en la disciplina y sus elaboraciones han sido las más difundidas. No podemos plantearnos como meta concreta en estas páginas, encarar esta revisión –en sus dos vertientes– a fondo. Solo nos interesa revisar de esas concepciones lo que alimenta y se articula con una revisión geográfica de la concepción de lo social armónica con el giro cultural.

Entre las primeras propuestas (las que le dan centralidad al espacio sobre lo social), y pensando el tema desde América Latina, es importante reconocer el papel clave que ha tenido en este devenir el pensamiento de Milton Santos. En estas perspectivas, y de manera específica en el caso de Santos, un

sesgo que se ha presentado –o solo se ha esbozado– es el de entender el espacio como "cosa". Seguramente este matiz no es independiente de la "pesadez de las formas espaciales", como dijera Lacarrieu (2007) con relación a los estudios urbanos en particular. El sesgo por lo material tal vez encubre la vieja centralidad que tienen las formas materiales en la Geografía Física y que se filtró hacia la Geografía Humana, aunque a lo largo del siglo XX esa materialidad física fue elaborada en el pensamiento geográfico en términos de formas materiales construidas por el ser humano**.** Este "sesgo materialista" (Lussault, 2007: 70) ha sido un lastre que, entre otras cuestiones, ha dificultado el posicionamiento de la Geografía en el concierto de las Ciencias Sociales.

En otras ocasiones hemos mencionado –sin detenernos demasiado en el asunto, como pretendemos hacer en este momento– este interés o tendencia reiterada en la Geografía, por concebir al espacio como cosa. Esto ha sido observado por diversos autores recientemente, a veces identificado como una tendencia materialista (Lussault, 2007). Consideramos que esta cuestión amerita ser revisada y reflexionada con detenimiento por parte de aquella Geografía actual que se involucra de lleno en su propia revisión a través de los conocidos giros. En este sentido nos interesa destacar una expresión relevante de esta desafortunada –a nuestro modo de ver– concepción reificadora que acompaña el desarrollo de la disciplina, que se puede observar, entre otros casos, nada menos que en la obra de uno de los pensadores más lúcidos de la Geografía contemporánea, como ha sido Milton Santos.

Este geógrafo latinoamericano se empeñó en construir una Geografía al mismo nivel que las otras Ciencias Sociales. Una Geografía que fuera capaz de dialogar con esos otros campos del saber cercanos, es decir una ciencia que diera una reflexión teórica intensa acerca del espacio como objeto de estudio de la disciplina, dejando atrás aquella vieja

Geografía apegada a la descripción y carente de teoría. Sin embargo, al mismo tiempo no dudó en defender la tesis del espacio como un hecho social, incluso haciendo referencia explícita a Émile Durkheim. Al respecto, cabe recordar que en su conocida obra *Las reglas del método sociológico* (1994), cuya primera edición es de 1895,[4] el sociólogo francés planteó su célebre primera regla acerca de los hechos sociales, que deben ser tratados como cosas. El propio Durkheim tuvo que escribir un prefacio a la segunda edición del mismo libro, algunos años después, reconociendo que esta idea de tratar los hechos sociales como cosas había promovido "varias controversias", y aclarar en esa ocasión qué sentido le otorgaba al tratamiento de los objetos de la ciencia como cosas: Durkheim concebía a los hechos sociales con existencia anterior al individuo, y por eso los veía como externos al individuo y como mecanismos de coerción.

Más allá de cuánto pudo el propio Durkheim y sus seguidores justificar un asunto tan ríspido, lo cierto es que desde la Sociología de fines del siglo XIX hasta la contemporánea, se han escrito innumerables críticas a esta idea de Durkheim, y algunos pocos intentos de defensa de aquella posición tan controversial. Reconstruir las críticas al concepto de hecho social de Durkheim ameritaría la escritura de un nuevo libro, porque en esencia ha sido una de las ideas más revisadas –y descalificadas– del pensamiento social desde fines del siglo XIX a la actualidad. Incluso, no se debería olvidar que en 1967, uno de los teóricos sociales contemporáneos más destacados y reconocidos a nivel internacional, como es Anthony Giddens, parafraseó el viejo título del libro de Durkheim en

4 Recordemos la fascinación del joven Durkheim por el método científico, que indudablemente en ese momento generaba gran interés en muchos célebres pensadores. Aunque también se puede recordar que Henry Bergson fue parte de la misma generación intelectual de Durkheim (incluso en la Escuela Normal Superior de París), y lejos de sentirse atraído por estas ideas, fue quien en ese tiempo dio la batalla más dura contra el racionalismo.

su libro *Las nuevas reglas del método sociológico*, en donde lo "nuevo" (anunciado en el título) radica en partir de la idea inversa a la de Durkheim en las (viejas) *Reglas...*, como es la centralidad de la acción. Entre muchas otras observaciones, en ese texto, Giddens plantea –con una sólida y fundamentada argumentación– que el funcionalismo de Durkheim y Parsons (este último fue el continuador del funcionalismo durkheimniano, pero americanizado) "resulta defectuoso" (Giddens, 1993: 22) o que "en el marco de referencia de la acción de Parsons, no hay acción" (Giddens, 1993: 18). La ausencia de la acción en el esquema teórico necesariamente implica la ausencia del actor y/o del sujeto.

Posiblemente para buena parte de la Geografía contemporánea esta discusión en torno a los hechos sociales de Durkheim y la crítica que desarrolla Giddens a las (viejas) *Reglas* en sus *Nuevas reglas*, pueda carecer de interés. No faltarán los geógrafos que no reconozcan algún valor geográfico en este debate por tratarse de una discusión puramente sociológica. Sin embargo, podría no resultar tan tangencial a la Geografía actual, si consideramos que esta ha recuperado esas ideas sobre los hechos sociales, tan descalificadas en la disciplina que les dio origen, la Sociología. Por ello nos resulta muy significativo que a fines del siglo XX, una de las Geografías más reconocidas por sus aspiraciones teóricas, como la santosiana, al realizar su gran propuesta teórica sobre el concepto de espacio,[5] retome este punto de partida. Dicho sea de paso, Santos se confronta con la Geografía de la acción (que podría resultar afín a la perspectiva giddensiana de las *Nuevas reglas)*. En particular, Santos despliega sus críticas sobre la versión de la Geografía de la acción de Benno Werlen (Santos, 2000: 71-74). Así resulta significativo que a fines del siglo XX, la Geografía santosiana regresa

5 Cabe tener en cuenta que Milton Santos buscaba construir una *teoría geográfica* al nivel de la *teoría social* más reconocida.

sobre las viejas y criticadas ideas de Durkheim, ya que aun en *La naturaleza del espacio,*[6] Milton Santos destacó enfáticamente el pensamiento durkheimniano sobre los hechos sociales, cuestión que ya había planteado dos décadas antes en *Por una nueva Geografía* (1990).[7]

La perspectiva del espacio como un producto social, defendida por el mismo Milton Santos, articula con esta idea del hecho social de raíces durkheimnianas, porque en última instancia es una concepción del espacio en términos materiales, aun cuando se trate de una materialidad producida históricamente. Finalmente, esto nos hace regresar a la observación reciente de Michel Lussault (2007) sobre la tendencia materialista que acompaña a la Geografía y que termina siendo su propio límite.

En la búsqueda de miradas más amplias con las cuales contrastar esta defensa geográfica santosiana de los hechos sociales durkheimnianos, resulta pertinente citar las palabras de Daniel Cefaï (2007: 5), quien al realizar una semblanza de Isaac Joseph, muestra que entre los méritos de este autor estuvo el de haber "contribuido a la exhumación de Tarde y Simmel, autores malditos de la sociología francesa, erigidos en antídotos de Durkheim".[8] De esta forma, destacamos el hecho de que en el pensamiento social contemporáneo –incluso, con fuerte interés en el espacio como es el de Joseph– se han realizado importantes aportes que toman como punto de partida la crítica a Durkheim, particularmente al joven Durkheim que escribiera las *Reglas del método* y que un siglo después sirviera de inspiración a Milton

---

6 Cuya primera edición en portugués es de 1996. La segunda, en el mismo idioma, es de 1997. La versión en español es de 2000.

7 La primera edición en portugués es de 1978.

8 Esta exhumación metafórica de Gabriel Tarde y Georg Simmel, como antídotos de Émile Durkheim, la realiza Isaac Joseph desde 1984, cuando publica *Le passant considérable*, obra que en 1988 se publicara en español (por Gedisa) bajo el titulo de *El transeúnte y el espacio urbano* (Joseph, 1988). Esto muestra contemporaneidad con Milton Santos, aunque el geógrafo eligiera el camino durkheimniano tan criticado.

Santos. En suma, este posicionamiento de Santos –uno de los principales geógrafos contemporáneos– es significativo con relación a nuestra hipótesis acerca del débil tratamiento de lo social que ha caracterizado a la teoría geográfica.

Como resultado de los límites que han traído consigo las concepciones materialistas del espacio, el giro de la Geografía Humana actual no solo se ha embarcado en la tarea de reconstruir el edificio teórico en torno al espacio (Lévy, 1999), sino que lo ha hecho con un interés expreso en evitar las reificaciones del espacio, sin por ello negar la componente material que forma parte de él. Y para evitar la reificación del espacio, consideramos que las apuestas teóricas realizadas por las Geografías que le dan centralidad a lo social (lo que al inicio de este apartado denotamos como una segunda línea geográfica, en cuanto a la conceptualización del espacio) pueden resultar de máximo interés.

Así es que, por cauces diferentes a estas tendencias materialistas, la propia Geografía ha producido en las últimas tres décadas otras concepciones del espacio y de la espacialidad que han realizado un lento deslizamiento desde la concepción del espacio como un producto social,[9] hacia concepciones como la del espacio vivido, experimentado y más recientemente, construido socialmente. En todos los casos, detrás de este deslizamiento ha estado (y sigue estando) presente la preocupación que Godelier (1989) planteara tan lúcidamente: "la realidad no solo es lo material, sino también lo ideal que está intrínsecamente unido a lo material".

Dentro de estas perspectivas geográficas interesadas por lo "ideal" que es parte de la realidad geográfica, se halla la vertiente que ha trabajado arduamente en torno al concepto de espacio entendido como vivencia, como representación,

9 Asimismo se puede considerar que las representaciones del espacio legitimadas (la cartografía) se fundan en la visión a vuelo de pájaro, que en última instancia es una visión del espacio desde "afuera".

como experiencia, como lugar y construcción social. En este camino y dentro del pensamiento francófono se puede destacar la voz temprana de Antoine Bailly, quien ha afirmado que la reflexión filosófica acerca del papel de lo imaginario y lo simbólico que se integra en nuestras prácticas es necesaria (Bailly, 1989). También se destaca la voz de Armand Frémont (Frémont, 1999; Frémont *et al.,* 1984) en el mismo sentido. En el caso de Bailly, cabe recordar su advertencia respecto a que este es el camino para que la Geografía vuelva a encontrar la condición humana que perdió cuando decidió seguir las pistas de la geometría, camufladas bajo el manto de lo locacional. Esta perspectiva –el espacio como experiencia o vivencia– lleva consigo dificultades metodológicas ampliadas porque su estudio requiere la perspectiva del sujeto que lo experimenta: no es posible verlo desde afuera del sujeto (Lindón, 2008). En este sentido, algunas voces fuertes de la Geografía más actual han señalado claramente esta cuestión: "La Geografía no se puede contentar con tomar en cuenta a los grupos sociales, también debe anclarse en el sujeto, el individuo, la persona, el actor" (Di Méo y Buléon 2005: 39). En estos términos resulta básico reconocer que el espacio no puede ser reducido ni a una localización ("el dónde" en su versión más pura), ni tampoco a la obra o el producto material de una sociedad o de un grupo social, producto que siempre sería observable y medible.

La concepción del espacio como experiencia que fuera cultivada dentro del pensamiento anglosajón desde los años setenta por voces tan destacadas como las de Yi-Fu Tuan y Anne Buttimer (Tuan 1977; Buttimer y Seamon, 1980) resulta innegablemente relevante y ajustada al actual momento histórico caracterizado, para la Geografía, por la presencia del giro cultural; y para casi todas las otras disciplinas, por el tránsito hacia posturas más subjetivistas. No obstante, no se puede olvidar que casi toda la Geografía como disciplina ha sido construida como un

cuerpo de conocimiento desde enfoques materialistas y externos al sujeto-habitante. Este tipo de perspectivas han sido identificadas como miradas "exocéntricas" (Hiernaux y Lindón 2004). Así, al replantear la concepción espacial hacia lo experiencial se estaría dando en la disciplina un deslizamiento desde las visiones exocéntricas a otras "egocéntricas", que parten del punto de vista del sujeto, o al menos lo asumen como meta; dicho con las palabras de Bernard Debarbieux (1997a): "esto implicaría ir más allá de las puertas de los mundos interiores frente a las cuales nos hemos detenido por largo tiempo". Una circunstancia de este tipo –una perspectiva discordante con la tradición más fuerte en la disciplina– implica un desafío de considerable magnitud porque tiene implicaciones encadenadas desde los niveles teóricos hasta los metodológicos (Lindón, 2008), e incluso, en lo técnico.

Como parte de esta segunda concepción del espacio en términos de experiencia espacial y también como vivencia, el camino específico del "lugar como construcción social" persigue una postura media que aspira a no dejar de lado la materialidad del espacio en aras de una concepción exclusivamente idealista o subjetivista, pero tampoco olvida todo lo no material con lo cual los sujetos le dan sentido al espacio materialmente dado, ya que construirlo socialmente implica hacerlo materialmente y también dotarlo de sentido y apropiarlo. Esto último es lo que Claude Raffestin ha denominado la "semiotización del espacio", es decir la incorporación de un conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad en el espacio material –y que este autor denomina "semiósfera"– (Raffestin, 1986). Muchos otros autores han penetrado analíticamente en distintas esferas de lo no material que acompaña a lo material. Un ejemplo que recientemente viene tomando creciente interés de cierta Geografía Urbana es lo que ha dado en denominarse "imaginarios urbanos" (Hiernaux, 2007).

Este tipo de visiones que buscan integrar lo material y lo no material, no pretenden ubicarse en puntos medios en el sentido literal de la expresión, sino en una articulación de ambas dimensiones que genera una tercera dimensión. Para el geógrafo, observar el mundo (y sus fragmentos) desde esta articulación material-ideal supone colocarse en un lugar diferente al de la observación de lo material o lo exclusivamente ideal. Esta articulación no es ni la sumatoria de lo material y lo no material, ni lo intermedio entre ambos. El constructivismo geográfico busca la comprensión del espacio a partir de la articulación profunda de las dimensiones materiales y no materiales, desde la experiencia espacial del sujeto (Lindón 2007a; Lindón 2007b). En suma, el estudio de la espacialidad desde las Geografías que giran hacia lo cultural encuentra en el constructivismo –como perspectiva filosófica– una ventana fecunda ya que integra lo no material con lo material, evitando de esta forma el largo camino reificacionista que ha prevalecido en la disciplina por largo tiempo. Así, uno de los presupuestos centrales de esta perspectiva señala que todo aquello que conocemos y creemos resulta del lenguaje con el que entendemos y transmitimos nuestras percepciones del mundo. La revisión geográfica de ese presupuesto nos permite plantear que la labor constante de las personas de hacer el territorio, así como el conocimiento espacial de sentido común que utilizan en ese hacer, están configurados por el lenguaje con el que entendemos y transmitimos nuestras percepciones espaciales, nuestro sentir sobre los lugares, nuestra imaginación espacial. Por ello, estas concepciones constructivistas del espacio se constituyen en un camino fecundo para una Geografía que gira hacia lo cultural.

Sobre las concepciones de lo social de la Geografía

Si las concepciones del espacio que sortean los sesgos materialistas son esenciales para una Geografía que gira hacia

lo cultural, no es menos necesaria la revisión de lo social en un camino acorde a lo anterior. La tarea geográfica de revisitar las concepciones de lo social y, en particular desde la perspectiva del sujeto, requiere de la Geografía una inmersión profunda en la teoría social, cuestión que desde los años ochenta han empezado a plantear diferentes voces geográficas (Pred, 1981; Thrift y Pred, 1981). Sin embargo, aun así, para los geógrafos anónimos esta tarea sigue siendo algo ajeno, una tarea que no genera interés y, sobre todo, una actividad difícil de alcanzar por el contacto apenas tangencial de los geógrafos con la teoría social.

La Geografía siempre tuvo consigo la dimensión humana, pero no así la social. El sentido de la condición humana tempranamente encontró su expresión más clara en la tradición vidaliana en términos amplios, es decir tanto en Vidal de la Blache como en sus discípulos. Aunque también estuvo presente en otras voces pioneras relevantes, como Elisée Reclus. Asimismo y con anterioridad a los vidalianos, Ratzel se refirió al ser humano y lo mismo Humboldt y Ritter aun más tempranamente.

En este sentido del ser humano se puede recordar aquella idea vidaliana, afinada por Max Sorre (1967), de los géneros de vida como modeladores del paisaje, o la posterior idea fecunda de Pierre Gourou del ser humano como hacedor de paisajes (Gourou, 1979). En todas esas ocasiones la referencia al ser humano, al hombre, venía de la mano de la posesión de técnicas, de una cultura materializada, de costumbres, y la realización de actividades para asegurar la sobrevivencia; incluso, como agregara Pierre Gourou, de las conocidas técnicas de encuadramiento del paisaje que en ocasiones eran reglamentaciones y normas definidas por los hombres y marcadas en el paisaje. Todo ello expresaba una concepción del ser humano y su capacidad transformadora del entorno. Lo social estaba presente en la medida en que se reconocía que el ser humano no desarrolla las técnicas ni

construye una cultura como actos individuales, sino que ello es una empresa colectiva.

No obstante, se podría observar que esa idea fecunda de Gourou del ser humano como hacedor de paisajes o las otras ideas vidalianas previas del modelado del paisaje, quedaron inconclusas en tanto no se desarrolló enteramente la explicación sobre la manera en que se realizaba esa empresa colectiva, más allá de hacerlo en su dimensión eminentemente material. En cierto nivel de lo material se dio una respuesta: el paisaje se hace y se modela al aplicar las técnicas que transforman físicamente los lugares. Esta es una explicación de la dimensión más evidente. Sin embargo, actualmente podríamos intentar ir más allá de esa primera respuesta: ¿cómo se desarrolla una técnica y no otra? ¿Cómo se decide aplicar una técnica y no otra? ¿Solo se transforma el paisaje por obras materiales? ¿Esas técnicas que modelan el paisaje resultan de acuerdos sociales que se reiteran en el tiempo, o bien surgen rompiendo con pautas y criterios sociales? En cierta forma Torsten Hägerstrand, en sus primeros años, retomó este problema y buscó un camino de respuestas al desarrollar su teoría sobre la difusión de las innovaciones: las resistencias sociales iniciales frente a toda innovación, terminan cediendo con la posterior aceptación amplia de la innovación.

Aun así, otros aspectos que hacen de manera intrínseca a lo social demoraron años en hacerse explícitos en la Geografía. Este es el caso de la estructura social, las diversas posiciones que el ser humano puede tener en la sociedad, que tan lúcidamente desarrollaran autores como Norbert Elias (1990). Sin duda, de alguna forma estas posiciones también estaban presentes desde tiempo atrás, por ejemplo en la Geografía vidaliana a través del reconocimiento de que unos seres humanos eran agricultores, otros pastores, etc. A pesar de todo, la noción de estructura social, la trama social, las posiciones en esa trama, y más aun, los procesos de

socialización, eran muy difusos y tenues para la Geografía. El anclaje en lo social venía dado a través de las actividades económicas desarrolladas por los seres humanos, así lo económico profundizaba el sesgo materialista. En los años sesenta los geógrafos descubren esas posiciones sociales con más intensidad y aparecen referencias explícitas a las diferencias espaciales de los grupos sociales, por ejemplo en el acceso al suelo urbano. Se desarrolla así una idea de lo social muy apegada a la visión de la sociedad como estructura, como posiciones de poder y de oportunidades, posiciones más desfavorecidas, y también va emergiendo la idea de la sociedad como estratificación social.

En la medida en que avanzaba la segunda mitad del siglo XX, la Geografía se fue apegando crecientemente a una concepción muy simple de lo social. De alguna forma nos atrevemos a plantear que el reconocimiento de las diferentes posiciones en una estructura social vino de la mano de un cierto abandono del carácter holístico del ser humano de los años previos. Esas concepciones parciales de lo social que fue abrazando la Geografía tienen raíces dobles: por un lado, en la relación parcial e incluso marginal de la Geografía con las Ciencias Sociales y más aun con la teoría social en el sentido giddensiano de la expresión (Giddens, 1995: 16-19). En algunos casos, la incorporación de ideas relacionadas con la estratificación social, o estructuralistas, se hizo sin una reflexión de fondo acerca del estructuralismo ni del estratificacionismo. Por otro, esas concepciones simples de lo social asumidas por la Geografía se imbricaron muy bien con las concepciones dominadas por lo evidente del espacio, que se arraigaron desde mediados de los años cincuenta del siglo XX. Básicamente nos referimos a las concepciones del espacio en términos locacionales.

Una de estas concepciones parciales de lo social, que en la Geografía ha adquirido una gran trascendencia y legitimación, es la de población. Tanto es así que se consolidó

un campo disciplinario muy fuerte en torno a esta concepción de lo social (Mendoza, 2006). Es muy importante y valioso este desarrollo, pero al mismo tiempo tuvo efectos notorios en el pensamiento geográfico que no han sido lo suficientemente revisados: se creó, se afianzó y se legitimó la fantasía de que el concepto de población resolvía toda la concepción necesaria de lo social. Dicho de otra forma, se produjo la reducción de lo social a lo poblacional. El concepto de población en sí mismo es valioso. Sin embargo, no se debería olvidar que lo social va más allá de lo poblacional. Posiblemente, porque la Geografía siempre asumió que su objeto de estudio es el espacio (territorio, regiones, lugares, etc.), es que ese análisis de lo social más fino que se hubiese requerido para sacar a la luz la reducción de lo social a lo poblacional, no ha estado en la agenda teórica de la disciplina.

El concepto de población es una de las concepciones de lo social más claramente construida desde la perspectiva de los agregados. Una población es sin duda alguna un conjunto de personas que comparten alguna característica: población por grupos de edades, por lugares de residencia, por tipo de empleo. El agregado de personas tiene una esencia material y al mismo tiempo refiere a un conjunto de rasgos tratados desde la idea del aislamiento del rasgo en cuestión. Por ejemplo, se analiza la edad. Así, las personas terminan siendo analizadas como conjuntos de cosas (notoria reificación), considerando que las cosas serían las personas con un lugar de residencia, cierta edad, un nivel de educación, etc. Analíticamente se procede a una suerte de reducción de la persona a un conjunto de atributos. En este sentido parecería que se pierde de vista la vieja idea gestáltica de que el todo es más que la suma de las partes.

Una de las fantasías geográficas de los geógrafos,[10] derivada de esta versión de lo social como agregado, es la de asumir a esas poblaciones ancladas a un cierto territorio, sea el lugar de origen, el de residencia, el de trabajo, etc. Si la reducción de lo social a lo poblacional es peligrosa, sin duda alguna esta fantasía geográfica agrega un riesgo adicional que deriva de asociaciones muy simples entre personas y lugares. En buena medida la reducción, es decir todo lo que este tipo de procedimiento teórico-metodológico pierde de lo social, es todo aquello que precisamente no es tangible, aun cuando tenga connotaciones importantes en lo material y tangible que marcan la relación de las personas con los lugares. Esa asociación de personas y lugares manejada de manera tan simple también invisibiliza la movilidad espacial cotidiana ya que crea la ilusión de que las personas están fijadas a ciertos lugares, por ejemplo, por constituir su lugar de residencia.

Así, una parte sustancial de lo que esa reducción –de lo social a lo poblacional– oculta, es la trama de sentido que lleva a las personas a seguir ciertos cursos de acción y no otros, o bien a romper con un curso de acción muy aceptado y encontrar nuevas formas de proceder. Asimismo, esas repeticiones o rupturas con ciertas formas de actuar espacialmente no surgen ni de imposiciones dadas, ni son decisiones que los actores toman con independencia de los otros. Más bien, la interacción entre unos actores y otros es lo que lleva a unas y otras formas de actuar. Dicho de otra manera, esas formas de actuar no derivan ni del voluntarismo de actores enteramente libres, ni de la coerción social de las estructuras. Por su parte, esas formas de actuar terminan siendo prácticas

10 Aunque la expresión "fantasías geográficas de los geógrafos" pueda resultar excesiva en una primera lectura, es pertinente para enfatizar el sujeto que construye esa subjetividad (los geógrafos), ya que también se pueden referir fantasías geográficas de los sujetos que simplemente habitan el mundo, sin pretender estudiarlo como los geógrafos.

espacializadas, prácticas configuradoras del espacio y configuradas por el espacio. Como plantearan Gumuchian *et al.*: "el espacio en movimiento resulta de esas prácticas de los actores" (2003: 6), es decir, la vida que anima el espacio lo transforma de manera continua y ello ocurre a través de las prácticas cotidianas.

La Geografía no ha sido la única ciencia social que tomara la senda más sencilla en cuanto a las concepciones de lo social. Muchas otras Ciencias Sociales, incluidas ciertas sociologías, caminaron de esta forma. Con el espíritu de remontar esas visiones, desde la teoría social contemporánea se han hecho análisis muy lúcidos en los cuales se muestra que estas concepciones (no solo la que se basa en el concepto de población) tienen su fundamento último en la noción del agregado (Knorr-Cetina y Cicourel, 1981), y así se produce la reducción de lo social. Como alternativa, algunos enfoques sociológicos contemporáneos se plantean que lo social emerge en las prácticas concretas de los sujetos, en las formas de llevarlas a cabo, en los saberes que ponen en juego.

Frente a las visiones de lo social como agregado, tan usuales en la Geografía, consideramos que la perspectiva geográfica del sujeto en tanto actor territorializado, abre nuevas posibilidades de comprensión del mundo. Sin duda alguna, el interés por el sujeto en la Geografía también debe reconocer algunas voces pioneras de mediados del siglo XX (más allá del espíritu clásico inspirado en el ser humano), como es el caso de Eric Dardel (1990)[11] y Maurice Le Lannou (1949), que introducen al sujeto por la vía del habitante. Más allá de esas voces pioneras, cuyo aporte central fue el de ponerlo en el centro de la reflexión sin llegar a desarrollar aproximaciones profundas, en las últimas décadas del siglo XX e inicios del tercer milenio, se han hecho frecuentes las palabras

11 La edición francesa es de 1952.

actor y sujeto en la Geografía (Berdoulay y Entrikin, 1998; Berdoulay, 2002). Sin embargo, estas referencias no han llevado a una reflexión más fuerte, más bien parecería que las palabras en sí mismas resolvieran el problema (Gumuchian *et al.*, 2003: 29). En este sentido, algunos geógrafos han señalado que la figura del actor y/o el sujeto en Geografía resulta frecuentemente anunciada pero siempre diferida (Debarbieux, 1997b). Aun así, con todo lo diferido, es significativo que cada vez aparezcan más voces geográficas interesadas en reflexionar sobre este tema de fondo, tanto de manera general, es decir, sobre la condición de sujeto, o mejor aun de sujeto-habitante o de actor territorializado (Berdoulay, 2002; Berdoulay y Entrikin, 1998; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008), como también sobre los diversos tipos de sujetos particularizados, por ejemplo, actores por la condición de género (Bondi, 1990; García Ramón, 2006; Sabaté *et al.*, 1995; McDowell, 2000; Rose, 1994; Brooks Gardner, 1994), étnica (Garnier; 2008; Collignon, 1996 y 2001), generacional (Guy, 2008; Rowles y Chaudhury, 2005), o por condición ocupacional y residencial (Zeneidi-Henry, 2002 y 2008; Veschambre, 2008). Esta última vertiente ha venido a alimentar lo que se conoce como las Geografías de las diferencias.

La concepción de lo social desde la perspectiva del actor o el sujeto territorializado, para algunos no deja de reavivar en la Geografía viejas preocupaciones epistemológicas, como por ejemplo, si ello representa un nuevo retorno a posturas ideográficas o al estudio de lo único. Precisamente, la forma de eludir esas reservas –que no tienen fundamentos sólidos– es con un acercamiento al sujeto/actor con la fuerza y el sustento que otorga la teoría social contemporánea de corte constructivista. En otros términos, es necesario recordar que la sociedad es producida y reproducida, creada y recreada por las personas en su cotidiano quehacer, y sin duda es más reproducida que producida. Pero al mismo tiempo, esa sociedad producida por las personas configura a

esas mismas personas y a otras (Berger y Luckmann, 1968). Esa producción y reproducción es constante, resulta del discurrir de la vida. Ello no es una tarea que un individuo realice de manera aislada de los otros, sino en las constantes interacciones de unas personas con otras. En este sentido se pueden recordar las palabras de Berger y Luckmann: "el ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática" (1968: 73).

En los encuentros de una persona con otra, en cualquier circunstancia, por banal que sea, se ponen en juego y en movimiento, y a veces en tela de juicio, principios, pautas y acuerdos sociales, formas de hacer; ya sea para reiterarlos y reafirmarlos, como para transformarlos en la práctica misma. En todo encuentro no solo se movilizan cuestiones inmateriales (como pautas de acción, códigos, valores, intenciones, etc.) sino también objetos (materialidades) y acciones, que si bien no deberían ser reducidas a la condición de cosa u objeto, sin duda alguna llevan consigo una exterioridad a la corporalidad del sujeto que actúa. Esta es otra forma de concebir lo social, muy distante del agregado. Lo social no sería el conjunto de personas. Lo social serían esos acuerdos que se negocian en cada instante, o que simplemente se aceptan, o que se recrean, y de acuerdo con los cuales se realizan diversas actividades. Por eso podemos decir que lo social emerge en cada micro-situación.

Cuando llegamos a un lugar y actuamos de cierta forma, por ejemplo, cierta manera de saludar al otro o a los otros, al realizar esa práctica específica de saludar de esa manera, traemos a la situación particular una pauta social instituida previamente en cierto mundo social. Al volver a realizarla, la práctica banal reafirma la validez de ese acuerdo social, o dicho de otra forma, reproduce una vez más lo instituido para ese tipo de situaciones. En otras ocasiones, nos incorporamos en una situación y nuestro actuar no corresponde con lo instituido: ese actuar puede indicar una resistencia frente

a las formas instituidas, pero también puede evidenciarse la inconformidad de los otros con un actuar fuera del marco. Estos simples ejemplos muestran que lo social siempre son formas de hacer acordadas, negociadas, impuestas, recreadas, en alguna interacción entre actores. El simple recuento del número de actores presentes en una situación no permite apreciar esas formas instituidas ni la apertura de perspectiva de los sujetos como para cambiar lo instituido o la rigidez para no cambiarlo. Por eso decíamos previamente que lo social va más allá del agregado de personas. El agregado, en tanto número, no puede dar cuenta de esos consensos, de su persistencia o su transformación.

En la base de los consensos entre las personas está el fenómeno de la habituación y el de la rutinización. Ambas expresiones refieren a la repetición de ciertas prácticas de determinadas maneras. Berger y Luckmann han recurrido extensamente a la expresión habituación (1968: 73-75), en tanto que Giddens (1995) ha reflexionado sobre el tema desde la rutinización. Este último concepto tiene el gran interés de que no solo integra la repetición de las prácticas, sino su espacio-temporalidad. Por su parte, cuando la habituación no solo implica la reiteración de una práctica por parte de un individuo, sino también su tipificación recíproca (es decir, una estandarización de ciertos rasgos del hacer que es asumida por diferentes sujetos y no solo por quien la realiza), se transforma en algo de mayor fuerza y peso social: se trata de la institucionalización o construcción de lo instituido respecto a ese hacer particular. Se podrían comentar diversas institucionalizaciones. Por ejemplo, ciertas prácticas propias del espacio público tales como la forma de esperar un transporte público la forma de ascender al mismo. En esos casos es notorio el nivel de lo instituido. En este mecanismo radica el núcleo fundante de la producción de la sociedad. Lo que negocian los actores en situaciones concretas son cuestiones rutinizadas, habituadas e instituidas. Por ello, las Geografías

constructivistas no solo pueden fundarse en una visión renovada del espacio, también requieren replantear su concepción de lo social para tomar en cuenta este tipo de procesos, ya que la construcción social de los lugares está relacionada con rutinizaciones, habituaciones e institucionalizaciones de prácticas o sus transformaciones.

La habituación, la rutinización y la institucionalización son procesos que ocurren en la vida cotidiana de los actores/sujetos. La necesaria condición externa-corporal de todas las prácticas[12] (Pred, 1981), trae consigo encuentros entre unos actores y otros. Todos los encuentros entre actores ocurren en ciertos fragmentos espacio-temporales que se pueden denominar "situaciones" desde una perspectiva goffmaniana. En estos procesos de habituación, rutinización e institucionalización que despliegan constantemente los actores/sujetos, el espacio en su dimensión locacional, material y en el sentido que le otorgan los actores presentes y pasados, se hace parte de ese proceso de reproducción o transformación social.

