



**Nuevo ensayo sobre la evolución
de la geografía humana**
Espacio, ciencias sociales y filosofía

Paul Claval



Paul Claval (Meudon,1932), es profesor y emérito de la Universidad de París IV-Sorbona; suma en su extensa y riquísima producción más de cuarenta libros publicados como autor único y centenas de textos académicos entre artículos, capítulos y otras colaboraciones escritas. Es quizá, el geógrafo francés más prolífico que ha existido, pero lo valioso de su obra no radica en su número sino en su calidad y en la diversidad de los ángulos con los que ha enfocado la geografía.

**Nuevo ensayo sobre la evolución
de la geografía humana**

Instituto de Geografía
Universidad Nacional Autónoma de México

Colección: Geografía para el siglo XXI
Serie: Textos universitarios, núm. 40

**Nuevo ensayo sobre la evolución
de la geografía humana**
Espacio, ciencias sociales y filosofía

Paul Claval

Traducción
Yenny Enríquez



México, 2023

Biblioteca Nacional de México (BNM). Catalogación en Publicación (CIP)

Nombres: Claval, Paul, 1932-, autor. | Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Geografía, editor.

Título: Nuevo ensayo sobre la evolución de la geografía humana : espacio, ciencias sociales y filosofía / Paul Claval.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2023. | Geografía para el siglo XXI. Textos universitarios ; 40

Identificadores: ISBN 9703229654 (Obra general) | ISBN 9786073086103 | DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.tu.40> | BNM 757002

Temas: Geografía humana. | Comportamiento espacial. | Geografía cultural.

Clasificación CDD23: 304.2

Nuevo ensayo sobre la evolución de la geografía humana. Espacio, ciencias sociales y filosofía

Título original: *Nouvel essai sur l'évolution de la géographie humaine. Espace, sciences sociales et philosophie*. PUPPA, 2022

D.R. © Paul Claval, de la versión francesa

Primera edición, octubre de 2023

D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México

Imagen de la portada: Karasz, Ilonka. Washington Square Book Shop (New York). "Plan de Paris." Map. New York, NY: Washington Square Book Shop, 1927. Norman B. Leventhal Map & Education Center, <https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:0r96fn36t> (consultado el 25 de agosto de 2023).

Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510 México, Cd. Mx.
Instituto de Geografía, www.unam.mx, www.igeograf.unam.mx

Editor académico: María Teresa Sánchez Salazar
Editores asociados: Héctor Mendoza Vargas y Arturo García Romero
Editor técnico: Raúl Marcó del Pont Lalli
Traducción: Yenny Enríquez

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

La presente publicación presenta los resultados de una investigación científica y contó con dictámenes a doble ciego de expertos externos, de acuerdo con las normas editoriales del Instituto de Geografía

Geografía para el siglo XXI (Obra general)
Serie: Textos universitarios
ISBN (Obra general): 970-32-2965-4
ISBN: 978-607-30-8610-3
DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/gsxxi.tu.40>

Impreso y hecho en México

Índice

Prefacio	11
<i>Vincent Berdoulay</i>	
Introducción	13
Capítulo 1. Sobre la geografía clásica. Las primeras formas de la geografía humana	15
<i>Una disciplina en boga</i>	16
<i>Los problemas epistemológicos que plantearon las ciencias naturales</i>	17
<i>El evolucionismo</i>	18
<i>La geografía clásica</i>	20
<i>El oficio de geógrafo</i>	23
<i>La geografía clásica y las ciencias humanas y sociales</i>	25
<i>La geografía económica y geografía política</i>	27
<i>El auge de la geografía cultural y las críticas que suscitó</i>	28
<i>Un balance regular</i>	31
Capítulo 2. La Nueva Geografía	33
<i>Los límites de la geografía clásica</i>	33
<i>Vivir las aportaciones de la economía entre los años 1950 y 1960</i>	35
<i>Los préstamos de la economía espacial y el empleo de nuevos métodos estadísticos</i>	38
<i>La naturaleza del espacio económico</i>	39
<i>Mayo de 1968: un cambio de contexto epistemológico</i>	41
<i>Las versiones radicales de la Nueva Geografía económica</i>	42
<i>Una inmersión en la antropología</i>	45
<i>De la renovación de la geografía económica a la de la geografía humana</i>	49
Capítulo 3. La invención de lo social	51
<i>Acto I. El individuo frente al poder, o La Boétie y la invención de la libertad</i>	51

<i>Acto II. El individuo frente a la sociedad: Bentham, Kant y Comte</i>	58
Capítulo 4. La triple vertiente de las ciencias sociales	67
<i>Acto I. Durkheim, Weber y la sistematización</i> <i>de las ciencias sociales</i>	67
<i>Acto II. El cuestionamiento de la modernidad</i>	74
Capítulo 5. Posestructuralismo y deconstrucción	81
<i>Las formaciones discursivas “serias” configuran el mundo social</i>	94
<i>Pierre Bourdieu y el habitus</i>	98
<i>De La Boétie a Bourdieu</i>	102
<i>Conclusión</i>	105
Capítulo 6. Foucault y el espacio.....	107
<i>Poder y dispositivos espaciales en Foucault</i>	107
<i>Foucault y las heterotopías</i>	112
Capítulo 7. La geografía posestructuralista y el capitalismo de extorsión	117
<i>Abrir nuevas perspectivas de investigación</i>	117
<i>La inclusión de lo imaginario</i>	118
<i>La mirada de los otros y la visibilidad</i>	120
<i>Visibilidad, sentido de existencia y estatus</i>	122
<i>Los procesos de difusión</i>	123
<i>Las dinámicas de identidad y la construcción del otro</i>	124
<i>La perspectiva subalterna en geografía y los estudios poscoloniales</i>	127
<i>Un balance</i>	129
<i>La teoría del marxismo de extorsión de David Harvey</i>	131
Capítulo 8. El enfoque cultural en geografía	133
<i>Otra concepción de la cultura</i>	134
<i>Imaginario, valores e institucionalización de lo social</i>	136
<i>Los procesos culturales de comunicación/difusión</i>	141
<i>El enfoque cultural renueva toda la geografía</i>	148
<i>El espacio del enfoque cultural</i>	150
Balance y conclusión	155
<i>Cambios y permanencias</i>	155
<i>Balance del enfoque cultural</i>	156
<i>Las tres concepciones de las ciencias sociales y sus implicaciones</i>	157

<i>La evolución de la geografía vista en su contexto.....</i>	159
<i>El espacio y los procesos sociales</i>	160
<i>Los enfoques filosóficos y los enfoques culturales de la vida social</i>	165
<i>El enfoque cultural y los problemas del mundo actual.....</i>	169
Referencias	171

Prefacio

Vincent Berdoulay

Presidente honorario de la Comisión de Historia de la Geografía
Unión Geográfica Internacional

Estamos ante una obra valiosa, dotada de una reflexión profunda, nutrida a su vez por una larga y variada experiencia geográfica. Paul Claval nos entrega aquí un estudio basado no solamente en el análisis de las grandes transformaciones de la geografía humana desde sus inicios hasta nuestros días, sino también una interpretación esclarecida a través de su compromiso a lo largo de la vida. Lejos de una militancia de ocasión o de corto alcance, su compromiso ha sido siempre ofrecer explicaciones sobre el mundo contemporáneo, y lo ha hecho buscando los mejores trabajos intelectuales sin importar cuáles sean sus eventuales tendencias políticas, sus disciplinas científicas o sus países de origen. Paul Claval siempre ha mantenido un diálogo estrecho con tradiciones intelectuales y especialistas de diversos países. Entre ellos, Italia, Gran Bretaña, Quebec, los Estados Unidos y Brasil han contribuido en gran medida a nutrir su reflexión y a darle un alcance global. Más allá de las limitaciones bibliográficas, esta última obra se basa significativamente en dicha experiencia internacional.

Paul Claval, siendo aún un joven geógrafo, publicó en 1964 el *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* que rompía con las prácticas habituales: en él expuso, con su gran talento para combinar síntesis e interpretación, las causas del malestar que percibía en aquel momento y las nuevas líneas de investigación que comenzaban a trazarse a nivel internacional. Casi sesenta años después, ha vuelto sobre el tema. Pero este *Nuevo ensayo*, que actualiza las grandes etapas de la evolución de la geografía humana, es de una hechura diferente en muchos sentidos. La forma de ensayo es más acentuada. Esto le permite a Paul Claval estar más presente en una narración donde él es uno de los personajes. Como partícipe en la evolución de la investigación, tanto en Francia como en el extranjero, se encuentra en posición de ser testigo, comentarador, crítico y actor de los grandes retos del pensamiento geográfico. El ensayo, además, le permite aportar una dimensión completamente nueva a su presentación: consciente de que la geografía, desde la

década de 1960, ha estado influida por las teorías sociales que lograron consolidarse en la sociedad contemporánea, Paul Claval opta por enfocarse en ciertos aspectos de la filosofía y las ciencias sociales. No le interesa tanto mostrar sus aplicaciones en geografía, sino más bien renovar sus fortalezas y sus fundamentos. Ahí reside la gran originalidad de esta obra dentro del panorama de las publicaciones geográficas. De hecho, va más allá de analizar el impacto de las teorías sociales en la geografía humana; pues también invierte el enfoque al rechazar la simple comodidad de importar un pensamiento que se ha desarrollado fuera de su disciplina, una comodidad que han adoptado muchos geógrafos adeptos a las modas o posturas ortodoxas del momento. En este ensayo, el especialista en geografía es quien vuelve sobre aquellas teorías para explicar mejor los pros y contras. Paul Claval, centrándose en las principales contribuciones de Pierre Bourdieu, y sobre todo de Michel Foucault, ofrece una mirada nueva y original tanto del pensamiento de estos actores como de sus repercusiones en la geografía humana.

A través de un análisis crítico de las teorías que surgieron de las ciencias sociales y la filosofía, Paul Claval logra explicar no solamente las recientes transformaciones de la geografía humana, sino también, y sobre todo, logra identificar las vías para superar sus limitaciones. Para él, el enfoque cultural, del que se ha asumido como gran promotor y al que distingue de la geografía cultural como simple rama de la disciplina, constituye la vía privilegiada a construir. Si bien este enfoque conserva algunas aportaciones de las teorías sociales derivadas de la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, también rompe con ellas al abrirse hacia creencias e ideologías que alimentan la investigación de “otros lugares”, del “más allá”, del “afuera” en donde los seres humanos quieren basar el sentido de sus acciones. Respecto a ello, el enfoque cultural retoma y desarrolla una aportación importante, aunque olvidada, que ya había hecho el autor desde la década de 1980: las ciencias sociales se basan en gran medida en mitos fundadores. La voluntad contemporánea de descifrar la cara inconsciente de la realidad, inspirada en Marx, Freud o Saussure, se ha encontrado frecuentemente con la interpretación de lo que está velado. Y la atención, casi exclusiva, en la crítica de los sistemas de dominación se ha producido en detrimento de eliminar la cuestión medioambiental dentro de la geografía humana.

Con este *Nuevo ensayo*, Paul Claval nos invita a lanzar una mirada científica al mundo y las sociedades que conduzca a reflexiones profundas y apasionantes sobre el devenir de la libertad individual, las relaciones de poder, la búsqueda de “otros lugares” del “más allá”, y la crisis de la “modernidad occidental”. Así, su concepción científica de la geografía humana abarca las grandes cuestiones filosóficas que siguen inquietando a la humanidad, y desemboca *in fine* en la necesidad de restablecer la relación del hombre con la naturaleza.

Introducción

La historia de la geografía humana es corta, tiene apenas un siglo y medio: fue a inicios de la década de 1880 cuando se desprendió del árbol común que hasta entonces constituía la disciplina. Heredó sus herramientas (el mapa en particular), la observación de las múltiples caras del mundo (desde Alexander von Humboldt es una disciplina de campo muy sensible a la diversidad de los paisajes), y la consideración de los flujos y el juego de escalas (como lo enseñó Carl Ritter). Logró su autonomía bajo la influencia del evolucionismo, el cual planteaba una pregunta fundamental: ¿en qué medida el destino del hombre está moldeado por las condicionantes del medio ambiente?

Hace casi sesenta años escribí un *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* (1964) dedicado a las dinámicas adoptadas en ese momento. En este ensayo señalaba que la disciplina había adquirido dos caras: una que entonces llamé “geografía clásica” y otra que Peter Gould bautizó en 1968 como “Nueva Geografía”. Vistas a la distancia, me parecen más complementarias que opuestas.

Un tsunami –que coincide con el paso de la *modernidad a la posmodernidad* y con el giro cultural de la geografía– terminó por arrasar a todas las ciencias humanas y sociales. De ahí surgieron dos formas nuevas de interpretar la actividad humana sobre la Tierra: la *geografía posestructuralista*, por un lado, y, por otro, aquella que resultó de un *enfoque totalmente cultural*.

A comienzos de la década de 1960, el curso del pensamiento geográfico seguía siendo en gran medida autónomo, pero la situación cambió rápidamente. Los sucesos de 1968 lo marcaron. Las protestas estaban justificadas y motivadas por movimientos ideológicos que sacudieron a todas las ciencias sociales. Desde entonces, la evolución de nuestra disciplina ya no pudo separarse de otras formas de reflexión sobre la vida colectiva: por eso, este ensayo dedica un amplio espacio al contexto intelectual en el que se inscribe la trayectoria de la geografía humana. Ello explica que durante casi medio siglo haya desaparecido la cuestión medioambiental de la agenda de esta disciplina, una ausencia que no podemos sino lamentar.

La historia de la geografía humana se extiende por poco más de 120 años. El *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* narra, en general, un pasado que

yo no había vivido. La obra que aquí presento reconstituye las transformaciones de las que he sido testigo y actor: durante el relato no debe sorprender que en ocasiones pase de la tercera persona del espectador a la primera persona de quien está implicado en la acción.

El texto a continuación vuelve a trazar, etapa por etapa, las transformaciones de la disciplina y explica, en cada una, la dinámica de las ciencias sociales en la que se produjeron, una dinámica que contribuye en gran medida a explicarlas. Alrededor de 1970 ocurrió un cambio importante: hasta entonces la geografía, concebida en su origen como una ciencia natural de la presencia humana en la Tierra, se había inspirado muy poco en otras ciencias sociales. Pero más tarde, tomaría gran parte de sus ideas sobre el mundo, que en ese momento se encontraba en plena efervescencia, del pensamiento social. Esto me llevó a centrarme, del capítulo 3 al capítulo 6, en la génesis de las ideas e ideologías que desde entonces han influido en el curso de nuestra disciplina, y sobre las que volveré en los últimos capítulos.

Capítulo 1. Sobre la geografía clásica

Las primeras formas de la geografía humana

A inicios de la década de 1960, adopté de Walter Freeman (1961) la idea de que la geografía humana nació bajo la influencia del evolucionismo. De un colega neerlandés, Christiaan van Paassen (1957), aprendí que la geografía debe analizar dos tipos de fenómenos que configuran la superficie de la Tierra: 1) los que nacen de las relaciones humanas con el medio ambiente y que tienen un componente vertical dominante; 2) aquellos referentes a las relaciones entre seres humanos y cuyo componente principal es la horizontalidad. Partiendo de ahí, me parece que la geografía clásica se caracteriza por dos rasgos: 1) su preocupación evolucionista, la estructura en torno a una pregunta esencial y pone el acento en el medio ambiente, y 2) su preocupación por la circulación le da una dimensión más propiamente social. En la práctica, el papel que se le asigna al medio ambiente tiene más peso que el de las relaciones humanas.

Más adelante matizaré esta síntesis tomando en consideración la influencia que tuvo Carl Ritter en los dos fundadores de la disciplina, Friedrich Ratzel y Paul Vidal de la Blache, y valoraré el peso del conflicto del determinismo. La lectura en 1965 de un artículo del demógrafo inglés Edward A. Wrigley (1965) me hizo comprender hasta qué punto la curiosidad de Vidal de la Blache era más grande que la mayoría de quienes se decían discípulos suyos.

Por tanto, la imagen que esbozo de esta etapa se ha vuelto hoy día más compleja.

La geografía se reinventó a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando el problema de la determinación de las longitudes, que la había convertido en una ciencia de gabinete dedicada a medir las distancias entre lugares, se resolvió de manera definitiva con los satélites de Júpiter y la invención del cronómetro marino (Godlewska, 1999). Entre los años 1800 y 1850, Carl Ritter (1779-1859) identificó uno de los rasgos esenciales del enfoque geográfico: para comprender lo que pasa en un punto es necesario tomar en cuenta su posición en latitud y longitud, en un litoral o tierra adentro, bien comunicado con el resto del mundo o aislado; aquello que lo caracteriza tiene que ver tanto con rasgos específicos

que ofrece el medio ambiente como con los juegos de influencia que nacen de los flujos que circulan en la superficie de la Tierra, y que afectan a la vez a la atmósfera, a la hidrosfera y a la biósfera. Carl Ritter aborda aquellos que son de origen natural y los relacionados con la presencia humana sobre la faz de la Tierra: migraciones humanas, difusión de inventos, intercambios comerciales.

Por tanto, el nacimiento de la geografía humana traspasó el ámbito universitario, y estuvo ligado a un movimiento basado en la curiosidad que recorrió las sociedades occidentales.

Una disciplina en boga

Cuando se conformó la geografía humana, la disciplina estaba en boga. La exploración del interior de Asia y África avanzaba a grandes pasos. Solo en las latitudes muy altas había territorios que seguían siendo desconocidos, pero su reconocimiento se movía rápidamente. El enorme éxito de las obras *La vuelta al mundo en ochenta días*, *Veinte mil leguas de viaje submarino*, *Cinco semanas en globo* o *Los hijos del capitán Grant*, de Julio Verne, son prueba de ello. El público estaba fascinado por lugares hasta entonces desconocidos así como por el exotismo de las culturas recién descubiertas. Los artistas se conmovían con las estampas japonesas, las esculturas de Borobudur o los templos de Angkor. En Tahití y las Marquesas, Gauguin pintó una sociedad que reconstruiría a través de sus lecturas y cuya imagen impuso (Staszak, 2003).

A la curiosidad por territorios, pueblos y civilizaciones desconocidos o ignorados, se sumó el descubrimiento de espacios a poblar, de culturas por desarrollar, de minas que explotar: la geografía se volvió popular porque despertó la codicia en hombres de negocios y políticos, y en muchos alimentó la esperanza de enriquecerse al instalarse en nuevos mundos o explotar los recursos ignorados en los territorios de antiguas civilizaciones. La moda de la geografía nació del imperalismo y este la alimentó.

Europa y América del Norte estaban en efervescencia: las nuevas ideas convertían al pueblo en fuente de toda soberanía, lo cual amenazaba muchas estructuras políticas. La revolución industrial ligó el poder con el auge industrial de los países y con sus recursos: el carbón, y más tarde el petróleo, la hulla blanca, los minerales metálicos. Esto le dio una nueva dimensión a los nacionalismos. Además de la curiosidad por lo desconocido y la codicia por las riquezas sin explotar de los países recién explorados, el interés por la geografía surgió de las implicaciones espaciales debido al auge de los Estados-nación occidentales. Para que

un país aproveche todas sus posibilidades, es importante que la población entera participe en su desarrollo, aprenda a conocerlo, apoye sus iniciativas exteriores y se prepare para defenderlo.

Como lo señaló Vincent Berdoulay, esta triple conjunción explica la popularidad y la actividad bulliciosa de los círculos afines que lucharon por promover la geografía a partir de 1870, cuando la derrota ante Alemania sacudió a la sociedad francesa obligándola a repensar los objetivos de su sistema educativo, a adoptar una nueva fuerza militar y a buscar nuevos elementos de poder al otro lado del mar. Tras analizar el contexto intelectual en el que se formó la escuela francesa de geografía, Vincent Bordoulay concluyó:

El contexto francés que acabamos de analizar tiene muchos puntos en común con el de los demás países occidentales. [...] La expansión colonial, como también la difusión de la educación y la cuestión relacionada con el incremento de los nacionalismos y fundamentos morales, eran problemas que constituían la base de la formación de los Estados nación modernos y en los que la geografía solía estar implicada. El papel histórico del modelo alemán en la construcción de un pensamiento geográfico a nivel universitario es una cuestión que merece mayor atención. La gran diversidad de corrientes en la geografía francesa a finales de siglo demostró que el pensamiento geográfico alemán no ofrecía el único modelo posible para el desarrollo de la disciplina y centró la atención en su condicionamiento a través de los diferentes contextos nacionales (Berdoulay, 1981, p. 232).

Así, durante el último tercio del siglo XIX, la geografía humana nació de una curiosidad generalizada por los territorios descubiertos; se entusiasmó con las oportunidades de colonización y explotación que se abrían; formó parte del imperialismo que se apoderaba de los países menos desarrollados y abrazó las pasiones nacionalistas que favorecían el estudio de las realidades territoriales. Además de un conocimiento general de la Tierra, produjo conocimientos aplicables, que corresponden a lo que hoy denominamos geografía económica o geografía política, pero que siguen careciendo de coherencia.

Los problemas epistemológicos que plantearon las ciencias naturales

Los investigadores que estructuraron o redefinieron las ciencias modernas naturales y sociales en el siglo XIX no pudieron ignorar los debates que aunqu e surgían

fuera de sus campos de trabajo los afectaban. Tal es el caso de aquellos referentes a la periodización de la historia de la Tierra.

Geomorfología y larga duración

Con base en datos proporcionados por la Biblia, entre 1650 y 1654, James Ussher, arzobispo de Armagh y primado de Irlanda, calculó que la creación del cielo y la Tierra habría tenido lugar en el 4004 a. C. Por tanto, para explicar las formas observables sobre la faz de la Tierra, el pensamiento religioso introdujo episodios sobre el desencadenamiento de fuerzas naturales como el Diluvio. Los geólogos no tardaron en darse cuenta que resultaba imposible abarcar en un periodo de tiempo tan breve lo que les revelaba el apilamiento de las capas sedimentarias o la historia de las erupciones volcánicas que pueden reconstruirse a través de sus flujos. James Hutton (1785) se oponía al catastrofismo invocando el principio de las causas actuales: las mismas fuerzas han intervenido en la configuración de nuestro planeta desde su origen. Poco después de su muerte, John Playfair (1802) popularizó sus ideas. El debate que abrieron las ideas de Hutton duró una veintena de años. Gracias a él, la geomorfología alcanzó su auge, y, gracias a él, la geografía comenzó a inscribirse en periodos de tiempo más largos.

El evolucionismo

La publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin (1859) revivió el debate sobre la escala temporal de los hechos naturales y rompió con el fijismo —la doctrina que sostiene que los seres vivos han permanecido con la misma forma desde que el Creador los sacó de la nada—. La hipótesis evolucionista fue formulada por varios investigadores desde mediados del siglo XVIII. Jean-Baptiste de Lamarck (1815) la estableció en Francia a comienzos del siglo XIX, pero solo hasta Darwin produjo reacciones, pues su planteamiento realmente puso en duda la idea de una humanidad creada por Dios.

Como la selección natural que alude Darwin se debe a las condicionantes del entorno, se hizo necesaria la creación de una nueva disciplina centrada en estudiar la influencia que ejerce el medio ambiente en los seres vivos, como lo demostró Ernst Haeckel en 1866. La geografía humana que fundó Friedrich Ratzel nació como una ecología del hombre, inspirada en Darwin y, de manera más directa, en Haeckel y Moritz Wagner (1866), si bien incorporó la herencia ritterriana.

Por tanto, el gran debate epistemológico sobre el evolucionismo condujo al nacimiento de la geografía humana como disciplina académica. Cumplió una función importante tanto en Francia como en Alemania, aun cuando en nuestro caso estuvo formulado en términos más lamarckianos que darwinianos (Berdoulay y Soubeyran, 1991).

Ya sea que se deba a las transformaciones o a la heredabilidad de características adquiridas, la evolución de las especies es un proceso que se extiende en el tiempo. Por eso la geografía humana no puede limitarse a analizar la distribución actual de los humanos, sus actividades o sus obras en la superficie de la Tierra. Debe aprehenderlas en periodos largos. Debe tomar en cuenta lo que los etnólogos han descubierto de las sociedades primigenias y lo que la prehistoria está revelando sobre el pasado lejano de la humanidad. Se trata de una disciplina de larga duración.

Además del conocimiento que aportan la observación del mundo actual y el trabajo de campo, la geografía humana incorporó el conocimiento que puede obtenerse del conjunto de artefactos reunidos en museos etnográficos o prehistóricos.

En las principales ciudades del mundo civilizado se han construido, desde hace treinta años, museos etnográficos, algunos de los cuales están extraordinariamente organizados. No hay nada, en este caso, que sea tan instructivo. Todo está reunido para ayudarnos a comprender, al mismo tiempo, la naturaleza que ha provisto los materiales y el espíritu que ha guiado la fabricación (Vidal de la Blache, 1903, p. 238).

Así fue como los geógrafos aprendieron a reflexionar sobre las huellas que ha dejado la actividad humana y en “el espíritu que ha guiado la fabricación”. Al cabo del tiempo, podemos pensar que solo ha subsistido aquello que ha sido resultado de decisiones racionales que han permitido a las personas insertarse en un entorno sin destruirlo. De modo que la geografía humana prosperó al ocuparse del estudio de periodos largos y de los grupos humanos, cuyas acciones y características nos permite comprender.

Al principio, muchos círculos de pensamiento en Francia se interesaron en la geografía y propusieron versiones diferentes (Berdoulay, 1981). Los conocimientos que se construyen de ese modo suelen tener finalidades prácticas, como por ejemplo la geografía colonial que desarrolló Marcel Dubois (1894).

El concepto que propuso Vidal de la Blache predominó en la década de 1890 y se estableció en la universidad. Así, hubo un marco común que fue amplia-

mente compartido: el de la *geografía clásica* basada en el *enfoque regional*. Si embargo, no unificó por completo los puntos de vista. Paralelamente, se formaron corrientes menores que se enfocaban, en particular, en la geografía económica, la geografía política y, dentro de la propia geografía clásica, en su dimensión cultural.

La geografía clásica

Una forma original de comprender la humanidad en su relación con el medio ambiente

La línea de estudio de la geografía clásica es doble: analizar el papel del medio ambiente en el destino de la humanidad (la dimensión evolucionista), y abordar cómo se refleja la movilidad en la distribución y en la vida de los grupos humanos (la herencia de la geografía ritteriana).

La dimensión evolucionista es predominante, como lo señala Vidal de la Blache:

La geografía humana merece este nombre porque estudia la fisonomía terrestre modificada por el hombre. [...] Aborda los hechos humanos en su relación con la superficie terrestre, que es donde se desarrolla el drama múltiple de la competencia entre seres humanos (Vidal de la Blache, 1903, pp. 223-224).

El evolucionismo permite comprender que la obra humana en la Tierra se inscribe en periodos largos, una dimensión básica de la geografía clásica, que, gracias a la Escuela de los *Annales* y a Fernand Braudel, revolucionaría más tarde la historia francesa:

[...] lo que se obtiene claramente de las investigaciones [ecológicas], es una idea fundamentalmente geográfica: de un medio compuesto, dotado de un poder capaz de agrupar y mantener juntos a seres heterogéneos en una cohabitación y correlación recíproca. Esta noción parece ser la ley misma que rige la geografía de los seres vivos. Cada región representa un territorio donde se reúnen artificialmente seres diversos y que allí se adaptan a una vida en común (Vidal de la Blache, 1922, p. 7).

La principal enseñanza de estos procesos de larga duración es que los grupos humanos establecen géneros de vida que se adaptan a los entornos que estos permiten desarrollar:

Aquello que [...] prevalece con el progreso de las civilizaciones, aquello que se desarrolla, son los tipos de grupos sociales que surgieron originalmente de la colaboración entre la naturaleza y los humanos, aunque cada vez más emancipados de la influencia directa del medio ambiente. Así, el hombre se ha creado modos de vida. Con ayuda de materiales y elementos tomados de la naturaleza que los rodea, ha logrado, no de inmediato sino a lo largo de una transmisión heredada de procedimientos e invenciones, construir algo metódico que garantice su existencia y lo provea de un entorno para su uso. Cazador, pescador, agricultor, es todo eso gracias a una combinación de instrumentos que son obra suya, su conquista y que él mismo aporta a la creación. Incluso en los modos de vida que apenas alcanzan un nivel bastante humilde de civilización, la parte de invención es demasiado evidente para demostrar la fecundidad de esta iniciativa (Vidal de la Blache, 1922, pp. 115-116).

Los géneros de vida que actualmente revela la observación son resultado de una larga historia hecha a base de prueba y error. Han sido objeto de una selección que ha dejado subsistir solo a aquellos que han demostrado ser capaces de resolver los problemas de adaptación al medio ambiente y la explotación del entorno. El geógrafo no necesita cuestionar a los humanos que estudia para saber que su conducta responde a criterios racionales.

Ir de un lugar a otro en grupos humanos

La geografía llegó a ser humana por medio de la prudencia. Hay una frase célebre de Vidal de la Blache que lo menciona: “la geografía es la ciencia de los lugares y no de los hombres” (Vidal de la Blache, 1913, p. 298).

La frase se presta a múltiples interpretaciones. Vidal de la Blache es el padre de la disciplina en Francia: claramente no tiene la intención de excluir a los hombres de este campo. Afirmar que la disciplina es la ciencia de los lugares significa que a través de la presencia humana en determinado lugar de la faz de la Tierra, y a través de la forma en que la viven, la explotan, la transforman y la adaptan, es como el geógrafo debe aprehenderlos. No son sus cualidades mentales, su capacidad de razonamiento o su imaginación lo que le interesa en primera instancia, sino su presencia física aquí o allá, y todo lo que concretamente resulte

y dé testimonio de ella. Además, Vidal de la Blache muestra mucho interés en las múltiples pruebas de inteligencia que han revelado los géneros de vida y las formas de habitar de los primeros pobladores y no ha dejado de destacar la creatividad y la inventiva de los hombres; sin embargo, ese no es el punto de partida del enfoque que fundó.

Hay quienes han deducido de dicha frase que el geógrafo no debería estudiar la actividad mental de los hombres: como lo hizo Pierre Deffontaines cuando escribió que el especialista en geografía religiosa debería “dejar deliberadamente de lado el ámbito principal de la vida interior” (Deffontaines, 1966, p. 1718). El positivismo que dominaba en ese momento el pensamiento epistemológico iba en el mismo sentido. En materia de geografía, el giro naturalista de muchos investigadores que trasladaron a la geografía humana lo que aprendieron de la geomorfología o la climatología reforzó esa tendencia. Eran muchos los que consideraban al hombre como un objeto entre muchos otros y lo estudiaban únicamente a través de su presencia física, sus actividades y obras.

Recolección de datos y tipologías

La geografía clásica, ciencia de observación, se basa en la recolección de datos sobre la distribución de las personas, sus actividades y sus obras sobre la faz de la Tierra. Como lo mencionó Vidal de la Blache (1913) al retomar las enseñanzas al respecto de Émile Levasseur (1889): es indispensable el conocimiento de la *densidad humana* para plantear de manera clara el *problema medioambiental*, es decir, el de las relaciones humanas con su entorno; aunque también hay que considerar las *formas de hábitat* y las *herramientas*: ¿su evolución no es acaso muestra de cómo la capacidad inventiva de los hombres ha superado algunas limitaciones? Esa es la esencia del *posibilismo*.

En un mundo que sigue siendo mayormente rural y donde la mayoría de la población se dedica a extraer de la tierra lo que necesita, se ha observado que quienes explotan un mismo entorno lo hacen usando generalmente las mismas técnicas y las mismas herramientas: comparten los mismos *géneros de vida*. En tales casos, no es necesario reconstituir los presupuestos espacio-tiempo de todos los individuos; es posible sustituirlos por el tipo promedio de emplear el tiempo y el trabajo que comparten: su modo de vida. Evidentemente, esta herramienta resulta más interesante para las sociedades de agricultores y ganaderos. Y es menos adecuada para las ciudades, ¿pero acaso los campos no ocupan la mayor parte del espacio y constituyen una fuente esencial de riqueza?

La recolección de datos ha demostrado que algunas de las distribuciones observadas se han mantenido sorprendentemente estables a lo largo del tiempo, ya sea que se trate de *formaciones de densidad*, *asentamientos humanos*, *paisajes agrarios* o *divisiones regionales* del espacio. Se trata de un resultado importante: muchos investigadores consideran que el descubrimiento de estas *estructuras* es esencial. Para ellos, la tarea de la disciplina consiste en establecer *tipologías* que destaquen la originalidad de tales distribuciones. Y hasta ahí llegan (Claval, 2020a). De modo que una parte importante de las conclusiones a las que llegó la geografía clásica no están relacionadas de manera directa con los cuestionamientos evolucionistas que la hicieron surgir.

El oficio de geógrafo

Cuando escribí el *Éssai sur l'évolution de la géographie humaine* a comienzos de la década de 1960, el pensamiento epistemológico casi no se interesaba en esta disciplina. *The Nature of Geography* (Hartshorne, 1939) era en ese momento la única obra que se centraba exclusivamente en los fundamentos de nuestra disciplina. Publicada poco antes de la guerra, en 1939, y por lo que sé tan solo queda un ejemplar en Francia, en el Instituto de Geografía de París. Alguna vez hablé sobre este con Max Derruau, quien sí lo leyó ¡y le pareció muy tedioso y de poco interés! Pasaron varios años antes de que lo consultara por cuenta propia. ¿Cómo explicar, en aquel contexto, la aparente falta de interés en los fundamentos de la disciplina?

La enseñanza del oficio

La enseñanza superior se basaba entonces en dos elementos: las conferencias y los ejercicios prácticos. Estos tenían varias formas: el texto comentado, elemento fundamental de erudición desde la Edad Media, constituye un componente básico de las humanidades. En historia, la conferencia se acompañaba de ejercicios que permitían familiarizarse con los documentos en los que se basa este enfoque: paleografía para leer los textos antiguos; diplomacia para comprender las reglas que deben seguirse en la elaboración de documentos oficiales; epigrafía para descifrar las inscripciones grabadas... De este modo, el curso se complementaba con lo que podríamos llamar talleres donde se enseñaba el oficio a través de ejercicios prácticos.

Como nueva disciplina, la enseñanza de la geografía pronto se vio complementada con este tipo de talleres. Se basó en el mapa: era necesario aprender cómo se elaboran los mapas topográficos y cómo se representan sobre su fondo

los diversos datos que proporcionan (cartografía temática). Como disciplina de campo, se basó en la observación, en elaborar croquis y realizar cuestionarios. Para tener dominio de una disciplina que aún no era objeto de una verdadera enseñanza superior en la época en que Vidal de la Blache era estudiante, éste dedicó varios años en aprender la cartografía y ocupó todos sus veranos en recorrer Francia y buena parte de Europa. Emmanuel de Martonne cumplió una función importante en la creación de lo que pronto llamaríamos estudios dirigidos (Martonne y Cholley, 1935). Fue fundador, en la Universidad de Rennes, donde antes ya había impartido clases, de un taller de geografía. Proponía ejercicios basados en la lectura de mapas. En 1927, Henri Baulig hizo un trabajo similar en este campo. De Martonne llevaba a sus estudiantes de excursión, e inventó la excursión interuniversitaria que pronto garantizó la difusión de conocimientos en esta materia.

Walter Freeman, uno de los pioneros ingleses de la historia de la geografía, publicó en 1967 *The Geographer's Craft* [El oficio de geógrafo]. Eligió este título en referencia al de Marc Bloch, *Le métier d'historien* (1949). Tanto uno como otro expresaron una realidad esencial: la historia, la geografía y las demás ciencias sociales que surgieron o se institucionalizaron en el siglo XIX o a comienzos del XX son oficios adquiridos a través de un aprendizaje. Este garantizó la calidad del trabajo de investigación. Para acceder a la verdad hay que llegar a dominar competencias que, aunque modestas, permiten analizar de manera eficaz los documentos que emplea la disciplina. Quienes aplican los enfoques con los que se formaron, no tienen porqué preocuparse de la metodología, sino de perfeccionar la herramienta que han heredado.

En cierto modo, la enseñanza del oficio de geógrafo se benefició del interés que, a partir de Jean-Jacques Rousseau y Pestalozzi (Claval, 1994, pp. 24-57), manifestó la pedagogía en frecuentar la naturaleza, en el registro botánico, la observación de obras y habilidades humanas. Asimismo, se inspiró en las prácticas que desarrollaron los naturalistas, los geólogos, los mineralogistas y los botanistas (Kalaora y Savoye, 1989).

Por tanto, para comprender lo que eran las ciencias sociales alrededor de 1900, es necesario recordar que se enseñaban como oficios, mediante la aplicación de métodos y enfoques que garantizaran los resultados obtenidos.

El sesgo funcionalista y positivista de la explicación

Cuando la geografía clásica se volvió explicativa, la parte que dedicaba al medio ambiente era evidentemente mayor que la que dedicaba a los desplazamientos.

Por tanto, el punto de vista de los geógrafos era muy similar al de los naturalistas: concebían a los seres humanos como organismos que debían mantener la estabilidad de su medio interno (como la homeostasis) tomando del mundo exterior la energía y las materias que necesitan, y repeliendo los gases que han respirado así como las materias líquidas y sólidas. El sesgo naturalista y el pensamiento positivista dominante de las epistemologías de la época impidieron reconocer de manera directa la actividad reflexiva de los seres humanos, ya fuera su uso de razón o su capacidad de imaginación. Esto se compensó con la perspectiva evolucionista que llevó a considerar que los géneros de vida, a largo plazo, son resultado de decisiones racionales. En cuestión de los desplazamientos, suponemos que las decisiones están bien informadas y buscan disminuir los costos de traslado y mejorar el acceso a los lugares.

Las explicaciones de la realidad propuestas son de un tipo particular: analizar a los grupos humanos suponiendo que son similares a *organismos* vivos o a *máquinas*: el propósito es comprender cómo funcionan. Para ello, se centran en las formas de competencia económica y política que caracterizan la vida social. Este criterio se aplica en particular en los trabajos de geografía económica.

La geografía clásica y las ciencias humanas y sociales

La geografía humana obtuvo parte de sus virtudes de los problemas que supuso la evolución y que la obligaron a abarcar periodos de larga duración. Además, se enriqueció de las relaciones que mantuvo con otras ciencias sociales. Así lo señaló Vidal de la Blache:

De esa íntima alianza con la cartografía, la estadística y la etnografía, de esa visión más inclusiva por el conjunto de relaciones entre pueblos, de esa concepción más geográfica de la humanidad, es de donde extrajeron sus recursos los recientes avances de la ciencia que nos ocupa (Vidal de la Blache, 1903, p. 239).

La geografía estaba abierta a otras disciplinas, aunque la gama que cita Vidal sea reducida. Esto se debe a que muchas de ellas aún estaban en gestación —las ciencias políticas, por ejemplo, y en gran medida, la sociología—. También se debe a que los geógrafos humanos recurrieron sobre todo a materias que les proporcionarían datos (la estadística), ayudaran a identificar las características espaciales (la cartografía) o ampliaran su campo hacia los pueblos originarios y la prehistoria (la etnografía). El interés que manifestó Friedrich Ratzel por la etnografía fue

incluso mayor, pues pasó parte de la década de 1880 estudiando esta disciplina e identificando qué es lo que diferencia a los pueblos de la naturaleza de los pueblos de la cultura (Ratzel, 1885-1888): los primeros sufrieron mucho las limitaciones del medio ambiente; la cultura los liberó gradualmente de ese sometimiento...

Vidal de la Blache era historiador de formación, como la mayoría de los geógrafos franceses hasta mediados del siglo xx y un poco más allá. Por tanto, no tenían la sensación de salir de su campo de estudio cuando recurrían a la historia. Sabían que sus trabajos no tendrían el mismo peso si se limitaban al presente. Así, el anexo de la tesis de Demangeon se centró en lo que se puede aprender de la utilización de archivos (Demangeon, 1905; 1907).

Alrededor de 1900, los geógrafos se enfrentaron a la hostilidad de los sociólogos, entonces encabezados por Émile Durkheim. Esto se debió a un conjunto de circunstancias. Vidal de la Blache había abandonado la Escuela Normal Superior de París para irse a La Sorbona. Durkheim ejercía una influencia cada vez mayor en las nuevas generaciones de normalistas, que sin duda disfrutaron criticar al hombre que había dirigido a sus mayores durante veinte años. Sin embargo, la agresividad de los sociólogos tenía causas más profundas.

La geografía humana es una ciencia social empírica como lo son la etnografía, la etnología, la historia en proceso de renovación o las ciencias políticas emergentes. Todas comparten el mismo propósito: comprender los fenómenos sociales. Como no pueden observar de manera directa qué conduce a los hombres a tomar sus decisiones, lo hacen a partir de diversos tipos de documentos que informan sobre ello. La fragmentación de las disciplinas sociales no hizo sino reflejar la multiplicidad de fuentes que movilizan.

Los geógrafos estaban dispuestos a guiarse por lo que se hacía en sociología, como lo hicieron cuando surgió la etnografía. Si hubo hostilidad, no provino de ellos. Vino de los sociólogos y en particular de aquellos que se decían partidarios de Durkheim.

De hecho, la sociología durkheimiana se presenta como la única ciencia apta para abordar las realidades sociales en su totalidad: mientras otras disciplinas sociales compartían este campo, la sociología sería la única en representarla. El conflicto estalló con la publicación de la *Politische Geographie* de Friedrich Ratzel en 1897. Los sociólogos le reprocharon a Ratzel (Berdoulay, 1978; Andrews 1984; Rhein, 1982; Friedman, 1996) que buscara una explicación de los hechos sociales en el medio ambiente, lo cual se contraponía con una de sus posturas fundamentales, según la cual el hecho social es un hecho total, es decir, escapa a cualquier determinación que no sea social. Un joven historiador, Lucien Febvre, acudió en apoyo de los geógrafos franceses. Admitió que en ocasiones Ratzel ha

ido muy lejos al adoptar un punto de vista determinista: la naturaleza se impone a los hombres a través de los procesos de selección que pone en marcha. En una obra, cuya publicación se retrasó por la guerra, Febvre (1922) afirmó que la postura de Vidal de la Blache era muy distinta: el hombre tiene en sí la posibilidad de cambiar la naturaleza gracias a su capacidad de invención técnica. Su postura es *posibilista* y no *determinista*.

Este punto de vista no convenció a los sociólogos. De hecho, no enmendó el pecado capital que cometieron los geógrafos: lo que resulta grave no es que afirmen que la naturaleza domina al hombre, es que reconozcan que deben tomarla en cuenta porque es capaz de limitarlos: no han comprendido la naturaleza del hecho social.

Por tanto, el conflicto se prolongó. Tanto más cuando varios historiadores apoyaron el punto de vista durkheimiano. Tal fue el caso particular de Marc Bloch, quien, en historia, tenía pretensiones hegemónicas similares a las que mostró Durkheim en la sociología. Apropiándose de los argumentos que presentó Lucien Febvre para ayudarlos, los geógrafos clásicos aceptaron la idea de que su ciencia es, en cierta medida, una ciencia incompleta o imperfecta, ya que es incapaz de generalizar: la relación del hombre con el medio ambiente solo es inteligible bajo el signo de la contingencia.

La geografía económica y geografía política

De la diversidad de los círculos afines que analizó Vincent Berdoulay, hubo algo que subsistió en la geografía humana de finales del siglo XIX y comienzos del XX: que no es monolítica. Otras formas de la disciplina se desarrollaron al margen de la geografía clásica, aunque sus fronteras no eran impermeables.

La geografía económica

La geografía económica tiene dos antecedentes (Claval, 2020a, pp. 107-117): 1) la larga tradición de los estudios estadísticos (en el sentido tradicional del término: ciencia de la descripción de los Estados; aunque en Inglaterra también se habla de aritmética política, y en Alemania, de ciencia cameralista, y 2) las investigaciones de Carl Ritter sobre la migración de plantas cultivadas y el comercio internacional de sus productos. Esta primera geografía económica tuvo la particularidad de no enfocarse en las actividades de producción, sino en el intercambio, aunque ignoraba por completo la autoproducción familiar o local y se focalizaba en los

mercados y las corrientes comerciales. Esto explica el éxito que tuvo en el mundo de los negocios así como la multiplicación de sociedades de geografía comercial que se observó en Francia durante las últimas décadas del siglo XIX.

En Francia, la nueva disciplina se reglamentó (Dubois y Kergomard, 1897) copiando los manuales alemanes (Andrée, 1867-1872; Götz, 1882) y sobre todo ingleses (Chisholm, 1889).

Los geógrafos que se interesaron en la geografía económica solían adoptar una perspectiva *utilitarista*: reducían al hombre a *sensaciones* así como a la forma en que intenta *maximizar* los *placeres* y *minimizar* los *inconvenientes* que estos implican. Un ser así es *racional*: al conocer sus capacidades y los problemas que debe resolver, el geógrafo puede *reconstruir* sus *razonamientos* y las *decisiones* que de ello se deducen sin tener que interrogarlos sobre sus elecciones.

En este contexto, las explicaciones de la realidad que se proponen son de un tipo particular: analizan los grupos humanos suponiendo que son similares a *organismos* vivos o a *máquinas*: el enfoque es *funcionalista*. Este es el marco que se utiliza en particular en los trabajos de geografía económica.

La geografía política

El auge de la geografía política en Francia se presentó de distinta forma. Fue precoz: Vidal de la Blache estudió desde el comienzo las transformaciones geopolíticas que generó la perforación del Canal de Suez (Vidal de la Blache, 1873). Los estudios de geografía política condujeron a destacar el papel de las grandes potencias (Arrault, 2008). Sin embargo, el asunto no se abordó de manera sistemática sino hasta después de la publicación de la *Politische Geographie* de Friedrich Ratzel (1897), y fue en gran parte como reacción en contra de algunas de sus ideas: la geografía política francesa que se desarrolló sobre todo entre las dos guerras mundiales se interesó más en el equilibrio internacional que en las políticas de poder (Claval, 1994).

Las diferentes corrientes de la geografía francesa comparten algunos puntos de vista debido al contexto en el que se desarrollaron.

El auge de la geografía cultural y las críticas que suscitó

Dentro de la misma geografía clásica se le ha dado desde su origen un lugar a la cultura: la oposición entre *Naturvölker* y *Kulturvölker*, señalada por Ratzel, fue ampliamente retomada por los geógrafos franceses; para Vidal de la Blache, el hom-

bre “ha logrado [...], a través de una transmisión heredada de procedimientos e invenciones, construir algo metódico que garantice su existencia”: una cultura. El enfoque tomó forma con Jean Brunhes. El ambiente científico donde se formó lo hizo preocuparse por el rigor académico. Al mismo tiempo, su curiosidad lo llevó a descubrir diversas influencias: por ejemplo, a la *Raubwirtschaft*, la economía destructora, a raíz de los trabajos de Karl Friedrich (1904); Brunhes mostró una sensibilidad a los problemas sociales o estéticos similar a la de John Ruskin.

Para Brunhes, el geógrafo debe comenzar su investigación haciendo un inventario de los modos de uso del suelo ya sean productivos, improductivos o destructivos. Asimismo, la recolección de estos datos revelará realidades de otra naturaleza.

Al analizar de cerca los [...] casos típicos [de uso del suelo] en diversos puntos del globo, no tardamos en darnos cuenta que, de manera excepcional, se reducen a una expresión muy simple y, por así decirlo, a una forma desnuda; en general, están rodeados o complementados por otra categoría de hechos igualmente visibles y tangibles, que constituyen como un cortejo indispensable y que, incluso en las manifestaciones más elementales, son accesorios obligados, si es que podemos combinar esas dos palabras.

La casa o la caverna habitada requieren algunos muebles y algunos utensilios; el camino incluye ‘accesorios’, que son los medios de transporte, un trineo que se desliza o un carro que rueda [...] (Brunhes *et al.* (1947, pp. 263-265).

Para Brunhes, como para su discípulo Pierre Deffontaines, y muchos investigadores del periodo de entreguerras, tales hechos ponen de manifiesto la diversidad del medio ambiente material que se fabrican los hombres y que merece ser estudiado:

Todo ese material lleva a depender, en cierta medida, de las condiciones geográficas, ¡aunque con una independencia cada vez mayor! Precisamente se ha liberado en gran medida de la tiranía del entorno geográfico inmediato y, por tanto, el hombre se ha vuelto más libre de manifestar sus propias tendencias, ya sean espontáneas o tradicionales, impulsivas o étnicas (Brunhes *et al.*, 1947, p. 267).

Así fue como los investigadores se volvieron sensibles a la cultura, aunque de manera paradójica, ya que si “el hombre es más libre de manifestar sus propias tendencias”, el geógrafo, que es un hombre positivo, solo podrá comprenderlas a través de sus manifestaciones materiales –se trata de un campo inmenso, pero

que deja de lado los motivos mentales de la actividad—. A pesar de todo, el ámbito cultural se ha vuelto uno de los capítulos más apasionantes de la geografía clásica.

