

El concepto de espacio social. De la antropología a la transdisciplina.



The concept of social space. From the anthropology to Transdisciplinarity.

Jorge Paniagua Mijangos  <https://orcid.org/0009-0009-7914-7120>

Investigador Independiente, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

E-mail: jorgepaniagua73@gmail.com

RESUMEN

Con la llamada sociedad de la información han surgido nuevas realidades espaciales que la teoría convencional ha omitido o explicado de manera exigua. La antropología y otras disciplinas (a veces en diálogo y más a menudo solas) construyeron teorías disciplinarias sobre las formas espaciales y territoriales propias de la modernidad, pero subsiste un vacío en el estudio de lo que aquí se denomina formas espaciales emergentes. En este artículo se analizan las causas de esa ausencia y se sugiere un cambio de paradigma que transite del concepto de espacio como enclave territorializado, a otro abierto y en movimiento. La ruta metodológica se desarrolla a través de cuatro desplazamientos analíticos que convocan, más allá de la interdisciplina, al encuentro de las ciencias sociales (en particular de la antropología) con la filosofía, la literatura, el arte y las humanidades: 1) del espacio cerrado al espacio abierto; 2) del espacio local al espacio global; 3) del espacio real al espacio virtual; 4) del espacio laboral al fin del espacio privado.

Palabras clave: transdisciplinariedad, Frankenstein, espacio virtual, espacio público, filosofía zombi.

ABSTRACT

With the advent of the so-called information society, new spatial realities have emerged that conventional theory has either overlooked or explained only briefly. The anthropology and other disciplines (sometimes in dialogue and more often in isolation) have built disciplinary theories about the spatial and territorial forms characteristic of modernity, but a gap remains in the study of what is here called emerging spatial forms. This article analyzes the causes of this neglect and suggests a paradigm shift from the concept of space as a territorial enclave to one that is open and in motion. The methodological approach is developed through four analytical shifts that, beyond interdisciplinary, invite social sciences (particularly anthropology) to engage with philosophy, literature, art, and the humanities: 1) from closed space to open space; 2) from local space to global space; 3) from real space to virtual space; 4) from work space to private space.

Keywords: Transdisciplinarity, Frankenstein, virtual space, public space, zombie philosophy



Preliminar

Cuando las ciencias sociales comenzaron a estudiar la noción de espacio en términos de relaciones sociales más que como una realidad preexistente, se asumía que el tránsito analítico debía partir por lo más obvio, la geografía humana, para luego bordar en las elaboraciones más culturalizadas del concepto de espacio, las ofrecidas por la antropología. Con todo, después de sucesivas aportaciones de las teorías disciplinarias, se puede afirmar que ello no es suficiente. A los geógrafos, decía alguna vez un estudiante, nos resulta difícil imaginar el espacio al margen de su existencia física —una montaña, el mar, el desierto, una cordillera, la llanura, el llano—. Pero sucede que también a la antropología le cuesta trabajo separarse de la añeja idea de que el espacio solo es concebible a través los enclaves funcionales, físicos y tangibles, de los grupos culturales: su espacio vital materializado.

En el caso particular de la disciplina antropológica, ello ha sucedido así porque buena parte de su tradición transcurrió etnografiando la cultura de los denominados nativos en sociedades colonizadas, en primera instancia, y de los grupos étnicos en sociedades nacionales, posteriormente. Desde ese “objeto de estudio”, visualizado casi siempre como fijo, ritualizado, autocontenido y rural, la variable territorio —sagrado o simplemente apropiado— ha devenido en una suerte de elemento insustituible en la vida de cada pueblo.¹ Pese a todo, podemos convenir que así como el concepto de diversidad cultural se ha reconocido ahora en todo tipo de alteridades del campo y la ciudad, la noción de espacio social requiere ir más allá de sus formulaciones en términos de territorios, paisajes, terruños y regiones, geográficamente reconocibles e históricamente estables. Estamos ante lo volátil, y los espacios parecen desterritorializarse, desplazarse, fragmentarse o simplemente moverse sin destino previsible.