Los encuentros entre los actores/sujetos se desarrollan a través del lenguaje verbal y no verbal. El lenguaje es el medio y el depositario de códigos sociales, de los acuerdos, de los sentidos y significados colectivamente construidos, de lo instituido. Al hablar y expresarnos –en un mundo siempre compartido con otros–[13] creamos y recreamos la realidad, porque nuestras palabras (piezas de ese todo socialmente construido y compartido, que es el lenguaje)[14]

---

12 Nos referimos al hecho evidente pero usualmente olvidado, de que cualquier práctica de un sujeto involucra el cuerpo y sus movimientos corporales, y por ello mismo puede ser percibida por otros.

13 Desde los primeros interaccionistas de los años veinte del siglo XX, sabemos que aun cuando se trate de un actor que en cierta circunstancia se encuentra solo, su hablar consigo mismo también es una forma de hablar con los otros. Esto es lo que los interaccionistas, desde Georges Mead a inicios del siglo XX, denominaban diálogos internos y su principal función es la de anticipar el diálogo con los otros, recrear el diálogo con los otros.

14 Tal como ha sido planteado por interaccionistas y etnometodólogos, tales como Erving Goffman, Harold Garfinkel, Harvey Sacks y Melvin Pollner.

dan significados, reconocen ciertos elementos del mundo externo y omiten otros.[15] Por eso, un mismo fenómeno, una misma realidad, puede ser construida de diferentes formas en función de distintos puntos de vista y de acuerdo con las formas de nombrarlas y más aun, de contarlas. De modo tal que el cotidiano hacer del sujeto/actor siempre moviliza voces de otros, voces sociales: cuando un actor realiza una cierta práctica en un lugar se pone en juego una forma socialmente compartida dentro de un cierto mundo social, que dice cómo ejecutar esa práctica en el espacio y sobre la forma de nombrarla.

Por esto último, las preocupaciones de algunos geógrafos por asociar las prácticas que realiza un individuo con lo único, es un falso dilema: antes bien, se trata de un problema más complejo que el de lo único. Se trata de la singularidad (Berdoulay y Entrikin, 1994). De modo tal que la perspectiva del sujeto/actor ni da cuenta de lo que es único, ni de lo social como una generalidad que se repite siempre de idéntica forma en toda circunstancia y con toda persona. Más bien, la singularidad expresa las formas particulares que adquieren esos consensos y negociaciones sociales, colectivas, en las situaciones particulares. Además, es necesario tomar en cuenta que esas situaciones se configuran por la coincidencia en un espacio-tiempo de ciertos actores, que en esencia poseen biografías que también son expresiones de singularidades: es decir, la coincidencia de vidas únicas en todo el sentido de la expresión pero ancladas en un cierto momento histórico y en un cierto territorio, que le dan a lo único de esa vida rasgos compartidos con otros, por lo que lo único se torna singular.

---

15 Siempre resulta iluminadora la célebre frase de Ludwig Wittgenstein: "los límites de mi lenguaje, son los límites de mi mundo". También cabe recordar la revisión geográfica de aquella frase, realizada por el geógrafo sueco Gunnar Olsson: "Los límites del ecúmene son los límites de mi mundo. Los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje. Los límites de mi lenguaje son pensamiento-y-acción al límite de sí mismo" (Olsson, 1997: 39).

Ese anclaje social e histórico en general ha sido analizado en los últimos años desde visiones que recuperan la idea de Pierre Bourdieu del *habitus,* por lo que suelen conocerse como perspectivas disposicionales (por la concepción bourdiana del *habitus* como un sistema de disposiciones durables),[16] o como planteara Bernard Lahire: "la presencia determinante del pasado en el presente (...) propensiones, inclinaciones, hábitos, tendencias, modos de ser persistentes" (Lahire, 2002: 19). Pero al mismo tiempo, desde perspectivas de corte interaccionistas, se reconoce la capacidad del sujeto/actor para negociar lo instituido, y en consecuencia de innovar. Como parte de estás búsquedas de evitar las visiones más deterministas de lo social (las tendencias a la reproducción), que invisibilizan la capacidad creativa del actor, pero sin olvidar las constricciones sociales, se produjeron numerosos intentos teóricos. Entre ellos se puede citar un amplio espectro que va desde la concepción giddensiana de la estructuración (Giddens, 1995), hasta otras opciones como el concepto de transacción social lanzado por Remy, Voyé y Servais en su conocida obra *Produire ou reproduire: une sociologie de la vie quotidienne* (1991a y b), con el claro propósito de reconocer en el sujeto un nivel de libertad e innovación.

Todos estos aspectos que hacen a lo social se tornan imprescindibles para una Geografía constructivista que gire hacia lo cultural. Al mismo tiempo, esto muestra que la población resulta así un concepto evidentemente insuficiente,

16 Recordemos que Pierre Bourdieu concibió el habitus como aquella "estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición, el habitus aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadas y enclasantes (como productos del habitus), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a estas y tienden por consiguiente a percibirlas como naturales" (1988: 170-171).

lo mismo la sociedad como estructura dada o como conjunto estratificado.

De la revisión de lo social hacia las Geografías constructivistas

La relevancia de revisar las concepciones del espacio y de lo social que se utilizan en el análisis geográfico, solo adquiere todo su sentido con miras a una Geografía más potente para comprender el mundo actual en toda su complejidad y en las diversas escalas, que además resultan de la interrelación de unas con otras.

En este camino, las Geografías constructivistas parecen propuestas relevantes por la amplitud de niveles y dimensiones que permiten abordar. Sin asumir en este apartado un espíritu de exhaustividad, sino más bien planteando unas pistas iniciales que seguimos explorando actualmente, nos interesa destacar que las anteriores revisiones, tanto del concepto de espacio como de lo social, nos permiten esbozar en este camino de las Geografías constructivistas, por lo menos dos opciones fecundas: a una de ellas la denominamos *Geografías situacionales* y la otra son las *Geografías de los escenarios móviles*. En ambos casos el desafío radica en comprender el espacio desde la perspectiva del sujeto-habitante y como una construcción siempre en curso realizada por el sujeto en interacción con otros, pero también con formas espaciales heredadas (no necesariamente de un pasado lejano, puede ser de un pasado inmediato) y con saberes espaciales consensuados.

Tanto las Geografías situacionales como las Geografías de los escenarios móviles pueden verse como formas de darle inteligibilidad a la relación espacio/sociedad a través de fragmentos espaciales –lugares, espacios vividos, espacios de vida– en los cuales los sujetos-habitantes realizan prácticas con implicaciones espaciales, haciendo uso de saberes y competencias territoriales, recurriendo a su memoria espacial, realizando negociaciones con los otros respecto al uso y apropiación del lugar, aun cuando se trate de formas de

apropiación efímeras. Las Geografías situacionales pueden constituir así, un recurso fértil para comprender el lugar y su construcción socio-espacial permanente. En tanto que las Geografías de los escenarios móviles, en nuestra propuesta, permiten aproximarnos a sucesiones de lugares interconectados por la movilidad espacial de los actores, considerando que la interconexión no solo resulta del estar del sujeto en los distintos lugares, sino también de lo que ese estar en el lugar se sedimenta en el sujeto e integra en su memoria espacial, y se puede rememorar posteriormente en otro lugar si le resulta necesario.

Estas dos entradas de las Geografías constructivistas, lejos de ser excluyentes, pueden ser utilizadas analíticamente –puestas en operación en la investigación geográfica empírica– de manera articulada y complementaria. Asimismo, cabe subrayar que resultan de particular interés para algunos campos de la disciplina como puede ser la Geografía Urbana, precisamente por la complejidad y diversidad de escenarios y situaciones que se hacen y deshacen en cada momento en la ciudad, y en los cuales suelen emerger numerosos códigos y saberes característicos de la ciudad misma y de su vida urbana. En trabajos previos se ha destacado el interés ampliado para la Geografía de estos acercamientos por su carácter holográfico (Lindón, 2007a), es decir, la capacidad de un lugar de hablar de otros lugares. Entre algunas de las Geografías Urbanas particularmente planteadas en este rumbo, se pueden citar las que se han desarrollado dentro del pensamiento francófono bajo el paraguas de la Geografía Social (Veschambre, 2008; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008; Veschambre, 2006), y dentro del pensamiento anglosajón también son numerosas, pero nos interesa destacar en particular la perspectiva desarrollada por David Ley (1983). Con relación al pensamiento anglosajón, pero más allá de lo urbano, estas Geografías constructivistas intentan recuperar

la esencia de los planteamientos acerca de las coreografías espaciales de autores como David Seamon (1979) y Allan Pred (1977).

Estos dos tipos de Geografías constructivistas vienen a constituir una particular expresión de las Geografías que giran hacia lo cultural, y en ese giro redescubren lo social entendido en términos de actores territorializados creativos y al mismo tiempo condicionados; actores territorializados que despliegan un constante hacer y rehacer de su mundo cotidiano, actores territorializados provistos de una subjetividad social que ha sido internalizada a lo largo de su vida y externalizada en cada interacción. Estos actores territorializados hacen el espacio con sus prácticas y al mismo tiempo resultan condicionados por el espacio construido. A veces, los actores territorializados reconstruyen su identidad (la respuesta, implícita o explícita, a la pregunta sobre quién soy) con relación a ese espacio en el cual actúan, espacio siempre habitado de alguna forma. En esta concepción, el constructivismo geográfico revaloriza el punto de vista del sujeto/actor que habita –circunstancial o prolongadamente– el lugar. Un desafío enorme para la Geografía constructivista será reconstruir e interpretar ese punto de vista del habitante.

Bibliografía

Bailly, A. 1989. "Lo imaginario espacial y la Geografía, en defensa de la Geografía de las representaciones". *Anales de Geografía de la Universidad Complutense,* 9, pp. 11-19.

Bailly, A. y Beguin, H. 2000. *Introducción a la Geografía Humana.* Madrid, Salvat-Masson.

Berdoulay, V. 2002. "Sujeto y acción en la Geografía Cultural: el cambio sin concluir". *Boletín de la AGE,* 34, pp. 51-61.

Berdoulay, V. y Entrikin, N. 1994. "Singularité des lieux et prospective". *Espaces et Sociétés*, 74/75, pp. 189-202.

———. 1998. "Lieu et sujet: Perspectives théoriques", *Espace Géographique*, 2, pp. 111-121.

Berger, P. y Luckmann, T. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Bondi, L. 1990. "Progress in geography and gender: feminism and difference". *Progress in Human Geography*, 14 (3), pp. 428-436.

Bourdieu, P. 1988. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

Brooks Gardner, C. 1994. "Out of place: gender, public places and situational disadvantage", en Friedland, R. y Boden, D. (eds.). *Nowhere, space, time and Modernity*. Berkeley, University of California Press, pp. 335-355.

Brunet, R. 1986. "La géographie dite sociale: fonctions et valeurs de la distinction". *L'Espace Géographique,* 2, pp. 127-139.

Buttimer, A. y Seamon, D. (eds.) 1980. *The human experience of space and place*. Londres, Croom Helm.

Cefaï, D. 2007. "De la microphysique du pouvoir à l´ethnographie coopérative: Itinéraires d'un pragmatiste, Préface", en: Joseph, I., *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*. París, Economica, pp. 1-47.

Chivallon, C. 2000. "D'un espace appelant forcément les sciences sociales pour le comprendre", en Lévy, J. y Lussault, M. (dirs.). *Logiques de l'espace, esprit des lieux: Géographies à Cerisy*. París, Belin, pp. 299-318.

Collignon, B. 1996. *Les Inuit: ce qu´ils savent du territoire*. Paris, L´Harmattan.

———. 2001. "Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit". *Annales de Géographie,* 620, pp. 383-404.

Dardel, E. 1990. *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. París, Editions du CTHS.

Debarbieux, B. 1997a. "L'exploration des mondes intérieurs", en: Knafou, R. (dir.). *L'état de la géographie*, París, Belin, pp. 371-384.

———. 1997b. "L'acteur et le territoire. Chronique d'un rendez-vous souvent annoncé mais toujours différé". *Montagnes Méditerranéennes,* 5, Mirabel, CERMOSEM, pp. 65-66.

Di Méo, G. 1991. "De l'espace subjectif à l´espace objectif: L´itinéraire du labyrinthe". *L'Espace Géographique*, 4, pp. 359-373.

———. 2000. *Géographie sociale et territoires*. París, Nathan.

Di Méo, G. y Buléon, P. 2005. *L'espace social: Lecture géographique des sociétés*. París, Armand Colin.

Durkheim, E. [1895] 1994. *Las reglas del método sociológico*. México, Quinto Sol.

Elias, N. 1990. *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.

Frémont, A. 1999. *La région: Espace vécu*. París, Flammarion.

Frémont, A.; Chevalier, J.; Hérin, R. y Renard, J. 1984. *Géographie sociale*. París, Masson.

García Ramón, M. 2006. "Geografías de Género", en Hiernaux, D. y Lindón, A. (dirs.). *Tratado de Geografía Humana*. Barcelona, Anthropos-UAMI, pp. 337-355.

Garnier, E. 2008. "La reterritorialisation de la population pied-noire ou comment conserver un particularisme culturel et identitaire", en Raymonde, S.; Garat, I. y Zeneidi, D. (dirs.). *Espaces en transactions*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 279-292.

Giddens, A. 1993. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

———. 1995. *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.

Godelier, M. 1989. *Lo ideal y lo material: Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, Taurus.

Gourou, P. 1979. *Introducción a la Geografía Humana*. Alianza, Madrid.

Gumuchian, H.; Grasset, E.; Lajarge, R. y Roux, E. 2003. *Les acteurs, ces oubliés du territoire*. París, Anthropos-Economica.

Guy, C. 2008. "Des habitants si (peu) présents: temps étudiants et temps urbains ", en Séchet, R.; Garat, I. y Zeneidi, D. (dirs.). *Espaces en transactions*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 253-269.

Hiernaux, D. 2007. "Los Imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos". *EURE,* XXXIII (99), pp. 17-30.

Hiernaux, D. y Lindón, A. 2004. "Repensar la periferia: De la voz a las visiones exo y egocéntricas", en Aguilar, A. (coord.). *Procesos metropolitanos y grandes ciudades. Dinámicas recientes en México y otros países*. México, Instituto de Geografía, PUEC, CRIM-UNAM, CONACYT, Miguel Ángel Porrúa, pp. 413-443.

———. 2008. "Compartir el espacio: Encuentros y desencuentros de las Ciencias Sociales y la Geografía Humana". México, *X Años de Estudios Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa,* 17 de octubre de 2008.

Joseph, I. 1988. *El transeúnte y el espacio urbano: Ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Barcelona, Gedisa.

Knorr-Cetina, K. y Cicourel, A. 1981. *Advances in social theory and methodology: Toward and integration of micro and macro sociologies*. Londres, Routledge-Kegan Paul.

Lacarrieu, M. 2007. "La 'insoportable levedad' de lo urbano: tensiones y distensiones entre imágenes/imaginarios, prácticas urbanas y el patrimonio material/inmaterial". *EURE*, XXXIII (99), pp. 47-64.

Lahire, B. 2002. *Portraits sociologiques: Dispositions et variation individuelles*. París, Nathan.

Le Lannou, M. 1949. *La Géographie Humaine*. París, Flammarion.

Lévy, J. 1994. *L'espace légitime: Sur la dimension géographique de la fonction politique*. París, Presses de la FNSP.

———. 1999. *Le tournant géographique: Penser l'espace pour lire le monde*. París, Belin.

Ley, D. 1983. *A Social Geography of the City*. Nueva York, Harper & Row Publishers.

Lindón, A. 2007a. "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales". *EURE*, XXXIII (99), pp. 31-46.

———. 2007b. "El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas". *Revista de Geografía Norte Grande*. 37, pp. 5-21.

———. 2008. "De las Geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas". *Revista da ANPEGE*, 4, pp. 3-27.

Lindón, A. y Hiernaux, D. 2010. "Epílogo: Compartir el espacio: Encuentros y desencuentros de las Ciencias Sociales y la Geografía Humana", en Lindón, A. y Hiernaux, D. (dirs.). *Los giros de la Geografía Humana*. Barcelona, Anthropos-UAMI.

Lussault, M. 2007. *L'homme spatial: la construction sociale de l'espace humain*. París, Seuil.

McDowell, L. 2000. *Género, identidad y lugar*. Valencia, Cátedra.

Mendoza, C. 2006. "Geografía de la Población", en Hiernaux, D. y Lindón, A. (dirs.). *Tratado de Geografía Humana*. Barcelona, Anthropos-UAMI, pp. 147-169.

Olsson, G. 1997. "Misión imposible". *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, nº 17, p. 39-51.

Pred, A. 1977. "The choreography of existence: Comments on Hägerstrand's time-geography and its usefulness". *Economic Geography*, vol. 53, nº 2, pp. 207-221.

———. 1981. "Social reproduction and the time-geography of everyday life", *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 63, nº 1, pp. 5-22.

Raffestin, C. 1986. "Ecogenèse territoriale et territorialité", en Auriac, F. y Brunet, R. (eds.). *Espace, Jeux et Enjeux*. París, Fayard-Fondation Diderot, pp. 173-185.

Remy, J.; Voyé, L. y Servais, E. 1991a. *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne. Tome 1: Conflits et Transaction Sociale*. Bruselas, Editions De Boeck Ouvertures Sociologiques.

———. 1991b. *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne, Tome 2: Transaction Sociale et Dynamique Culturelle.* Bruselas, Editions De Boeck Ouvertures Sociologiques.

Ripoll, F. 2006. "Du rôle de l'espace aux théories de l'acteur (aller-retour)", en Séchet, R. y Veschambre, V. (dirs.). *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale.* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 194-210.

Rochefort, R. 1963. "Géographie sociale et sciences humaines". *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 314-315, pp. 18-32.

Rose, G. 1994. *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge.* Cambridge, Polity.

Rowles, G. y Chaudhury, H. (eds.). 2005. *Home and identity in late life: International perspectives.* Nueva York, Springer Publishing Company.

Sabaté, A.; Rodríguez, J. M. y Díaz, M.A. 1995. *Mujeres, espacio y sociedad: hacia una geografía del género.* Madrid, Síntesis.

Santos, M. 1990. *Por una Geografía nueva.* Madrid, Espasa Calpe.

———. 2000. *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción.* Barcelona, Ariel.

Seamon, D. 1979. *A geography of the lifeworld.* Nueva York, St. Martin's Press.

Séchet, R. 1998. "Des espaces de la pauvreté aux terres d'exclusion. Dix ans de géographie sociale", en Hérin, R. y Muller, C. (dirs.). *Espaces et sociétés à la fin du XX^e siècle: Quelles Géographies Sociales?* Caen, Les Documents de la MRSH, 7, pp. 195-214.

Séchet, R.; Garat, I. y Zeneidi, D. 2008. "Introduction" en Séchet, R.; Garat, I. y Zeneidi, D. (dirs.). *Espaces en transactions*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Coll. Géographie Sociale, pp. 7-26.

Sorre, M. 1967. *El hombre y la tierra*. Barcelona, Labor.

Thrift, N. 2004. "Movement-space: changing domain of thinking resulting from the development of new kinds of spatial awareness". *Economy and Society,* 33(4), pp. 582-604.

Thrift, N. y Pred, A. 1981. "Time-Geography: A new beginning (a reply to Alan Baker's Historical Geography: A new beginning)". *Progress in Human Geography,* 5 (2), pp. 277-286.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis, University of Minnesota.

Veschambre, V. 2006. "Penser l'espace comme dimension de la société: Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales", en Séchet, R.; Veschambre, V. (dirs.). *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 211-227.

———. 2008. *Traces et mémoires urbaines: Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Zeneidi-Henry, D. 2002. *Les SDF et la ville: Géographie du savoir-survivre*. París, Breal.

———. 2008. "Ce n'est pas nous qui sommes à la rue, c'est la rue qui est à nous: Pour une autre lecture de l'espace à partir des modes d'appropriation des espaces publics par les sans domicile fixe", en Séchet, R.; Garat, I. y Zeneidi, D. (dirs.). *Espaces en transactions*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 269-2

El giro cultural y las nuevas interpretaciones geográficas del turismo

Daniel Hiernaux-Nicolas [1]

Introducción

Fenómeno masivo ligado a la expansión de la modernidad durante el siglo XX, el turismo ha sido poco estudiado por la Geografía Humana, a pesar de su singular importancia en nuestras sociedades. Para entender esta laguna parcial, es pertinente remitirnos a algunos idearios de la modernidad de la cual la Geografía se ha hecho ampliamente eco en la selección de sus campos principales de trabajo. El más importante es, sin lugar a duda, el ideario del progreso asociado con la expansión del capitalismo industrial y de la urbanización. La visión del progreso, corolario del crecimiento económico, se asociaba entonces a un binomio central: la urbanización y la industria. Frente a estos competidores de peso mayor, el turismo se situaba más bien, en un primer momento, como un "desliz" de la modernidad, una suerte de pasatiempo exclusivo de la clase ociosa (véase Veblen, 1974).

Posteriormente, se lo vio como uno de los mecanismos de reposición de la fuerza de trabajo industrial, cuando se transformó en turismo de masas a partir de la década del treinta.

---

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Campus Iztapalapa (Ciudad de México).

En ese contexto, el estudio del turismo pudo adquirir ciertas cartas de nobleza, aunque la oposición ocio-negocio no dejó de ser vista como una dialéctica central, y se siguió valorando más el segundo término. Particularmente, las corrientes críticas del marxismo –triunfante en los años sesenta– no dejaron de repudiar al turismo y marginarlo de las temáticas privilegiadas de las Ciencias Sociales, salvo para criticar abiertamente estas prácticas de ocio consideradas antes que todo como "burguesas".

El análisis geográfico del turismo fue también marcado, desde sus inicios, por una fuerte orientación economicista, así como por una visión de pequeña escala, privilegiando los enfoques estructuralistas, tanto de corte crítico-marxista (esencialmente de repudio al turismo como forma de explotación y por su misma esencia de ocio), como de corte más neoclásico, con análisis de los modelos de desarrollo, los patrones temporales de crecimiento/declinación, los efectos sobre el ordenamiento territorial, etc. Todo lo anterior ha modelado una Geografía del Turismo que domina aún ampliamente los estudios actuales, sustentada en personajes emblemáticos como Richard Butler (2004), Douglas Pearce (1981) y Michael C. Hall y Stephen Page (2002) del lado anglosajón; Georges Cazes (1989; 1992) desde los estudios francófonos o la obra de Fernando Vera *et al.* (1997) en el medio ibérico. Numerosos autores latinoamericanos han seguido esta tendencia.

Sin embargo, el giro cultural en Geografía Humana ha puesto a prueba esta orientación; sugiere recorrer nuevas corrientes de análisis, sustentadas no solo en un mayor hincapié en la dimensión cultural (lo que en cierta forma lograban ya ciertos autores, particularmente los antropólogos) sino también en el individuo y sus prácticas turísticas en el espacio, en una Geografía más ligada a lo inmediato, lo cotidiano o lo trivial (la *Lay Geography* de los anglosajones) y a la "corporeidad" de las prácticas turísticas.

Este texto presenta un breve balance de esta nueva tendencia, extremadamente potente en la Geografía anglosajona, evidenciando de qué manera se contrapone a los enfoques tradicionales, qué planteos permite y qué limitaciones ofrece, algunas de las cuales son evidentes y tal vez dramáticas. Al final de este ensayo ofrecemos algunas reflexiones sobre el impacto que puede tener esta nueva orientación de la Geografía del Turismo sobre nuestros estudios del tema desde América Latina.

La Geografía estructural del Turismo

Sin lugar a duda, el privilegio de ser el primer autor en estudiar científicamente el turismo desde la Geografía recae sobre Walter Christaller. No cabe duda que, para él, el turismo era una especie de "caso aparte" que no cabía en el planteo de su teoría de los lugares centrales, como lo hemos analizado en otra oportunidad (Hiernaux, 2006a).

El turismo, situado (por lo menos en la época del autor) esencialmente en localizaciones periféricas donde el interés del turista no era agregar su demanda a la de los demás, sino más bien aislarse en residencias distantes entre sí y en el campo, era una anomalía fuerte para el modelo christalleriano (Christaller, 1963). Afortunadamente, no era tan decisivo el turismo en las sociedades de los años treinta, cuando elaboró el autor sus primeras reflexiones sobre la Geografía del Turismo, como para que ello contribuyera a afectar el éxito que conoció el planteo de los lugares centrales en la Geografía de la segunda posguerra.

A partir de la obra de Christaller y en armonía con ella, se desarrollaron diversos planteos que proponían esfuerzos de teorización que se centraban en intentos de modelización del espacio turístico a partir de la localización de la oferta y la demanda.

Claramente se fue construyendo un incipiente campo nuevo en la materia de la Geografía del Turismo, de escaso peso

frente a otros campos relevantes como la Geografía Industrial o la Urbana, al privilegiar el estudio de la oferta de servicios turísticos e interrogarse sobre la morfología de los espacios resultantes. En particular los trabajos de Miossec en Francia (1976), o de Richard Butler (2004) y Douglas Pearce (1981) en el mundo anglosajón, reflejan esta tendencia a la modelización, buscando desenmarañar los grandes principios de organización del espacio turístico.

También, y en concordancia con lo que se daba en esa época, se le prestaba atención a una oferta agregada, es decir "turistas-grupo", ignorando totalmente el planteo poco escuchado de Thorsten Hägerstrand cuando llamaba a preguntarse por las "personas" en la ciencia regional (Hägerstrand, 1970).

Esta visión estructuralista del espacio turístico es el fiel reflejo de la orientación "teorética-analítica" de la Geografía que se impuso después de la Segunda Guerra Mundial, como bien lo remarcó Ortega Valcárcel (2000).

Sin embargo, esta búsqueda de la explicación general de la configuración del espacio turístico no fue solo el resultado de las dominantes teoréticas de la época: también remite a que el turismo era visto esencialmente como campo profesional para el geógrafo. Importaba entonces ofrecer al geógrafo –integrado al mundo profesional– los modelos teóricos y los instrumentos de análisis que requería para emprender no solamente el análisis del desarrollo existente del turismo, sino para proyectar nuevos desarrollos.

Claramente la Geografía del Turismo se situó entonces en esa línea dominante, la de la "Geografía aplicada" como la calificó Philipponneau (2001). Se trató entonces de una Geografía de poca monta, más propicia a proponer "modelitos", soluciones bajo la forma de "recetas", que a comprometerse con un verdadero análisis geográfico del turismo. Por ello es que, por ejemplo, las traducciones de los trabajos de Pearce al castellano han tenido tanto éxito, o que el

modelo de "ciclo de vida del producto" de Butler, que no es más que una visión paralela al modelo económico propuesto por Raymond Vernon, aplicada al turismo, se han vuelto paradigmáticos del enfoque estructuralista aplicado al análisis del espacio turístico.

De la estructura a la crítica marxista

Vacía de personas, la Geografía del Turismo impulsada por las visiones estructuralistas no estaba vacía de intereses, afirmaron pronto los críticos marxistas. El evidente éxito del análisis marxista de las sociedades modernas no podía dejar de interesarse en un fenómeno que, para los setenta, se encontraba prácticamente en su apogeo.

La visión marxista del turismo se situó también en la esfera de reflexión del estructuralismo, pero con obvias diferencias ideológicas. La demanda fue transformada en "hordas doradas" (Turner y Ash, 1991); los "empresarios" en "capitalistas" y el "espacio turístico optimizado" en "espacio dependiente y colonizado" (Britton, 1991; Mullins, 1991; Nash, 1992; MacCannell, 2003; D'Hautesserre, 2004); la crítica se impuso sobre un modelo turístico masivo que bien se las merecía (Shaw y Williams, 1994). En efecto, a partir de los sesenta, y siguiendo las pautas del modelo industrial de la época, se definió claramente un modelo que podemos calificar de "fordista", tanto desde la perspectiva de la organización de la prestación de los servicios turísticos como desde la estructuración del espacio en sí (Torres y Momsen, 2005; Hiernaux, 1999 y 2003).

Finalmente, el turismo podía ganarse un espacio entre las preocupaciones de las Ciencias Sociales, pero resulta notorio que fueron esencialmente antropólogos y sociólogos quienes relevaron el desafío de estudiar ese fenómeno masivo que, a lo largo de varias décadas, se expandió en olas sucesivas de "colonización" del espacio periférico, creando lo que Turner y Ash llamaron las "periferias del placer" (1991).

No existe, en nuestra opinión, una clara línea de producción de la Geografía crítica sobre el turismo con temas nodales, sino una cierta producción (bastante reducida) de trabajos que se sitúan en la orientación marxista, esencialmente estructuralista y, en gran medida, fuertemente marcados por una ideología de rechazo contundente al turismo, previo al análisis mismo del fenómeno (por ejemplo: García de Fuentes, 1979; Mullins, 1991; Balastreri Rodrigues, 1996).

En la Geografía crítica aplicada al turismo predominó el prurito de entender al turismo como algo superfluo, mientras se consideraba que lo decisivo para el progreso de las sociedades era la producción de bienes manufacturados y en general de plusvalor. Decididamente fáustica, la visión de los geógrafos marxistas condenó al turismo antes de conocerlo bien, ya que los análisis fueron esencialmente de dos tipos: la crítica al modelo económico del turismo aplicado en espacios particulares, o la crítica al supuesto enfrentamiento, en espacios turísticos definidos, entre los grupos dominantes externos (ricos y por ende capaces de hacer turismo) y los grupos e intereses locales, sea de los campesinos, pequeños propietarios, etc. En resumen, una visión fuertemente maquiavélica del turismo y un escaso interés hacia el estudio de la configuración del espacio turístico.

Un balance: un déficit analítico evidente

Si reflexionamos sobre la producción de la Geografía del Turismo que se da entre la Segunda Guerra Mundial y los años ochenta, resalta una plétora de deficiencias pero también de lagunas analíticas que sintetizaremos a continuación. No en balde requerimos de este balance: es sobre estas bases que se construirá una nueva percepción del turismo desde la Geografía, visión marcada por el giro cultural como se explicará posteriormente, aunque no exenta a su turno de serias deficiencias.

El déficit de la Geografía del Turismo resulta bastante crucial y determinante para el desarrollo que siguió en la época

a la cual nos referimos. No deja de asombrarnos la escasa reflexión teórica sobre la ontología misma del turismo. Para casi todos los autores, el turismo es antes que todo una manifestación de la economía de los servicios. Lo anterior no es secundario: el turismo como manifestación económica (definición que debemos en primera instancia a Christaller) no puede entonces ser tratado más que como proceso económico. De allí que paneles enteros del edificio conceptual del turismo se menosprecian y, más aun, se ignoran: estamos frente a prestadores de servicios *versus* consumidores de los mismos.

Otro déficit notorio es el que deriva de la interpretación del juego de actores: mientras que las visiones "macro" se imponían, el individuo seguía desaparecido, cuando las demás Ciencias Sociales, y particularmente la Sociología, habían iniciado ya la incorporación del individuo en sus análisis bajo diversas modalidades, entre ellas, la del "actor".

Finalmente, la dimensión cultural del turismo, en todas sus facetas, había sido casi totalmente ignorada tanto por los geógrafos estructuralistas como por los críticos, mientras que existían por lo menos algunos antecedentes de un análisis más cultural del turismo entre los sociólogos y filósofos radicales (Henry Lefebvre y Guy Debord, por ejemplo) y entre los antropólogos, aunque su visión dual de las sociedades confrontadas en el espacio turístico (huéspedes y anfitriones, locales y foráneos) deje mucho que desear (Smith, 1992).

El "giro cultural" y su impacto en la Geografía

No es pertinente, en este breve espacio, repasar en detalle el llamado giro cultural en sí ni sus implicaciones –bien conocidas ahora– sobre el desarrollo de la Geografía contemporánea (Lippuner, 2003; Debbage e Ioannides, 2004). Nos limitaremos a afirmar que todas las Ciencias Sociales fueron sometidas a severas críticas, en el marco de la revisión de las corrientes tradicionales emprendidas en los años ochenta, sean marxistas o no, que las habían marcado y orientado

desde el siglo XIX. Las reflexiones sobre el sentido y el peso de lo cultural en las sociedades contemporáneas son el resultado de una crisis de la racionalidad moderna, un regreso parcial a visiones y enfoques signados por la subjetividad, y la evidente insuficiencia de los enfoques marcados por la economía para explicar el mundo contemporáneo. Como lo afirmó el sociólogo Ritzer (2000) hace unos años, estamos frente a un "reencantamiento del mundo".

El giro cultural permite también desprenderse del "exceso de materialidad" con el cual se analizó el mundo, y a los geógrafos en particular, desprenderse del estudio del espacio. Además de lo físico-material, los enfoques culturales plantean que el espacio está cargado de símbolos, invita a construir imaginarios y es el sujeto de una "mirada" particular (el *tourist gaze* sugerido por John Urry para el caso que nos interesa (Urry, 2002).

Otra dimensión importante del giro cultural es que reduce progresivamente la fuerte imposición de la dualidad naturaleza-cultura propia del pensamiento de la Ilustración, lo que ha permitido una nueva mirada hacia el mundo natural, como paisaje y como mundo vivo. Es en ese sentido también que la distinción entre humanidad y animalidad se ha reducido considerablemente, así como, en otro tenor pero por las mismas razones, la diferencia entre hombre y máquina particularmente en los estudios sobre los *cyborgs*. Asimismo, la reflexión sobre el espacio introduce ahora la existencia de mundos alternativos, mundos virtuales que pueden ser creados a partir de los avances tecnológicos.