Demangeon fue el alumno de Vidal de la Blache que aplicó con mayor método y éxito el modelo de monografía regional que propuso su maestro, pero también fue a quien su interés por las economías industriales de la Europa noroccidental, Bélgica, Países Bajos y las Islas Británicas, lo llevó a orientarse más al análisis de las economías: su enfoque es funcionalista. Le parecía peligrosa la atención que se le daba a los rasgos culturales, como lo señaló a propósito de las investigaciones sobre las casas rurales:

Todas esas adaptaciones, curiosas y pintorescas, de la casa a las condiciones del entorno geográfico, han dejado intactos sus órganos esenciales, han dejado de interesarse en sus funciones, por así decirlo. Modifican los alrededores, le dan una originalidad superficial, pero sin crear su verdadera identidad (Demangeon, 1920, p. 356).

Lo pintoresco de estas construcciones rurales no refleja más que modas pasajeras y pasa por alto lo más importante:

La identidad territorial de la vivienda rural no se compone de elementos que cambian y que pasan; surge principalmente de la organización interna de las construcciones que nacieron de las necesidades agrícolas. La casa del campesino es la solución al problema vital que consiste en saber cómo se establecerá un relación recíproca entre hombres, bestias y bienes (Demangeon, 1920, pp. 356-357).

Lo que importa determinar son las relaciones y no aquello que fluctúa constantemente y no cumple una función real.

Otros críticos se pronunciaron en contra de la geografía cultural; para algunos, esta se especializaba en comprender aquello que no es racional en el hombre. Como el progreso técnico permite a los individuos actuar de manera cada vez más informada, el campo de esta disciplina está destinado a reducirse. La racionalización que distingue la modernidad pronto la hará desaparecer.

El último reproche contra la inclusión de la cultura fue de la misma naturaleza, aunque más radical. ¿Cómo se podrían definir los hechos de este campo? Como elementos que, dentro del comportamiento humano, resisten al análisis funcional. ¿Esto no permite delimitar un campo coherente, sino que lleva a calificar nuestra ignorancia con el nombre errado de una disciplina que no lo es!

Un balance regular

La geografía clásica tenía una doble ambición: estimar el peso del medio ambiente en la evolución humana y evaluar el papel de la movilidad en la distribución de los grupos sociales. Son pocos los investigadores que le han dado igual atención a estos dos componentes. Los precursores de la disciplina, Friedrich Ratzel en Alemania y Paul Vidal de la Blache en Francia, hicieron un enorme esfuerzo en este sentido, en particular este último, aunque no se dedicó por completo al segundo componente sino hacia el final de su carrera, cuyo momento de inflexión se sitúa alrededor de 1905. Este aspecto de su reflexión fue subestimado durante mucho tiempo. En suma, la geografía clásica arroja más luz sobre las actividades relacionadas con el medio ambiente —la agricultura y la ganadería, en particular— que sobre aquellas que se centran en la transformación de los productos o en su distribución. La disciplina presenta una impronta rural.

A la pregunta que la geografía clásica consideraba central —la de la influencia del medio ambiente en el comportamiento humano— no aportó más que una respuesta prudente y que había que precisar en cada caso: el *posibilismo*; la naturaleza impone límites, pero el humano cada vez más puede sortearlos gracias a su ingenio. Si bien es un resultado importante, no permite construir un amplio sistema hipotético-deductivo de interpretación.

La geografía clásica es más importante por lo que aporta más allá de su programa de estudios inicial: por la descripción matizada de una realidad compleja, la identificación de estructuras espaciales y la toma de conciencia de la diversidad cultural de la Tierra, aunque se tratara de una toma de conciencia limitada por los sesgos epistemológicos de la época.

La geografía clásica analiza el espacio como superficie, una superficie que se distingue por sus relieves, su estructura geológica y las rocas que afloran, por sus suelos, su clima y su capa de vegetación así como por sus poblaciones animales. También, y cada vez más, por la presencia y la actividad humana. Esta última toma en cuenta la *desigual fecundidad* de las tierras. Para explotarlas, se han establecido *derechos de propiedad* y de *uso* al interior de los grupos humanos: de tal modo que los juegos de *poder* contribuyen a considerar la diversidad de la superficie terrestre en términos económicos: la fecundidad de las tierras se refleja en el *valor del suelo*. Por tanto, el espacio que comprende la geografía clásica está compuesta, al mismo tiempo, por la naturaleza, por los *géneros de vida* ideados por los humanos para explotarla, y por los *instrumentos jurídicos* implementados por los poderes y que traducen en precios la distinta riqueza de

las tierras. Así, la impronta humana en nuestro planeta tiene una doble dimensión: jurídico-política y económica.

Capítulo 2. La Nueva Geografía

En 1964 inicié mi *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* con las siguientes líneas:

Existe un malestar en la geografía actual: lo he comprobado como cualquier otro; he hablado tanto de ello con mis colegas que he acabado por tener la impresión de hallarme encerrado en un círculo vicioso de proposiciones y deducciones. No habría pasado de ahí si no hubiese intentado enseñar a estudiantes la historia del pensamiento geográfico (Claval, 1981, p. 11).

Unas líneas más adelante continuó:

Poco a poco llegué a concebir la idea de que nuestras dudas proceden del conflicto entre dos conceptos de la geografía: un enfoque tradicional, que he denominado clásico, orientado hacia el pasado y la reconstrucción regional, y una interpretación del futuro, que todavía no está segura de sus caminos pero que tiene un papel cada vez mayor en la investigación actual (Claval, 1981, p. 11).

No abordo del mismo modo estos dos momentos de la disciplina. El primero corresponde al pasado. No estuve en su génesis, pero lo he estudiado a través de los textos. El segundo está en vías de estructurarse: participo en su creación. Mi experiencia cuenta mucho en mi manera de comprenderlo. Trataré primero las dudas y los intentos por superar el malestar del que fui testigo durante mis estudios y los años que siguieron.

Los límites de la geografía clásica

Algunos investigadores tomaron conciencia de los límites de la geografía clásica durante el periodo de entreguerras. Como me lo confió Jean Gottmann en 1972, en ese momento Demangeon buscaba afianzar las bases. El éxito de *L'Empire britannique* (Demangeon, 1923), se debía, para él, a la implementación de una

serie de principios que daban coherencia a la acción colonial de aquel país: así pues, Demangeon consideró que analizando los hechos de la psicología colectiva podríamos llegar a comprender la aventura de la modernidad y las distintas formas que había adoptado, según cada pueblo. En 1939, Georges Hardy publicó *La Géographie psychologique*. Demangeon le dedicó una reseña implacable (Demangeon, 1940): la reacción de Demangeon, me explicó Gottman, se debió a que Hardy no comprendió lo que la psicología podía aportar a la geografía y que tiene que ver con las representaciones colectivas. Algunos puntos en su obra así lo manifestaron, en 1940:

Desde hace varios siglos, circula en la economía británica un principio de vida que regula las formas de trabajo, dirige la producción y da forma a los grupos humanos: se trata del espíritu comercial. Todos los modos de vida del pueblo británico llevan su impronta: ha determinado efectivamente la evolución de la agricultura y de la industria. Los procesos de cultivo, los productos del suelo, los paisajes rurales, la condición de las clases agrícolas; ya no hay nada que sea pura emanación de la tierra, todo ha sido influido por causas externas al país” (Demangeon, 1940, p. 238).

Decir que todos los modos de vida británicos reflejan un mismo espíritu comercial es afirmar que ya no son capaces de explicar por sí mismos la diversidad regional del país; Demangeon dedujo la consecuencia en los dos volúmenes de la *Géographie universelle* (Demangeon, 1948), dedicados a Francia, y renunció a emplear el enfoque regional.

Jean Gottmann, discípulo de Demangeon, propuso desde 1947 repensar la geografía humana. Para él, interpretar el arraigo de los grupos sociales en términos medioambientalistas constituye un error: el vínculo con la tierra no es ecológico, nace de las *iconografías*, es decir, de las representaciones que la gente hace del medio donde se desarrolla (Gottman, 1952). Así, la reinterpretación que propone Gottman es sesgada —no cuestiona el enfoque regional, que siguió empleando en *Virginia at midcentury*, publicado en 1955, y al cual no renunciaría sino hasta la segunda mitad de *Megalopolis* en 1961—.

Max Sorre y Pierre George fueron, por su parte, sensibles a la falta de correspondencia de la noción de modo de vida con las realidades de un mundo que se había vuelto complejo porque estaba más industrializado y urbanizado, aunque no lograron imaginar conceptos más adecuados. Max Sorre (1948a y b) se limitó a señalar que la noción solo podía aplicarse a grupos limitados (hablar de un modo de vida de los ferrocarrileros guarda un sentido). Pierre George (1950)

propuso recurrir a las categorías socioprofesionales del Instituto Nacional de Estadística y de Estudios Económicos (INSEE, por sus siglas en francés), que toman en cuenta la diversificación de las actividades, aunque solo proporcionan datos agregados sobre su localización, lo cual limita su interés geográfico.

Vivir las aportaciones de la economía entre los años 1950 y 1960

En esta época muchos geógrafos franceses consideraban que sus herramientas ya no se adaptaban al mundo que observaban, pero ninguno encontraba la forma de salir del estancamiento. Las soluciones fueron propuestas en el extranjero, en los Estados Unidos y Suecia, en particular. Aprovecharon la popularidad de una rama de la ciencia económica que por mucho tiempo había sido secundaria, la economía espacial, que nació en el siglo XIX en Alemania, y se mantuvo confinada hasta el periodo de entreguerras, cuando llegó a Suecia.

Estoy viviendo una experiencia similar a la que experimentaron estos pioneros de la renovación al adentrarme en la economía.

Macroeconomía, microeconomía y circulación de la información

Una vez que obtuve mi diploma, me incliné por la economía, que gozaba de un estatus superior al de la geografía. Me apasionaron los problemas de desarrollo y gestión para los que la disciplina que estudié casi no nos prepara. John Maynard Keynes estaba en pleno apogeo: a partir de la década de 1930, la disciplina experimentó una transformación muy comentada, que llevó a los gobiernos a establecer una contabilidad nacional, a medir la riqueza global de sus países y lo que percibía en promedio cada uno de sus ciudadanos. La brecha entre aquellos de mayores recursos y los más desprovistos iba, de un país a otro, de 1 a 100: el problema de la desigualdad se volvió, de golpe, prioritario. La cuantificación del ahorro y la inversión arrojó información sobre la capacidad de crecimiento.

Por eso, me interesa mucho la macroeconomía; la descubrí a través de las obras de Paul Samuelson (1957) y Raymond Barre (Barre y Teulon, 1997). Las técnicas de la contabilidad territorial comenzaron a aplicarse a escala de regiones y ciudades: parece que están concebidas para aclarar lo que sucede a estas escalas como acaban de hacerlo a nivel nacional. Por tanto, estoy atento al movimiento de ideas en este campo.

Fue a través de la economía espacial como llegué a la microeconomía, que tiene una dimensión geográfica más inmediata: por Claude Ponsard (1955) descubrí

los trabajos de Johann-Heinrich von Thünen, Alfred Weber y Walter Christaller, así como la sistematización de resultados que propuso August Lösch: a partir de ahí construir la geografía económica sobre bases nuevas, como decidí hacerlo en febrero de 1958. Sin embargo, la disciplina me enseñó algo muy distinto. El espacio que estudia está estructurado por *flujos*: desplazamientos de personas, transportación de mercancías y pagos es a lo que me enfrentaría; y se centra aún más en la *transferencia de información*, ya sean noticias o conocimientos. La *regulación* de la vida económica depende de que se garantice la *transparencia*, pues esta lleva a los agentes económicos a tomar decisiones informadas y permite que sean reajustadas por los mercados o los organismos centrales de planificación. De este modo, el espacio adquiere otra dimensión: para los grupos sociales, la distancia constituye (lo cual todo el mundo sabe) una protección contra los vecinos molestos, los ejércitos enemigos o las epidemias devastadoras, pero también representa un obstáculo para la circulación de personas y mercancías, por lo que se vuelve difícil armonizar las decisiones.

Empecé a recurrir a la microeconomía para reestructurar la geografía económica (Claval, 1962), posteriormente, hice lo mismo con la macroeconomía (Claval, 1968). Descubrí no solo que la contabilidad territorial no cumplió sus promesas, sino que el dinamismo económico fue, en gran medida, resultado de lo que llaman *economías de escala* y *economías externas*. Las primeras surgieron, en su mayoría, del empleo sistemático de fuentes de energía concentrada y de máquinas, que explicaban la dinámica de crecimiento de los sectores primarios y secundarios. Las segundas lo hicieron debido a que los costos de transferencia de información eran muy bajos en algunos lugares y ciertas circunstancias, lo cual tuvo un impacto importante en la creatividad de los laboratorios y empresas que allí se localizaban y favoreció la concentración de muchas actividades, sobre todo del sector terciario. Así descubrí el vínculo entre progreso técnico, circulación de información y dinámicas económicas.

Por tanto, el esfuerzo que realicé durante unos quince años para familiarizarme con la economía me permitió ampliar significativamente el concepto que tenía del espacio y dimensionar la importancia de los flujos de información. La cibernética que descubrí gracias a mi cuñado a comienzos de la década de 1950, se basa en este campo. Así tomé conciencia del papel de la comunicación en la estructuración del territorio y en las dinámicas económicas. Asimismo, atraje la atención en un hecho que habían ignorado los economistas: los costos intermediarios de conmutación (Claval, 1977a) afectan igual a la circulación de información, como los costos intermediarios de clasificación y agrupamiento a las mercancías —una noción esencial para comprender la dinámica de los lugares céntricos—.

La moneda, el utilitarismo y la unificación del campo

La economía me enseñó muchas cosas: que analiza la producción, la distribución y el consumo de bienes materiales y servicios. La unidad de este campo no es algo evidente: en las sociedades primitivas, el intercambio de productos alimentarios, de algunas materias primas (el sílex o la obsidiana, por ejemplo) y de los primeros objetos fabricados se basaba en la compensación inmediata de un bien por otro, mediante el trueque. En el caso de los servicios sucede diferente: el brujo que predice el futuro o el curandero que sana no podrían esperar un favor de aquellos a quienes ayudan equivalente al que prestan. Por tanto, se trata de compensaciones desfasadas en el tiempo de cuando prestaron sus servicios, lo cual vincula a las personas en el tiempo en vez de liberarlas de cualquier obligación futura. La unificación del campo económico se debió a la introducción de una forma de compensación universal: la moneda. Gracias a esta se establecieron los precios y la regulación de la economía logró ser autónoma a través del mecanismo del mercado.

La introducción de los precios simplificó las decisiones de los actores económicos, quienes evaluaban la utilidad que podrían obtener del objeto que deseaban comprar y decidían en función del precio a pagar. La ciencia económica se construyó sobre esta base utilitarista: las decisiones sobre el intercambio se basaban en la ventaja subjetiva que aportaría el objeto comprado y en el precio al que podrían adquirirlo. Las decisiones son racionales: como consumidores, los agentes económicos solo quieren maximizar su utilidad; los productores únicamente buscan maximizar sus ingresos, ya sea que se trate de rentas, intereses, ganancias o salarios.

De ese modo, la economía sorteaba la imposibilidad de conocer directamente los mecanismos intelectuales y las decisiones que de ellos se derivan, pues aquellas que estudia son racionales y, por ende, comprensibles y previsibles desde el exterior. Además, es posible –hasta cierto punto– abordarlas matemáticamente.

Hay algo que aprendí: como la economía, a todas las ciencias sociales les resulta más fácil abordar las decisiones racionales que a las demás, pues les basta conocer las situaciones a las que se enfrentan los agentes que observan para comprender sus decisiones. Sus estrategias de investigación se distinguen por ello.

Algunos economistas consideran sumamente simplista la hipótesis de la racionalidad de las decisiones económicas y han propuesto otros enfoques: Karl Polanyi (1944) indicó el camino al contrastar las economías de mercado con las economías del don y las economías de extracción y redistribución. Si bien estos movimientos me interesan –lo cual manifiesto, por ejemplo, en los estudios dedicados a las economías de las sociedades de etnólogos (Claval, 1971)– no lo menciono en los textos

de geografía económica que escribo: para mí, la aportación específica de la economía se deriva de su focalización en la racionalidad de las decisiones.

Los préstamos de la economía espacial y el empleo de nuevos métodos estadísticos

Gracias a esta experiencia directa con la economía participé en el surgimiento de la Nueva Geografía y me convertí, creo, en su primer historiador.

Las obras de Hoover (1948), Claude Ponsard (1955) y Walter Isard (1956) en los años de posguerra propusieron una síntesis sobre las aportaciones de la economía espacial en la localización de las actividades agrícolas, industriales y de servicio. Los geógrafos aprendieron así a analizar el papel de la distancia y la lejanía en la producción, el intercambio y el consumo de riquezas: la modernización de la geografía clásica comenzó por el ámbito económico. De 1955 a 1960 estuvo a cargo en su mayoría por jóvenes investigadores instalados en la Universidad Estatal de Washington en Seattle: William Garrison y Bryan J. L. Berry (1958) entre otros. Para comprobar los resultados de la economía espacial en casos concretos, emplearon un conjunto de técnicas matemáticas y estadísticas que fueron adaptadas a los problemas geográficos —análisis factorial o teoría de grafos, por ejemplo—. De su implementación surgió la sensación cada vez más generalizada de que la Nueva Geografía era radicalmente opuesta a la geografía clásica. Edward L. Ullman (1980), fundador en gran parte de la nueva escuela, aunque la ve con cierta distancia, señaló que esta se ocupa de un aspecto que ha estado presente en la geografía humana desde su nacimiento, pero que había sido ignorado: el de la circulación.

A comienzos de la década de 1960 predominaba por doquier la idea de que los préstamos de la economía espacial condujeron a una renovación de la geografía humana. Para Edward Ullman, como para mí (Claval, 1964), esta renovación se asociaba más bien a la explotación de un componente de la geografía clásica que hasta entonces habían ignorado una ruptura total. Para muchos investigadores, que asociaron la intervención de la economía con el empleo de herramientas metodológicas más potentes, fue gracias a estas que la disciplina se volvió realmente científica. A raíz del artículo que escribió Fred K. Schaefer (1953), un geógrafo austriaco refugiado en los Estados Unidos, dicha renovación se interpretó como la ruptura con el excepcionalismo¹ que hasta entonces había caracterizado

¹ Se refiere a la idea según la cual la geografía, a diferencia de las demás ciencias, no buscaría establecer leyes generales, y se limitaría más bien a señalar la diferenciación regio-

a la geografía humana. Esta, finalmente, habría de seguir el camino común de todas las disciplinas tal y como lo había establecido el neopositivismo lógico de la Escuela de Viena en la década de 1920 y comienzos de 1930. Esta es la tesis que defendió William Bunge en 1966, y que justificaría el nombre de “Nueva Geografía” que propuso Peter Gould (1969) para esta nueva corriente en 1968.

A la utilización de los modelos de Johann-Heinrich von Thünen (1826) para la distribución anual de las actividades agrícolas (cuyos resultados William Alonso, 1964, llevó al espacio urbano), de Alfred Weber (1909) para la localización de las industrias y de Walter Christaller (2006) para las actividades de servicio, se fueron sumando más prestamos de la *macroeconomía*. El empleo de una contabilidad territorial, que parecía ofrecer una pista interesante para medir el dinamismo de los conjuntos regionales o nacionales, resultó ser decepcionante debido a la gran inestabilidad de los flujos. Pero hubo otros aspectos de las investigaciones que resultaron más fecundos: los equipos productivos y las *economías de escala* que generan y explican tanto el rápido *crecimiento* de las actividades de transformación como su *acumulación* en un número limitado de puntos o regiones. Las infraestructuras de transporte y comunicaciones y las *economías externas* que provocaron la polarización de las actividades en *lugares céntricos* que son propicios al intercambio de información.

Surgieron nuevos protocolos para la recolección de datos geográficos. La división del trabajo se aceleró con la urbanización y la industrialización. Para comprender la sociedad, ya no podemos limitarnos a un conjunto de datos espaciales: es necesario saber dónde se encuentra cada quien y qué está haciendo todo el tiempo. Torsten Hägerstrand (1970) se inspiró en las técnicas que emplean los coreógrafos cuando señalan los movimientos de los bailarines para trazar los desplazamientos de los individuos en el espacio y tiempo –los colegas anglófonos definieron su manera de concebir la disciplina como *time geography*–. Para lograr el mismo objetivo, propuse elaborar registros espaciotemporales para el conjunto de la población (Claval, 1973).

La naturaleza del espacio económico

Para la Nueva Geografía, la economía está orientada al intercambio. El espacio le interesa sobre todo por la circulación de bienes, hombres e información que

nal de la tierra. Este tema también se expone contrastando los enfoques nomotéticos e ideográficos.

tienen lugar en él. La distancia se presenta como un obstáculo que frena o impide el movimiento, por lo que se vuelve necesario vencer tal resistencia. Pero esto no siempre se logra sin dañar lo que se está trasladando: se pierden mercancías, se destruyen o se dañan; los viajeros se exponen a peligros o al cansancio; parte de las noticias o información que se quiere transmitir se pierde en el camino. Para realizar un desplazamiento, hay que estar dispuesto a pagar por la energía invertida, por la amortización de las infraestructuras, por los soportes de información o vehículos empleados, y por los seguros contra los riesgos que puedan presentarse.

Así, podemos distinguir: i) costos de embalaje, de carga o de emisión, al principio; ii) costos de traslado (directos, en energía gastada), o indirectos, debido al deterioro de los bienes transportados o a la pérdida de parte de la información contenida en los mensajes; iii) costos de transbordo (de bienes y personas), y de conmutación o cambio de interlocutores (en el caso de la información), y iv) costos de recepción. En suma, los costos del transporte de algún bien o de transmisión de la información se suman a los gastos de producción: en consecuencia, la demanda disminuye en función de la distancia.

Para simplificar sus razonamientos, los economistas suponen de entrada que el espacio opone la misma resistencia al movimiento en todos los lugares y en todas direcciones –se dice entonces que es *isotropo*–. En este caso, la *accesibilidad* disminuye constantemente en función de la distancia; el espacio se estructura en *anillos concéntricos*.

La realidad es más compleja: los humanos abren senderos o caminos, pavimentan calzadas, construyen rutas o carreteras, desarrollan vías ferroviarias. El espacio ya no se presenta como una superficie homogénea –como una llanura de transporte, dicen los economistas–. Ahora se estructura en *redes* que permiten viajar a menor costo a personas, bienes, información o medios de pago. La red se articula alrededor de cimas, donde las líneas convergen o se cruzan. Ahí es donde se producen los cambios de ruta, los transbordos o el cambio de un interlocutor a otro. La organización racional y la concentración de estas operaciones disminuyen el costo y aumentan el atractivo de estos *lugares céntricos*.

El espacio que explora la Nueva Geografía aparece como el complemento del que estudiaba la geografía clásica: pero, en vez de centrarse en la superficie, pone el acento en los *flujos* que la recorren, en las *líneas* que los canalizan y en las *redes* que estas constituyen. Los *lugares céntricos* hacia donde convergen y se cruzan las líneas gozan de un atractivo particular, debido a las economías que surgen de sus instalaciones de transbordo, de clasificación y concentración de los bienes, o de aquellas que garantizan una transmisión rápida y eficaz entre interlocutores que intercambian información o entre las conexiones que los comunican.

Las *redes* constituyen la estructura económica del espacio. El tráfico se concentra en las rutas mejor equipadas, pues los costos de transporte son menores. Los *lugares de encuentro* atraen a los líderes porque la información disponible es más variada y más fácil de obtener, y el acceso es más barato. Allí se establecen los *mercados* donde se toman las decisiones que regulan la vida económica.

En vez de enfocarse en la superficie, en su diversidad natural, en la forma en que la sociedad la aprovecha, y la dota de derechos de propiedad y fronteras, ahora la investigación se centra en las *redes*, en los *lugares céntricos* –o *zonas céntricas*– que estructuran el espacio y en las actividades que atraen. Lo que perdura del espacio ya no es solamente la fecundidad mayor o menor de los entornos que ofrece, sino el mayor o menor grado de *accesibilidad* a los *lugares* que lo componen.

Mayo de 1968: un cambio de contexto epistemológico

El contexto intelectual en el que vivía Francia después de 1945 –y que caracterizaba en gran medida a todo Occidente– estuvo muy marcado por la guerra y la condena a los fascismos, en particular al nazismo debido a la Shoah; también lo estuvo por el triunfo de conceptos científicos formulados en el mundo germánico del periodo de entreguerras, así como por los cambios que el conflicto generó en los métodos utilizados en la investigación.

1. Los científicos del siglo XIX se declaraban partidarios de alguna de las dos grandes familias de conceptos del enfoque científico. Para los positivistas, los hechos dictaban directamente a los científicos las leyes que estos revelaban. Para los kantianos y neokantianos, la realidad profunda del noúmeno escapaba al observador, que no percibía más que los fenómenos que revelaban sus sentidos. La mente elaboraba de inmediato una explicación, con base en conceptos, hipótesis y teorías. Su validez se confirmaba poniéndola a prueba.

A partir de 1900, la reflexión sobre los avances de la física condujo a un cambio de posturas. Esto llevó a formular, en el periodo de entreguerras, en Austria y por el Círculo de Viena, una versión mucho más elaborada del positivismo: esta reconocía el papel de la mente en la elaboración de interpretaciones –integrando de ese modo parte de las aportaciones kantianas– e insistía en la última fase de verificación, o en la versión similar que propuso Karl Popper sobre la resistencia de los resultados a las pruebas que buscan demostrar que estos pueden ser refutados.

El impacto de las ideas del Círculo de Viena se mantuvo básicamente limitado al mundo germanófono hasta la llegada de los nazis. El exilio de investigadores austriacos hacia el mundo anglófono garantizó la difusión de sus ideas a escala

mundial. El neopositivismo lógico se aplicó a todas las ciencias: debido a que empleaba técnicas cuantitativas para establecer leyes universalmente válidas, la Nueva Geografía fue considerada como una verdadera ciencia, mientras la geografía clásica, que priorizaba el enfoque regional, fue condenada por su excepcionalismo.

2. La Escuela de Fráncfort tuvo un destino paralelo al del Círculo de Viena. Nació bajo la República de Weimar y reunió a un grupo de sociólogos que intentaba devolver a las investigaciones sobre la sociedad el carácter disruptivo que tenía en la época de la Ilustración: querían recuperar la tradición crítica de la ciencia.

La llegada de los nazis también forzó al exilio a estos investigadores. Sus enseñanzas ejercieron una fuerte influencia en las corrientes radicales, que se manifestarían sobre todo en los disturbios de 1968. Muchos jóvenes investigadores criticaron violentamente el conservadurismo de la geografía clásica y la Nueva Geografía.

3. La guerra tuvo profundas repercusiones en la investigación, desde luego en aquella dedicada a la producción de nuevas armas, pero sobre todo en aquella que aceleraba su producción o permitía emplearlas de manera más eficaz. Tal es el caso de todo lo relacionado con la preparación de desembarcos o con la ejecución de bombardeos: la logística se basaba cada vez más en algoritmos para organizar y controlar los flujos. ¿No resultaría útil emplear métodos estadísticos y matemáticos en todas las ciencias sociales, como lo sugirió Lévi-Strauss (1956)?

4. En algunos casos, la guerra favoreció los encuentros entre especialistas de campos que antes se hubieran ignorado. Como sucedió en Nueva York, donde tanto Lévi-Strauss como Roman Jakobson eran refugiados. Así germinó la idea de trasladar los métodos estructuralistas de la lingüística a la etnología, y que se desarrollaría en la década de 1950 (Lévi-Strauss, 1958). En pocos años se extendió a todas las ciencias humanas, antes de ser atacada a finales de la década de 1960: el enfoque estructuralista difícilmente daba cuenta de las evoluciones.

Las versiones radicales de la Nueva Geografía económica

La Nueva Geografía tuvo un éxito fulminante entre los años de 1950 a 1970: cambió el mundo en quince años. Después otras modalidades la destronaron: la disciplina era una ciencia de lo concreto, de los lugares y no solamente de la entidad abstracta que constituye el espacio; se establecieron corrientes fenomenológicas y se multiplicaron las discusiones sobre las aportaciones del estructuralismo y sobre la teoría de los sistemas.

Los geógrafos, a los que frecuentemente señalaban como radicales (*radical geographers*), consideraban que una disciplina digna de este nombre debía denunciar los defectos e injusticias de la sociedad, algo que no hacían ni la geografía clásica ni la Nueva Geografía. Con frecuencia se declaraban partidarios del marxismo (Harvey, 1973), pero tenían dificultades en encontrar en sus textos fundadores en qué basar su crítica. Las contradicciones del capitalismo no los condujeron a la ruina; y el capitalismo no dejó de evolucionar desde comienzos del siglo XIX. En los países industrializados mejoró la condición obrera. El marxismo solo parecía pertinente cuando denunciaba la desigualdad del desarrollo y la miseria del Tercer Mundo.

Henri Lefebvre (1972) fue el primero en identificar aquello que geográficamente paraliza al marxismo mostrando cómo Marx fue eliminando progresivamente la ciudad de su campo de análisis: es imposible otorgarle una carga revolucionaria a una teoría que toma en cuenta la expansión espacial de la vida económica; una revolución debe arrasarlo todo de golpe, en cambio, la dispersión de las personas y las actividades ralentiza la difusión de las innovaciones e imprime un carácter progresivo a la evolución. Así, en “Le marxisme et l’espace” (1974) señaló por qué el pensamiento marxista de entrada no puede tener aplicaciones geográficas.

David Harvey era consciente del problema. En 1982 propuso una solución en *The Limits to Capital*. Su relectura de *El Capital*, sin embargo, no lo llevó a cuestionar la base de la doctrina marxista: el empresario se ajusta a las reglas del mercado; remunera el trabajo de sus asalariados a su valor de cambio (que tiende a limitarse a lo necesario para garantizar su reproducción) y lo revende, incorporado en el producto, a un valor de uso que es más elevado: se embolsa esa plusvalía, fuente de sus ganancias. Se requiere toda la sutileza del pensamiento marxista en el Libro I de *El Capital* para desvelar esa realidad, que se mantiene oculta a los ojos de los propios interesados. Hasta ese momento había un inconsciente de la economía, cuyo misterio por fin se ha descubierto: los trabajadores son explotados. A pesar de su rendimiento, el sistema capitalista es condenable y debe ser combatido a fin de reemplazarlo por otro.

David Harvey no volvió a introducir el espacio en la génesis del capitalismo, sino en los efectos que produjo una vez establecido. La industria se puso en marcha. Para maximizar sus ganancias, los empresarios se situaron en un punto donde los salarios que pagaban eran mínimos, igual que los gastos de transporte de energía, de materias primas, de refacciones o de subensamblajes que necesitaban. Los centros donde se establecieron las nuevas actividades se transformaron en regiones industriales por medio de induraciones espaciales –*spatial fixes*, escribió

Harvey—. Las instalaciones industriales aumentaron; se construyeron caminos, vías ferroviarias, alojamientos; la actividad productiva provocó contaminación a la que había que combatir; los sindicatos obtuvieron aumentos de salario. Todo se volvió más caro: la lógica capitalista que había atraído a las empresas a un lugar, terminó por corromperlas.

David Harvey venía de la Nueva Geografía económica, de la cual fue uno de los teóricos más destacados en la década de 1960. Tomó de la economía y la geografía económica liberales la mecánica de acumulación de equipos y sus efectos a largo plazo, con lo que él mismo estaba de acuerdo:

En cierta medida, esta línea argumentativa es paralela a la teoría clásica de la localización [...]. La principal diferencia reside en el hecho de que los trabajos de esta se esfuerzan sobre todo en identificar un equilibrio espacial, mientras que los procesos de acumulación del capital son percibidos como en perpetua expansión y, por consiguiente, niegan de manera permanente la tendencia al equilibrio (Harvey, Batou y Geourgiou, 2010, p. 121).

Por tanto, Harvey no desarrolló una teoría marxista, más bien implantó en ella una versión de la Nueva Geografía económica que modificó a medida que los procesos de acumulación del capital “fueran percibidos como en perpetua expansión”. El mundo que crean no evoluciona hacia el equilibrio sino hacia la agudización de las tensiones.

Las investigaciones sobre el papel de la induración espacial (el *spatial fix*) en la dinámica de las sociedades contemporáneas han demostrado ser muy fecundas en el ámbito urbano y en la organización del territorio, como lo muestran los trabajos del propio David Harvey (1985a; 1985b; 2003) o de Kevin Cox (2020; 2021a y b). Henri Lefebvre señala que la extensión progresiva de la acumulación capitalista a todos los ámbitos de la actividad productiva y de la vida ha transformado profundamente la superficie terrestre: en este sentido habla de *producción del espacio* (1974), una expresión que, si se toma en sentido literal, suena absurda, pero que revela la profunda transformación que la modernidad ha provocado en los usos y en la organización de la superficie terrestre (Claval, 2020a, pp. 213-236).

La publicación de *Limits to Capital* despertó el entusiasmo en muchos geógrafos radicales, aunque diez años más tarde la obra fue objeto de virulentas críticas por una parte de los investigadores de izquierda, porque las tesis que ahí sostiene Harvey presentan los mismos defectos que la Nueva Geografía económi-

ca en su conjunto (indiferencia al medio ambiente o a la desigualdad de género), de la que no son más que una variante.

Una inmersión en la antropología

El movimiento de renovación que había iniciado en la década de 1950 no se detuvo en 1968; desde entonces abarcó a toda la geografía humana, pero ya no era noticia. Yo participé activamente en ese movimiento.

A partir de 1955 me interesé mucho en la economía. A comienzos de la década de 1960 descubrí la antropología y le dediqué gran parte de mis lecturas. Mi contribución a la construcción de una Nueva Geografía humana debe mucho a este descubrimiento.

El interés en las representaciones y los mecanismos sociales olvidados en otras partes

En la década de 1960 se tradujo una serie de grandes monografías de la antropología social británicas. Algunos elementos me recordaron a los estudios regionales de los geógrafos; aunque también diferían de ellos. Adolphus Elkin (1968) dio a conocer las sociedades aborígenes de Australia, la extraordinaria complejidad de su sistema de parentesco, la riqueza de sus mitos, los tiempos de ensueño a los que remiten constantemente sus miembros y a su arraigo en entornos que casi no han cambiado, excepto por los múltiples incendios.

Los Nuer, cuya vida estudió Edward Evan Evans-Pritchard (1968), se basaba en la ganadería, un aspecto que los geógrafos suelen analizar; sin embargo, el libro ofrecía una imagen extraordinariamente matizada de las cualidades ganaderas que identificaba a este pueblo. Sin ninguna autoridad central, esta sociedad segmentaria dispuso, sin embargo, de mecanismos que impedían que los conflictos se extendieran. Se trataba de una sociedad con un dinamismo importante.

En *Los argonautas del Pacífico occidental*, Bronislaw Malinowski (1963) relata los largos trayectos que recorrían los bienes de prestigio, la *kula* en particular, por los mares cercanos a la punta oriental de Nueva Guinea; la obra analiza los sistemas de obligaciones que generan y la forma en que contribuyen al equilibrio de las tribus implicadas. *Los jardines de coral y su magia* (Malinowski, 1974) describen una agricultura tropical de roza y quema, similar a la que los geógrafos daban a conocer en muchas otras partes del mundo, si bien la obra presenta los paisajes de manera más vívida y destaca el valor simbólico del principal cultivo,

el taro, y el prestigio del que gozaban quienes cosechaban las más imponentes y bellas raíces.

Una reflexión importante sobre la cultura

La antropología, como la geografía, se basa en un trabajo de campo sistemático, pero se lleva a cabo desde una perspectiva diferente. Algunos momentos han marcado profundamente la reflexión en este ámbito. En *Cultura primitiva*, en 1871, Edward Taylor propuso la primera definición moderna de la cultura:

La cultura o civilización... es un conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la ley, la moral, las costumbres y todas las demás aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (Tylor, 1976, p. 1).

Por tanto, la cultura es el bagaje que socializa a las personas y les permite vivir en un entorno antropizado y en un medio social que tenga sentido para ellos.

Me he inspirado mucho en el análisis meticuloso de la palabra “cultura” que propusieron Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952), así como en el estudio, igual de interesante sobre el término cercano de “civilización”, que se publicó bajo la dirección de Lucien Febvre (1930). Para Ralph Linton (1968), la interpretación de toda sociedad implica la elaboración de un modelo humano y un modelo social que sean compatibles: la distinta educación que recibe la gente puede prepararlos para desempeñar roles cuya complementariedad garantice el funcionamiento armonioso de la sociedad —una interpretación frecuente de las sociedades aparentemente sin historia que estudiaban los etnólogos—. La explicación evidentemente es anticuada, pero el acento sobre el comportamiento individual, las instituciones sociales y los mecanismos que garantizan su mutua adaptación me parece positiva.

Oralidad y escritura

Los antropólogos se interesaron sobre todo en las sociedades primitivas, donde predominaba la oralidad. Los folcloristas se centraron más bien en las clases populares de las sociedades tradicionales: la mayoría de sus miembros no sabían leer ni escribir, pero los contextos donde se desarrollaban estaban enmarcados por sociedades feudales, burguesías agrarias o comerciales y administraciones —medios donde se sabía usar la pluma—. Estos investigadores se preguntaron constan-

temente sobre la influencia que ejercían la oralidad y la escritura en las dinámicas culturales.

La oralidad pura encierra a los grupos en espacios fragmentados y en periodos de tiempo muy cortos. Los niños se sienten fascinados por las prácticas de la vida cotidiana y los comportamientos que ven a su alrededor; los imitan y asimilan al mismo tiempo. La palabra completa y explícita aquello que les es transmitido, y esto ocurre en el mismo espacio de convivencia. Así, la cultura se difunde sin dificultades, aunque a nivel local.

En cuanto interviene la palabra, la memoria se socializa, pero aún no se cuenta con un soporte que permita darle una forma material y durable a lo que se dice. Los tiempos que conocen los miembros de un grupo se extienden más allá de lo que ellos han vivido, pero se detienen donde termina aquello que los ancianos han presenciado. Más atrás de ese pasado memorial, inevitablemente corto, no hay nada que permita construir una historia sólida: entramos a lo *inmemorial*, un tiempo anterior al nuestro; sus límites son indefinidos porque continuamente han sido revisados y transformados por quienes han transmitido el recuerdo. En este contexto es donde nacen los mitos.

En las sociedades históricas hasta la imprenta, con la difusión de la lectura y la escritura, y la llegada de la modernidad, la situación era distinta. La mayoría de la población no sabía leer ni escribir y la mayor parte de su cultura provenía de lo que podía observar y escuchar localmente: así sucedía con las prácticas de la vida cotidiana y la mayoría de las técnicas productivas; también con parte de aquello que le da un sentido a la vida y que surge de creencias arraigadas en un pasado inmemorial que se mantiene vivo. Sin embargo, la escritura permitió que las élites accedieran a formas de creencias opuestas a las enseñanzas que transmiten continuamente los mitos aun en las clases menos instruidas. Además, hizo posible el desarrollo de técnicas de comunicación y control que garantizaban la administración de espacios amplios y poblaciones numerosas.

Así, trabajos como los de Jack Goody (1986; 1994) exploraron el impacto de la oralidad y la escritura en la vida social e invitaban a continuar haciendo investigaciones del mismo tipo sobre los efectos de las transformaciones contemporáneas en las técnicas de comunicación.

La institucionalización de la sociedad

La geografía económica conservó únicamente una de las facetas de la vida de los grupos sociales: la producción, distribución y consumo de bienes y servicios. Y

solo tomó en cuenta a dos grupos de actores: los *productores* (que se convirtieron en *empresarios* y *asalariados* cuando el trabajo se concentraba en talleres o fábricas) y los *consumidores*; los individuos, según la ocasión, podían desempeñar alguno de los dos roles. Nada más tenían que mantener una característica: la racionalidad de su comportamiento.

De hecho, la vida social se desarrollaba en distintas organizaciones (Maquet, 1970): dentro de la *familia*, los individuos compartían el trabajo, las decisiones y las responsabilidades para asegurar la reproducción de futuras generaciones, la producción de múltiples bienes, la educación de los niños, y el cuidado de las personas mayores, enfermas o discapacitadas. La gente *se asocia* para asegurar la realización de ciertas tareas de forma eficaz mediante la *colaboración*. En algunas sociedades se establecen *relaciones desiguales* entre las *castas* y las *jerarquías*; los *poderosos* se rodean de una *clientela* a la que emplean, explotan y protegen; en los *sistemas feudales*, los caciques cuentan con la abnegación de sus vasallos y el trabajo de sus siervos.

En el mundo moderno, los trabajadores se han integrado en las *burocracias* como directivos, técnicos, empleados u obreros (Weber, 1971) (actualmente, los sociólogos emplean el término, menos criticado, de *organizaciones*) (Etzioni, 1964; 1968); una parte importante de la producción de bienes y servicios proviene de las *empresas*, término con el que se conoce a las burocracias en el mundo de los negocios; en forma de *administraciones*, implementan las medidas que toma el *Estado* e informan a los gobernantes sobre los problemas que aquejan a la sociedad.

Las *instituciones políticas* garantizan al Príncipe el monopolio de uso de violencia física (en cuyo caso hablamos de ejercicio *puro del poder*), pero también se apoyan en la *autoridad* que la población le confiere.

Las relaciones así establecidas permiten el funcionamiento de las sociedades. Esto explica que estén dotadas de un carácter oficial: están *institucionalizadas*. De este modo, refuerzan la red de vías de circulación del mundo físico con una red social. Las relaciones así socializadas se vuelven más fáciles: los participantes comparten los mismos códigos y se someten a las mismas reglas; saben por anticipado qué les van a preguntar y qué tipo de respuesta van a dar; por lo común se sienten en confianza; la información viaja mejor por los *canales* que constituyen las relaciones institucionalizadas; y las *pérdidas en la red* son *menores* que cuando las relaciones se establecen entre dos personas independientes. Las relaciones que se establecen dentro del marco de las redes humanas institucionalizadas se realizan entre iguales o están jerarquizadas. Por tanto, el flujo de información se beneficia de condiciones privilegiadas.

De la renovación de la geografía económica a la de la geografía humana

Las relaciones institucionalizadas permiten a los grupos humanos beneficiarse del medio ambiente, reproducirse, garantizar su higiene y salud, así como repartir sus ingresos y riquezas, aun cuando sus miembros no compartan los mismos puntos de vista sobre la gestión de tareas y la repartición de beneficios. Quienes ocupan los mismos lugares se enfrentan a los mismos problemas: los intereses que tienen en común constituyen *colectividades virtuales*; estas se transforman en clases cuando sus miembros entran en comunicación y toman conciencia de aquello que los une, como lo muestra el texto muy conocido de Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, donde señala que la masa de campesinos franceses, duramente explotada, sueña con un cambio, pero no lo realiza por falta de transparencia:

Entre los campesinos de la parcela no existe más que un vínculo local [...] la afinidad de intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ningún vínculo nacional, ninguna organización política (Marx, 1984, p. 85).

Los grupos humanos se estructuraron entonces en dos tipos de relaciones: las *relaciones institucionalizadas* que garantizan la producción y reproducción; y las *relaciones de clase* que se oponen a aquellos con intereses distintos. Las primeras permitían el funcionamiento de los grupos; las segundas manifestaban las tensiones derivadas de su funcionamiento y obligaban a modificarlas y reestructurarlas.

La vida de los grupos humanos no se basaba únicamente en el intercambio. En la familia, en las asociaciones y demás formas de relaciones, la conducta no era dictada automáticamente por el interés egoísta de alguien; sino que era motivada por sentimientos de solidaridad. Al *poder económico*, que garantizaba la posesión de medios de producción, se sumaron los juegos de la *fuerza física* y la *autoridad*. Lo que la gente esperaba de la vida social no era solamente acceder a la riqueza y al ejercicio del poder; buscaban el *reconocimiento del otro*, de lo que eran y lo que hacían, y el *estatus* que ello conlleva. La distancia no afectaba del mismo modo las relaciones económicas, las relaciones de poder puro (que exigen vigilar constantemente a la población), las de autoridad (que reducen los costos de control, pero exigen una fuerte inversión en la educación), la cooperación voluntaria dentro de asociaciones, o las diversas formas de relaciones inequitativas en las sociedades tradicionales.

Como la Nueva Geografía económica, la Nueva Geografía humana concebía el espacio como si estuviera estructurado en *líneas y puntos de encuentro* y

convergencia; estaba diseñado en *redes*. Lo novedoso es que la distancia aparece a la vez como un *obstáculo físico* y como una *dimensión cultural*. Las redes sociales se basan en vías de transporte y líneas de comunicación, aunque yuxtaponen los efectos de proximidad, lejanía o desconexión que introducen valores compartidos o contrastes viscerales.

La *sociedad civil*, cuyas relaciones institucionalizadas descartan el uso de la fuerza física, es lo opuesto al sistema político, que la dirige y dispone del monopolio de recurrir a la violencia así como la autoridad que le confiere su tipo de institución. Las redes jerarquizadas de la vida política, del mundo feudal, de las relaciones de casta y clientela contrastan con las relaciones igualitarias de las asociaciones y, en cierta medida, con el intercambio.

La distancia se mide no solamente en gasto de energía, cansancio y costos. Puede ser menos pesada cuando prevalece la *confianza*, porque reduce los costos de *vigilancia*; se vuelve un obstáculo cuando hay desconfianza y todo incita a sospechar de las palabras o los actos de los demás.

Ya sea estrictamente económica o ampliamente humana, la Nueva Geografía le otorgó un lugar central a la *distancia* en su análisis de la distribución y actividad humana en la superficie de la Tierra; al mismo tiempo puso énfasis en las redes que los unen y en los lugares donde se tejen sus relaciones. Señaló la principal diferencia entre *sociedad civil* y *sistema político* tomando en cuenta los juegos del poder político. Además, al señalar el papel que tiene la búsqueda de estatus en los procesos sociales, demostró que no podemos comprender la vida social sin considerar los *procesos culturales*. La Nueva Geografía humana era claramente más sensible a las dinámicas sociales de lo que fue la geografía clásica —sin embargo, a falta de herramientas para analizar la cultura, se quedó en la superficie de las cosas. Es necesario continuar profundizando en la disciplina.

La Nueva Geografía humana puso en evidencia la diversidad de arquitecturas sociales, hasta entonces ignoradas (Claval, 1973); construyó el análisis político sobre bases que no la reducían a estructuras estáticas, que eran las únicas, en ese momento, que se tomaban en cuenta (Claval, 1978); condujo a la elaboración de una teoría coherente de las ciudades como lugares que garantizaran la maximización de las interacciones sociales (Claval *et al.*, 1981).

Capítulo 3. La invención de lo social

En la década de 1970, mis investigaciones trataron de incorporar sistemáticamente en toda la geografía humana el factor de la distancia en la organización del espacio. Hasta ese momento, nuestra disciplina se había desarrollado casi sin tener relación con las demás ciencias sociales. Para formalizar sus fundamentos epistemológicos, tuvo que recurrir a las ciencias duras, matemáticas y física, y a las ciencias naturales.

La situación cambió entonces. Tras haber sido aplicado principalmente en la lingüística, el estructuralismo se extendió a la antropología en 1950, luego cautivó a todas las disciplinas humanas. Las críticas que surgieron a partir de 1968 contra la geografía clásica y la Nueva Geografía provenían de interpretaciones radicales propuestas por las ciencias sociales basadas en el inconsciente: la economía marxista, el psicoanálisis de Freud y algunas formas de la investigación lingüística, al estilo de Saussure. En las universidades estadounidenses fue donde confluyeron estas corrientes y se impuso la idea de que las investigaciones sobre el hombre social solo tienen valor cuando son críticas, como lo profesaba la Escuela de Fráncfort. La creación en 1969 de la primera revista radical de geografía, *Antipode*, era prueba de esta transformación.

Debido a la circulación más rápida de las ideas, ahora era indispensable situar la historia de la geografía en un contexto más amplio. Se profundizó rápidamente en la reflexión sobre la cultura y los sistemas de creencias. Por eso me interesé en la dinámica de las ciencias sociales. Estas nacieron de la sacudida que provocaron el Renacimiento y la Reforma en el pensamiento occidental. Hacia 1800 se definieron sus límites. Y desde entonces revistieron tres formas diferentes que siguen influyendo en la manera en que se construyen y evolucionan hasta nuestros días. Este proceso se desarrolló en dos actos.