Estas líneas buscan explicar cómo los conceptos clásicos estudiaban el espacio social y, sobre todo, las situaciones que hoy provocan que sean insuficientes cuando no obsoletos. Derivado de lo anterior, se persigue: 1) destacar lo que se estima el error metodológico en los estudios clásicos y/o convencionales del espacio-territorio; 2) argumentar, entre otras, una ruta analítica alternativa que posibilite una teoría de los espacios sociales: un corpus que parte de la antropología y las ciencias sociales, pero que en su trayecto analítico recupera y articula las reflexiones derivadas de la filosofía, las humanidades, la literatura, la mitología y el arte —incluyendo el cine—. Se trata de alcanzar el debate transdisciplinario actual, sus orígenes y perspectivas.²

¹ Esta certeza ha encontrado algunas objeciones. Al respecto, en un artículo reciente, dedicado a reflexionar las limitaciones del concepto territorializado de comunidad, Pérez Osorio (2023, p. 63) ha destacado tres defectos conceptuales de esa perspectiva: 1) supone a la comunidad circunscrita a un espacio físico, cuando en realidad las relaciones que implica a menudo responden a territorios contradictorios y difusos; 2) no se desmarca de otras nociones como pueblo o villa y alimenta la confusión; 3) responde a un modelo ideal que suprime las contradicciones existentes en todo conglomerado social. Desafortunadamente, esa formulación mistificada de comunidad está más generalizada de lo que se cree en el medio académico. Desde luego, no debemos confundir la idea fundamentalista de comunidad con el comunismo, una práctica asociada a la construcción de redes horizontales solidarias y de cooperación, muy reivindicada movimientos alternativos.

² Esos objetivos y otras reflexiones, plasmadas en el artículo, surgieron de programas analíticos en un

El concepto de espacio en la antropología. Alcances y límites

El concepto de espacio ha sido en la teoría antropológica un concepto desdeñado, o peor, abandonado. En el mejor de los casos se toma prestado de la geografía humana, o se le define *a priori* como una entidad pre-social, una suerte de espacio vacío que al ser apropiado se haría social por la acción humana. Así, en la narrativa antropológica, sus distintas escuelas de pensamiento escribirían sobre el espacio remoto de la sociedad primitiva, los sitios arqueológicos, las regiones interétnicas —interculturales en los posicionamientos actuales—, los nichos ecológicos, las comunidades indígenas, los territorios nacionales, el terruño o los paisajes culturales; a pesar de ello, rara vez se definió en profundidad esta terminología espacial, dándose por hecho que bastaba con aceptar su naturaleza construida.³

Tal vez la única escuela antropológica que en el pasado teorizó la relación medio ambiente-sociedad fue el llamado “determinismo geográfico”. Bajo una clara influencia del relativismo cultural, esta corriente sostenía que la variabilidad cultural procedía de los diferentes modos en que las sociedades se adaptaban al medio ambiente en que vivían. La adaptación y luego la innovación conformaban un proceso que dependía en primer término de factores naturales. Las culturas eran diferentes según si se desenvolvían en el desierto, las llanuras, los valles o las montañas. Desde la geografía alemana, el planteamiento provino inicialmente de Ratzel, quien medía la complejidad de una sociedad en función del territorio poseído y controlado; en última instancia, la soberanía de un Estado era fuerte o inacabada según el alcance y naturaleza de su territorio geográfico.⁴