Finalmente, resaltaremos que el giro cultural conlleva un regreso al individuo, que ya señalábamos como un importante déficit de las visiones anteriores de las Ciencias Sociales, a las cuales la Geografía no había podido escapar. Una Geografía que vuelve a poner al individuo en su centro también prestará más atención a las prácticas individuales en el espacio, aspecto decisivo en la constitución de una nueva Geografía alejada de las visiones estructuralistas.

La Nueva Geografía Cultural del Turismo

Mientras que la Geografía del Turismo francófona e hispanoparlante continúa ubicada centralmente en las corrientes estructuralistas, con notables excepciones, sin embargo no cabe duda que la Geografía anglosajona ha adquirido una orientación nueva, totalmente distanciada de la anterior, como bien lo observaron algunos autores (Lew, Hall y Williams, 2004).

Esta Nueva Geografía Cultural del Turismo se basa en una serie de enfoques o postulados que no han sido explicitados de forma sintética, lo que intentaremos hacer acá aunque de manera muy resumida (se puede encontrar una excelente antología de textos sobre el tema en Hall y Page, 2002).

En primer lugar, estamos frente a una Geografía que no parte de una supuesta "demanda", sino del individuo y, en particular, de sus prácticas en el espacio. Así, la definición de turismo que ofrecieron recientemente Knafou y Stock se engarza satisfactoriamente en estas nuevas orientaciones: "el turismo es un sistema de actores, de prácticas y de espacios que participan de la "recreación" de los individuos por el desplazamiento y el habitar temporal fuera de los lugares de lo cotidiano" (Knafou y Stock, 2003: 931).

La definición hace pertinente considerar un juego de actores (inclusive los no turistas o "turistificados" por el proceso analizado), diversas prácticas y espacios, todos articulados en torno a lo que hemos llamado, en otro contexto, el "mundo del ocio", que no es la cotidianeidad vivida en torno al mundo del trabajo, sino la vivida fuera de los lugares del mismo.

Valorizando así actores, prácticas y espacios, la definición evidencia también, aunque no lo exprese como tal, la necesidad de la movilidad, tradicionalmente el viaje; aunque hoy la movilidad virtual también es parte del turismo, viéndolo ampliamente.

Por otra parte, el enfoque cultural en la Geografía del Turismo elimina tajantemente la preeminencia de las "estructuras" del turismo, como se ha valorizado en los estudios

sistémicos. El geógrafo se enfrenta entonces a la necesidad de reconstruir las prácticas de los actores sobre diversos espacios, para entender esta particular articulación que es justamente el turismo (articulación que Knafou y Stock llaman un poco desafortunadamente "sistema", lo que se presta a interpretaciones erróneas sobre su enfoque). En otro texto hemos definido al turismo como un "proceso societario", lo que puede ser tomado como equivalente a la articulación de actores/prácticas/espacios propuesta por esos autores (Hiernaux, 1996).

Un aspecto particularmente significativo, que ha sido tratado en obras como la de Crouch (1999), es la dilución de las fronteras entre turismo y ocio-recreación. En efecto, por varias décadas, el turismo y las prácticas de ocio fueron tratados como ámbitos separados, en particular por las férreas definiciones impuestas por los organismos internacionales, en especial la OMT (Organización Mundial del Turismo). Hoy en día, como bien lo señala Crouch, "el turismo y el ocio han sido des-diferenciados en el posfordismo, y conjuntamente son emblemáticos de la posmodernidad" (Crouch, 1999: 1). En este sentido, ni las motivaciones de los turistas ni la duración del desplazamiento –si un desplazamiento aún se produce, lo que ya no es el caso en el turismo virtual– son determinantes para construir una taxonomía clara de los desplazamientos en el mundo del ocio: ciertamente no es evidente diferenciar las prácticas espaciales o los imaginarios de quienes practican lo que Crouch invita a llamar "ocio/turismo", como un concepto "siamés" que es preferible no querer separar.

Otro concepto central en la Nueva Geografía Cultural del Turismo es, sin lugar a duda, la *Lay Geography* o "Geografía de la Cotidianeidad del Turismo". En sentido inmediato, los colegas anglosajones se refieren a una Geografía que remite a las prácticas inmediatas, a "ras del piso". Nosotros pensamos que esta forma de enfocar la Geografía remite a

lo que, en nuestros contextos intelectuales, conocemos mejor como Geografía de la vida cotidiana. Por ello, se quiere plantear la necesidad de construir una Geografía que trate de acercarse más a los individuos, sus prácticas y los espacios de esta práctica fundamental del ocio/turismo. Este enfoque ha sido ampliamente defendido por los geógrafos culturales anglosajones, pero ha surgido también en la Geografía francófona, particularmente en el excelente libro del equipo dirigido por Remy Knafou (Equipe MIT, 2002). Hemos contribuido también a la misma orientación en otro escrito (Hiernaux, 2000).

La insistencia en las prácticas –aparentemente menores que construyen el espacio y el acto de ocio/turismo– ha sido un elemento decisivo para volver a un análisis del espacio a gran escala, es decir, viendo los detalles. A manera de ejemplo, podemos afirmar desde una perspectiva estructuralista, que el turista está encerrado en una burbuja turística donde las reglas de comportamiento son decisivamente determinadas por rutinas, mensajes explícitos e implícitos, etc. Ciertas fotos de cuerpos alineados en Mar de Plata o la Costa Adriática italiana, por ejemplo, hacen pensar más en la existencia de falanges de tipo romanas, formadas por turistas disciplinados y estereotipados, que en turistas felices y libres. Pero, por otra parte, un estudio como el de Gay-Para (1985) nos sitúa a su turno en un análisis donde la pequeña subversión del espacio y de las reglas de su apropiación modifica efímeramente pero con certeza los modelos "vistos desde el cielo" que han dominado en la Geografía estructural del Turismo (también Hiernaux, 2000).

En ese contexto es entendible entonces, y parafraseando a Touraine, "el regreso del cuerpo" en la Geografía Cultural del Turismo: la práctica turística debe analizarse a una escala tal que podamos distinguir no solo las porciones del espacio apropiadas, sino también los juegos corporales para esta apropiación. Los ritos sexuales en torno a las albercas

que analiza Gay-Para son particularmente ilustrativos de lo mencionado. Es en ese sentido que los geógrafos culturales anglosajones hablan de una "Geografía encarnada" (*embodied Geography*) del Turismo.

Las nuevas visiones del turismo tienen, forzosamente, que retomar la discusión emprendida por la Geografía Humana en general (entre otros en Balastreri Rodrigues, 1997), o sobre el sentido mismo del espacio, la existencia de "lugares" y eventuales "no lugares" (véase por ejemplo Cruz, 2007), así como el tema, ya ampliamente trabajado en la Geografía Humana, de la llamada "apropiación del territorio" vista no solamente desde una perspectiva material sino también simbólica (Coriolano, 2006; Cammarata, 2006).

Finalmente, no puede eludirse el tema de la metodología usada por la Nueva Geografía Cultural del Turismo. La cartografía tradicional, las encuestas sistemáticas a través de muestras, entre otras técnicas de abordaje metodológico, distan de ser útiles para el tipo de información que se quiere producir en esta orientación: es ciertamente un enfoque cualitativo, donde la observación es central (el turista difícilmente se deja abstraer de su escaso tiempo de ocio/turismo para contestar cuestionarios o prestarse a largas entrevistas); observación no solo basada en la vista sino en los diversos sentidos. La descripción densa de los antropólogos es evidentemente un instrumento privilegiado para este tipo de trabajos.

Limitaciones y problemas de la Nueva Geografía Cultural del Turismo

La Nueva Geografía Cultural del Turismo no está exenta tampoco de serias deficiencias, aunque parezca una vía interesante para salir de las visiones teñidas de la racionalidad excesiva de la modernidad y de los enfoques estructuralistas que fueron adoptados en el pasado.

La principal y primera deficiencia es lo que puede llamarse el "riesgo culturalista". Si revisamos la producción

anglosajona sobre los temas que nos interesan, no deja de asombrar la excesiva presencia de estudios totalmente anodinos, sobre hechos turísticos-culturales menores, que no aportan gran cosa a la comprensión del turismo como fenómeno cultural. Lo llamamos "riesgo culturalista" o quizás deberíamos decir "culturaloide" porque responde a un exceso de desmenuzamiento de lo turístico en prácticas o juegos de situaciones elementales de escaso interés. Claro es que lo pequeño es parte del turismo que pretendemos estudiar, como lo han señalado ciertos sociólogos como Michel Maffesoli o Claude Javeau.

Pero el interés por elementos microscópicos, en ocasiones auténticas fruslerías, provoca, con frecuencia, la disolución misma de la esencia turística de la práctica. Esto ha permitido a muchos autores, totalmente ajenos al fenómeno turístico, apropiarse de este tema como lo hacen con muchos otros: a través de una verborrea y un discurso irrelevante, como lo ha señalado Carlos Reynoso (2000) en su destacado trabajo sobre el auge y la declinación de los estudios culturales.

Otra dimensión crítica, propia de la Geografía Cultural en general y también aplicable a los estudios geográficos sobre el turismo, es el rechazo inicial que percibimos de la materialidad de las cosas y de las prácticas sociales. Para la Geografía este sesgo es particularmente crítico, cuando la materialidad del espacio es una referencia que no puede eludirse. En cierta forma se asiste ahora a una "rematerialización" de la Geografía Cultural, después de una fase durante la cual lo subjetivo era analizado solo a partir de las percepciones; en el contexto de los estudios sobre imaginarios del turismo, por ejemplo, es evidente que las formas materiales, tanto configuraciones complejas como objetos independientes, son esenciales en la formación de los imaginarios: a raíz de la modernidad, nuestra percepción del mundo es esencialmente visual (Gregory, 1994) y remite a la forma material, visible, de las cosas y del espacio.

El olvido del juego de las grandes estructuras y de sus implicaciones sobre la cultura ha sido ampliamente criticado en buena parte de los estudios culturales más incisivos (García Canclini, 1999). En este sentido, estudiar el turismo solo a partir de las prácticas y la subjetividad o aun mismo de los objetos particulares, sin tomar en cuenta las determinaciones provenientes de las grandes estructuras, sean económicas o institucionales, equivale a ignorar los grandes procesos que signan el mundo actual. Podemos afirmar, sin embargo, que en el turismo existen márgenes de maniobra que permiten a los turistas ejercer cierto grado de subversión de lo impuesto por el ejercicio institucionalizado del turismo (Hiernaux, 2000), pero no debe ignorarse o menospreciarse el peso de las configuraciones institucionales que modelan los llamados productos turísticos y determinan ciertos comportamientos turísticos, tanto individuales como colectivos, así como los espacios turísticos que se transforman en réplicas al infinito y *ad ascum* de ciertos modelos preestablecidos.

Por otra parte, se asiste, indudablemente, a la exagerada presencia de un narcisismo e individuación en los estudios de la Geografía Cultural del Turismo. Por ello, entendemos que han proliferado estudios que reflejan más bien las experiencias personales de ciertos grupos o individuos particulares desde una visión personalizada, y con la intención de entenderse mejor a sí mismo que en el marco de una aportación científica al estudio geográfico del turismo. En este sentido, muchos trabajos publicados sobre turismo *gay*, la situación de la mujer en el turismo o temas afines, no dejan ni siquiera aportaciones sustantivas al estudio del tema. Lo anterior no se deriva de un prejuicio según el cual no pueden existir excelentes estudios sobre el turismo de ciertos grupos particulares en función del género, de las preferencias sexuales, de las orientaciones religiosas, las razas, etc. Es más bien una situación de particularización excesiva lo que criticamos, no la necesidad ineludible de fragmentar el

estudio agregado desde las "hordas" o las "clases sociales" en grupos más afines de intereses y con definiciones heterodoxas de los mismos.

Finalmente, trataremos el tema de "la casuística *versus* la teorización": los estudios de caso, como en muchos otros ámbitos, nos ayudan ciertamente a hacer explotar los grandes modelos tradicionales que amordazaron el estudio geográfico del turismo. En este sentido, la Nueva Geografía Cultural del Turismo, como todo lo que se deriva de una aplicación excesiva de posiciones posmodernas, hace correr el riesgo de de-construir más que lo que se re-construye. Si la deconstrucción es una tarea necesaria, la política de la mesa vacía es necesariamente peligrosa para las Ciencias Sociales y, en particular, para una Geografía Humana que, a duras penas puede reivindicar una posición selecta en el concierto de las Ciencias Sociales. La necesidad de teorización que parecerían eludir ciertos grupos de estudiosos del turismo desde la Nueva Geografía Cultural es, a pesar de todo, un anhelo impostergable y vital para el futuro de la Geografía Humana.

Reflexiones finales para América Latina

En América Latina, a pesar del auge del turismo a partir de los años cincuenta en algunos países como la Argentina, Brasil o México, la producción de la Geografía del Turismo ha sido exigua. Lo anterior puede entenderse por el hecho de que priman los mismos prejuicios en contra del turismo que en otras latitudes; también se ha considerado prioritario atender al estudio de quienes padecen de las condiciones del desarrollo del capitalismo, ahora en sus formas globalizadas, es decir a analizar los grupos sociales enfrentados a la pobreza y las carencias, más que atender unas dimensiones de la vida de las sociedades ligadas al *glamour* y al ocio (Hiernaux, 1999 y 2006b).

Sin embargo, parecería que el turismo ha ganado espacio, aunque sea escasamente, a nivel de teorización o desde las

perspectivas culturales que nos ocupan aquí. En este sentido dominan claramente los estudios de caso de tipo aplicado, donde la reflexión suele ser secundaria frente a una información pletórica. En efecto, muchos trabajos son descriptivos, escasamente analíticos y poco críticos de los procesos turísticos. Lo anterior se debe también a la carencia de referentes conceptuales propios de la región latinoamericana, que permitirían entender el turismo de una manera más incisiva y aplicada al contexto en el cual vivimos.

Sin embargo, muy particularmente en Brasil, como se puede apreciar en la bibliografía final de este trabajo, existe un acervo creciente de publicaciones que rebasan las visiones estructuralistas e imponen una discusión importante sobre la Geografía del Turismo, de las cuales las aproximaciones más culturales forman una componente de creciente relevancia. No hay duda con respecto a la influencia que tuvo la vasta y arrolladora obra de Milton Santos para suscitar vocaciones nuevas con enfoques innovadores sobre nuestros temas.

Las perspectivas están abiertas, y no cabe duda que la expansión –pero quizás más aun la diversificación– de las experiencias turísticas en América Latina, tales como el turismo de naturaleza, el turismo en áreas indígenas, el ecoturismo (pero también las nuevas formas de turismo urbano asociado a la revitalización de los centros históricos, por ejemplo), apelan a la comunidad geográfica a extender sus ámbitos analíticos a esos nuevos temas.

En ese contexto, es evidente que podemos contar con la cada vez más consolidada experiencia de los estudios geográficos de países "desarrollados", pero también con la crítica que podemos dirigirles, a la par de las que se fomentan en sus propios ámbitos profesionales.

Desde las perspectivas culturales, podemos plantear que la Geografía latinoamericana es susceptible de hacer grandes aportaciones, entre otras por el hecho de que se desarrolla en espacios donde se ejerce una parte significativa del

turismo desde países centrales. Asimismo, la diversidad cultural misma de nuestros países abre la posibilidad de generar hallazgos específicos que no pueden ser descubiertos en contextos desarrollados.

Aunque quizás, siguiendo la enseñanza de Milton Santos, también debamos aspirar a generar teoría misma sobre turismo, ya que la Geografía latinoamericana tiene bases sólidas para lograrlo.

Bibliografía

Balastreri Rodrigues, A. (org.) 1996. *Turismo e Geografía. Reflexões teóricas e enfoques regionais*. San Pablo, Editora Hucitec.

———. 1997. *Turismo e espaço, rumo a um conhecimento transdisciplinar*. San Pablo, Editora Hucitec.

Britton, S. G. 1991. "Tourism, capital and space: Toward a Critical Geography of Tourism". *Environment and Planning D: Society and Space*, 9, pp. 451-478.

Butler, R. 2004. "The Tourism area life cycle in the twenty-first century", en Lew, A.; Hall, C. M. y Williams, A. M. (eds.). *A companion to tourism*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 159-169.

Cazes, G. 1989. *Les nouvelles colonies de vacances? (Le tourisme international à la conquête du Tiers-Monde)*, Tomo 1. París, L'Harmattan.

———. 1992. *Tourisme et Tiers-Monde, un bilan controversé: Les nouvelles colonies de vacances?*, Tomo II. París, L'Harmattan.

Cammarata, E. 2006. "El turismo como práctica social y su papel en la apropiación y consolidación del territorio", en Geraiges de Lemos, A.; Arroyo, M. y Silveira, M. L. (orgs.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. San Pablo, Universidade de São Paulo y CLACSO, pp. 351-366.

Christaller, W. 1963. "Some considerations on tourism locations in Europe: the peripheral regions –underdeveloped countries– recreational areas". *Regional Science Association Papers*, 12, pp. 95-105.

Coriolano, L. N. 2006. "Turismo, práctica social de apropriação e de dominação de territórios", en Geraiges de Lemos, A.; Arroyo, M. y Silveira, M. L. (orgs.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. San Pablo, Universidade de São Paulo y CLACSO, pp. 367-378.

Crouch, D. (ed.). 1999. *Leisure/tourism geographies (practical and geographical knowledge)*. Londres, Routledge.

Cruz, R. 2007. *Geografias do turismo. De lugares a pseudo-lugares*. San Pablo, Roca.

Debbage, K. e Ioannides, D. 2004. "The cultural turn? Toward a more critical economic geography of tourism", en Lew, A.; Hall, M. C. y Williams, A. M. (eds.). *A companion to tourism*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 99-109.

D'Hautesserre, Anne-Marie. 2004. "Postcolonialism, colonialism, and tourism", en Lew, A.; Hall, M. C. y Williams, A. M. (eds.). *A companion to tourism*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 235-245.

Equipe MIT. 2002. *Tourisme 1: Lieux communs*. París, Belin.

García Canclini, N. 1999. *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires, EUdeBA.

García de Fuentes, A. 1979. *Cancún: turismo y subdesarrollo regional*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Cuadernos.

Gay-Para, G. 1985. *La pratique du tourisme*. París, Económica.

Gregory, D. 1994. *Geographical Imaginations*. Londres, Blackwell Publishing.

Hägerstrand, T. 1970. "What about People in Regional Science?". *Papers of the Regional Science Association*, vol. XXIV, pp. 7-21.

Hall, M. C. y Page, S. 2002. *The geography of tourism and recreation: environment, place and space*. Londres-Nueva York, Routledge.

Hiernaux, D. 1989. "La dimensión territorial de las actividades turísticas", en Hiernaux, D. (comp.). *Teoría y praxis del espacio turístico*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, pp. 51-73.

———. 1996. "Elementos para un análisis sociogeográfico del turismo", en Rodrígues Adyr A. (org.). *Turismo e geografía. Reflexões Teóricas e Enfoques Regionais*. San Pablo, Hucitec, pp. 39-54.

———. 1999. "Cancun bliss", en Judd, D. y Fainstein, S. *Tourist cities*. New Haven, Yale University Press, pp 125-139.

———. 2000. "La fuerza de lo efímero: apuntes sobre la construcción de la vida cotidiana en el turismo", en Lindón Villoria, A. (coord.). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona-México, Anthropos-UNAM/CRIM y El Colegio Mexiquense, pp. 95-122.

———. 2003. "Mexico: tensions in the fordist model of tourism development", en Hoffman, L. M.; Fainstein, S. S. y Judd, D. R. (eds.). *Cities and visitors: Regulating people, markets and city space*. Malden, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 187-199.

———. 2006a. “Geografía del Turismo”, en Hiernaux, D. y Lindón, A. *Tratado de Geografía Humana*. México-Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Anthropos, pp. 397-428.

———. 2006b. “Tourisme au Mexique: modèle de masse, de l’étatisme au marché”, en *Expansion du tourisme: gagnants et perdants*, vol. 13. París, Centre Tricontinental de Louvain La Neuveet-Syllepse, pp. 199-214.

Knafou, R. y Stock, M. 2003. “Tourisme”, en Levy, J. y Lussault, M. (dirs.). *Dictionnaire de la Géographie et de l’espace des sociétés*. París, Belin, pp. 931-934.

Lew, A.; Hall, C. M. y Williams, A. M. (eds.). 2004. *A companion to tourism*. Malden, Blackwell Publishing.

Lippuner, R. 2003. “Géographie, culture et quotidien: un renouveau théorique”. *Géographie et cultures*, 47, otoño, pp. 29-44.

MacCannell, D. 2003. *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*, Barcelona, Melusina.

Miossec, J. M. 1976. *Éléments pour une théorie de l’espace touristique*. Aix-en-Provence, Centre des Hautes Études Touristiques.

Mullins, P. 1991. “Tourism urbanization”. *International Journal of Urban and Regional Research*, 15 (3), pp. 326-342.

Nash, D. 1992. “El turismo considerado como una forma de imperialismo”, en Smith, V. (ed.). *Anfitriones e invitados, (Antropología del turismo)*. Madrid, Endymion, pp. 69-91.

Ortega Valcárcel, J. 2000. *Los horizontes de la geografía: teoría de la geografía*. Barcelona, Ariel.

Pearce, D. 1981. *Tourism development*. Harlow, Longman.

Philipponneau, M. 2001. *Geografía aplicada*. Barcelona, Ariel.

Reynoso, C. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales (una visión antropológica)*. Barcelona, Gedisa.

Ritzer, G. 2000. *El encanto de un mundo desencantado*. Barcelona, Ariel.

Shaw, G. y Williams, A. M. 1994. *Critical issues in tourism (A geographical perspective)*. Oxford-Cambridge, Blackwell Publishers.

Smith, V. (ed.). 1992. *Anfitriones e invitados, (Antropología del turismo)*. Madrid, Endymion.

Torres, R. M. y Momsen, J. D. 2005. "Gringolandia: The construction of a new tourist space in Mexico". *Annals of the Association of American Geographers*, 95 (2), pp. 314-335.

Turner, L. y Ash, J. 1991. *La horda dorada: el turismo internacional y la periferia del placer*. Madrid, Endymion.

Urry, J. 2002. *The tourist gaze*. Londres, Sage Publications.

Veblen, T. 1974. *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica.

Vera, F.; López Palomeque, F.; Marchena, M. J. y Antón, S. 1997. *Análisis territorial del turismo*. Barcelona, Ariel.

Religión, bienes simbólicos, mercado y red *

Zeny Rosendahl [1]

El propósito de este artículo es contribuir a la comprensión de la dimensión económica de la religión y su espacialidad a través de las relaciones entre los bienes simbólicos, el mercado y las redes religiosas. La relación entre economía y religión será abordada a partir de las normas, los valores y las reglas religiosas que tienen lugar en un tipo particular de ciudad: la hierápolis y/o ciudad-santuario. Este tipo de ciudad no es de las más numerosas pero, aun así, se encuentra universalmente en todos los continentes desde la aparición de las primeras ciudades. Son ciudades cósmicas, ciudades en que los geógrafos, al interpretar y teorizar, buscan la fuente cultural de la economía, y proponen el uso de términos culturales tales como símbolo, imaginario y racionalidad, para entender el proceso económico en el lugar religioso (Barnes, 2005).

---

* Traducción: Gustavo Mazzei. Versión modificada del texto publicado originalmente como "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise", en Lobato Correa, R. y Rosendahl, Z. 2003. *Introdução à Geografia Cultural*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 187-224.

1 Universidad del Estado de Río de Janeiro (Brasil).

Dentro de este marco, se desea reconocer la dimensión geográfica del proceso productivo de los bienes simbólicos conectados a lo sagrado. ¿Cómo son producidos los valores? ¿Quiénes son los productores de estos bienes simbólicos? ¿Dónde tiene lugar el proceso de producción simbólica? La intención no es desarrollar algunas ideas relativas al campo simbólico en general de diferentes religiones, sino restringirnos a los bienes simbólicos utilizados en las prácticas religiosas del catolicismo popular brasileño.

Los bienes son expresiones que designan una realidad dotada de algún valor, algunas veces moral, y la mayoría de las veces, positivo. El énfasis de nuestro análisis recae sobre el valor y el símbolo de los bienes religiosos, aquí considerados como bienes que expresan la revelación de lo sagrado. Tal revelación constituye el resultado de los procesos de producción simbólica que hacen posible el acto o el acontecimiento en el cual la unificación de las dos partes del símbolo –forma y acontecimiento– puede realizarse. Para el geógrafo, el estudio de la consumación simbólica, es decir, el acto final del proceso de las dos partes del símbolo, simbolizante y simbolizado, ocurre en el espacio y tiempo sagrado (Rosendahl, 2003).

Eugenio Trías (2000) formaliza tres etapas de análisis en el acontecer simbólico. La primera etapa del proceso simbólico se destaca por definir la forma o la figura material que será receptora del acontecer simbólico, pues la *forma simbólica* es la condición fundamental en el proceso para que tengan lugar las etapas siguientes. En una segunda etapa, el *acontecimiento simbólico* exige el recorte espacio-temporal religioso: el espacio sagrado delimitado o demarcado en el templo posee las condiciones que favorecen la transformación de la materia en cosmos. El acontecer simbólico presupone también un recorte temporal, referido al tiempo sagrado o tiempo de fiesta. Así, "comparecen como los efectos (en el espacio y el tiempo) de esa transformación de la materia en

cosmos" (Trias, 2000: 120). La *consumación simbólica* revela la tercera etapa del acontecer simbólico: se produce un encuentro entre las dos partes del símbolo, las partes se unifican y el símbolo se realiza como tal.

La diferencia entre un bien simbólico y un bien no simbólico está en la propia naturaleza de su significado. La naturaleza del bien simbólico refleja dos realidades: la mercancía y el significado, es decir, el valor mercantil y el valor cultural del bien. Podríamos decir que los bienes simbólicos son mercancías que poseen valor de uso y que, en determinado contexto cultural, pasan a asociar este valor de uso al valor simbólico.

Al reconocer que existe más simbolismo en los objetos y en las cosas, aparecen nuevas posibilidades en la Geografía. Los lugares sagrados no son solamente una serie de datos acumulados, sino que también involucran experiencias humanas. No debemos detenernos en describir los bienes simbólicos que existen en los lugares, pero sí saber qué significan esos bienes para sus usuarios. Ello implica el conocimiento, por un lado, de la religión como un sistema de símbolos sagrados y de valores y, por el otro, la dinámica de la producción de bienes simbólicos religiosos que involucra a los agentes sociales del proceso en sus dimensiones simbólica, económica, social y política.

"Es cierto que el sistema religioso está conformado por un conjunto de símbolos sagrados ordenados entre sí, en un orden conocido por sus adeptos", señala Geertz (1989: 143). El bien religioso está profundamente comprometido con lo sagrado y, como tal, está marcado por signos y significados; pero debe ser reconocido también como suministrador de reglas y sentidos a los grupos religiosos. Es el bien simbólico el que otorga sentido y significado a las prácticas religiosas de diferentes grupos.

La comprensión del campo simbólico, escenario en el que ocurre el acto simbólico, deriva de la noción del campo religioso de Bourdieu, reelaborada sin embargo por Benedetti,

quien sostiene que el campo religioso es "como un conjunto estructurado de agentes institucionales tensionalmente unidos en el interior de una configuración mediatizada por los intereses de los 'legos' (situados en su clase social) y por los intereses propios a los agentes religiosos" (Benedetti, 2000: 30). La idea de capital religioso de Bourdieu (1987) sugiere que, por un lado, este capital religioso depende de las relaciones entre la demanda y la oferta religiosa que las diferentes instituciones religiosas son obligadas a producir. Por otro lado, este capital religioso determina tanto la naturaleza y la forma como la fuerza de las estrategias que las instancias religiosas sitúan al servicio de sus intereses, así como las funciones que tales instituciones cumplen en la división del trabajo religioso.

El proceso de producción de bienes simbólicos, en la mayor parte de los casos, está orientado a consagrar y legitimar los valores ya establecidos en la sociedad. En los estudios realizados por Weber (1964), esta producción está institucionalmente asentada. Según Weber, los sacerdotes forman el cuerpo de especialistas religiosos concernientes a la gestión de los bienes de la salvación, constituyéndose en los detentadores exclusivos de la producción o reproducción de esos bienes simbólicos. El secreto de lo sagrado confiere poder a los especialistas religiosos, cabiendo a los legos, creyentes y fieles la categoría de destituidos del capital religioso y excluidos del trabajo simbólico por el simple hecho de que no poseen el conocimiento para el ejercicio de ese poder sagrado.

De esta manera, el capital religioso tiende a ser acumulado y concentrado en las manos de un grupo de administradores de lo sagrado. La separación simbólica entre el saber sagrado y la ignorancia profana es reforzada; ella acentúa la distinción entre los productores de lo sagrado y los consumidores de los bienes simbólicos.

El capital religioso es, sin duda, un instrumento de poder y de estrategia fuertemente vinculado a la política económica

del capitalismo global. La actual coyuntura mundial refleja un momento de gran efervescencia en los espacios religiosos, sea por el retorno de los fundamentalistas, sea por la fragmentación de las nuevas sensibilidades mágico-religiosas en variadísimas formas espaciales. En Brasil, por ejemplo, la situación se reconoce en una intensa multiplicidad de filiales de la Iglesia Universal del Reino de Dios, en la cual el capital simbólico está concentrado en las manos de un grupo de "empresarios" de lo sagrado, que manipulan un *stock* de bienes simbólicos disponibles en la sociedad (Rosendahl, 2003).

La lectura de los bienes simbólicos en su dimensión económica, destacada anteriormente, no significa decir que la religión es solo una mercancía y que el comportamiento religioso del devoto adquiere inteligibilidad en las estrategias de la economía de mercado. El sistema de producción de bienes simbólicos religiosos se convierte en el eje básico del análisis geográfico. El recrudecimiento y la demanda por nuevos símbolos religiosos se acentúan en el espacio y adquieren funciones y significados distintos entre los diversos grupos involucrados. Al geógrafo de la religión le cabe interpretar los lugares religiosos y sus sucesivas combinaciones espaciales frente a las nuevas funciones y significados asociados al cambio de demanda del grupo de legos, es decir, grupos sociales que imponen nuevas prácticas en la demanda por bienes de salvación. Benedetti nos obliga a repensar las teorías de Bourdieu sobre la función de los agentes e instituciones religiosas. Para este autor, hay un nuevo escenario y en él, la "religión deja de ser un *principio ordenador* de la vida personal y social, un sentido de mundo, y se presenta cada vez más 'pegada' a la condiciones materiales de vida, como remedio, como respuesta a problemas, como control de incertidumbres." (2000: 16).

En nuestra sociedad, es posible reconocer los pedidos por las necesidades básicas en los espacios sagrados de los centros de peregrinación. Los pedidos por salud, trabajo y

amor, frente a los conflictos y contradicciones sociales, materializados en la hierápolis de Porto das Caixas, Itaboraí/RJ, retrata el triángulo de las necesidades: salud, trabajo y amor (Rosendahl, 2002a). Es un acto de culto que tiende a reducir la religiosidad ética a una moral estrictamente formalista del *do est des* (Weber, 1964). El devoto es un hombre religioso que tiene fe y recurre a lo sagrado al sentirse amenazado por las contingencias de la vida o, cuando se encuentra delante de la desesperación y de la inoperancia de las soluciones humanas, busca en las divinidades las soluciones que desea. Las prácticas religiosas son rigurosamente personales (Mauss, 1979: 137), no están sometidas a cualquier reglamentación. Los creyentes son guiados en sus elecciones de consumo y de producción de lo sagrado a través del espacio y del tiempo sagrados. La comunidad religiosa es llevada por la fe a ver y a creer en una cosa que supuestamente no está allí (Rosendahl, 2002b).

A fin de comprender el mercado de bienes simbólicos a partir de la división del trabajo, se resalta el trabajo religioso especializado, realizado por los productores y portavoces de lo sagrado, investidos de poder, institucionalizado o no, encargados de la gestión de los bienes de salvación. Se entiende aquí que la producción de lo sagrado, como indica Weber, es ejercida por un cuerpo de funcionarios del culto, dotados de una formación especializada en religión, encargados de la gestión de los bienes de la salvación y con la función específica de satisfacer los intereses religiosos. En el catolicismo popular brasileño, existe un conjunto de bienes simbólicos (imágenes, velas, ofrendas, rosarios, medallas, estampitas y otros objetos) que suscita un proceso productivo que involucra mecanismos de mercado. La producción de estos artículos religiosos está fuertemente influenciada por la variación intranual e interanual de la demanda vinculada a lo sagrado; tal es el caso de las diversas fiestas y ceremonias que definen tanto los tiempos sagrados específicos como

los eventos externos a lo sagrado. Como observa Bourdieu (1987), los periodos de crisis económicas y políticas pueden aumentar o disminuir la búsqueda de estos bienes, que así son variablemente consumidos.