Acto I. El individuo frente al poder, o La Boétie y la invención de la libertad

Hay textos que te atrapan con una actualidad que sigue vigente después de siglos, tal es el caso del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (La Boétie, 2006 [1576]),

como se refirió a él Montaigne, quien reveló su existencia en 1570; aunque fue la propaganda calvinista que lo difundió y publicó en 1574 con el título de *Le Contr'un*. La Boétie lo escribió siendo joven, a los 16 o 18 años, según Montaigne; o a los 22 o 23, en 1552 o 1553, cuando estudiaba derecho en la Universidad de Orleans, corrigió Pierre Mesnard (1977). El texto es breve y sobrecogedor. Basado en el análisis de ejemplos clásicos, lleva la impronta de la época –aunque también es una forma de hablar de los problemas espinosos tomando un poco de distancia–. El humanismo de La Boétie no era simple fachada; denunció un hecho escandaloso, cuya evidencia era cegadora, y que nadie antes de él se había atrevido a tratarlo:

Por esta razón, quisiera entender cómo es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soporten muchas veces a un solo tirano, cuyo único poder es el que le otorgan; que no tiene el poder de hacerles daño, sino que ellos tienen el poder de aguantarlo; que no podría lastimarlos, pero ellos prefieren sufrir antes que contradecirlo (La Boétie, 2006, pp. 52-63).

Esta situación es intolerable, pues la naturaleza nos ha hecho libres:

No cabe duda de que todos somos naturalmente libres, puesto que todos somos compañeros y nadie debería creer que la naturaleza hubiera sometido a algunos a la servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía (La Boétie, 2006, pp. 58-59).

Es culpa del hombre que sea sometido, ya que nace naturalmente libre. El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* ofreció de pronto una nueva forma de comprender la filosofía, la religión y la política, y de plantear el problema de toda la vida social.

La génesis de una idea

Con la idea de que el hombre es libre, este texto representó uno de los mayores avances para el humanismo. Presenta antecedentes y muestra un contexto particular. El estudio renovado de la Antigüedad nos ha permitido analizar con cierta distancia la situación de Europa en los siglos xv y xvi. El estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, que están siendo redescubiertos, revelaron una noción olvidada sobre la condición humana. El humanismo tomó de ellos una parte fundamental de su inspiración e ideas, pero no la convicción de que el hombre es

naturalmente libre: para Aristóteles, el hombre es un animal social que puede ser tanto libre como esclavo. Los epicúreos, en cambio, son los únicos en pensar que la naturaleza es incapaz de hacer que el hombre nazca encadenado.

La idea de que el hombre es por naturaleza su único dueño ya estaba presente en la filosofía medieval. Para los tomistas, el hombre es un animal social a quien Dios dotó de razón para que la use, sea capaz de formular juicios y actuar en consecuencia. El nominalismo va más lejos: contra una forma de escolástica que hace de lo general y lo universal el criterio de lo inteligible, recuerda que solo el individuo puede acceder a la Verdad, es el único capaz de adquirir una convicción íntima. El conocimiento solo puede avanzar a través de su libre albedrío.

El humanismo tiene precedentes, pero fue durante éste que se dio el gran giro y cuando el pensamiento occidental se diferenció de otras grandes civilizaciones haciendo de la libertad humana y de sus condiciones políticas y sociales un tema fundamental.

Libertad humana, poder y sociedad

El humanismo tiene una dualidad: erudita y cristiana. Ambas suelen estar asociadas. En la Universidad de Orleans, La Boétie fue alumno de Anne du Bourg, un humanista que pronto optaría por el calvinismo, sería encarcelado por Enrique II, condenado a muerte por herejía, y ejecutado en la Plaza de Grève en París, en 1559.

La condena de Anne du Bourg (y de varios de sus correligionarios) provocó un primer movimiento de resistencia entre los protestantes franceses (El Kenz, 1997). Una década más tarde, la matanza de San Bartolomé dio un nuevo impulso a la oposición contra el poder. En ese contexto se publicó *Le Contr'un*. Los monarcómacos se pronunciaron contra la terrible tiranía de los príncipes cristianos que negaban a sus súbditos el derecho más fundamental: practicar lo que ellos consideraran la verdadera religión. En este contexto fue cuando el problema social se abordó de manera filosófica. El individuo, que es un ser libre, se pone en primer lugar. La sociedad, representada por el Príncipe, es una realidad secundaria que puede ser portadora del Mal debido a la cobardía cómplice de los hombres.

Para Thomas Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre: víctima del pecado original, es malo por naturaleza. Para salir del estado de violencia que resulta de ello, terminaría imponiéndose la idea de que la vida solo sería soportable si todos renunciaran por contrato al ejercicio de su soberanía individual, que ahora encomendarían a una sola persona. La servidumbre voluntaria, intolerable a primera vista, es la única condición para la sobrevivencia de los seres humanos.

El Leviatán, el Estado, que la recibe a cargo, ejerce una autoridad absoluta sobre aquellos que han elegido unirse bajo su mando.

Para John Locke, el estado de naturaleza es menos aterrador. A través de su trabajo, el hombre modifica su entorno, los territorios que humaniza le pertenecen porque una parte de sí mismo está integrada en ellos, pero la codicia lo lleva a apropiarse de más riquezas de las que necesita. Entonces la existencia colectiva se vuelve conflictiva. Para pacificarla las personas se agrupan: establecen entre sí un primer contrato que los transforma en un sujeto colectivo: el pueblo; este se asocia, mediante un segundo contrato con un gobierno encargado de organizar la vida social respetando los derechos legítimos de cada uno. Si el gobierno falla en su misión, los hombres se verán liberados de su segundo contrato, pero seguirán manteniendo el primero: recuperarán el poder colectivo que habían delegado de manera temporal.

Para Jean-Jacques Rousseau el hombre no es un lobo para el hombre. Es bueno por naturaleza: desde un principio desarrolla una vida de relación. Con ella, y como en el modelo de Locke, llega un momento donde aparece la propiedad. Entonces, los instintos humanos se pervierten: sin una moral que les enseñe a todos a controlar sus apetitos, la persecución de la riqueza genera desigualdad e injusticia. El contrato social que se establece para salir de esta situación busca la instauración de una moral social, aquella de la voluntad general, la única capaz de construir una sociedad donde el hombre pueda progresar sin esclavizar a sus semejantes.

En estos tres casos, el argumento del contrato social se inscribe en la misma lógica del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, pero invierte la conclusión: la sumisión ante el Estado que autorizan los hombres les garantiza seguridad y mantener una esfera de libertad, sin la cual solo algunos se beneficiarían. Así, la filosofía concibe el problema de la vida colectiva como el de la socialización de la libertad.

En la época de la Ilustración, las teorías del contrato social hicieron creer que era fácil para el hombre remediar la sumisión sin límites que solía prevalecer: bastaba con renunciar a una parte o a la totalidad de su autonomía, con lo cual evitarían la opresión y la injusticia. Para lograrlo solo tenían que volver a establecer los principios del contrato que habían olvidado o que les habían ocultado. La emancipación surgiría por supuesto del discurso que difundió la Ilustración.

El nacimiento de la ideología

El deseo de tomar por completo el destino en sus manos llevó a los hombres del Renacimiento a rechazar la otredad de lo inmemorial y el mito, así como la de la

Revelación, por considerarlos como Fábula. El problema era: ¿cómo darle a las ideas sobre el origen humano y terrestre la fuerza de lo que parece venir de un lugar lejano, misterioso y más perfecto que el nuestro? Con mentiras. Es decir, inventando otros lugares situados en la Tierra, pero inaccesibles y misteriosos.

La utopía me ha fascinado desde inicios de 1960. Nació en 1516 en la pluma de Tomás Moro, quien aprovechó el reciente descubrimiento de América para imaginar la isla Amaurota, situada cerca de la riberas del mar del Sur; un viajero, Hythloday, se la describe al narrador en Anvers, donde se encuentran. Técnica-mente, no se trata de una utopía, si por esta se entiende un fragmento de nuestra tierra situada en el futuro, sino de una “Tierra sin Mal”, como Hélène Clastres (1975) designa las tierras ideales, cuya existencia alguna vez revelaron los tupí-guaraní a sus pueblos antes de apoderarse de sus cabezas para guiarlos allí. El mismo Renacimiento nació de una revalorización de la Antigüedad: un pasado que ya no se siente cercano; prevalece la conciencia de su alteridad y su valor ejemplar: se ha transformado en una Edad de Oro.

Como lo señalaron los historiadores de la utopía, Frank y Fritzie Manuel (1979), la utopía se convirtió en la cara que le conocemos a la conjunción de los siglos XVI y XVII. Desde entonces, los occidentales dispusieron de tres variedades de otros lugares terrestres inaccesibles al común de los mortales y de donde podía emanar la autoridad de los sistemas de pensamiento: una Edad de Oro pasada, una Tierra sin Mal presente y una Utopía futura.

Algunas lecturas me ayudaron a comprender cómo esos otros lugares se utilizaban para justificar reglas que aplicaban a nuestro mundo. Así, François Choay (1980) explicó cómo en el siglo XVI, Alberti, el nuevo teórico de la arquitectura, se inspiró en Vitruvio para justificar las máximas del arte de la construcción; se remontó a los orígenes de la humanidad, al tiempo en que los hombres construyeron sus primeros refugios: cabañas sostenidas con palos o vigas. Desde entonces la estructura de los edificios se basa en columnas más que en muros.

Por tanto, incluían en sus argumentos breves relatos situados en un tiempo indefinido de un pasado anterior a la historia para presentar, como historias de sentido común, los principios que debían regir la arquitectura. François Choay demostró que, para sustentar las concepciones sobre la distribución de los espacios construidos, este procedimiento siguió repitiéndose del siglo XV al XVIII, desde la formulación de nuevas reglas de belleza hasta su revisión en el neoclasicismo.

Los trabajos de Louis Dumont (1976), incluso antes de que dieran origen a una obra sobre este tema, llamaron mi atención sobre el papel ambiguo de los autores que suelen ser citados como precursores de las ciencias sociales: Hobbes, Locke o Rousseau, quienes se dieron a conocer con sus teorías del contrato social.

Igual que los arquitectos, presentaron sus tesis a través del relato de un suceso dictado por la razón humana: la voluntad de acabar con la guerra de todos contra todos que, según Hobbes, realizan los hombres por naturaleza; la de imaginar un gobierno sabio que garantice los derechos de propiedad, según Locke; y la de enmendar una sociedad que se ha pervertido con la invención de la propiedad, según Rousseau. Como en el caso de los pensadores del nuevo arte de la construcción, los fundadores de las ciencias humanas presentaron su concepción de sociedad situando la firma del contrato social en una prehistoria o en un futuro indefinido. Retomaron así uno de los criterios que históricamente ha servido para acceder a otros mundos: el recurso a lo inmemorial. El relato de la firma del primer contrato no es más que un mito. Como lo señaló Claude Lévi-Strauss (1962) en su análisis de los mitos amerindios, a veces basta con modificar un elemento del relato para cambiar todo el sentido. Para Hobbes y Locke, la firma del contrato ocurre en el pasado; para Rousseau quizá aún no ha sucedido y puede producirse en cualquier momento. Para los dos primeros, el contrato devuelve a la sociedad una verdad primigenia. Para el tercero, le da como modelo un mundo por venir, lo cual le confiere una carga revolucionaria. Esta es la interpretación de la génesis de valores que propuse en 1980, en los *Les Mythes fondateurs des sciences sociales*.

Por tanto, la reflexión sobre el contrato social constituye un giro importante en la historia de los sistemas de creencias que le dan sentido a la vida de las personas: las *ideologías* se suman —y sustituyen en gran medida— a las *religiones de lo inmemorial y el mito*, a las de la *Revelación* y a las *metafísicas* que determinan los rasgos del Ser Supremo.

La traducción política de las ideologías del progreso

Las filosofías del contrato social instauraron la idea de que el progreso estaba al alcance de todos los grupos humanos: bastaba con que los individuos delegaran correctamente el poder en quien se volvería árbitro de sus problemas. Las tres formulaciones del contrato dieron origen a tres modelos de organización política. En la perspectiva que planteó Hobbes, el poder recae en un déspota ilustrado. Para Locke, el pueblo sigue ejerciendo control sobre quien ha elegido y de ese modo maximiza la libertad conferida a cada persona. Para los partidarios de Rousseau, el pueblo en su conjunto vigila que la libertad de cada uno sea acorde a la voluntad general, un proyecto admirable, pero que solía servir de aval a los regímenes totalitarios.

El sistema del despotismo ilustrado duró poco tiempo. El Siglo de las Luces logró que el pueblo se convirtiera en poseedor de la soberanía y permitió estable-

cer sociedades democráticas en un marco nacional. Lo ideal era participar en el progreso de manera colectiva en el marco de un Estado-nación.

No tardó en presentarse un inconveniente: para el individuo, tal concepción de la libertad no debía limitarse al contexto nacional en el que se desarrolla. Comenzó a difundirse la idea de que mediante la evangelización y el comercio se podía extender la felicidad a toda la humanidad. Por tanto, cada persona debía ser libre de difundir sus ideas en el extranjero y comerciar con quien quisiera: debía tener el derecho a desplazarse y establecer los contactos que deseara. Esto le dio un nuevo impulso a la labor misionera –en la que el mundo protestante participó por primera vez tras la fundación de la *London Missionary Society*, en 1795–. La idea de extender a todo el planeta la libertad de circular, difundir ideas y hacer negocios, introdujo al mismo tiempo un componente imperialista en la ideología liberal del Estado-nación.

El tercer modelo de organización política, que está inspirado en Rousseau, se implementó brevemente en el momento más álgido de la Revolución francesa; federó los movimientos socialistas a partir de la década de 1830, pero no terminó de consolidarse en las instituciones sino hasta la Revolución de Octubre. Entonces fue interpretado en un sentido totalitario.

Desde el Renacimiento y sobre todo en el siglo xvii, las mentes más críticas rechazaron la idea de que el mejor mundo que necesitan los hombres para guiar su actuar y encontrar la felicidad en la Tierra debe ser dictado desde un más allá: como resultado, cuestionaron la autoridad de los panteones de las religiones animistas y la del Dios supremo de la Revelación. Hasta el siglo xviii, la metafísica se liberó de esta condena y propuso reemplazar al Creador por un Ser supremo, pero sobre todo se preocupó por repensar el Cosmos.

A través de una forma renovada del mito se construyó, en un primer momento, el mejor de los mundos. Los relatos nos dieron a conocer sociedades felices que habían sido construidas por los hombres: estas podían y debían servirnos de ejemplo; se sitúan en el pasado (en la Edad de Oro –en la Antigüedad para el Renacimiento–), en el presente (una Tierra sin Mal, muy real y contemporánea, aunque inaccesible para la gente común), o en el futuro (una Utopía). A esto pronto se sumaron los relatos de la firma del contrato social que propusieron Hobbes, Locke y Rousseau: firmado en un tiempo indeterminado, como el inmemorial, se trata de un pacto del que nació (o nacerá) una vida social armoniosa y feliz. De la pluma de estos fundadores surgieron las primeras ideologías y los primeros esbozos de las ciencias sociales y políticas modernas (Claval, 1980; 2008b).

Desde entonces he interpretado el pensamiento religioso y sus sucedáneos como factores instituyentes, me parece que las ciencias sociales en general y la

geografía en particular deberían prestarles mayor atención. Resulta igual de necesario para nuestra disciplina que el pensamiento normativo se base en la topología del espacio real y de los espacios imaginados –volveremos a ello más adelante–.

Asimismo, la filosofía dejó de presentarse como una disciplina original, independiente de las demás y con el derecho de emitir juicios sobre ellas. Se basa en gran medida en la geometría imaginada de las relaciones entre los espacios reales y sus dobles especulativos. Por eso, propongo una mirada distinta sobre la reflexión filosófica y su rama epistemológica.

Tales posturas representan claramente un problema. No me limito a darle importancia al pensamiento religioso; demuestro que la ideología, la nueva forma de creencia propia de la modernidad, no es más que un avatar laicizado. Los trabajos de sociología de Shmuel Eisenstadt (1982; 2003) y la historia de las religiones de Harvey Whitehouse (2004) reforzaron mi convicción. Al señalar la fragilidad de los fundamentos de la idea de progreso, que inspiró a la civilización occidental durante los últimos tres siglos, contribuyó a deconstruir esta idea que actualmente está en marcha.

Cuando el pensamiento científico tomó una forma más rigurosa, alrededor de los años 1800, estos relatos que flotaban en una historia imaginaria perdieron su credibilidad. Las ideologías necesitan nuevos fundamentos.

Acto II. El individuo frente a la sociedad: Bentham, Kant y Comte

Al final de la Ilustración se produjeron varios cambios en el pensamiento occidental. El fracaso de la Revolución francesa puso en duda la idea de que la sociedad nació de un contrato y que basta con respetar sus términos para que la sociedad funcione de manera armoniosa. Como lo señaló Robert Nisbet (1966), descubrimos que la vida colectiva no se construye por decreto. Se trata de una realidad compleja que solo podremos mejorar si comprendemos la manera en que funciona, como en la naturaleza, donde solo podemos actuar si conocemos sus leyes. Esto se tradujo en cuatro variantes importantes: i) el nacimiento de las ciencias sociales empíricas; ii) la revolución copérmica que produjo Kant en la metafísica, ahora capaz de justificar la idea de progreso; iii) la creación de ciencias sociales del inconsciente, que surgieron como contrapunto materialista del idealismo alemán; iv) el proyecto de Auguste Comte de ampliar la reflexión filosófica en orden y progreso al construir una nueva ciencia del hombre social (la sociología). Desde entonces cohabitan tres formas de ciencias sociales.

La eclosión de las ciencias sociales empíricas

La eclosión de las ciencias sociales comenzó con la economía: los fisiócratas inventaron la contabilidad territorial; gracias a Adam Smith, entendimos que el mercado puede garantizar la regulación de este campo de actividad.

Estas nuevas ideas le deben mucho al empirismo que ha dominado el pensamiento filosófico británico desde mediados del siglo xvii y que encontró su expresión más conocida en el utilitarismo que estableció Jeremy Bentham a finales del siglo xviii. Las decisiones que toman los hombres en un contexto así definido son racionales. Esta primera ciencia social empírica tenía por tanto la particularidad de abordar de manera directa las decisiones de los actores, y, como son racionales, pueden ser reconstruidas por cualquiera que esté informado sobre los problemas que tienen que resolver.

En todos los demás campos, las investigaciones empíricas sobre el hombre social se enfrentaron a una dificultad mayor: no es posible observar lo que sucede en la cabeza de las personas. Desde luego, se les puede interrogar, pero nada asegura que sus respuestas serán sinceras. Además, la actitud positiva del investigador le impide analizar lo que es subjetivo. Por tanto, el conocimiento solo puede construirse a través de manifestaciones externas a la actividad humana. Los documentos que lo demuestran son múltiples: también lo son los enfoques a seguir para interpretarlos. Conocemos el pasado social a través de textos e inscripciones que nos han legado o a través de huellas materiales de actividades pasadas: así se define la historia, que trabaja a la vez con manuscritos y ruinas, y la prehistoria, que solo dispone de las segundas –en cambio los enfoques de la arqueología son comunes a ambas disciplinas–. La geografía humana mide la influencia humana en la Tierra analizando los paisajes que los hombres producen y los artefactos que emplean. La etnología –la antropología de los países anglófonos– estudia los pueblos sin escritura y las masas campesinas de las sociedades históricas. Las ciencias políticas observan los efectos evidentes de los juegos de poder y su expresión en los movimientos de opinión que se reflejan en las decisiones.

Así, el interés por estudiar lo social condujo al nacimiento de una pluralidad de disciplinas científicas con un fundamento empírico.

La revolución copernicana de Kant: la metafísica como garante del progreso

David Hume destacó un punto clave de la ciencia newtoniana: el enfoque científico es básicamente inductivo; no pretende llegar a la esencia de las cosas y se limita a identificar las leyes que las rigen.

Immanuel Kant rompió con su dogmatismo racionalista tras la lectura de Hume y Rousseau: “la revolución copernicana” que llevó a cabo en filosofía estableció las bases y límites de los conocimientos científicos. Al igual que el ilustre astrónomo había proclamado que la Tierra giraba alrededor del Sol y no al revés, Kant demostró que el sujeto, y no el objeto, es quien está en el centro del conocimiento (*Var. Auct.*, s. d.). Lo único que el hombre percibe del mundo son los fenómenos. Gracias a las *categorías* con las que está dotado *a priori* su espíritu, independientemente de la experiencia, es capaz de elaborar conceptos a partir de la observación, de imaginar los procesos vinculados a los hechos, y proponer una explicación que la confrontación con la realidad confirmará.

El orden del mundo no se halla en el propio mundo, sino en el entendimiento humano que dicta *a priori* sus principios a la experiencia. Antes de Copérnico, buscábamos el orden del mundo en el espectáculo sensible del mundo; después de Copérnico, desconfiamos de las apariencias, el entendimiento ya no se deja “sujetar” por las apariencias: construye por sí solo las leyes que posteriormente verificará a través de una experiencia realizada no en la naturaleza, sino en el laboratorio que él mismo ha diseñado (Darríulat, 2007).

El espíritu humano consigue hacerlo conforme accede a una dimensión que sobrepasa la de lo empírico: Kant la denomina como *trascendental*.

Desde Aristóteles, la metafísica especuló sobre Dios, sobre la sustancia, sobre lo uno: para Kant, sus conclusiones carecen de valor porque ninguna evidencia sensible puede corroborarlas. ¿Es quimérico el conocimiento de principios que superan los límites posibles de cualquier experiencia, lo cual condenaría toda metafísica? No, respondería Kant en la *Crítica de la razón práctica*: la libertad de decisión ética de la que goza el hombre es la base de toda verdad moral. La *Crítica de la facultad de juzgar* convirtió al espíritu en árbitro del gusto: dio origen a la estética y justificó la actividad artística. La posibilidad que tiene el espíritu de alcanzar lo universal le dio acceso a lo absoluto que nace de las dimensiones trascendentales del espíritu. Así es como Kant construyó una nueva metafísica, propuso una moral de la responsabilidad y dio lugar a la estética moderna.

La filosofía idealista alemana retomó estos temas y siguió proponiendo nuevas variantes de la revolución copernicana (ruptura epistemológica, diríamos hoy) como la que Kant había llevado a cabo. La que propuso Fichte se centró en las dimensiones trascendentales de la libertad; la de Schelling en el poder de la Naturaleza. Hegel reconstruyó la aventura del Espíritu y las artimañas de las que se ha valido para llevar a la humanidad a tomar plena consciencia de sus posibilidades.

La metafísica renovada por la revolución copernicana de Kant modificó considerablemente su alcance: se convirtió, paralelamente a las ideologías, en garante de las filosofías de la historia y el progreso.

De los estratagemas de la Razón a las ciencias sociales del inconsciente

En el siglo XIX, a raíz del idealismo hegeliano surgió otra forma de concebir el conocimiento de lo social. Su lectura progresista de la historia sedujo a muchos jóvenes intelectuales radicales, quienes, sin embargo, rechazaron su idealismo: para ellos, el mundo estaba guiado por fuerzas mucho más poderosas por ser materiales.

¿Cómo incorporar otro mundo dentro de un enfoque científico? ¿En qué consiste la verdad que Marx dejó entrever en *El manifiesto comunista*? Tardó veinte años en formular la prueba “científica” que expuso en el Libro I de *El Capital*. El empresario que remunera a sus asalariados les paga al precio del mercado —una transacción igual a todas las demás para los economistas de su época—. La competencia entre trabajadores provoca que, en circunstancias normales, las sumas que perciben sean apenas suficientes para sobrevivir. Su trabajo forma parte de los artículos que produce y vende la empresa. De este modo es remunerado a un nivel superior. La segunda transacción, para los economistas de la época, era muy similar a la primera. Marx sostiene que no es así, lo cual explica el precio superior que se le atribuye al trabajo: la diferencia entre ellos es acaparada por el empresario sin que nadie ponga en duda su honestidad.

La tesis que expone Karl Marx en el Libro I de *El capital* es que hay dos niveles en los procesos económicos que están en juego: el nivel que sostiene la teoría liberal, que es el de las apariencias, y el nivel que revela la inclusión del valor-trabajo, pero una parte de la realidad económica escapa a la consciencia. El objetivo del enfoque dialéctico que aplicó Marx es revelarla. El capitalismo ha llevado a la explotación del trabajador sin que tengan conciencia de ello ni el trabajador, ni el empresario que le paga, ni el común de los mortales. Como la teoría marxista reveló de manera “científica” aquello que escapa a la economía liberal, pudo concluir que el capitalismo es consustancialmente inequitativo y condenarlo en su totalidad. Y como pudo evidenciar las contradicciones que oculta el capitalismo es que pudo prever su final ineluctable y la instauración de una sociedad donde la explotación del hombre por el hombre haya desaparecido: los individuos escaparán entonces de la alienación que por mucho tiempo les ha impedido realizarse.

Al revelar el inconsciente de la economía, Marx logró establecer sobre bases “científicas” la ideología revolucionaria del progreso, de la cual es portador.

Es un hecho que, en las realidades a las que somos confrontados, existan procesos que escapan a nuestra atención. Al revelarlos el investigador permite que el conocimiento avance. Pero será necesario que su comprobación sea impecable. Sabemos que la teoría del valor-trabajo llega, en muchos ámbitos, a los mismos resultados que la economía liberal, pero no ocurre lo mismo con la teoría de la plusvalía monopolizada por el capitalismo (Robinson, 1971).

Así, las bases de la ideología moderna cambiaron a lo largo del siglo XIX: se pasó de una versión bastante burda del mito al descubrimiento, gracias a procedimientos científicos aparentemente sofisticados, de una realidad que muestra cómo funciona realmente el mundo y qué hay que hacer para mejorarlo.

En *Les Mythes fondateurs des sciences sociales*, hablo de esta segunda forma de justificación de las ideologías occidentales y señalo que esta se puede beneficiar de los tres ámbitos donde se desarrollaron las teorías científicas del inconsciente en el siglo XIX: el de la economía, con Karl Marx; el del comportamiento humano, con la teoría de la represión de Freud; y el de la lingüística con Ferdinand de Saussure. En aquel momento abordé de manera parcial esta línea de estudio. En 2008b, en *Religions et idéologies*, le presté mayor atención y señalé que la crítica a las ideologías del progreso que respaldaban estaba a punto de dar origen a una forma distinta de imaginar otros mundos en la Tierra: ya no se buscará la verdad en el inconsciente de los procesos sociales, sino en la ignorancia de las dinámicas naturales, como lo demuestran las diferentes formas de ecologismo que han florecido desde hace más de medio siglo.

La interpretación de la sociedad en términos de un inconsciente se mantuvo por mucho tiempo minoritaria y algo marginal. Recientemente retomé el análisis de las formas que ha adoptado en el mundo posmoderno y posestructuralista.

La sociología de Auguste Comte o la continuación de la filosofía por otros medios

Las teorías del contrato social son avatares modernos del mito. Por eso era inevitable intentar darles bases más sólidas a las nuevas creencias. En el siglo XVIII se consolidó el triunfo definitivo de la ciencia. Auguste Comte creyó poder asegurar fe eterna en un futuro ilustrado cuando propuso la ley de los tres estados (teológico, metafísico y científico o positivo) por donde transitaría el espíritu humano a lo largo de su desarrollo. Evidentemente, lo que propuso no era en absoluto una ley científica, pero el movimiento ya había arrancado.

El fracaso de la Revolución francesa volvió a cuestionar la idea de que la sociedad nació de un contrato y que basta con respetar sus términos para que

funcione de manera armoniosa. Era necesario desarrollar un conocimiento específico en este ámbito, al que Auguste Comte (1798-1857) nombró “sociología” en 1839, retomando un término inventado en la década de 1780 por el padre Sieyès (Guilhaumou, 2006).

Lo que encadena a los hombres no es la tiranía de uno solo, sino el peso de una sociedad cuya inercia es enorme. La cuestión de la libertad entonces se planteó de otro modo. Ya no es el poder de un solo hombre ni la cobardía de otros lo que amenaza la libertad. La sociedad es la que oprime a los individuos. ¿Qué condiciones debe cumplir su organización para permitir su realización? El *problema filosófico fundamental ya no era político* (la relación del individuo con el Príncipe), sino *social* (la relación del individuo con el grupo).

Para Auguste Comte, la edad teológica está representada por la Edad Media, y la edad metafísica corresponde al Antiguo Régimen. La edad positiva vino tras la Revolución; se trata de la época de la industria.

Durante la primera etapa de esta evolución, la mente buscó explicar el mundo transfigurando las cosas mediante el fetichismo, divinizándolas con el politeísmo y luego haciendo del Dios único del monoteísmo el principio último. La edad metafísica situó las claves de la realidad en la abstracción de la metafísica. El positivismo renunció a especular sobre lo que no es sensible. En vez de focalizarse en la causa de las cosas, estableció las leyes que las rigen, que permiten preverlas y explican la acción.

El pensamiento se volvió positivo y tomó una forma científica. Se estableció una jerarquía de disciplinas, que iba de las más simples a las más complejas: de las matemáticas a la sociología pasando por la astronomía, la física, la química y la biología. Los dos últimos niveles, la biología y la sociología, se caracterizaban por estudiar realidades complejas –se ocupan de organismos– que solo pueden comprenderse a partir de sus elementos: el todo es más grande que la suma de sus partes.

Como lo señaló Raymond Aron:

En la opinión de Auguste Comte, el hombre individual no es más que una abstracción de la humanidad real. Por tanto, la *sociología* es el *equivalente positivo de las filosofías* que pretenden conocer el orden moral. Al extender el método positivo a la psicología y a la política, *transformó la filosofía en ciencia*. Una ciencia suprema que controla todo el sistema: pues prevalece la ley de los tres estados [unida] a la ley de la organización jerárquica de las ciencias, y esclarece la historia de las ciencias, así como las ciencias actuales –cuya forma explica, depura los métodos y anuncia el porvenir– y sintetiza la historia de la humanidad, y

resume la psicología del hombre (las cursivas son nuestras) (Aron, 1928, reproducido en Leboyer 2016).

Para Auguste Comte, la vida social implica un vínculo moral que une a los hombres. Durante las edades teológica y metafísica, el vínculo estaba garantizado por la religión o por la filosofía, las cuales desaparecieron en la edad positiva. El papel de la sociología no es solamente identificar las leyes que rigen el devenir de la Humanidad, es crear los cimientos morales que necesitan los hombres: la sociología debe establecer una religión de la Humanidad.

La sociología tal y como la concibió Auguste Comte es una ciencia singular: como extensión de la filosofía, debe llenar con sus enseñanzas normativas el vacío que dejó el paso al mundo positivo. De ese modo, dará un sentido a las sociedades del futuro, hará reinar el orden y garantizar el progreso.

Las tres vertientes de las disciplinas sociales

Tras la Revolución francesa, comprendimos que lo que limita la libertad de los individuos es más profundo que el puro ejercicio del poder político: es el peso de las realidades sociales. Esto puso fin a la Ilustración y condujo a reformular el problema fundamental de la humanidad: ya no se trata de las relaciones del individuo con el poder, sino del individuo con la sociedad.

Aquello provocó un cuestionamiento general sobre el conocimiento del hombre. El problema ya no es comprender la génesis del poder, sino explorar las condicionantes sociales.

- 1) La primera reacción fue llevar al ámbito social los enfoques empíricos que han demostrado su eficacia en el análisis del mundo físico y natural. La diversidad de documentos con los que trabajan explica que sea necesaria una pluralidad de disciplinas para llevar a cabo este proyecto. Kant repensó la filosofía para adaptarla a nuevas realidades. Si bien la metafísica renovada que propuso no nos enseñó nada sobre el Ser Supremo, demostró que las cualidades trascendentales del espíritu humano le permiten alcanzar lo absoluto y llevar a cabo un proceso de civilización que conduce al progreso. La versión hegeliana del idealismo alemán mostró que los tejemanejes de la Razón llevan a los hombres a tomar consciencia de su condición y asumir de manera directa su destino. Para Marx, las fuerzas materiales que escapan a la conciencia de los hombres son las que construyen su

futuro. Así se formó una segunda familia de las ciencias sociales: las del inconsciente.

- 2) Comte consideró que la filosofía era incapaz de explicar las realidades actuales, y propuso sustituirla por una ciencia global que se centrara, como la filosofía, en analizar las relaciones entre el individuo y la sociedad —o, dicho de otra forma, en las condiciones para conjugar orden y progreso—.

En suma, el Acto II de la modernidad social condujo a una triple vertiente de enfoques sobre lo social.

Capítulo 4. La triple vertiente de las ciencias sociales

Las tres familias de ciencias sociales que se formaron en el siglo XIX siguieron evolucionando. Y lo hicieron en dos actos. El primero tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX. El segundo, que comenzó en la década de 1950 y culminó entre los años 1960 y 1970, puso en duda los fundamentos de la modernidad.

Acto I. Durkheim, Weber y la sistematización de las ciencias sociales

Las ciencias sociales se conformaron durante el siglo XIX, y alrededor de los años 1900 adoptaron rasgos que mantuvieron por más de medio siglo, pero no se unificaron.

Durkheim y la sociología inspirada en la filosofía

El problema de producir nuevos conocimientos sobre el hombre social se planteó en todas partes. En la Gran Bretaña, Herbert Spencer se inspiró principalmente en el evolucionismo. Mientras Francis Galton sumó a ello el factor de la raza. Alrededor de 1890, las reflexiones sobre este campo emergente se multiplicaron en Francia. La interpretación solía hacerse en términos psicológicos. Para Gabriel Tarde, la vida social es un juego de espejos donde cada persona se refleja en los otros, pero también aparece, de vuelta, como su reflejo: la vida social se basa en la imitación y la creatividad. La existencia colectiva está ligada a la psicología de cada uno, a las creencias que suscribe y al deseo que lo anima a formar parte de un juego compartido. Gustave Le Bon también recurrió a la psicología para explicar la psicología de masas. René Worms dotó de publicaciones periódicas a la sociología que estaba en vías de conformarse. Sin embargo, el verdadero impulso vino de Émile Durkheim (1858-1917).

Durkheim, nació en Épinal, Francia, dentro de una familia de rabinos, fue admitido en la Escuela Normal Superior, donde realizó estudios en filosofía, pero no tardó en orientarse hacia la sociología, campo que, en su opinión, presentaba características destacables.

Estamos ante un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en formas de actuar, pensar y sentir, externas al individuo, y que están dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual le han sido impuestas” (Durkheim, 1895, p. 18).

Por eso, los hechos colectivos no podrían explicarse a partir de la psicología de cada persona. No nacen del individuo, pero sí condicionan su comportamiento: es imposible explicarlos a partir del análisis de las decisiones individuales porque han sido impuestos al hombre desde el exterior. Así pues, Durkheim concibe la sociología como una ciencia constituida por grupos: se centra más específicamente en los límites que los individuos deben respetar o interiorizar para regular sus relaciones.

Nos encontramos en la prolongación de la problemática que inició La Boétie, invertida por las teorías del contrato social y tras haber pasado de una formulación política a una formulación social como resultado de la Revolución: la vida colectiva solo puede desarrollarse a través de cierto servilismo, el cual puede limitarse si se negocia y se acuerda. Para Auguste Comte, la sociología tiene como tarea hacer posible el funcionamiento de las sociedades modernas promoviendo una nueva forma de vínculo simbólico entre las personas: esto implica la institución de una religión de la Humanidad.

Durkheim se inscribe en la línea de Comte:

A la idea del primero de que el todo es anterior al detalle, y por eso mismo cognoscible, corresponde la premisa del segundo de que el todo es más grande que la suma de sus partes, lo cual significa que no se puede partir de estas últimas para explicarlo (Aron, 1928, retomado por Leboyer, 2016, párrafo 6).

Para Durkheim, la sociología, a pesar de que se apoya en la historia, el derecho, la estadística y la etnología, no es una disciplina científica como las demás; sino la prolongación de la filosofía en otras formas. La filosofía era la única en ofrecer una estructura adecuada a los conocimientos sobre el hombre social que se desarrollaban en ese momento: solo tendrían fundamento legítimo si se aplicaban los principios que elaboraba. Esto produjo en Francia una constante tensión entre los investigadores que estudiaban empíricamente al hombre social desde distintas perspectivas y los sociólogos que se consideraban los únicos capaces de interpretar el campo.

Como todos los de su época, Durkheim fue sensible al movimiento de la historia y la evolución. De su estancia en Alemania, tras concluir sus estudios, adoptó la idea que desarrolló Ferdinand Tönnies, según la cual la vida colectiva

cambió con la modernidad industrial, cuando la *sociedad* expansible del mundo manufacturero sustituyó a la *comunidad* limitada del mundo tradicional, y cuando los fríos lazos de hoy reemplazaron a los estrechos vínculos de ayer. Durkheim encontró en Wilhelm Wundt una forma original de estudiar la moral.

Afirmar que el hecho social es coercitivo, es reconocer que la sociedad configura al individuo: este es un ser de cultura. Al respecto, Durkheim retomó una noción que se remonta a Aristóteles: la función de la *héxis*, mediante la cual la sociedad infunde en el individuo sus formas de ser y pensar. De Tomás de Aquino adoptó el término latino *habitus*, que corresponde a la traducción de *héxis*. El *habitus* instala en el hombre hábitos y reflejos mentales que delimitan sus reacciones y orientan su actuar. Los contextos de vida de los grupos no nacen del individuo; la sociedad se los impone, pero sin que este tenga conciencia de estar condicionado y sin que ello lo prive de creatividad.

La sociología de Durkheim es científica en el sentido del positivismo y recurre mucho a datos estadísticos, por ejemplo. Al mismo tiempo se centra en las ideas que constituyen la base de la cultura. La disciplina que construyó se define como un estudio de las instituciones, es decir, como un conjunto de “creencias y modos de conducta instituidos por la colectividad” (Durkheim, 1895). La sociedad es “ante todo un conjunto de ideas, creencias, sentimientos de todo tipo, que se realizan a través de los individuos” (Durkheim, 2010).

Los estudios comparativos demostraron que existen hechos comunes en todos los grupos humanos: la prohibición del incesto y la existencia de conductas que no siguen las reglas instituidas, tales como el suicidio y el crimen. Los hechos sociales no se basan en las conciencias individuales, pero influyen en ellas: a través de las creencias que instalan en cada persona, dan lugar a la convicción de que la colectividad constituye un entidad superior; la sacralizan. Se establece una moral que guía los comportamientos de cada individuo y permite el funcionamiento de la colectividad. Así aparecieron las religiones, cuya función es esencial.

Los estudios comparativos también revelaron la diversidad y evolución de los hechos sociales. Las pequeñas comunidades del mundo tradicional contrastaban con las sociedades del mundo moderno. La solidaridad mecánica de las primeras (cada individuo realiza las mismas tareas, lo cual crea una unidad simbiótica entre grupos, cuyo tamaño se mantiene reducido) ha sido sustituida por la unidad orgánica de las segundas (donde la variedad de especializaciones profesionales refuerza la complementariedad, pero diferencia las condiciones) que anula el sentido de tener reglas comunes y provoca comportamientos anómicos.

Ahí es donde vemos que la sociología de Durkheim no es solamente una ciencia positiva, sino que también es una filosofía, la vemos en el papel que le asigna a nuestro mundo: restaurar el vínculo con carácter religioso (otros dirían, sobre todo, ideológico) sin el cual ninguna sociedad podría perdurar.

Max Weber o el denominador común de las ciencias sociales empíricas

Durante el siglo XIX el creciente interés por el hombre y la sociedad condujo a la proliferación de disciplinas empíricas. La economía fue la única en desarrollar un corpus teórico, pues consideraba que las decisiones que tomaban los agentes económicos eran racionales. La geografía dejó de ser una ciencia de gabinete al servicio de la cartografía y la historia, e hizo del paisaje su objeto principal y documento central. La historia ya no se limitó a reconstruir la vida de los soberanos y sus capitanes; se focalizó en el devenir de sus pueblos, grupos y civilizaciones. La etnografía y los estudios folclóricos se enfocaron en los pueblos originarios y en los sectores populares de las sociedades tradicionales. Las ciencias políticas comenzaron a formarse alrededor de 1900.

Cada disciplina desarrolló enfoques que se adaptaron a las fuentes documentales de las que disponían. Aquellas dedicadas al mundo contemporáneo multiplicaron las encuestas al estilo que imaginó Frédéric Le Play (1879; Kalaora y Savoye, 1989). Para conocer las condiciones de vida de los obreros europeos, se basó en cuestionarios que permitían conocer de manera concreta su hábitat, sus modos de vida y su trabajo en regiones seleccionadas de todo el continente. Para comprender su destino, había que conocer donde vivían, quiénes eran y qué hacían —*place, folk and work*, como lo tradujo Patrick Geddes, quien retomó el método en la Gran Bretaña—.

En los estados modernos, la administración recogía cada vez más datos sobre la población, las actividades productivas, los servicios de transporte y movilidad, la salud, la vida religiosa y el ocio. La estadística ofrecía así miles de datos sobre los hechos sociales. Las técnicas utilizadas para interpretarlos y representarlos (las de la cartografía temática, en particular Palsky, 1996) progresaron rápidamente. A las encuestas directas se sumó la información que recolectaban y publicaban los estados modernos. Gracias a las herramientas proporcionadas por la estadística matemática, Adolphe Quételet (1835) aprendió a deducir el conocimiento del hombre común y propuso, a partir de esta base, la construcción de una física social.

Es posible cierta teorización de las ciencias sociales empíricas, como lo demostró Max Weber. Muy diferente al de Durkheim, su método se basa en la

actividad de los individuos cuando esta sirve de vínculo con los demás y toma en cuenta su comportamiento. La define así:

Llamamos sociología a una ciencia que busca comprender, por medio de la interpretación, la acción social y de ese modo explicar causalmente su desarrollo y sus efectos. Por ‘acción se entiende el comportamiento humano siempre y cuando el agente o los agentes le den un sentido objetivo. Y, por ‘acción social’, se entiende la acción que, según el sentido establecido por el agente o los agentes, se refiera a la conducta de otros, respecto a quienes se orienta su desarrollo (Weber, 1971, p. 4).

Todos los términos han sido pesados. ¿La acción? Se refiere a conductas que tienen un sentido subjetivo, que le atribuyen sus agentes. ¿La acción social? Es aquella que se orienta hacia los otros. En los hechos, este sentido no siempre es explicitado por quienes actúan, lo cual no significa que esté ausente. Si el agente se conduce de manera racional, el observador puede reconstruir su razonamiento implícito si conoce su objetivo. En los demás casos, podría hacerlo mediante un esfuerzo de empatía e interpretación.

Así, la observación e interpretación revelan el sentido establecido por un agente o una pluralidad de agentes en situaciones concretas; la sociología agrupa en un mismo tipo los agentes, cuyo análisis extensivo muestra que comparten los mismos objetivos y pueden dar lugar a las mismas formas de organización colectiva. De este modo, la sociología elabora dos tipos ideales, cada uno explica una parte de la realidad empírica. Max Weber comenta:

[El sentido así analizado] no es cualquier sentido objetivamente ‘correcto’, ni un sentido ‘verdadero’ elaborado metafísicamente. En ello radica la diferencia entre las ciencias empíricas de la acción, como la sociología y la historia, y todas las ciencias dogmáticas, tales como la jurídica, la lógica, la ética y la estética que buscan explorar el sentido ‘correcto y ‘válido’ de sus objetos” (Weber, 1971, p. 4).

El método recurre a la vez a la inducción (parte de casos concretos) y a la construcción de tipologías mediante el análisis comprensivo.

Por tanto, la sociología se define como una ciencia construida sobre datos empíricos, cuyo sentido puede deducirse reconstruyendo su lógica e identificando el tipo al que pertenecen. Interpreta la realidad identificando los tipos ideales hacia donde se orientan las interacciones analizadas.

Max Weber estructuró una forma de conocimiento social con bases empíricas, que condujo a explicaciones generales evitando el carácter dogmático del sistema durkheimiano. Propuso así una forma para elaborar la metateoría a la que aspiraban las ciencias sociales empíricas, pero que les costaba trabajo sistematizar.

El aislamiento de las ciencias sociales del inconsciente

El surgimiento de las ciencias sociales del inconsciente se prolongó durante tres cuartos de siglo –de la década de 1840 hasta 1910–. Sus campos de estudio eran muy diferentes: la economía, la parte menos intelectualizada del comportamiento humano, y el conjunto de mecanismos que configuran las lenguas sin que sus hablantes sean conscientes de ello.

Las dos primeras interpretaciones surgieron en el mundo germanófono (Alemania y Austria), la tercera en la Suiza francófona. No hubo relación entre ellas hasta después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, los cuestionamientos que enfrentó la metafísica kantiana bajo la influencia de Schopenhauer y Nietzsche aumentaron su audiencia. Los nuevos planteamientos, al principio limitados al mundo de lengua alemana, llegaron al mundo occidental en el periodo de entreguerras. Las corrientes radicales se declaraban afines a Marx o Freud. Hubo que esperar a la década de 1950 para dimensionar lo que la exploración del inconsciente lingüístico aportaría al conocimiento de las sociedades y culturas.

Alrededor de 1800 se establecieron tres familias de ciencias sociales, en el momento en que la Ilustración se desvanecía, se descubría la complejidad y profundidad de lo social, Kant daba una nueva dimensión a la metafísica, y Comte había decidido aplicar un enfoque científico para responder al problema que se había vuelto central para la filosofía desde el Renacimiento y La Boétie: la conciliación entre libertad y vida colectiva, entre orden y progreso. Finalmente, la confrontación de estos tres enfoques no se produjo sino hasta mediados del siglo xx.

La neutralidad moral del antropólogo y sus consecuencias

El papel de Franz Boas (Zumwalt, 2019) en el desarrollo de la antropología cultural estadounidense me fascina. Este alemán estudió geografía con Friedrich Ratzel; al emigrar a los Estados Unidos, se volvió antropólogo; se distinguió por el interés que puso en las investigaciones de campo y la postura que debía adoptar el investigador que las realiza: Para comprender las sociedades que son profundamente diferentes de la suya, el investigador debe desprenderse de sus posturas habituales y presupuestos más o menos implícitos. Tiene que renunciar

a hacer juicios morales sobre aquellos a los que observa y abstenerse de analizar a los grupos sociales en términos de ética. Esta se convirtió en la primera regla de la antropología cultural estadounidense.

Un consejo, aparentemente de sentido común, cuando analizan una sociedad, los investigadores no deben preocuparse de sus propios valores, ni de los de las poblaciones que estudian. Pero al actuar así, y sin ser conscientes de ello, provocaron en los grupos con los que trabajaban una transformación fundamental: los despojaron de lo que constituía su humanidad. Los “deconstruyeron”, y para ofrecer una interpretación, los reconstruyeron de nuevo. No tenían el derecho de hacerlo empleando valores que constituyen la base de la sociedad occidental o aquellos que profesan los grupos que estudian: por tanto, interpretaban lo que observaban recurriendo a aquello que, fuera de las reglas de la moral dominante, ayudara a comprender las costumbres de la sociedad a la que pertenecen. Se inspiraron en gran medida en el psicoanálisis que en ese momento estaba de moda. Margaret Mead (1961) interpretó en la frecuencia de las relaciones sexuales premaritales, en las islas Samoa, el indicio de una cultura que no sufría prohibiciones relacionadas al cristianismo y la presentó como ejemplo a los jóvenes occidentales.

De estas lecturas aprendí que es indispensable tomar en cuenta la cultura para comprender otras sociedades, y que por mucho cuidado que tengamos al hacer un inventario minucioso de los paisajes que configuran o las técnicas que emplean, las deshumanizamos si ignoramos su dimensión moral. Al cabo de medio siglo, la antropología cultural estadounidense ha tomado conciencia de esos efectos perversos. La práctica que recomendó Clifford Geertz de la *deep description*, descripción densa, permitió comprender las motivaciones profundas de las acciones observadas y los valores en los que se basaban. Geertz se identificó con la antropología simbólica, según la cual “la cultura es un sistema heredado de concepciones expresadas en términos simbólicos y mediante los cuales se comunican los hombres, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes ante la vida” (Geertz, 1973, p. 89). La reacción contra los peligros del primer culturalismo se precisó con James Clifford (1988), quien señaló, entre otras cosas, qué lugar ocupaba el análisis de los sistemas de valores para etnógrafos franceses como Maurice Leenhardt o Marcel Griaule.

Cuando, con el fin del imperialismo, los antropólogos volvieron a sus países de origen, algunos de ellos aplicaron la regla de neutralidad en sus sociedades frente a los valores que habían aprendido en ultramar: después de haber deshumanizado a las sociedades dominadas, hicieron lo mismo con las sociedades que llevaban mucho tiempo siendo dominantes. Bruno Latour reconoció que su es-

tancia en Abiyán y la experiencia que tuvo entonces con la antropología colonial lo llevaron a inventar la teoría del actor red. Pierre Bourdieu recordó su experiencia cabileña cuando sentó las bases de sus métodos de encuesta.