Posteriormente, un antropólogo norteamericano de la posguerra, Julian Steward creará el concepto de “ecología cultural” (Steward, 1993, p. 339) para referirse a una relación menos determinista entre la cultura y el medio ambiente. Como era lo recomendable en la época, Steward se abocará a resolver la contradicción entre el evolucionismo y el relativismo cultural, sosteniendo que, si bien las formas de vida siguen una tradición adaptada a las áreas territorializadas, también existen elementos evolutivos universales derivados de respuestas comunes a circunstancias parecidas. El “método de la ecología cultural” sería la ruta para la superación de las limitaciones del relativismo en crisis, y estribaba en organizar e integrar esos núcleos compartidos entre áreas diversas (Steward 1993, p. 339).⁵

posgrado que integra a los espacios sociales como una de sus líneas transversales de investigación. De ahí que sus contenidos podrán contribuir a actualizar los cursos y fortalecer la currícula misma, Se estima que si este ensayo surgió de la docencia debe regresar a la docencia misma.

³ Existen, desde luego, excepciones, y una notable en el caso mexicano y latinoamericano es el de Gilberto Giménez (2001, pp. 5-14), quien, de manera sistemática a través de la docencia, la investigación y distintas publicaciones, ha reflexionado cómo la antropología puede discernir el término en beneficio del trabajo etnográfico y crear su propio glosario espacial. De él son términos como espacio multiescalar, región cultural, paisaje, entre otros conceptos pioneros.

⁴ La postura opuesta estaría a cargo del francés Le Blanche, quien sostenía que el espacio geográfico era maleable gracias a la cultura humana y las herramientas que el proceso de trabajo proporcionaba. Así, frente al “determinismo” de Ratzel surgiría el “voluntarismo” de Le Blanche. Al respecto, se sugiere revisar el interesante texto de geógrafo suizo Georges Nicolas (1982) sobre la vida y obra de Le Blanche. Aquí, como veremos más adelante, únicamente cabe decir que el indigenismo mexicano, en su afán nacionalista de mexicanizar al indio, constituye una mezcla ingeniosa —en su versión antropológica— de ambas corrientes históricas —una alemana y otra francesa—.

⁵ En su estudio *Teoría y práctica del estudio de áreas*, J. Steward (1955, p. 2) se pronunciará por una

A comienzos de la década de los cincuenta, los buenos oficios formativos de Steward desde la Universidad de Columbia habían dado sus primeros frutos en la figura de su alumno Eric Wolf, sugiriéndole viajar a México para encontrarse con Ángel Palerm, antropólogo de origen español y, a la postre, formador también de toda una escuela de investigadores en la Universidad Iberoamericana. Sin saberlo o proponérselo de manera explícita, la colaboración entre ambos antropólogos fructificaría en el surgimiento de una teoría innovadora que al menos abrevaba de tres fuentes: el neoevolucionismo de Steward, la teoría del modo de producción asiático de Karl Wittfogel, y los propios hallazgos del trabajo de campo en torno a la cultura prehispánica de Acolhuacan, asentada en la región de Texcoco, en el centro de México. Ahí, Palerm y Wolf darán sustento empírico a los conceptos “región clave” de Wittfogel (1957) y “área cultural” de Steward (1955), las dos categorías apoyadas en la idea de niveles de integración cultural ya descritos (Romero Contreras y Ávila Ramos, 2000).⁶

Lo que resulta conveniente destacar es que esta nueva antropología de mitad del siglo XX articuló de manera estructurada y metódica la explicación de las culturas mediante sus adaptaciones ambientales. Nace así el concepto de “región clave”, un espacio social favorecido por todo tipo de recursos naturales, garantizando con ello el control político y un notable desarrollo económico; en contraste, estaban las regiones marginales, las cuales se caracterizaban por ser no exactamente periféricas, sino por contener en menor medida los elementos de la región principal. En el caso de Mesoamérica, la región clave la ocupaba el señorío de Acolhuacan, lo que posibilitó privilegios sobre sus otros dos aliados en la conocida como “Triple Alianza”: Tenochtitlan y Tlacopan. Tal y como la expuso Wittfogel (1957), el área cultural estribaba en una configuración de regiones con una dominante y otras dominadas o con menor grado de evolución. En esta constelación de nichos ecológicos, el elemento fundamental era el control del agua y los grandes sistemas hidráulicos que habilitaban a la agricultura de riego y abastecían a la población.⁷