La diversidad de las mercancías no religiosas colocadas a la venta revela que son, en su mayoría, de uso personal y están integradas a la cultura local, pudiendo abarcar distintos tipos de vestuario, alimentación típica del lugar, utensilios comúnmente usados en las residencias, entre otros. Son objetos tradicionales que ya forman parte del imaginario religioso católico, como los rosarios, las medallas y las publicaciones religiosas.[2] Estos objetos, en su mayoría, simbolizan el lugar y el motivo de su adquisición es siempre el mismo: "llevar un recuerdo del lugar".

El consumo de lo sagrado y las hierápolis

El consumo de lo sagrado es una característica singular de la ciudad-santuario independientemente de la localización del espacio sagrado; ello puede ocurrir en el Santuario de Fátima, en Portugal; en el espacio sagrado del Canindé, en Ceará; en Muquém, en Goiás; en Santa Cruz dos Milagres, en Piauí y en otros santuarios católicos brasileños. A pesar de las diferencias sociales y culturales que estos centros poseen, el comercio de lo sagrado es realizado con artículos religiosos de la misma naturaleza. Así, lo sagrado es comercializado de forma integrada con el sistema religioso católico universal.

En el análisis de la dimensión económica de lo sagrado en las hierápolis católicas serán consideradas siete características, explícita o implícitamente evidenciadas, tanto en la literatura como en nuestras investigaciones realizadas en diferentes contextos socio-espaciales (Rosendahl, 1996, 1997,

2 La autora usa el término *livreto* (N. del T.).

1999a). Veamos sumariamente estas siete características y tengamos en cuenta que ellas están articuladas entre sí.

1. La preeminencia de lo sagrado sobre lo profano en las funciones urbanas

A partir de nuestro interés por conocer el impacto que lo sagrado impone al lugar en las actividades humanas, se hace necesario definir el significado de la hierápolis o ciudad-santuario. Se trata de ciudades donde predomina el orden espiritual y que están marcadas por la práctica religiosa de la peregrinación o romería al lugar sagrado. Así, las hierápolis son centros de convergencia de devotos que, con sus prácticas y creencias, materializan una peculiar organización funcional y social del espacio.

Al reconocer la predominancia de lo sagrado sobre lo profano en las funciones urbanas de estas hierápolis, es preciso considerar dos aspectos: su organización interna y el papel que las romerías representan como modeladoras de la configuración espacial. La romería no es un agente modelador permanente a lo largo del tiempo como, por ejemplo, los promotores inmobiliarios (Rosendahl, 1999a). La romería es un agente singular, no permanente. Puede ser un obrero, un comerciante, un desempleado, que en un tiempo singular, fuera de su cotidianeidad, se transforma en un agente singular que actúa también en espacios singulares.

Las ciudades-santuarios o hierápolis cumplen una función que las desvincula de la esfera de lo económico y que las lleva hacia la esfera de lo simbólico. La configuración espacial tiene lugar en su articulación con lo sagrado.

2. La variabilidad de las funciones según los ritmos propios del tiempo sagrado

Las hierápolis poseen ritmos propios marcados por la práctica religiosa de la peregrinación al lugar santo. La fuerza dinamizadora de lo sagrado en la reorganización espacial de los lugares de peregrinación, periódicamente, acentúa la relación entre lo urbano y lo sagrado.

Las ciudades-santuario que atraen un flujo permanente de peregrinos son aquellas hacia las que se desplazan miles de fieles hacia el santuario, durante todo el año y no solamente en ocasión de las fiestas (el tiempo sagrado). Las otras, las hierápolis de flujo periódico, son aquellas en que la práctica religiosa implica la visita en ciertas ocasiones. Rinschede (1985) explica que es preciso prever, alrededor del santuario, alojamientos, hoteles, restaurantes, comercios, estacionamientos y otros servicios. Es alrededor del santuario, en el espacio sagrado de estos santuarios, donde se organiza la vida urbana en el tiempo de fiesta o en el tiempo sagrado.

Deffontaines (1948) dio el nombre de "ciudades de domingo" a estos centros urbanos de función religiosa, localizados principalmente en América del Sur y que, alejados de la vida urbana, sea por la distancia, sea por la dificultad de acceso, o quizás por ambos factores, presentan una discontinuidad temporal en la función religiosa. En cada tiempo sagrado, sea este semanal, mensual o anual, la vida urbana es recreada en las hierápolis.

3. La naturaleza específica del alcance espacial que no se manifiesta a través de las leyes de mercado

El alcance espacial de la fe revela una configuración espacial que sigue una lógica, es decir, los elementos se articulan con lo sagrado (Rosendahl, 1994, 1996, 1999b). En las hierápolis del catolicismo las interacciones espaciales demuestran distintos patrones espaciales. La diversidad de participantes confiere una variedad en el espacio y el tiempo (Corrêa, 1997). Las interacciones no son definidas solo por las relaciones de los individuos con lo sagrado, sino también por las relaciones entre los grupos heterogéneos de participantes. Es posible reconocer al peregrino, al turista, al visitante, al comerciante y al habitante; además de los padres, los pastores y otros profesionales especializados en el trabajo religioso.

Así podemos distinguir dos grandes grupos: los que se manifiestan consumidores de lo sagrado y los que representan a los productores de lo sagrado. El espacio social es preparado diferencialmente para atender a la demanda de bienes simbólicos en cada tiempo sagrado.

4. Los participantes tienen motivaciones ideológicas y desarrollan itinerarios religiosos que no siguen la racionalidad de los patrones de la economía

Las hierápolis son organizaciones socioespaciales que están presentes en más de un tipo de sistema religioso. Pueden tener lugar en el cristianismo, en el islamismo y en el budismo; sin embargo, las formas espaciales resultantes varían con cada religión y con los diferentes contextos culturales.

Las maneras que tiene un devoto para expresar sus sentimientos son innumerables, desde las menos elaboradas hasta las más complejas (que provienen del inconsciente) en las cuales cada símbolo posee un significado. Las prácticas religiosas presentan un itinerario religioso más o menos preestablecido en la percepción jerárquica visual y sensorial de lo sagrado en el espacio y el tiempo del peregrino. Los factores invisibles presentes en las prácticas religiosas solo serán visibilizados si son interrogados. Es preciso develar los símbolos del imaginario colectivo religioso (Halbwachs, 1950) y sus impresiones en el paisaje religioso (Park, 1994). Así, las múltiples trayectorias religiosas vivenciadas en los espacios sagrados representan un valioso instrumento de investigación en Geografía Urbana.

5. Las actividades presentan una organización de su espacio interno fuertemente marcada por la propia lógica de lo sagrado, que confiere al espacio un tipo particular de centralidad y segregación

Se insiste en el estudio de lo sagrado como un camino más de acceso a la comprensión de lo urbano. Las hierápolis cuentan con un orden espiritual predominante y marcado por la práctica religiosa de la peregrinación. En muchos

casos, las funciones urbanas están fuertemente especializadas y se asocian al orden de lo sagrado; esto quiere decir que sus funciones básicas son de naturaleza religiosa. Esta configuración puede tener un carácter permanente o presentar una periodicidad marcada por los tiempos sagrados. Las teorías de Corrêa (1989), Rinschede (1985) y Eliade (1991) nos sirven para el análisis específico de la organización de las hierápolis católicas en razón de la valorización que lo sagrado atribuye al lugar. Basados en estos autores, reconocemos los elementos espaciales directa e indirectamente vinculados a lo sagrado. Son ellos: el espacio sagrado, el espacio profano directamente vinculado a lo sagrado, el espacio indirectamente vinculado y el espacio remotamente vinculado a lo sagrado (Rosendahl, 1997, 1999b).

6. Además de una función religiosa e ideológica, la hierápolis desempeña también un papel político

En este apartado se destacan los estudios de hierápolis que absorben dos funciones: la política y la religiosa. En su mayoría, las hierápolis son lugares impregnados del simbolismo asociado a la vida de los fundadores o los líderes religiosos. Estos santuarios, aún hoy, están asociados a las personas que poseen reconocida credibilidad religiosa. Polignac (1995) señala la fuerte conexión entre los territorios religiosos y los espacios políticos.

La historia registra varios movimientos religiosos de protesta en diferentes contextos políticos. La sociedad se organiza a través de nuevas formas y el rescate de lo cívico-religioso adquiere un efecto político en la devoción popular, religiosa y nacionalista. En determinados contextos culturales la fe es explotada a los fines de ablandar los miedos y formar nuevas opiniones, demostrando que la religión y la política tienen lugar conjuntamente en un espacio y un tiempo específicos. La Geografía Urbana ofrece un rico material para reflexionar sobre el fenómeno de

las peregrinaciones, centradas en la figura carismática y religiosa del hombre público o líder religioso.

7. La localización de las hierápolis está dada por la sacralidad atribuida a los lugares

El estudio de las hierápolis ha demostrado la existencia de cinco tipos de localizaciones. Para Tuan (1978), todos los lugares son potencialmente sagrados, pero solo algunos son escogidos para que este potencial sea realizado. La manifestación de poder de lo sagrado en determinados lugares los diferencia de los demás lugares.

Las funciones urbanas presentes en estos núcleos permiten considerar a las hierápolis como un tipo particular de ciudad. Los cinco tipos de localizaciones son: a) núcleos rurales; b) pequeñas ciudades en el área rural; c) ciudades-santuarios entre los centros metropolitanos; d) ciudades-santuarios en las metrópolis y, e) ciudades-santuarios en las periferias metropolitanas.

Las hierápolis tanto reflejan como fijan el poder. Hay una disciplina religiosa en el espacio y en el tiempo. Las relaciones entre bienes simbólicos, mercados y redes contienen las preferencias de los individuos que interactúan en los santuarios. Son estas preferencias las que contienen las normas, los valores y las reglas culturales, requiriendo un examen minucioso del comportamiento del devoto y de su fuerte actuación en la hierápolis.

Los bienes simbólicos y las redes de las ciudades-santuario

La oferta de bienes simbólicos implica el conocimiento de la existencia de una red de distribución que abarca los diversos agentes sociales, sus localizaciones y los diversos flujos que unen las ciudades santuario o hierápolis.

La Iglesia Católica Apostólica Romana reconoce y controla varios tipos de redes religiosas, pero nos focalizaremos solo en una: la *Red de Santuarios de Brasil*. Se sabe que todos los lugares sagrados no son igualmente santos o sagrados

para los devotos católicos. Algunas iglesias son consagradas a un evento milagroso. En los centros de peregrinación o ciudades-santuario, la dinámica espacial del poder religioso puede ser comprendida si consideramos el espacio sagrado como el centro de la gestión religiosa. La Red de Santuarios está marcada por las articulaciones entre los santuarios y el proceso de gestión, que se integran en Brasil a un poder superior, con sede en Brasilia. Se trata del Consejo de Rectores de Santuarios de Brasil que forma parte de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB). Este se organiza por la aplicación de las normativas del Código de Derecho Canónico y de las Directrices de la Pastoral de los Santuarios. El poder de control y decisión no es local sino central. El poder religioso local que, en realidad es "otorgado como franquicia" a una congregación religiosa o hermandad que lo administra, está integrado a la Red de Santuarios Nacionales. La red alcanza espacios sagrados multilocalizados.

Se puede imaginar un aglomerado de santuarios nacionales e internacionales integrados y que funciona armónicamente, una *red mundial de santuarios*, según las directrices establecidas por el Vaticano. Un ejemplo de ello es el Santuario de Jesús Crucificado de Porto das Caixas (municipio de Itaboraí, Río de Janeiro) y el Santuario de Nossa Senhora d'Abadía de Muquém, en Goiás, administrado por el obispo diocesano de la ciudad de Uruaçu. En este sentido, los referidos santuarios de gestión religiosa, diocesana o no, tienen un significado que no se debe disociar del papel que desempeñan en una red de lugares sagrados, controlada por la Sede Oficial, localizada en el Vaticano (Rosendahl, 1997). Tal como lo sugiere Corrêa (1997) es importante verificar las dimensiones *organizacional*, *temporal* y *espacial*. El concepto de red se aplica a la red simbólica y sirve para caracterizarla como formal o informal, jerárquica o no, periódica o permanente, planificada o espontánea, dendrítica o compleja, cualquiera sea su escala espacial, es decir,

más allá de que ella sea efectivamente de carácter local, regional o nacional.

Conclusión

Al dilucidar la organización espacial específica de las ciudades-santuario o hierápolis, es posible distinguir la existencia de formas espaciales que cumplen funciones directamente asociadas a los itinerarios religiosos y a las demandas de los devotos en el santuario. Los elementos que configuran el espacio se organizan de acuerdo con una lógica singular, resultante de su articulación con lo sagrado. Nuestros trabajos anteriores (Rosendahl, 1996, 1999a y 2003) revelan que el flujo periódico y sistemático de las romerías ha generado la aparición de actividades económicas vinculadas a satisfacer las necesidades de los peregrinos (alimentación, transporte, hospedaje, entre otras). Tales actividades revelan la naturaleza de los santuarios. Según nuestros estudios, se pueden explorar seis aspectos en futuras investigaciones:

- La magnitud de la hierápolis, que puede ser conocida a partir del número y de la diversidad de bienes y servicios ofrecidos.
- El nivel social de los peregrinos, que se revela en la calidad de los bienes y en los servicios disponibles.
- El patrón cultural, que puede ser analizado inclusive a partir de la infraestructura pública utilizada por las romerías: a) cocinas colectivas o particulares; b) baños públicos próximos al templo o instalaciones colectivas dentro del centro religioso; c) alojamientos equipados con camas o al aire libre (redes y carpas).
- El grado de atracción de los capitales locales y de los externos, inducidos por la demanda de los peregrinos. Tales capitales pueden ser invertidos en negocios o en establecimientos diversos, no necesariamente en el comercio local.

- El carácter permanente o temporal de la peregrinación –anual, estacional o diaria– que permite clasificar las inversiones realizadas en provisorias o fijas.
- La accesibilidad en relación al área de atracción de las romerías y, consecuentemente, los días de permanencia en el lugar. Ello define el tipo de transporte utilizado, el tipo de alojamiento e instalaciones como hoteles, hospitales, bares, restaurantes, centrales telefónicas, estacionamientos, etc.

La distribución de las actividades no religiosas en las proximidades de la iglesia revela la creación de áreas especializadas que favorecen los intercambios económicos y simbólicos. El conjunto compacto de venta de artículos religiosos frente a la iglesia, la concentración de la venta de artesanía o de productos naturales como verduras o frutas, o el agrupamiento de bares y restaurantes próximos al estacionamiento, son ejemplos de economías externas de aglomeración. Y, diríamos con Corrêa (1989: 57-58), que "aún cuando sean de distinta naturaleza, ellas están localizadas juntas unas de las otras, formando un conjunto compacto que puede inducir al consumidor a comprar otros bienes que no formaban parte de sus propósitos religiosos". La concentración de tales actividades se observa en las proximidades del espacio sagrado. A pesar de las diferencias sociales y culturales, esto se observa tanto en santuarios nacionales como internacionales (Rosendahl, 2003).

El geógrafo, cuando analiza la dimensión económica de la religión, la encara bajo la dimensión espacial. Las relaciones entre bienes simbólicos, mercado y redes religiosas fueron reunidas en nuevos planos de percepción teórica en la investigación llevada a cabo en el área de la Geografía de la Religión. Estos planos se consolidan junto a la exploración de los conceptos de lo sagrado y lo profano. Y, tal vez, sea en las hierápolis donde más nítidamente lo sagrado se

materializa en el espacio. En el catolicismo popular, el peregrino es el agente modelador del espacio, es el agente que simultáneamente produce y consume los bienes simbólicos religiosos.

Como se observa, existe un amplio campo para la investigación sobre la dimensión económica de lo sagrado en el espacio, abarcando las diferentes y diversas religiones practicadas en Brasil. Esperamos que este análisis pueda contribuir a futuras interpretaciones de las relaciones entre bienes simbólicos, mercados y redes.

Bibliografía

Barnes, T. 2005. "Culture: Economy", en Cloke, P. y Johnston, R. (orgs.). *Spaces of geographical thought*. Londres, Sage, pp. 61-80.

Benedetti, L. R. 2000. *Templo, praça, coração. A articulação do campo religioso católico*. San Pablo, Humanitas, FFLCH, USP-CER.

Bourdieu, P. 1987. *A economia das trocas simbólicas*. San Pablo, Perspectiva.

Corrêa, R. L. 1997. *Trajetórias geográficas*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil.

———. 1989. *Região e organização espacial*. San Pablo, Ática.

Deffontaines, P. 1948. *Géographie et religions*. París, Gallimard.

Eliade, M. 1991. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. San Pablo, Martins Fontes.

Geertz, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Río de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos.

Halbwachs, M. 1950. *La mémoire collective*. París, PUF.

Mauss, M. 1979. *Marcel Mauss*. San Pablo, Ática.

Park, C. C. 1994. *Sacred worlds. An introduction to geography and religion*. Londres, Routledge.

Polignac, F. 1995. *Cults, territory and the origins of the Greck city-state*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press.

Rinschede, G. 1985. "Das Pilgerzentum Lourdes", en *Geographia Religionum*. Vol. 1. Berlín, Dietrich Reiner Verlag, pp. 195-257.

Rosendahl, Z. 1994. "Le pouvoir du sacré sur l'espace: Muquém et Santa Cruz dos Milagres au Brésil". *Géographie et Cultures*, 12, pp.71-89.

———. 1996. *Espaço e religião: Uma abordagem geográfica*. Río de Janeiro, EdUERJ.

———. 1997. "O Sagrado e o Espaço", en Castro, I. E.; Gomes, P. E. y Corrêa, R. L. (orgs). *Explorações geográficas*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 119-154.

———. 1999a. *Hierópolis: O sagrado e o urbano*. Río de Janeiro, EdUERJ.

———. 1999b. "O Sagrado e o Profano", en Rosendahl, Z. y Corrêa, R. L. *Manifestações da cultura no espaço*. Río de Janeiro, EdUERJ, pp. 9-39.

———. 2002a. "Saúde, Trabalho e Amor: O Triângulo das Necessidades Materializadas na Hierópolis de Porto das Caixas. Itaboraí. Rio de Janeiro", en Marafon, G. J. y Ribeiro, M. F. (orgs.). *Estudos sobre o espaço fluminense e seu interior*. Río de Janeiro, Infobook, pp. 143-158.

———. 2002b. "Géographie et Religion. Quelques orientations de recherche. Exemples Brésiliens". *Géographie et Cultures*, 42. pp. 37-57.

———. 2003. “Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise”, en Corrêa, R. L. y Rosendahl, Z. (orgs.), *Introdução à geografia cultural*. Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 187-224.

Trias, E. 2000. “Pensar a Religião: O Símbolo e o Sagrado”, en Vattimo, G. y Derrida, J. (orgs.). *A religião e o seminário de Capri*. San Pablo, Estação Liberdade, pp. 109-124.

Tuan, Yi-Fu. 1978. “Sacred space. Exploration of an idea”, en: Butzer, K. (org.). *Dimension of Human Geography*. Chicago, The University of Chicago, pp. 615-632.

Weber, M. 1964. *Economía y sociedad*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Del rodar del dado al *clickear* del *mouse*: explorando las Geografías Culturales del juego por Internet *

Charlotte Kenten [1], Gill Valentine y Kahryn Hughes [2]

Introducción

> El juego es un fenómeno multifacético: una apasionante actividad de ocio, una forma mundana de consumo, una manera de socializar con otros, una oportunidad para desplegar habilidades, un *hobby* con la posibilidad de ganar dinero. La heterogeneidad de juegos es equivalente a la heterogeneidad de jugadores y motivaciones. (Reith, 1999: 126)

A lo largo del tiempo el juego ha pasado de ser una actividad clandestina a una industria global que mueve miles de millones de libras y que, frecuentemente, es apoyada por el Estado. En el Reino Unido, el *Gambling Act* de 1960 dio lugar a cambios que permitieron apostar en lugares específicos controlados por la legislación, como por ejemplo, los *bookmakers*.[3] Desde ese momento si una persona quería jugar, tenía que encontrar un sitio apropiado para hacerlo (Parsons y Webster, 2000). Con el desarrollo de la tecnología, las oportunidades para jugar se incrementaron y alrededor de 1994, cuando Antigua y Barbuda aprobaron leyes que las convirtieron en jurisdicciones legales con capacidad para otorgar licencias de juego, se dio inicio al juego por Internet. En 1995 comenzó a operar el primero casino *online*, *Internet*

---

* Traducción: Mónica Farias. Revisión: Susana Adamo. *Internet Gambling* en el original. La traducción al castellano de *gambling* es "juego de azar" (N. de la T.).

1 King's College, Universidad de Londres (Reino Unido).

2 Universidad de Leeds (Reino Unido).

3 *Bookmaker* es el lugar físico donde se realiza la apuesta (N. de la T.).

Casinos Inc. (EE.UU.), con 18 juegos diferentes. Esta compañía, como tantas otras, estaba ubicada *off-shore* operando desde las Islas Turcas y Caicos para evitar las acciones legales del gobierno de Estados Unidos (Janower, 1996). El juego por Internet ha visto un crecimiento rápido y global en sus operaciones en los últimos doce años, ya que:

> (...) trasciende límites geográficos y temporales tornándose un gigantesco casino global: un ambiente en el que los individuos son libres para apostar, sin los impedimentos de las restricciones asociadas a los juegos de azar terrestres. Al ofrecer acceso inmediato y crédito instantáneo, vincula a jugadores de todo el mundo, las veinticuatro horas del día. La transferencia instantánea de efectivo se suma a la inmediatez del juego. Generalmente, los jugadores compran crédito con la tarjeta de crédito o por medio de fondos electrónicos transferidos desde el *bookie* [4] del casino y luego juegan con dinero virtual respaldado por este depósito. Cuando el dinero se acaba, simplemente repiten el proceso. (Reith, 1999: 124)

El juego por Internet, es una de las formas de juego *online* o a distancia[5] que usa los desarrollos tecnológicos para posibilitar el juego desde lugares y espacios no tradicionales, de modo que las apuestas que hubieran tenido que realizarse en lugares específicos ahora pueden hacerse desde el hogar gracias a Internet. Además, esto elimina los aspectos negativos propios de los espacios designados para el juego como

---

4 Abreviatura de *bookmaker* (N. de la T.).

5 El juego *online* a menudo se refiere a dos tipos de prácticas. La primera consiste en una apuesta *online* sobre un evento material, por ejemplo las carreras de caballos que se desarrollan en una localización física y que, con el desarrollo de la tecnología, se pueden tornar eventos globales y en "tiempo real", o sea que es posible apostar a un resultado mientras se lleva a cabo el acontecimiento. En la segunda los juegos son generados por computadora y los resultados son determinados por un generador de números aleatorios (McMillen, 2000).

los sitios de apuestas o pistas de carrera, en general, atmósferas masculinas y llenas de humo.[6]

Este trabajo esboza, en primer lugar, el proyecto que lo orienta para después discutir la naturaleza global y local del juego por Internet y hacer referencia a la regulación de la práctica. En segundo lugar, considera los impactos sociales del juego por Internet, para luego focalizarse específicamente en los problemas del juego y sus consecuencias familiares. En la conclusión, el trabajo identifica qué enseñanzas pueden extraerse de este proyecto y también realiza consideraciones futuras para próximas investigaciones sobre el juego por Internet.

Métodos

El proyecto[7] que orienta este trabajo se enfocó en el estudio del problema del juego por Internet y fue diseñado para considerar, por un lado, si este genera nuevas formas de participación por parte de personas que no considerarían el tradicional juego *offline* [8] y, por el otro, para explorar el rol de la familia en torno al juego por Internet, y obtener nueva información sobre lo que es actualmente descripto como conductas auto-correctivas en los problemas del juego por Internet. El proyecto estaba interesado tanto en las trayectorias de las personas dentro y fuera del juego por Internet, como en el rol de la familia en torno a esta problemática.

La investigación se inició con una encuesta preliminar *online,* disponible para ser completada por cualquiera que jugara vía Internet. La encuesta comenzaba con cuestiones

---

6 En Inglaterra estuvo permitido fumar en los espacios de juego, incluyendo los sitios de apuestas y bingos, hasta que en el año 2007 se implementó la prohibición para fumar en lugares cerrados.

7 El "*New Forms of Participation: Problem Internet Gambling and the Role of the Family*" está financiado por el *Economic and Social Research Council* (ESRC) y el *Responsibility in Gambling Trust* (RiGT). Número de subsidio: RES-164-25-0018

8 El término *offline*, como opuesto a *online*, hace referencia a aquellas actividades que no se realizan por Internet (N. de la T.).

destinadas a obtener información demográfica básica para después preguntar acerca de la participación de los entrevistados en el juego por Internet. La encuesta estuvo disponible a través del sitio web del proyecto y el *link* fue incluido en una serie de sitios web del Reino Unido relacionados con el juego y la familia.[9] La encuesta *online* estuvo accesible a la población destinataria, permitió obtener una amplia muestra y la relación costo-beneficio fue positiva comparada con los costos de distribución *offline*. Wood y Griffiths (2007) sugieren que hay otros beneficios asociados al uso de encuestas *online*. Ellos incluyen la posibilidad de participar desde el ámbito privado del hogar, desde el anonimato, y poder llegar a aquellos individuos definidos como "socialmente inhábiles" (Wood y Griffiths, 2007: 152), es decir, a aquellos que no hubieran participado en una investigación *offline*; además, las encuestas *online* pueden ser potencialmente desinhibidoras, llevando a un mayor grado de apertura personal que la que podría provocar una entrevista cara a cara. La encuesta también fue publicitada *offline* por medio de carteles y de tarjetas distribuidas a través de una amplia gama de organizaciones incluyendo el *Citizens Advine Bureaux*, una agencia británica de voluntariado, en los escaparates de noticias de las agencias, en los bares y, puerta a puerta, en 2.000 casas distribuidas en dos localidades diferentes (Blackpool y Norwich).

Al final del cuestionario se incluyó el contacto con agencias de ayuda para los jugadores, de modo que esta información estuviera disponible para quien quisiera buscarla. Además, se dejó un espacio para que la gente que estuviera dispuesta a ser entrevistada dejara sus datos. La información

9 Reconocemos que el uso de Internet no permite limitar el estudio a residentes británicos. Sin embargo, dado que esta fue una estrategia tenida en cuenta para reclutar gente que participase en la etapa de realización de entrevistas, resulta más fácil sugerir que los hallazgos de la investigación son aplicables al Reino Unido y, como se discutió más arriba, están enmarcados en las leyes que regulan el juego dentro de este territorio.

sobre el proyecto también estuvo disponible en las páginas web de un cierto número de estas agencias de ayuda, incluyendo *GamCare*.

A la fecha la encuesta fue completada por 593 individuos, 92% hombres y 8% mujeres. Aparentemente esta diferenciación concuerda con las expectativas respecto a la división de género presente en los juegos por Internet (conversación personal con Kate Stewart). Más de la mitad de los encuestados son menores de 34 años y tres cuartas partes tienen menos de 44 años. Más del 93% de los participantes se identificó como blanco. La mitad tiene un ingreso anual inferior a 25.000 libras sin incluir las ganancias del juego, lo que se aproxima al ingreso medio anual en el Reino Unido.

La etapa de entrevistas del proyecto consistió en contactar y solicitar entrevistas a todos aquellos que dejaron sus datos y que reconocieron tener problemas asociados a los juegos por Internet. Un total de 24 personas aceptó participar en esta etapa de la investigación; de estos, 20 se identificaron como jugadores con problemas. Las entrevistas utilizaron el enfoque de historia de vida y, cuando fue posible, se realizaron entrevistas semiestructuradas a personas que los entrevistados identificaron como significativas (pareja o familiares). El jugador con problemas fue entrevistado nuevamente tres meses más tarde, para reflexionar sobre el período transcurrido entre la primera y la segunda entrevista. Esta permitió clarificar aspectos de la entrevista previa y realizar nuevas preguntas a todos los entrevistados, que, en líneas generales, abarcaron temas tales como las finanzas, la familia y el abandono del juego. La información recolectada fue analizada con técnicas estándar de las Ciencias Sociales y a través del programa NVivo7.[10]

---

10 Se trata de un *software* usado en la investigación cualitativa (N. de la T.).

El juego global y local

Allí donde está legalizado, el juego es una industria económica en crecimiento que atraviesa sociedades y culturas. Puede ser una actividad informal donde exista alguien listo para arriesgar algo, generalmente dinero. No hay una geografía específica para esta forma de juego, ya que puede desarrollarse en cualquier lugar en cualquier momento. En contraposición, en el juego *offline*, también conocido como juego terrestre (Wilson, 2003: 1.246), el juego legal es una industria por derecho propio y su geografía y sus operaciones son reguladas por la legislación de cada país. Es decir que estas leyes controlan dónde, cuándo y cómo el juego puede llevarse a cabo, y actúan como un modo de protección moral y ética de los ciudadanos del país. En algunos países se han desarrollado áreas específicas conocidas por sus actividades de juego, un caso muy famoso es Las Vegas, en Estados Unidos. Los casinos son un ejemplo de cómo las regulaciones afectan los horarios de funcionamiento, los tipos de juegos ofrecidos, la edad de los clientes y, en ciertas ocasiones, la nacionalidad.

En términos geográficos, el juego por Internet desdibuja los límites entre lo económico, lo cultural y lo social; al mismo tiempo cruza las escalas –desde la local hasta lo global– y más significativamente, transforma los espacios tradicionales de juego: se observa el pasaje de lugares específicos como los locales de apuesta o de bingo a los espacios del hogar y la vida familiar a través de Internet. El crecimiento y el desarrollo de Internet ha permitido que las prácticas de juego rompieran los límites legales y, en consecuencia, se incrementaran tanto las oportunidades como las opciones para jugar. Ejemplo de ello es la decisión de apostar al caballo que pierde –*laying horses*– en lugar de hacerlo por aquel que gana en una carrera o en lugar de hacerlo mientras se lleva a cabo la carrera –*in race betting*– (Wilson, 2003). Internet no ayuda a evitar el acceso y la participación en el juego, tampoco permite controlar el lugar y el momento en

que esta actividad se lleva adelante. Concomitantemente puede ofrecer oportunidades a aquellos que no tienen acceso a las oficinas locales. Además, la conveniencia de jugar desde espacios no tradicionales puede (potencialmente) proporcionar acceso a aquellos que están legalmente impedidos de llevar adelante esta actividad, por estar situados en una situación de protección, como es el caso de los menores de edad.

El juego *online* fue prohibido expresamente en octubre de 2006 por el Congreso de Estados Unidos a través del *Unlawful Internet Gambling Enforcement Bill* que impedía que los bancos y compañías de tarjetas de crédito procesaran apuestas (Walsh, 2006).[11] Sin embargo, esta norma excluyó de su área de incumbencia las apuestas locales *online* en carreras de caballos, ligas de fútbol virtuales y loterías. Además, tampoco tiene efecto en los casinos de Las Vegas o Atlantic City. A pesar de ello, el *Unlawful Internet gambling enforcement bill* tuvo repercusiones económicas globales en las compañías de juego por Internet incluyendo *PartyGaming*, la compañía de juego por Internet más grande del mundo, reportando una caída en los beneficios y resaltando la naturaleza económica global del juego *online*. También afectó a los paisajes reguladores localizados que, en última instancia, controlan el acceso a los contenidos de Internet.

Internet se presenta como un fenómeno global, que cruza fronteras y límites; sin embargo, está sujeta a leyes *offline* localizadas, que crean geografías del juego por Internet diferenciadas. Los problemas de jurisdicción aparecen cuando se

11 Esta norma fue presentada como una forma de proteger la moral y los valores familiares así como también de prevenir el lavado de dinero y el terrorismo. Sin embargo, si este fuera el caso, entonces todas las actividades de juego, ya sean *online* u *offline*, deberían haber sido incluidas en la prohibición. La norma más bien parece responder a cuestiones económicas ya que permite que el juego doméstico continúe en tanto y en cuanto los beneficios permanezcan dentro de la economía estadounidense. Se trata de un medio que permite evitar que los beneficios del juego por Internet abandonen los Estados Unidos (Walsh, 2006).

presentan temas que requieren una solución legal (Wilson, 2003). La regulación del juego *offline* o terrestre se deriva de su localización física; sin embargo, Internet ofrece la posibilidad de localizar compañías *off-shore* allí donde existen escasas regulaciones, dificultando el conocimiento respecto a dónde se lleva a cabo el juego y, por lo tanto, por qué leyes está gobernado y a cuáles responde. Mientras que algunos sitios de juego por Internet son relativamente permanentes, otros son transitorios, con direcciones web que se mueven fácilmente si se imponen restricciones desfavorables en el territorio o en la jurisdicción donde el sitio se haya registrado. De hecho, algunos países atrajeron compañías de juego por Internet gracias a los beneficios financieros que les ofrecían para instalarse allí, como es el caso de Gibraltar. La fluidez locacional del juego por Internet y la habilidad para aprovechar las ventajas de los sistemas impositivos más favorables y con menor regulación pueden dificultar el acceso de los individuos que quieren contactar sitios o compañías específicas (Reith, 1999). En efecto, algunos de los entrevistados comentaron sus dificultades para contactar con los dueños de los sitios web, particularmente cuando buscaron alguien que se hiciese cargo de sus problemas de juego o cuando quisieron plantear el tema del juego responsable. William, uno de los entrevistados, quiso contactar a la compañía a cargo del sitio de Internet en el que jugaba:

> Tuve muchos problemas con los juegos, con el sitio web. Presenté una queja y ellos solo… porque no están… porque su licencia para operar no está en el país [Reino Unido] sino en las Antillas Holandesas y no están gobernados por nada, entonces se trata de una situación en que buscaron engatusarme. (William, 29 años, trabajador manual)

El juego por Internet es una propuesta económica atractiva, con costos iniciales bajos comparados con las operacio-

nes *offline*. Los vínculos entre las dos modalidades pueden encontrarse en muchas de las compañías de juego terrestre del Reino Unido. Por ejemplo, *William Hill*, *Ladbrokes* y *Coral* conservan una alta presencia en la calle mientras capitalizan su nombre y la lealtad de sus clientes en ambientes interactivos en Internet. Los nuevos sitios de juego *online* comienzan en desventaja, ya que no cuentan con una marca conocida o una clientela sobre las cuales construirse (Wilson, 2003).