Si queremos evitar la deshumanización, debemos tomar en cuenta las representaciones de quienes estudiamos, sobre todo las que influyen en sus decisiones y en modos de vida.

Acto II. El cuestionamiento de la modernidad

Entre las décadas de 1950 y 1960 comenzaron a percibirse los primeros indicios de cambios en la forma de concebir las ciencias humanas y sociales, y en particular de la geografía humana. Se hicieron más notorios hacia 1970. Pero, habría que esperar a la década de 1980 para que sucediera el cambio.

El fin de las prohibiciones en las ciencias sociales

Las prohibiciones fueron particularmente sensibles en la geografía cultural. Por ejemplo: en 1966, Pierre Deffontaines tuvo que explicar cuál era su punto de vista cuando escribió *Géographie et religions*, publicada en 1948, antes de que fuera impugnada.

El geógrafo ahora está llamado a mantener una actitud de simple observador ante los hechos religiosos, sin pretender estudiar los fundamentos, el origen o la evolución de los sistemas religiosos y su valor respectivo. Se limitará a observar las repercusiones geográficas de los hechos religiosos en el paisaje, de ese modo acota el punto de vista religioso a elementos exteriores y fisonómicos, dejando deliberadamente de lado el principal ámbito de la vida interior. Los actos religiosos o piadosos serán entonces considerados como factores del paisaje, del mismo modo que los agentes climáticos o erosivos (Deffontaines, 1948, p. 1718).

Este es el punto de vista, expuesto con mayor firmeza, que entonces solían compartir los especialistas en geografía cultural.

Dentro de las ciencias sociales en general y de la geografía humana en particular, la curiosidad llevó a los investigadores a cuestionar el tabú que en aquel momento les prohibía analizar de manera directa el pensamiento humano, aunque esto se hizo de forma dispersa.

Xavier de Planhol (1957; 1968) fue más osado en su análisis del mundo islámico; el pensamiento religioso no valora igual los distintos modos de vida: los ciudadanos están mejor situados para cumplir las obligaciones que asigna el Corán a los creyentes; los campesinos no tienen la posibilidad de participar en la gran oración del viernes entre una multitud de correligionarios; las condiciones son aún menos favorables para los nómadas y marinos. Este análisis tuvo un fuerte impacto en la geografía de los países musulmanes y en su dinamismo económico.

En 1967 se superó otra etapa con el estudio que publicó David E. Sopher, *Geography of Religions* (Sopher, 1967), donde presenta la religión como uno de los principales factores del funcionamiento de los grupos: las creencias son un elemento clave. Los conocimientos, las referencias y los comportamientos compartidos generan un sentimiento de pertenencia en quienes practican los mismos cultos. El sistema religioso de las sociedades puede respaldar u oponerse al poder político. Las barreras contra las que luchaba la geografía religiosa comenzaron a derrumbarse: se tomaron en cuenta todas las representaciones religiosas.

En otras disciplinas observamos cambios similares. A partir de 1930, en Francia, la *Escuela de los Anales* llevó a los historiadores a cuestionar la primacía de la historia política y los relatos nacionales. Al principio, la mayoría de los seguidores de este nuevo paradigma se inspiraron en el *modelo económico* de la modernización de los *modos de producción* (Labrousse, 1944) y en el *modelo geográfico* de análisis de los *ritmos lentos* de evolución (Braudel, 1958), inspirados por la mayoría de los seducidos por el nuevo paradigma. En 1950 la situación empezó a cambiar: a partir de Philippe Ariès (1960) siguió ampliándose el lugar que se le daba la historia del pensamiento; la historia griega se renovó cuando adoptó de la antropología el enfoque de la diversidad de los sistemas de pensamiento.

El mundo anglófono, donde el marxismo no había sido intelectualmente esterilizado por los poderosos partidos comunistas, acogió bien el análisis que propuso Gramsci (2011/1948-1951) sobre el papel de las ideologías en el mundo moderno: el historiador E. P. Thompson (1968) y el especialista en literatura Raymond Williams (1958; 1981) analizaron las representaciones que desarrolló el mundo obrero británico y destacaron el peso que tenían en las dinámicas sociales. En Francia, el Partido Comunista frenó la inclusión de estos temas, pero Maurice Godelier dio el paso al publicar, en 1984, *L'idéel et le matériel*.

A partir de 1970 fue imperativo que las ciencias sociales empíricas en general y la geografía humana en particular consideraran un cambio de perspectiva que se centrara en aspectos del comportamiento hasta entonces olvidados: (i) la forma de los movimientos reivindicativos por parte de los teóricos que estudian el paso de la modernidad a la posmodernidad, y (ii) la inclusión de la cultura en su

conjunto por parte de aquellos interesados en construir disciplinas realmente humanas. Para designar estos cambios, hablaremos de “giros”: giro de la posmodernidad y del posestructuralismo en el caso de las ciencias sociales, giro lingüístico de la historia, giro espacial de la sociología, giro cultural de la geografía.

La crítica a las filosofías de la historia

Además de la creciente impaciencia de los investigadores ante prohibiciones que ya no comprendían, se sumó un movimiento aun más amplio: las filosofías del progreso fueron objeto de críticas cada vez más virulentas. Sus raíces, antiguas, son filosóficas. Los conflictos mundiales generados por la exaltación de pasiones nacionalistas y del imperialismo occidental aumentaron el número de quienes afirmaban que el progreso técnico podía provocar lo peor. Entre las décadas de 1950 y 1960 se superó un doble obstáculo: con la nueva ola de la deconstrucción, la crítica del pensamiento occidental se volvió sistemática; y cada vez más se difundió una idea entre los medios educados, en la opinión pública de los países occidentales, y finalmente en todo el mundo: la era de la modernidad ha llegado a su fin. Las concepciones sobre la ciencia que la modernidad había puesto de moda, el estructuralismo en particular, desaparecieron al mismo tiempo. Entramos a la posmodernidad, época en que las ciencias sociales se declararon posestructuralistas.

¿Cómo llegamos ahí?

El cuestionamiento del pensamiento occidental se dirigió sobre todo contra la forma que adoptó a finales del siglo XVIII, con Kant. El cuestionamiento comenzó en el siglo XIX, en Alemania, y asumió dos formas.

Las filosofías de lo absoluto de la voluntad y del Gai Savoir

La posteridad kantiana experimentó un enorme giro con Schopenhauer: la grandeza del hombre, lo que le da acceso a lo absoluto ya no radica en la razón, sino en la voluntad. La transformación terminó de darse con Nietzsche: el hombre ya no es fundamentalmente un ser social; lo que lo mueve es su voluntad de poder, que manifiesta pulsiones profundas que no obedecen las reglas morales que la colectividad busca imponer; el verdadero hombre es un superhombre que escapa al destino común. La dimensión que lo libera de lo mundano de la vida diaria ya no es trascendental ni está asociada al ejercicio de la razón; es inmanente y está arraigada en el inconsciente de las fuerzas dionisiacas de la vida.

Así, junto al racionalismo que seguía dominando la filosofía occidental, nació una corriente que quebrantó sus fundamentos al poner el acento en lo irracional

y en el instinto vital. Las fuerzas, cuyas virtudes destacan, escapaban al control consciente: desde este punto de vista, la filosofía nietzschiana terminó convergiendo con las corrientes surgidas de la economía marxista, Freud y la lingüística.

La fenomenología

El segundo giro de la posteridad kantiana se produjo con la fenomenología. Para esta, la aprehensión de la realidad no pasa necesariamente por una reconstrucción autorizada de la experiencia que realiza la razón. Se puede alcanzar directamente; se logra despojando a los objetos que percibimos de todas las construcciones intelectuales que los cubren. Con Husserl y Heidegger se consolidó entonces otra forma de filosofar.

El pensamiento de la modernidad encontró su primera forma en el idealismo racionalista de Kant. Pero a partir de la década de 1880 aparecieron otras dos interpretaciones, las propuestas por Nietzsche y Husserl. Esto explica por qué el ambiente intelectual del siglo xx es más complejo que el del siglo xix.

Las distintas formas de la aventura del siglo XX

Las nuevas corrientes dejaron ver el deseo de evitar las dificultades que provocó la “revolución copernicana” de Kant. Estas aparecieron en el mundo germanófono, pero rápidamente llegaron a todo Occidente.

La atmósfera general cambió con la Primera Guerra Mundial. Los nacionalismos exacerbados condujeron a enfrentamientos de escala global, que se volvieron cada vez más sangrientos con los avances del armamento. El uso de armas nucleares hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial produjo daños irreversibles en el enemigo. En caso de algún ataque nuclear masivo a un país, las bombas cargadas en submarinos nucleares inflingirían daños al agresor tan irremediables como los sufridos por la nación atacada.

En su biografía de Henri Lefebvre, Rémi Hess (1988) resaltó lo que el sociólogo pensaba del sentimiento que experimentaron en aquel momento los intelectuales al vivir “la aventura del siglo”, hecho de preocupación, de huida hacia la vanguardia y exploración del lado oscuro de la conciencia humana. Esta aventura tomó distintas formas, según cada país. En Austria y Alemania, la liberación freudiana de las costumbres se presentó de la mano de un vivo interés por las implicaciones técnicas de la modernidad y del enorme éxito del tema nietzschiano de la voluntad de poder. Esto favoreció el desarrollo de una cultura de la violencia, principal componente del nazismo. En América del Norte, las nuevas ideas se

manifestaron en el cuestionamiento al puritanismo, y también introdujeron una dimensión deconstructiva en la antropología cultural estadounidense.

La situación de Francia es particular. Tras la Primera Guerra Mundial, la opinión condenó de manera unánime la violencia; sin lugar a dudas, nadie quería volver a vivir el horror de las trincheras: ¡habíamos vivido “*la der des ders*” [la última de las últimas guerras]! El freudismo penetró en los medios intelectuales, pero no condujo a una liberación masiva de la moral. El movimiento tuvo la particularidad de ser sobre todo literario y artístico, como lo demostró la audiencia del surrealismo. ¿El inconsciente? La escritura automática contribuyó a revelarlo. La obra de Sade fascinó a toda una generación de escritores y artistas. Puso de moda formas extremas del sexo y el sadomasoquismo. Con Georges Bataille o Antonin Artaud se exaltó el erotismo, la violencia y la marginalidad. El movimiento era subversivo, como lo confirmó su cercanía con el partido comunista, antes de la guerra.

Las ciencias sociales se desarrollaron en Francia en un clima diferente del que vivieron en el extranjero. A través de Michel Leiris o Roger Caillois, la etnología participó en el movimiento surrealista, como lo refirió James Clifford (1988).

La atmósfera del periodo de entreguerras era turbulenta: las opiniones tanto de derecha como izquierda eran extremistas. El ambiente cambió en la posguerra: la extrema derecha y la derecha desaparecieron o se callaron. Apoyado por el Partido Comunista y algunos socialistas, el marxismo tenía el viento a favor. Las filosofías alemanas nunca habían tenido tal audiencia: era el caso del hegelianismo ilustrado por Hyppolite, de la fenomenología desarrollada por Maurice Merleau-Ponty y de la obra de Heidegger retomada por toda una generación. El existencialismo de Sartre, asociado al movimiento de liberación juvenil que comenzó a sacudir Francia, se puso airadamente de moda. Jean Genêt, hijo de la asistencia pública, homosexual, ladrón, que más de una vez pasó de la correccional a la prisión, protegido de Cocteau y Sartre en la posguerra, apareció como el prototipo del genio marginal y rebelde.

Del estructuracionismo al posestructuralismo

El furor que causó el estructuralismo en la lingüística, la antropología y en algunas corrientes del marxismo pronto alcanzó a todas las disciplinas humanas, aunque también fue duramente criticado: su lógica lo cegaba al cambio y a la dinámica de las evoluciones. Cambiar de la idea de estructura a la de sistema, hacia 1970, no ayudó a reparar esa falla.

En la década de 1970 y comienzos de 1980, la escena intelectual cambió muy rápido. En esta época se llamó “estructuracionistas” (el término ya no se usa ahora)

a los esfuerzos realizados para conciliar la aportación del estructuralismo y las dinámicas del mundo social. En la Gran Bretaña, esta etapa estuvo representada por Anthony Giddens (1984): la iniciativa humana puso en duda el equilibrio de fuerzas responsables de la génesis de las estructuras, destacando que la transmisión de la cultura nunca es exactamente la misma y varía según los lugares; la *time geography* demostró, según Giddens, que los procesos de transmisión jamás contienen al grupo entero en el mismo molde. La teoría de la regulación (Aglietta, 1997; Boyer, 1986), desarrollada al mismo tiempo en Francia, ilustra esta forma de compromiso: según esta, el pensamiento liberal interpreta correctamente los periodos de ciencia normal, donde predomina un mismo paradigma. Para explicar los cambios que hacen pasar de un periodo a otro, hay que recurrir, sin embargo, a la teoría marxista. Así fue como se interpretó el paso del capitalismo fordista, el de las grandes empresas orientadas a la producción en masa que caracterizó los dos primeros tercios del siglo xx, al capitalismo flexible de la época contemporánea.

Se dio un paso cuando François Lyotard (1979) y Frederic Jameson (1984; 1991) se dispusieron a confrontar la modernidad, que alcanzó su auge desde comienzos del siglo xix, con la posmodernidad que estaba a punto de nacer. Los movimientos sociales cambiaron de naturaleza: la clase obrera se dividió. No todos los asalariados peleaban por el aumento de sus salarios y sus retiros. Algunos deseaban reducir la jornada de trabajo para gozar más de la vida. Otros se rebelaban contra la creciente contaminación que amenazaba a la larga a la civilización y la vida social. Las luchas contemplaron a grupos hasta entonces olvidados: las mujeres, los discapacitados, los marginales, los extranjeros. Surgieron movimientos por problemas sociales: el aborto, con el fin de que las mujeres fueran plenamente dueñas de sus cuerpos, el reconocimiento a la igualdad de derechos en el caso de los homosexuales y transexuales, etcétera.

Pasar de estas formas clásicas de lucha de clases a otro tipo de demandas, cuya esencia era más sociocultural que económica, fue el signo de la transición de la modernidad a la posmodernidad. En el ámbito epistemológico, de pronto los enfoques funcionales se volvieron obsoletos porque la lógica de la economía pura fue sustituida por la de sociedades con valores diversos.

Por eso el marxismo, revisado y modernizado por David Harvey, fue atacado en todos sentidos a partir de 1985: no se había liberado del funcionalismo reinante en la época precedente, el cual unía estructuras sociales con mecanismos económicos: en el terreno epistemológico, el mundo posmoderno resultó ser *pos-estructuralista*.

Capítulo 5. Posestructuralismo y deconstrucción

Estaba a punto de producirse una ruptura: una nueva generación de filósofos puso en duda los fundamentos mismos de las instituciones y del pensamiento occidental. El movimiento se inspiró en Nietzsche y retomó algunos temas de la crítica que había iniciado la Escuela de sociología de Fráncfort en el periodo de entreguerras. Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, François Lyotard y Pierre Bourdieu representaron este movimiento en Francia, lo cual explica que cuando llegara a los Estados Unidos, alrededor de la década de 1980, se conociera con el nombre de *French Theory* (Cusset, 2003).

Básicamente lo que deconstruyeron fue la idea del hombre y la ciencia que había forjado Occidente; estas ideas, con la forma que habían adoptado a finales del siglo XVIII, se inspiraron mucho en Immanuel Kant.

Dos autores, Michel Foucault y Pierre Bourdieu, desempeñaron un papel fundamental en la deconstrucción posestructuralista del pensamiento social anterior.

Foucault y el vuelco de la metafísica kantiana

La entrada en escena de Foucault

Foucault, nació en 1926 en Poitiers, donde su padre era cirujano, pasó ahí una juventud de la que hablaba poco. Era cercano a su madre, aunque vivía muy solo. En cierto sentido, su vida comenzó hasta que partió a París, en 1945, para prepararse para la Escuela Normal Superior, en el Liceo Henri-IV, donde los cursos de filosofía de Hyppolite lo entusiasmaron. Casi no socializaba con sus compañeros –como tampoco lo hizo cuando entró a la Escuela en 1946–. Solitario, leyó muchísimo. Era psicológicamente inestable, intentó suicidarse dos veces, por lo que entró en contacto con el servicio psiquiátrico de Sainte-Anne. Su homosexualidad lo instaló en un mundo aparte.

Tras graduarse en 1951, continuó sus estudios en psicopatología, fue psicólogo practicante en Sainte-Anne, dio cursos de psicología en la Escuela Normal Superior y tradujo *Le Rêve et l'existence* del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger.

Es un filósofo que abordó las ciencias sociales desde una de sus puertas laterales, la psiquiatría y psicopatología, familiarizándose solamente con una de sus metodologías, la del examen clínico que practica la psiquiatría. Este fue el campo que eligió para su tesis principal en la *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (1961) [*Historia de la locura en la época clásica*], aunque su tesina consistió en una introducción y una traducción de la *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1961) de Kant —dejando ver que sus posturas filosóficas se inscriben en la posteridad de este, incluso si es para subvertirla—.

La *Historia de la locura* se basó en lo que aprendió Foucault al introducirse en la psicopatología, aunque su propósito era histórico y tenía como base su enorme erudición —un aspecto fundamental de su investigación—. Reconstruyó la evolución del comportamiento frente al desorden mental. Partió del análisis de textos y pinturas de la *Nef des Fous* [la Nave de los locos] que proliferaron en el Renacimiento. La época clásica excluyó a los enfermos mentales y los recluyó como lo hizo con todos los demás anormales, encadenando a los más violentos. La mejora que supuso la creación del manicomio y el tratamiento médico para la alienación era un engaño, pues culpabilizaba a los enfermos y los hacía cargar con la responsabilidad de su anormalidad. El último capítulo de la obra corresponde a una antropología filosófica: el análisis clínico de la locura señala en qué se diferencia de la normalidad, pero también revela sus dimensiones ocultas y su trasfondo.

Foucault realizó un trabajo histórico sobre las representaciones y su significado filosófico, más que una investigación empírica de ciencias sociales. En un sentido, las consulta de manera marginal, a través de su práctica del análisis clínico de las psicopatologías y de los textos que nos informan sobre su evolución; en otro sentido, se sitúa en el centro, ya que interroga la validez de los conocimientos que hay sobre la locura. Así fue como llegó a caracterizar las ciencias humanas como disciplinas que se ocupan de la vida de las personas (por lo que tienen raíces en la biología), de la forma en que producen lo que necesitan con su trabajo (lo cual las ancla en la economía) y de su capacidad de comunicar (lo que las relaciona con la lingüística).

Las “palabras y las cosas” y la “región intermedia” de la cultura

Los puntos de interés de Foucault no se limitan a la historia de la locura, como lo demostró en *Las palabras y las cosas*, obra publicada en 1966 y que lo daría a conocer al gran público conocedor. El libro trata las ciencias humanas a partir de los tres pilares que acaba de identificar: las ciencias de la vida, la economía y el estudio del lenguaje. Las capta en la penúltima fase antes de su transformación

en ciencias y se interroga sobre el peso que ejerce el entorno en su formulación: así, aborda su génesis desde un punto de vista cultural, en una época donde las dinámicas propias a la cultura occidental casi no llamaban la atención. Destaca el peso que tienen las manifestaciones elementales de la cultura en el desarrollo de sus formas superiores, científicas en particular:

Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– establecen desde el principio para cada hombre los órdenes empíricos con los que tendrá que tratar y en los que se encontrará [...], y en el otro extremo, el pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de filósofos explican por qué generalmente hay un orden, a qué ley general obedece, cuál principio puede explicarlo, y por qué razones se estableció este orden y no otro (Foucault, 1966, p. 11).

A diferencia de sus predecesores, Foucault señala la existencia de una “región intermedia” entre las formas básicas de la cultura y sus expresiones acabadas.

Pero entre esas dos regiones tan distantes reina un ámbito que no por tener un papel de intermediario es menos importante: es más confuso, más oscuro, menos fácil de analizar (Foucault, 1966, p. 12).

Para Foucault, este ámbito cumple una función determinante porque es en este nivel donde se organiza la realidad y donde intervienen el orden y el poder que conlleva:

Es ahí donde una cultura, desplazándose imperceptiblemente de los órdenes empíricos que le han sido prescritos a través de sus códigos primarios, establece una primer distancia con respecto a ellos [...]. Así, entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una “región intermedia” que deposita el orden en su propio ser: es allí donde [el orden] aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y gradual, o fragmentado y discontinuo [...]. Tanto es así que esta “región intermedia”, en la medida en que manifiesta formas de ser del orden, puede presentarse como la más fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones, a los gestos que supuestamente la traducirían con mayor o menor exactitud o satisfacción [...] más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más ‘verdadera’ que las teorías que intentan darle una forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico. Así, existe en toda cultura, entre

el uso de lo que podríamos llamar “códigos ordenadores” y las reflexiones sobre el orden, la *experiencia pura* del orden y sus modos de ser (Foucault, 1966, pp. 12-13 [las cursivas son nuestras]).

Para comprender la trascendencia de este fragmento, hay que tener en cuenta que Foucault no trabajaba como especialista de ninguna de las ciencias sociales empíricas: su trabajo era de filósofo. El universo mental que aborda fue estructurado por Kant y su teoría del conocimiento. James Miller resume así el enfoque de Foucault:

En su intento de proteger las bases del conocimiento de los ataques de la filosofía escéptica, [Kant] se sintió obligado a establecer una distinción rigurosa entre el conocimiento empírico, derivado de la experiencia, y las ideas trascendentales, que son obra exclusiva de la razón especulativa y se extienden más allá de cualquier experiencia posible. Tal vez la más inquietante de estas ‘Ideas de la Razón’ sería la del libre albedrío. Enigmático como es, imposible de probar y, *stricto sensu*, de conocer, el libre albedrío abría la posibilidad, en la opinión de Kant, de poner en práctica lo trascendental, haciendo de algunas ideas el objeto de una experiencia posible, teniendo como consecuencia aparente llenar el abismo entre lo empírico y lo trascendental. Para Kant, el abismo que podría extenderse entre la idea de la razón y su realización práctica siguió siendo insondable. Se trata, explica en la *Crítica de la razón pura*, de cuestiones a las que no se puede ni se debe responder: de hecho, encuentran sus raíces en la libertad; ahora bien, la libertad tiene el poder de trascender cualquier límite establecido (Miller, 1995, p. 170).

James Miller menciona a continuación la segunda parte de la revolución copernicana de Kant, es decir, “su sugerencia de que los seres humanos tienen tanto la posibilidad como la obligación de construir por sí mismos, mediante las ideas de la Razón, un mundo moral y político” (Miller, 1995, p. 170).

Kant tuvo a bien creer que tal construcción, operada en los límites de la razón, garantizaría el triunfo de las ideas cristianas tradicionales de Dios, la responsabilidad moral y la inmortalidad del alma, su crítica ‘trascendental’ tuvo la consecuencia ineluctable de abrir al espíritu humano un campo de aplicación de alcance insospechado. Tras la revolución crítica de Kant, comenta Foucault (Foucault, 1976, t. 1, p. 17), ‘el mundo apareció más bien como una ciudad por construir que como un cosmos ya dado’ (Miller, 1995, p. 170).

El *homo philosophicus* que construyó el filósofo de Königsberg es complejo: es ante todo un ser de carne abierto al exterior a través de sus sentidos; al mismo tiempo, está dotado de categorías *a priori*, como las del tiempo, espacio, causa, sustancia, etc., que cumplen una función esencial en la configuración de su experiencia. La mente se caracteriza por rasgos *trascendentales* que le permiten razonar sobre entidades abstractas que están fuera de lo empírico; de ellas obtiene el poder de juzgar. Así pues, el hombre tiene tanto decisión sobre la realidad empírica como capacidades para escapar de ella, lo cual constituye su creatividad. El carácter absoluto de las decisiones éticas de las que es capaz el hombre es lo que lo constituyen como un ser moral, y el carácter absoluto de sus juicios estéticos es lo que hacen de él un artista. Su dimensión trascendental lo distingue así del resto de la creación. Cuando Foucault habla del *hombre*, se refiere a este *homo philosophicus*.

Toda la construcción del universo kantiano fue puesta en duda por Foucault al proponer la “región intermedia” de la cultura, entre códigos fundamentales y conocimientos científicos: Foucault navegó por el “terreno de excepcional alcance” que había vislumbrado Kant.

La región intermedia de la cultura y la génesis de los epistemes

Como lo señaló Foucault, la “región intermedia” de la cultura ha configurado a fondo los mundos en los que vivimos:

En el presente estudio, es esta experiencia [del orden y sus modos de ser] la que quisiéramos analizar. El objetivo es mostrar en qué se ha convertido, desde el siglo XVI, en una cultura como la nuestra: de qué forma, remontándonos hacia atrás, el lenguaje tal y como se hablaba, los seres naturales tal y como eran percibidos y agrupados, los intercambios tal y como se practicaban, nuestra cultura ha manifestado que existe un orden, y que a las modalidades de este orden los intercambios deben sus leyes, los seres vivos su constancia, las palabras su cohesión y su valor representativo; qué modalidades del orden han sido reconocidas, planteadas, vinculadas con el espacio y el tiempo para formar la base positiva de los conocimientos tal y como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de la riqueza y en la economía política (Foucault, 1966, p. 13).

Las ciencias sociales, tal y como aprendimos a desarrollarlas, en el fondo no son más que el disfraz de una realidad más profunda, aquella que se ha construido en esa “región intermedia” de la cultura, donde la búsqueda de la verdad se

compone de los juegos de fuerza y poder. El propósito de Foucault no es destacar la aportación de las ciencias sociales, sino de precisar sus límites, de elaborar, por así decirlo, una “crítica de la razón social”, que complementaría la *Crítica de la razón pura*.

La verdadera evolución del pensamiento no es la que pretende reconstruir la historia de las ideas a partir del análisis erudito de los textos, sino la de las fuerzas que las palabras encubren en los discursos que circulan a un nivel inferior y que son responsables de innumerables efectos, de poderes a veces minúsculos, pero que acaban pesando mucho sobre las personas. Foucault resume su afirmación de la siguiente manera:

Por tanto, no será en los conocimientos descritos en su avance hacia la objetividad donde nuestra ciencia actual podría finalmente reconocerse; lo que quisiéramos sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* donde los conocimientos, considerados al margen de cualquier criterio referente a su valor racional o a sus formas objetivas, ocultan su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su creciente perfección, sino la de su posibilidad [...] Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’ (Foucault, 1966, p. 13).

La crítica a la idea kantiana del hombre

La redacción de las obras de Foucault suele ser confusa. *Las palabras y las cosas* no tienen conclusión; en su lugar, hay dos capítulos dedicados a un doble juicio.

i) El primer juicio es sobre el hombre, entiéndase el *homo philosophicus* que construyó Kant: la dupla mal asociada alma/cuerpo, o cuerpo/espíritu de la metafísica y la teología tradicionales, Kant la sustituyó por la de un ser compuesto por lo empírico y trascendental. En el terreno material y corpóreo, este ser se caracteriza por su finitud, aunque está dotado de un atributo que en parte le permite escapar de ella y que lo distingue del resto de la creación: la libertad. El hombre así concebido y la antropología filosófica son creaciones de la *episteme* que surgió alrededor de 1800 y dio origen a la modernidad:

El vínculo de las positivities con la finitud, el reforzamiento de lo empírico con lo trascendental, la relación perpetua del *cogito* con lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros [modernos] la forma de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente

la posibilidad del saber en el análisis de este modo de ser y ya no sobre el de la representación (Foucault, 1966, p. 346).

Foucault situó el surgimiento de esta concepción en la confluencia de los siglos XVIII y XIX:

El umbral de nuestra modernidad no se sitúa en el momento en que hemos querido aplicar métodos objetivos en el estudio del hombre, sino más bien en el día en que se constituyó el doblete *empírico-trascendental* llamado hombre (Foucault, 1966, pp. 329-330).

Así, Foucault identificó las debilidades y contradicciones de esta dupla: no es la razón la que opera en el universo social, sino un conjunto de ideas y limitaciones que ignora el *homo philosophicus*, el cual fue entonces puesto en duda.

ii) En el segundo juicio, Foucault procede a hacer una crítica sistemática de las ciencias humanas (a excepción de aquellas enraizadas en el inconsciente) y de la construcción filosófica en la que se basan. Volveremos sobre esto.

¿Cuál es la conclusión general de la obra? De hecho, Foucault sí la presenta, pero curiosamente la sitúa en las páginas 13 a 16 del prefacio.

Las palabras y las cosas tienen la ventaja de leerse agradablemente. La obra, sin introducción, comienza con un brillante análisis del famoso cuadro de las infantas reales españolas, *Las meninas*, pintado por Velázquez, el juego de descentralización que realiza el pintor anuncia a quién dedicará la obra. A partir de un juego de repetición del tema: “el pasado es para nosotros un país extranjero”, Foucault nos invita a redescubrir el Renacimiento a través de la episteme que predominó en la época (dándole un papel central a los signos), luego a la que reinó en la época clásica (basada en la voluntad taxonómica de clasificarlo todo para transmitir el orden que el Creador impuso en el mundo), hasta que se estableciera, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, la que permitió el desarrollo de la ciencia. El recorrido va de autor raro a autor desconocido, de panfleto a tratado oscuro, lo cual le imprime un gran encanto. La erudición es impresionante y los argumentos son brillantes, aunque la retórica en ocasiones es pesada.

“Las palabras y las cosas” y las ciencias humanas

Las palabras y las cosas es un libro de su tiempo, pues es sumamente estructuralista. La episteme aparece como una estructura subyacente: la episteme y sus mutaciones son las responsables de las analogías y paralelismos que se dan entre

disciplinas donde todo parece separarlas: las ciencias de la vida, la economía y la lingüística.

No faltaron críticas contra esta obra (Merquior, 1986). Para muchos historiadores, la elección de disciplinas y obras analizadas era arbitraria; las simplificaciones y errores en ocasiones empañaban el razonamiento. El enfoque estructural cortaba la historia en rebanadas separándolas por saltos; ignoraba las continuidades; difuminaba las transiciones. En cambio, sobrevaloraba los contrastes.

Foucault era conciente de las debilidades de su propuesta, pero esta iba acorde a lo que buscaba demostrar: la influencia en cada época de las representaciones que determinan los objetos de interés, dirigen los enfoques y dictan las interpretaciones. La escena intelectual ya no aparece como una arena donde se confrontan las ideas; más bien está compuesta por una serie de túneles donde todos avanzan en la misma dirección porque razonan con los mismos parámetros y sufren las mismas limitaciones. El poder puede percibirse por todos lados, pero sin que quienes están sometidos a él estén necesariamente conscientes de ello.

Para Foucault, el conocimiento de lo social se inscribe dentro de los parámetros establecidos por la filosofía. No ataca a las ciencias sociales en sí, sino a la concepción filosófica del hombre que heredaron: Foucault la subvierte; estas disciplinas ya no tienen por objeto al hombre como una combinación de empirismo y libertad trascendental, que era donde residía su justificación oficial. Ahora se ocupan solamente de la forma en que la sociedad controla a los hombres y les amputa parte de su corporeidad y de las posibilidades que debería ofrecerles.

La perspectiva de Foucault sobre las ciencias humanas empíricas es la de un filósofo que no intenta comprender su lógica, sino que busca más bien explicar cómo se articulan con las verdaderas ciencias que son las disciplinas de la vida, la economía y el lenguaje. Propone una nueva forma de abordar la evolución de las ideas a la que bautiza como *arqueología del saber* —bajo el título de *Las palabras y las cosas*.

En “Las ciencias humanas”, último capítulo de *Las palabras y las cosas*, solo aborda directamente una parte de las ciencias sociales, la que tiene que ver con la inserción del *homo philosophicus* en la vida colectiva. Para esta, como lo señala Foucault desde el principio:

El modo de ser del hombre tal y como está representado en el pensamiento moderno le permite desempeñar dos papeles: aparece en el fundamento de todas las positivities y está presente, de un modo que ni siquiera podría decirse privilegiado, en el elemento de las cosas empíricas (Foucault, 1966, p. 355).

Para Foucault, las “positividades” remiten a los instintos del individuo y a las fuerzas sociales; aunque destaca la presencia de un elemento singular: para él, y a diferencia de Kant, no se trata de la razón especulativa, por lo que no se le puede calificar de trascendental o privilegiada; se trata de un espacio de transgresión que no radica en la libertad que la razón le otorga al hombre, sino en las fuerzas dionisiacas que animan la totalidad de su ser; si la palabra existiera, podríamos considerarlo como “inmanente”. El *homo philosophicus* kantiano es quien evoca la palabra que acabamos de citar, pero invierte sus elementos. Así se prolonga y se cuestiona “pura y llanamente [el] *a priori* histórico que, desde el siglo XIX, ha servido de base casi evidente a nuestro pensamiento. Este hecho es, sin duda, decisivo para el estatus que debe darse a las ‘ciencias humanas’, a este conjunto de conocimientos [...] que toman como objeto al hombre por su carácter empírico” (Foucault, 1966, p. 356).

El nacimiento de las ciencias humanas está asociado al cambio de episteme que se produjo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, “cuando, al abandonar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas, con el crecimiento progresivo de las formas de producción, las palabras en el devenir de los lenguajes” (Foucault, 1966, p. 356).

Foucault continúa:

En tales condiciones, era necesario que el conocimiento del hombre apareciera, en su finalidad científica, como contemporáneo y de la misma veta que la biología, la economía y la filología, por lo que vimos en él, muy naturalmente, uno de los avances más decisivos, en la historia de la cultura europea, de la racionalidad empírica (p. 356).

La realidad es más compleja:

Hay que representar el campo de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto en tres dimensiones. En una de ellas, se situarían las ciencias matemáticas y físicas [...]; en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, la vida, la producción y la repartición de las riquezas) que se encargan de relacionar elementos discontinuos, aunque análogos, de modo que pueden establecer entre ellos relaciones causales y con estructuras constantes. Estas dos primeras dimensiones definirían un plan común entre ellas [...]. En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión como pensamiento de lo mismo (Foucault, 1966, p. 358).

Así se estableció una triada epistemológica. A su interior se pueden distinguir tres regiones definidas por la triple relación de las ciencias humanas en general, “con la biología, la economía y la lingüística” (Foucault, 1966, p. 367). Pero entre esas regiones existe un vínculo conformado por *modelos constituyentes* que “cumplen la función de ‘categorías’ en el saber singular de las ciencias humanas” (p. 368) [las cursivas son nuestras]. Así, Foucault procedió a hacer un análisis kantiano de las ciencias sociales.

Los *modelos constituyentes* de las ciencias humanas [el equivalente de las *categorías* kantianas] “fueron tomados de los tres ámbitos de la biología, la economía y el estudio del lenguaje” (p. 368). Del primero tomaron los registros de la *función* y la *norma*; del segundo, los del *conflicto* y la *regla*, y del tercero los del *significado* y el *sistema*.

La función de estos tres modelos ha evolucionado a lo largo del tiempo. El primero imperó en el siglo XIX, el segundo alrededor de 1900, y el tercero después de la Primera Guerra Mundial.

Sin embargo, este cambio estuvo acompañado de otro: el que hizo retroceder al primer término de cada dupla constituyente (función, conflicto, significado) [...] y emerger con mayor intensidad la importancia del segundo término (norma, regla, sistema) [...] (Foucault, 1966, p. 371).

Para Foucault, “pasar al punto de vista de la norma, la regla y el sistema, nos acerca a un problema que se dejó en suspenso: el de la representación” (1966, p. 372). A las dos tendencias que acaba de señalar, Foucault agregó una tercera: “desde el siglo XIX, las ciencias humanas no han dejado de acercarse a esta región del inconsciente donde la instancia de la representación se ha mantenido en suspenso” (p. 373).

Así fue como Foucault construyó una epistemología de las ciencias humanas inspirada en la teoría kantiana del conocimiento, pero donde los *modelos constituyentes* han sustituido a las *categorías* y organizan todo el campo del saber. Además:

[Estas nuevas categorías] permiten la disociación, característica de todo el conocimiento contemporáneo, entre conciencia y representación. Definen la forma en que lo empírico puede ser representado, pero de una forma que no está presente en la conciencia (1966, p. 374).

Ello le confiere un papel fundamental al inconsciente en las ciencias humanas:

En el horizonte de toda ciencia humana existe el proyecto de llevar la conciencia del hombre a sus condiciones reales, de restituirla en los contenidos y formas que le dieron origen, y que se esconden en ella. Por eso el problema del inconsciente –su posibilidad, su situación, su modo de existencia, los medios de conocerlo y sacarlo a la luz– no es un problema exclusivo de las ciencias humanas y que encontrarían al azar en sus planteamientos; es un problema fundamentalmente coextensivo a su propia existencia. Una elevación *trascendental* que se ha convertido en un desvelamiento de lo no consciente es constitutivo de todas las ciencias humanas (Foucault, 1966, p. 376), (las cursivas son nuestras).

El empleo del término “trascendental” es revelador: Foucault transpone en las ciencias humanas la dimensión trascendental que constituyó la base de la teoría kantiana del conocimiento, pero la invierte. Y modifica al mismo tiempo su alcance: sustituye las *categorías dadas a priori* por *modelos constituyentes*; unos y otros tienen puntos en común, pero los segundos permiten tomar en cuenta el inconsciente en lugar de situarse en el claro espacio de la razón.

Foucault saca de este análisis una conclusión lógica:

Por tanto, diremos que hay ‘ciencia humana’ no dondequiera que se trate del hombre, sino dondequiera que haya análisis, en la dimensión propia del inconsciente, de las normas, de las reglas, de los conjuntos significantes que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y contenidos. Hablar de ‘ciencias del hombre’ en todos los demás casos es puro y simple abuso del lenguaje (1966, p. 376).

Las verdaderas ciencias humanas deberían llamarse ciencias del inconsciente.

Entre los tipos de ciencias humanas, cuyo desarrollo a lo largo de dos siglos hemos esbozado anteriormente, Foucault solo reconoce el carácter científico de la tercera, que es la que se basa en el inconsciente, ya sea económica, como en el caso de Marx; biológica (al menos en parte) en el caso de Freud, y lingüística para Saussure. Aplicar ese calificativo a las demás “es puro y simple abuso del lenguaje”.

Al introducir, por debajo de la clara esfera del pensamiento, la “región intermedia” donde se despliegan los epistemes, Foucault sustituye la teoría kantiana del conocimiento por una interpretación que invierte su estructura y desplaza el espacio donde se sitúa el genio del hombre de la esfera trascendental de la libertad hacia el de las fuerzas profundas e inconscientes. Asimismo, lo desplaza del terreno intemporal de la metafísica al de la historia. Mientras se siga concibiendo a las

ciencias sociales como puramente analíticas, seguirán repitiendo las mentiras de la sociedad. Solo cuando se levanten el velo nebuloso del inconsciente se volverán liberadoras.

¿Ruptura total o inversión de la metafísica kantiana?

Desde Aristóteles, la metafísica ha especulado sobre Dios, sobre la sustancia, sobre el Uno. Kant mostró la vanidad de esta forma de pensamiento, pero, para él, la posibilidad que tiene el espíritu de alcanzar lo universal en el ámbito de la moral y el arte lo abre a lo absoluto. Kant construyó así una nueva metafísica, propuso una moral de la responsabilidad e inició la estética. La eminente dignidad del hombre se debe a la capacidad que tiene su espíritu de interpretar las evidencias de los sentidos: nace de su *poder trascendental*.

El hombre, tal y como lo concibe la filosofía, está muerto, así lo proclamó Michel Foucault. El modelo kantiano está invertido y socavado.² ¿Sigue siendo la razón lo fundamental para el hombre? ¿No es más bien un nivel más profundo de su ser, el del instinto y la fuerzas vitales, como lo afirmaba Nietzsche? En las ambiciosas construcciones filosóficas sobre la humanidad, la ciencia o Dios, ¿realmente la noción que presentan como central es la que cuenta?, ¿o son los factores marginales, ocultos, los que estructuran el enfoque?, explicaba Jacques Derrida (Derrida, 1967) En lugar de las construcciones jerárquicas del pensamiento dominante, ¿no deberíamos preferir los vínculos horizontales que privilegia el enfoque rizomático?, como sostenía Gilles Deleuze (Deleuze y Guattari, 1980). Los grandes relatos en los que se basa nuestra concepción del mundo ¿son distintos de las novelas?, cuestionaba François Lyotard (Lyotard, 1979).

¿La deconstrucción realmente liberó el conocimiento de lo social de toda ligadura metafísica, como pretendía? ¿No lo sustituyó más bien por una metafísica que, en estructura, seguía siendo kantiana, pero se diferenciaba de ella porque de algún modo había sido invertida? Fuerzas inmanentes profundas reemplazaron la dimensión trascendental del pensamiento.

Foucault y la crítica del discurso

Las palabras y las cosas tuvieron un éxito considerable: ahora Foucault era un personaje público. El término de *episteme* entró muy rápido en el uso común, incluso

² Para mayores detalles, véase el apartado siguiente (Foucault y la crítica del discurso) y el capítulo 6, Foucault y el espacio.

si en la mayoría de los casos solo se empleaba para referirse al vago conjunto de influencias que en aquel momento se designó con el término alemán *Weltanschauung*, la visión del mundo.

Foucault fue sensible a las críticas que suscitó una obra que iba más allá del estructuralismo. En la “región intermedia” de la cultura donde se mezclan los juegos de poder y reflexión, designar como *episteme* al conjunto de perspectivas y modos de explicación que surgen en una época determinada la convirtió en un todo coherente y rígido: el carácter estructuralista de su interpretación se magnificó innecesariamente.

La arqueología del saber: una obra difícil

En 1969, Foucault publicó una obra destinada a reforzar la base teórica sobre la que construyó *Las palabras y las cosas*. Tenía como título el subtítulo de esta última: “La arqueología del saber”, lo cual destaca la continuidad de su proyecto y la complementariedad de ambos libros. Si bien sigue abordando el nivel intermedio de la cultura y el saber, ya no lo analiza en términos de *episteme*, sino de *formaciones discursivas*, una noción más vaga y plástica.

¿Cuáles son las principales características de estas formaciones? Foucault dedicó casi doscientas páginas a explicarlo. Las leí varias veces con pluma en mano, anotando las ideas, intentado relacionarlas: solo lo logré consultando los estudios que comentan y explican este texto, la obra de James Miller (1995), y en particular la de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1984).

El papel de las formaciones discursivas “serias”

Entre los actos discursivos, y sin especificarlo claramente, “Foucault se interesó más en aquellos que, al estar disociados del contexto local de afirmación y del trasfondo familiar, llegan a constituir una esfera relativamente autónoma” (Dreyfus y Rabinow, 1984, p. 75). Estos actos logran hacerlo al “someterse con éxito a una especie de prueba institucional, que podrían ser las reglas de la argumentación dialéctica, o bien las del cuestionamiento, e incluso la confirmación empírica” (Dreyfus y Rabinow, 1984, pp. 75-76). La aclaración que Dreyfus y Rabinow añadieron para explicar *La arqueología del saber* fue ignorada por la mayoría de lectores de la obra: por eso, sin dudar, aplicaron sus conclusiones a todas las formaciones discursivas, incluidas las referentes a los ‘códigos fundamentales de una cultura’, aquellos que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas” (Foucault,

1966, p. 11). Volveremos a ello cuando toquemos el tema de la posteridad del pensamiento foucaultiano.

Foucault se centró únicamente en los actos discursivos, a los que Dreyfus y Rabinow calificaron de “serios” precisando que: “cualquier acto discursivo puede ser serio, siempre y cuando reúna los procedimientos de validación necesarios, la comunidad de expertos, etc.” (Dreyfus y Rabinow, 1984, p. 76). A diferencia de los fenomenólogos, Husserl o Merleau-Ponty, por ejemplo, a Foucault no le preocupa saber si los discursos serios que selecciona son verdaderos (que es lo que pretenden ser):

[...] Foucault afirma que no es necesario compartir las creencias de aquellos que se toman en serio esos actos discursivos para encontrar actos discursivos serios entre todo lo que se dice y se escribe, para seleccionar y así limitar lo que se ha tomado en serio en determinada época, y aprobarlo, comentarlo o criticarlo. Por tanto, Foucault puede limitarse a estudiar *enunciados* raros y serios, que han sido cuidadosamente preservados y a la plétora de comentarios a los que han dado lugar (Dreyfus y Rabinow, 1984, p. 81).

La labor de selección estuvo a cargo de los editores que aceptaron publicar los textos y de los bibliotecarios que aseguraron su preservación y los clasificaron en categorías: Foucault confió en ese muestreo histórico para seleccionar los escritos con los que trabajaría.

Los enunciados serios en los que se centró presentan otra característica: “el conjunto del contexto verbal es más determinante que sus elementos y, por tanto, equivale a más que la suma de sus partes”. De hecho, las partes solo existen dentro del *campo* que las identifica e individualiza” (Dreyfus y Rabinow, 1984, p. 86, las cursivas son nuestras).

Las formaciones discursivas “serias” configuran el mundo social

Para Foucault:

Las relaciones discursivas que permiten la existencia de una referencia seria [...] no son relaciones primarias, es decir, relaciones independientes de todo discurso o todo objeto de discurso como ‘pueden ser descritas entre instituciones, técnicas, formas sociales’ (Foucault, 1969, p. 62). Tampoco se trata de relaciones secundarias, como las que utilizaría el sujeto hablante para definir reflexivamente

su comportamiento [...] Las normas de lo serio no están determinadas ni por las relaciones primarias o reales, ni por las relaciones secundarias o reflexivas, sino por la forma en que las prácticas discursivas organizan esas relaciones [...] La teoría según la cual las prácticas discursivas serían en cierto modo prioritarias porque establecen relaciones entre otros tipos de relaciones es uno de los postulados más importantes, pero menos desarrollados de *La arqueología del saber* (Dreyfus y Rabinow), 1984, pp. 96-97).

Las prácticas discursivas tendrían como rasgo específico depender, en su construcción, de lo que Foucault define como *enunciado*:

El enunciado no es [...] una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorizan un número quizá infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece propiamente a los signos, y a partir de la cual se podrá decidir posteriormente, mediante el análisis o la intuición, si 'tienen sentido' o no, según qué regla se alternan o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué tipo de acto se realiza a partir de su formulación (oral o escrita) (Foucault, 1969, p. 115).

Más adelante Foucault puntualiza:

Vemos que el enunciado no debe ser tratado como un suceso ocurrido en un momento y un lugar determinados, y que solo sería posible recordar –y celebrar de lejos– en un acto de memoria. Pero vemos que tampoco es una forma ideal que pueda actualizarse siempre en cualquier cuerpo, en un conjunto indiferente y en condiciones materiales que no importan. Es demasiado repetible para depender totalmente de las condiciones espacio-temporales de su nacimiento [...], está dotado de cierta gravedad modificable, de un peso relativo al campo en el que se sitúa, de una constancia que permite usos diversos, de una permanencia temporal que no tiene la inercia de una simple huella y que no dormita sobre su propio pasado. Mientras que una enunciación puede ser *reiniciada* o *vuelta a evocar*, mientras que una forma [...] puede *reactualizarse*, el enunciado, por su parte, tiene la especificidad de poder ser repetido, pero siempre en condiciones estrictas (Foucault, 1969, p. 138).

Para Foucault, estas condiciones garantizarían la perdurabilidad y la transmisibilidad de las formaciones discursivas. La existencia primordial, aunque por lo general desconocida, del enunciado es lo que garantiza su reproducción idén-

tica y le confiere un carácter prescriptivo. Los discursos se establecerían entonces como si fueran evidentes a todas las poblaciones que tomaran conciencia de ellos. Por tanto, formular un enunciado es disponer del poder de transmitir la misma visión a todos aquellos que lo reproduzcan. Toda la interpretación foucaultiana del discurso se basa en definitiva en la existencia de esta forma matricial que es el enunciado, cuya rareza aumenta su valor.

El tema central (el enunciado) de *La arqueología del saber* es elusivo. Si bien refuerza las formaciones discursivas, omite la evidencia. Opera a nivel de la lengua, pero escapa a la atención de los hablantes. Foucault elaboró así una concepción de la comunicación que responde a la científicidad tal y como él la concibe porque está anclada en el inconsciente del lenguaje (cf. “Las palabras y las cosas y las ciencias humanas”). En esta obra ofrece una interpretación del enunciado similar al que Marx propuso de la génesis de la plusvalía en el Libro I de *El capital* —lo cual explica el carácter complicado y esotérico de estos dos libros—.