“ciencia social universal” que deberá conformarse con los patrones culturales contenidos en los niveles articulados de cada área —la comunidad, la región, las naciones y las relaciones entre ellas—, ello sin demeritar prácticas estrictamente enraizadas en unidades territoriales irreductibles. Como el mismo lo menciona, sin reparo alguno, su intento de síntesis de lo general con lo local tenía un fin político: proporcionar, sobre todo a los Estados Unidos, el mejor conocimiento posible de los países dominados y periféricos. Sin embargo, el impacto de la perspectiva de J. Steward, eso que le valdría su reputación como uno de los neoevolucionistas más prominentes de la primera mitad del siglo XX, radica en que sus estudios integran la cultura con la noción “extra-cultural” de ecología, categoría hasta ese entonces limitada a comprender la “trama de la vida” únicamente entre especies biológicas.

⁶ Dicen al respecto los autores: “esta amistad intelectual se ha vuelto hoy una leyenda de ayuda mutua en el trabajo antropológico. Fruto de sus andanzas de aquellos años fueron los artículos ‘Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano’ (1954), ‘Agricultura de riego en el viejo señorío del Acolhuacan’ (1955), ‘Potencial ecológico y desarrollo cultural de Mesoamérica’ (1957) ... Más adelante, esta área sería escogida como escenario de entrenamiento para los estudiantes de antropología de la Universidad Iberoamericana, donde Wolf impartía cursos de verano invitado por Palerm”. Sobre detalles más personales de esa relación por 30 años entre Palerm —Palerm fallece en 1980— y Wolf, consultar las remembranzas de Juan Vicente Palerm (2014, pp. 179-186).

⁷ Para una detallada explicación por Palerm de la teoría de Wittfogel y su aplicación a Mesoamérica, puede consultarse con provecho el libro *Agricultura y sociedad en Mesoamérica* (1980). Ahí se periodiza el desarrollo mesoamericano, contratándolo con el europeo, y se indica, al final, cuáles fueron las influencias que establecieron el evolucionismo multilineal en México, así como una bibliografía sobre sus principales seguidores.

En la siguiente década, en los años sesenta, Aguirre Beltrán, antropólogo mexicano y funcionario indigenista, recuperando a su modo esa herencia y mezclándola con el indigenismo de Manuel Gamio, Julio de la Fuente Alfonso Caso y Miguel Othón de Mendizábal, entre otros, llegaría a elaborar un sofisticado andamiaje sobre cómo aplicar el conocimiento antropológico a la solución del “problema indígena” (1987).⁸ Según su teoría de las “regiones de refugio”, el atraso en ciertas regiones de México —que por extensión fue aplicado a otros países de América Latina— obedecía a la falta de integración de la sociedad indígena en el espacio regional.

El problema del indio discriminado y la pobreza que lo caracterizaba era inicialmente geográfico, decía Aguirre Beltrán, pues remitía a una naturaleza hostil habitada por grupos humanos que reproducían formas de vida anacrónicas heredadas de la colonia. Había tres tipos de nichos regionales o regiones de refugio que impedían la integración: la tropical, la desértica y la de montaña —propia de los indígenas mayas alteños—. El esquema fue abandonado con el tiempo por el indigenismo mexicano,⁹ pero sus fundamentos geográficos y culturalistas persisten en proyectos tan actuales como el de la educación intercultural bilingüe. Por ello, a pesar de que la noción de interculturalidad ha sido motivo de continuas elaboraciones teóricas, su alcance continúa reducido al espacio de las relaciones interétnicas regionales.¹⁰