Literalmente, la posibilidad de apostar vía Internet ha cambiado las localizaciones del juego legal; de espacios claramente demarcados como los casinos, los sitios de apuestas o las pistas de carreras, se ha pasado a una gama más diversa de espacios accesibles que incluyen el hogar, el lugar de trabajo y las bibliotecas. Además, el ulterior desarrollo de la tecnología hizo posible apostar en cualquier lugar vía telefonía celular y mediante dispositivos móviles de Internet. Se ha sugerido también que esto alentará a las personas que no han jugado anteriormente y, de esta forma, aumentará el número de personas que participarán en esta forma de consumo. De todas formas, la investigación ha indicado que, más allá de la participación de los encuestados en juegos de casino, estos llevaron adelante sus particulares modos de juego *offline* antes de hacerlo *online*. Así, mientras que el 56% jugó solo en Internet, el 44% lo hizo vía Internet pero también *offline*, siendo los casinos y *bookmakers* los lugares preferidos para apostar. En las apuestas vía Internet, el horario pico se alcanzaba entre las 18 y las 21 horas durante la semana; en contraposición, las apuestas durante el fin de semana registraban su máximo entre las 12 y las 15. La actividad más popular de juego por Internet fue la apuesta en el sector de deportes, seguida por otras no deportivas y por los juegos de casino. Fútbol, carreras de caballo, tenis y críquet fueron los deportes más populares para apostar. Más del 78% de los encuestados que apostaron en actividades deportivas y no deportivas lo hicieron desde su casa vía Internet. Entre

aquellos que apostaban más de 100 libras por semana las diferencias eran significativas. Así ellos representaban el 25% de los apostadores *offline*, mientras que entre los jugadores por Internet esta cifra se duplicó llegando a 54%. De todas formas, esta situación solo refleja el monto de dinero "nuevo", sin considerar las apuestas hechas con dinero obtenido de ganancias o reciclado.

Comparada con los lugares *offline*, Internet provee el ambiente propicio para apostar dentro del hogar. Así lo explicó Charles:

> Estuve en los *bookies* probablemente… creo que fui tres, cuatro veces con mi papá y estando ahí pensaba, qué diablos estoy haciendo acá. Es un lugar lleno de humo y yo no fumo, está lleno de hombres viejos borrachos y pensaba, no, esto no es para mí… pero yo creo que no se apuesta tanto en eso [*offline*] como por Internet. Pero sí, no es algo que me haya atraído para nada, ninguno de ellos. Sí, estuve en los *bookies* tres o cuatro veces y no me gustó. Creo que es un ambiente desagradable… pero desde que aposté en Internet nunca se me ocurrió ir a los *bookies* y apostar. Es… y, creo que probablemente sea, porque en Internet estás solo, estás en tu propio mundo. Si vas a los *bookies* te tienta la gente que te mira, la gente mira la plata que manejás, o… mientras que me podría sentar en Internet y presionar un botón y gastar 500 libras de una vez. Si fuera a un *bookie* y apostara 500 libras me sentiría muy consciente de lo que estoy haciendo y posiblemente la gente alrededor mío también sería muy consciente de lo que hago. Entonces, sería algo que no disfrutaría. (Charles, 36 años, trabajador no-manual calificado)

Los espacios de apuesta *offline*, en muchos sentidos, carecen de atractivo, y podría afirmarse que actúan como inhibidores para que cierta gente juegue. Significa que podría haber un elemento de autocontrol o autoconciencia dentro

de los espacios de apuesta *offline*, que afecta al juego de los individuos y los conduce a "auto-policiar" su propia actividad (Foucault, 1979). Sin embargo, la naturaleza solitaria de Internet parece ser un factor que contribuye al desarrollo del juego y al nivel de las apuestas, lo cual se combina con la facilidad de transferir y usar dinero electrónico. Griffiths (2003) sugiere que el juego por Internet reduce la naturaleza social del juego de forma tal que se convierte en una actividad asocial. Si los jugadores ahora con problemas hubieran llevado adelante esta actividad en un entorno social con otra gente, sus problemas podrían no haberse desarrollado. Así, mientras que el propio contexto del juego –por ejemplo el interés por divertirse– podrían haberlos limitado, la búsqueda exclusiva de ganar los habría incrementado. Griffiths (2003) también indica que el crecimiento de la tecnología y la falta de interacción social que parecen rodear al juego por Internet, pueden contribuir al desarrollo de estos problemas.

Los impactos sociales del juego

Para mucha gente el juego es una actividad recreativa y una forma de entretenimiento. Para algunos pocos puede ser una profesión, pero para otros, el juego ya sea *online* u *offline* puede ser un problema. Reith (1999) discute la experiencia de jugar, mayormente desde una perspectiva *offline*. En sus últimos trabajos sugiere que los impactos sociales del juego dentro del Reino Unido son escasamente conocidos, ya que la evidencia existente proviene del ámbito internacional, mayormente de los estudios realizados en Canadá, Australia y Estados Unidos (Reith, 2006). En pocas palabras, los impactos sociales y personales del juego afectan la vida familiar y laboral: perturban la estabilidad de las relaciones, crean dificultades financieras –por ejemplo deudas, pérdida del tiempo laboral–, presentan efectos sobre la salud física y mental y, en casos extremos, conducen al suicidio. Gran parte de la literatura existente ofrece resultados en relación

con investigaciones centradas en el juego *offline*. Las pruebas sugieren que hay una dimensión geográfica del juego *offline* legalizado que media entre la disponibilidad de oportunidades para jugar y la prevalencia de problemas con el juego. Volberg (1994) citó cinco estados de Estados Unidos con diferentes niveles de accesibilidad al juego y constató que aquellos en que el juego legal era más antiguo, presentaban una mayor proporción de jugadores con problemas. Otra dimensión geográfica analizada fue la demarcación del espacio y el tiempo en que el juego estaba disponible. Las limitaciones espaciales y temporales para el juego legal diseñaron perímetros en torno a cuándo y dónde podría jugar la gente. Aunque las posibilidades de jugar ilegalmente podrían sortear estos límites, en general, los controles legales establecían los períodos durante los cuales se prohibía jugar, dando tiempo para pensar la próxima apuesta así como también para reflexionar sobre las ganancias o pérdidas. Con la llegada del juego por Internet, estos límites espaciales y temporales se evaporan; esto significa que, en algunos países incluyendo Reino Unido, el juego por Internet (y en general, el juego a distancia) se ha vuelto accesible veinticuatro horas al día, siete días a la semana. Además, con el desarrollo y empleo de la tecnología, aparecieron nuevas oportunidades de juego, por ejemplo, *in-race betting* y *betting exchanges*.[12] Por un lado, la liberalización de las leyes de juego provee a la gente de oportunidades y elecciones para decidir si jugar, cuándo y cómo hacerlo pero, por otro lado, para algunos esta "libertad" ha generado problemas.

Los problemas de juego se definen como una "conducta que está fuera de control y afecta las relaciones personales, familiares, financieras y laborales. Está en relación con dificultades financieras tales como deudas y bancarrota, divorcio,

12 Se denomina con el nombre de *betting exchanges* a los sitios donde los apostadores intercambian sus apuestas directamente sin intermediarios (N. de la T.).

pérdida de productividad, crimen (por ejemplo robo y fraude), depresión y suicidio" (Reith, 2006: 6). Existen diferentes explicaciones para los problemas de juego; la psiquiatría asume que es un desorden psicológico descrito como patológico, lo que implica que el individuo tiene poco o ningún control sobre sus impulsos, y es por esta razón que se asemeja a la dependencia de las drogas y el alcohol y se lo considera una adicción. Para clasificar a la gente como jugadores patológicos, se han utilizado instrumentos de detección tales como el *South Oaks Gambling Screen (SOGS)* o el DSM-IV.[13] El enfoque desde la salud pública propone la existencia de un continuo, desde los problemas menos severos hasta el juego patológico (Reith, 2006). El proyecto que orienta este trabajo no buscó identificar a los individuos como jugadores problemáticos, en cambio, dejó que los mismos individuos identificaran su juego como un problema para ellos mismos y para otros. Como lo señala Reith, los propios individuos definen el juego como problemático a partir de sus consecuencias económicas negativas, como las deudas. Si bien el carácter negativo del juego es creado por los propios individuos, este no solo afecta a los jugadores, sino también a aquellos que los rodean, como la familia.

Los problemas del juego y el juego por Internet en el ámbito del hogar

A medida que las tecnologías entran en el espacio del hogar y proveen entretenimiento hogareño, la necesidad de buscar diversión fuera de las paredes de la casa disminuye y cambian las pautas del ocio familiar, emergiendo prácticas de "encapsulamiento",[14] a través de las cuales algunos de los juegos por Internet pueden convertirse en un entretenimiento familiar (Griffiths, 2003). Mientras que el acceso a

13 Se trata de dos tipos de cuestionarios utilizados por los profesionales de la salud en el diagnóstico de problemas relacionados con la adicción al juego (N. de la T.).

14 En el original en inglés *cocooning* (N. de la T.).

Internet en los hogares crece, aumenta también el acceso a los sitios de juego por este medio. Si de acuerdo con las cifras de 1999 que sugerían que el 1% de los ciudadanos británicos había jugado en Internet (Griffiths, 2001), se pensaba que el juego por este medio era relativamente bajo, investigaciones recientes llevadas a cabo por ICM (una compañía de encuestas) y publicadas a comienzos de 2007, constataron que de las ocho mil personas encuestadas a lo largo de los cuatro cuatrimestres previos a marzo de 2007, el 8,4% había jugado a distancia, lo que representaba un incremento del 7,9% con respecto a 2006. Los participantes en esta forma de juego eran mayormente hombres entre 18 y 34 años. Los métodos más utilizados fueron las computadoras, las computadoras portátiles o los dispositivos de mano (Gambling Comission, 2007). Si bien Wood y Williams (2007) sugieren que mientras las cifras totales sobre problemas de juego son relativamente bajas, cuando ellas se comparan con las correspondientes a jugadores que no usan Internet, los jugadores *online* son más propensos a tenerlos o corren un riesgo mayor de desarrollarlos (Azmier, 2001; Hammer, 2001 citado en Wood y Williams, 2007). Estas cifras no permiten visualizar cuántas de las personas que actualmente juegan vía Internet tenían previamente problemas con el juego. Se ha sugerido que Internet contribuye al desarrollo de problemas con el juego ya que crea una realidad alternativa. La construcción de sitios o espacios individuales a través de estímulos visuales y auditivos puede llevar a los jugadores a ser absorbidos por la realidad virtual y por una actividad frecuentemente solitaria y anónima (Griffiths, 2003).

Todos estos factores pueden combinarse con el uso de dinero electrónico y pueden resultar en pérdidas mayores que aquellas producidas por el juego *offline* (Griffiths y Wood, 2000). Smeaton y Griffiths (2004) indican que el hecho de haber experimentado ganancias durante juegos de demostración o de haber obtenido un gran premio en

forma temprana en el juego *online* está correlacionado con el desarrollo de problemas de juego. Señalan a continuación que pocos sitios de juego por Internet tienen salvaguardas o información que promuevan el juego responsable. Esto incluye información sobre cómo establecer un presupuesto o límites para las apuestas, y en dónde buscar ayuda, en el caso de que el juego se convierta en un problema. Los datos recolectados por Wood y Williams (2007) a través de una investigación realizada *online* a 1.920 norteamericanos, canadienses y jugadores internacionales de Internet indican que la tasa de problemas con el juego es diez veces más alta que la tasa de la población general y, por lo tanto, los jugadores por Internet representan un grupo de alto riesgo. El estudio también indicó que el riesgo se observaba particularmente entre los hombres y, específicamente, entre aquellos de origen étnico africano y asiático (Wood y Williams, 2007). La evidencia de dicha tasa sugiere que más hombres que mujeres participan en el juego por Internet, y que el 5% de los hombres que completaron la encuesta consideran su participación en juegos de Internet como un problema serio. En el caso de las mujeres que completaron el estudio esta cifra se triplica, ascendiendo al 17%.

La literatura sugiere que el problema del juego radica en que a menudo es una práctica individual e individualizada y se vincula a una perturbación psicológica subyacente. Sin dejar de lado las comprensiones de carácter psicológico, esta investigación sugiere que esta problemática va más allá del individuo y está más imbricada al círculo familiar que lo que las investigaciones previas permitían suponer. Light (2007) sugiere que "(…) el problema con el juego es una forma más insidiosa de malestar social que el problema de la bebida ya que no se manifiesta en exteriorizaciones públicas de desorden; los problemas se manifiestan 'detrás de las cortinas' en el ámbito de la vida privada más que en la calle''.

Cuando se les preguntó a los encuestados quién o qué los llevó a jugar por Internet por primera vez, las respuestas más comunes fueron: un amigo, un evento deportivo o una publicidad *online*. Concomitantemente se mencionó la "progresión natural" desde el juego *offline* al juego *online*, siendo algo sobre lo que mucha gente había escuchado o con lo que ellos mismos se cruzaron. Durante la entrevista, cuando se les preguntó a los participantes de dónde creían que venía su problema con el juego, varios lo relacionaron con experiencias de la infancia, a través del juego de miembros de su familia o de ellos mismos en casa o en reuniones familiares. Por ejemplo, las vacaciones en la costa incluían visitas a salas de juegos recreativos donde el "cambio chico" con el que contaban los niños podía usarse en máquinas tragamonedas. Charles cree que su práctica del juego está relacionada con la de su padre:

> Mi papá, él trabajaba lejos, y trabajaba lejos de la familia de lunes a viernes, y trabajaba lejos todo el tiempo. Entonces, de chico ves que tu papá viene a casa, pasa un par de horas contigo y después se va al bar. Y el sábado también se va al bar a la tarde y noche. Y el domingo sucede lo mismo. Entonces, su escape de toda la semana era venir a casa, ir al bar y después ir a jugar los sábados y domingos. Por lo tanto era... era algo frecuente, veíamos que pasaba todos los fines de semana. Y creo que sí, probablemente, eso realmente ha tenido una gran influencia en lo que he hecho y en cómo lo hice; esta es probablemente la razón por la cual sea muy difícil contarle a mi familia. (Charles, 36 años, trabajador calificado no manual)

El juego del padre de Charles hizo normal su práctica en el hogar, esto no fue cuestionado por la madre de Charles ni por ningún otro miembro de la familia, y proveyó un modelo de actividad para los fines de semana mientras Charles

crecía, afectando lo que otros miembros de la familia hacían durante el fin de semana. A su vez, Charles cree que el hecho de que su padre jugara influyó en su propio juego en el sentido que no le llamó la atención ni lo alarmó el comenzar a jugar *offline*. Este "aprendizaje" de las prácticas de juego en el hogar puede generar cierta susceptibilidad a desarrollar problemas de juego. Las personas que jugaron con sus padres o que tuvieron padres que jugaban fueron más proclives a ser jugadoras (ver Grant Kalischuk *et al.*, 2006). Para constatar esto se necesita más investigación en el tema de la transmisión de valores y las prácticas familiares (Valentine y Hughes, 2008).

Los jugadores de Internet pueden tener problemas pero no admiten tenerlos ni los reconocen porque siguen teniendo acceso al dinero para apostar. Los juegos por Internet se vuelven un problema solo cuando no se tiene más acceso al dinero y se pierde el control de las deudas. Muchos de los entrevistados, aunque no todos, adquirieron deudas por juego, que fueron de diez mil hasta más de ciento cuarenta mil libras. Creemos que la velocidad con la cual la gente potencialmente acumula deudas de juego por Internet es mayor que si jugara *offline*. Un factor que contribuye a esto es la frecuencia del evento, es decir el número de oportunidades para jugar en un período de tiempo. Griffiths (2003) sugiere que los juegos con tiempos cortos, por ejemplo, aquellos con ganancias al instante o con las máquinas tragamonedas, llevan a su práctica con una frecuencia mayor que una lotería semanal. La práctica más asidua del juego lleva a que los individuos posean menos tiempo para pensar en sus pérdidas y que las ganancias puedan ser vueltas a apostar rápidamente. Los entrevistados también relataron haber perdido la noción del tiempo y haber estado casi en trance durante el juego, lo que es descripto como un fenómeno de inmersión y disociación (Griffiths, 2003). Como resultado de estos factores y, dado que las oportunidades para jugar están disponibles las

veinticuatro horas del día, siete días a la semana, así como es fácil realizar una transferencia de dinero desde el banco a los lugares de juego, es simple entender cómo la gente se puede encontrar rápidamente en aprietos financieros. Valerie participó en un juego de ganancia al instante y, en el plazo de ocho semanas, acumuló una deuda de 27.000 libras:

> ¡No era el dinero, es que no era dinero! Era algo como, oh maldición perdí otra vez, y bueno... Yo me doy cuenta que fue directo a mi cuenta de banco. A veces, ni siquiera pensaba en eso, depositaba 500 libras... pero la mitad de las veces uno no piensa en eso como 500 o 200 libras, yo estaba... a veces insegura sobre cuánto apostar, mis números aparecían en el tablero y yo estaba... 100, 1, 2 libras, ¡oh! voy a poner 5. Así que, ya sabe, no [pensaba en eso]. Digo, si alguien me pusiera 27 mil en frente mío, probablemente me desmayaría [risas], porque nunca lo vi, nunca vi ese dinero. (Valerie, 42 años, trabajadora manual)

La reacción inmediata ante la deuda es *to chase*,[15] término que significa que se continúa jugando hasta que se recuperan las pérdidas o se juega hasta salir de la deuda. Para muchos, esto solo incrementa la deuda, alcanzándose un punto en donde o no pueden pagarla, el estrés se vuelve insoportable, o su pareja o familia se da cuenta de la situación. Llegado a este punto, el problema del juego deja de ser individual y pasa a ser familiar. Este aspecto será objeto de reflexión del próximo apartado.

Los impactos en la familia

Se estima que entre 10 y 17 personas se ven afectadas por los problemas de un jugador individual. Ello incluye la

15 *To chase* significa perseguir, cazar, ir a la caza de algo. En este caso significaría ir a la caza de la pérdida de dinero (N. de la T.).

familia, los amigos y los colegas de trabajo (Lesieur, 1984). Si bien existen trabajos que reconocen los efectos negativos de los problemas de juego en el jugador (ver Ciarrochi y Hohmann, 1989 y Mark y Lesieur, 1992), pocos reconocen los impactos sobre la familia. Estos incluyen falta de dinero, discusiones, mentiras, desatención, ruptura de relaciones y falta de comunicación (para una revisión completa de la literatura sobre los problemas del juego y el impacto en la familia ver Grant Kalischuk *et al.*, 2006). Una vez que los otros se enteran de los efectos de los problemas con el juego, por ejemplo las deudas, aquellos dejan de ser afrontados de forma individual y pasan a ser compartidos. Sus consecuencias se hacen visibles en la familia. Mientras que, para algunos, la familia es la primera que influye en la decisión de comenzar a jugar, sostenemos que, a menudo, la familia también es fuente de soluciones. Ella ofrece al jugador en problemas ayuda en el manejo de su adicción o compulsión y en el tratamiento de los problemas financieros; así, la familia ayuda a saldar las deudas, ya sea a través de un regalo o préstamo, y las parejas buscan un trabajo extra para ayudar a liquidar deudas.

Los jugadores con problemas reconocieron los efectos que el juego tuvo sobre sus familias, incluyendo la culpa emocional, el autoreproche y las penurias financieras. Los afectados por estos problemas no eran solo las parejas u otros adultos de la familia sino también los niños. Por ejemplo, Amanda, la hija de 12 años de Valerie, sabía que las deudas de su madre afectaban su participación en las actividades que realizaban sus amigas:

> Como mi cumpleaños es en un mes y ella me acaba de dar cincuenta libras, pienso que voy a querer ir a ver películas [cine], quiero ir a nadar, a las películas otra vez, quiero ir a [nombre de un *shopping*] con mis amigos, porque me van a invitar y todo y ella va a decir algo como, oh, no podés esperar un par de semanas y cosas como esa. (Amanda, 12 años, hija de Valerie)

Conclusión

Este trabajo ha bosquejado algunas de las nuevas geografías de los juegos por Internet. En particular, se ha sostenido que el traslado del juego al ámbito del hogar ha aumentado la participación en términos de: primero, quién juega; segundo, el monto gastado en el juego; tercero, el tiempo que la gente pasa jugando; y cuarto, la alteración de la percepción que la gente posee del dinero, ya que este se vuelve solo números en una pantalla y pierde su valor.

El juego es frecuentemente representado y considerado en la literatura como una actividad individual. Sin embargo, nuestra investigación sugiere que está corporificado en la familia y en el espacio del hogar. Paradójicamente la familia es, a menudo, la causa, o al menos un factor significativo, en el juego de algunas personas; como así también posee un papel clave en la provisión de soluciones para salir del juego (a través de soporte emocional y financiero).

Los geógrafos tienen la necesidad de prestar más atención a estas relaciones complejas entre los espacios de juego *offline* y *online* para poder comprender de forma más amplia el juego de apuestas por Internet como un nuevo lugar de consumo y como un problema social.

Bibliografía

Azmier, J. J. 2001. *Gambling in Canada 2001: an overview*. Calgary AB, Canada West Foundation.

Ciarrocchi, J. y Hohmann, A. A. 1989. "The family environment of married male pathological gamblers, alcoholics and dually addicted gamblers". *Journal of Gambling Behaviour*, 5(4), pp. 283-291.

Foucault, M. 1979. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Londres, Penguin.

Grant Kalischuk, R.; Nowatzki, N.; Cardwell, K.; Klein, K. y Solowoniuk, J. 2006. "Problem gambling and its impact on families: a literature review". *International Gambling Studies*, 6(1), pp. 31-60.

Griffiths, M. 2001. "Internet gambling: preliminary results of the first U.K. prevalence study, e-gambling". *The Electronic Journal of Gambling Issues*, 5. Disponible en: http://www.camh.net/egambling/issue5/research/griffiths_article.html

Griffiths, M. D. 2003. "Internet gambling: issues, concerns and recommendations". *CyberPsychology and Behavior*, 6, pp. 557-568.

Griffiths, M. D. y Wood, R. T. A. 2000. "Risk factors in adolescence: the case of gambling, video-game playing and the Internet". *Journal of Gambling Studies*, 16, pp. 199-225.

Hammer, R. D. 2001. "Does Internet gambling strengthen the US economy? Don't bet on it". *Federal Communications Law Journal*, 54 (1), pp. 103-28.

Janower, C. R. 1996. "Gambling on the Internet". *Journal of Computer Mediated Communications*, 2 (2), pp. 1-21.

Lesieur, H. R. 1984. *The chase: Career of the compulsive gambler*. Cambridge, Schenkman Books.

Light, R. 2007. "The Gambling Act 2005: Regulatory containment and market control". *The Modern Law Review*, 70 (4), pp. 626-653.

McMillen, J. 2000. "Online Gambling: challenges to national sovereignty and regulation". *Prometheus*, 18 (4), pp. 391-401.

Mark, M. E. y Lesieur, H. R. 1992. "A feminist critique of problem gambling research". *British Journal of Addiction*, 87, pp. 549-565.

Parsons, K. y Webster, D. 2000. "The consumption of gambling in everyday life". *Journal of Consumer Studies and Home Economics*, 24(4), pp. 263-271.

Reith, G. 1999. *The Age of Chance: gambling in Western culture*. Londres, Routledge.

———. 2006. *Research on the social impacts of gambling: final report*. Edimburgo, Scottish Executive.

Room, R.; Turner, N. E. y Ialomiteanu, A. 1999. "Community effects of the opening of Niagara Casino". *Addiction*, 94, pp. 1449-1465.

Smeaton, M. y Griffiths, M. 2004. "Internet gambling and social responsibility: an exploratory study". *Cyberpsychology and Behavior*, 7 (1), pp. 49-57.

Valentine, G. y Hughes, C. 2008. *New forms of participation. Problem Internet gambling and the role of the family*. Informe de los autores. Leeds, University of Leeds.

Volberg, 1994. "The prevalence and demographics of pathological gamblers: the implications for public health". *American Journal of Public Health*, 84, pp. 237-241.

Walsh, D. 2006. "Gambling online faces collapse in US after Senate ban". Disponible en: http://www.timesonline.co.uk

Wilson, R. 2003. "Chips, bits, and the law: an economic geography of Internet gambling". *Environment and Planning A*, 35, pp. 1.245-1.260.

Wood, R. T. y Williams, R. J. 2007. "Problem gambling on the Internet: implications for Internet gambling policy in North America". *New Media Society*, 9, pp. 520-542.

Wood, T. A. y Griffiths, M. D. 2007. "Online data collection from gamblers: Methodological issues". *International Journal of Mental Health Addiction*, 5, pp. 151-163.

Paisaje: imagen, entorno, ensamble *

Jens Andermann [1]

> Mögen immer die Worte von der Natur abprallen, ihre Sprache verraten an die, von welcher jene qualitativ sich scheidet – keine Kritik der Naturteleologie kann fortschaffen, daß südliche Länder wolkenlose Tage kennen, die sind, als ob sie darauf warteten, wahrgenommen zu werden. (Adorno, *Ästhetische Theorie*[2])

Como sugiere la concesión sorprendente que Adorno, en un giro absolutamente inesperado, reserva para una "naturaleza sureña", cuyos encantos prevalecen más allá de la crítica implacable a las nociones traicioneras de "belleza natural", en la relación entre la modernidad capitalista y sus periferias no industrializadas, el paisaje de estas últimas –el Gran Sur– contiene (o preserva) un *poder de afirmación* que excede hasta el más estricto pensamiento negativo. Ese goce sin inversión, sin trabajo, en una figura de resonancias religiosas a la vez que históricas y políticas, es a un mismo tiempo tentación, invitación a un peligroso desvío de la disciplina crítica al pantanoso terreno de la inmediatez (*Eigentlichkeit*) y promesa radical de liberación de las cadenas de subjetividad burguesa y occidental. Podríamos pensar, sugiero, a esta figura

---

* Versión revisada del artículo publicado anteriormente en la revista *Orbis Tertius* XIII, 14 (2008). (N. del A.).

1 Birbeck College, Universidad de Londres (Reino Unido).

2 "Por más que las palabras estallaran contra la naturaleza, al delatar su lengua a aquella que difiere de ella en modo cualitativo, ninguna crítica de la teleología natural puede borrar el hecho de que los países sureños conocen días sin nubes, días que son como si esperaran nuestra percepción." (Todas las traducciones al castellano son de mi responsabilidad exclusiva).

de suspensión radical (en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, contención) de la historicidad "norteña" por y en los cielos desnublados del Gran Sur, como una de las maneras de incrustación de un pensamiento poscolonial en la propia tradición crítica de Occidente. Es, a un mismo tiempo, la figura espacial del destierro de una tradición estético-filosófica disidente interna a Occidente, hilvanada por la declinación de conceptos como revelación, desborde y derroche; y de inscripción, en el mismo relato histórico occidental, de aquello que este solo conoce como silencio, ausencia de la densidad del devenir temporal, en suma: como espacio. En el Gran Sur, escribe Michael Taussig:

> (...) lo prehistórico, como "segunda naturaleza", atado a la historia del mundo en tanto historia económica de tres océanos, es sometido por las condiciones de la modernidad a una estética específica de la revelación, de expansión del valor (...) esta revelación no es la de un secreto sino de un secreto público, de saber qué es lo que no hay que saber, como la base misma del ser social, y la manipulación de esta labor de negación, impulsada por su revelación, implica una mezcla particular de represión y expresión, aquello que Georges Bataille llamaba "derroche" no aprovechable. (Taussig, 2002: 338)

Mi interés en particular se centra en los modos en que, atravesando la modernidad latinoamericana, ese lenguaje crítico-afirmativo de la naturaleza ha sido movilizado por proyectos políticos y estéticos de transformar la inscripción de la región en el emergente sistema mundial capitalista. El paisaje, sugiero, es uno de los nodos principales a través de los cuales podemos pensar la intersección entre prácticas políticas y estéticas de la modernidad, prácticas del Estado, así como de su contestación por parte de disidencias de cuño "revolucionario" o "conservador". Si en el siglo XIX el paisaje pintoresco del naturalismo romántico fue sentando

las bases iconográficas de los emergentes Estados oligárquico-liberales, exportadores de materias primas, las transformaciones que fue sufriendo la forma paisaje a lo largo del siglo XX han sido, a un mismo tiempo, el índice de la crisis de este sistema político, económico y cultural, y del fracaso persistente en trascender sus contradicciones fundamentales. Aún hay una historia por escribir del paisaje moderno, particularmente ahí donde la tierra ha sido, y en muchos casos sigue siendo, el principal objeto de contienda. ¿Cómo historiar –me pregunto–, en la América Latina del siglo XX, los paisajes para el desarrollo, para la revolución o para el ajuste? ¿Cuáles fueron, o aún siguen siendo, las prácticas políticas y estéticas del espacio, de poder y de resistencia, que conlleva cada uno de ellos? Aquí me limitaré a algunas consideraciones preliminares sobre el marco teórico y metodológico que permitiría formular mejor estas preguntas. Tras una breve reseña de dos "casos" ejemplares –extraídos, no casualmente, del corpus brasileño– intentaré mostrar algunas limitaciones de los modos en que las humanidades y las Ciencias Sociales han intentado conceptualizar el paisaje –como imagen o como entorno–, para concluir proponiendo la categoría de ensamble como un modo de franquear estos límites.

Como imagen cultural de la naturaleza, el paisaje se inscribe en una tensión constitutiva entre su apropiación como signo que otorga control representacional sobre un objeto determinado y la experiencia que este mismo signo promete y anuncia: experiencia de su propio desborde en tanto imagen, y que lo devolverá al espectador a un modo tangible de experiencias más allá de las mediaciones. Pero es así, precisamente, como la inmediatez una y otra vez anunciada y postergada en un mismo instante por el paisaje –"lo natural" dándose epifánicamente, en estado puro– contribuye y sanciona a la petrificación de las relaciones sociales que se interponen en la realización de la promesa. En el paisaje,

la "segunda naturaleza" (para valernos del concepto lukácsiano) aparece imbricada inexorablemente con la primera que no existe sino como efecto negativo de esta. En rigor, pues, como sugiere Jacques Derrida, "no hay naturaleza, solo sus efectos." El paisaje *representa* estos efectos en el doble sentido propio del concepto de representación. Por un lado, remite a la imagen hecha, al paisaje-visión (y así a la noción de *lugar*, como orden estable de elementos cuya figura es el conjunto de líneas y volúmenes que organizan y convierten el marco visual en un *todo* estéticamente placentero, correspondiente a una sensación de *habitabilidad*). En cambio, en su sentido performativo, el término representación remite a la puesta en relación entre cuerpo y entorno, y así a una noción de *espacio* entendido o bien en términos de rito o ceremonia (como la *puesta en acción* de un guión preestablecido –como el repertorio que actualiza y recompone el archivo, en los términos propuestos por Diana Taylor– y, por lo tanto, nuevamente como *producción de lugares*) (Taylor, 2003) o bien como ensamble móvil y dinámico de interacciones imprevisibles entre agentes humanos y no humanos; esto es, como "creación de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza en la medida en que hace aumentar sus conexiones" (Deleuze y Guattari, 1980: 15). Para complicar aún más las cosas, cabe agregar que, por supuesto, estas expresiones múltiples de la forma-paisaje aparecen constantemente yuxtapuestas o imbricadas una en la otra: en el modo en que la imagen invoca la tridimensionalidad de la *performance*, por ejemplo, en función de imbuir la mirada con una corporalidad fantasmal al transitar por su espacio visual, o en el modo en que la danza se desenvuelve en (y a la vez excede a) un orden prefijado de lugares, una *coreografía*; término que tiene sus raíces en la cosmografía ptolemaica, donde circunscribe la variedad de técnicas narrativas, legales y visuales de emplazamiento.