El alcance de la tesis de Foucault (es decir que, independientemente de su contenido, el discurso bastaría para configurar el orden de las cosas) es inmenso. Pero, al mismo tiempo, es frágil: el papel del enunciado en la comunicación es tan difícil de comprender como lo es el papel del valor-trabajo en la génesis de la plusvalía. Como lo señalaron Dreyfus y Rabinaw: “Solo cuando [Foucault] haya abandonado esta tesis semiestructuralista [...] podrá circunscribir el campo legítimo de funcionamiento de las prácticas discursivas y dar cuenta de la forma tan singular en que el discurso depende de las prácticas del discurso a las que sirve al tiempo que las alimenta” (Dreyfus y Rabinow, 1984, p. 102).

Centrarse en los discursos serios supondría tomar en cuenta solo aquellos que son socialmente aceptados —aquellos que constituyen la armadura de la cultura—. Para Kant, la dimensión trascendental del espíritu lo dotaba de categorías *a priori* que le permitían explicar la realidad empírica y darle un sentido. Las ciencias humanas nacieron para extender ese conocimiento al hombre social, pero no pudieron hacerlo porque ignoraron todo lo que en el comportamiento humano escapaba a la consciencia. *La arqueología del saber* permite abarcar la serie de parámetros que se han empleado para entender la vida social e influir en ella —se centra en la formación de *objetos*, en *modalidades asociativas*, en *conceptos* imaginados y en las *estrategias* desarrolladas—.

Por tanto, el análisis foucaultiano sustituyó las categorías *a priori* de Kant, fundamentalmente racionales y ahistóricas, por *modelos constituyentes* que captaban la realidad del hombre en sus dimensiones fisiológicas, en sus manifestaciones comportamentales y en la doble dimensión del control personal y colectivo que ejercían sobre él.

Un impacto considerable

El análisis de las formaciones discursivas (entiéndase “serias”) que propuso Foucault tuvo un enorme impacto en las ciencias sociales: atrajo la atención sobre el papel de la esfera intermediaria entre las primeras formas de cultura y los conocimientos filosóficos o científicos en la génesis de los hechos de dominación.

En el mundo anglófono su éxito se debió en gran medida a su aparición en *L'Orientalisme* de Edward Said (Said, 1980, 1972). Saïd estudió el estructuralismo de Foucault (Said, 1972) antes de dar a conocer sus tesis para mostrar cómo la dominación que ha ejercido Occidente desde el siglo XVIII sobre el Oriente musulmán se gestó en los estudios científicos, así como en los relatos de viajes o pinturas sobre esta parte del mundo. Estos prepararon y al mismo tiempo justificaron la expansión colonial.

A partir de Said se popularizó la idea de que el estudio de la sociedad debía tener como propósito fundamental desenmascarar los discursos portadores de formas de dominación que producen un mundo lleno de desigualdades.

Se trató en ese momento de la generalización de un modelo de interpretación que profesó Foucault en una situación dada de su vida, pero que luego transformó y enmendó, como vimos en su *Historia de la sexualidad*. Le dio al discurso un papel mucho más diverso del que presentó en *La arqueología del saber*:

Es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos, cuya función táctica no es uniforme ni estable. En específico, no hay que imaginar un mundo del discurso dividido entre el discurso dominante y el dominado; sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden operar con diversas estrategias. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que implica de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones solicitadas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos distintos según quien hable, su posición de poder, el contexto institucional donde se encuentre; con lo que implica también de desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están definitivamente sometidos al poder o dirigidos contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede ser a la vez un instrumento y un efecto de poder, pero también un obstáculo, un tope, un punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso vehiculiza y produce poder: lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo vuelve frágil y permite detenerlo (Foucault, 1976, p. 133).

El discurso del dominado no se opone en su totalidad al dominante. Hay que tener en cuenta la multiplicidad de argumentos que entran en juego. Este nuevo Foucault matizó muchísimo el análisis que propuso unos años antes sobre el papel de las formaciones discursivas en *La arqueología del saber*.

Pierre Bourdieu y el *habitus*

Pierre Bourdieu (1930-2002) propuso una nueva formulación de la sociología en la década de 1960. Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, fue filósofo de formación. Desde un inicio manifestó gran interés por los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1967). Durante y después de su servicio militar, se formó en etnología y realizó investigaciones en Argelia. Asimismo, comenzó a practicar cada vez más la sociología.

En su interpretación de la vida colectiva le pareció central un problema: ¿cuál es el papel de la cultura en nuestro comportamiento? Y también: ¿qué papel tiene la libre decisión de los individuos y aquella que es resultado de las formas de dominación?

Bourdieu abordó este problema en términos de *habitus*: esta noción aparece al comienzo de su obra, pero poco a poco va definiéndose y enriqueciéndose, como lo muestra Juliette Grange, quien nos recuerda que “mientras los hábitos están conformados de la simple acumulación pasiva de usos que se han vuelto espontáneos a base de ser repetidos, [...] el *habitus* no es un estado, sino una forma de ser, una disposición física y moral” (Grange, 2009, p. 35). Grange puntualiza: “En sociología, [el *habitus*] no es una simple adquisición individual, es algo naturalmente dado y socialmente construido” (p. 35.).

Bourdieu es más específico:

El *habitus* asegura la presencia activa de experiencias pasadas, que, dispuestas en cada organismo en forma de esquemas de percepción [...] tienden [...] a reforzar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1980a, p. 91).

El *habitus* proviene de la cultura, y por tanto de lo socialmente incorporado: no es una cualidad intrínseca del individuo:

En suma, con la mediación del *habitus*, el depósito de experiencias pasadas se convierte en *disposiciones* para el futuro, el *hábito* se vuelve *habitus* (Héran, 1987, p. 383).

Como sedimentación del pasado, el *habitus* se orienta hacia el futuro:

Se trata de un sistema de disposiciones duraderas, estructuras estructuradas y predisuestas para que funcionen como estructuras estructurantes, es decir, como principio de generación y estructuración de prácticas y representaciones que puedan ser objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser en absoluto producto de la obediencia de reglas (Bourdieu, 1979, p. 175).

Por tanto, la socialización inscribe en el individuo esquemas de acción a los que no percibe como externos. Su comportamiento está condicionado sin que sea consciente de ello. Sus iniciativas están inspiradas en disposiciones que adquirió sin que se acuerde de ello.

La sociedad se divide así en dos conjuntos: el de los grupos que formulan y difunden concepciones del mundo, categorías y formas de actuar, y el de los grupos que las reciben y asimilan sin darse cuenta de ello. Ahí está la explicación de la paradoja de La Boétie: “si es posible que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones, sufran a veces a un solo tirano” es porque sus *habitus* los han preparado para actuar siguiendo modalidades que han asumido sin haber sido obligados por la fuerza. Gramsci renovó el marxismo al señalar que el reino del capitalismo era el de una clase capaz de construir e imponer a través de la educación y la cultura una ideología que justificara su situación y sus ingresos. Sin decirlo explícitamente, Bourdieu se inscribió en la línea marxista cuyo éxito se consolidó muy rápido tras la publicación de 1948 a 1951 de los *Carnets de prison* (Gramsci, 2011).

A mediados de la década de 1960, Bourdieu empleó la noción de *habitus* en el contexto de diferencia de clases, donde cada grupo estaba definido por su situación económica. La traducción que entonces realizó de la *Architecture gothique et pensée scolastique* de Erwin Panofsky lo llevó a descubrir otra faceta del *habitus*.

Oponer individualidad y colectividad para salvaguardar mejor los derechos de la individualidad creadora y los misterios de la creación singular es privarse de descubrir la colectividad en el seno mismo de la individualidad, bajo la forma de cultura –en el sentido de ‘cultivado’, de *Bildung*– o, empleando el lenguaje de M. Erwin Panofsky, del *habitus* mediante el cual el creador participa de su colectividad y su época, y orienta y dirige, sin saberlo, los actos de creación aparentemente más singulares (Bourdieu, 1967, p. 142).

Juliette Grange comenta: “El concepto de *habitus* [aparece] en las obras como una presencia compleja del genio individual y de la cultura colectiva” (Grange, 2009, p. 5). Esto llevó a Bourdieu a insertar la noción en un contexto materialista. No es en el alma del individuo donde se imprime la sociedad, sino en su cuerpo. Aquí es donde Bourdieu retoma ideas de Merleau-Ponty y Marcel Mauss:

[...] la sociedad existe en dos formas inseparables: por un lado las instituciones que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, etc.; por otro lado, las disposiciones adquiridas, las formas durables de ser y hacer que se encarnan en los cuerpos (y que llamo *habitus*). El cuerpo socializado (lo que llamamos individuo o persona) no se opone a la sociedad: es una de sus formas de existencia (Bourdieu, 1980b, p. 29).

Así fue como Bourdieu rompió con todo tipo de dualidad cuerpo/espíritu o sociedad/individuo. La realidad social tiene un solo nivel: el de las prácticas.

Las disposiciones serán por tanto más incorporadas que interiorizadas y, aunque sean más colectivas que individuales, es en la singularidad de los cuerpos concretos donde emergen: ‘[...] lo colectivo que se deposita en cada individuo bajo la forma de disposiciones duraderas, como estructuras mentales’ no es, en consecuencia, un conjunto de representaciones: ‘además, se incorporan todos los principios de elección, se han convertido en posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, formas de pararse, caminar, hablar’ (Grange, 2009, p. 7, cita de Bourdieu, 1980a, pp. 87-88).

Bourdieu rompió así con la concepción filosófica del sujeto y la sociedad. El mundo que analiza está hecho de cuerpos socializados. El *habitus* no transforma una individualidad que sería anterior a la sociedad, sino que “socializa al individuo e individualiza lo social en una práctica que combina simbolismo y materialidad” (Grange, 2009, *op. cit.*, p. 9).

La conclusión es simple: el individuo que observamos, el que habla y actúa, el que estudia el sociólogo, no existe jamás por sí mismo. Se confunde con esa mezcla inextricable de lo individual y lo social que es el *habitus*. No existe manifestación del ser fuera de este último. El individuo jamás escapa de la sociedad en la que está inserto. El que piensa estar por encima de las luchas y controversias de la vida colectiva no puede escapar al *habitus* del que está impregnado y que lo ha creado. La noción que sacó Bourdieu de la escolástica vino a subvertir por com-

pleto los presupuestos de todo pensamiento filosófico, ya que hizo desaparecer al hombre como entidad aislada.

En el ámbito escolástico, el *habitus* se entiende como “un conjunto de esquemas fundamentales previamente asimilados, a partir de los cuales se genera, según un arte de invención análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas particulares” (Bourdieu, 1967, p. 152). Esto es lo que garantiza a la noción su fecundidad. Pero, al mismo tiempo, el espectador que supone el enfoque es “un espíritu sin materia y un alma sin cuerpo” (Grange, 2009, p. 11). Omite al agente real, subjetivo y objetivo, espíritu y materia, integrado en el mundo y a veces integrándolo. Y es el *habitus*, concepto tomado sin duda de la escolástica y vuelto por completo contra ella, el que resume esta filosofía materialista del conocimiento que es la sociología” (p. 11).

Bourdieu resume así su postura:

Precisamente la noción de *habitus* es la que restituye al agente un poder generador y unificador, constructor y clasificador, siempre recordando que esta capacidad de construir la realidad social, también construida socialmente, no es la de un sujeto trascendental, sino la del cuerpo socializado (Bourdieu, 1997, p. 164).

El hombre social existe únicamente a través del *habitus* que lleva incorporado. Esto vale tanto para el investigador en ciencias sociales como para aquellos a los que estudia. Aunque sus *habitus* difieren sustancialmente. Como el *habitus* de cada persona incorpora reflejos de sumisión, sirve de vehículo para que una élite domine sobre las masas populares. El *habitus* del científico, en cambio, integra una ruptura epistemológica que le da una nueva libertad y le permite denunciar las injusticias que sufre gran parte de la humanidad.

Existe un *habitus* científico. Este *habitus* es el único que permite al agente plantearse preguntas sobre las modalidades de su propia práctica [...]. Este *habitus* es el de las ciencias sociales que, a diferencia de la filosofía, son capaces de tomarse a sí mismas, hasta cierto punto, como objeto (Grange, 2009, p. 13).

Juliette Grange resume así la enseñanza que podemos encontrar en la obra de Bourdieu:

Bourdieu es un auténtico sociólogo ‘a la francesa’ debido a que nos dice: 1. que quiere separar filosofía y sociología en beneficio de esta última y dejar de lado las cuestiones filosóficas en su expresión clásica, 2. que la sociología es ahora la

filosofía. Que piensa, de otra forma, las cuestiones del sujeto y la libertad, de la dominación y la emancipación, de lo colectivo y lo individual. Esta manera particular, a la vez teórica y práctica, de hacer filosofía fue pensada y proyectada por Comte, perfeccionada y en parte lograda por Durkheim. Bourdieu se sitúa en esta línea para quien la sociología es la aplicación de una filosofía realmente práctica y materialista, y al mismo tiempo preocupada por la reflexión crítica (Grange, 2009, p. 13).

De La Boétie a Bourdieu

El *Contra uno* de La Boétie es un grito de indignación que marcó profundamente la filosofía occidental e hizo de la comprensión de la vida social y de los juegos de poder uno de sus objetos principales. Las teorías del contrato social mostraron que el problema debe plantearse en términos de interés general –en términos sociales–. Con Hobbes, ayudaron a comprender por qué la servidumbre voluntaria es indispensable para garantizar la seguridad de todos –lo cual suprime la libertad–; con Locke y Rousseau, destacaron bajo qué condiciones el gobierno puede asegurar a todos mayor libertad e iniciativa que sea conciliable con el interés común. La Ilustración hizo nacer la esperanza de que denunciar las fallas de la organización del mundo político bastaría para cambiar el mundo. El fracaso de la Revolución demostró que las sociedades son lo suficientemente fuertes como para resistir el peso de las palabras. La forma de plantear el problema cambió: la sociedad no nace de un simple acuerdo entre los hombres, sino de una realidad compleja que les ha sido impuesta. La cuestión ya no es: “¿cómo constituir la o reconstituirla?”, sino “¿cómo comprenderla para reformarla o refundarla?”

El éxito que tuvieron la astronomía y la física desde Newton ayudó a tomar conciencia del poder de la ciencia. La interpretación de Hume sobre el enfoque científico y el poder del sentido moral presente en cada individuo que destacó Rousseau, llevaron a Kant a repensar la metafísica: ya no se trata de una reflexión sobre el Ser Supremo, sino de un análisis de aquello que permite al hombre acceder a lo absoluto. Esta nueva forma de metafísica ayudó a comprender cómo la acción humana conduce al progreso puesto que apunta a lo universal, que es la marca de la verdadera libertad –una forma de resolver el problema planteado por La Boétie–.

El enfoque que Auguste Comte siguió para resolver el problema planteado por La Boétie difería del de Kant en que rechazaba la metafísica y la sustituyó por un estudio científico de la vida social.

Se abrieron así tres vías para la investigación. La primera abordó el problema de manera empírica observando al hombre en acción, las herramientas que utiliza, los artefactos que fabrica y los paisajes que configura. La diversidad de formas de documentación desarrolladas, el tiempo y el espacio que abarca la investigación, dieron origen a múltiples disciplinas, cada una de las cuales desarrolló enfoques específicos. Como todas ellas trataban sobre el hombre social, se enfrentaron a los mismos problemas de interpretación: se remitieron a una metateoría, cuyos principios elaboró paralelamente Max Weber centrándose en la acción social y en los tipos ideales que pueden construirse al analizarla.

La segunda, aquella que solo reconocía como científicas las disciplinas que revelaban los mecanismos inconscientes, se sistematizó hasta la segunda mitad del siglo xx —con Michel Foucault en particular, como acabamos de ver—.

La tercera vía no olvidó que el problema inicialmente se planteó en términos filosóficos —el de las relaciones entre lo individual y lo colectivo—. De Comte a Bourdieu, propuso construir una disciplina del hombre social basada en el problema de la libertad humana y los límites que le impone la vida social. Rompió con la metafísica, es decir, con las categorías de persona, libertad y bien común —y, por consiguiente, con un racionalismo que se ocupa de realidades trascendentales—.

Para lograrlo, Comte y Durkheim llevaron a cabo un descentramiento: para ellos, la realidad fundamental es la sociedad porque aparece antes de que la conciencia individual se forme, según Comte, y porque responde a otra lógica, la del todo que es mayor que la suma de sus partes, para Durkheim. De este modo, eliminaron la dualidad de lo sensible y lo trascendental en la que se basó la metafísica kantiana —aunque fuera para introducir una nueva, la del individuo y el grupo—. Subrayaban que los hombres son conscientes de la superioridad del grupo, como lo confirma su tendencia a sacralizar lo colectivo. Tanto Comte como Durkheim dieron un paso: al confiar en la sociología la responsabilidad de fundar una nueva religión de la humanidad o una nueva moral social, situaron la disciplina que fundaron en un plano que iba más allá de lo simplemente humano. Le devolvieron la dimensión trascendental que el positivismo reprochaba precisamente a la filosofía.

Este proceder no estuvo exento de peligros. Raymond Aron fue consciente de ello: “la primacía del todo sobre el detalle [le] parecía razonable, siempre que no conduzca a una ‘metafísica de la totalidad’” (Aron, 1938). Y Aron fue de uno de los primeros en tomar conciencia del peligro de las retóricas totalitarias...

El enfoque de Pierre Bourdieu fue distinto. Para liberarse de las categorías metafísicas en su análisis de lo social, recurrió a una categoría escolástica, la del *ha-*

bitus—aunque la definió de manera más radical que Tomás de Aquino, Durkheim o Weber—. Se inspiró en Erwin Panofsky para afirmar que el hombre que estudia el sociólogo no es de naturaleza dual, sino que es por completo social. En su enfoque no hay dualidad, ni jerarquía con estatutos ontológicos, ni metafísica.

“Bourdieu se situó en una ruptura epistemológica con la sociología existente, no solamente en virtud de sus elecciones de método, sino también en función de la convicción más insólita según la cual el sujeto de conocimiento es en sí mismo un producto de la sociedad en la que vive, aprende y comprende. Por eso Bourdieu aboga por a una ‘sociología del conocimiento sociológico’” (Grange, 2009, p. 9).

Esta exposición sería perfecta si no fuera porque le da un lugar aparte al *habitus* del investigador. Como las cabiles que estudió, como los campesinos bearneses entre los que creció, como los comerciantes, como los ingenieros, el investigador es producto del grupo donde se formó. Pero se diferencia de ellos por un rasgo importante: su *habitus* lo ha vuelto apto para realizar estudios críticos debido a que ha asimilado la (o las) ruptura(s) epistemológica(s) que permiten a la ciencia desarrollar conocimientos eficaces.

Así, Bourdieu reintrodujo, de manera velada, una dimensión metafísica en la concepción de sociedad que propone. Como para Platón, el gobierno de los hombres debe ser confiado en quien tiene acceso a la verdad: ¡para Bourdieu ya no es el filósofo, sino el sociólogo!

La interpretación que propuso Bourdieu de lo social tuvo un éxito asombroso. Justifica todas las lecturas que hacen de la dominación la fuente de las injusticias en el mundo actual, transforman a las minorías en víctimas y acusan todas las formas de influencia intelectual. Su interpretación constituye uno de los pilares sobre los que se fundó el terrorismo intelectual de lo políticamente correcto.

De la indignación de La Boétie ante la servidumbre involuntaria, que una parte de la humanidad consciente, al mundo configurado por el *habitus* y, por ende, totalmente socializado que imaginó Bourdieu, existe una continuidad de inspiración sobre los límites que impone la vida social sobre la libertad, así como una voluntad por reducir su expresión, debido a que esta supone que el individuo está dotado de cierto poder trascendental. La omnipotencia del *habitus* condujo a la abolición del individuo. Bourdieu concluyó así que el hombre está inevitablemente subyugado, salvo, claro está, si en su comunidad se encuentra un sociólogo que se resista por sus aptitudes críticas.

Conclusión

Los fundamentos del posestructuralismo y el posmodernismo pueden encontrarse en la deconstrucción de las filosofías de la historia y las ideologías surgidas de la revolución copernicana que dieron un nuevo impulso a la metafísica; así como en la transformación de la filosofía en una ciencia que persigue sus objetivos por otros medios y promueve el establecimiento de una religión de la humanidad.

Los trabajos de Foucault sobre las formaciones discursivas y los de Bourdieu sobre el *habitus* condujeron a la construcción de enfoques que se decían críticos porque lo único que consideraban de las realidades del mundo actual eran los fallos de las sociedades occidentales frente a sus ideales e ignoraban sus dimensiones positivas.

La imagen que se tenía en ese momento de la ciencia se debilitó tras ese trabajo de deconstrucción. Se reconoció que existía una jerarquía entre disciplinas que enfrentaba a las ciencias duras (matemáticas, física y, en menor medida, las ciencias naturales) con las ciencias blandas (las ciencias humanas y sociales). Para mejorar su estatus, estas últimas no tuvieron otra solución que imitar a las primeras: sus investigadores debían interesarse solo en lo que correspondiera a la razón más rigurosa; había que desconfiar de todo aquello que naciera de la fantasía. Fue entonces cuando se dio un *giro epistemológico*: ¿el poder de la imaginación no es tan profundamente humano como el de la razón?

Las ciencias sociales dejaron de imitar a las matemáticas, la física y las ciencias naturales: se acercaron al inconsciente y descubrieron lo que podían sacar de las humanidades y las artes. Era necesario reconstruirlas.

Ya no era posible abordar las realidades sociales sin tomar en cuenta el lugar que ocupa el pensamiento, ya sea racional o motivado por los juegos de la imaginación: entramos a la era del posestructuralismo. Sin embargo, tampoco podíamos escapar a lo trágico de una situación donde el papel de las formaciones discursivas y el *habitus* condenaba a la mayoría de la humanidad a la servidumbre.

Si queremos comprender las formas que adoptó la geografía posestructuralista, será necesario entender por qué la reflexión posestructuralista sustituyó las formas empíricas de la investigación social por aquellas que basadas en el replanteamiento de la metafísica kantiana (las ciencias sociales del inconsciente, en el caso de Foucault) o en la socialización total del individuo (la sociología del *habitus* de Bourdieu, heredera de la sociología de Comte y Durkheim).

Capítulo 6. Foucault y el espacio

El enfoque posestructuralista se distinguió de los enfoques anteriores no solamente por el giro epistemológico que produjo la deconstrucción y que sustituyó las ciencias sociales empíricas por aquellas basadas en el inconsciente o en el *habitus*. Gracias también a Foucault, se reconoció que el espacio cumplía una función importante en la construcción de lo social.

Poder y dispositivos espaciales en Foucault

Los temas de investigación de Foucault cambiaron en la década de 1970. Disminuyó su atención en las formas que toman los discursos. Se centró más en la sexualidad, en los placeres que ofrece y en su represión. Puso el acento en las formas de controversia que esta genera. La historia de la locura y el surgimiento de la clínica le enseñaron que las formas elementales de poder suelen estar ligadas a la regulación de las pulsiones corporales.

Esta nueva perspectiva introdujo la idea de que la pregnancia de las formas de poder que operan a este nivel no vienen del discurso que las acompaña, sino que dependen de algo más material: los *dispositivos espaciales* donde toman forma.

Los resultados de estos cambios de perspectiva pueden leerse en las obras que publicó a partir de 1975, *Vigilar y castigar* (Foucault, 1975) y en el tomo 1 de *La historia de la sexualidad: la voluntad de saber* (Foucault, 1976), en particular.

El panóptico y los dispositivos de vigilancia

Foucault no abordó el poder como suelen hacerlo las ciencias sociales porque, para él, está omnipresente en la vida social. En vez de analizarlo a partir de quienes encarnan la sociedad, la controlan y dirigen, se focalizó en su realización final, puesta en práctica a través de microdispositivos que se repiten en todas partes; además del encierro de los locos en asilos y de delincuentes en prisión se fueron sumando cada vez más incesantes controles. El poder adoptó formas indirectas: multiplicó sus efectos ocultándose o representando una amenaza que llevaba a

quienes estaban a punto de infringir las reglas a autocontrolarse. El vocabulario que empleó Foucault es muy significativo desde este punto de vista; le gustaba analizar los *dispositivos* que se empleaban para difundir y ejercer por doquier los efectos de dominación. No se preocupó tanto por el uso sistemático de la violencia, sino más bien por las formas indirectas que tomaba bajo la dirección de la conciencia, la iluminación de los lugares, los juegos de la mirada y la vigilancia. Por mucho tiempo el *panóptico* de Bentham atrajo su atención ya que ilustra perfectamente la lógica de la evolución moderna.

Conocemos el principio: en la periferia, una construcción circular; en el centro, una torre, que está perforada por grandes ventanas que se abren hacia la cara interior del círculo; la construcción periférica está dividida en celdas, cada una atraviesa todo el grosor de la construcción. Tiene dos ventanas, una hacia el interior, que corresponde a las ventanas de la torre; la otra al exterior, que permite que la luz atraviese la celda de un extremo a otro. Basta entonces con poner a un vigilante en la torre central, y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o a un estudiante. Por el efecto de contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortadas exactamente bajo la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantas celdas, tantos pequeños teatros donde cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo del panóptico dispone de unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer de inmediato (Foucault, 1975, pp. 201-202).

Lo que cuenta no es el detalle de las formas, sino su distribución:

De ahí el principal efecto del panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de *visibilidad* que garantice el funcionamiento automático del poder (las cursivas son nuestras) (Foucault, 1975, p. 202).

Con el panóptico, Bentham ideó una prisión que reformaría el carácter de los reclusos, que al estar bajo la mirada constante de los guardias ya no podrían cultivar entre sí sus instintos criminales.

El panóptico debe entenderse como “el diagrama de un mecanismo de poder reducido a su forma ideal: su funcionamiento, abstraído de cualquier obstáculo, resistencia o fricción, puede representarse como un sistema puramente arquitectónico y óptico. De hecho, es una figura de tecnología política que puede y debe separarse de cualquier uso específico” (Foucault, 1975, p. 276).

La mirada desempeña así un papel fundamental en los dispositivos de poder: la característica más importante de un espacio es su transparencia (o su opacidad) la facilidad que ofrece para verlo todo, o lo que impide hacerlo. Se trata de una *visibilidad* en doble sentido: la posibilidad de ver y estar expuesto a la mirada del otro.

Foucault también analizó dispositivos similares al panóptico, como el de la cuarentena, indispensable en caso de epidemia para inmovilizar a la población y detener la propagación del microbio o el virus, ya que no se puede controlarlo de otra forma más que por el aislamiento. En caso de peste,

[se establecerá] de entrada, un estricto cuadrante espacial: se cierra, claro está, la ciudad y la 'zona'; queda prohibido salir bajo amenaza de muerte; se dará muerte a todos los animales callejeros; la ciudad se divide en distintos barrios donde se establece el poder de un intendente. Cada calle queda bajo la autoridad de un síndico: él la vigila (Foucault, 1975, p. 202).

El principio es simple: transformar la ciudad en un gigantesco panóptico donde cada persona esté localizada, establecida y vigilada.

Los avances contemporáneos nos han llevado a una versión modernizada de esas técnicas: gracias a la instalación de cámaras de vigilancia, la policía observa en todo momento las arterias de una ciudad, detecta los embotellamientos, las concentraciones y los movimientos inusuales. Al consultar los videos que conserva, puede reconstruir los desplazamientos de los individuos sospechosos.

La invención del Panóptico no constituye más que un elemento de un cambio generalizado:

[Asistimos a la creación] de una nueva tecnología: el diseño de todo un conjunto de procedimientos para demarcar, controlar, medir, dirigir los individuos, volverlos al mismo tiempo dóciles y útiles. Vigilancia, ejercicios, maniobras, calificaciones, rangos y puestos, clasificaciones, exámenes, grabaciones, todo un modo de someter los cuerpos, controlar la diversidad humana y manipular sus fuerzas se desarrolló a lo largo de los siglos clásicos en los hospitales, el ejército, las escuelas, los colegios o los talleres: la disciplina. Es cierto que el siglo XVIII inventó las libertades; pero les dio una base profunda y sólida: la sociedad disciplinaria a la que siempre perteneceremos. "Hay que volver a situar la prisión en la formación de esta sociedad de vigilancia" (Foucault, 1975, cuarta de forros).

La enseñanza es simple y terrible:

“Bajo el saber los hombres y la humanidad de los castigos, hay cierta investidura disciplinaria del cuerpo, una forma mixta de sometimiento y cosificación, un mismo ‘poder-saber’ (Foucault, 1975).

Vigilar y castigar interesó a los geógrafos porque les ofreció una teoría espacial desde la mirada administrativa. Dio lugar a estudios sobre los sistemas penitenciarios en todo el mundo. En términos más generales, mostró la doble cara del racionalismo moderno, que hizo de la libertad su valor supremo, e inventó miles de procedimientos para quitarle su sentido y esclavizar a los hombres, comenzando por sus cuerpos.

Del panóptico a la vigilancia generalizada

Si la reflexión de Foucault incluyó el espacio fue porque para comprender al hombre como individuo social había que partir de aquello que lo vincula con el otro: los sentidos, la vista, el oído y los dispositivos donde se manifiestan. Por eso es necesario poner el acento en el papel de la mirada: la que un observador externo dirige sobre el individuo, o la que el individuo mismo dirige sobre lo que ocurre en su interior.

El dispositivo visual más simple es simétrico: dos personas se encuentran, se ubican al mismo nivel y se observan. Cada uno observa la ropa del otro, su peinado, su cara, la tensión o la relajación que se lee en ella, la sonrisa que lo ilumina o el cansancio que lo aplasta. Comienzan a conversar. Uno se interesa por la salud del interlocutor, por lo que hace, sus gustos; uno habla de sí. El tono puede ser amistoso, alegre, serio, pero también brutal, ansioso, inquisidor, dominante: todo depende del estado de ánimo de los interlocutores y de sus situaciones. El dispositivo tiene tanto características sociales como espaciales.

La relación se vuelve desigual si uno de los interlocutores domina al otro o si lo observa sin ser visto. El panóptico funciona eficazmente solo cuando las ventanas que separan la torre de observación de las celdas observadas son semi-transparentes: el prisionero no puede entonces ver al vigilante y aprovechar el momento en que mira hacia otro lado para hacer gestos prohibidos o adoptar una actitud hostil. ¿Se ausentará el vigilante? El observado no lo sabe: la única certeza que tiene es que una mirada puede seguirlo en todo momento —es lo que su comportamiento debe asumir—.

La vigilancia es mucho más eficaz cuando se hace un seguimiento de ella: el vigilante registra el comportamiento de quien o quienes vigila. Si se enferma, otro vigilante podrá reemplazarlo y consultar la información sobre los detenidos,

niños o enfermos que tenga a cargo. Comunica los reportes a sus superiores: así estos se enteran tanto de los cambios preocupantes como de los positivos. De este modo van identificando patrones generales. La vigilancia conduce a la reflexión y coordinación de medidas correctivas.

Foucault destaca el papel de los “dispositivos” imaginados para organizar el espacio en la evolución social. Lo hizo en el momento en que sociólogos, historiadores, geógrafos o urbanistas hacían observaciones similares. La creación de sociedades expandidas y el funcionamiento de las formas políticas que las dirigen (los Estados en particular) se basan en la invención de algunos dispositivos clave: el del catastro, que permite dividir y medir las tierras, influir en la vida rural y recoger parte de las cosechas; y luego los de la escritura, con la que se registra lo que se recoge, almacena y redistribuye: en las ciudades de Mesopotamia como en las de Egipto, el surgimiento del poder está ligado al desarrollo de la agrimensura y la geometría; al desarrollo de la escritura y la invención de soportes que garantizan su conservación (la tablilla de arcilla) y su traslado (que fue la ventaja del *papyrus*); y a la aparición del escribano. El poder centralizado solo es posible cuando sus detentores son capaces de duplicar la realidad en un mundo de papel sobre el que tienen el control.

Los reinos bárbaros que sucedieron al Imperio romano en Occidente sufrieron el debilitamiento de los medios de vigilancia centralizada: disminuyó el número de quienes sabían leer y escribir; sin la Iglesia la desaparición de la escritura hubiera sido total. El soporte, cómodo y barato, del papiro fue sustituido por el costoso pergamino. En cambio la reconstrucción de los poderes centralizados, a partir del siglo XII, se vio facilitada por la introducción del papel, una mayor difusión de la enseñanza, el desarrollo de nuevas técnicas de agrimensura —la triangulación demostró ser más rápida y menos costosa que la agrimensura tradicional—, y, sobre todo, por la invención de la imprenta.

Lo que Foucault destacó, como otros lo habían hecho desde siempre, fue el papel de las técnicas en el ascenso de formas centralizadas de poder: unos años después, Mann (1986) ofreció una síntesis de la Antigüedad a la época moderna.

Lo que Foucault no vio fue hasta qué punto el avance tecnológico influyó también en la invención y difusión de dispositivos que han transformado la vida social sin estar ligados a los juegos de poder. El control total de los materiales de construcción y de los sistemas de iluminación, calefacción y ventilación transformó la distribución de los espacios habitados. A los muros se añadieron paredes más ligeras que permitían dividir las grandes habitaciones. Se introdujeron corredores que reemplazaron las crujías que caracterizaban a los edificios del siglo XVII: se hizo posible aislarse o estar con dos o tres personas en una habitación, así

como prohibírsele a otras. Desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, el ascenso de la burguesía se asoció a una revolución de la vida privada que transformó las prácticas familiares, hizo posible la intimidad y modificó el estatus de las mujeres y los niños. Este cambio alcanzó progresivamente a las clases medias a medida que avanzaba la urbanización y que aumentaban los ingresos.

Así, no todas las posibilidades que abrió el avance tecnológico a la vida social iban en el sentido del aprisionamiento, la manipulación y el control: también iban en el sentido de la invención de nuevas formas de comportamiento y del surgimiento de nuevas maneras de ejercer la libertad. Las revoluciones en la movilidad y las comunicaciones que han tenido lugar desde la invención del ferrocarril y el telégrafo crearon nuevos dispositivos que han diversificado prodigiosamente las posibilidades de la vida social —y eliminado algunas de sus antiguas formas—.

Foucault advirtió la importancia de este campo, aunque solo lo exploró parcialmente. Al introducir la noción de dispositivo, señaló que éste se basa a la vez en una estructura material y en un saber que permite aprovecharlo. Tal fue su contribución más original en este ámbito.

Foucault y las heterotopías

Si bien Foucault perdió el interés por el funcionamiento general de las sociedades y el papel de la mayoría de sus instituciones (salvo aquellas que generan micropoderes), insistió en una de sus dimensiones que suelen estar ocultas: las “heterotopías” que las caracterizan. En 1966 les dedicó una conferencia, y luego, en 1967, un texto, aunque no autorizó su publicación hasta 1984 (Foucault, 1984).

En la Edad Media, [el espacio] era un conjunto jerarquizado de lugares: lugares sagrados y lugares profanos, lugares protegidos y lugares, por el contrario, abiertos e indefensos, lugares urbanos y lugares rurales (esto en la vida real de las personas); para la teoría cosmológica, había lugares supracelestes que eran opuestos al lugar celeste; y el lugar celeste a su vez era opuesto al lugar terrestre; había lugares donde se colocaban las cosas que habían sido violentamente desplazadas, y lugares, en cambio, donde las cosas encontraban su sitio y descanso natural. Toda esta jerarquía, esta oposición, este entrecruzamiento de lugares constituía lo que burdamente podría llamarse espacio medieval: espacio de localización (p. 1).

La revolución galileana sustituyó este espacio de *localización* por la *superficie*. Lo que hoy cuenta es que “el emplazamiento se define por las relaciones entre puntos y elementos. Formalmente, pueden describirse como series, árboles, entramados”. Nosotros diríamos: un espacio tejido por redes.

Hay algo que sorprendía a Foucault:

Sin embargo, a pesar de todas las técnicas que lo invisten, a pesar de toda la red de conocimientos que permiten determinarlo o formalizarlo, el espacio contemporáneo quizá no esté aún del todo desacralizado (Foucault, 1984, p. 2).

De hecho, nuestro espacio es fundamentalmente heterogéneo.

El espacio en el que vivimos, el que nos atrae fuera de nosotros mismos, en el que se lleva a cabo precisamente la erosión de nuestra vida, nuestro tiempo y nuestra historia, este espacio que nos carcome y desgarras es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior se pueden localizar individuos y cosas. No vivimos al interior de un vacío que se coloraría de distintos destellos, vivimos dentro de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles entre sí y absolutamente no superpuestos (pp. 2-3).

Entre todos esos emplazamientos, había algunos que le interesaban particularmente a Foucault:

[...] aquellos [...] que tienen la curiosa particularidad de estar en relación con todos los demás emplazamientos, pero de tal modo que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de relaciones que se designan, reflejan o son reflejadas por ellos. Estos espacios, de algún modo relacionados con todos los demás aun cuando contradicen todos los demás emplazamientos, son de dos principales tipos (p. 3).

El primer tipo nos resulta bien conocido: es el de la utopía, un doble ideal de las sociedades de nuestro mundo. El segundo tipo es distinto:

Asimismo existen, y esto probablemente en todas las culturas y en todas las civilizaciones, lugares reales, lugares efectivos, lugares que se dibujan en la propia institución de la sociedad, y que son una especie de contra-emplazamientos, una especie de utopías efectivamente realizadas donde los emplazamientos rea-

les, todos los demás emplazamientos reales que puedan encontrarse al interior de la cultura están a la vez representados, impugnados e invertidos, tipos de lugares que, estando fuera de todos los lugares, son sin embargo localizables. A estos lugares, por ser absolutamente otros que los demás emplazamientos a los que reflejan y de los que hablan, yo los llamaría, en oposición a las utopías, heterotopías (Foucault, 1984, p. 3).

Las heterotopías existen en todos los grupos sociales: los niegan en cierto sentido, pero estos enclaves son consustanciales a ellos al circunscribir algunos aspectos peligrosos o subversivos de sus vidas. Su ritmo no es el de la sociedad circundante: es heterocrónico. Distintos al entorno que los acoge, estos enclaves están separados de este, pero se abren a él de diversas maneras. Su función es o bien ofrecer un doble ilusorio de la sociedad real, o bien ofrecer una salida a todo lo que se ha reprimido en otros lugares.

¿Una salida? ¿Nada más? Un lugar donde las experiencias que suelen ser condenadas son permitidas, un lugar de florecimiento e iniciativa –un lugar donde los artistas suelen sacar su creatividad–. Contrautopías, pero que a veces cumplen una función positiva tan fuerte como la de la utopía. Si fascinan a quienes viven en otros lugares es porque vuelven tangible una trascendencia invertida –la de las flores del mal, tan fuerte como la del bien y la Ilustración–.

Los estudios de Foucault fueron paralelos a los que se realizaban en otras disciplinas: en 1982, Roger Brunet publicó sus primeras investigaciones sobre los espacios alienados y los antimundos (Brunet, 1981).

¿Por qué esperar diecisiete años antes de publicar este texto? Posiblemente en el transcurso de 1960, Foucault no encontró cómo insertar sus reflexiones sobre el espacio en los trabajos que realizaba en ese momento: historia de la locura y nacimiento de la clínica; psiquiatría, economía y lingüística. En aquel entonces no intentó comprender la sociedad como un todo. Al analizar los juegos de poder y las reacciones que producen, encontró esos “contra-emplazamientos” que permitían a lo ilícito y a lo marginal encontrar un lugar donde lo que está prohibido en otras partes tiene cabida. A falta de poder erradicarlo, se le sitúa en otro lugar negativo, pero real. Este es uno de los tipos de dispositivos espaciales imaginados por los grupos humanos. Así fue como las heterotopías terminaron por tener sentido para Foucault.

Lo que descubrió fue que el espacio donde evolucionan las sociedades no es en todas partes del mismo tipo ni de la misma naturaleza: para comprenderlo había que construir una ontología espacial. Foucault sintió esa necesidad al final de su vida, cuando autorizó la publicación de “heterotopías”, pero no la exploró. Le

faltaba una herramienta: la idea de que el espacio social siempre es dual, empírico e instituido. Volveremos a esto cuando hablemos del papel de los imaginarios del más allá en la génesis de los valores que moviliza la vida social.

Capítulo 7. La geografía posestructuralista y el capitalismo de extorsión

La posmodernidad reconfiguró la geografía. La dotó de dos formas que tienen puntos en común, pero difieren en algunos de sus principios: la *geografía posestructuralista* tomó parte de sus argumentos del inconsciente que comporta la vida, el lenguaje y los intercambios económicos; el *enfoque cultural* refutó esa interpretación y propuso una lectura más completa de los imaginarios y los procesos culturales.

Abrir nuevas perspectivas de investigación

Actualmente la geografía abarca un campo sumamente amplio: el enfoque funcionalista se ocupa del funcionamiento de las sociedades —de su vida económica principalmente, pero sin explicitar este aspecto—. Pone en primer plano las actividades productivas. También toma en cuenta los juegos de poder, pero solo los analiza en el contexto de los Estados, sus políticas de dominación y sus ejércitos.

La geografía humana se ocupa sobre todo de los hombres, responsables de las tareas productivas, mientras que a las mujeres, relegadas en gran medida a las tareas reproductivas, no les presta mucha atención. No todos los grupos de edad reciben la misma atención: la producción en su mayoría es realizada por adultos del sexo masculino. Entre ellos se recluta a militares que constituyen la fuerza de las naciones.

Los geógrafos se focalizaron sobre todo en las producciones destinadas al intercambio. Se olvidaron de la economía de autosubsistencia que, sin embargo, seguía predominando en muchas zonas; el intercambio comercial se había establecido por completo solo en los países ya industrializados: por eso se había estudiado más a los pueblos de raza blanca que a los demás; los negros, los indios o los chinos solo aparecían ahí donde se habían implantado economías de plantación, es decir, en una pequeña parte del mundo tropical.

La ruptura con el funcionalismo transformó la disciplina. Las mujeres, los niños y los ancianos ahora recibían la misma atención que los hombres adultos.

Se despertó una gran curiosidad por los problemas que vivían las clases dominadas, los marginados o los extranjeros. Se valoró al mundo en vías de desarrollo y los países emergentes tanto como a las sociedades occidentales.

La geografía, interesada sobre todo en las actividades productivas, se veía interrumpida cuando la vida económica resultaba afectada por catástrofes climáticas, crisis cíclicas o guerras. La geografía que me enseñaron en el liceo se detuvo en 1913 y no se reanudó hasta 1921; no habló sino de manera discontinua de la Gran Depresión que había estallado en los Estados Unidos y que había afectado a todo el mundo durante casi toda la década de 1930. En 1939 volvió a interrumpirse y no se reanudó por completo sino hasta que estaba en el último grado de secundaria, en 1949.

La geografía política era la única en estudiar las guerras; sin embargo, se dedicaba más al análisis del poder y la construcción de imperios que a los conflictos en sí. Se pasaba por alto las crisis económicas y las catástrofes naturales. La profunda miseria de las poblaciones y países enteros solo llamaban la atención como un elemento pintoresco y exótico de los mundos extranjeros.

La geografía actual se ocupa de la mitad femenina de la humanidad, de las edades olvidadas y no productivas, de los marginados, los excluidos y los prisioneros. Engloba las zonas donde las sociedades presentan sus rasgos normales, así como las heterotopías, esos contraespacios que son necesarios, porque donde las reglas, impuestas en otros lugares, quedan suspendidas. Además de la abundancia y la prosperidad, aborda la pobreza y la miseria; los momentos de felicidad se contraponen con los periodos de adversidad y desesperanza; le da un espacio a la muerte, a sus diferentes caras y a los lugares dedicados a ella.

Abrir las perspectivas permitió integrar todas las facetas de la vida y la cultura de las personas. No desaparecieron los aspectos racionales del pensamiento, pero, paralelamente, se le dio mayor espacio a la exploración de los imaginarios, a su variedad, a las preferencias que suscita y a los entornos que contribuye a configurar. A la vida productiva se sumó el análisis de la fiesta, el ocio (ya abordado, pero desde el ángulo productivo del turismo) y las representaciones del mundo.

Lo que acabamos de decir de la geografía, podríamos aplicarlo, *mutatis mutandi*, a cada una de las ciencias sociales empíricas.

La inclusión de lo imaginario

La expansión de la disciplina se reflejó en el lugar que ahora reserva a las representaciones. Las representaciones que llamaron la atención del posestructuralismo

nacieron de la lectura sensible del mundo que nos rodea (Debarbieux, 2015), de las imágenes que circulan y los relatos que se han hecho de ellas. Los paisajes pueden gustarnos o resultarnos indiferentes; evocar otros lugares, otros momentos, nosotros los coloreamos de alegría, de entusiasmo por la vida, de felicidad, de plenitud; nos producen nostalgia, nos sumen en la melancolía y nos inspiran miedo o terror. Los sentimientos se injertan así en las formas percibidas. La fantasía se apodera de ellos, magnifica algunos lugares, los hace deseables o amenazantes, y los adorna del encanto aterrador de lo sublime. Todas las imágenes del mismo tipo se benefician de este tipo de exaltación. La fotografía de una playa de arena blanca y palmeras nos hace soñar con las vacaciones, la relajación, el descanso. Un paisaje de grandes laderas nevadas nos invita a ponernos los esquís y usar nuestros trineos...

Viajeros y escritores describen el mundo y lo colman de su sensibilidad. Fotógrafos, cineastas y videógrafos eligen los encuadres y las luces que magnificarán los sitios que darán a conocer. Este imaginario es donde tanto el pintor representa los paisajes como el novelista imagina el contexto en el que sucederán sus intrigas. Es el que inspira al cineasta, al realizador de series televisivas o al autor de tiras cómicas. Es el que explota el promotor de sitios turísticos, el agente de viajes que, ansioso por llegar a nuevos clientes, propone itinerarios y estancias adaptadas a las preferencias y deseos de cada persona. Es el que motiva a los turistas a elegir su destino. Así, lo que sueña la gente termina realizándose: las tiras cómicas y los dibujos animados de Walt Disney han producido Disneylands y Disneyworlds, así como las urbanizaciones que suelen rodearlos, en casi todo el mundo. Los Pitufos del dibujante belga Peyo también tuvieron un parque en Lorraine; los libros de *Astérix* de Albert Uderzo y René Goscinny siguen teniendo el suyo en la región parisina.

Así, del contacto con el mundo nació una forma esencial del imaginario, y mezcló entre sus imágenes reacciones emocionales hechas de deseos o temores. La idea del mundo se transfiguró. Las personas buscan encontrar en lo que descubren aquello que la imaginación les hace creer. Los agentes y promotores de viajes lo saben, por eso se esfuerzan en transformar las imágenes en realidades materiales.

Elisée Reclus debe su temprano interés por el turismo a los años que pasó escribiendo las Guías Joanne. Los trabajos a los que posteriormente dio lugar el turismo dejaron ver lo más específico que tenía: la valorización de ciertos lugares, ciertos ambientes, ciertos momentos o ciertas estaciones. La inclusión de los imaginarios transformó el campo de estudio: como finalmente se interpretaron como lo que son —una forma original de consumir el espacio— se comenzó realmente

a comprender la génesis de los lugares o las zonas turísticas, los efectos de moda que los transforman, y la transfiguración de la realidad de donde suelen surgir. Una obra como *Géographies de Gauguin* de Jean-François Staszak (Staszak, 2003) es ejemplar en esta materia.

La mirada de los otros y la visibilidad

Los enfoques funcionales condujeron a los geógrafos a centrarse en la desigual fecundidad de la tierra y el dispar acceso a los lugares. Ampliar las perspectivas a otros puntos de interés, cuya expresión se manifestó en el posestructuralismo, sumó otra perspectiva a las que ya habían sido exploradas.

La geografía humana del pasado fue concebida como resultado de la acción racional de los grupos que estudiaba. Gracias a la agudeza de su mirada, el geógrafo identificó la distribución y formas en que estaba estructurado el espacio, el cual había sido modelado por la acción racional de los hombres; a veces eran demasiado complejas como para ser vistas por quienes habían contribuido a su creación o mantenimiento. Gracias a la agudeza de su visión, el geógrafo era el único que supo identificar el orden que los hombres habían dado al espacio y señalar los problemas que acarreaba: aunque el lugar que ocupaba el geógrafo en la ciudad era relativamente modesto, el papel que allí desempeñaba era esencial, pues daba a conocer a la opinión pública y a los gobernantes hechos decisivos para gestionar correctamente el espacio, pero que estos no comprendían de manera exacta. De sus análisis podían salir sugerencias para remediar las dificultades de la vida económica y las fallas en la planificación del territorio.

Los giros que experimentó la geografía en las últimas décadas del siglo xx modificaron a fondo esta situación. Incluso si la formación recibida garantizaba al investigador una mayor comprensión de la realidad, ya no se pensaba que su mirada fuera suficiente para explicar el orden del mundo. Este orden había sido establecido por las poblaciones que estudia, por las instituciones que ha creado y por las instancias que los gobiernan. El geógrafo no tiene el monopolio de la geografía: todos los hombres son, en mayor o menor medida, geógrafos. Lo que hoy se le pide al investigador es que se ocupe de la mirada que otros dirigen a su entorno, a su país o al planeta (Claval, 2019); que analice las prácticas, las habilidades y los conocimientos geográficos que poseen; que muestre qué sueños y proyectos guían su actuar, qué estrategias despliegan para modificar el espacio que los rodea y qué tácticas ponen en marcha para aprovechar las disposiciones ya establecidas.