En la actualidad, es difícil continuar abrazando un pensamiento nacionalista tanto en su versión negativa como idealizada. Aunque lo multiétnico en el ámbito político parece tener éxito con los gobiernos progresistas del continente, en México subsiste como un tema mercantil o de manipulación por parte de gobernantes que buscan respaldo popular.¹¹ Y es

⁸ De hecho, Aguirre Beltrán, siempre actualizado, retomará lo que para Palerm son en ese momento las dos principales herencias antropológicas en América: por un lado, los autores nacionalistas orientados hacia el “forjando patria” de Manuel Gamio; por otro, el evolucionismo mesoamericano inspirado por K. Wittfogel y Paul Kirchhoff —el creador del concepto de Mesoamérica—, solo que ahora aplicado hacia ciertas regiones del país en el México independiente (1980, pp. 164-165). Nada de originalidad y sí mucho de malabarismo teórico y político.

⁹ Conviene, en favor de la claridad, distinguir entre el indigenismo y lo indígena o los indios, a menudo tratados como sinónimos tanto en la esfera política como todavía en las distintas ciencias sociales. Sobre el origen del término indigenismo, al menos en el sector académico, no debería existir duda: proviene de las políticas gubernamentales —nacionales— orientadas a la población indígena, con independencia de si los operadores de los programas se asumen indígenas o no —el elemento central es su carácter externo y vertical—; una política indígena, por el contrario, estaría definida por su naturaleza interna, horizontal, y no impuesta —podríamos decir que también con independencia de si quienes la promueven son indígenas o no—.

¹⁰ Importante es destacar que años más adelante, autores como Sergio de la Peña (1980) y Andrés Fábregas (1979), desarrollarán un concepto de región diferente, asociado más a la dinámica cultural de las regiones que a sus características naturales. La perspectiva, surgida en la crítica académica, propondría establecer a la región como unidad analítica para los estudios antropológicos y, desde ahí, vincularla con dimensiones sociales más amplias.

¹¹ En un caso, el resultado ha sido la folclorización de las llamadas “nuestras raíces”, exhibiendo objetos y prácticas “auténticas”, o bien montando escenarios para mostrar al turismo “formas de vida ancestrales” (véase Bayona, 2015 y Song, 2022); en otro caso, dando pie a que las autoridades de cualquier nivel presuman a través de ceremonias, ropajes, adornos, bastones de mando y todo tipo de parafernalia ritual, una vocación que solo es ideológica y utilitaria. Desde luego, lo étnico igual nutre a un sector

que el fenómeno de la globalización tornó endeble las fronteras geográficas y arrasó muchos enclaves territoriales. La migración campo-ciudad despobló buena parte del campo e hizo surgir las ciudades metropolitanas, al mismo tiempo que los flujos humanos de toda índole dieron un nuevo sentido a la noción añeja de diversidad. Los indígenas dejaron de ser pueblos de montaña —como en la migración estacional donde las personas se movían pendularmente—, distinguibles por su aparente aislamiento, y se convirtieron en flujos trashumantes que hasta la fecha recorren ciudades, regiones y traspasan fronteras. El terruño, ese lugar inmaculado y armonioso —inspirador del cine de la época de oro y de cierta literatura y academia—, se nos aparece ahora como un escenario apocalíptico en el que destacan los pueblos fantasmas y tierras abandonadas.

Simplista sería reducir el fenómeno a ciertas políticas; más bien fue la forma en que el cambio de época operó en un país como México. De un nacionalismo proteccionista y de raíz agraria, ingresamos al mercado sin restricciones y a escala global. Acumularon y se hicieron más ricos los dueños las industrias de punta y del capital financiero, mientras que el ejido se privatizó y los campesinos se pauperizaron.