No es sino esta oscilación constante entre diferentes órdenes de representación y su común anclaje, *real* y *construido al mismo tiempo*, en el espacio material y tangible que nos rodea, la que produce el poder singular de la forma-paisaje. El paisaje, como dice el historiador de arte W. J. T. Mitchell:

> (...) no es solo una escena natural ni la representación de una escena natural, sino una representación natural de una escena natural, una traza o un ícono de la naturaleza en la naturaleza misma, como si la naturaleza estuviera imprimiendo y codificando sus estructuras esenciales en nuestro aparato perceptivo. (Mitchell, 1994: 14-15)

Notemos al paso que, a no ser que estemos dispuestos a admitir una noción del paisaje como lenguaje divino (admisión contra la cual, como vimos, ninguna poética genuina del paisaje puede quedar completamente inmune), el vínculo entre naturaleza y representación inmediatamente complica la afirmación aparentemente telúrica de Mitchell. Porque, como algo que representa –que se entrega como imagen que es percibida como bella o como sublime– la naturaleza, invoca la historia como su propio fuera-de-campo, como la ausencia que no obstante carga de significación al conjunto visual aparentemente autónomo y autosuficiente.

Paso a mis dos ejemplos antes de concluir con algunas reflexiones metodológicas. El primero proviene del último tercio del siglo XIX, también conocido como la era de las grandes exposiciones. En la Exposición Universal de Filadelfia, celebrada en 1876, donde por primera vez se estrenaban pabellones nacionales, el Imperio del Brasil exhibía un bosque artificial de 1.400 metros cuadrados, rodeado por murallas de yeso de aspecto morisco, y formado por plantas en cuyo follaje alternaban los colores verde y amarillo de la bandera nacional. Adentro de esta *floresta tropical* los visitantes se topaban con animales embalsamados, arreglos decorativos

de plumas y, en el centro, con un "templo" rectangular construido con bloques de algodón. El culto que ahí se rendía era, por supuesto, a la mercancía: en el medio de la sala, una pirámide de vasos de cristal exponía más de cien variedades de granos de café, en diversos estados de tostado, a cuyo alrededor había muestras de madera, tabaco, licores y piedras preciosas de la colección personal del Emperador Pedro II (Guimaraens, 1998: 211-12). Esa puesta en escena del Estado Imperial y su economía agroexportadora de plantación ya anticipaba, de manera curiosa y de caricatura mutua, el paisaje que casi cien años después construiría Hélio Oiticica en su instalación *Tropicália*, expuesta por primera vez en 1967 en el Museu de Arte Moderna de Río de Janeiro y luego, con modificaciones, en la mítica muestra londinense de 1969, titulada por el artista *The Whitechapel Experiment*. Obra inaugural de todo un movimiento contracultural, *Tropicália* es un espacio de aproximadamente seis por tres metros, compuesto de dos construcciones de madera –o *penetrables*–, varios loros vivos, plantas tropicales, poemas, piso de arena y cascarones, una televisión, *sachets* con perfume de patchouli y sándalo y, en la versión de Whitechapel, una selección de capas –*parangolés*, como las llamaba Oiticica– que los visitantes fueron invitados a probarse. El primer *penetrable*, titulado *A pureza é um mito*, es un cobertizo sin techo formado por varios paneles pintados en distintos colores, en cuyo interior cuelga una bolsa de plástico con arena sobre un piso de cascarones y, en el borde superior del panel opuesto a la entrada, la inscripción del letrero titular. El segundo, titulado *Imagética*, es una construcción laberíntica de paneles de madera en blanco y negro, y paños de plástico y algodón en colores chillones o impresos con motivos florales, que llevan al visitante por una especie de tubo que se estrecha y oscurece paulatinamente, hacia un televisor que emite la programación del día (enfrente, en un espacio de aspecto uterino, hay un banquito invitando al visitante a sentarse y mirar).

Entre ambos *penetrables*, corren pequeños senderos alrededor de las plantas y los loros (con o sin caja) y, esparcidos por doquier, están los poemas de Roberta Salgado, escritos a mano sobre pedazos de cartón, metal y ladrillo.

Tropicália marca el final de la fase neoconcretista de Oiticica, llevándolo hacia un involucramiento cada vez mayor con los habitantes de la *favela* Mangueira y un interés por fusionar su experimentación anterior con el color y el volumen, con las prácticas concretas y locales de la cultura popular (expresada, por ejemplo, en la serie de *parangolés*, vestimentas a veces abstractas, a veces de aspecto cúltico o inscritas con mensajes políticos, destinadas a dialogar con el cuerpo danzante del sambista). En palabras de Paulo Venancio Filho, *Tropicália* "es Río de Janeiro rearticulada por Oiticica (...) *Tropicália* alterna entre la ciudad real y la mítica (...) es el punto final de la experiencia del espacio urbano moderno que Río había conocido por primera vez al construirse el Ministério de Educação e Saúde" (Venancio, 2007: 30), edificio modernista cuyo techo contiene, como se sabe, el famoso jardín tropical diseñado por Roberto Burle Marx. Pero *Tropicália* representa también una contestación disidente al *Pop Art* norteamericano. En su uso de materiales cotidianos y pobres yuxtapuestos a clichés *kitsch* de brasilidad exportable, reivindicando la cultura local al mismo tiempo que negándose a cualquier pretensión de esencialismo, al ceder el interior profundo (la "sala final" de *Imagética*) a la pura superficialidad de la imagen televisiva.

¿Cómo leer, entonces, los "efectos de naturaleza" suscitados por estos dos paisajes? Podríamos decir que, en el caso de la Exposición de Filadelfia, se trata de una naturalización de la historia, más específicamente de las relaciones de explotación propias de un capitalismo periférico de grandes plantaciones, movilizando al ya convencionalizado lenguaje visual de lo pintoresco para representar el monocultivo en términos de abundancia, y de un mundo premoderno en

estado edénico, ofreciéndose voluptuosamente a la mirada (o sea, al poder adquisitivo) de los centros industriales del Norte. Pero es precisamente la promesa incumplida de esta imagen propia de la tradición romántico-indianista (la implicación, en la representación *falsa* de la realidad histórica, de una *otra*, más justa y verdadera relación entre los hombres y su ambiente), la que será retomada por un modernismo crítico que, desde la antropofagia oswaldiana hasta *Tropicália*, intentará movilizar ese potencial utópico a través de la deconstrucción de la imagen. De este modo, la segunda naturaleza es devuelta a la primera o más bien, el efecto naturalizador del paisaje convencional es tomado de forma literal, de manera que –tanto en la urbe paulistana de *Macunaíma* como en la carioca "rearticulada" por *Tropicália*– los materiales y las formas del entorno moderno se convierten en una especie de selva de segundo orden por la que debe negociar su paso el visitante, conjeturando huellas y experimentando itinerarios potenciales. Al quitársele de esta manera al paisaje su exterioridad objetivizante de imagen, lo que emerge es un entorno que se transforma en ensamble gracias a la autoinmersión por parte de un público que, al negársele la opción de distancia contemplativa, debe recuperar (o inventarse) una habilidad multisensorial, entrando en relaciones prácticas de uso e interacción con el ambiente.[3]

Al contraponer el *environment art* de Oiticica y el espectáculo paisajista del estado decimonónico, intento sugerir la necesidad de reaproximar una crítica estético-formal y un modo de estudio socio-histórico, para poder abarcar al paisaje en su

3 Demás está decir que, así como el entorno de un modernismo radical hacía explotar las imágenes heredadas del paisaje, en la era del espectáculo es tal vez el entorno mismo el que proporciona el modelo de apropiación y objetivación de prácticas locales. Sin ir más lejos, unos 35 años después de *Tropicália*, otra instalación con materiales efímeros de la cultura popular carioca visitaba Londres, esta vez en la muestra *Brazil 40°* de la casa Selfridges en Oxford Street, incluyendo algunos *barracos* de *favela* para degustación de *caipirinha* y probador de mallas y bikinis. Para una selección de imágenes de la muestra de Selfridges, ver http://www.footvolley.co.uk/news-selfridges.htm

funcionamiento simultáneo como imagen, entorno y ensamble. Como es sabido, en las Ciencias Sociales el término paisaje fue introducido desde los trabajos pioneros de Carl Sauer en los años veinte, como un registro material y simbólico de las relaciones entre el medio físico y sus habitantes humanos (Crumley, 1994; Hirsch, 1995: 1-30). El paisaje, afirma por ejemplo el eco-historiador Andrew Sluyter, es un índice de producción espacial: el espacio, por tanto, "al mismo tiempo que objeto de control, es también el medio a través del cual la lucha por el control tiene lugar: las estrategias espaciales de dominación y resistencia, [por ejemplo] en el paisaje de las reservas indígenas en Estados Unidos" (Sluyter, 2002: 10). El paisaje es el archivo físico donde están trazadas las relaciones sociales de la naturaleza. O más bien, se convierte en tal archivo a través del abordaje crítico, como en el estudio fascinante que hace Sluyter de las praderas costeras del Golfo mexicano, una suerte de base de datos ecológicos que el investigador sabe vincular y referenciar con los usos legales, morales y estéticos del paisaje, documentados en el archivo colonial, mostrando sus múltiples interrelaciones. El problema, sin embargo, para Sluyter y para la gran mayoría de geógrafos e historiadores sociales, es que una tal interrelación sigue aferrándose –explícita o implícitamente– a una concepción dicotómica entre paisaje empírico y paisaje perceptivo, identificando al segundo como *deformación* coyuntural o ideológica de lo real que, en cambio, la terminología desinteresada de la ciencia sabe transcribir de forma transparente y sin resto. De este modo, el paisaje se torna un mero "resultado de luchas" que tienen lugar en otro plano, el del "espacio", vinculadas a una noción vagamente etiológica de "control". Ahora bien, al reducir el paisaje tan tajantemente al estatus de un "documento" material, lo que se pierde es precisamente la compleja función *mediadora* que el mismo Sluyter había invocado al comienzo de su argumento: el modo en que el paisaje, por ser un medio cultural de percepción y representación del espacio (como o a

través de lugares), es también el mediador entre las relaciones sociales y políticas humanas, y el ambiente no-humano.

Pero si en las Ciencias Sociales es frecuentemente desestimada esa dimensión de artificio, sin la cual se vuelve imposible analizar el modo en que el paisaje es investido de poder, los teóricos de la cultura visual suelen caer en la trampa opuesta. Así, según el crítico de cine André Gardiès, el paisaje "no tiene sentido –a diferencia del lugar– sino en relación con la mirada que lo reclama, en relación a la cual este se constituye" (Gardiès, 1999: 142). En términos similares se pronuncia el historiador de arte W. J. T. Mitchell: "Si un lugar es una localidad específica, el espacio es un 'lugar practicado', un sitio activado por movimientos, acciones, narrativas y signos, y un paisaje es este sitio encontrado como imagen o 'vista'" (Mitchell, 2002). Si definiciones tan estrechas como estas relegan hasta el paisaje verbal o sonoro de la literatura y la música a meros derivados de la soberanía absoluta de la imagen visual (replicando así en su propia práctica crítica el ocularcentrismo que pretenden deconstruir), su intento por introducir *paisaje* como un tercer término que trasciende el binario espacio/lugar naufraga además porque solo pueden concebirlo como un modo particular (visual) de *situación*. El paisaje, para Mitchell, es únicamente un modo de contener la multisensorialidad dinámica del espacio y devolverla a la estaticidad del lugar. Ahora bien, el requerimiento mínimo para una relación triádica como la que postula Mitchell sería la existencia de una relación de afectación mutua (y no meramente unidireccional) entre los tres términos de la ecuación (lugar/paisaje/espacio). El paisaje, lejos de ser apenas el medio de contención del dinamismo movilizador del espacio, debería entonces pensarse también como expresión de la *potencialidad latente* del lugar, potencialidad que remitiría precisamente a un *orden espacial alternativo*.[4]

---

4 Esa calidad del lugar como estado de latencia de potencialidades históricas está presente en muchos escritos de Walter Benjamin, más que nada en su inconcluso *Passagenwerk* pero también en la *Infancia*

Al construir el paisaje como puro artificio visual, estas estéticas espaciales permanecen aún aferradas a un legado idealista cuyos parámetros principales fueron establecidos por Kant, en su discusión, en la tercera crítica, de la relación entre *ergon* y *parergon* (de la esencia o contenido sustancial de la obra versus su envoltura formal).[5] Si en tanto *parergon*, el paisaje funcionaba como mero accesorio, o bien proporcionándole el fondo espacial a la escena pintada que constituía el *sujet* de la obra, o bien como elemento decorativo en un conjunto mayor (un manuscrito, un fresco, o el revés de un tríptico); en calidad de *ergon* el paisaje emerge de su papel servil para convertirse en el sujeto principal e independiente de la obra (Lefebvre, 2006: 22-24; Cauquelin, 1989). Como es sabido, esta autonomización del paisaje como género artístico ocurrió de un modo más o menos paralelo con el paulatino reemplazo de las relaciones feudales por la propiedad privada, y la emergencia del sujeto cívico burgués, y también con la expansión colonial europea y la formación de las grandes plantaciones esclavistas (Bryson, 1983; Cosgrove, 1998). Sin embargo, más que identificar el paisaje como mera expresión ideológica del capitalismo imperial, se trata de marcar la raíz compartida entre esta emergencia del paisaje como fuente de placer y la transformación de la tierra en capital inmueble, ambas presuponiendo la separación entre el sujeto y el local donde este halla un *plus* de valor estético o monetario. Como propietario y como espectador el sujeto debe renunciar primero al lugar *en* aquello que recién gracias a esta renuncia puede abordar como un paisaje (comprendidos los habitantes nativos quienes, ahora, aparecen como componentes del ámbito natural, invirtiéndose la relación suplementaria anterior). Al constituirse sobre esta

---

berlinesa y la serie de retratos urbanos sobre Nápoles, Moscú y Marsella reunidos en *Denkbilder* (Benjamin, 1991).

5 Para una discusión del concepto kantiano, ver Menninghaus (2000: 27-46).

renuncia, sin embargo, la autonomización del paisaje y del sujeto a través del acto contemplativo que produce a ambos implica también una pérdida, una falta de origen. Como sostiene Jacques Derrida, aquello que constituye a los *parerga* no es simplemente su exceso de exterioridad, sino que es el enlace estructural interno que los une a la falta al interior del *ergon*. Y esta falta sería constitutiva de la unidad del *ergon*. Sin esta falta, el *ergon* no necesitaría al *parergon*. La falta del *ergon* es la del *parergon* (Derrida, 1978: 69).

Es la falta, entonces, la que sostiene, paradójicamente, el único vínculo entre *ergon* y *parergon*; falta que es, al mismo tiempo, la marca de una ausencia y una desvinculación radical. Lo que se echa en falta al surgir un paisaje y un sujeto autónomos es precisamente aquello que, hasta entonces, había impedido esta mutua autonomización al vincularlos de manera indesentrañable. El impacto cataclísmico de esta mutación fundamental en la relación entre sociedad y ambiente todavía resuena entre nosotros, como bien se sabe, tanto en las aporías con que se enfrenta hoy la racionalidad técnica de Occidente como en sus críticas ecologistas de cuño "conservacionista", ya que ambas presuponen, a su modo, la separación ergonómica en su construcción del mundo natural como exterior a la relación social. Desde luego, no hay "retorno a la naturaleza" en estos términos; por el contrario, lo que habría que recuperar es una noción del paisaje que supiera dar cuenta de su posición intersticial y oscilante entre imagen y entorno, como aquello que ensambla la construcción perceptiva con los efectos que esta produce en la materialidad de lo que abarca, siendo ella misma efecto de la luminiscencia móvil del mundo material. Paisaje-ensamble, o imagen-movimiento: es hacia esa *cinemática* natural poskantiana, creo, que habría que avanzar a fin de construir la historicidad del paisaje y así, dotarlo nuevamente de futuridad.

Bibliografía

Adorno, T. W. 1970. *Ästhetische Theorie*, en Adorno, G. y Tiedemann, R. (eds.). Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Benjamin, W. 1991. *Gesammelte Schriften*, en Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. (eds.). Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Bryson, N. 1983. *Vision and painting. The logic of the gaze*. Basingstoke, Palgrave.

Cauquelin, A. 1989. *L' invention du paysage*, Paris, Plon.

Cosgrove, D. 1998. *Social formation and symbolic landscape*. Madison, University of Wisconsin Press.

Crumley, C. 1994. "Historical Ecology, a Multidimensional Orientation", en Crumley, C. (ed.). *Historical ecology. Cultural knowledge and changing landscape*. Santa Fe, SAR Press, pp. 1-16.

Deleuze, G. y Guattari, F. 1980. *Mille plateaux: Capitalisme & schizophrénie II*. París, Minuit.

Derrida, J. 1978. *La vérité en peinture*. París, Flammarion.

Gardiès, A. 1999. "Le paysage comme moment narratif", en Mottet, J. (ed.). *Les paysages du cinéma*. Seyssel, Champ Vallon, pp. 141-153.

Guimaraens, D. 1998. *A reinvenção da tradição. A Exposição de Filadélfia e a Primeira Missa no Brasil*. Río de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.

Hirsch, E. 1995. "Landscape: Between space and place", en Hirsch, E. y O'Hanlon, M. (eds.). *The anthropology of landscape*. Oxford, Clarendon, pp. 1-30.

Lefebvre, M. 2006. "Between setting and landscape in the cinema", en Lefebvre, M. (ed.). *Landscape and film*. Londres, Routledge, pp. 19-60.

Menninghaus, W. 2000. "Hummingbirds, shells, picture-frames: Kant's 'Free Beauties' and the Romantic Arabesque", en Helfer, M. B. (ed.). *Rereading romanticism*. Amsterdam, Rodopi, pp. 27-46.

Mitchell, W. J. T. 1994. "Imperial landscape", en Mitchell, W. J. T. (ed.). *Landscape and power*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 5-34.

———. 2002. "Preface to the second edition" en Mitchell, W. J. T. (ed.). *Landscape and power* (2º ed.). Chicago, University of Chicago Press, pp. vii-xii.

Sluyter, A. 2002. *Colonialism and landscape. Postcolonial theory and applications*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Taussig, M. 2002. "The beach (a fantasy)", en Mitchell, W. J. T. (ed.). *Landscape and power*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 317-346.

Taylor, D. 2003. *The archive and the repertoire. Performing cultural memory in the Americas*. Durham, Duke University Press.

Venancio Filho, P. 2007. "*Tropicália*, its time and place", en Brett, G. y Figueiredo, L. (eds.). *Oiticia in London*. Londres, Tate Publishing, pp. 29-32.

Epílogo

Aproximaciones culturales en Geografía: dilemas epistemológicos y políticos

¿Geografía Cultural o abordaje cultural en Geografía? *

Paul Claval [1]

Introducción

Me gustaría mostrar qué es lo que el estudio cultural trae a la Geografía. Durante la mayor parte del siglo XX esta temática ha jugado un pequeño papel en la disciplina: hasta los años setenta la orientación dominante fue positivista o neopositivista. Los colegas evitaban el análisis de las imágenes y representaciones ya que estas carecían de una realidad material. Por ejemplo, cuando hablaban de religión describían las iglesias, las estatuas de los santos, las ceremonias, las procesiones y las peregrinaciones; pero ignoraban la fe, las creencias y los diez mandamientos. En el caso del budismo, ignoraban también el nirvana y en el del islam, el Corán y las palabras del profeta.

Sin embargo, existían trabajos interesantes en el campo cultural, pero ellos estaban relacionados a los rasgos materiales de las culturas: Carl Sauer desarrolló el estudio de las transformaciones de los paisajes bajo la influencia humana, por ejemplo, con el cultivo de los vegetales introducidos para

---

* Traducción: Carolina Cisterna.

1 Universidad de París, Sorbonne (Francia).

la alimentación de los seres humanos o del ganado, o para ornamentación; el análisis de los géneros de vida en Francia enfatizó la variedad de técnicas utilizadas para la explotación de los ambientes, así como la diversidad de actitudes relacionadas con aquellas.

A partir de 1970 se produjo un cambio profundo en las concepciones de la Geografía. Hoy, el papel de las actitudes, de las imágenes, de las representaciones se tornó central en la disciplina. Se habla de "giro" cultural en la Geografía (Barnett, 1998; Cook *et al.*, 2000). ¿Cuál es el sentido de este giro? Para algunos la Geografía Cultural, en tanto capítulo nuevo de la disciplina, fue colocada al lado de otros más antiguos, la Geografía Económica, la Geografía Social, la Geografía Política, la Geografía Regional, etc. Pienso que esta concepción es profundamente equívoca. Se usa la expresión Geografía Cultural como una frase hecha, como una expresión corta. Cuando escribí mi libro sobre este tema, propuse a la editora el siguiente título: "La perspectiva cultural en la Geografía", pero no conseguí convencer al editor de la empresa. Él prefirió "La Geografía Cultural" porque le parecía más clásico.

El sentido del giro cultural no es solo el de explorar un nuevo campo abierto a la investigación, sino también el de repensar totalmente la disciplina. Este es el motivo por el cual escogí denominar a la Comisión de la Unión Geográfica Internacional que presidí entre 1996 y 2004: "El abordaje cultural en Geografía".

Las tres concepciones de cultura

Para entender bien el significado del abordaje cultural, es bueno partir de un análisis de los sentidos de la palabra cultura. Existen tres familias de definiciones de cultura:

a) Según la primera, la cultura es el conjunto de actitudes, prácticas, conocimientos, creencias y valores que motivan la acción humana; al contrario de los animales,

el instinto no tiene un papel dominante en la vida de los seres humanos; la mayor parte de los comportamientos son adquiridos a través de la educación de los jóvenes o de las experiencias de los adultos.

b) Según la segunda definición, la cultura es el conjunto de los signos, imágenes y símbolos que los seres humanos usan para desarrollar discursos y narrativas sobre el cosmos, la naturaleza, la sociedad o la vida cotidiana; la cultura aparece como un tejido de palabras e imágenes que replican el mundo, permiten concebirlo y otorgan un sentido a la vida individual o colectiva.

c) La tercera definición considera la cultura como un conjunto de actividades que permiten a los seres humanos trascenderse a sí mismos a través de la religión, de la filosofía, de la literatura, de las bellas artes, de la música o del cine. En ese sentido, la cultura implica una idea de desempeño y de *performance*. Una persona culta ultrapasa a las otras por sus conocimientos o por la sofisticación de su gusto.

Gracias a Tylor y su libro de 1871, la idea de cultura como el conjunto de prácticas y de conocimientos adquiridos por los seres humanos se convirtió en el concepto central de la Antropología hasta la mitad del siglo XX (Tylor, 1871). La perspectiva de la Antropología Cultural americana cambió en ese período, comenzando a enfatizar cada vez más la dimensión simbólica de la cultura. La idea de la cultura como el esfuerzo individual para trascender es más antigua, pero su uso científico solo apareció más tarde. La idea de un esfuerzo colectivo para trascender tiene también gran sentido: es fundamental para entender qué es una civilización.

Los geógrafos obtuvieron su inspiración de disciplinas vecinas tales como la Antropología, la Etnología o la Etnografía. Ellas utilizaban las tres concepciones de la cultura, pero no las integraban a la disciplina de la misma manera. Hasta los años sesenta, preferían la concepción más amplia, la más

abierta, aquella de Tylor. Ella fue central en la Geografía Cultural de Carl Sauer, en los Estados Unidos, entre 1920 y 1970 (Sauer, 1963).

A partir de 1970 muchos geógrafos optaron por enfatizar la dimensión simbólica de la cultura. En Italia, por ejemplo, Giuliana Andreotti y Adalberto Vallega, dos de los representantes más conocidos dentro de la corriente cultural, optaron por estas perspectivas (Andreotti, 1994; Vallega, 2003). Esta ofrece la ventaja de enfatizar el papel de las representaciones, de las imágenes y los problemas del sentido de la vida. Esos geógrafos hablan naturalmente de la Geografía Cultural.

Existen también algunos geógrafos que se refieren a la Geografía Cultural y la conciben como el estudio de la industria cultural, del cine o de la televisión (por ejemplo, Scott, 2000), o como análisis del fenómeno de las capitales culturales como Berlín (Grésillon, 2002).

Pienso que los geógrafos tienen que dar cuenta de las tres concepciones que acabo de presentar, ya que cada una explica un aspecto diferente de las realidades culturales.

La cultura como el conjunto de todo lo que los individuos aprenden durante sus vidas

La concepción de la cultura como el bagaje adquirido me parece fundamental por varias razones que detallo a continuación:

Todas las realidades sociales solo existen a través de una cultura que les da forma

No hay realidades económicas, políticas o sociales que hayan existido antes de la cultura e independientemente de ella. En el dominio económico, la demanda nunca es una realidad abstracta e inmutable. Las personas no buscan proteínas, lípidos o hidrocarbonatos. Las personas desean carne, pan, arroz y vino; en otro lugar, prefieren el arroz, la *feijoada* y la carne al sol. La demanda aparece como una

expresión de la cultura. Los medios de producción también están insertos en las realidades socioculturales, sean estas las familias o las empresas. Cuando las grandes compañías se juntan, aparecen muchas dificultades porque los empleados no reciben la misma cultura económica. Los marxistas afirmaban: "La economía es la infraestructura, la cultura es la superestructura, y las infraestructuras determinan las superestructuras". Sin embargo, estaban equivocados ya que la cultura no es una consecuencia de la economía, sino uno de los determinantes de la vida económica. Lo político, lo económico o lo social no existen desde el inicio de los tiempos, expresan las maneras compartidas de sentir y de actuar de grupos localizados en ciertos lugares, en ciertos períodos: los hombres recurren a códigos, signos y gramáticas que hacen parte del bagaje que recibieron. La cultura no puede ser aislada del resto de las realidades humanas: es un componente de todas ellas (Godelier, 1984). Debido al hecho de que todas las realidades humanas son culturales y no naturales es que precisaba surgir en la Geografía un giro cultural.

El papel del gesto y de la palabra

Cincuenta años atrás el antropólogo francés Leroi-Gourhan publicó un libro muy importante: *Le geste et la parole* (Leroi-Gourhan, 1964). Este autor sostuvo que, desde una perspectiva evolucionista, lo que diferenciaba al hombre de los monos era la posibilidad de mantenerse en pie de forma permanente. Este hecho permitió la diferenciación de la mano y del pie. La mano se puede especializar y servir para la fabricación de cosas y de herramientas: la cultura tiene una dimensión material. Las cosas son una prolongación de los seres humanos. La cultura es hecha de martillos y guadañas, de casas, de autos y de campos cultivados. Gracias a la mano, la cultura se vuelve una realidad material circundante.

La evolución de la mano libera la boca de su primera función: la de descascar la comida con los dientes. De ahí en adelante, la boca y la laringe pudieron servir para modular sonidos. La palabra permitió desdoblar el mundo real en un mundo de signos. Como consecuencia, la cultura no es solamente material: ella existe a través de signos y se expresa en discursos y narrativas.

En tanto herencia, la cultura es hecha tanto de objetos materiales como de discursos. Ella tiene una doble dimensión objetiva: la de las cosas y la de las palabras. La memoria sobre la cual la cultura se restablece no es solamente interior sino que también tiene una dimensión exterior.

El hombre no se encontraría frente a una naturaleza que le sería totalmente extraña: el ambiente y el paisaje aparecen como una mixtura de naturaleza y de cultura. Los hombres imponen un entretejido de nociones para descubrirlas y pensarlas: campo y ciudad, sistema agrario, recursos, riesgos, etc.

La comunicación y la diferenciación de las culturas

La concepción de la cultura como todo aquello que los hombres reciben, enfatiza el papel de la comunicación en la producción de las realidades humanas (Claval, 2006): el bagaje de aquello que los individuos reciben difiere porque cada uno tiene una historia propia: cada uno nació en un momento diferente, en un lugar diferente; es parte de una familia diferente; encontró personas diferentes porque visitó lugares diferentes en períodos diferentes. Es el legado de la Geografía del tiempo desarrollada por Torsten Hägerstrand desde 1970 (Hägerstrand, 1970). Esto significa que cada uno recibe una cultura original y desarrolla interpretaciones personales de aquello que recibió. La cultura no existe como una entidad superior, ella siempre cambia de un individuo a otro, de un lugar a otro. La idea de la cultura como una realidad "supraorgánica", defendida por los antropólogos

americanos del comienzo del siglo XX, también aceptada por Carl Sauer, como lo mostró James Duncan (1980), estaba equivocada.

El bagaje que los individuos reciben depende también de los medios de comunicación utilizados para transmitir los saberes y las prácticas, y para difundir las innovaciones. En los grupos primitivos y en las clases más populares de las sociedades modernas la transmisión de los saberes y de las prácticas solo se apoya en el gesto y la palabra. El alumno y el maestro tienen que estar muy próximos. El proceso de transmisión es local: este hecho introdujo una tendencia a la fragmentación local de las culturas. Es fácil transmitir actitudes, gestos, comportamientos, conocimientos y creencias de una generación a otra en un determinado lugar. Lo difícil es difundir una cultura de un lugar a otro.

La transmisión audiovisual aparece de forma muy eficiente en el campo de las técnicas tradicionales de producción y de los gestos de la vida cotidiana: la imitación de los gestos completa aquello que la palabra aprehende. La transmisión de mensajes intelectuales es posible también gracias al habla, pero en las religiones tradicionales el mensaje se expresa a través de leyendas y no a través de abstracciones.

La introducción de la escritura abre nuevas posibilidades: la transmisión de un lugar o de un período a otro se vuelve más fácil. La cultura no es más una realidad esencialmente local. Ella puede propagarse a través de largas distancias. Pero todos los mensajes no se transmiten con la misma facilidad por escrito. Es difícil aprender gestos y prácticas a través de un texto. Falta la posibilidad de imitación. Por el contrario, un mensaje científico, religioso o filosófico se transmite sin problema.

Los medios de comunicación modernos desencadenan un nuevo cambio. Hoy las palabras y los gestos son transmitidos instantáneamente hacia el otro lado de la Tierra. Esto se constata particularmente a partir de las computadoras e

Internet que permiten la transferencia de estos mensajes escritos y de las imágenes

La memoria y la cultura

La cultura es el bagaje que los hombres reciben cuando son jóvenes y, posteriormente, a través de sus experiencias vividas. La cultura se apoya sobre la memoria, pero existen diferentes tipos de memorias. La primera es la memoria personal: una capacidad común a todos los seres humanos, pero desigualmente compartida y que desaparece con la muerte. A esta memoria personal se suman, en las sociedades primitivas, los discursos que se aprenden de memoria y que son transmitidos, sin alteración, de una persona a otra. Se suman también los objetos que rodean a las personas: las herramientas, los muebles, las casas y el paisaje. Los objetos con una función memorial tienen un papel esencial en las culturas orales.

La escritura crea un nuevo tipo de memoria: una objetiva, material, que conserva discursos o diseños. Este tipo de memoria tiene una propiedad fundamental: es acumulativa. Gracias a ella se hace posible desarrollar saberes más ricos, más diferenciados y más eruditos.

Los medios de comunicación modernos ofrecen nuevas capacidades para memorizar la vida: la voz, los gestos, los movimientos. La acumulación deja de limitarse a la esfera intelectual. Ella se relaciona también con la vida cotidiana, las artes, la música, etc.

Culturas populares, culturas elitistas, culturas de masa, culturas científicas y técnicas

La combinación de técnicas de comunicación y tipos de memoria otorga a las culturas características especiales (Claval, 2006).

Cuando los mensajes solo eran vehiculizados por el gesto y por la palabra, a través de los contactos cara a cara, y

cuando la memoria era solo personal –o estaba incorporada en las obras materiales– la cultura era oralidad pura: ella se encontraba fragmentada en unidades locales; el tiempo histórico era corto; las duraciones relativas eran confundidas en un tiempo inmemorial que situaba a todos los eventos del pasado en un mismo plano.

La mayor parte de las sociedades históricas ofrecieron una yuxtaposición de dos tipos de cultura. En las áreas rurales y entre las camadas más pobres de las poblaciones urbanas, la transmisión siempre se realizaba a través del gesto y de la palabra, mediante contactos cara a cara. Las personas no sabían ni leer ni escribir. El contenido de las culturas populares se basaba en las técnicas de producción y en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, las elites (rurales y urbanas) recibían una formación diferente: ellas sabían leer y escribir. La cultura de las elites no se asociaba a las técnicas de producción. Ella enfatizaba los problemas de orden, de jerarquía y de técnicas sociales y hablaba también de la Revelación, de la fe, de la teología y de la filosofía.

Con los progresos de la imprenta y con la generalización de la enseñanza obligatoria, las culturas populares perdieron la importancia que tenian anteriormente. En el comienzo del siglo XX, se predecía su desaparición en un futuro próximo. La evolución fue diferente gracias a los nuevos medios de comunicación. La oralidad dejó de permanecer prisionera en estrechos círculos. Las culturas populares cambiaron: se transformaron en culturas de masa. Sus contenidos también. Hoy, enfatizan el consumo y el ocio.

Al mismo tiempo, las culturas de las elites se volvieron más científicas y más técnicas. Ellas discuten las formas modernas de producción. Su contenido religioso y filosófico perdió la importancia que tenía en el pasado.

Es importante comprender que en una sociedad puede existir una pluralidad de culturas: culturas orales y culturas escritas, culturas populares y culturas de elite. Pueden

también existir culturas de consenso y culturas de oposición, contraculturas y culturas de la marginalidad.