Cuesta creer que los geógrafos del pasado ignoraran por completo esas perspectivas: visitaban granjas, empresas, aplicaban cuestionarios; y de ahí obtenían información útil; luego integraban parte de esos conocimientos vernáculos en sus resultados. Lo hacían abiertamente, aunque sin intentar elaborar una descripción sistemática de cómo veían su entorno las personas que estudiaban, y sin analizar el conjunto de conocimientos que adquirirían y los proyectos que intentaban poner en marcha. El enfoque actual se distingue en que se basa en una descentralización: lo que se espera del geógrafo es que hable de la mirada de los otros y no de la suya.

Esto dio origen a nuevos campos de investigación. La etnografía se dedicó a estudiar los conocimientos vernáculos de tal o cual sociedad, tal grupo de edad, o tal minoría. Los estudios sobre lo imaginario se dedicaron a las representaciones compartidas. El escenario geográfico dejó de aparecer como un simple paisaje, o como un simple proveedor de recursos. Estaba lleno de una pluralidad de actores que tenían diferentes derechos sobre él y que concebían su futuro de maneras distintas. Cualquier porción del espacio terrestre, sin importar cuál sea su escala, es pensado ahora desde una perspectiva geopolítica, como hemos aprendido a hacer en el caso de los Estados: se ve como un escenario o como una arena donde conviven personas que cooperan o se enfrentan. Y como en el teatro, hay espectadores y bastidores que escapan a su mirada. El escenario no está hecho de elementos yuxtapuestos al azar. El escenario que ofrece ha sido diseñado para el agrado de quienes lo observan, o para inspirar en ellos miedo y hacerlos temblar: fue imaginado por un director o por un grupo de aficionados a la dirección.

Estas nuevas consideraciones casi no modificaron el enfoque en las grandes llanuras cerealistas o en las grandes zonas ganaderas del mundo. Sus paisajes fueron creados para producir y no para seducir a los visitantes: los antiguos enfoques funcionalistas daban cuenta de ello de manera satisfactoria. Pero no ocurría lo mismo en las zonas urbanas, donde las poblaciones suelen ser de orígenes distintos, donde la división del trabajo está muy marcada y donde la gente monta continuamente espectáculos entre sí. El análisis de las regiones turísticas se enriqueció aun más.

Este nuevo interés por la mirada de los otros nos enseñó que el espacio no solamente cuenta por la fertilidad de las superficies que lo componen y por el atractivo de algunos lugares o zonas. Es apreciado por la *visibilidad* que ofrece —en el doble sentido de lo que ofrece a ver y de las posibilidades de ser visto por otros que uno puede encontrar ahí—. Esta visibilidad se adquiere visitando otros lugares. También es la que transmiten los escritos de viajeros, novelistas y reporteros, los paisajes de pintores, las películas de cineastas o directores. Es la

que amplía los medios modernos de comunicación; es la que se beneficia de la creciente movilidad de las personas.

Visibilidad, sentido de existencia y estatus

Desde el punto de vista social, no basta con vivir y tener buena salud para existir; uno se integra a la sociedad solamente cuando atrae las miradas, cuando la gente nos reconoce al pasar y saludar, cuando se preocupan por nuestra salud y nuestro futuro, nos escriben, nos llaman por teléfono o Skype.

En el caso que acabamos de mencionar, el sentido de existencia nace de los encuentros repetidos en un entorno estable –que podríamos encontrar en un pueblo, una ciudad o en algunos barrios populares–. Sin embargo, la conciencia de ser puede nacer también dentro de una multitud urbana, en una reunión masiva, en un evento deportivo, cuando la vida alrededor se refleja en cada uno de nosotros, nos anima, nos hace vivir a un ritmo compartido y nos abre a las mismas emociones.

En ambos casos, la calidez que siente el individuo y la experiencia de sentirse verdaderamente vivo es resultado de las relaciones que establecen, por lo general, de igual a igual. Saludar a alguien es una muestra de atención hacia el otro, pero el sentimiento de ser transportado por una misma emoción colectiva es mucho más fuerte cuando nos mezclamos de manera anónima entre la multitud.

La búsqueda de visibilidad toma en ocasiones otro significado: ya se hace para tranquilizarse e integrarse en un grupo. Lo que la motiva es la preocupación de distinguirse de los demás: uno se diferencia de los otros superándolos. Los enfoques funcionalistas de la geografía hicieron de la búsqueda del poder y la persecución de la riqueza el motor de la vida social. Los enfoques contemporáneos han revelado el papel de un tercer tipo de competencia en la vida grupal: la competencia por el estatus.

Tener esto en cuenta puede ampliar significativamente nuestra comprensión de los mecanismos de la vida social. Muchos investigadores se inspiraron en el tratamiento de Pierre Bourdieu sobre la distinción en su obra homónima *La distinction* (Bourdieu, 1979). Entre 1962-1963 se lanzó gran encuesta inspirada en él. Su análisis y las encuestas complementarias a las que dio lugar condujeron a su explotación. El análisis de las correspondencias (Benzécri, 1973) que recientemente elaboró Jean-Paul Benzécri (1932-2019) se utilizó ampliamente para correlacionar los datos que acababan de recolectar sobre los gustos culturales de los franceses –literatura, teatro, cine, música, etcétera– con aquellos correspondientes

a sus categorías socioprofesionales. Los sociólogos que explotaron los resultados tuvieron la sensación de tener una herramienta sin igual: era como si el nuevo procedimiento garantizara la ruptura epistemológica sobre la que se basaba su experiencia –los geógrafos que descubrieron esta herramienta en aquel momento tuvieron la misma reacción–.

Los resultados de ese gigantesco trabajo fueron publicados en 1979. Establecieron que la búsqueda de distinción no modificaba la estructura de clases, asociada a mecanismos económicos y políticos que fueron entonces los únicos tomados en cuenta. El capital simbólico que la gente rica y (o) cultivada acumula a través de su cultura no hace más que reforzar el capital económico y político que poseen en otros ámbitos: ¿por qué se apegan a éste? Porque justifica su posición dominante ante los ojos de todos.

A lo largo de esta investigación surgió una preocupación ante la falta de rigor. Podríamos reprocharle la falta de distancia crítica respecto a las conclusiones que se sacaron del análisis de las correspondencias. Asimismo, podríamos cuestionar la forma en que las conclusiones obtenidas para la Francia de 1960 fueron aplicadas en otras sociedades y otros países. Más adelante volveremos sobre estas inquietudes. Lo que nos parece importante señalar es que, sin lugar a dudas, la obra de Bourdieu llevó a la investigación posestructuralista a subestimar el significado de la competencia por la visibilidad y el estatus al generalizar los resultados de un estudio que no hizo más que reforzar las jerarquías que habían surgido por otros factores.

Los procesos de difusión

Además de los procesos económicos y políticos, la geografía ahora tomaría en cuenta aquellos procesos que implican aspectos culturales y que habían sido ignorados: la *transmisión de conocimientos* y la *construcción de identidades*.

La *cultura*, correspondiente a lo que *no es innato* en el hombre –de hecho la inmensa mayoría de lo que es capaz de hacer– es resultado de la transmisión de actitudes, comportamientos, habilidades, conocimientos y creencias de generación en generación y de individuo a individuo; los elementos recibidos son posteriormente internalizados (aunque no en su totalidad) y memorizados.

A partir de los trabajos de Nigel Thrift (Thrift, 2007), inspirados en parte en Bruno Latour (Latour, 2005; Linhardt y Muniesa, 2006), la geografía contrastó el campo no representacional de las prácticas adquiridas mediante la observación con las representaciones que implican el uso del lenguaje y ponen en juego pala-

bras o imágenes. Las dinámicas de transferencia de los elementos representacionales de la oralidad y la escritura difieren de aquellas que operan en el ámbito no representacional de la imitación.

La geografía posestructuralista recurrió, en esta materia, a los trabajos de Michel Foucault y de Pierre Bourdieu.

1. En *Las palabras y las cosas*, Foucault muestra, como hemos visto, cómo en tres ámbitos, el de la locura, el lenguaje y la economía, se construyeron *discursos*, cada uno de ellos dominantes, y cuya conjunción definió la *episteme* de cada época. En *La arqueología del saber*, sistematizó estos resultados y propuso la teoría de las *formaciones discursivas*. Estas tendrían como rasgo específico depender, en su construcción, de lo que Foucault define como *enunciado*: se trata de una clave dispuesta de tal manera que puede copiarse y reproducirse, pero no modificarse.

En 1970, Foucault formuló una teoría del inconsciente del lenguaje que explicaba la amplia difusión y aceptación de ciertas representaciones por la forma permanente del enunciado que las estructura. Más tarde abandonó esta teoría, pero sin que ello afectara la recepción de sus ideas en un gran número de investigadores.

2. Pierre Bourdieu destacó el papel de la práctica y la forma en que esta se transmite en el espacio social. Constituida principalmente por actitudes y comportamientos, se verbaliza de manera parcial. Se transmite esencialmente a través de un largo proceso de imitación e imbibición, que moldea al individuo dotándolo de un conjunto de reflejos y disposiciones: su *habitus*. Así, cada individuo está dotado inconscientemente de una serie de rasgos que va adquiriendo y configuran su vida. A través de la difusión de sus modos de pensar, las clases dominantes de la sociedad disponen del poder para imponer al grueso de la población sus formas de ser y sus ideologías.

Por tanto, Bourdieu reveló la existencia de un inconsciente que ya no era solamente el del lenguaje; es aquel, más amplio, que surge de la transmisión de signos.

A través de las enseñanzas de Foucault y Bourdieu fue como la geografía abordó los procesos de difusión.

Las dinámicas de identidad y la construcción del otro

El segundo tipo de procesos que abarcó la geografía posestructuralista corresponde a la *construcción de la identidad* y aquella, correlativa, de *la alteridad*. El punto de vista adoptado fue constructivista: los investigadores se negaron a ver en la variedad de rasgos observados la expresión de distintas esencias. Para ellos, la realidad social se compone, al principio, de matices aleatorios y relativamente

superficiales. Los individuos son sensibles a ellos y tienden a acercarse a quienes presentan los rasgos que más les convienen.

Al interior de un grupo de interacción así formado es donde se construye la imagen del otro. Para demostrar a los interlocutores privilegiados que es similar a ellos, el individuo define a quien difiere del modelo establecido con rasgos que magnifica a propósito. Así, de los intercambios llevados a cabo al interior de un grupo, surge una imagen del extranjero como un ser de otra esencia: el *estereotipo* construido convierte al extranjero en un ser totalmente diferente, a tal grado que se cuestiona su humanidad.

La geografía posestructuralista se interesó por la *formación de opiniones*, pero solo conservó una modalidad: la que llevó, de manera unilateral, a construir barreras entre las personas.

Matrices de dominación

Para los posestructuralistas, la difusión del *habitus* y las *formaciones discursivas* junto con la búsqueda de la *distinción* llevó a construir *matrices de dominación*. El proceso se puso en marcha en cuanto se empezó a construir el estereotipo del otro.

El grupo que inventa enunciados que dan a sus palabras el poder de imponerse a los demás difunde ideas y actitudes que predisponen a otros; a los grupos menos hábiles para usar las formaciones discursivas y asegurar la reproducción del *habitus* les impone concepciones del mundo que no reflejan sus intereses.

La geografía no está determinada, como en el enfoque funcionalista, solamente por la economía y su desigual desarrollo, y por el juego de fuerzas. Está determinada en gran medida por la implementación de *matrices de dominación* que inculcan en las poblaciones, que pueden ser numerosas, concepciones del mundo que las llevan a aceptar la sumisión en la que se encuentran, la explotación de las que son objeto y las exacciones de las que son víctimas como legítimas. Así pues, en el mundo actual coexisten tres matrices de dominación: el de la clase, la raza y el género (Staszak, Debarbieux y Piéroni, 2017).

El espacio de la geografía posestructuralista

La geografía clásica estudió la *diferenciación regional* del espacio natural y el espacio humanizado; la Nueva Geografía visibilizó las *redes* y *nodos* de las vías de transporte y comunicación como los que constituyen los sistemas de relaciones institucionalizadas. La geografía que surgió del giro posestructuralista no ignoró los espacios que habían analizado las formas precedentes de la disciplina, pero

relativizó su significado. Las diferencias que advirtió la geografía clásica se asociaban principalmente con el desigual aumento de los modos de vida en los medios naturales debido a su *fecundidad* –información esencial para quien buscaba gobernar las sociedades tradicionales–. Las diferencias que señaló la Nueva Geografía correspondían a la acumulación de actividades de transformación y de servicios en lugares y zonas *accesibles* –elemento clave para las políticas de desarrollo que entonces llevaban a cabo los gobernantes.

Las *divisiones regionales* que propuso la geografía clásica así como la *red de zonas y lugares céntricos* –y por ende accesibles– que analizaba la Nueva Geografía respondían a las necesidades económicas y políticas de las clases dominantes de la sociedad.

La geografía posestructuralista recontextualizó los resultados obtenidos por los geógrafos a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX: estos respondían en gran medida a las exigencias de una época en la que el imperialismo y los nacionalismos triunfaban. Los investigadores actuales tienen una comprensión del mundo infinitamente superior a la de sus predecesores; esta comprensión, sin embargo, muestra cómo las matrices de dominación suelen imponer sobre la masa de la población visiones de la sociedad creadas por las clases dominantes. A la subordinación política ejercida por el monopolio del poder, y a la dominación económica generada por el control de factores de producción, se sumó una *tutela ideológica* que estructuró el espacio en grandes zonas (donde la difusión de modelos que venían de arriba se producía en *entornos relativamente isótropos*) o en *mosaico y cepas* (donde se producía en un tejido *estructurado en redes*, y, por tanto, desigualmente transparente).

Además, los espacios se diferencian por la *visibilidad* de la que gozan. Este aspecto no ha sido del todo explorado, ya que las investigaciones sobre la distinción de Bourdieu destacan que el estatus que garantiza el prestigio y las miradas que atrae no difiere del de las riquezas y el poder.

En otro registro, la geografía posestructuralista es sensible al estatus ontológico del espacio que analiza; identifica las *diferencias en su naturaleza* (zonas *sacralizadas* y otras *heterotopías*), pero no las explica.

El enfoque posestructuralista reveló un espacio cuya *diferenciación* no se debía a la *naturaleza*, ni a la forma en que el hombre la *domina*, ni a la *accesibilidad* que las actividades de transformación y servicio permitieron. Se debía a los juegos de poder de quienes generalmente no son conscientes que están sometidos a ellos. Este enfoque reveló así el *revés de la sociedad*, su cara oculta, podría decirse. Dibujó una geografía de la alienación, preámbulo necesario de toda lucha por la desalienación. Además, prestó particular interés a las *heterotopías*, esos enclaves

donde las sociedades se liberan de funciones que les son necesarias, aunque sean inconfesables, y donde encierran a quienes las llevan a cabo. La geografía posestructuralista señaló las diferencias, pero no las explicó.

La perspectiva subalterna en geografía y los estudios poscoloniales

El interés que se dio a las formas de dominación, por un lado, y a las heterotopías, por otro, condujo a un cambio de perspectiva sobre las sociedades humanas: para las ciencias sociales y la geografía, entre otras, el progreso nacía de la acción de líderes iluminados (ya fueran déspotas informados por filósofos o líderes democráticamente elegidos) así como de conocimientos y proyectos diseñados por las élites. Sin explicar porqué, en la dupla sistema político/sociedad civil, estos enfoques pusieron énfasis en el sistema político, toda vez que había adoptado rasgos del Estado westfaliano. En lo que respecta a la sociedad civil, los estudios se enfocaron más en el papel de las grandes empresas industriales y comerciales, a las que debemos la industrialización y la urbanización, que en los campesinos miserables. Este rasgo no caracterizó exclusivamente a los investigadores comprometidos con ideologías liberales de la libre empresa y el mercado.

Este sesgo fue el que cuestionó al posestructuralismo al mostrar los prejuicios que entran en una visión de la vida social, donde lo que cuenta son las iniciativas que vienen de arriba. La atención que desde entonces se le dio a las formas de dominación nos invitó a voltear hacia los dominados. ¿Sufren pasivamente las formas de sumisión que les fueron impuestas? ¡No! Es su inercia, su fatalismo, como decían antes, o más bien en su capacidad de resistencia, como ahora subrayamos, lo que actualmente se analiza. Se han descubierto estrategias que por mucho tiempo estuvieron ocultas y en las que esto se manifestó. Los estudios que ahora conocemos como subalternos o poscoloniales se dedican a ello.

Estos estudios son críticos, pues refutan la idea de que los males que sufren las sociedades provienen única y exclusivamente de la naturaleza. Si los terremotos son mortíferos no es solo por la magnitud de las sacudidas sísmicas, sino también porque aquellas personas carentes de recursos han sido empujadas a instalarse en zonas cuya inestabilidad es bien sabida. Si la Gran hambruna que se produjo en 1840 por la enfermedad de la papa en Irlanda resultó mortífera fue porque la expulsión de los terratenientes irlandeses que vivían en las grandes haciendas inglesas empujó a un número creciente de familias a las ingratas tierras del oeste y norte de la isla, donde llegaron a subsistir con un acre de papas, porque no tenían otros recursos.

Los estudios subalternos son básicamente antimaltusianos. Revelaron la capacidad de adaptación e invención de grupos que se creían inamovibles: así descubrimos la riqueza de las contraculturas que habían desarrollado, y la forma en que habían redirigido y reinterpretado las creencias que les habían impuesto. La geografía de la India del siglo XIX y de las primeras décadas del XX no fue construida solamente por los colonizadores británicos, las familias reales, los comerciantes y los empresarios locales; también lo fue por las masas populares, su resiliencia, sus iniciativas. La geografía del Noreste brasileño no fue solamente la que configuraron los *senhores do engenho* y las plantaciones de azúcar, sino la que se creó en los enclaves de los negros cimarrones que habían huído allí, y, aquella sincrética, que se construyó al margen de las instituciones coloniales y la iglesia católica, cuyo éxito puede verse en los cultos afroamericanos.

Los estudios subalternos son probablemente la aportación más sustancial de la corriente posestructuralista a la geografía contemporánea. En este campo es donde se aprecia mejor su alcance crítico. De estos estudios surgieron buena parte de las nuevas doctrinas de distribución que cuestionan al neoliberalismo y la globalización que este justificó y aceleró.

Los estudios subalternos tuvieron el enorme mérito de propiciar la reescritura del gran relato de la occidentalización del mundo como paso necesario en el avance de la humanidad hacia su plena realización. Analizaron a fondo los traumas causados por el imperialismo y destacaron la creatividad de poblaciones que por mucho tiempo fueron infravaloradas. Los estudios poscoloniales renovaron nuestra comprensión de la historia del mundo desde la era de los Grandes Descubrimientos.

¿Fue así como la geografía posestructuralista sentó las bases de una disciplina definitivamente crítica? Es dudoso: en la época de Josué Castro, el movimiento de los campesinos sin tierra constituyó una posible solución al problema de la desigualdad social en Brasil. Este país, cuyo reciente auge se basa en gran medida en la exportación de materias primas, mineral de hierro y soya, necesitaba repensar su economía, pero sin la posibilidad de dar marcha atrás en la urbanización de sus poblaciones y en la escolarización de toda su juventud. Los estudios subalternos privilegian las acciones de resistencia y la iniciativa local. Sirven de justificación a las ideologías que promueven el comunitarismo y el repliegue sobre sí. Como toda movilización del conocimiento por parte de los sistemas de pensamiento normativos, este tipo de análisis debe ser objeto de un análisis crítico. Hasta ahora, la geografía posestructuralista ha mostrado ser incapaz de hacerlo.

Sí, la hipermovilidad de la sociedad contemporánea es indefendible en muchos aspectos. Sí, la libertad de circulación reconocida a cada persona conduce a

una excesiva e injustificable frecuentación de ciertos lugares. Estas son discusiones esenciales para nuestra disciplina. Sin embargo, sería un error respaldar, sin someterlas a un examen crítico, algunas de las acciones que promueven quienes se inspiran en los estudios subalternos.

Un balance

1. El balance del enfoque posestructuralista en geografía es a la vez impresionante y decepcionante. Del lado positivo, tiene tres cualidades: i) abordó la cultura en su conjunto, tanto en su dimensión racional como en lo que respecta a los imaginarios; ii) los estudios geográficos se ampliaron a toda la humanidad, a las mujeres, niños, ancianos y hombres, consideró género y raza, abordó los hechos de dominación ideológica así como los de poder y subordinación económica; iii) la geografía prestó atención a los problemas de justicia social.

2. El enfoque posestructuralista sedujo a muchos geógrafos por el carácter subversivo que le confirió el constructivismo que profesaba. Las categorías de la geografía humana que estableció no estaban ancladas de manera definitiva en la naturaleza: eran concebidas como convencionales.

En una época donde el creciente número de seres humanos y el rápido aumento de los niveles de consumo amenazan el equilibrio global del planeta, es difícil ignorar los límites de la Tierra. Sin embargo, es en otros ámbitos donde la carga subversiva del posestructuralismo ha resultado más evidente: en el de las prácticas sociales, las distinciones de género y la nebulosa de la LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y trans).

El éxito de estos estudios se debe en gran medida a la escandalosa interpretación de Foucault sobre las experiencias de sexo y género. Miller señala (lo que muchos comentaristas de Foucault le reprochan) la innovadora dimensión que Foucault encontró en las experiencias sexuales que podían realizarse en los saunas gays de San Francisco en aquella época:

[...] en la misma época, Foucault comenzó a hablar ‘de un erotismo de la verdad’, de una búsqueda incesante donde ‘la verdad [...] se extrae del placer mismo, se recoge como experiencia, se analiza según su calidad, se sigue a lo largo de sus reverberaciones en el cuerpo y alma’. Este ‘erotismo de la verdad’ originó lo que Foucault denominó un conocimiento ‘quintaesenciado’ que se transmite ‘bajo el sello del secreto [...] y a través de la iniciación magistral a quienes han

demostrado ser dignos de él y que sabrán emplearlo al mismo nivel de su placer, para intensificarlo y hacerlo más agudo y más completo' (Miller, 1995, p. 311).

Explorar el campo de la sexualidad puede revelarnos una parte de la humanidad que por lo general se ignora.

Armado con este 'conocimiento', un conocimiento de naturaleza profundamente nietzscheana, el genealogista del 'sufrimiento-placer' será quizá capaz de imaginar *nuevas* combinaciones, un *nuevo* 'estilo de vida' y por qué no, un *nuevo* 'juego' de verdad (Miller, 1995, p. 320).

A través del estudio del sexo y género, la investigación buscó llegar a las fuerzas inmanentes que permiten a los hombres ir más allá de sí mismos. Condujo a una metafísica de la inmanencia.

Foucault se interesó en estas nuevas combinaciones. Este es un aspecto de su pensamiento que suele ignorarse. Pero esto no ha impedido que se difunda la idea de que habría encontrado en las comunidades LGBT nuevas formas de vivir el sexo —y de vivir simplemente—. El Foucault de los últimos años sirvió así de aval, quizá por error, para el movimiento *queer*, ya que tendía a centrar las ciencias sociales en estos comportamientos extremos. No cabe duda de que se trata de un campo de investigación nuevo, pero ¿acaso no es excesivo el interés que le ponen?

3. Desafortunadamente también hay un lado negativo. El análisis de las matrices de dominación se basa en fundamentos frágiles. Como hemos visto, desde 1976 Foucault ya no habla de las formaciones discursivas (cf. capítulo 5, "Foucault y la crítica del discurso"). El *habitus* tiene la capacidad de recombinar los elementos adquiridos y por innovar: permite así romper con la espiral de dominación que Bourdieu considera generalizada (cf. Capítulo 3, "Acto I") —¡incluso cuando le concede a los investigadores, sobre todo si son sociólogos— el privilegio de escapar de ella!

Hasta la década de 1970 y entre sus partidarios, el pensamiento radical sufrió el determinismo en el que el marxismo encerró a los actores de la vida social: estos no podían escapar del yugo que les impuso su situación económica.

El posestructuralismo rompió con el funcionalismo y el economicismo que dominaban las interpretaciones radicales del pasado; sin embargo, al construir una teoría sobre las matrices de dominación que llevaba a las personas a sufrir opresiones de las que no podían escapar, cayó en un atolladero similar al del radicalismo marxista.

El enfoque cultural escapó de ese pesimismo radical, como veremos más adelante.

La teoría del marxismo de extorsión de David Harvey

El posestructuralismo radical adoptó otras formas. Después de 1985, David Harvey reaccionó enérgicamente a las críticas contra la dimensión espacial que introdujo en el pensamiento de Marx. En *La condición de la posmodernidad* (Harvey, 1989), defendió una a una sus posturas y respondió sistemáticamente a los puntos de vista posmodernos y posestructuralistas. Dedicó parte de la década de 1990 a llenar las lagunas que le reprocharon a su interpretación (Harvey, 1996): tomó en cuenta los problemas medioambientales, los de las minorías y las mujeres sin volver a la postura que tenía en *Los límites del capital*: siguiendo la línea de su interpretación sobre la extracción de la plusvalía introdujo su análisis de los *spatial fixes* (anclaje espacial) que son la causa de la dinámica de las implantaciones capitalistas.

Alrededor de los años 2000, Harvey cambió de postura. Si bien siguió declarándose partidario de Marx, al seguir indicios que encontró particularmente en Hannah Arendt, se inspiró ahora en otra parte de su obra (Claval, 2020a, pp. 237-252). Puso en segundo plano la teoría de la formación de la plusvalía y de su apropiación por los propietarios del capital tal y como están en el Libro I de *El capital*. Ahora se basa en el análisis de Marx sobre el capitalismo preindustrial, aquel que recurre a la violencia y esclavitud para extraer las riquezas del mundo que los Grandes Descubrimientos abrieron a la empresa europea. El comercio que esta practica siempre fue desigual, lo cual tiene una causa geográfica: los navieros y comerciantes europeos tenían el monopolio de la cadena de información que iba de las zonas productoras a las zonas donde se vendían los bienes que adquirirían: esto les permitía obtener considerables beneficios. Fernand Braudel basó su análisis del capitalismo comercial en la época moderna en esa forma de desvío espacial (Claval, 2020b), una interpretación que no adoptó Harvey, quien solo se quedó con la explicación de Marx: el uso sistemático de la violencia.

La nueva versión que propuso Harvey del capitalismo estaba pensada para una época donde la industria ya no representaba la base esencial para la generación de plusvalía. Esta se produce en gran medida por la explotación cada vez más feroz que las empresas –europeas o estadounidenses, pero también, y cada vez más, japonesas, coreanas y sobre todo chinas– hacen de los recursos mine-

rales, las materias primas agrícolas y la mano de obra en los países en vías de desarrollo. Harvey presentó así el planteamiento de un *capitalismo de extorsión*.

Las interpretaciones radicales del mundo propuestas por el marxismo en su análisis del dominio del capitalismo sobre la plusvalía del trabajo asalariado dieron lugar a una interpretación que ya no se basaba en el análisis de los mecanismos económicos. Las nuevas visiones ya no recurrían a la ferocidad de una explotación basada en el engaño y la violencia. Desde el punto de vista teórico, el retroceso era evidente. Para los partidarios de una “teoría” revolucionaria, la ganancia, en cambio, era considerable: la carga emocional del juicio contra las formas actuales del capitalismo era infinitamente más fuerte de la que podría esperarse tras la revelación de la cara oculta del asalariado y el control de la plusvalía por parte de los empresarios. El capitalismo de extorsión no solamente fomenta la explotación de la que son víctimas los hombres, sino también da paso al saqueo de las riquezas naturales y a sus consecuencias en el equilibrio ecológico del planeta.

A través de su teoría del capitalismo de extorsión, Harvey presenta una interpretación de la economía y la sociedad modernas tan crítica como la del posestructuralismo, pero le da mayor importancia a la preservación del medio ambiente.

En sus formas posestructuralistas o neomarxistas, las formulaciones radicales de la geografía humana encontraron cómo seducir a quienes se preocupan por la evolución del mundo, la permanencia de grandes desigualdades, el enriquecimiento sin límite de una estrecha minoría y los desequilibrios climáticos. Solo se llega a estos análisis de la realidad apoyándose en interpretaciones que privilegian los mecanismos inconscientes (el del inconsciente económico y la extracción de plusvalía para el marxismo ortodoxo, o el del inconsciente lingüístico de las matrices de dominación para el posestructuralismo) o el despliegue puro y simple de la violencia (para el neomarxismo del capitalismo de extorsión).

En la perspectiva *woke* que justifican las ciencias sociales posestructuralistas, el mundo está sometido a una minoría que prospera a costa de la explotación descarada de quienes no son blancos, de las mujeres, las minorías y el medio ambiente. La validez científica de estas interpretaciones está lejos de encontrarse establecida.

Capítulo 8. El enfoque cultural en geografía

A partir de la década de 1970, las ciencias sociales empíricas atravesaron una serie de cambios a los que llamaron “giros”. No se trató de revoluciones científicas en el sentido de Thomas Kuhn: no hubo un paradigma que reemplazara a otro tras el cuestionamiento radical de los enfoques empleados hasta ese momento. Como lo señala el término utilizado, lo que cambia es el ángulo desde el cual se ve la realidad. Los geógrafos empezaron a hablar del giro cultural en su disciplina entre 1996 y 1997, pero la transformación comenzó en el transcurso de la década de 1970.

Estas transformaciones tenían un aire de familia, aunque no compartían los mismos rasgos. Afectaron solamente a las ciencias sociales empíricas que nacieron de la explotación de diversas fuentes documentales al alcance de investigadores deseosos por comprender la vida social, ya que no podían analizarla de manera directa porque no podían observar lo que sucedía en la mente de las personas. El punto de vista implícito en la elección de documentos a consultar limitaba la eficacia de los enfoques: por eso, convenía modificarlo y ampliarlo para hacerlos más eficaces. Al trabajar con textos del pasado, los historiadores no se habían preocupado lo suficiente por los sesgos y omisiones de los grimorios o edictos que consultaban. Al basarse en las encuestas que realizaban y en las estadísticas disponibles, los sociólogos ignoraban a menudo la diversidad espacial de las sociedades que estudiaban. Al negarse a estudiar los imaginarios de las poblaciones, los geógrafos no lograban comprender las culturas que describían.

No es cuestión del azar que, en un lapso de tiempo relativamente corto, se haya tomado conciencia de las limitaciones que tenían las ciencias sociales empíricas. Si bien no todas tenían las mismas lagunas, todas compartían una misma desventaja: tener un punto de vista sesgado y limitado por la naturaleza de las fuentes que consultaban. Su línea de investigación era demasiado estrecha y no les permitía abarcar la totalidad de su objeto.

La era de los giros que vivieron las ciencias sociales empíricas a finales del siglo xx fue el resultado de abordar su tema desde afuera. Además, sus limitaciones se debían a preceptos que les impuso durante mucho tiempo una concepción de la ciencia limitada únicamente a las ciencias de la materia y la naturaleza.

La era de los giros vio así ampliar las perspectivas de cada disciplina al integrar los puntos de vista tomados en cuenta en otros campos de investigación: los geógrafos comenzaron a dominar por completo el análisis de los hechos de circulación solo cuando recurrieron a las enseñanzas de la economía espacial. La era de los giros es, por tanto, la de la descompartimentación que ya habían iniciado diversas ciencias empíricas de la sociedad. Descubrimos que los puntos de vista adoptados por las demás disciplinas arrojaban mucha luz sobre temas que eran secundarios para ellas, pero centrales para las disciplinas afines.

Otra concepción de la cultura

En geografía, el giro de la disciplina le permitió desarrollar una visión más amplia sobre el papel que desempeña la cultura en la configuración de la superficie terrestre por parte del hombre (Claval, 2020c).

La cultura: ¿recolección de objetos o ADN de la sociedad?

Basándose en el estudio de las manifestaciones observables de la acción humana, la geografía entendió las poblaciones que estudiaba a través de sus formas de alimentarse, vestirse y alojarse, de las herramientas que empleaban, de los sistemas agrarios que implementaban, de los paisajes que creaban y los monumentos que construían; los comprendió a través de sus comportamientos religiosos, de sus templos e iglesias, de los rituales y peregrinajes, de sus momentos de ocio y fiestas, así como a través de sus ceremonias y el lugar que le daban a la muerte y a los muertos.

Recolectar estos elementos era indispensable, pero dejaba de lado lo esencial. Desde el momento en que se estudia la cultura en sí, la perspectiva cambia: estudiar la cultura significa comprender cómo se transmite de un individuo a otro y de una generación a otra, y poner el acento en las formas de comunicación que entran en juego. Es estudiar aquello que se transmite solo con la vista (los procesos de imitación) y lo que se transmite por medio de la palabra (los sistemas de signos que emplea), así como los símbolos que se comparten a través de las emociones.

La cultura ya no aparece como una recolección de objetos. Ahora se conforma de actitudes, prácticas, habilidades, conocimientos y creencias. Está estructurada por códigos que las personas pueden combinar y recombinar según sus necesidades. Es, de algún modo, el ADN de la sociedad. Está presente tanto en la mente de la gente como en los automatismos y reflejos inscritos en el cuerpo.

El hombre es social debido a la cultura

El enfoque cultural que surgió al tomar en cuenta las características específicas de la cultura llevó a plantear de modo distinto el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad: ya no se les puede considerar como entidades diferentes y opuestas. El hombre solo llega a ser él a través de la cultura que circula alrededor suyo y que interioriza. El individuo no es absoluto: no existiría sin lo que ha recibido de otros. Está compuesto así de elementos que lo vinculan con la colectividad y el pasado. Gracias a la capacidad de crear y recombinar códigos que le ha sido transmitida, dispone de los medios para enfrentar los problemas del presente y proyectarse al futuro.

En las personas, ¿qué parte de lo que se transmite es fundamentalmente social y qué parte expresa una auténtica autonomía? Este problema ya lo había planteado Aristóteles cuando señaló el papel de la *hexis*, y fue retomado en la reflexión sobre el *habitus* desde Santo Tomás hasta Bourdieu. Al respecto, existen dos interpretaciones posibles.

1. La primera interpretación reconoce cierta autonomía al individuo, y esto por dos razones: no ha recibido de la sociedad exactamente el mismo bagaje que sus semejantes (argumento que Anthony Giddens tomó de Torstein Hägerstrand y de la *time geography*); lo que es innato en él se combina de manera original con lo que ha recibido.

2. La segunda interpretación considera que el *habitus* no deja ninguna iniciativa real al individuo, que la persona, en sentido filosófico, no existe: tal es, como hemos visto, la postura de Bourdieu. Elimina cualquier dualismo entre el hombre y la sociedad (al reducir el primero a los códigos transmitidos por la segunda), pero introduce un determinismo sociológico que Bourdieu se apresuró a enmendar señalando la especificidad del *habitus* que el investigador debe a su formación.

Por tanto, son posibles dos lecturas de la sociedad: el posestructuralismo privilegia aquella que destaca el servilismo de la mayor parte de la humanidad; el enfoque cultural que no ignora las determinaciones sociales, pero considera que no siempre son completamente restrictivas.

A menudo se le ha criticado a los estudios culturales el ignorar la dimensión social de la vida humana: el punto de vista cambió con el enfoque cultural tal y como se concibe hoy día: el ser humano es social porque está conformado por una cultura.

Imaginarios, valores e institucionalización de lo social

Las ciencias sociales siempre se han mostrado prudentes ante la actividad mental y las representaciones de quienes estudian, pero entre una y otra existen diferencias sustanciales. Los historiadores, centrados en las figuras importantes que marcan el destino de los pueblos, no podían ignorar el papel de la educación, el carácter, los modelos que siguen y los sueños que anhelan aquellos que estudia. Las disciplinas que se interesaban más en los grupos que en la personalidad de alguno de sus miembros tenían un proceder distinto: la geografía, por ejemplo, se negó a ahondar en la mente de la gente para evitar las trampas de la subjetividad.

La etnología fue, evidentemente, la que llegó más lejos en la exploración de la cultura: las reacciones de quienes estudiaba respondían evidentemente a lógicas distintas de las nuestras. Las categorías que utilizaban los pueblos a los que investigaba la etnología para comprender la realidad y la forma en la que concebían el funcionamiento de sus sociedades nos resultaban ajenas. Sus creencias religiosas, sus prohibiciones, sus tabúes nos intrigaban o chocaban. Los historiadores de la Grecia antigua se inspiraron en la etnología cuando intentaron comprender la forma en que pensaban los jonios, los atenienses o los espartanos.

El estudio de las mentalidades se convirtió en el sello de la Escuela de los Annales a partir de 1950. Al sistematizarse, se transformó en un análisis del imaginario. Esta pronto se difundió en todo el campo de los estudios sociales.

Asimismo, tomamos conciencia de la existencia de dos tipos de imaginarios: los que parten de la realidad para transfigurarla, poetizarla o dramatizarla —como ya mencionamos anteriormente— y los que crean otros mundos.

Imaginarios cuya imposición y autoridad nacen de la lejanía

Este segundo tipo de imaginario no parte de la realidad, sino que propone una versión más sustancial y más auténtica de ella. Construye mundos más verdaderos que el que nos revelan nuestros sentidos: buscamos hacerlos realidad.

Los *mundos* que crea tienen la particularidad de ser *lejanos*, por lo que la información que llega de ellos es escasa y difícil de obtener. De ahí su valor. Cuando escribí *Espacio y poder* (Claval, 1978), como vimos antes, descubrí las investigaciones que las ciencias políticas habían dedicado a un proceso espacial que me parecía de la mayor importancia: el individuo que tiene acceso a información procedente de lugares inaccesibles para la mayoría de personas obtiene a la vez prestigio y autoridad —una autoridad que se percibe como el reflejo de las fuentes a las que tiene acceso—. Esta es la esencia de las teorías de la notabilidad, que

explican, por ejemplo, las relaciones entre París y la provincia (Grémion, 1976; Crozier y Friedberg, 1977; Friedberg, 1993).

En la lejanía es donde nace tanto la autoridad que se le reconoce a las fuentes de información como el poder de quien tiene acceso a ellas. Los investigadores no tienen inconvenientes en utilizar este tipo de interpretación cuando estudian los engranajes de la política; pero dudan en hacerlo cuando se trata de comprender el origen de los valores que se implantan en otros registros de la acción humana. Sin embargo, es ahí donde esta forma de ver las cosas es más fructífera: el juego de la autoridad lejana ofrece a los mortales los marcos éticos y las reglas morales que guían su actuar. El vocabulario filosófico que habla con insistencia de trascendencia o inmanencia recuerda que tienen algo que ver con la estructura de los espacios que concibe la mente humana. Muchos se niegan a admitir que el orden normativo nace de ahí, pues supone darle un lugar importante a otros mundos de los que no hay pruebas de su existencia: ¿por qué dotar de fe el universo de lo inmemorial, de la Revelación o de la Razón metafísica? ¿Y acaso tenemos el derecho de ignorar los imaginarios con el pretexto de que son imaginarios?

Génesis de otros mundos imaginarios

1. Para concebir otros mundos aquí y en otras partes tuvieron que ocurrir varios procesos. Desde el momento en que el hombre aprendió a hablar, la memoria dejó de ser un proceso individual; empezó a circular de un individuo a otro. Pero, en un mundo de oralidad, siguió siendo frágil. Nada nos asegura que lo que sucedió antes de nosotros y antes de los mayores de quien recibimos nuestros conocimientos realmente haya ocurrido: pasamos del ámbito de lo *memorable* (gracias al cual disponemos de testimonios de primera mano) a lo *inmemorial* (lo que nos llega de otro tiempo cuyas fechas y protagonistas son imprecisos, pero que goza de la autoridad de quienes tuvieron acceso a la tradición antes que nosotros). Lo que nos llega ha sido retomado, reinterpretado y reconstruido por intermediarios que lo han transmitido. Está compuesto de relatos que nos hablan de un mundo diferente: los aborígenes australianos (Elkin *et al.* (1967) lo describieron como un *tiempo de ensueño*, un tiempo donde se desarrollaron seres de otra estatura y de un poder distinto al nuestro. También era el *tiempo del mito*, el de los relatos que le dan sentido al mundo. Les dimos a estos una fuerza y una consistencia superiores a la que tenían aquellos que veíamos alrededor nuestro.

¿Se ha terminado el tiempo de lo inmemorial y del mito? No, mientras la imitación y la oralidad sigan siendo componentes esenciales de la vida colectiva. Junto a la historia pacientemente reconstruida a partir de testimonios del pasado

que nos aportan la escritura y la arqueología, el pasado memorial que se prolonga en lo inmemorial sigue recreándose. El tiempo del mito no ha muerto. Hemos visto cómo entre los siglos xv y xviii, los arquitectos y más tarde los teóricos del contrato social aprovecharon sus características para justificar sus interpretaciones. El mundo posmoderno, que ha multiplicado las posibilidades de transferir información de manera desenfrenada, le ofreció un nuevo aliciente: ¿acaso no vivimos en la era de la posverdad, donde las *fake news* multiplican las posibilidades de fabulación y construcciones delirantes?

2. La escritura abrió otra vía para la construcción de imaginarios de un segundo tipo. Un dios todopoderoso que está en todas partes y en el más allá del cielo dicta la Ley que deberán seguir los hombres y la transmite a un personaje que la difunde: las religiones inmemoriales del tiempo del mito fueron sustituidas por las de la Revelación, la cual autoriza la escritura. El esquema varía poco: Yavé es el único que con su propio dedo graba la ley en piedra. La versión más común es que el Dios único inspira los sueños o dicta un texto a un profeta, que lo vuelve público por medio de la palabra o el texto. Para los cristianos, la verdad fue transmitida por el hijo de Dios hecho hombre; el mensaje fue recogido por sus discípulos: ellos escribieron los Evangelios que son el testimonio de ello.

Los otros mundos que conocemos a través de la Revelación difieren en algunos aspectos de aquellos que surgen de tiempos inmemoriales. Estos prescriben mandamientos e imponen a los hombres un dogma al que deberán adherirse, mientras que en las formas anteriores de religiosidad es a través de los relatos (los mitos) constantemente reinventados y de las prácticas (los rituales) como se lograba acceder a otro mundo que esclareciera el nuestro.

El contraste entre las religiones de tiempos inmemoriales y el mito, y aquellas de la Revelación se traslapa en términos generales con la que estableció Harvey Whitehouse (Whitehouse, 2004) entre el modo de religiosidad espectacular y aquel doctrinal.

3. La construcción de otros mundos imaginarios puede seguir vías que no sean religiosas en el sentido clásico del término, incluso si llegan a duplicar el mundo real con un mundo pensado más profundo y más verdadero.

En el mito de la caverna Platón describe a prisioneros encadenados en una caverna donde lo único que ven del mundo son sombras alteradas e imperfectas proyectadas por la luz de la hoguera de la pared que tienen delante. ¿Acaso no todos los hombres están en la misma situación? ¿No tienen la ilusión de conocer el mundo, aunque lo único que perciban de él sea un reflejo engañoso? A través de un gran esfuerzo del pensamiento, las mentes más brillantes son capaces de imaginar aquello a lo que no pueden acceder por medio de la experiencia directa:

el mundo de las ideas, que está hecho de formas puras e inalterables como las estrellas que descubrimos en el cielo.

Aristóteles retomó solo un elemento de la hipótesis platónica: que la razón humana es capaz de concebir lo que nuestros sentidos no nos revelan; así fue como inventó la metafísica y abrió al pensamiento occidental una nueva vía hacia los espacios de Verdad: una vía racional que los Padres de la Iglesia y la teología medieval combinaron con la fe cristiana. Esto introdujo en el mundo occidental un modo de religiosidad inédito en otras partes, pues se habla de Dios sin apoyarse en la Revelación.

4. Hemos visto cómo, del siglo xv al xvii, los occidentales anclaron sus otros mundos en lugares de nuestro planeta, aunque inaccesibles: los situaron en una Edad de Oro del pasado, en una Tierra sin Mal del presente y en una Utopía del futuro; los descubrieron en el inconsciente de la economía, de la vida, del lenguaje o de la naturaleza. Las sociedades que allí han existido, que existen o que existirán inspirarán a las sociedades en que vivimos: constituyen la base de las ideologías, el nuevo sistema de creencias que ahora ilumina el futuro (véase el Capítulo 3).

Valores, institución del mundo y ontología espacial

Los otros mundos de tiempos inmemoriales, de la Revelación y la Razón metafísica o de las diferentes formas que ha revestido la ideología desde el Renacimiento sirven de modelos a los grupos humanos y los dotan de valores que guían y orientan sus acciones. Su repercusión en las conductas individuales es evidente, aunque las investigaciones demuestran que las personas suelen aprovechar la pluralidad de modelos que circulan y las interpretaciones que hacen de ellos para confeccionar *horizontes de expectativas* donde concilian, con mayor o menor habilidad, los imperativos que deben respetar y sus aspiraciones personales.

En lo que no se insiste tanto es en el papel de los valores dentro de los propios grupos y el espacio donde viven. Esto es porque en el entorno donde viven las personas no es un ambiente neutro, sino que en realidad es social, pues está estructurado por valores compartidos; a las realidades empíricas se suman las que instituyen las sociedades: estas sustituyen al ser indeterminado que es el bebé que acaba de nacer por un individuo social al que le dan un nombre y lo hacen experimentar, en distintos momentos de su existencia, ritos de paso. Las sociedades duplican el espacio empíricamente dado por un espacio social al proceder a sacrificios o rituales de purificación, renuevan estos procesos mediante ceremonias que reproducen periódicamente los gestos inaugurales y recuperan la posesión

de la superficie mediante rituales de peregrinación. Socializan la naturaleza al reconocer el carácter sagrado de las fuerzas que la animan. Instituyen el tiempo al contar con un calendario que marca las festividades. Instituyen las estructuras colectivas al darle un carácter oficial al sistema de relaciones que unen a sus miembros.

El espacio social instituido de esa manera no es uniforme: hay lugares donde la acción humana puede realizarse libremente y otros donde se manifiestan fuerzas con las que deberá mediar: las de la naturaleza, las de ciertos seres sobrenaturales, las que transmiten las almas de los muertos. Hay lugares que son sagrados porque allí han ocurrido episodios de la historia sagrada, donde el Creador se ha manifestado o donde se han producido milagros —o porque allí creció su Hijo o han muerto santos—.

La institución del espacio añadió las diferencias originadas por el relieve, el clima y la vida una diferenciación normativa que distingue grandes zonas uniformes y zonas cerradas, o lugares con una categoría distinta: así, a la diferenciación natural se sumó la diferenciación ontológica, aquella de la que habla Foucault cuando aborda las heterotopías, pero sin darle un nombre.

El enfoque foucaultiano reveló que la institucionalización no siempre nace de la presencia en un lugar de fuerzas superiores que deben respetarse; algunas heterotopías son reconocidas por las sociedades instituidas debido a que constatan que existen actitudes, formas de ser y comportamientos contrarios a los principios que comparten, pero que no pueden erradicar. Otras nacen de grupos que no creen en el mismo más allá que la mayoría, tal es el caso de los enclaves protestantes establecidos por el edicto de Nantes en la sociedad francesa. También pueden surgir de la atracción que ejercen, sobre una parte de la sociedad, las fuerzas profundas de la vida y el sexo: su modelo no es aquel, kantiano, de un universo valorado por la trascendencia del espíritu humano, sino aquel, nietzscheano o foucaultiano, de colectividades abiertas a las fuerzas dionisiacas presentes en la vida y el placer. Por eso la burguesía acude allí a pervertirse y los artistas a buscar una inspiración que no encontrarían en lugares donde la exuberancia de la existencia está restringida.

La institución del mundo y el espacio no se limita a las sociedades que creen en las religiones del mito o la Revelación. Las religiones metafísicas del Ser Supremo también tienen sus iglesias, sus peregrinaciones, sus calendarios donde celebran a los grandes hombres. Las ideologías que estructuran los Estados laicos instituyen su espacio al sacralizar el territorio nacional, los lugares donde han muerto los héroes que los han unido o defendido, y los hombres y mujeres que los han ilustrado. Refuerzan el bautismo religioso con la inscripción en el registro

civil, que incorpora al recién nacido a la sociedad nacional, de la misma manera que el matrimonio civil sacraliza la célula social de base que es la familia, así como lo hace, en el ámbito religioso, la unión celebrada en el templo o la iglesia.