Del mismo modo, varios países centroamericanos, latinoamericanos y ahora también caribeños, empezaron a vaciarse persiguiendo el “sueño americano”, mientras que algunos países europeos se abarrotaron de migrantes africanos y también de miles de latinos. Estamos ante un conjunto entreverado de fenómenos sociales que emergieron, modestos, en la primera modernidad, pero que ahora se han ensanchado y multiplicado, desbordando las barreras físicas convencionales de los Estados-Nación.¹² Quedó atrás la solidez de las fronteras nacionales y las identidades, antes localizadas, se difuminaron en una caprichosa e ilimitada variedad de cruces culturales.

El espacio público tampoco es ya el mismo, de lugar por excelencia para los micro encuentros (Goffman, 1954-2004) o sociedades instantáneas (Delgado Ruiz, 2000, 2007), devino en un espacio restringido para las relaciones humanas; en términos de Augé (1995), los espacios de consumo, de comunicación y de transporte son hoy simplemente muchedumbre, “no lugares”, carentes de interacción con el otro y por lo tanto también de historia e identidad. Sin que nos diéramos cuenta la calle se esfumó.

Los llamados “espacios transnacionales urbanos” (Besserer y Oliver, 2014) son producto igual de esa dinámica donde de acuerdo con el título del célebre libro de Marshall Berman (1988), “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Solo que en el presente no se trata nada más de la fuerza intrínseca del modernismo pulverizando lo que encuentra a su paso —el tal Mefisto que en la tragedia de Goethe pervirtió a Fausto—, sino de un poder reproducido a través de las migraciones a gran escala, la masificación de la vida pública y la sociedad de la información. Estos fenómenos, inéditos en su ímpetu y alcance, han devastado al

académico portador de narrativas acrílicas y mistificadoras de los pueblos indígenas.

¹² En el 2023, según el Banco Mundial, 184 millones —el 2.3 por ciento de la población mundial— por alguna causa vivían o sobrevivían de manera transterritorializada, fuera de su país, y de esa cifra unos 35 millones eran refugiados (<https://www.worldbank.org/en/publication/wdr2023>) —una condición que bien podría denominarse desterritorializada—.

mundo tal y como lo conocíamos, aproximándonos a lo que otro Marshall (McLuhan, 2005) denominó visionariamente la “aldea global”. La diáspora trashumante, antes guarecida en la tradición reacia al cambio, comenzó entonces a edificar ciudades transnacionales, con los de aquí y los de allá. Despojados, los nuevos urbanitas, de sus añejos territorios, objetos y símbolos, son hoy sujetos trans-geográficos sin a veces más recursos culturales que la evocación, el rito y la memoria.

Por otra parte, las tecnologías emergentes hicieron obsoletas las viejas herramientas de comunicación análogas y produjeron un nuevo plano de desigualdad: los cibernautas navegan en el espacio virtual, al mismo tiempo que un gran sector de la población literalmente permanece anclado, sin posibilidad de acceder al beneficio que la comunicación en tiempo real ofrece. Estamos frente a dos realidades paralelas que evidencian las contradicciones de una inesperada dialéctica global-local: en una de ellas —la que marca el paso de la nueva época—, el sector digitalizado se desplaza con sus dispositivos inteligentes y se abandona a la inteligencia artificial —es un mundo de fábula donde las personas reinventan ficticiamente sus vidas—, y en la otra, indiferente, apenas constatamos la movilidad inmediata —la de piso— con todas sus desgracias.¹³

Con todo, cortos nos quedaríamos si redujéramos el poder de la tecnología al espacio mediático. En un mundo global organizado en bloques económicos que se disputan el control del mercado mundial y sus productos estratégicos, el elemento racista y descalificador como pretexto sigue estando más presente que nunca, solo que ahora al otro se le suprime ya no con el aniquilamiento convencional, sino con armas de guerra inverosímiles en la primera modernidad. Las guerras de exterminio son posibles ahora sin desplazamientos territoriales. Gracias a la tecnología, bastan los misiles ultrasónicos para surcar el cielo, atravesar océanos y destruir objetivos enemigos.