Conclusión de la primera parte

La concepción de la cultura como un conjunto de todo lo que los seres humanos aprendieron demuestra que esta no es una categoría semejante a la economía, la vida política o la organización social: es una categoría más amplia que precede a las otras y les ofrece códigos, signos y valores. Esta es la razón por la que tiene lugar un giro cultural en la Geografía. La disciplina dejó de aparecer como una yuxtaposición de capítulos casi independientes entre sí. Ella cuenta con una base que debe su unidad al hecho de que analiza comportamientos que fueron aprendidos, preferencias y valores escogidos entre las diversas posibilidades transmitidas por la cultura.

Debido a que la cultura es una realidad que se transmite de hombre a hombre, ella tiene una dimensión espacial. La cultura debe ser estudiada como un fenómeno de comunicación. El resultado es que la cultura no aparece naturalmente como un factor de unidad sino que tiende a diferenciarse de un lugar a otro y, en una misma área, de un grupo a otro.

La cultura nunca surge como una entidad monolítica que habría caído del cielo y que se impuso a todos: la concepción "supraorgánica" de la cultura ya fue criticada por James Duncan en 1980. La cultura es una realidad, al mismo tiempo individual (es la suma de todo lo que cada hombre adquirió durante su existencia) y colectiva (está constituida por procesos, códigos, reglas, signos, sistemas de representación e imágenes que fueron elaborados por el grupo). A su dimensión individual debe el hecho de ser variable y permanentemente modificada, valorada de nuevo, clasificada, empobrecida y enriquecida. A su dimensión colectiva debe el hecho de ofrecer a todos las mismas posibilidades y los mismos principios. Dependiendo de las

condiciones materiales de transmisión de las actitudes, de las prácticas de los conocimientos y de los valores, carga con la marca de los sistemas de comunicación: culturas populares que se basan en la oralidad y en la imitación directa, culturas eruditas que se fundan en la escritura, culturas de masa que se propagan por los medios de comunicación modernos y culturas científicas y técnicas que se apoyan en Internet.

La segunda dimensión de la cultura, la dimensión simbólica, introduce un factor de unidad.

La dimensión simbólica de la cultura

La ventaja que ofrece la concepción simbólica de la cultura que se desarrolló después de los años cuarenta en la Antropología Cultural es la de enfatizar el papel que los discursos y las imágenes tienen en la vida de los grupos sociales. Ella también permite mostrar que la cultura no es una realidad objetiva; a partir de los valores y las normas, la concepción simbólica de la cultura otorga un sentido a la vida individual o colectiva.

Si la cultura es concebida como lo que otorga una dimensión simbólica a la vida de los grupos, el estudio de los imaginarios colectivos, religiones e ideologías, posee un papel esencial.

La cultura y la toma de conciencia individual y colectiva

Como la cultura es conformada a partir de narrativas, de discursos y de imágenes, nos podemos distanciar un poco de sus proposiciones y reflexionar sobre su contenido, sus normas y sus valores. En este proceso, nos volvemos conscientes de nosotros mismos y de la sociedad en que vivimos. La cultura adquiere realidad desde dos niveles: desde uno en que es transmitida de un individuo a otro y desde otro en que aparece como un elemento compartido en la conciencia de los miembros de un grupo.

Los etnógrafos y los geógrafos siempre enfatizaron este aspecto de la vida colectiva. Ellos han mostrado cómo los ritos de pasaje preparan la integración del individuo a un grupo: así, por ejemplo, el bautismo es un segundo nacimiento, un nacimiento en el mundo cultural y social, mientras que el primer nacimiento es el que introduce a la vida en el mundo material. En la adolescencia, los jóvenes tienen que pasar por duras pruebas. El objetivo es internalizar las reglas y normas de la cultura, de la sociedad. Al final del ritual de pasaje los jóvenes ingresan a la clase de los adultos: ellos son considerados como miembros con pleno derecho de la cultura y de la sociedad.

La cultura permite a los individuos tomar conciencia de lo que son y de lo que quieren ser. Genera identidades que vinculan a los individuos con los lugares y con los paisajes, porque estos rememoran momentos intensos de sus historias.

La voluntad de afirmarse frente a los otros incita a los hombres a marcar simbólicamente los espacios que consideran propios y a colocar signos en los lugares públicos que recuerdan a todos su existencia.

El simbolismo y las identidades

La cuestión de la identidad adquirió importancia en las Ciencias Sociales solo recientemente. En las pequeñas sociedades primitivas, cada uno sabía lo que era: los rituales de pasaje aseguraban a cada uno su pertenencia a un grupo cuyas reglas y valores tenía interiorizados; el ambiente material era estable y contribuía también a la identificación en la colectividad; los elementos materiales y los elementos simbólicos se reunían para dar a la identidad una evidencia total. El único momento en que la pertenencia se volvía problemática era el de la conversión religiosa, cuando las referencias simbólicas desaparecían.

La situación era semejante para los estratos más bajos de las sociedades tradicionales, aquellos inmersos en culturas

populares. Su identidad se basaba en la homogeneidad de lo que era transmitido localmente a través del gesto y de la palabra: actitudes, comportamientos, prácticas y valores semejantes, incluso en el contexto de lo material. El papel de las técnicas de producción –cuyo monopolio pertenecía a estos estratos– y el de las prácticas de la vida cotidiana era dominante.

Para las elites, la situación era diferente. Sus identidades encajaban unas en otras: la identidad local de la zona de origen o de la vivienda cotidiana se acoplaba a la identidad más amplia de la religión o del Estado. Las identidades del nivel superior tenían la particularidad de ser en parte personales (un sentimiento de lealtad frente al rey), lo cual impedía proporcionarles bases materiales.

La situación cambió con la revolución industrial y su correlato, la construcción de la nación moderna. La nación moderna –y también la gran metrópoli o la región– son "comunidades imaginadas", como explicó Benedict Anderson (1983). Nadie puede tener una experiencia directa de la totalidad de una nación o de una gran región y aún de una gran metrópoli urbana. El sentido de pertenencia y la identidad son construidos a través de imágenes (el mapa, los paisajes típicos) y símbolos (la bandera, el himno nacional). Gracias a la escuela obligatoria, todas las clases de la sociedad aprenden esas nociones. Para conceder un fundamento material a la identidad nacional, fueron escogidos lugares simbólicos, y derribados o construidos monumentos. El siglo XIX fue la época en que los estereotipos de las naciones fueron elaborados por los autores de relatos de viajes, por los autores de guías turísticas y por los geógrafos. El resultado fue que, en el comienzo del siglo XX, la mayoría de la población de los grandes países modernos tenía una identidad múltiple: una identidad local, ligada a lo que quedaba de la cultura popular, y una identidad nacional vinculada a la cultura de las elites difundida mediante la escuela y la imprenta.

La evolución reciente de los medios de comunicación y de transporte, y de las variantes de la cultura, destruyeron estas formas de identidad. Con la mayor facilidad de los viajes, las personas encuentran más extranjeros, más ideas o creencias nuevas. Las imágenes recíprocas que se construyen de esta manera ofrecen solo un espacio estrecho a las altas formas de la cultura: las personas visitan Italia por sus iglesias y palacios, sus ciudades, sus pintores, sus arquitectos, pero la imagen popular de Italia está basada en sus restaurantes, sus hoteles, la cortesía –o su ausencia– de su población. La imagen de la cultura como el esfuerzo para superarse es así disociada de aquella de la cultura como realidad cotidiana.

Con la transformación de las culturas populares y su sustitución por culturas de masa, las referencias locales desaparecen; la mayoría de la población no tiene más la posibilidad de entender la formación de los paisajes circundantes, porque ya no conoce las técnicas usadas por los grupos que los formaron: se trata de un resultado importante de las investigaciones del historiador francés Pierre Nora sobre lo que él llama "memoria viva". Los estereotipos de las naciones fueron superados. Un ejemplo regional: en Galicia, una porción del noroeste de España, la identidad regional fue asociada en el siglo XIX, a la charneca atlántica,[2] los bosques de robles y castaños, las iglesias románicas, los *hórreos* (silos para granos). La mayoría de estos rasgos fueron provisorios: la charneca fue sustituida por bosques de eucalipto; los hórreos desaparecieron... En la medida en que la identidad gallega permanece ligada a esas imágenes, hace referencia al pasado.

Al mismo tiempo, nuevas comunidades imaginarias entran en competencia con las naciones. Para un europeo, por ejemplo, ¿qué es lo importante?, ¿la ciudad?, ¿la región?

---

2 Se trata de un tipo de arbusto que crece hasta dos metros de altura y que es propio de la región mediterránea (N. de la T.).

¿Francia, Alemania, Italia, Portugal, etc.? ¿Europa? ¿Otras entidades, el mundo mediterráneo, el mundo desarrollado, Occidente?

Hablamos de desterritorialización, pero, como Rogério Haesbaert mostró, esa desterritorialización es seguida de una reterritorialización que genera identidades de un nuevo tipo: identidades en archipiélagos, como ya se volvieron las identidades de las diásporas (Haesbaert, 2004).

De este modo la dimensión simbólica de las culturas explica la crisis contemporánea de las identidades.

La significación territorial del simbolismo

La dimensión simbólica de la cultura tiene un papel importante en el dominio territorial. ¡Sí, las culturas se constituyen en la superposición de estratos que no admiten los mismos límites! Sí, las culturas presentan fronteras vagas, imprecisas, pero esta afirmación solo es verdadera cuando son analizadas como realidades objetivas.

Las culturas son realidades vividas. No es porque otras personas tienen una tonada diferente de la mía, que no cultivan los campos de la misma manera, que viven en otros tipos de casas o que aparecen como extranjeros. Yo los considero hermanos si ellos comparten la misma fe, las mismas creencias religiosas, o si ellos son ciudadanos del mismo país, si comparten la misma bandera. En este caso, los límites de las áreas culturales dejan de parecer imprecisos.

Los geógrafos saben, gracias a Jean Gottmann, que los símbolos –o, como él dice, las iconografías– tienen un papel central en la construcción de las entidades humanas que se consideran como homogéneas (Gottmann, 1952): la vida en interacción conduce a cada uno a desarrollar relaciones específicas; esto lleva a la fragmentación de la sociedad. Pero, como los hombres comparten algunos principios y se entusiasman con los mismos símbolos religiosos o políticos, ellos se sienten próximos. Es

gracias a los símbolos que las sociedades se mantienen unidas y que las culturas son vividas como homogéneas, aun cuando presenten una gran diversidad real. Es porque los grupos construyen una imagen común de patria que forman Estados.

Entonces, desde una perspectiva geográfica, la dimensión simbólica juega un papel esencial: gracias a ella, los hombres consiguen limitar los efectos disolventes de la distancia y del distanciamiento. Consideran como uniformes y homogéneos conjuntos que no lo son. Cada vez que un conjunto de personas cree que sus culturas comparten un número suficiente de puntos fundamentales semejantes para superar las diferencias, se prepara la creación de formas políticas extensas. La mejoría de los transportes facilita esos cambios, pero ello no es suficiente para volverlos necesarios.

La evolución contemporánea enfatiza su papel: la globalización aproxima a los hombres. Las personas viajan más fácilmente, no dudan en emigrar, reciben información de todos los lugares del planeta. Sin embargo, estas condiciones no llevan automáticamente a la aproximación de los grupos: simbólicamente, las comunicaciones más fáciles pueden ser interpretadas como portadoras de fraternidad o como una amenaza a la seguridad de cada uno y de todos.

La cultura como dinámica de la trascendencia

En la tercera concepción aparece como importante la idea de que la cultura tiene una dimensión dinámica. En la medida en que es una herencia, ella vincula a los hombres con el pasado. En la medida en que se enriquece de las experiencias de la vida, depende también del presente. En la medida en que introduce valores que reflejan la existencia de otro mundo, de un más allá, orienta la acción humana en dirección al futuro. Contiene un elemento dinámico que incita a los hombres a trascender a través de la excelencia moral, la estética, la filosófica y la científica. A escala de la

colectividad, este elemento dinámico introduce la búsqueda de lo universal, es decir, de actitudes, comportamientos, valores y reglas que no son válidas solamente para el grupo, sino que tienen el mismo valor para todos los individuos y para todos los grupos.

La diversidad de las culturas aparece como una de las riquezas más importantes de la Tierra, pero puede también crear oposiciones, formas de incomprensión y desembocar en conflictos. Está de moda alabar la diversidad cultural y hacer todo para preservarla. Los geógrafos participan de este movimiento, pero se transforman en críticos cuando la diversidad se convierte en un imperativo absoluto. Una cierta dosis de multiculturalismo es fecunda, pero una dosis demasiado fuerte es peligrosa. El universalismo es parte de las aspiraciones de la mayoría de las poblaciones y de las culturas (Taylor, 1994), y debemos respetarlas.

El papel de los geógrafos es el de recordar que los problemas culturales e identitarios del mundo actual resultan de los cambios de las relaciones espaciales que provoca la evolución contemporánea. El riesgo es el de ver a los grupos, ansiosos, cerrarse sobre sí mismos y optar por formas más o menos agresivas de comunitarismo.

Hoy, los ideales universalistas inventados por la civilización occidental son muy criticados "El siglo XVII europeo tuvo necesidad de este concepto que permitía definir un mundo en movimiento y oponer a una cultura superior –la suya– la de los Bárbaros" (Bonnemaison, 2000: 82). La idea según la cual la razón científica conduciría automáticamente al progreso no es más aceptada. El problema es inventar otras formas de universalismo.

La esperanza viene de la posibilidad de mostrar que, en el futuro, todos los grupos humanos se convertirán en solidarios en un planeta cuyos recursos aparecen cada día más limitados. Esta amenaza introduce un elemento universal nuevo. Los geógrafos tienen una responsabilidad

particularmente importante en este dominio: la humanidad tiene que tomar sobre sí su propio destino.

Los problemas de la inserción de los grupos humanos en el medio ambiente siempre fueron difíciles. La explotación de los recursos naturales muchas veces conduce a su agotamiento –aún para aquellos que son, en principio, renovables–. El equilibrio de los ambientes está muchas veces amenazado. Las investigaciones de la Geografía Histórica muestran que no existen formas de explotación inocuas. Las culturas tradicionales no estaban sistemáticamente en equilibrio con su medio ambiente, como muchas veces se supone. Los medios técnicos modernos son responsables de una nueva escala de los daños y contaminaciones, pero no de la existencia de desequilibrios.

No todas las culturas del pasado consiguieron incorporar sus economías en una perspectiva sustentable. Algunas tuvieron éxito; sin embargo, sus residuos generalmente no son transportables en el mundo de hoy. La contribución de los geógrafos al problema del desarrollo sustentable es mostrar que este puede, y debe, constituir el elemento común –o uno de los elementos comunes– a partir del cual las culturas dejen de cerrarse sobre sí mismas, dialoguen y acepten participar en una obra colectiva.

La Geografía no ofrece una solución milagrosa al problema del desarrollo sustentable. Ella solo indica que, en un mundo donde los universalismos que fueron aceptados en el pasado son puestos en cuestión, existen solamente dos perspectivas que, probablemente, permiten aproximar a los hombres y a los grupos sociales: a) la idea de que todos los grupos humanos tienen la misma dignidad, todos son seres culturales y b) la idea de que todos los hombres tienen el mismo interés en asegurar la sobrevivencia del planeta.

Conclusión

El abordaje cultural que proporcionan los geógrafos debe incidir sobre las tres dimensiones de la cultura; ellas no son contradictoras, sino que enfatizan aspectos complementarios: a) en relación a la primera, la omnipresencia de la cultura y su papel fundante; b) en relación a la segunda, el sentido de los signos y de los símbolos; c) en relación a la tercera, el hecho de que orienta la vida e incita a la trascendencia, tanto personal como colectiva. De este modo, el abordaje cultural sitúa al geógrafo en una posición a partir de la cual repiensa las categorías clásicas de la economía, de la vida política, de la sociedad, de la vida urbana o rural, a partir de la cual explica la crisis contemporánea de las identidades y la superación de las tendencias a la fragmentación local mediante la constitución de grandes entidades, basadas en símbolos compartidos.

La búsqueda de la trascendencia otorga a las culturas una dinámica que no es de reproducción indefinida. Ella las incita a cambiar, a innovar, a buscar nuevas experiencias. Así, la trascendencia introduce una nueva dimensión: transforma a los hombres. Los grupos intentan emanciparse de sus limitaciones e inventar programas de alcance universal: participan del proceso civilizatorio.

En las culturas existe una tendencia espontánea a la fragmentación: es una tendencia peligrosa porque crea tensiones y conflictos. En la mayoría de las culturas la existencia de elementos de alcance universal les permite salir de sí mismas y dialogar.

Bibliografía

Anderson, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.

Andreotti, G. 1994. *Riscontri di geografia culturale*. Trento, Colibri.

Barnett, C. 1998. "The cultural turn: fashion or progress in human geography?". *Antipode*, 30, pp. 379-394.

Bonnemaison, J. 2000. *La Géographie culturelle*. París, CTHS.

Claval, P. 2006. "Communicação, diferenciação de culturas e organização do espaço (noções-chave)", en Sarmento, J.; de Azevedo, A. F. y Pimenta, J. R. *Ensaios de geografia cultural*. Porto, Figueirinhas, pp. 21-35.

Cook, I.; Crouch, D.; Naylor, S. y Ryan, J. R. 2000. *Cultural turn/Geographical turn*. Harlow, Pearson Education Limited.

Duncan, J. S. 1980. "The superorganic in American cultural geography". *Annals of the Association of American Geographers*, 70 (2), pp. 181-198.

Godelier, M. 1984. *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. París, Fayard.

Gottmann, J. 1952. *La politique des Etats et leur géographie*. París, A. Colin.

Grésillon B. 2002. *Berlin, métropole culturelle*. París, Belin.

Haesbaert, R. 2004. *O Mito da desterritorialização. Do 'fim' dos territorios a multiterritorialidade*. Río de Janeiro, Bertrand.

Hägerstrand, T. 1970. "What about people in regional science?". *Papers of the Regional Science Association,* 24, pp. 7-21.

Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le geste et la parole,* vol. 1; *Technique et langage,* vol. 2. *La Mémoire et les rythmes.* París, Albin Michel.

Nora, P. 1984. "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux". *Les Lieux de mémoire, I. La République,* pp. XVII-XLII.

Sauer, C. O. 1963. *Land and life. A Selection from the writings of Carl Ortwin Sauer.* Leighly, J. (ed.). Berkeley, University of California Press.

Scott, A. J. 2000. *The cultural economy of cities: Essays on the geography of image-producing industries.* Londres, Thousand Oaks.

Taylor, C. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie.* París, Aubier.

Tylor, E. B. 1871. *Primitive culture.* Londres, Murray.

Vallega, A. 2003. *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli.* Torino, UTET.

La Iniciativa de la Unión Geográfica Internacional por un Año Internacional de la Cultura y la Globalización de las Naciones Unidas *

Benno Werlen [1]

En los últimos años la Unión Geográfica Internacional (UGI) apoyó iniciativas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) tales como las de Desarrollo Sustentable y Cambio Global, así como aquellas que proponían un año de la ONU incluyendo, entre otras, el Año Internacional de las Montañas y el Año Internacional del Planeta Tierra. Todas las iniciativas apoyadas formaban parte del campo de la perspectiva ecológica integral, enfatizando las condiciones naturales de vida y las perspectivas geocientíficas. Indudablemente, el campo de la investigación integrada es una de las competencias esenciales de la Geografía y así ha sido reconocido por el público en general en las últimas décadas. Sin embargo, los años de la ONU mencionados y las subsecuentes iniciativas de investigación han descuidado la dimensión cultural en el (problemático) proceso de transformar la naturaleza. Necesitamos, además, un programa que se centre en la dimensión cultural y por lo tanto en las ciencias culturales y sociales así como en las humanidades.

---

* Traducción: Mónica Farías. Revisión: Susana Adamo y Hortensia Castro.

1 Universidad de Jena (Alemania).

Esto puede ser de crucial importancia para la Geografía Humana y para su contextualización interdisciplinaria entre estas ciencias.

De este modo, la cooperación entre las ciencias naturales y socioculturales puede fortalecerse a niveles sumamente importantes tanto dentro de la Geografía como en el campo transdisciplinario. Este objetivo concuerda con una de las principales metas de las políticas científicas de la ONU desde los comienzos de los ochenta, cuando Javier Pérez de Cuéllar era su secretario general. Como creador de la iniciativa sobre Cultura y Desarrollo en el siglo XXI, Pérez de Cuéllar resaltó esta relación en su discurso durante el encuentro inaugural del Congreso Mundial para la Cultura y el Desarrollo (WCCD, 17 al 21 de marzo de 1993), ya que es la cultura la que "posee la llave para el desarrollo humano y sustentable basado en el compartir [y que] el desarrollo comienza en la cultura humana" (UNESCO, 1993: 1). Por lo tanto, la dimensión cultural del desarrollo debe ser vista como un tema clave para todos los tipos de políticas mundiales.

Hoy en día, las transformaciones de la vida cotidiana por procesos culturales, sociales, económicos, políticos y ambientales requieren, además, que cada persona desarrolle una nueva forma de entender sus condiciones de vida en nuestro planeta Tierra. Estas transformaciones ocurren en una serie de niveles, desde el cambio del mapa político a las invenciones tecnológicas en la producción, el transporte y la comunicación. Estas últimas son las responsables, en gran parte, de la extraordinaria nueva situación en la cual nos encontramos hoy: la globalización de casi todas las esferas de nuestra vida cotidiana. De todos modos, todos los aspectos suponen nuevas combinaciones y re-combinaciones de lo "cultural", lo "social", lo "económico" y lo "natural", por un lado, y de lo espacial y temporal, por el otro. Para comprender estas recombinaciones, el Año Internacional de la ONU sobre Globalización y Cultura se centrará en las prácticas cotidianas

de la gente, en las bases de la globalización en los contextos locales, y en las prácticas globalizadoras de los denominados jugadores globales, así como también en las de los consumidores comunes.

Bajo condiciones de vida globalizadas a nivel local, la dimensión cultural de las prácticas humanas adquiere un creciente significado, especialmente en el nivel de la vida cotidiana en lo que se refiere a la interrelación de tradiciones locales/regionales y a acciones a distancia. Mientras que las posibilidades de éxito de todo tipo de discursos fundamentalistas aumentan rápidamente, las posibilidades de conocimiento de los diferentes mundos culturales disminuye. El conocimiento geográfico cultural se vuelve aún más importante en la conformación de imágenes y representaciones del mundo. Los cambios drásticos en las condiciones geográficas de vida en nuestro planeta impactan profundamente en las relaciones a nivel local y en las políticas a ser emprendidas. Así, muchas preguntas centrales para la Geografía Social y Cultural alcanzan niveles de interés público sin precedentes.

Para afrontar estos desafíos es importante profundizar nuestra comprensión geográfica sobre la construcción y reproducción de las realidades culturales –un proceso implícito en las acciones sociales, económicas y políticas– y en la transformación de la naturaleza por medio de las acciones humanas. Para alcanzar esta meta, debemos repensar críticamente los imaginarios geográficos tradicionales; necesitamos una nueva forma de comprender desde la Geografía la constitución de los mundos culturales. Esta nueva interpretación no es solo un desafío para los eruditos. Por el contrario, gente de todas las profesiones y condiciones sociales debe ver su vida y sus relaciones con los lugares en formas esencialmente nuevas. Esta es una de las convicciones básicas de la nueva iniciativa de la UGI, centrada en la *cultura* y la *globalización*, y basada en un emprendimiento anterior de quien fuera presidente de la UGI, Adalberto Vallega.

El primer paso de la iniciativa de la UGI por un Año Internacional de la ONU: Culturas y Civilizaciones para el Desarrollo Humano (CCDH)

En el año 2004 Jean-Robert Pitte (rector de la Sorbona) y Adalberto Vallega (Presidente de la UGI) redactaron el borrador de un trabajo demostrando la necesidad de promover el diálogo entre las culturas y las civilizaciones. En particular, este trabajo estableció que es de la mayor importancia:

a) ilustrar la extensión y la profundidad del legado que las civilizaciones han desarrollado desde el advenimiento del Neolítico;
b) demostrar que este extenso legado se ha construido no solo por medio de la evolución individual de las civilizaciones sino también y especialmente a través de la interacción positiva de las civilizaciones entre sí;
c) reafirmar el valor universal del diálogo entre las culturas y las civilizaciones, y de la existencia de condiciones que puedan conducir a formas más avanzadas y constructivas de civilización, dando lugar a etapas de desarrollo humano cada vez más progresivas;
d) promover iniciativas que –dentro del marco de la educación, la comunicación y las relaciones con el público– apunten a fortalecer y difundir una visión precisa y positiva de las civilizaciones y de la conciencia de los valores apropiados para el diálogo entre las culturas y entre las civilizaciones.

Esta declaración programática constituyó de hecho el borrador para el diseño del primer paso que se tomó en dirección a la Iniciativa de la UGI por un Año Internacional de las Culturas y las Civilizaciones de la ONU. Tras el trabajo de Pitte y Vallega, el equipo de dirección constituido (que incluía a Mahmoud Ashour, Giuliano Belezza, Anne Buttimer, Aharon Kellerman y a mí mismo) se reunió en Roma en el otoño de 2005 y reformuló el título que pasó a ser: Culturas y Civilizaciones para el Desarrollo Humano (CCDH). Ese encuentro preparó una conferencia de tres días en diciembre de 2005 en la Casa de la

Geografía[2] donde se presentó y discutió la primera versión del plan de acción. Las pautas de la Iniciativa CCDH se resumieron en los siguientes tres *leitmotivs*: "No hay desarrollo humano sin la promoción de las identidades culturales. No hay promoción de las identidades culturales sin la cooperación entre las civilizaciones. No hay cooperación entre las civilizaciones si no se comparten valores universales" (Pitte y Vallega, 2005: 1).

La prematura desaparición del profesor Adalberto Vallega a fines de 2006 dejó un gran vacío en cuanto a la continuación de la elaboración y revisión de la Iniciativa CCDH. El primer paso en la revisión de CCDH consistió en familiarizarse con el material y los contactos establecidos por Adalberto Vallega en los últimos tres años de elaboración de la iniciativa. Para ello, se examinaron y evaluaron sus increíbles esfuerzos para conseguir el apoyo de importantes instituciones internacionales de investigación. Como el Consejo Internacional para la Ciencia[3] y el Consejo Internacional de Ciencias Sociales,[4] así como de muchas otras asociaciones científicas internacionales, presidentes de las Comisiones Nacionales de la UGI, sociedades geográficas nacionales y regionales, patrocinadores políticos como la Unesco, el Consejo Pontificio para la Cultura y organizaciones educativas como Arab League Educational, Cultural and Scientific Organisation (ALECSO), EUROGEO,[5] HERODOT,[6] la Universidad de las Naciones Unidas, etc.

---

2 La Casa de la Geografía se encuentra ubicada en Villa Celimontana en la ciudad de Roma y fue establecida para guardar los archivos de la UGI y llevar a cabo reuniones académicas así como actividades de investigación (N. de la T.).

3 International Council for Science (ICSU) (N. de la T.).

4 International Social Science Council (ISSC) (N. de la T.).

5 EUROGEO es una asociación sin fines de lucro que reúne a las asociaciones europeas de profesores de geografía y a la cual le fue concedido el estatus de órgano con participación plena en el Consejo de Europa desde el año 2004. Su objetivo principal es el de promover la "dimensión europea" en la enseñanza geográfica de los países de ese continente para contribuir al desarrollo de una ciudadanía europea (N. de la T.).

6 HERODOT (Network for Geography in Higher Education) es una asociación integrada por más de 150 organizaciones cuyas finalidades son mejorar la calidad de la enseñanza de la geografía en el marco del Espacio Europeo de Enseñanza Superior (EEES) y promover la importancia de la geografía como disciplina (N. de la T.).

Los pasos iniciales de la evaluación mostraron rápidamente algunos puntos importantes. Primero, casi todos los miembros del grupo CCDH dentro de la UGI manifestaron un fuerte interés en continuar con los esfuerzos para hacer del proyecto una iniciativa exitosa. En segundo lugar, no todos los socios y patrocinantes más importantes fuera de la UGI apoyaron el programa de la CCDH tan entusiastamente como hubieran podido. Los trabajos de Adalberto Vallega contienen muchos documentos con reservas acerca del título de la iniciativa, algunos de los cuales reflexionaban sobre la posibilidad de darle más énfasis a la diversidad cultural antes que a "la cultura y las civilizaciones". Los documentos también contienen sugerencias acerca de tener más en cuenta las diferentes culturas de la naturaleza y la dimensión natural, en general con relación a lo que fue considerado en los primeros diseños.

Como segundo paso fue necesario tener una imagen más precisa de las opiniones de las personas implicadas en el proceso CCDH y de los representantes de las instituciones que podían ser de considerable importancia. Durante las discusiones, los ex presidentes de la UGI Bruno Messerli y Anne Buttimer, el secretario general de la UGI Woo-Ik Yu, el representante de la Comisión Ejecutiva y el vicepresidente de la UGI Vladimir Kolossov, y el director de la Casa de la Geografía y secretario de la Iniciativa CCDH Giuliano Bellezza, remarcaron su continuo interés en esta iniciativa de la UGI. Pronto quedó claro que la pregunta más importante para el futuro no era tanto si la iniciativa debía continuarse o no, sino qué dirección debería tomar exactamente.

Los pasos hacia una nueva orientación de la iniciativa

Una comparación temprana de la primera versión de la Iniciativa de la UGI por un Año Internacional sobre la Cultura y la Globalización de la ONU, en la forma del Programa CCDH con las iniciativas del Año Internacional de las Montañas y del

Año Internacional del Planeta Tierra, por ejemplo, muestra, en primer lugar, que se necesita más de una sólida estrategia de abajo hacia arriba, y menos de una lógica que sea de arriba hacia abajo. Esta comparación hace que sea obvia la necesidad de este cambio de perspectiva para poder mejorar las capacidades y estimular la discusión futura. Esto implica posiciones firmes del Comité Nacional de cada país miembro y de las distintas comisiones de la UGI dentro de la Geografía, de otras organizaciones y comisiones de investigación de las ciencias sociales y culturales y de las humanidades, así como de instituciones nacionales de subsidio a la investigación, medios de comunicación masivos y ONG potencialmente interesadas, tanto a escala local como global.

Un segundo punto en la comparación muestra, obviamente, que la reorganización de la iniciativa de la UGI requiere considerable apoyo institucional y financiero, mucho más de lo que recibió hasta ahora. Por ejemplo, las iniciativas por el Año Internacional de las Montañas y el Año Internacional del Planeta Tierra fueron sostenidas por una secretaría profesional con filiales en diferentes continentes y países.

Teniendo en cuenta la estructura organizacional de la iniciativa –de abajo hacia arriba– deben mencionarse dos implicaciones. Primero, las actividades regionales y nacionales serán de crucial importancia. Por lo tanto, el Comité Nacional de cada país miembro de la UGI funcionará como nexo entre la acción global y las actividades de investigación regionales. En segundo lugar, se debe organizar una serie de talleres y conferencias en todos los niveles: regional, nacional e internacional.

El primer paso en esta dirección fue una reunión de un grupo de académicos realizada en Roma a principios de junio de 2008. Ron Abler, Giuliano Belezza, Anne Buttimer, Karl Donert, Vladimir Kolossov, Jacques Levy, John Pickles, Ola Soederstroem y Benno Werlen trataron de encontrar una nueva orientación para la Iniciativa de la UGI. “Diversidad

cultural", "diversidad natural" y "desarrollo humano" fueron algunas de las palabras clave en los debates. Las preguntas más importantes que se discutieron fueron: ¿en qué temas debería concentrarse la iniciativa?, ¿qué tipo de programas de investigación deberían llevarse a cabo a nivel nacional?, ¿qué tipo de acciones deberían realizar cada Comité Nacional de la UGI y las asociaciones geográficas para reestablecer la iniciativa como un movimiento de abajo hacia arriba?

Al mismo tiempo se hizo evidente que uno de los primeros pasos en la construcción de la iniciativa desde la base debía ser, posiblemente, la preparación de la acción política a nivel nacional, por medio de proyectos de investigación que contaran con amplio apoyo. Para esto, la cooperación entre cada Comité Nacional de la UGI y los investigadores dentro de las instituciones de investigación nacionales es ciertamente una precondición necesaria. Por consiguiente, la participación directa de los Comités Nacionales resulta muy importante. Teniendo en cuenta la orientación transdisciplinaria de la iniciativa, es necesario también un compromiso significativo de todas las comisiones de la UGI: aquellas con una firme orientación cultural, así como aquellas con orientación científica natural. La Geografía debe demostrar su potencial integrador sobre la base de los fundamentos teóricos más avanzados. También se discutieron intensamente y se preestructuraron las posibilidades de establecer vínculos con la Unesco y de incorporar a las ciencias culturales y sociales, y a las humanidades. Los resultados de la reunión se presentaron en el 31º Congreso Internacional de Geografía en Túnez, realizado entre el 12 y el 15 de agosto de 2008, y fueron aprobados por el Comité Ejecutivo de la UGI recientemente elegido.