La negación de la antropología cultural estadounidense de la primera mitad del siglo xx a tomar en cuenta los valores morales de los grupos le impidió, lo cual es comprensible, penetrar en la lógica profunda de su organización. El enfoque cultural rompió así con el tabú creado. El espacio, la sociedad y el individuo están a la vez empíricamente dados e institucionalizados.

Los procesos culturales de comunicación/difusión

Los procesos culturales que se pusieron en marcha contribuyeron a estructurar la superficie y el mundo social. Hay dos tipos de procesos: i) comunicación-difusión y ii) distinción-identificación. En este apartado estudiaremos los primeros, y más adelante los segundos.

Los procesos de transmisión

Así como la geografía posestructuralista, el enfoque cultural reconoce que gran parte de lo que caracteriza el comportamiento humano y la vida social no es innato, sino que se transmite. Este enfoque presenta un análisis más detallado del papel de los medios de comunicación y de la formación de la opinión.

La transmisión de comportamientos, actitudes, habilidades, conocimientos y creencias se realiza a través de los sentidos, y mediante signos y dispositivos técnicos diseñados para ampliar su dominio.

La cultura se transmite de individuo a individuo. Su transmisión depende tanto de los sentidos implicados (la vista y el oído principalmente), del lugar que le corresponde a la imitación, a la palabra, a los signos y símbolos que sirven para vehicular los mensajes, como de los medios de comunicación empleados para almacenar los elementos culturales y difundirlos a distancia. La forma de comunicación cambia con la postura relativa de quienes participan en ella: pueden encontrarse al mismo nivel u ocupar rangos jerárquicos diferentes.

Hay que estar cerca de la gente para observar sus gestos, imitar su comportamiento y escuchar lo que dicen. La transmisión de la cultura se quedará a nivel local mientras no se disponga de signos para codificar los mensajes, conservarlos o transmitirlos a distancia. Con la invención de la escritura esta situación cambió: a la memoria individual se sumó la memoria objetiva de los textos. Se prestó bien

para transmitir a distancia noticias, órdenes o conocimientos abstractos, pero no funcionó en el caso de acciones y habilidades. Los medios de comunicación modernos permiten conservar y difundir a cualquier distancia la voz, las imágenes fijas e imágenes animadas, así como la palabra escrita.

En las sociedades primitivas la mayor parte de las transferencias se realizaban a través de la observación que es posible gracias a la vista, y a través de la escucha de sonidos, de la palabra, el canto o la música; a estos se sumaron, aunque en menor medida, el olfato, el gusto y el tacto. A medida que uno se aleja de lo que observa o escucha, los detalles se difuminan, las formas se vuelven borrosas, los sonidos se atenúan hasta volverse inaudibles: es difícil leer un texto a más de un metro de distancia, o escuchar a alguien que está a unos metros si no sube la voz.

En las sociedades donde predomina la oralidad y no hay migraciones, la transferencia de gestos, actitudes y conocimientos solo es posible *in situ*: la cultura se transmite localmente sin dificultad y sin desperdicio, pero no se difunde de un lugar a otro.

La introducción de la escritura no supuso la desaparición de la oralidad y los procesos que le son propios, más bien permitió a quienes dominaban la nueva técnica comunicar a distancia todo lo que puede traducirse en palabras, y sin una pérdida significativa de información. En cambio, el texto tiene muchas dificultades para garantizar la transmisión de gestos. Esto le confirió a las sociedades históricas (las que conocen la escritura, pero donde esta solo es dominada por minorías) una estructura dual: la mayoría de la población quedó encerrada en un mundo de pura oralidad, fraccionada en células locales donde se garantiza la transmisión de comportamientos, prácticas y conocimientos indispensables para la vida local y las actividades productivas; en cambio, la minoría que sabía escribir compartía en extensas superficies los mismos conocimientos, las mismas creencias y las mismas técnicas de organización social.

Los medios de comunicación modernos cambiaron esta situación: el registro de imágenes fijas, imágenes animadas y sonidos amplió súbitamente el radio en que la oralidad, la imitación de gestos y comportamientos se hacían posibles. La estructura binaria de las sociedades históricas fue puesta en tela de juicio como lo demostró el surgimiento de sociedades de masas.

La inercia de los modos de expresión

La transmisión de información implica códigos, sistemas de signos y discursos que contribuyen a darle cierta inercia a los contenidos transmitidos. Este aspecto de la dinámica del conocimiento geográfico llamó particularmente la atención de

Vincent Berdoulay (Berdoulay, 1988; 2000). Para él, este aspecto arroja luz sobre las continuidades que suelen subestimarse de la historia de la disciplina, como nos recuerda Nicholas Entrikin:

Berdoulay hace hincapié en la persistencia de estructuras descriptivas en geografía más que en las revoluciones asociadas al cambio de paradigmas. En vez de preguntarse por qué un punto de vista se vuelve dominante en determinado momento, analiza las cualidades más constantes del discurso geográfico preguntándose cómo determinadas formas del pensamiento conservan su importancia a pesar de los cambios que intervienen en el lenguaje en que se expresan y gracias a las estrategias retóricas que persuaden al público de su importancia (Entrikin, 1991, pp. 444-446).

La inercia de los modos de expresión nunca alcanzó el nivel que supuso Foucault cuando hizo de la misteriosa entidad que constituye el *enunciado* la piedra angular de las formaciones discursivas serias que estudió. Sin embargo, los juegos de dominación también pueden surgir de los dispositivos que operan en la comunicación.

La formación de la opinión pública

Los procesos de transmisión de prácticas, conocimientos y creencias son en gran medida asimétricos: el enfoque posestructuralista los consideró responsables de la formación de matrices de dominación que, según este, cumplían una función esencial en el ámbito de la comunicación. El enfoque cultural no los ignoró, pero destacó el papel de otros procesos.

El intercambio de noticias e información es en gran medida *dialéctico*. Lo que se transmite alimenta las palabras que se dicen. Otras personas responden a ellas, aceptan lo que acaba de decirse, lo cambian o lo contradicen. Así surge una discusión. Las posturas iniciales de unos y otros se modifican: una *opinión pública* se forma dialécticamente.

La formación de la opinión pública es activa en las sociedades orales porque los encuentros entre personas suelen ser de igual a igual. También hubo esta posibilidad en los medios populares de las sociedades históricas, donde los hombres se reunían a jugar, charlar o beber, y donde las mujeres se encontraban para lavar y realizar otras tareas. Si bien su componente basado en la escritura desapareció porque la transmisión solía ser unilateral y no permitía respuesta, creaba situaciones desiguales y sobre todo difundía reglas u órdenes. Esto condujo

al establecimiento de creencias estandarizadas más que a la formación de opiniones públicas.

Estas últimas reaparecieron, pero bajo una nueva forma, con la invención de la imprenta y el establecimiento de servicios postales más eficaces. Una élite de gente instruida se reunía en los cafés y mantenía relaciones con contactos por lo común lejanos. Se establecía un diálogo oral y escrito. De la discusión nacía una opinión pública –o una pluralidad de opiniones públicas–. La prensa difundía las conclusiones: las discusiones que se llevaban a cabo en las altas esferas ilustraban a los simples ciudadanos, les ofrecían opciones y los conducía a adherirse a tal o cual propósito. La aparición de estos procesos de formación de la opinión pública hizo posible, a partir del siglo XVIII, el funcionamiento de las democracias en países grandes y con poblaciones numerosas.

La revolución en los medios de comunicación modernos, con internet y los teléfonos celulares especialmente, están cambiando esta situación. Ahora cualquier persona tiene la posibilidad de hablar con gente situada al otro lado del mundo. No hay filtros, no se requiere ninguna formación específica ni ninguna competencia reconocida para participar en las discusiones. Abundan los círculos donde se forman las opiniones, aunque sin las garantías que ofrecía el conocimiento de la escritura ni la exactitud de la información que garantizaban los editores de obras o los directores de publicaciones. Desde hace una generación, estas formas de opinión pública creadas sin ningún control inundan al mundo, ponen en peligro el funcionamiento de las democracias, favorecen la multiplicación de noticias falsas, conducen al florecimiento de los comunitarismos, al auge de populismos y a la implosión de sociedades modernas.

La lectura que el enfoque cultural hace de los procesos de transmisión de información es más sustanciosa que la que predomina entre los posestructuralistas. Para este enfoque, en el curso de la historia se han sucedido tres etapas: la de la compartimentación cultural de las sociedades primitivas, la de la yuxtaposición oralidad/escritura de las sociedades históricas y la de la descompartimentación general que posibilitaron los medios de comunicación.

Los procesos de distinción/identificación

Existe una segunda gran familia de mecanismos culturales: los que llevan a algunas personas a identificarse con un grupo y a diferenciarse de otros. Por un lado, está el deseo de fusionarse, de integrarse, de mimetizarse; y, por otro, una voluntad de distinguirse de los demás.

Actualmente existe un acuerdo en que la construcción del sentimiento de identidad es un proceso fundamentalmente subjetivo. La humanidad es diversa, pero el hecho de considerar tal o cual rasgo como discriminante es un hecho cultural. Para conseguir ser admitido en un grupo con el que se tiene afinidad, uno es llevado a recalcar lo que lo diferencia de otros. Así se crean estereotipos que terminan por convertir a quien es diferente en un extranjero, y a veces en un enemigo. El constructivismo rechazó cualquier otro tipo de interpretación sobre los procesos de distinción.

Si bien el enfoque cultural no ignoró el papel de las *matrices de dominación* a las que puede llevar la búsqueda de identidad y la necesidad de diferenciarse de los demás, destacó que este proceso es más complejo.

La distinción como afirmación de excelencia

La búsqueda de la distinción tiene una vertiente que ignoró el posestructuralismo: obligó al individuo a distinguirse del otro superándolo y no diferenciándose de él; estableció un proceso de competencia y no de exclusión. El individuo buscaba distinguirse de los demás haciéndolo mejor que ellos en el campo donde se desarrollara: en una sociedad religiosa, la distinción del otro se refleja en una fe más profunda, en un respeto más riguroso al dogma o en una mayor generosidad; en un grupo dirigido por un ideal militar, el individuo se afirma practicando artes marciales, preparándose para el combate y dando muestras de heroísmo; en un contexto que valora la sensibilidad artística, el artista no se limita a comunicar su amor por la belleza, aprende a crearla; allí donde las aptitudes intelectuales se sitúan por encima de todo, es importante ir más allá del dominio de los conocimientos ya adquiridos, hay que ampliarlos. Así, la búsqueda de la distinción puso en primer plano, y según el caso, al santo, al héroe guerrero, al artista o al investigador.

Entonces, ¿qué propósito persigue la persona que quiere distinguirse? ¿Busca romper con los demás, rechazarlos, excluirlos? Para nada. Al responder mejor que ellos a los criterios de excelencia que comparten, sobresale a través del *prestigio*. No ejerce poder sobre ellos; simplemente goza de un *estatus* que los demás le reconocen; así ejerce una *influencia* y cierta forma de *autoridad*.

Hace tres cuartos de siglo, Norbert Elias (Elias, 1969; 1974; 1976) señaló cómo las sociedades que experimentan este tipo de competencia se vieron arrastradas por una espiral de *civilización de las costumbres*. Y, al mismo tiempo, le dieron sentido a la vida de los individuos, a los que introdujeron en un *proceso de realización*.

Como lo señaló Bernard Lahire (Lahire, 2004), las condiciones en las que se llevan a cabo los procesos de distinción están cambiando en un mundo con-

temporáneo donde la oferta cultural se ha vuelto pletórica. Los modelos que se le presentan al individuo son múltiples. En el ámbito religioso, puede mantenerse fiel a las formas tradicionales de las religiones del mito o la Revelación, optar por versiones actualizadas de los fundamentalismos, preferir las sectas que diversifiquen sus credos o elegir formas de militancia asociadas a religiosidades ideológicas, ya sea que estén asociadas a la idea de progreso o al respeto de la naturaleza. El individuo moderno puede saltar de un itinerario a otro, en una trayectoria combinada que no excluye la *realización*, pero la asocia con varias formas.

La distinción como deseo de superación

La búsqueda de la excelencia también puede tener un carácter subversivo: lleva a la construcción de la alteridad, pero ya no es el otro quien rechaza determinados valores, sino quien es incapaz de adherirse a ellos por completo.

Nathalie Heinich (Heinich, 2005) describió cómo la élite artística se separó de la burguesía y de las masas populares en los regímenes democráticos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX afirmando su capacidad para renovar las formas de arte en la carrera hacia la cima que emprendía la modernidad: este grupo debe su postura poco común a su sensibilidad ante las nuevas emociones y las nuevas estéticas que el progreso hizo emerger en las formas que nos rodean. Debido a que la *democracia* de la época es *meritocrática* es que la *excelencia* se ha vuelto un criterio discriminante.

Las élites intelectuales también se distinguieron de las masas, pues percibían antes que ellas las formas que adoptaría la sociedad e ideaban las acciones políticas necesarias para gestionarlas: así, la élite artística se corresponde con una élite intelectual que ignora la teoría de las clases, pero que cumple una función clave en la carrera hacia el progreso.

Recientemente, Nathalie Heinich (Heinich, 2012) demostró que existe otro proceso que está en marcha en las sociedades mediáticas que reemplazaron a las sociedades meritocráticas del siglo XIX y de la primera mitad del XX. En el mundo actual, el artista ya no sobresale porque encuentre nuevas formas de belleza o nuevas concepciones de la estética, sino porque sabe manipular las instituciones artísticas que validan sus obras y se beneficia del apoyo de los medios de comunicación que las dan a conocer: así logra atraer la atención sobre su obra. Esta ya no se distingue de las demás por su excelencia, sino por su visibilidad.

Este mismo cambio se está produciendo en el ámbito político. Ya pasó la época del intelectual que domina la escena política descifrando las nuevas formas que habrá de ejercer el poder en un mundo cambiante. El líder que logra impo-

nerse es un gurú que se aprovecha de la sensibilidad popular que se expresa en las redes sociales y que sabe manipular los nuevos medios de comunicación para atraer la atención pública hacia su agenda. El líder populista ya no se impone por las ideas que defiende, sino por la visibilidad que es capaz de obtener.

La dinámica de la distinción no solo es responsable de la civilización de las costumbres, sino que, ya sea que se base en la *excelencia* o en la *visibilidad mediática*, explica mejor las *dinámicas del mundo contemporáneo* que los enfoques funcionalistas. Formalmente, seguimos en un régimen democrático, pero hemos pasado de su variante meritocrática a su variante populista.

La búsqueda de estatus: una de las tres formas de competencia social

Las ciencias sociales siempre han tenido en cuenta el juego de la competencia por la riqueza o el poder en la vida de los grupos que estudian. En cambio, los geógrafos, los economistas o los politólogos no se han interesado demasiado en el lugar que tiene la búsqueda del estatus y el prestigio. No ocurría lo mismo con los antropólogos e historiadores de la Antigüedad y la Edad Media: en las sociedades donde la economía todavía no había conquistado su autonomía frente a otros sectores de la vida social y donde los juegos de la política eran en gran medida simbólicos, estaban comprometidos a centrarse en el lugar que se le daba al honor, la reputación y la gloria; el poder no solamente estaba asociado a la fuerza de los ejércitos y la prosperidad de la economía; provenía en gran medida de la autoridad que el soberano depositaba en la dimensión simbólica de su papel, a la fastuosidad de la que hacía gala y al lujo que lo rodeaba.

Las investigaciones recientes demuestran que los procesos en juego en las sociedades contemporáneas siguen basándose en gran medida en la búsqueda de prestigio, consideración y visibilidad. Esto ha llevado a revisar a fondo el enfoque de la modernidad.

Competencia social y realización

Los seres humanos recorren caminos muy diferentes. Algunos pasan toda su vida en un mismo lugar, se dedican, a veces desde la infancia, a las mismas tareas y desaparecen sin haber dispuesto de un momento de descanso. Otros están en movimiento, viajan por gusto, cambian de domicilio, emigran, cambian de un empleo a otro. Todos atraviesan periodos difíciles: escasez o hambrunas en el mundo tradicional, catástrofes naturales en cualquier momento, guerras, periodos de inseguridad...

Algunos desde la infancia tienen un proyecto de vida que van realizando poco a poco. Otros cambian de plan cuando las circunstancias de vida los obligan a ello o porque sus creencias se modifican tras entrar en contacto con otras personas, leer libros, tomar cursos o escuchar conferencias. En esos casos, los caminos se componen de segmentos que se suceden, pero que no están orientados de la misma forma y no aportan las mismas penas ni las mismas satisfacciones a quienes los viven.

Aun así la memoria crea un vínculo entre todos esos momentos. Al mirar atrás, hombres y mujeres juzgan su pasado. Esperan que otros reconozcan quiénes son y lo que han hecho. A pesar de los saltos y cambios de dirección en sus vidas, encuentran cierta coherencia en su recorrido. Juzgan su existencia en términos de logros.

Los geógrafos no pueden mantenerse indiferentes a esos retornos sobre sí, a esos momentos de duda, a las resoluciones que entonces hubieron tomado. Los hombres consideran que su vida tiene un sentido, incluso si no siempre es el que prescriben las normas oficiales. Han asimilado los que sus padres, sus familiares y círculos de relaciones más lejanos les ofrecieron. Han desempeñado los papeles que implicaban su nacimiento, sus actividades y sus responsabilidades —o bien se las han arreglado para esquivarlos—. Han gozado de lo que les proporcionaron sus sentidos o han encontrado otro tipo de satisfacciones en el deber cumplido y el rigor moral.

Cuando mueren, suelen tener el deseo de dejar en la Tierra una huella tangible de su paso por ella: una tumba o una estela que recuerde su paso por este mundo, las casas que construyeron o los monumentos que recuerden a todos su grandeza, su poder —y para otros, su santidad o su obra artística o intelectual—.

La preocupación que comparte la mayoría de las personas por vivir su vida como una realización se refleja en los paisajes y en la organización del espacio. Este es un campo que por mucho tiempo descuidaron las ciencias humanas y la geografía. El giro cultural lo puso de moda y también nos enseñó que, sin teorizarlo, muchos investigadores estaban conscientes de su importancia y le dedicaron estudios.

El enfoque cultural renueva toda la geografía

El enfoque cultural no se limitó a integrar la dimensión cultural de la realidad humana en sus interpretaciones mejor de cómo lo hicieron la geografía clásica y la Nueva Geografía. Llevó a cabo una renovación completa de la disciplina.

El enfoque funcionalista que predominó hasta la década de 1960 llevó a distinguir tres componentes principales: la *geografía económica*, que se ocupaba de todo lo relacionado al intercambio de bienes y servicios, así como a la competencia por la riqueza derivada de ello; la *geografía política*, que se centraba en los hechos de poder, aunque sin especificar todas las modalidades; se enfocaba también en las luchas que éste producía; la *geografía social*, que, por fin, destacaba el lugar que ocupaban los hombres en la estratificación de clases de los grupos donde vivían, pero lo interpretaba como una consecuencia de los enfrentamientos que provocaban la búsqueda de la riqueza o del poder; a diferencia de los dos primeros, no constituía un sector autónomo. La geografía también tomaba en cuenta los hechos culturales, pero solo se centraba en su representación material, de modo que este campo se mantuvo como un pariente pobre de la geografía clásica. Varios teóricos de la Nueva Geografía consideraron que la racionalización de la acción humana resultante del progreso terminaría por volverla inútil.

La geografía se ocupó de la diferenciación de la superficie terrestre. El *enfoque regional* describía sus dimensiones naturales y humanas. Identificó dos grandes tipos de paisajes humanizados: el *campo* y las *ciudades*.

El enfoque cultural cambió este orden. Los ámbitos económico y político nunca fueron totalmente autónomos: la búsqueda de la riqueza y el poder no consiste únicamente en dominar y explotar a los demás; tampoco excluye el deseo de estatus y visibilidad, que son la base de la competencia cultural. Por tanto, la *geografía económica* debía tomar en cuenta los hechos que hasta ese momento se habían pasado por alto: las motivaciones de la *demand*a nunca fueron meramente utilitarios; siempre se han expresado en términos culturales, lo cual explica en gran parte su elasticidad; la *producción* corre a cargo de empresas, cuya motivación nunca se reduce enteramente a la búsqueda de ganancias, pues quienes trabajan allí también tienen el interés de asegurarse un estatus ventajoso. A partir de cierto nivel de ingresos, se diversifican sus objetivos e invierten en los campos de la acción social y la caridad, o bien se lanzan a la competencia por el prestigio.

Así como el poder nunca resulta únicamente del uso de la violencia o de la amenaza que esta representa, la geografía política no se reduce al estudio de los juegos de fuerza y poder: la dominación también nace de la explotación económica y del juego de influencia ideológica. Las civilizaciones cuyos Estados soberanos dirigen a las sociedades civiles se distinguen de aquellas donde el poder se ejerce a través de formas descentralizadas de relaciones institucionalizadas (Claval, 1980): sociedades de castas (Dumont, 1966), órdenes o clientelas. Como lo demostró Pierre Clastres (1974), las sociedades primitivas se construyeron generalmente contra el Estado y las desigualdades que este originaba.

La *geografía social* era el pariente pobre de la geografía clásica y de la Nueva Geografía, debido a que, en el mundo moderno, solo se le reconocían sus bases sociales y económicas, aquellas que se expresaban a través de las estructuras de clase —estructuras que ignoraban a quienes garantizaban la legitimidad de las instituciones y el poder, o que ponían en duda sus bases: los clérigos del pasado y los intelectuales de hoy. El enfoque cultural reforzó el análisis *socioeconómico* y *sociopolítico*, en ese momento dominante, con el análisis sociocultural, que destacaba el papel de la competencia por el estatus y la búsqueda del *reconocimiento* y *prestigio* en la vida colectiva.

La *geografía cultural* dejó de ser vista como un cajón de sastre donde se metía todo lo que no podía explicar el enfoque funcionalista. Dejó de centrarse en las huellas materiales de la actividad humana para ocuparse de las actividades mentales que la guían, tanto si implican a la razón o la imaginación. Hizo la diferencia entre lo que correspondía a estos dos ámbitos, se centró en los imaginarios y señaló su dualidad. Como lo señaló Jean-Marc Besse (Besse, 2018), los trabajos realizados hasta la década de 1960 mantuvieron un objetivo principal: mostrar cómo los juegos de la mente humana se combinan con las fuerzas de los seres vivos, con la corporeidad de las mujeres y hombres y con los condicionamientos de la materia para configurar el espacio.

Las recientes transformaciones del mundo han llevado a cuestionar los antagonismos, como aquel entre las ciudades y el campo, y conducen a una nueva comprensión del espacio.

El espacio del enfoque cultural

El enfoque cultural no refutó la dimensión regional de la geografía clásica como tampoco la atención que le dio la Nueva Geografía a las redes y a la centralidad. Pero señaló cómo estas respondieron a los temas de interés de una época, reflejaron los preceptos de método predominantes en ese momento y respondieron a los intereses de los poderes fácticos. La lectura que este enfoque ofreció del mundo y la sociedad lo llevó a reinterpretar estos conocimientos desde una perspectiva que hasta entonces no había sido considerada.

1. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, las élites intelectuales de las que formaban parte los geógrafos se dieron a la tarea de explicar al poder qué condiciones se necesitaban para el progreso: la geografía clásica enseñó que el valor de la tierra consistía en el conocimiento y explotación de los recursos —es decir, en su fertilidad—. En un mundo donde la industrialización y la urbanización se

consolidaron rápidamente a mediados del siglo xx, la Nueva Geografía atrajo la atención sobre las redes, en los lugares que prestaban servicios, y cuya accesibilidad garantizaban, y en las zonas céntricas que resultaban atractivas por las facilidades que ofrecían para la producción y distribución masivas.

2. La Nueva Geografía, en su versión humana, sumó a las *redes de transporte y de comunicación*, las redes que tejían los hombres entre sí dentro del marco de las *relaciones que institucionalizaban*. El enfoque cultural sistematizó esta perspectiva, pues insistía en la *doble naturaleza, empírica e instituida*, del *espacio social*. De este modo, destacó las diferencias *ontológicas* características de ciertas familias de espacios.

En contraste con las *superficies mundanas* donde el mundo es tal y como lo percibe el observador, los lugares o zonas donde surgen *entidades inmanentes o trascendentes* en nuestro mundo se perciben como *sagrados*. Y lo son, de manera permanente u ocasional, con motivo de fiestas o ceremonias que hacen renacer fuerzas superiores en localidades que fueron abandonadas. En las sociedades de los tiempos *inmemoriales* y del *mito*, la *naturaleza*, con su renovado poder de vida y su inmanencia fundamental, es un espacio totalmente sacralizado y fantástico. Las *religiones reveladas* la banalizan y solo sacralizan el espacio donde el Dios supremo dio a conocer su mensaje a los hombres y donde se llevan a cabo las ceremonias que reactualizan este evento o mantienen su memoria: para los católicos es la iglesia, en el momento de la consagración de las especies, el pan y el vino, que los transforma en carne y sangre de Cristo y representa la Última Cena; para los calvinistas, el Señor está entre los fieles cuando se reúnen para rezar y cantar en su nombre.

Las formas de *religiosidad ideológica* prohíben cualquier referencia a un principio u orden superiores que no sean empíricos; sin embargo, reintroducen referencias equivalentes al convertir en *monumentos* los lugares donde se ejercen formas de *relaciones institucionalizadas* asociadas al *poder*, al *conocimiento* y al *arte*. Sacralizan al *pueblo* en tanto que soberano, el *territorio* que les pertenece y los lugares donde cayeron aquellos que lucharon para protegerlo o liberarlo.

Cualesquiera que sean las formas de religiosidad, las sociedades comparten la particularidad de *institucionalizar* no solamente las formas de relación que permiten aplicar los valores que promueven, sino también aquellas que, en contra de las normas oficiales, se consideran, sin embargo, necesarias para su funcionamiento —es decir las heterotopías— como son las prisiones, los Gulag, los asilos, los barrios apartados, pero también los espacios reservados a la muerte.

3. El espacio se *diferencia culturalmente* por las *dinámicas de transmisión* de información que lo caracterizan: oralidad en un lugar dado, oralidad más escritu-

ra en otros lugares, y, actualmente, medios de comunicación modernos prácticamente en todos lados. Las condiciones de transmisión de prácticas y conocimientos, por un lado, y de conocimientos y creencias, por otro, difieren dependiendo si solo hay oralidad, si la escritura se combina con ella, o si finalmente los medios de comunicación garantizan que ciertos componentes de la oralidad se difundan a cualquier distancia con la misma facilidad –o más– como lo hace la escritura.

El enfoque cultural admite que la transmisión no verbalizada de prácticas y saberes, por un lado, y de las formaciones discursivas, por otro, pueden generar *formas de dominación* que uniformizan vastas superficies, o que se manifiestan de manera discontinua cuando los procesos de transmisión se modernizan, pero no considera que ese sea el caso general: lo que se transmite implica la posibilidad de recombinar códigos, de crear algo nuevo y de escapar, al menos en pensamiento, a lo que se ha impuesto.

El intercambio de igual a igual llevó, mediante la confrontación, a la formación de la *opinión pública*; su papel, siempre importante en las sociedades orales, se vio reducido en las primeras etapas de la difusión de la escritura. Pero a partir del siglo XVIII recuperó su importancia entre los círculos cultos. Desde entonces, la opinión pública representa las decisiones de grandes poblaciones y les da acceso a una primera forma de vida democrática, basada en la meritocracia.

La falta de cualquier control sobre el contenido y el anonimato que caracteriza a las redes sociales del mundo contemporáneo multiplican las opiniones que se forman hoy día; ponen en peligro el funcionamiento de formas tradicionales de la democracia occidental y favorecen el surgimiento de democracias participativas –dejadas, de hecho, en manos de minorías participativas– o de regímenes populistas.

4. Los procesos asociados a la *búsqueda de la distinción* pueden llevar a la *construcción de la alteridad* y, en muchos casos, al *rechazo del otro*. Cuando conducen a una competencia por la excelencia, sus efectos son distintos. A menudo conducen, como lo demostró Elias Norbert, a la *civilización de las costumbres*, por un lado, y a la *búsqueda del reconocimiento* de los demás, por otro lado. Los vencedores en esta carrera son respetados y gozan de un *estatus* que les garantiza *prestigio* e influencia. A la competencia por el poder y por el control económico que constituye la base del enfoque funcional, el enfoque cultural sumó el del estatus.

La competencia por el estatus adquiere un significado diferente cuando tiene como objetivo la excelencia artística o intelectual en las *meritocracias*, o cuando aspira a la *visibilidad* en las sociedades *mediáticas* del mundo actual. La élite artística del siglo XIX fortaleció su posición al basar su *práctica* en la definición vanguardista de formas emergentes; la élite intelectual hizo lo mismo al definir

las reglas que debe revestir la vida política en un mundo transformado por la industrialización y la urbanización.

En el mundo mediático contemporáneo, la élite artística construye su liderazgo en connivencia con los ministerios de cultura, museos, mecenas, bancos y medios de comunicación para asegurarse el primer lugar en la lucha por la visibilidad. En el ámbito político, el nuevo líder ya no construye su clientela con base en la coherencia de su agenda, sino por su aptitud para captar los tipos de creencias que se imponen en las redes sociales y atraen fácilmente la atención de los electores.

A través de estas transformaciones, el enfoque cultural señaló procesos que el enfoque posestructuralista había ignorado: la búsqueda de influencia artística o política a través de la persecución de la *visibilidad* que garantiza la *excelencia* en las *meritocracias* del siglo XIX y principios del XX; la búsqueda de *visibilidad mediática* por parte de la élite artística que utiliza sus connivencias para imponer criterios arbitrarios en su campo, como por parte de los nuevos líderes políticos que navegan sobre las creencias transmitidas por las redes sociales para beneficiarse del voto popular y socavar las formas meritocráticas de la democracia.

La geografía clásica analizó el espacio desde la perspectiva de su desigual fecundidad; la Nueva Geografía puso el acento en la desigual accesibilidad de sus componentes. El enfoque cultural destacó la *variedad* que le debe a los *procesos de difusión* y a la *competencia por el estatus*. Señaló la creciente importancia de la búsqueda de *visibilidad* en el *mundo moderno*: una visibilidad garantizada por las instancias que juzgan la excelencia del arte y del pensamiento en el mundo moderno; una visibilidad que rechaza la selección siguiendo criterios de calidad y se basa en la manipulación de las redes sociales en el mundo postmoderno —una manipulación que resulta inequitativamente fácil según el lugar, los modos que presiden su lanzamiento y los equipos que facilitan la difusión instantánea y universal de la información—; una visibilidad que se ha extendido desde hace mucho tiempo por la escritura y que se ha vuelto global con los medios de comunicación actuales.

El enfoque cultural aclaró las dinámicas sociales, sus componentes religiosos e ideológicos, así como aquellos anclados en la competencia económica y las luchas políticas. Al prestar atención a los espacios supra o infra terrestres de los mundos imaginarios prescriptivos, nos ayudó a comprender cómo opera la diferenciación ontológica de la superficie terrestre; destacó el peso de las representaciones en la configuración de la Tierra; demostró que la disciplina ganaba al combinar la preocupación científica por el rigor de las fuentes con los razonamientos; y señaló lo que aportó el humanismo erudito para comprender las sociedades humanas.

Balance y conclusión

Cambios y permanencias

En el *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* me enfoqué en la preeminencia que ejerció, durante un tiempo en Francia, la geografía clásica, la cual nació de las preocupaciones evolucionistas y de la herencia ritteriana y humboldtiana, y en el surgimiento, a mediados de la década de 1950, de la *Nueva Geografía*, que en su momento fue interpretada como un paradigma derivado de una revolución científica, pero que a mí me pareció que trataba más bien de un tema que los precursores de la disciplina habían considerado importante, pero que por mucho tiempo quedó olvidado.

Desde entonces no he dejado de seguir la evolución de la geografía humana y analizar los principios epistemológicos de quienes la practican. Esto me llevó a situar la disciplina en sintonía con las ciencias humanas y sociales, y a medir las similitudes y diferencias que tienen (Claval, 2020a). Para comprender las tempestades que todas las disciplinas atravesaron entre 1960 y 1990, me centré en las corrientes fenomenológicas (Claval, 2020a, pp. 169-194) y radicales (Claval, 2020a, pp. 195-254) que las atravesaron, así como en las técnicas de deconstrucción (cf. capítulos 3 y 6) que los filósofos aplicaron entonces. De tales transformaciones nacieron dos concepciones de la geografía. Estas tenían en común la ruptura con las actitudes positivistas, el rechazo a tomar en cuenta la subjetividad humana y el sesgo funcionalista de las explicaciones. El enfoque posestructuralista insistió en las rupturas con la modernidad y con el estructuralismo que la motiva, amplió considerablemente el campo de la disciplina, se mostró subversivo, aunque exploró solo parcialmente los mecanismos culturales y cayó en el determinismo sociológico que marcó, de otro modo, el radicalismo en su forma marxista. El enfoque cultural fue más lejos en la exploración de los mecanismos culturales y en la interpretación de las dinámicas del mundo actual.

Balance del enfoque cultural

El enfoque cultural amplió considerablemente lo que aportaron las interpretaciones funcionalistas sobre la realidad geográfica. Además de la búsqueda de riqueza y poder que abordaron estas últimas, se sumó la competencia por el estatus, que puso en marcha un conjunto de motivaciones más rica que aquella, simplificada, del utilitarismo. El hombre se socializa gracias a la cultura que le transmite su entorno y a las instituciones de enseñanza y educación especializadas. Las transferencias que así recibe lo unen de nuevo con el pasado, determinan en muchas ocasiones sus opiniones, sus valores y su conducta, pero le dan armas para enfrentar los desafíos del presente y proyectarse a futuro. La cultura condiciona a la gente y suele someterla dócilmente ante quienes la configuran y la difunden, pero les ofrece medios (diferentes y desigualmente eficaces, según el lugar y la época) para reaccionar de manera autónoma e innovar. Así, el enfoque cultural se negó a respaldar el pesimismo del posestructuralismo.

El enfoque cultural tomó en cuenta la multiplicidad de formas que adoptan los procesos de transmisión en función de las técnicas que amplían los espacios donde se difunden las prácticas, los saberes, los conocimientos y las creencias. Destacó que, además de los mecanismos de adoctrinamiento, hay espacios para la confrontación de ideas y la formación de opiniones públicas, cuyo papel es esencial en la vida política.

Para el enfoque cultural, los procesos de distinción conducen tanto a la construcción de la alteridad como la exclusión, a la competencia por la excelencia, a la búsqueda de estatus y a dinámicas sociales tales como la influencia, el prestigio, la colaboración y la solidaridad. En las sociedades modernas, introdujeron una dinámica que basó la distinción en la búsqueda de la excelencia artística o intelectual. En la era posmoderna, la visibilidad mediática reemplazó a aquella que regulaba la necesidad de sobresalir para ser distinguido. Esto condujo a una lectura renovada de la dinámica socioespacial de las sociedades del pasado reciente y del presente.

Al destacar la dualidad de los imaginarios que alimenta la cultura, el enfoque cultural nos permitió comprender que el espacio social tiene una doble naturaleza: empírica por un lado, e instituida por el otro. A través de los imaginarios de otros mundos, las sociedades se dotan de valores que dirigen las acciones de sus miembros y hacen del espacio social una realidad que debe comprenderse en dos niveles.

Además del análisis sobre la diversidad del espacio, cuya naturaleza es enteramente empírica del mundo físico, se sumó aquel de las diferencias ontológicas que nacen de las representaciones culturales, contrastando los lugares donde la

vida carece de misterio con aquellos donde se accede a otras realidades. De este modo, es la única interpretación que toma en cuenta la diferenciación espacial y las formas de sacralidad que implican los cuatro modos de religiosidad (los de tiempos inmemoriales del mito, los de la Revelación, los de la metafísica y los de la ideología) que inventaron los hombres para darle sentido a sus vidas.

Además, lo que reveló el enfoque cultural es que las interpretaciones que hacen los hombres de la existencia son inseparables de las concepciones que tienen del espacio; al mismo tiempo, nos recuerda que los conceptos claves de toda metafísica, los de la trascendencia y la inmanencia, son de naturaleza espacial. Así, la geografía explicó bajo una luz nueva la reflexión filosófica.

Las tres concepciones de las ciencias sociales y sus implicaciones

1. He dedicado mucho tiempo a explorar los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales y a compararlos con los de la geografía que estudié más a fondo. Así llegué a la conclusión de que las *disciplinas humanas de base empírica* deben su diversidad a la multiplicidad de documentos en los que basan su trabajo, y aun así todas ellas han contribuido a establecer una metateoría del individuo socializado y de la vida colectiva. La geografía humana participa en esta tarea.

Las ciencias sociales son modestas: se basan en el análisis sistemático de datos, ponen atención a las estructuras que detectan, intentan descifrar las fuerzas que son responsables de ellas y aquellas que las hacen evolucionar e inscribirlas en la historia.

2. Asimismo, se desarrolló una segunda forma de construir el estudio de la sociedad, sobre todo en Francia. La *sociología* nació allí a comienzos del siglo XIX, del deseo de construir una *filosofía de las sociedades humanas* que asumiera el ropaje de los conocimientos que entonces estaban surgiendo. Esta disciplina por sí sola sería capaz de abarcar la totalidad del campo de la vida colectiva, o tendría, por lo menos, la misión de regirlo.

La gran pregunta que planteó era heredera del humanismo renacentista: la de conciliar la libertad inscrita en la naturaleza del hombre con las relaciones de sumisión, que siempre están presentes en las relaciones colectivas y que pueden atañar a casi la totalidad de ciertas sociedades. ¡Es una vergüenza!, proclamó Étienne La Boétie, indignado al ver el servilismo consentido de pueblos enteros que temblaban ante un tirano al que podrían derrocar fácilmente.

Para las ciencias sociales que nacieron entre los siglos XVII y XVIII, el orden necesario para la vida colectiva exigía una limitación a la libertad de cada perso-

na. La necesidad era tan grande que los hombres aceptaron esa amputación, al menos parcialmente, en el contrato que firmaron para salir del estado de naturaleza.

En la sociología de tradición francesa, de Comte a Durkheim, es una religión cívica compartida la que permite comprender a las personas que la solidaridad es necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad y acepten sacrificar una parte de su libre albedrío. En la forma más laica que tomó esta sociología a fines del siglo xx con Pierre Bourdieu, el condicionamiento a través del *habitus* es lo que les hizo aceptar como normal la servidumbre a la que fueron sometidos. La formación del sociólogo lo distingue y lo lleva a cuestionar lo que parecía evidente y se atribuía a las fuerzas de la naturaleza; a él le corresponde denunciar el atropello que las sociedades modernas hicieron de los principios que profesan.

Excepto por la formulación bourdieusiana, esta familia de sociologías se distinguió por la atención que puso en las representaciones religiosas, aunque no tomó en cuenta la forma que estas adoptaron en el mundo moderno, donde fueron complementadas o reemplazadas por los sistemas de creencias que constituyen las ideologías.

3. La tercera forma de concebir las ciencias sociales se basó en una premisa: el análisis de lo que es observable solo explica una parte de la realidad; muchos de los procesos que configuran la vida de los individuos y grupos pasan inadvertidos para la mayoría de los mortales como para los investigadores, quienes no han abierto los ojos por una ruptura epistemológica.

Las únicas verdaderas ciencias son aquellas que logran descifrar la cara inconsciente de la realidad. Para Marx, son las realidades económicas; para Freud, las motivaciones reales del ser, la sexualidad en particular; para Ferdinand de Saussure, lo que transita por el lenguaje.

La ruptura epistemológica de la que goza el investigador en ciencias sociales lo llevó a considerar como falaces los sistemas de ideas que circulan en las sociedades que analiza y a considerarlos como falsos discursos, como ideologías –Marx puso el ejemplo–.

Foucault teorizó tardíamente sobre esta concepción, al invertir la metafísica de Kant y el idealismo alemán: para ello retomó de Nietzsche la idea de que son las fuerzas profundas del hombre, y no la razón, lo que constituyen su grandeza. Esto le llevó a condenar a todas las ciencias sociales empíricas.

La fascinación que despiertan las investigaciones basadas en el inconsciente reside en la radicalidad de las tesis que proponen: ponen en evidencia las contradicciones y los vicios de los sistemas que analizan, lo que les confiere un ímpetu

revolucionario (Claval, 1977b; Springer, 2017a y 2017b). Su debilidad radica en la interpretación a menudo arbitraria de lo que está oculto, de modo que la “ciencia” crítica que pretenden elaborar no es más que un constructo mal fundamentado, una “ideología” en el mal sentido del término.

El rechazo de la antropología cultural estadounidenses a tomar en cuenta los valores morales de los grupos que estudiaba tuvo efectos similares: privó a los pueblos estudiados de aquello que constituía su coherencia y les daba autenticidad.

La evolución de la geografía vista en su contexto

Desde comienzos de la década de 1960, he tenido la convicción de que las transformaciones de la geografía humana y las posibilidades que abrió solo pueden comprenderse adecuadamente si son vistas en su contexto. Esto me llevó a abarcar tanto las dinámicas de esta disciplina como las de las ciencias sociales en su conjunto y las de la sociedad contemporánea (Claval, 2019). Al análisis de las fuerzas socioeconómicas que operan en el mundo actual, a los diversos cambios técnicos que se han producido desde la primera revolución industrial, a la globalización acelerada de los intercambios, al aumento de responsabilidades del Estado, hay que añadir el desarrollo de formas de religiosidad que actúan en las sociedades occidentales y otras. Además de los procesos socioeconómicos que los enfoques funcionalistas de finales del siglo XIX y primera mitad del XX pusieron en evidencia, se sumó el peso de las culturas y los dispositivos espaciales que implementaron. Así se aclararon los problemas que enfrenta el mundo actual; observamos una tendencia a la fragmentación del espacio tras un largo periodo donde se había consolidado su estandarización. Esto sucedió a la par del cuestionamiento a la civilización occidental.

El progreso tecnológico ha permitido superar las diversas limitaciones impuestas por el medio ambiente a nivel local, pero al costo de una movilidad y un consumo de energía que ponen en peligro los equilibrios globales: se ha vuelto indispensable salvaguardarlos y restaurarlos. Esto plantea nuevas y fundamentales preguntas a la geografía. ¿Cómo reorganizar las relaciones entre los grupos humanos y su entorno local para salvar el planeta? ¿En qué medida estas nuevas limitaciones imponen una reorganización o una limitación para el ejercicio de la libertad humana?

El espacio y los procesos sociales

Sea cual sea la forma en que las concebimos, las ciencias sociales estudian los procesos que tienen lugar en el espacio. Debido a que toman en cuenta sistemáticamente lo que Foucault denominó como dispositivos espaciales, todas ellas contribuyen a agudizar la mirada del geógrafo en este campo.

Superficie en redes, obstáculos, transparencia y visibilidad

Los geógrafos que crearon la geografía humana observaron la superficie terrestre con una mirada de asombro e inquisidora. Su labor fue la de descifrar: fueron los primeros en destacar sistemáticamente las huellas y marcas que han dejado los hombres. Como todo pionero, primero tuvieron que familiarizarse con la distribución de los hechos que les interesaban. Para ellos, el espacio es una superficie en la que observan matices y contrastes, y en la que aparecen conjuntos más o menos homogéneos separados por líneas de contacto y *fronteras*: así es como los investigadores descubren las *estructuras*. Las asocian a los datos naturales por un lado, y a los géneros de vida que han descubierto mediante el análisis, por otro.

A medida que la Nueva Geografía fue más sensible a las formas que adoptaban la vida y la distribución humana en un mundo de rápida urbanización e industrialización, la investigación prestó mayor atención a las carreteras, autopistas, vías ferroviarias; a los ríos y canales; a los puertos y aeropuertos; y a todo lo relacionado con la circulación y con los puntos de intersección de estas líneas, donde crecen aldeas, pueblos, ciudades y las grandes metrópolis. Lo que desde entonces estructura el espacio son las *redes* que canalizan los flujos de circulación y los *lugares céntricos* hacia los que convergen los caminos.

Entre las ciencias sociales, la economía presta tanto interés en la circulación como la geografía, pero esta fija la atención en flujos que hasta entonces habían sido ignorados: los de la *información*. Muestra el papel esencial que desempeñan en las decisiones que toman los actores geográficos y en su regulación. La antropología, a su vez, se enfoca en la forma en que se transmite la cultura: el espacio le interesa por las *comunicaciones* que allí se llevan a cabo, y por la forma que adoptan: orales en una parte, escritas en otra, o vehiculadas por los medios de comunicación modernos en otras circunstancias.

Por último, la antropología y la sociología fueron sensibles a otro aspecto del espacio humano: su estructuración mediante redes de relaciones institucionalizadas que establecen *conexiones privilegiadas* entre determinados actores.

De este modo, los geógrafos se interesaron en comprender el espacio de diversas maneras: i) como una *superficie* dividida en zonas más o menos amplias y que constituyen mosaicos; ii) como si fuera una estructura en *redes* con vías para la circulación de personas, mercancías y medios de pago, pero también de noticias, conocimientos y creencias. A las redes físicas se sumaron las iii) *relaciones sociales institucionalizadas*, que utilizan las infraestructuras materiales disponibles, las cuales reducen las distancias cuando hay confianza, o bien las prolongan cuando hay desconfianza y hostilidad.

Por tanto, los geógrafos deben entender la superficie y el espacio como *realidades físicas*, pero tomando en cuenta las variables sociales que las definen: las localidades y regiones son deseables, siniestras o repulsivas; las relaciones son más fáciles con grupos de amigos y cuando toman canales sociales bien estructurados y donde prevalece la confianza.

Las cualidades que permiten apreciar el espacio varían en función de las perspectivas que adopte cada geógrafo: la primera generación de geógrafos prestó atención a las cualidades que hacen que la superficie sea explotable para la pesca, la caza, la silvicultura, la ganadería, la agricultura o la minería; se valora la tierra en función de su *fertilidad* y los recursos que tenga. Para la Nueva Geografía, la *accesibilidad* es la variable principal.

La actitud de los hombres frente al espacio no solo es controlada por el *utilitarismo* que es la base de la economía. Además de las decisiones racionales que analiza el enfoque cultural, hay otras que nacen de los *sentimientos*, del *encanto* de los lugares o del *rechazo* que provocan, de su *seguridad* o *inseguridad*. El enfoque cultural introdujo así nuevas dimensiones en la valoración geográfica del espacio: el *valor paisajístico* de los lugares y su visibilidad, principalmente. El progreso de las técnicas de comunicación y el aumento del nivel de vida le dieron un nuevo significado al desplazar el consumo hacia actividades culturales o de ocio.

El espacio que estudia la geografía humana es una construcción humana. Se diferencia tanto por su relieve, su clima y sus formas de vida como por la distribución que han dispuesto los hombres. Esta forma parte de los *dispositivos* que aíslan a la gente o la integran en grupos, la convierten en blanco de la mirada ajena, la excluyen, la ocultan o la ponen en primer plano. La geografía que analiza la disciplina habla de un espacio estructurado por un *juego de miradas*, por formas de *vigilancia* que permiten; pero también por los *conocimientos* que aportan y los placeres que producen. El mundo que describe es una *puesta en escena* —una puesta en escena concebida por *varios directores*—, pero donde las *masas* suelen tener *papeles secundarios*.

El geógrafo, tal y como concebía su oficio a finales del siglo XIX y en la primera mitad del XX, buscaba ofrecer una imagen de la superficie terrestre tan informada y precisa como fuera posible. Para lograrlo, debía observar el mundo de forma desapasionada y objetiva. Como se decía popularmente en la época, tenía que adquirir “la mirada del geógrafo” es decir, un ojo acostumbrado a los cambios de enfoque y escala (Claval, 2019). Así, podía captar la realidad a escala de lo que vivía la gente y con distancia, y tomar conciencia de la existencia de conjuntos homogéneos o de zonas de polarización en la superficie terrestre. El enfoque regional que adoptó le permitió distinguir conjuntos que reclamaban las mismas acciones políticas por parte del gobierno.

El giro cultural modificó profundamente el oficio del geógrafo. Lo que se esperaba de él ya no era la construcción por sí solo de una imagen que evidenciara las estructuras objetivas de la superficie terrestre y permitiera imaginar las distribuciones posibles. Ahora, el geógrafo se centraba en analizar la forma en que las poblaciones que estudia miran el mundo (Claval, 2019). Lo que analiza es un teatro, con un escenario donde se desarrolla la acción y las bambalinas que están ocultas; hay actores de un lado y espectadores del otro. Algunos actores aspiran a escapar de la curiosidad colectiva, a vivir entre bastidores, en el anonimato y estar aislados. A otros les gusta estar expuestos y prefieren frecuentar las avenidas, plazas, parques, terrazas donde se reúne la gente. Por eso, además de las cualidades de fertilidad o accesibilidad en las que centró la atención la geografía del pasado, se sumó aquella que garantizaba la visibilidad.