Si algo queremos comprender de esos nuevos escenarios, estamos obligados a redefinir los criterios analíticos para definir la otredad y la diversidad espacial, acercando a la antropología, la sociología urbana, la geografía humana, el arte y cierta filosofía de la vida cotidiana. Las teorías se hicieron más flexibles y se acepta, no sin renuencia, que los sentidos de pertenencia son más extensos y complejos de lo que la antropología colonial y reduccionista había contemplado; ahora, si bien se mantienen conceptos clásicos

¹³ Advertimos que el fenómeno de la vida virtual y el incremento de la movilidad humana vienen produciendo un debate de largo aliento sobre el nuevo significado del concepto de territorio. Natalia Moraes (2007), por ejemplo, ha dicho enfática que si bien es necesario el enfoque transnacional en el estudio de las migraciones —ella ha investigado la migración uruguaya a España—, no sucede lo mismo con el de desterritorialización. Según su punto de vista, las diásporas o migraciones no desconectan a las personas del territorio; por el contrario, las reconectan e incluso multiconectan. A mi juicio, siguiendo a Levitt y Schiller (2004), se confunden los términos ser y estar. Los sujetos tienen que estar siempre en algún lado —no puede ser de otra manera—, pero ello no informa sobre el sentido de pertenencia que eligen, a menudo emocional e intangible. Por otra parte, en el sentido de Deleuze y Guattari (1980), la reterritorialización solo puede surgir a partir de su contrario: la desterritorialización. El fenómeno se produce porque a partir de las “líneas de fuga” las sociedades, en un movimiento continuo, transitan de lo molecular o desestructurado a lo molar-estructurado, y viceversa. Aquí la desterritorialización remite a un concepto filosófico, aunque pertinente y cada vez más recuperado en el estudio de los desplazamientos humanos.

como espacio geográfico, territorio, paisaje o terruño, empiezan simultáneamente a tomar vigencia categorías más abiertas y en movimiento como espacios en tránsito, espacios transnacionales, espacios multisituados, espacio virtual, espacio vacío, espacio imaginado, espacio desterritorializado o espacio multiterritorializado.¹⁴ Incluso se llegado todavía más lejos con nociones como espacios de la nostalgia, del sentimiento, la evocación o la memoria. La inquietud —todavía no búsqueda explícita— de otro paradigma analítico, al menos multidisciplinario, es destacable, si bien revela todavía una sensibilidad discreta para aceptar el cambio de época que pasó de la modernidad clásica al *ethos* posmoderno. De ahí que la formación antropológica, por lo pronto, deba transformarse y procurar trascender las barreras impuestas por su propia herencia disciplinaria. La antropología del siglo XXI no puede ser la de sus orígenes. El mundo cambió y a la antropología no le conviene rezagarse.

El espacio social en las ciencias sociales. Fundamentos y perspectivas

A la nueva discusión, mucho habrá que recuperar de algunos autores provenientes del marxismo crítico y de la teoría sociológica, en particular de la abocada al estudio de lo urbano y el espacio público. Más allá del consenso básico de que el espacio social solo puede concebirse como un proceso de creación humana, el concepto ha comenzado a dilucidarse ahora desde una perspectiva multidimensional y compleja. En ese contexto debe considerarse la obra de H. Lefebvre, un actor clásico que no envejece, como bien ha dicho Ion Martínez Lorea en el prólogo al célebre texto *La producción del espacio* (1974). Su pensamiento, condensado en sendos libros sobre la ciudad y el espacio urbano,¹⁵ fue el punto de partida para elaboraciones posteriores que terminaron por pulverizar el lenguaje euclidiano del espacio, aceptado durante el capitalismo industrial y la expansión de las ciudades como un ente neutro reducible a los números y la geometría.