La nueva orientación: el Año Internacional para el Entendimiento Global de la ONU

Los años internacionales de la ONU sirven para arrojar un haz de luz en áreas de interés y preocupación y forman

parte de un programa mayor de años, días, décadas y meses dedicado a causas particulares que son apoyadas por la Carta de las Naciones Unidas y por el trabajo que esta lleva a cabo. El impacto de estas acciones, dentro y fuera de la academia, es una clara muestra de la sinergia que puede resultar del encuentro de formas de conocimiento "públicas" y de "elite". En los últimos años han establecido la agenda de investigación científica y, al mismo tiempo, han mejorado la conciencia pública sobre la importancia de las geociencias. Sin embargo, las dimensiones culturales de la vida contemporánea no fueron contempladas en estas iniciativas pasadas. Por ello, un año enfocado en la Geografía Cultural promovería las humanidades y las ciencias culturales y sociales, y eliminaría este "punto débil" de los mencionados emprendimientos.

La nueva orientación de la iniciativa focaliza en particular en las transformaciones actuales de las actividades cotidianas, transformaciones que son resultado de las actividades globalizadas en las dimensiones política, social y económica, pero especialmente en la cultural. La globalización de las rutinas locales y regionales genera nuevos patrones que provocan impactos durables en la vida de la gente alrededor del mundo. Por lo tanto, también crean una nueva conciencia sobre cuán extensamente están conectados los muchos tipos de expresiones culturales a la disponibilidad de recursos naturales en nuestro planeta. La interface de las ciencias sociales y naturales ha sido un punto central de la Geografía, como se ha demostrado mediante la contribución de los geógrafos a los debates sobre temas ecológicos y ambientales. El trabajo geográfico en esos temas espinosos ha ido más allá del estudio de los elementos físicos, para hurgar en las complejas relaciones entre los sistemas culturales y naturales, que son las que conducen a los problemas ambientales. Esta capacidad puede ser usada durante un año de la ONU para dar mayor visibilidad y publicidad a las complejas relaciones

entre lo local y lo global, y entre la cultura y la naturaleza. El año internacional, cuyo título operativo es de "Entendimiento Global", llegará más allá de cualquier componente cultural –como las lenguas, las migraciones o las conexiones interculturales– al examinar las conexiones con otros componentes culturales y con el ambiente natural, incluyendo varios elementos del paisaje y sistemas ambientales y la interacción entre ellos.

En la elección de un título de trabajo para el año internacional, pusimos especial atención en una perspectiva integrada e integradora sobre el proceso y los resultados de la globalización, centrándonos en la cultura. Además, el título debía resultar atrapante, programático e inspirador a simple vista. Con el título "Entendimiento Global", esperamos expresar nuestra meta principal de un modo que despierte el interés en nuestros esfuerzos. Buscamos aumentar la conciencia pública sobre las humanidades, los estudios culturales y las Ciencias Sociales, incrementando la visibilidad tanto de su competencia intrínseca como de su impacto político.

El proceso de globalización supone cambios en las condiciones culturales, sociales y naturales. Nuestra propuesta integra las humanidades, las Ciencias Culturales y las Ciencias Sociales con las Ciencias Naturales. Esto capitaliza las capacidades esenciales de la Geografía como disciplina integradora, y nos permite aprovechar sus fortalezas. Dado que la Geografía tiene una larga tradición en la investigación integrada, creemos que la disciplina está bien posicionada para lidiar con el complicado grupo de temas que presenta la globalización.

Para poder tratar con las nuevas condiciones geográficas, en cada escala y en todo el mundo, se requiere de nuevas imaginaciones y representaciones geográficas. La Geografía es la única disciplina con la capacidad cultural y con acceso mundial a todos los niveles de la educación necesarios para llevar a cabo esta tarea. Esto no solo nos permitirá realizar

una investigación en todo el mundo, sino también presentar módulos basados en el año del "Entendimiento Global" a niños tan pequeños como los de la escuela primaria.

El corazón temático del año internacional es la experiencia vivida de la globalización en sus muchas formas (cultural, social, económica y natural) y las concomitantes transformaciones de las bases naturales de la vida humana. El programa de la iniciativa, tal como ha sido establecido hasta ahora, sugiere la identificación de los siguientes campos como centro de sus actividades:

· Alimento / Comer (de la finca al tenedor)
· Vivienda / Residir
· Vestimenta / Vestir
· Comunicación / Comunicar
· Arte / Imaginar
· Religión / Creer
· Movilidad / Movilizarse
· Deportes / Jugar
· Residuos / Reciclar

La investigación científica de estos campos de actividades puede y debe ser llevada a cabo a la luz de las siguientes posibles dimensiones claves (formales):

· Unidad / Diversidad
· Cosmopolitanismo / Provincianismo
· Identidades fluidas / Identidades rígidas
· Mapear/ Actuar
· Civilizaciones antiguas (locales)/ Culturas globales

El *dossier* para cada una de estas dimensiones clave formales debería incluir la formulación del objetivo, las posibles orientaciones de investigación programáticas –como los puntos de anclaje o de inicio para los proyectos de investigación– y un esquema del alcance (mediático/didáctico). Esto nos conduce a las siguientes tres subdimensiones:

- Discurso (objetivo):

· Ejemplificación y análisis de las expresiones culturales del campo "Alimento/Comer" (dimensión clave de actividades) con relación al límite entre la unidad y la diversidad (dimensión clave formal).

- Científica (orientaciones para la investigación):

· Analizar las culturas del comer mediante la reconstrucción de los flujos de productos, desde la finca hasta el tenedor para diferentes dietas (desde la unidad/uniformidad a la diversidad más alta).

· Analizar la imbricación/no imbricación de la producción agrícola orientada al mercado mundial en la cultura local.

· Analizar las transformaciones de las condiciones naturales según dietas diferentes –de la uniformidad a la diversidad– y de las diferentes cadenas alimentarias.

- Alcance (mediático/didáctico):

· Esquemas de documentales sobre las corrientes de productos, la localización global de los impactos de diferentes dietas, etc. Sugerir temas para la enseñanza y material didáctico para los diferentes niveles de educación, desde la escuela primaria hasta la secundaria.

Cada *dossier* debería comenzar con un breve esquema de un campo temático desde la perspectiva de las geografías globalizadas y con sugerencias sobre enfoques de entendimiento global. Cada documento debe ser considerado como la primera versión de un esquema por *dossier*, que será presentado a las diferentes asociaciones/consejos, a los actores políticos, etc., con el fin de obtener su apoyo. El mismo debería ilustrar los principales objetivos y aspiraciones del Año Internacional de las Naciones Unidas.

La estructura de la iniciativa

La iniciativa por el Año Internacional, moldeada por aportes provenientes de todo el mundo, está ahora estructurada de abajo hacia arriba. Procuramos lograr una mayor conciencia pública, así como el apoyo de los medios y de las instituciones educativas, ya que esta retroalimentación será crucial en la formulación de las acciones de la iniciativa. A lo largo del año, a medida que se extiendan nuestros alcances mediáticos y educativos, utilizaremos las respuestas de todo el mundo para darle forma a la iniciativa. Este ida y vuelta será también valioso en la formulación de los programas de investigación.

Más allá del tema, armar un Año Internacional de la ONU requiere de una acción simultánea en tres frentes interrelacionados: *científico, público y político*. Cada uno debe estar coordinado con el otro y con las acciones a escala local, nacional y global en la misma arena. La agenda científica incluye planes de acción para la investigación científica, debe motivar a las organizaciones científicas académicas para que organicen conferencias, programas de financiación y otras actividades del estilo para estimular la investigación en el tema del Año Internacional. El título "Acción Pública" reúne estrategias para fortalecer la conciencia pública sobre el tema, a través de la difusión en los medios y del compromiso de los profesores de la escuela secundaria. Las acciones políticas están dirigidas primordialmente a los representantes nacionales de la Asamblea General de la ONU, que son los que votan las propuestas de los Años Internacionales. Para la proclamación de un año ONU es necesario el apoyo de la mayoría de estos representantes. Tanto los programas científicos como los educativos pueden ser de ayuda en la presentación de la idea de un año ONU a los representantes nacionales.

La tarea del sector de investigación es lograr el compromiso de la comunidad científica internacional. A lo largo del año ONU, se estimularán y conceptualizarán la investigación y los programas a escala nacional e internacional.

Esto incluirá los proyectos de investigación de naturaleza conceptual y teórica, así como los proyectos de investigación empírica.

En la escala nacional, esto implica reunir el apoyo de las organizaciones nacionales de investigación, así como el de las comunidades geográficas no académicas. Las agendas de investigación para el "Año Internacional para el Entendimiento Global" proporcionarán miradas interdisciplinarias desde múltiples perspectivas sobre temas culturales. Buscamos propuestas de todas las áreas de la Geografía y de las comunidades científicas interdisciplinarias. En consonancia con los objetivos de investigación internacionales, el trabajo en esta escala incluirá estudios teóricos y estudios de caso. Además, alentamos el trabajo más allá de los límites nacionales, considerando las transformaciones culturales y naturales en regiones o continentes seleccionados.

Las acciones "públicas" involucran tanto a los medios como a la educación. Los documentales y los informes en los diferentes medios de comunicación (prensa escrita, televisión, Internet, etc.) acercarán el año internacional a un público más amplio y alentarán la reflexión sobre las dimensiones culturales de la globalización. Al mismo tiempo, los proyectos en la escuela primaria y secundaria involucrarán a los alumnos en estos temas, dándole forma a la participación de la próxima generación en materia de estudios culturales como un campo dinámico que se ocupa de temas de la vida contemporánea. La estructura y el enfoque de estos alcances públicos se están conformando mediante la discusión en amplias audiencias interdisciplinarias. Estas mesas redondas de discusión son tanto geográficas como interdisciplinarias. Cada una trata una cuestión de interés en particular para el público en general, y está a cargo de especialistas en cada área. Para ejemplificar cómo podrían construirse series similares para el "Año Internacional para el Entendimiento Global", consideraremos brevemente el *dossier* sobre "culturas

globalizadoras". Los objetivos de este volumen son mostrar cómo las formas de vida globalizadoras se combinan con las tradiciones locales, cómo dependen de capacidades de acción desiguales y cómo estilos de vida globalizados reducen la diversidad natural. Cada *dossier* sobre un aspecto del "Año Internacional para el Entendimiento Global" de la ONU debe comenzar de similar modo con una descripción del campo. Luego debe tratar las cuestiones de investigación científica y debe bosquejar los programas de investigación, antes de presentar los temas didácticos y el material para los educadores. Cada *dossier* concluirá con recursos para documentales destinados a los medios de comunicación y a los libros de texto escolares. Tal volumen podría explicar alguna investigación geográfica reciente sobre la globalización, para hacerla accesible a una audiencia amplia.

La tercera arena, la de la acción "política", está dirigida a los encargados de tomar las decisiones y consiste en trabajar con ellos en la proclamación del año internacional. Esto requiere tanto ejercer presión sobre los representantes más inclinados a interesarse en el año global –incluyendo a los que representan a los Estados nacionales gravemente afectados por la globalización– como en preparar el documento del proyecto formal. Los requisitos para este documento se detallan más adelante en este capítulo. Estimamos que se necesita el apoyo de entre 30 y 50 países para llegar al nivel del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC). En la última etapa necesitaremos más del 50% de los países representados en la Asamblea General para poder proclamar el año internacional. La acción política es coordinada por la secretaría global de la iniciativa, pero la presión a nivel nacional es llevada a cabo por las comisiones de acción regionales, trabajando en conjunto con los secretariados por comunidad lingüística, que actualmente se encuentran en conformación. Hasta ahora Moscú, Seúl y Santiago de Compostela aceptaron

ser el centro de operaciones para la coordinación de todas las actividades de sus respectivas comunidades lingüísticas, y Canadá e Italia están evaluando nuestro pedido.

Requisitos y procedimientos futuros

Una vez que se cuenta con la declaración de un año internacional de la ONU, es necesario seguir criterios específicos para la proclamación, la propuesta, la celebración y la evaluación del año. En los próximos párrafos de desarrollan cada uno de estos grupos de requisitos.

Para que la ONU proclame un año internacional, el tema del año debe concordar con sus principios y debe ser importante para todos los países. El tema y el año deben contribuir a la resolución de los problemas globales existentes y a la aceleración de los esfuerzos por la paz internacional. El criterio definitivo para la elección del tema del año internacional es que este debe conllevar acciones a nivel nacional e internacional. Una vez que el tema se ha formulado apropiadamente y que se ha acordado el financiamiento, la propuesta para la proclamación se puede presentar al Consejo Económico y Social de la ONU. Una vez que la ECOSOC aprueba la propuesta, la misma se vota en la Asamblea General.

Para que la propuesta sea aprobada se debe demostrar que el año ha sido totalmente organizado. Esto debe incluir: objetivos claramente definidos, medidas internacionales que los complementen, medidas de apoyo a nivel nacional y comités nacionales establecidos para llevar a cabo el año internacional.

La evaluación del Año Internacional también debe ser detallada en la propuesta para que esta pueda ser aceptada. Debe incluir cuáles serían los resultados claros e identificables de un año exitoso y establecer procedimientos para la evaluación. Esta debería continuar después de que el año internacional hubiese concluido. Programáticamente, estamos avanzando con la definición de las dimensiones centrales de

la agenda. La misma debe estar disponible en diferentes formatos y extensiones para poder ser transmitida fácilmente a distintas audiencias. Además, debe ser transformada en una agenda de investigación que inspire a un gran número de académicos a sumarse al trabajo relacionado con el año internacional. Esta investigación debería integrarse con otras numerosas propuestas. Los programas de investigación serán establecidos a nivel nacional e interdisciplinario.

Perspectivas

Para poder negociar el diseño definitivo de una resolución de la ONU, se necesita de las mejores fuerzas intelectuales de las Ciencias Sociales y Culturales. Debemos lograr ganar el interés y el apoyo de las figuras más prominentes de estas disciplinas y, naturalmente, también el de los más conocidos y distinguidos geógrafos internacionales e interdisciplinarios, quienes están familiarizados con los últimos desarrollos teóricos en las Ciencias Culturales y Sociales así como en la investigación ecológica. Sin embargo, es poco probable que sea una tarea fácil. De todas formas, debemos citar su posición en la resolución y obtener su compromiso con la propuesta para poder transformar el amplio proyecto político (Declaración de la ONU) en una importante investigación en el marco de las humanidades y de las Ciencias Culturales y Sociales.

No menos importante será el apoyo de las comunidades lingüísticas de geógrafos para contribuir a este proyecto. Para esto necesitamos, primero, contactar a todas las personas en cada país miembro de la UGI para coordinar la investigación y otras actividades que promuevan esta iniciativa –en cooperación con los secretariados lingüísticos ya establecidos o a ser establecidos– en el nivel nacional y regional. Hasta ahora Holanda, Suiza, Austria, Italia, Rusia, Corea del Sur, Alemania y España ofrecieron su apoyo espontáneamente, mientras que las negociaciones con otros países se han iniciado y esperamos que sean igualmente exitosas.

Es necesario además contar con secretariados continentales, los cuales jugarán un rol sumamente importante en el proceso de organización desde abajo de la iniciativa por un Año Internacional de la ONU. Ellos serán responsables de coordinar las actividades dentro de sus respectivas comunidades lingüísticas y de mantener la comunicación entre la secretaría global y las actividades locales. Estas acciones locales incluyen, especialmente actividades científicas y de difusión (medios/libros escolares). Además, particularmente, en las primeras fases, es de vital importancia que los secretariados ayuden a establecer contactos locales. Estamos a la espera de un Secretariado Latinoamericano que coordine las actividades para América Latina y que apoye las actividades arriba mencionadas.

Bibliografía

Board of Officers of the Corporation of the International Year of Planet Earth. 2008. *Earth science for society: International Year of Planet Earth*.

Pitte, J. R. y Vallega, A. 2005. "Cultures and civilizations". Inédito.

Proceedings of the UN Economic and Social Council. 1979. *Adopted decisions on International years and anniversaries*. Ginebra.

Unesco. 1993. *Two new initiatives for human development*. París. Disponible en: http://www.unesco.org/education/educprog/brochure/003.html#03

Los autores

Susana Adamo

Licenciada en Geografía por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Población por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México) y Doctora en Demografía por la Universidad de Texas-Austin (Estados Unidos). Actualmente se desempeña como investigadora científica asociada en el Center for International Earth Science Information Network (CIESIN) de la Universidad de Columbia y como cocoordinadora de PERN (Population and Environment Research Network). Es miembro del Comité Nacional Argentino del International Human Dimension Program of Global Environmental Change. Sus trabajos de investigación se desarrollan en el campo de distribución y movilidad espacial de la población y medio ambiente. Correo electrónico: sbadamo@yahoo.com

Jens Andermann

Profesor Titular de Estudios Latinoamericanos y Luso-Brasileños en Birkbeck College, Universidad de Londres. Es editor del *Journal of Latin American Cultural Studies* y autor de los libros *The Optic of the State: Visuality and Power in Argentina and Brazil* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007) y *Mapas de poder: una arqueología literaria del espacio argentino* (Rosario, Viterbo, 2000). Con Beatriz González-Stephan ha editado la colección *Galerías de progreso: museos, exposiciones y cultura visual en América Latina* (Rosario, Viterbo, 2006), y con William Rowe, *Images of Power: Iconography, Culture and the State in Latin America* (Oxford, Berghahn Books, 2005). Actualmente se dedica a las relaciones y tensiones entre paisaje y modernidad en Latinoamérica, y a lo real en el cine argentino y brasileño contemporáneo. Correo electrónico: j.andermann@sllc.bbk.ac.uk

Vincent Berdoulay

Doctor por la Universidad de California, Berkeley (Estados Unidos). Actualmente se desempeña como profesor de Geografía y Planificación de la Universidad de Pau (Francia). Es miembro del Laboratorio SET (Société, Environnement, Territoire) del CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas, Francia). Participa activamente de dos Comisiones de la Unión Geográfica Internacional (La Aproximación Cultural en Geografía e Historia de la Geografía). Realiza sus investigaciones en torno a las siguientes temáticas: Historia de las Ciencias, Geografía Cultural, Pensamiento ecológico, Planificación y Urbanismo. Ha publicado los siguientes libros: *L'espace public à l'epreuve. Regressions et émergences* (en colaboración con Paulo Cesar Da Costa Gomes y Jacques Lolive. Bordeaux, Maisons de Sciences de l'Homme de Aquitaine, 2004); *Les Pyrénées lieux d' interactions des savoirs XIXe-début XXes* (Éditions du CTHS, París 1995, reeditado en 2004); *y La formation de l'école français de géographie (1870-1914)* (Bibliothèque Nacionale, París, 1995, reeditado en 2008). Correo electrónico: vincent.berdoulay@univ-pau.fr

Ana Fani Alessandri Carlos

Graduada en Geografía por la Universidad de San Pablo. Magíster, Doctora y Libre-Docente en Geografía por la misma universidad. Actualmente se desempeña como Profesora Titular del Departamento de Geografía de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo. Coordina el Grupo de Estudios sobre San Paulo (GESP), Labur Edições y la Revista *ALEFt* en el Laboratorio de Geografía Urbana (LABUR/DG/FFLCH/USP). Es autora y organizadora de varios libros en el área de la Geografía Urbana. Sus investigaciones y reflexiones se desarrollan en torno a los siguientes temas: espacio, ciudad, cotidiano, metrópoli y Geografía Urbana, teoría y método con la perspectiva de construir una "Metageografía". Correo electrónico: anafanic@usp.br

Hortensia Castro

Graduada en Geografía por la Universidad de Buenos Aires y Magíster en Políticas Ambientales y Territoriales de esa misma universidad. Se desempeña como docente e investigadora del Departamento e Instituto de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Se ha especializado en el análisis de los usos (materiales y discursivos) de la naturaleza y su relación con la construcción de lugares. Actualmente dirige proyectos de investigación sobre valorización de la naturaleza y conflictos socioambientales en áreas rurales (con sede en la Universidad de Buenos

Aires) y sobre la construcción histórica del riesgo ambiental (con sede en la Universidad Nacional del Litoral). Editó junto a Perla Zusman y Carla Lois el libro *Viajes y Geografías. Exploraciones, turismo y migraciones en la construcción de lugares* (Buenos Aires, Prometeo, 2007). Correo electrónico: sitacastro@yahoo.com.ar

Paul Claval

Profesor emérito de la Universidad de París IV, París-Sorbonne. Graduado en Geografía por la Universidad de Toulouse. Se desempeñó como profesor de la Universidad de Besançon y de París-Sorbonne. Desarrolló investigaciones en el área de Historia del Pensamiento Geográfico, exploró las relaciones entre Geografía y Economía (en la década de 1960) y entre Geografía, Sociología y Ciencia Política (en las década de 1970 y 1980). Desde hace aproximadamente quince años trabaja específicamente en el área de la Geografía Cultural. Es autor de más de treinta libros y de un gran número de artículos publicados en diversos idiomas. Su último libro se titula *Religion et Idéologie* (París-Sorbonne, Pups, 2008). Correo electrónico: p.claval@wanado.fr

Roberto Lobato Corrêa

Graduado en Geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro, ha obtenido una especialización en Geografía Regional por la Universidad de Estrasburgo. Es Magíster en Geografía Urbana por la Universidad de Chicago y Doctor en Geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Realiza investigaciones en torno a los siguientes temas: estudios comparativos sobre la red urbana, espacio y cultura y organización interna de la ciudad. Fundador con Zeny Rosendahl del Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), correspondiente a la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Es autor de los siguientes libros: *Estudos sobre a Rede Urbana* (Río de Janeiro, Bertrand, 2006); *Literatura, Música e Espaço* (en colaboración con Zenny Rosendhal. Río de Janeiro, Eduerj, 2007); y *Cultura, Espaço e o Urbano* (en colaboración con Zenny Rosendhal, Río de Janeiro, Eduerj, 2006), entre otros. Correo electrónico: lobatocorrea@uol.com.br

Paulo César da Costa Gomes

Graduado en Geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Magíster en Geografía por la misma universidad y Doctor en Geografía por la Universidad de París IV, París-Sorbonne.

Se ha desempeñado como profesor visitante en diversas universidades de Francia (La Rochelle, Pau, Lyon y Reims). Actualmente es Profesor Asociado en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Posee una amplia experiencia de trabajo en las áreas de Teoría y Métodos en Geografía, con énfasis en Historia del Pensamiento Geográfico, Epistemología de la Geografía y Geografía Política. Desarrolla su investigación en torno a los siguientes temas: espacio público, territorio, epistemología de la Geografía, ciudadanía y cultura. Es autor de dos libros: *Geografia e Modernidade* (Río de Janeiro, Bertrand, 1996) y *A Condição Urbana* (Río de Janeiro, Bertrand, 2006). Correo electrónico: pccgomes@yahoo.com.br

Rogério Haesbaert

Graduado en Geografía por la Universidad Federal de Santa Maria, Magíster en Geografía por la Universidad Federal de Río de Janeiro y Doctor en Geografía Humana por la Universidad de San Pablo. Ha realizado estudios posdoctorales en la Open University (Inglaterra). Desde 1986 se desempeña como Profesor Asociado de la Universidad Federal Fluminense. Es investigador del CNPQ (Consejo Nacional de Investigación, Brasil). Ha desarrollado investigaciones en torno a los siguientes temas: territorio y desterritorialización, identidad territorial, globalización, región y regionalización. Ha publicado los siguientes libros: *Desterritorialização e Identidade* (Niteroi, EdUFF, 1997); *Latifúndio e Identidade Regional* (Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988); *Territórios Alternativos* (San Pablo y Niteroi, EdUFF/Contexto, 2002); y *O mito da desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade* (Río de Janeiro, Bertrand, 2004). Correo electrónico: rogergeo@uol.com.br

Daniel Hiernaux-Nicolas

Máster en Ciencias y Programación Urbana y Regional por la Universidad de Lovaina y Doctor en Geografía por la Universidad de París III, Sorbonne Nouvelle. Actualmente es profesor e investigador titular a tiempo completo (en el área de investigación Espacio y Sociedad) y coordinador de la Licenciatura en Geografía Humana de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, en la ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores con el nivel III. Sus temas actuales de investigación son: Geografía del Turismo, imaginarios urbanos y lugares, Geografía Urbana y centros históricos, Teoría Geográfica. Es codirector, con Alicia Lindón, del *Tratado de Geografía Humana*, publicado en Barcelona por Anthropos y la UAM (2006). Correo electrónico: danielhiernaux@gmail.com

Kahryn Hughes

Senior Research Fellow y codirectora del Families Lifecourse and Generations Research Centre (FLaG). Ha trabajado en el área de las Ciencias de la Salud y en el desarrollo de metodologías innovadoras para acceder y reinsertar sujetos y grupos socialmente excluidos. Actualmente se desempeña como investigadora principal del proyecto Intergenerational Exchange: grandparenting and social exclusion, financiado por el Economic and Social Research Council (ERSC). Sus principales intereses teóricos comprenden la teorización del tiempo, el espacio y la conformación de la identidad. En este marco ha trabajado las siguientes temáticas: experiencias intergeneracionales y significados de la exclusión social, las prácticas de adicción y la teorización de redes sociales en el contexto de comunidades con bajos ingresos. Correo electrónico: k.a.hughes@leeds.ac.uk

Charlotte Kenten

Doctora en Geografía. Ha realizado estudios de posdoctorado en la Universidad de Leeds. Actualmente se desempeña como asistente de investigación en el King's College de la Universidad de Londres. Sus intereses de investigación se centran en el uso de métodos cualitativos en la exploración de una variedad de aspectos que incluyen las geografías de las identidades marginalizadas, problemas en el juego por Internet, expectativas de vida y donación de órganos y transplante. Correo electrónico: charlotte.kenten@kcl.ac.uk

Jaques Lévy

Es exalumno de la Escuela Normal Superior de Cachan, Francia, con agregación y doctorado de Estado en Geografía. Fue profesor de la Universidad de Reims y del Instituto de Estudios Políticos de París. Desde 2004 es profesor ordinario de Geografía y Ordenamiento del Espacio en la Escuela Politécnica Federal de Lausana (Suiza). Es director del Laboratorio Chôros. Ha sido consejero y jefe de misión en varios ministerios e instituciones del gobierno francés relacionados con la investigación y con el ordenamiento del territorio. Sus principales campos de estudio son la Geografía Política, la ciudad, Europa y el mundo. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Nueva York, en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles, en la Universidad de San Pablo y profesor de la Cátedra Reclus de México. Desde 2002 coordina la revista *online EspacesTemps.net.* Correo electrónico: jacques.levy@epfl.ch

Alicia Lindón

Licenciada en Geografía por la Universidad de Buenos Aires. Máster en Estudios Urbanos por El Colegio de México y Doctora en Sociología por la misma institución. Actualmente se desempeña como profesora e investigadora titular a tiempo completo del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa, en donde ejerce como investigadora del área Espacio y Sociedad y responsable del Cuerpo Académico consolidado Espacio, Imaginarios y Poder. A su vez, es docente y coordinadora de la licenciatura de Geografía Humana. Asimismo es miembro del núcleo básico y comisión académica del Posgrado de Estudios Laborales de la misma universidad y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II de CONACYT. Sus líneas de investigación son: la investigación cualitativa y la subjetividad espacial; la ciudad, la vida cotidiana y los espacios vividos; y las Geografías constructivistas. Correo electrónico: alicia.lindon@gmail.com

Zeny Rosendhal

Graduada en Geografía. Magíster en Geografía por la Universidad Estadual de Río de Janeiro (UERJ) y Doctora y Posdoctora por la Universidad de París IV, París-Sorbonne. Desde 1980 se desempeña como profesora del Departamento de Geografía de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) donde coordina el Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC). Desarrolla investigaciones en el área de Geografía de la Religión. Tiene innumerables publicaciones en esta área, destacándose la Colección de Geografía Cultural de la Editorial UERJ que ya cuenta con 16 volúmenes publicados. Correo electrónico: rosendahl@pq.cnpq.br

Odette Carvalho de Lima Seabra

Geógrafa con especialización en Economía Regional y Urbana por el Instituto de Pesquisas Econômicas de la Faculdade de Economia e Administração de la Universidad de San Pablo. Magíster y Doctora en Geografía Humana por la Universidad de San Pablo, Profesora del Programa de Posgrado del área de Geografía Humana en el Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de San Pablo. Es también investigadora del CNPq (Consejo Nacional de Investigaciones, Brasil). Desarrolla dos líneas de investigación: políticas del espacio, y cotidiano y modos de vida. Ha estudiado el proceso de valorización de ríos y áreas inundables de San Pablo y la estructuración de la metrópoli paulista focalizando en los barrios y la vida del barrio en la ciudad, a partir de un enfoque histórico genético. Correo electrónico: odseabra@usp.br

Gill Valentine

Profesora de Geografía Humana y Directora del Leeds Social Science Institute de la Universidad de Leeds (Gran Bretaña). Sus áreas de interés incluyen: identidades sociales (focalizándose específicamente en igualdad y diversidad), culturas de consumo y estudios sociales de niñez, crianza y vida familiar. Fue coautora y editora de 14 libros y más de 100 artículos e informes gubernamentales. Editora fundadora de la revista *Social and Cultural Geography* y editora de *Gender, Place and Culture*. Sus investigaciones fueron galardonadas por el Philip Trust Prize y el Royal Geographical Society Award. Entre sus libros se destacan: *Public Space and Culture of Chilhood* (Londres, Ashgate, 2004); *Key Thinkers on space and Place* (en colaboración con P. Hubbard y R. Kitchin. Londres, Sage, 2004); y *Mapping Desire: Geographies of Sexualities* (en colaboración con D. Bell. Londres, Routledge, 1995). Correo electrónico: g.valentine@leeds.ac.uk

Benno Werlen

Doctor en Geografía por la Universidad de Fribourg y Profesor en Geografía Social en el Departamento de Geografía de la Universidad Friedrich-Schiller en Jena (Alemania). Actualmente es Presidente de la Comisión "La Aproximación Cultural en Geografía" de la Unión Geográfica Internacional, Coordinador General de la Iniciativa de la Unión Geográfica Internacional por un Año de las Naciones Unidas sobre Entendimiento Global. Es miembro del panel de la European Research Council (Bruselas) y de la Agence National de Recherche (París). Sus investigaciones comprenden la teoría de la acción centrada en Geografía; las Geografías de la Globalización y las regionalizaciones diarias; las imágenes urbanas y las identidades culturales. Entre sus libros se destacan: *Society, Action and Space. An Alternative Human Geography* (Londres, Routledge, 1993); *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*, 3 Vols. (Stuttgart, Steiner, 1995, 1997, 2007); *Sozialgeographie. Eine Einführung* (Berna, Haupt/UTB, 2000); y *Gesellschaftliche Räumlichkeit*, 2 Vols. (Stuttgart, Steiner, 2009). Correo electrónico: Benno.Werlen@uni-jena.de

Perla Zusman

Profesora de Geografía por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Integración de América Latina por la Universidad de San Pablo (Brasil) y Doctora en Geografía Humana por la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Actualmente es miembro de la Carrera de Investigador del CONICET, en la categoría de adjunta con sede en el Instituto

de Geografía de la Universidad de Buenos Aires. Es representante argentina en la Comisión "La Aproximación Cultural en Geografía de la Unión Geográfica Internacional". Sus trabajos de investigación se desarrollan en el campo de la historia del pensamiento geográfico, los procesos de formación territorial y las Geografías Culturales. Ha publicado los siguientes libros: *Viajes y Geografías* (en colaboración con Carla Lois y Hortensia Castro. Buenos Aires, Prometeo, 2007) y *Una mirada catalana a l'Africa* (en colaboración con Maria Dolors Garcia Ramón y Joan Nogué. Lérida, Pagès Editors, 2008). Correo electrónico: perlazusman@yahoo.es

Índice

Introducción **5**
Perla Zusman y Rogério Haesbaert

Parte A: Espacio, política y cultura **19**

Las formas simbólicas espaciales y la política 21
Roberto Lobato Corrêa

Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo
y de la multi/transterritorialidad 49
Rogério Haesbaert

Alteridentidad: estrategia espacial y cultura política 77
Jacques Lévy

Parte B: Ciudad, espacio público y cultura **89**

El nudo gordiano de la cultura en el movimiento de la formación 91
Odette Carvalho de Lima Seabra

Del ágora al *speaker's corner*: el espacio público en la ciudad 117
Ana Fani Alessandri Carlos

El lugar y el espacio público 139
Vincent Berdoulay

Ciudadanos de fiesta: los espacios públicos entre la razón y la emoción 155
Paulo César da Costa Gomes

Parte C: Perspectivas teóricas y desafíos temáticos 175

Revisitar la concepción de lo social para una Geografía constructivista 177
Alicia Lindón

El giro cultural y las nuevas interpretaciones geográficas del turismo 213
Daniel Hiernaux-Nicolas

Religión, bienes simbólicos, mercado y red 235
Zeny Rosendahl

Del rodar del dado al *clickear* del *mouse*: explorando las Geografías Culturales del juego por Internet 253
Charlotte Kenten, Gill Valentine y Kahryn Hughes

Paisaje: imagen, entorno, ensamble 277
Jens Andermann

Epílogo: Aproximaciones culturales en Geografía: dilemas epistemológicos y políticos 291

¿Geografía Cultural o abordaje cultural en Geografía? 293
Paul Claval

La Iniciativa de la Unión Geográfica Internacional por un Año Internacional de la Cultura y la Globalización de las Naciones Unidas 315
Benno Werlen

Los autores 333