Así, la comprensión del espacio por parte de la geografía humana se ha perfeccionado en un siglo y medio. Esto se debe en parte a la brecha que abrieron otras ciencias sociales.

La doble naturaleza del espacio social

Las investigaciones que se han llevado a cabo en las disciplinas humanas destacan la naturaleza compleja del espacio social. Es famosa la interpretación Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1936) sobre la distribución de los pueblos bororo en el Mato Grosso brasileño: las viviendas están distribuidas en círculo alrededor de la casa de los hombres: el espacio central que les corresponde a estos es opuesto a aquel, periférico, de las mujeres. Sin embargo, este círculo está atravesado por dos ejes, uno que básicamente va de este a oeste en torno al cual se organizan las fratrias, y otro en sentido perpendicular, muy cercano al río Vermelho, que sirve de límite a los clanes río abajo y río arriba. Hay tres tipos de clases (que reagrupan a individuos superiores, medianos e inferiores) que señalan finalmente la división

de cada clan en tres grupos, donde los superiores de una mitad se casan con los superiores de la otra, los medianos hacen lo mismo con los medianos de la otra y los inferiores con los inferiores.

Tres dimensiones del espacio social bororo se inscriben así en el terreno: detrás de la simplicidad del círculo de las casas se reflejan las múltiples dimensiones del espacio social de este pueblo tal y como las resume Lévi-Strauss:

Recapitulemos los rasgos principales de la sociedad bororo. Nosotros hemos distinguido tres de ellos que consisten en: 1) varias formas de dualismo de tipo diametral [...]; 2) varias formas de dualismo de tipo concéntrico [...]; 3) una estructura triádica que lleva a cabo una redistribución de todos los clanes en tres clases endogámicas (cada una de ellas dividida en dos clases exogámicas...) (Lévi-Strauss, 1958, p. 162).

Esta complejidad ha sido mencionada por varios autores. Expresa en el espacio geográfico las oposiciones binarias o las estructuras triangulares de estos grupos en el espacio social.

Las estructuras espaciales también pueden tener otro origen y otra función. Foucault tomó conciencia de la heterogeneidad muy general de los espacios sociales: las heterotopías están presentes en todos lados, aun cuando contradicen los principios de organización del resto de la sociedad. Junto al espacio socializado en común, que es el del grupo, o dentro de él, existen enclaves que se diferencian cualitativamente y que constituyen, en muchos sentidos, su reverso.

Foucault encontró allí, aunque en un contexto laico, lo que por mucho tiempo había sido obvio para los especialistas en religión: que el espacio profano de la vida cotidiana contrasta con los espacios sagrados donde se celebran los cultos o donde se conmemoran las fiestas del calendario religioso. En ciertos momentos, las celebraciones interrumpen el ritmo de la vida cotidiana; el espacio se decora para significar su renacimiento; las procesiones lo recorren para restituirle su carácter sagrado de origen. Así, cualquier porción del espacio puede ser santificado y purificado para que la vida pueda desarrollarse con más fuerza y mayor éxito.

Como el espacio social no es de la misma naturaleza en todas partes, la geografía humana debería dedicar uno de sus capítulos a la ontología espacial. El problema es que ciertas convicciones científicas se oponen a ello debido a que se niegan a incluir valores éticos en sus interpretaciones. Lo vimos en el titubeo de Michel Foucault, quien esperó diecisiete años para publicar uno de los resultados más originales de sus investigaciones: la existencia universal de las heterotopías.

¿Cómo solucionar tal renuencia?

El espacio social como hecho empírico y como realidad instituida

Una conclusión banal indicó el camino para la solución: el mundo social siempre es instituido; primero lo percibimos como una realidad empírica, pero la sociedad lo lleva a acceder a una realidad superior al darle otro estatus. El procedimiento no es una creación *ex nihilo*: se trata fundamentalmente de un bautizo, la admisión de algo que ya existe empíricamente en el centro del mundo de los valores sin lo cual no habría vida grupal. Por tanto, el espacio nace dos veces: el *cosmos* ordenado de la Antigüedad y el *mundo* de los filósofos contemporáneos sustituyen al *caos* original. El individuo comienza a existir socialmente hasta que recibe un nombre de manera oficial; solo entonces deja de ser un ser vivo para volverse un ser humano. La sociedad no nace fortuitamente del encuentro entre personas. Los colonos griegos que partían para fundar nuevas ciudades llevaron consigo las estatuas de los dioses que resguardarían el nuevo asentamiento. Como Gottmann (1952) lo señala, los serbios que iban a talar un pedazo de bosque para construir allí un pueblo, fueron guiados por papas que portaban los íconos necesarios para darle un valor a la tierra, y a quienes la habitaran en el mundo cristiano. Dentro de cada sociedad, las *relaciones* que son *esenciales* para la vida en grupo están *institucionalizadas*, es decir, que son reconocidas socialmente. Esto las dota de una fuerza que no tendrían de otro modo. Al integrar días feriados y fiestas, el calendario institucionaliza el tiempo.

A partir de Arnold van Gennep, el estudio de los *ritos de paso* (van Gennep, 1909), que son elementos esenciales en los procedimientos para la institución de lo social, no ha dejado de avanzar. Tuvieron un lugar importante en el mundo tradicional donde comenzaron a analizarlos por primera vez. A pesar de todos los esfuerzos por desaparecerlos, persisten en nuestras sociedades. Incluso parecen renacer de la nada entre grupos de jóvenes desocializados, a los que les dan una estructura.

Actualmente, uno de los grandes problemas de las ciencias humanas es dar cuenta de la institución de lo social: una sociedad verdadera, una sociedad instituida es una sociedad con valores –y valores compartidos–.

Nada demuestra mejor la importancia del problema como el lugar que le dio la sociología francesa de inspiración filosófica: para esta, el cimiento sin el cual ningún grupo puede vivir solo se lo puede proporcionar una religión. Las formas tradicionales de religión, ya sea que se basen en lo inmemorial y el mito, en la Revelación o en un Ser Supremo, han perdido su credibilidad; corresponde a la sociología fundar una religión civil de la humanidad. En la interpretación laica de Bourdieu, la impregnación de todos por valores compartidos ya no se explica

en términos religiosos. Es inculcando de manera progresiva actitudes, prácticas y valores que constituyen el *habitus* como las capas de la sociedad, que controlan la creación de ideologías, moldean a todo el grupo y lo preparan para la sumisión. El lado más innovador de esta interpretación es que es válida para todas las sociedades, tanto para las que se dicen de una misma práctica o fe religiosa, como para las que se articulan en torno a ideologías.

Michel Foucault admite que tomar en cuentas las heterotopías implica que el espacio pueda ser cualitativamente diferente de un punto a otro; pero, es incapaz de ofrecer una explicación satisfactoria: su racionalismo metodológico le impide tomarse en serio los mecanismos de la religiosidad. Sin embargo, estos mecanismos son los que explican que el mundo social no solamente es el empírico, sino el de un mundo, que ha nacido dos veces, recreado en un universo de valores así institucionalizado.

Lo que le faltó a Foucault fue llevar su análisis sobre el papel de los dispositivos espaciales en la génesis del poder a una conclusión lógica. No se trata solamente de la génesis de los micropoderes cotidianos lo que explica este tipo de mecanismos; es la necesidad inherente a toda vida social de dar sentido a la vida enmarcándola dentro de valores y anclándola en una forma u otra de verdad, de totalidad o sabiduría. Esto nos obliga a relativizar la oposición entre sociedades y religiones o metafísicas, por un lado, y entre ideologías, por otro —al estar unas y otras estructuradas por su religiosidad, incluso si no revisten las mismas formas— Esto implica tomarse en serio los otros lugares que producen los imaginarios del segundo tipo. Y también nos lleva a aprovechar la inmensa reflexión que existe desde hace tiempo sobre la espiritualidad.

Los enfoques filosóficos y los enfoques culturales de la vida social

La investigación que hemos realizado desde hace medio siglo sobre las diversas interpretaciones de la vida social que han propuesto las ciencias sociales nos ha llevado a contrastar tres grandes familias de enfoques: las que parten de manifestaciones observables, las huellas de la actividad humana en particular; las que se construyen a partir de la revelación de mecanismos ocultos e inconscientes que la estructuran, y las que la plantean en términos filosóficos la libertad y la relación del individuo con el grupo.

La corriente de pensamiento que dio origen a la modernidad corresponde a la confluencia de la reflexión medieval sobre lo trascendental, como la resumen los estudios del filósofo neerlandés Jan Aertsen (Aertsen, 2012), y el redescubri-

miento de las antiguas filosofías del hombre (estoicismo, epicureísmo, escepticismo) que inspiraron el humanismo. Este movimiento situó al ser humano y sus capacidades en el centro de las nuevas problemáticas. El individuo solo cuenta con su inteligencia para pensar el mundo, ocupar un lugar en él y administrarlo, pero es libre, es decir, que su mente le permite ir más allá de lo sensible.

El curso de la reflexión filosófica se vio profundamente modificado: el problema sobre el que ahora se centraba era fundamentalmente el del ejercicio de la libertad, que constituye la dignidad del hombre en un entorno político que la limita. Esta es la cuestión que planteó *Le Contr'un* de La Boétie y que inspiró a Montaigne. Es la base de las teorías del contrato social, donde se enraízan a la vez las ciencias sociales y las ideologías de progreso. Esta concepción fue reformulada por Kant, quien concebía al hombre como un ser limitado por sus sentidos, pero cuyo mente, dotada de capacidades trascendentales, era capaz de elegir libremente.

Estas concepciones fueron las que motivaron el nacimiento de la sociología, tal y como la concibió Auguste Comte, a inicios del siglo XIX. De la tradición humanista y contractualista, heredó la idea de que la sociedad debe ser entendida como un todo regido por normas comunes –en este sentido es que Durkheim habla del hecho social total–. De su componente humanista, la sociología conservó la idea de que el desafío central de la organización social era aquel de la libertad y la necesidad de conciliar la libertad de cada uno con la de los demás. A este problema social convenía darle una respuesta global: en las sociedades donde la vida de intercambio está aún poco desarrollada, esta solo podía realizarse mediante un control general del comportamiento, el que permite un corpus compartido de principios, una religión. En el mundo moderno, donde se multiplican las complementariedades reales, pero se cuestionan las creencias tradicionales, conviene construir una religión cívica de la humanidad para mantener el equilibrio social.

Pierre Bourdieu fue marcado por esta tradición. Para él, las ciencias sociales constituyen una continuación de la filosofía por otros medios. Los problemas a los que se enfrentan son fundamentalmente globales. Nacen invariablemente de la tensión entre el derecho de las personas a realizarse haciendo pleno uso de su libertad y los límites que les impone la vida social. La solución que propuso Durkheim de una conciliación garantizada por una religión cívica carece de sentido en un mundo que se ha vuelto posreligioso.

Bourdieu profundizó en el análisis de lo social que hasta ese momento se había realizado tomando en cuenta sus componentes culturales. La experiencia de investigación antropológica que adquirió en Argelia le enseñó cómo analizar una sociedad partiendo de la deconstrucción.

Bourdieu debe el análisis que propuso sobre la difusión de los modelos culturales de comportamiento a su experiencia de etnólogo, pero también a su interés por lo estético y por los trabajos de Erwin Panofsky. No la sitúa, como Foucault, en el nivel intermedio de la cultura, el de las formaciones discursivas. La identifica con los medios que inculcan al individuo, sin que éste sea consciente de ello, a todo aquello que experimenta, que sabe y que lo convierten en un ser social. Debido a que el individuo es una ilusión, porque el *habitus* que lo mueve le ha sido impuesto por su entorno y por aquellos que lo configuran y lo manipulan, la sociedad funciona, aunque su marcha sea la antítesis de los valores que postula, que la libertad no sea más que una fachada y que la mayor parte de la población sea dominada y explotada.

El planteamiento de Foucault tiene otros anclajes. Parte de Kant y Nietzsche. En un principio, se centra en el nivel intermedio de la cultura y los medios que ofrece para comprender la sociedad. Este nivel se sitúa entre la codificación directa de datos en las categorías del lenguaje y el del conocimiento elaborado y construido racionalmente que es la ciencia. Este nivel intermedio, el de los epistemes y las formaciones discursivas “serias” es donde se mezclan los objetivos intelectuales y los juegos de poder. Allí es donde se elaboran los “enunciados” que confieren a los “discursos serios” su característica fundamental: la de establecer las representaciones y permitir su difusión de forma idéntica. A través de esos procesos es como se lleva a cabo, según Foucault, el paso de la escala global (el de la sociedad entera) a sus expresiones locales.

Las concepciones oficiales del mundo exaltaban la libertad y la responsabilidad humanas. El análisis del nivel intermedio de la cultura mostró una realidad diferente: un control social cada vez más exigente del comportamiento limita la libertad. Esto es aun más grave, sostiene Foucault, ya que el hombre no está hecho de la mezcla de corporeidad y poderes trascendentales que promovió Kant —los poderes trascendentales son la base de sus dinamismos—. Es más bien un ser de tensiones, pero aquellas que lo atraviesan no surgieron, como se pensaba en la época de Kant, de la amplitud de su voluntad y de los límites de su constitución biológica; son resultado de las fuerzas de vida que lo animan y constituyen su esencia, así como del control que la sociedad impone y que conduce a la represión de lo que, sin embargo, es fundamental.

Para Foucault, el problema que domina toda la vida social es invariablemente el de conciliar la realización del individuo —su libertad— con el orden. Pero la realización ya no es, para él, la de la inteligencia, sino la de las fuerzas profundas y a menudo oscuras del ser; la opresión se ejerce en nombre de una razón social basada en la ciencia.

Según Foucault, la razón por la que se produjo esta situación es porque, bajo sus formas ahora dominantes, las ciencias sociales que deberían guiar la acción social se convirtieron en caricaturas de lo que deberían ser, y se han quedado en la superficie de las cosas. Por tanto, el modelo que promueve Foucault es inseparable de los préstamos que ha tomado de la tercera concepción de las ciencias sociales que analizamos antes, la que se basa en la exploración del inconsciente.

De la reinterpretación de la metafísica kantiana y del paradigma de la sociología filosófica fue como Foucault y Bourdieu llegaron, por vías diferentes, a condenar a las sociedades actuales como sociedades falsas, cuyos objetivos de libertad e igualdad siempre han sido pisoteados. Llegaron a través de criticar a toda ciencia social que no estuviera anclada en el inconsciente, en el caso de Foucault, y a partir de la deconstrucción de la sociedad que pone entre paréntesis sus valores y que Bourdieu tomó de la antropología (el individuo libre no existe; los seres humanos no tienen otra consistencia más que la social, que es la que les confiere el *habitus*).

Los enfoques posestructuralistas que aplicó la geografía se basaron en los trabajos de Foucault y Bourdieu para postular la existencia de las matrices de dominación. De ahí su fragilidad.

A partir de 1975 las posturas de Michel Foucault cambiaron, como hemos visto. Su interpretación de la sociedad se volvió más matizada: ya no la juzgaba culpable de los efectos masivos de dominación. Se centró en los juegos de poder que surgen en el nivel más humilde de la vida colectiva, dejó de plantear el problema de la libertad humana y sus límites de la misma forma y a la misma escala. Quedaron atrás los días en que del análisis de textos antiguos deducía visiones globales sobre tal o cual tipo de sociedad. Lo que ahora analizaba era lo que pasaba en la vida cotidiana y se reproducía una y mil veces. Abordaba las relaciones sociales en su aspecto más material y más concreto. Estas debían su carácter a la vez a: i) que están instituidas y al mismo tiempo predispuestas a escala social, y ii) a los dispositivos espaciales donde ocurren concretamente. Así, los procesos sociales y culturales fueron entendidos desde una nueva perspectiva: debían sus características más importantes a las configuraciones del espacio donde tienen lugar. La vigilancia alcanzó su máxima eficacia cuando se llevó a cabo en las condiciones que impuso el panóptico de Jeremy Bentham: la gente sabe que está siendo espiada, pero como lo hacen a través de una ventana semitransparente, no pueden detectar el momento en que el vigilante disminuye la atención por lo que deben autocontrolarse de manera constante.

Pasamos de la coacción externa, que representa la vigilancia, al autocontrol a través de otros dispositivos: la confesión que obliga a voltear hacia uno ante un

confesor (o públicamente, como en el caso de los protestantes), o bien al examen de conciencia que se fomenta llevando un diario.

La generalización de un dispositivo u otro modifica la escala de sus efectos –pero sin llegar a tener el carácter sistemático que se le suele atribuir a la dominación–. Quienes gobiernan las sociedades lo saben bien, pues crean heterotopías en el tejido espacial que han dispuesto, es decir, zonas donde los dispositivos que son válidos en otras partes no se aplican y son reemplazados por otros. El espacio cambia de naturaleza porque aquello que aquí es condenado, se tolera en otras partes, debido a dispositivos espaciales diferentes. El problema de la libertad del individuo ya no tiene que resolverse de golpe, con medidas globales. Ahora se resuelve en parte mediante una sectorización de la libertad. Lo que se condena en ciertas partes es tolerado en otras. Y, al contrario, algunos enclaves han sido concebidos para privar por completo a quienes viven ahí de las libertades que existen en otros lugares.

Por tanto, la vía que abrió Foucault, es la de un tratamiento fraccionado del problema de la libertad que caracteriza ciertas formas de organización del espacio –ciertos tipos de dispositivos–. Esta vía apenas ha comenzado a explorarse.

El enfoque cultural y los problemas del mundo actual

La geografía de ayer contribuyó a configurar el mundo contemporáneo al identificar los beneficios que podría obtener la humanidad de una mayor movilidad: regularidad en el abastecimiento y aumento del nivel de vida. Hoy parece que estos beneficios vienen acompañados de un aumento de conflictos –conflictos ocasionados por las tres formas de competencia en las que incurren las personas: competencia por la riqueza, por el poder y el estatus–.

La geografía posestructuralista permitió analizar las transformaciones del mundo desde una perspectiva adaptada a las realidades actuales: planteó los problemas a escala global y los analizó aplicando criterios de evaluación universal.

Sin embargo, la geografía posestructuralista falló al ignorar algunas perspectivas que abrió el enfoque cultural. Este enfoque demostró que el análisis de la organización del espacio por parte de los hombres no podía reducirse a sus dimensiones palpables y materiales. Toda sociedad crea otros espacios para darse un sentido. Desde hace mucho, los otros lugares de tiempos inmemoriales y de la Revelación perdieron su credibilidad. Los de la metafísica –que constituye el fundamento de la filosofía occidental–, amenazados en el siglo XVIII y rescatados por Kant, fueron puestos en tela de juicio por Nietzsche y la deconstrucción moderna, que además cuestionó la fabricación de ideologías.

La crisis que experimentó Occidente no solo fue resultado del fin de las ideologías del progreso y de las filosofías de la historia que se conformaron en el Renacimiento y se consolidaron a partir del siglo xvii. Se debió también a una toma de conciencia: la estructuración de las sociedades humanas es indisoluble de la implementación de sistemas de valores que permiten instituirlos, a estas y al espacio donde viven. Los sistemas de valores se cargan de significado gracias a los grandes relatos, cuya autoridad se debe al hecho de que provienen de otros lugares lejanos.

Occidente creyó haber logrado salir del círculo de los “otros lugares” que necesitan las personas para guiarse y encontrarse: ¿acaso no era la única civilización que proscibía como falaces todos los “otros lugares” situados en espacios imaginarios? Aquellos lugares donde se anclaban las ideologías ¿acaso no eran terrestres? La deconstrucción, puesta en marcha desde Nietzsche y sistematizada a partir de la década de 1950, mostró que esto era incorrecto: el sistema de valores sobre el que se ha construido el mundo occidental es tan frágil como los demás.

A partir de ahí se presentaron dos soluciones: o se consideraba que todas las civilizaciones son iguales, lo cual conduce al relativismo y al comunitarismo; o bien se cree que reconocer que todas las civilizaciones tienen el mismo valor es una renuncia y un error. El verdadero desafío es aprender a vivir en un mundo donde sabemos que todo sistema de valores es relativo, transitorio y criticable. Esta toma de conciencia los debilita a todos –los devalúa, podría decirse–. La solución, desde luego, no es hacerlos retroceder, sino ir más allá, establecer, en nombre de un interés mayor, como son el planeta y el medio ambiente, protocolos que respeten la diversidad de los sistemas de valores, que hoy se consideran como asuntos privados, teniendo como único criterio común que toman en cuenta el desarrollo de la humanidad y la salvaguarda de la Tierra.

Para los ecologistas, es necesario pasar de un ideal de la humanidad a un ideal del planeta. Para quienes se niegan a romper con la tradición occidental, hace falta construir un orden que concilie las aspiraciones de las personas con los imperativos ambientales.

Referencias

- Aertsen, J. (2012), *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 107. Brill.
- Aglietta, M. (1997). *Régulation et crises du capitalisme*. Odile Jacob.
- Alonso, W. (1964). *Location and land use: toward a general theory of land rent*. Harvard University Press.
- Andree, K. (1867-1872). *Geographie des Welthandels: mit geschichtlichen Erläuterungen* (vol. 2). Maier.
- Andrews, H. F. (1984). The Durkheimians and human geography: some contextual problems in the sociology of knowledge. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 9(3), 315. DOI: <https://doi.org/10.2307/622236>
- Ariès, P. (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Plon.
- Aron, R. (1938). *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Vrin.
- Arrault, J.-B. (2008). *Penser à l'échelle du monde: histoire conceptuelle de la mondialisation en géographie (fin du xix^e siècle/entre-deux-guerres)*. Paris. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00261467>
- Barre, R. y Teulon, F. (1997). *Économie politique*. PUF.
- Baulig, H. (1927). *Exercices cartographiques*. Belles Lettres.
- Benzécri, J.-P. (1973). *L'analyse des données (introduction, théorie, applications aux sciences de la nature, à l'économie, la psychologie, programme de calculs)*. Dunod.
- Berdoulay, V. (1978). The Vidal-Durkheim debate. En D. Ley y M. S. Samuels (Dir.), *Humanistic geography: prospects and problems* (pp. 77-90). Routledge.
- Berdoulay, V. (1988). *Des mots et des lieux: la dynamique du discours géographique*. CNRS Éditions.
- Berdoulay, V. (2000). Le retour du refoulé. Les avatars modernes du récit géographique. En J. Lévy y M. Lussault (Dir.), *Logiques de l'espace, esprit des lieux: géographies à Cerisy*. Actas de coloquio, Cerisy-la-Salle, Centre culturel international, 25-29 septembre de 1999] (pp. 111-126). Belin.
- Berdoulay, V. (2008). *La formation de l'école française de géographie, 1870-1914* (3^a edición revisada). CTHS 17. BnF.

- Berdoulay, V. y Soubeyran, O. (1991). Lamarck, Darwin et Vidal: aux fondements naturalistes de la géographie. *Annales de géographie*, 100(561), 617-634. <https://doi.org/10.3406/geo.1991.21651>
- Berry, B. J. L. y Garrison, W. L. (1958). Recent developments of central place theory. *Papers in Regional Science*, 4(1), 107-120. <https://doi.org/10.1111/j.1435-5597.1958.tb01625.x>
- Besse, J.-M. (2018). *La nécessité du paysage*. Parenthèses.
- Bloch, M. y Febvre, L. P. (1949). *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Armand Colin.
- Bourdieu, P. (1967). Postface. En E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (trad. P. Bourdieu). Minuit.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Droz.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction: critique sociale du jugement*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1980a). *Le sens pratique*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1980b). *Questions de sociologie*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Seuil.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C, y Passeron, J. C. (1967). *Le métier de sociologue*. Bordas.
- Boyer, R. (1986). *La théorie de la régulation: une analyse critique*. Découverte.
- Braudel, F. (1958). Histoire et Sciences sociales: la longue durée. *Annales*, 13(4), 725-753. <https://doi.org/10.3406/ahess.1958.2781>
- Brunet, R. (1981). Géographie du Goulag. *L'Espace géographique*, 10(3), 215-232. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1981.3657>
- Brunhes, J., Deffontaines, P. y Jean-Brunhes Delamarre, M. (1947). *La Géographie humaine*. PUF.
- Bunge, W. (1966). *Theoretical geography*. C.W.K. Gleerup.
- Chisholm, G. G. (1889). *Handbook of commercial geography*. Longmans.
- Choay, F. (1980). *La règle et le modèle: sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*, Seuil.
- Christaller, W. (2006). *Die zentralen Orte in Süddeutschland: eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen*, Sonderausg. der 2, Unverändert. Aufl, WBG-Bibliothek. Buchges.
- Clastres, H. (1975). *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Seuil.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Minuit.
- Claval, P. (1962). *Géographie générale des marchés*. Belles Lettres.
- Claval, P. (1964). *Essai sur l'évolution de la géographie humaine*. Belles Lettres.
- Claval, P. (1968). *Régions, nations, grands espaces: géographie générale des ensembles territoriaux*. M.-Th. Génin.

- Claval, P. (1971). Chronique de géographie économique n° 6: Géographie et anthropologie économiques. *Revue Géographique de l'Est*, 11(1), 39-65. <https://doi.org/10.3406/rgest.1971.1187>
- Claval, P. (1973). *Principes de géographie sociale*. M.-Th. Génin.
- Claval, P. (1977a). Les réseaux de circulation et l'organisation de l'espace: les fondements théoriques de la région polarisée. En *Transports et voies de communication, Colloque de Dijon, 14-15 mars 1976* (pp. 355-364). Association Universitaire de l'Est.
- Claval, P. (1977b). Le Marxisme et l'espace. *L'Espace géographique*, 6(3), 145-164. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1977.1719>
- Claval, P. (1978). *Espace et Pouvoir*. PUF.
- Claval, P. (1980). *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. PUF.
- Claval, P. (1994). L'épistémologie de la géographie. En P. Desplanques (Dir.), *La géographie en collège et en lycée* (pp. 24-57). Hachette éducation.
- Claval, P. (2008a). Espace et territoire. Les bifurcations de la science régionale. En *Géographie, économie, société*, 10(2), 157-184. <https://doi.org/10.3166/ges.10.157-184>.
- Claval, P. (2008b). *Religion et idéologie: perspectives géographiques*. PUPS.
- Claval, P. (2019). *Un monde à décrypter: la perspective géographique*. Col. Les Dynamiques Géographiques. Éditions Tertium.
- Claval, P. (2020a). *Études d'histoire de la géographie*, Col. Les Dynamiques Géographiques. Éditions Tertium.
- Claval, P. (2020b). *L'approche culturelle*. Col. Les Dynamiques Géographiques. Éditions Tertium.
- Claval, P. (2020c). *Le détour capitaliste*. Col. Les Dynamiques Géographiques. Éditions Tertium.
- Claval, P. y Claval, F. (1981), *La Logique des villes. Essai d'urbanologie*. LITEC.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press.
- Cox, K. R. (2021a). Massey, Marx, and human geography: disjunctures and provocations. *Human Geography*, 14(1), 5-16. <https://doi.org/10.1177/1942778620973097>
- Cox, K. R. (2021b). *Boomtown Columbus: Ohio's sunbelt city and how developers got their way*. The Ohio State University Press.
- Crozier, M. y Friedberg, E. (1977). *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*. Seuil.
- Cusset, F. (2003). *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. La Découverte.
- Darriulat, J. (2007). Introduction générale à la Philosophie de l'Art. *Jacques Darriulat*. [http:// www.jdarrilat.net/Introductionphiloeesth/index.html](http://www.jdarrilat.net/Introductionphiloeesth/index.html)

- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. John Murray.
- Debarbieux, B. (2015). *L'espace de l'imaginaire : essais et détours*. CNRS Éditions.
- Deffontaines, P. (1948). *Géographie et religions*. Gallimard.
- Deffontaines, P. (1966). La marque géographique des religions. En P. Deffontaines y M. J. Brunhes Delamarre (Dir.), *Géographie générale* (pp. 1717-1725). Gallimard.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie*. Minuit.
- Demangeon, A. (1905). *Les sources de la géographie de la France aux Archives Nationales*. Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Demangeon, A. (1907). Les recherches géographiques dans les archives. *Annales de géographie*, 16(87), 193-203. <https://doi.org/10.3406/geo.1907.6916>
- Demangeon, A. (1920). L'habitation rurale en France. *Annales de géographie*, 29(161), 352-375. <https://doi.org/10.3406/geo.1920.9077>
- Demangeon, A. (1923). *L'Empire britannique. Étude de géographie coloniale*. Armand Colin.
- Demangeon, A. (1940). La géographie psychologique. *Annales de géographie*, 49(278), 34-137. <https://doi.org/10.3406/geo.1940.11574>
- Demangeon, A. (1948). *La France économique et humaine* (vol. 2). Armand Colin.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.
- Dresch, J. (1956). Emmanuel de Martonne (1873-1955). *Bulletin de la Société Géologique de France*, S6-VI(6), 623-642. <https://doi.org/10.2113/gssgfbull.S6-VI.6.623>
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (1984). *Michel Foucault : un parcours philosophique* (trad. F. Durand-Bogaert). Gallimard.
- Dubois, M. (1894). Leçon d'ouverture du cours de géographie coloniale, faculté des lettres (14 décembre 1893). *Annales de Géographie*, 3(10), 121-137.
- Dubois, M. y Kergomard, J. G. (1897). *Précis de géographie économique: la France, l'Europe, l'Asie, l'Océanie, l'Afrique, les Amériques*. Masson et Cie.
- Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard.
- Dumont, L. (1976). *Homo aequalis*. Gallimard.
- Dumont, L. (1991). *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Points Série essais 230. Seuil.
- Durkheim, É. (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Félix Alcan.
- Durkheim, É. (2010). *Sociologie et philosophie*. PUF.
- Eisenstadt, S. N. (1982). The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie*, 23(2), 294-314.
- Eisenstadt, S. N. (Dir.). (2003). *Comparative civilizations and multiple modernities*. Brill.
- El Kenz, D. (1997). *Les bûchers du roi: la culture protestante des martyrs (1523-1572)*. Champ Vallon.

- Elias, N. (1969). *La civilisation des mœurs* (trad. P. Kamnitzer). Calmann-Lévy.
- Elias, N. (1974). *La société de cour* (trad. de P. Kamnitzer). Calmann-Lévy.
- Elias, N. (1976). *La dynamique de l'Occident* (trad. de P. Kamnitzer). Calmann-Lévy.
- Elkin, A. P. (1968). *Les aborigènes australiens* (S. Devyver y A. Devyver, trads.). Gallimard.
- Entrikin, J. N. (1990). Des mots et des lieux : la dynamique du discours géographique by Vincent Berdoulay. *Geographical Review*, 80(4), 444. <https://doi.org/10.2307/215853>.
- Etzioni, A. (1964). *Modern organizations*. Prentice-Hall.
- Etzioni, A. (1968). *The active society: a theory of societal and political processes*. The Free Press.
- Evans-Pritchard, E. (1968). *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* (L. Evrard, trad.). Gallimard.
- Febvre, L. (1922). *La Terre et l'évolution humaine : introduction géographique à l'histoire*. La Renaissance du livre.
- Febvre, L., Tonnelat, E., Mauss, M., Niceforo, A. y Weber, L. (Dir.). (1930). *Civilisation, le mot et l'idée*. La Renaissance du livre.
- Foucault, M. (1961a). *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*. Plon.
- Foucault, M. (1961b). Introduction à l'Anthropologie de Kant. Tesis complementaria. En E. Kant y M. Foucault (2008), *Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'Anthropologie*. Vrin.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, París, Gallimard.
- Foucault, M. (1984, 5 de octubre). Des espaces autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 6-49.
- Freeman, T. W. (1961). *A hundred years of geography*. Duckworth.
- Freeman, T. W. (1967). *The geographer's craft*. Manchester University Press.
- Friedberg, E. (1993). *Le pouvoir et la règle: dynamiques de l'action organisée*. Seuil.
- Friedman, S. W. (1996). *Marc Bloch, sociology and geography: encountering changing disciplines*. Cambridge University Press.
- Friedrich, E. (1904). Wesen und geographische Verbreitung der. *Petermanns Mitteilungen*, 50, 68-79, 92-95.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. Basic Books.
- George, P. (1950). Géographie de la population et démographie. *Population*, 5(2), 291-300.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Polity Press.

- Godelier, M. (1984). *L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*. Fayard.
- Godlewska, A. (1999). *Geography unbound: French geographic science from Cassini to Humboldt*. Chicago.
- Goody, J. (1986). *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*. Armand Colin.
- Goody, J. (1994). *Entre l'oralité et l'écriture* (D. Paulme y P. Ferroli, trads.). PUF.
- Gottmann, J. (1947). De la méthode d'analyse en géographie humaine. *Annales de géographie*, 56(301), 1-12. <https://doi.org/10.3406/geo.1947.12424>.
- Gottmann, J. (1952). *La politique des États et leur géographie*. Armand Colin.
- Gottmann, J. (1955). *Virginia at mid-century*. Holt.
- Gottmann, J. (1961). *Megalopolis: the urbanized northeastern seaboard of the United States*. MIT Press.
- Götz, W. (1882). 'Die Aufgabe der 'wirtschaftlichen Geographie' ('Handelsgeographie'). *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 17.1882(4/5), 354-387.
- Gould, P. (1969, marzo). The new geography: Can technology shape our dreams? *Harper's Magazine*. <https://harpers.org/archive/1969/03/the-new-geography-2/>
- Gramsci, A. (2011). *Lettere dal carcere*. G. Einaudi.
- Grange, J. (2009). L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour. En M.-A Lescourret (Dir.), *Pierre Bourdieu : un philosophe en sociologie* (pp. 33-63). PUF. <https://www.cairn.info/pierre-bourdieu-un-philosophe-en-sociologie--9782130574910-page-33.htm>
- Grémion, P. (1976). *Le pouvoir périphérique : bureaucrates et notables dans le système politique français*. Seuil.
- Guilhaumou, J. (2006). Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 15(2), 117-134.
- Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. G. Reimer.
- Hägerstrand, T. (1970). What about people in Regional Science? *Papers of the Regional Science Association*, 24(1), 6-21. <https://doi.org/10.1007/BF01936872>
- Hardy, G. (1939). *La géographie psychologique*. Gallimard.
- Hartshorne, R. (1939). *The nature of geography*. Association of American Geographers. <https://www.jstor.org/stable/pdf/2561063.pdf>
- Harvey, D. (1973). *Social justice and the city*. Johns Hopkins University Press.
- Harvey, D. (1982). *The limits to capital*. Blackwell.
- Harvey, D. (1985a). *Consciousness and the urban experience*. Blackwell.
- Harvey, D. (1985b). *The urbanization of capital*. Blackwell.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Cambridge.

- Harvey, D. (1996). *Justice, nature and the geography of difference*. Blackwell.
- Harvey, D. (2003). *Paris, capital of modernity*. Routledge.
- Harvey, D., Batou, J. T. P. y Georgiou, C. (2010). *Le nouvel impérialisme*. Les Prairies ordinaires.
- Heinich, N. (2005). *L'élite artiste : excellence et singularité en régime démocratique*. Gallimard.
- Heinich, N. (2012). *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*. Gallimard.
- Héran, F. (1987). La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique. *Revue française de sociologie*, 28(3), 385-416. <https://doi.org/10.2307/3321720>.
- Hess, R. (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Anne-Marie Métaillé.
- Hoover, E. M. (1948). *The location of economic activity*. McGraw Hill.
- Hutton, J. (1795). *Theory of the earth with proofs and illustrations*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k98697m>
- Isard, W. (1956). *Location and space-economy: a general theory relating to industrial location, market areas, land use, trade, and urban structure*. MIT Press.
- Jameson, F. (1984). Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review*, 146, 53-92.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Journaux, A., Deffontaines, P. y Brunhes Delamarre, M. J. (Dir.). (1966). *Géographie générale*. Galimard.
- Kalaora, B. y Savoye, A. (1989). *Les inventeurs oubliés: Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*. Champ Vallon.
- Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. K. M. (1952). *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Papers of the Peabody Museum 47, núm. 1. Cambridge.
- La Boétie, E. de (2006). *Discours de la servitude volontaire, ou, Le contr'un*. Classiques des sciences sociales. <https://doi.org/10.1522/cla.lae.dis>
- Labrousse, E. (1944). *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien régime et au début de la Révolution*. PUF.
- Lahire, B. (2004). *La culture des individus: dissonances culturelles et distinction de soi*. La Découverte.
- Lamarck, J.-B. de M. (1815). *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres: présentant les caractères généraux et particuliers de ces animaux, leur distribution, leurs classes, leurs familles, leurs genres, et la citation des principales espèces qui s'y rapportent*. Verdière.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford.

- Le Play, F. (1879). *Les ouvriers européens: études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, d'après les faits observés de 1829 à 1879*. A. Mame et Fils.
- Leboyer, O. (2016). Raymond Aron, lecteur d'Auguste Comte: avec un inédit d'Aron de 1928. *RESS*, 54(2), 113-144. <https://doi.org/10.4000/ress.3593>
- Lefebvre, H. (1972). *La pensée marxiste et la ville*. Casterman.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Éditions Anthropos.
- Lescourret, M.-A. (Dir.). (2009). *Pierre Bourdieu : un philosophe en sociologie*. PUF.
- Levasseur, É. (1889). *La Population française : Histoire de la population avant 1789 et démographie de la France comparée à celle des autres nations au xixe siècle*. Rousseau.
- Lévi-Strauss, C. (1936). Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal de la société des américanistes*, 28(2), 269-304. <https://doi.org/10.3406/jsa.1936.1942>
- Lévi-Strauss, C. (1956). Les mathématiques de l'homme. *Esprit*, 243(10), 525-538.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- Lévy, J. y Lussault, M. (Dir.). (2000). *Logiques de l'espace, esprit des lieux: géographies à Cerisy*. Actes du colloque, Cerisy-la-Salle, Centre culturel international, 25-29 septembre 1999. Belin.
- Ley, D. y Samuels, M. S. (Dir.). (1978). *Humanistic geography: prospects and problems*. Croom Helm.
- Linhardt, D. y Muniesa, F. (2006). Latour Bruno, 1947. En S. Mesure y P. Savidan (Dir.), *Dictionnaire des sciences humaines* (pp. 689-690). PUF.
- Linton, R. (1968). *De l'homme* (Y. Delsaut, trad.). Minuit.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Minuit.
- Malinowski, B. (1963). *Les Argonautes du Pacifique occidental* (S. Devyver y A. Devyver, trads.). Gallimard.
- Malinowski, B. (1974). *Les jardins de corail*. F. Maspero.
- Mann, M. (1986). *The sources of social power*. Cambridge University Press.
- Manuel, F. E. y Manuel, F. P. (1979). *Utopian thought in the Western World*. Blackwell.
- Maquet, J. J. (1970). *Pouvoir et société en Afrique*. Hachette.
- Martonne, E. de y Cholley, A. (1935). *La France : interprétation géographique de la carte d'État-Major à 1/80.000. Exercices pratiques gradués sur les divers types de cartes*. Armand Colin.
- Marx, K. (1984). *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*. Éditions sociales.
- Mead, M. (1961). *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for Western civilization*. Morrow.
- Merquior, J. G. (1986). *Foucault ou le Nihilisme de la chaire*. PUF.

- Mesnard, P. (1977). *L'essor de la philosophie politique au xvie siècle*. Vrin.
- Mesure, S. y Savidan, P. (Dir.) (2006). *Dictionnaire des sciences humaines*. PUF.
- Miller, J. (1995). *La passion Foucault*. Plon.
- Nisbet, R. A. (1966). *The sociological tradition*. Basic Books.
- Paassen, C. van (1957). *The classical tradition of geography*. J.B. Wolters.
- Palsky, G. (1996). *Des chiffres et des cartes : naissance et développement de la cartographie quantitative française au xixe siècle*. CTHS.
- Planhol, X. de (1957). *Le monde islamique : essai de géographie religieuse*. PUF.
- Planhol, X. de (1968). *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Flammarion.
- Playfair, J. (1802). *Illustrations of the Huttonian theory of the earth*. Cadell and Davies.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press.
- Ponsard, C. (1955). *Économie et espace: essai d'intégration du facteur spatial dans l'analyse économique*. SEDES.
- Qu'est-ce que la révolution copernicienne chez Kant? (2011). *La-Philosophie.com: Cours, Résumés & Citations de Philosophie*. <https://laphilosophie.com/quest-ce-la-revolution-copernicienne-chez-kant>
- Quételet, A. (1835). *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*. Bachelier.
- Ratzel, F. (1885-1888). *Völkerkunde* (3 vols.). Verlag des Bibliographischen Instituts.
- Ratzel, F. (1897). *Politische Geographie*. R. Oldenbourg.
- Rhein, C. (1982). La géographie, discipline scolaire et/ou science sociale? (1860-1920). *Revue française de sociologie*, 23(2), 223-251. <https://doi.org/10.2307/3320771>
- Robinson, J. (1971). *Essai sur l'économie de Marx*. Dunod.
- Saïd, E. W. (1972). Michel Foucault as an intellectual imagination. *Boundary*, 2(1), 1-36. <https://doi.org/10.2307/302044>
- Saïd, E. W. (1980). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Seuil.
- Samuelson, P. A. (1957). *L'Économique : techniques modernes de l'analyse économique*. Armand Colin.
- Schaefer, F. K. (1953). Exceptionalism in geography: a methodological examination. *Annals of the Association of American Geographers*, 43(3), 226-249. <https://doi.org/10.1080/00045605309352114>
- Sopher, D. E. (1967). *Geography of religions*. Prentice-Hall.
- Sorre, M. (1948a). La notion de genre de vie et sa valeur actuelle. *Annales de géographie*, 57(307), 193-204. <https://doi.org/10.3406/geo.1948.12298>
- Sorre, M. (1948b). La notion de genre de vie et sa valeur actuelle. *Annales de géographie*, 57(306), 97-108. <https://doi.org/10.3406/geo.1948.12204>

- Springer, S. (2017a). *Anarchist praxis and the evolution of social change: the problem with revolution, the problem with thought*. The Antipode Foundation. Wiley.
- Springer, S. (2017b). The limits to Marx: David Harvey and the condition of postfraternity. *Dialogues in Human Geography*, 7(3), 280-294. <https://doi.org/10.1177/2043820617732918>
- Staszak, J.-F. (2003). *Géographies de Gauguin*. Bréal.
- Staszak, J.-F. (Dir.) (2017). *Frontières en tous genres: cloisonnement spatial et constructions identitaires*. PUR.
- Staszak, J.-F., Debarbieux, B. y Pieroni, R. (2017). Frontières, identité, altérité. En J.-F. Staszak (Dir.), *Frontières en tous genres: cloisonnement spatial et constructions identitaires* (pp. 15-36). Espace et territoires. PUR.
- Thompson, E. P. (1968). *The making of the English working class*. Penguin Books.
- Thrift, N. (2007). *Non-representational theory: space, politics, affect*, Londres.
- Thünen, J. H. von (1826). *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie*. Rohwolt.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambriage University Press.
- Ullman, E. L. (1980). *Geography as spatial interaction*, Londres.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Emile Nourry.
- Vidal de La Blache, P. (1873). *La Péninsule européenne, l'Océan et la Méditerranée, leçon d'ouverture du cours d'histoire et géographie à la Faculté des lettres de Nancy*. Berger-Levrault.
- Vidal de La Blache, P. (1903). La géographie humaine : ses rapports avec la géographie de la vie. *Revue de synthèse historique*, 7, 219-240. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101535x/f101.item>
- Vidal de la Blache, P. (1913). Des caractères distinctifs de la géographie. *Annales de géographie*, 22(124), 289-299. <https://doi.org/10.3406/geo.1913.8245>
- Vidal de La Blache, P. (1922). *Principes de géographie humaine*. Armand Colin. <https://books.openedition.org/enseditions/328?lang=fr>
- Vidal de La Blache, P. y Gallois, L. (Dir.). (1927). *Géographie universelle*. Armand Colin.
- Wagner, M. (1866). *Die Darwin'sche Theorie und das Migrationgesetz der Organismen*. Duncker & Humblot.
- Weber, A. (1909). *Über den Standort der Industrien*. Mohr.
- Weber, M. (1971). *Économie et société*. Plon.

- Whitehouse, H. (2004). *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. AltaMira Press.
- Wiliam, R. (1958). *Culture and society*. Chatto and Windus.
- Wiliams, R. (1981). *Culture*. Fontana.
- Wrigley, E. A. (1965). Changes in the philosophy of geography. En R. J. Chorley y P. Haggett (Dirs.), *Frontiers in Geographical Teaching* (pp. 3-20). Methuen.
- Zumwalt, R. L. (2019). *Franz Boas: the emergence of the anthropologist*. University of Nebraska Press.

Nuevo ensayo sobre la evolución de la geografía huaman. Espacio, ciencias sociales y filosofía, de Paul Claval, fue editado por la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México y se terminó de imprimir el 14 de diciembre de 2023, en los talleres Graficos Digitales Avanzados S.A. de C.V., Georgia 181, Nápoles Benito Juárez, 03810, CDMX, México.

El tiraje consta de 200 ejemplares impresos en digital sobre papel cultural de 90 gramos para interiores y couché de 250 gramos para los forros. Para la formación de galeras se usó la fuente tipográfica Adobe Garamond Pro, en 9.5/10, 10/12, 11/13 y 15/17 puntos. Edición realizada a cargo de la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Corrección de estilo: Raúl Marcó del Pont Lalli. Formación de galeras: Raúl Marcó del Pont Lalli y Laura Diana López Ascencio. Cuidado de la impresión: Laura Diana López Ascencio.

OTROS TÍTULOS DE LA SERIE

Científicos, empresarios y funcionarios en la construcción del conocimiento y su aplicación práctica en México (1824-1938)
Luz Fernanda Azuela Bernal y Rodrigo Vega y Ortega
(*Coordinadores*)

Geomorfología tridimensional para el análisis del relieve mexicano
J.-F. Parrot, J. Lugo-Hubp,
C. Ramírez-Núñez y J.J. Zamorano-Orozco

Algorítmica de los módulos ejecutables del libro Geomorfología tridimensional para el análisis del relieve mexicano
J.-F. Parrot

Guía de actividades escolares de campo en el Geoparque Mixteca Alta
Quetzalcóatl Orozco Ramírez
(*Coordinador*)

Espacios de producción de conocimientos geográficos y naturalistas de México, siglos XVIII al XX
Luz Fernanda Azuela Bernal y Rodrigo Vega y Ortega
(*Coordinadores*)

Iniciativas privadas y bienes públicos de la geografía y la historia natural de México (1830-1950)
Rodrigo Vega y Ortega Baez y Luz Fernanda Azuela
(*Coordinadores*)

Cartografías radicales
Mapeo participativo en América Latina
Bjørn Sletto, Joe Bryan, Alfredo Wagner y Charles R. Hale
(*Editores*)

Geografía cultural
Lugares, espacios, símbolos
Adalberto Vallega

Nuevo ensayo sobre la evolución de la geografía humana

Espacio, ciencias sociales y filosofía

Paul Claval

Presentamos una actualización de un libro publicado por Paul Claval bajo el título: *Essai sur l'évolution de la géographie humaine* (París: les Belles Lettres, 1964 y 1976). Estamos ante la revisión que este autor realiza de su propia obra con la ventaja que ofrece el paso del tiempo para atestiguar los cambios o giros del pensamiento geográfico en los años recientes de la sociedad europea. Como él mismo señala, en esa obra “narraba, en general, un pasado que yo no había vivido” de la geografía francesa.

Con este libro, Claval sitúa en el tiempo presente un nuevo acomodo intelectual y temático, en sus palabras: “La obra que aquí presento reconstituye las transformaciones de las que he sido testigo y actor”, es decir, un personaje “implicado en la acción”, en las rupturas y caídas de muros vividas en la Europa de finales del siglo XX. Este libro “vuelve a trazar, etapa por etapa, las transformaciones de la disciplina y explica, en cada una, la dinámica de las ciencias sociales en la que se produjeron, una dinámica que contribuye en gran medida a explicarlas”. He aquí lo principal de los cambios en esta nueva edición, se concentran en la parte intermedia (los capítulos 3 al 6) y termina con las nuevas perspectivas que impulsa Claval con el enfoque cultural de la geografía. Un balance final, trepidante y estimulante, conduce al lector a reflexionar, en las páginas finales el espacio y los procesos sociales, los enfoques filosóficos y sociales de la vida social y los problemas del mundo actual.

Con este libro, el Instituto de Geografía de la UNAM ofrece una nueva lectura del pensamiento de Paul Claval, en una traducción directa del francés (de la edición digital por Presses Universitaires de Pau et des Pays de l'Adour, en 2022) para el mundo de habla hispana que se suma al libro anteriormente publicado del mismo autor (*El mundo por descifrar. La perspectiva geográfica*, México: Instituto de Geografía, UNAM, 2020).

ISBN 978-607-30-8610-3



9 786073 086103