Frente al urbanismo de los especialistas, de líneas rectas y sin el estorbo de los cruces laberínticos propios de los espacios públicos como realidad callejera, Lefebvre opuso una concepción “dialéctica” del espacio: el espacio objetivado —sede material de los flujos de cosas y personas— pasa necesariamente por el “espacio concebido” —materia de trabajo del urbanista especializado— y, lo más importante, por el “espacio percibido” —el de los transeúntes y peatones que a su modo permanentemente imaginan, simbolizan y resignifican sus prácticas— (Lefebvre, 2014).

¹⁴ Autores imperdibles en este reciente plano de reflexión son Deleuze y Guattari (1980) y Haesbaert (2012). Poco tienen que ver en posturas y origen —de los primeros Deleuze es filósofo y Guattari psiquiatra, mientras que Haesbaert es un geógrafo brasileño—, pero guardan en común el abonar al análisis de la relación sociedad-territorio, convirtiéndose en referencia obligada para los estudios espaciales. Deleuze y Guattari con sus “líneas de fuga” y Haesbaert con el rechazo a lo que llama el “mito de la desterritorialización”. Ese es el nombre, incluso, que el autor otorga a un artículo que resume su pensamiento ante el fenómeno de la crisis de los enclaves territoriales (Haesbaert, 20011).

¹⁵ Hay coincidencia de que son seis los libros en que Lefebvre se dedica por entero a los temas del espacio, lo urbano y la ciudad, todos escritos entre 1968 y 1974: *El derecho a la ciudad* (1968), *De lo rural a lo urbano* (1970), *La revolución urbana* (1970), *El pensamiento marxista y la ciudad* (1972), *Espacio y política* (*El derecho a la ciudad II*) (1972), *La producción del espacio* (1974, 2007/2013) —obviamos la citación de estos textos en la sección bibliográfica, pues solo los anotamos aquí como referencia de su pensamiento—. Lefebvre nunca abandona el marxismo y su tema básico es cómo el capitalismo toma injerencia en la vida cotidiana y se reproduce en la ciudad.

En el mismo sentido apuntaron las reflexiones de A. Giddens (1984), quien fuera de propuestas discutibles como la de la “tercera vía” —una elaboración en defensa de la socialdemocracia europea—, desarrollaría una teoría que buscaba trascender la añeja dicotomía entre objeto y sujeto. Partiendo de la crítica al estructuralismo de su época y su uso determinista, Giddens daría un vuelco al término, afirmando que las estructuras —un conjunto de reglas y recursos, duraderos y recurrentes— son inseparables de los agentes sociales: las primeras generan prácticas sociales y estas a su vez estructuras. Su libro mayor sobre el tema, *La constitución de la sociedad* (1985), queda ahí como un ejercicio erudito encaminado a la construcción de un método sintético capaz de sintonizar teorías tan dispares como las ciencias positivas, la fenomenología, la semiótica y hermenéutica.

La concepción del espacio como un sistema integrado de M. Santos (2000) y la geografía del poder de C. Raffestin (2011), son también notables elaboraciones por otorgarle a la acción humana un papel protagónico en la definición de la naturaleza de cualquier espacio. Para Santos, (2000, pp. 51-67) es el “sistema de flujos” —el sujeto colectivo— lo que permite distinguir el espacio geográfico del espacio social y este del paisaje —sedimento que resulta del accionar humano, pero que ya no es susceptible de modificarse—. El espacio es, para Santos, la unidad indisoluble del sistema de fijos —lo que da expresión objetiva al espacio, su cara material— y el sistema de flujos —esa parte de sociedad que humaniza el entorno—. Sociedad y medio geográfico —sujeto y materialidad del espacio— son indisolubles cuando nos referimos al espacio desde su particular perspectiva de la geografía humana.¹⁶

Curiosamente, más allá de esa relación sujeto-objeto, algunos de los mayores aportes de Santos parecen radicar, a nuestro juicio, además de la categoría de acción humana —que detalladamente desarrolla y clasifica—, en la manera que introduce la idea de temporalidad en su reflexión sobre el espacio. El espacio, para Santos, nunca es puro o abstracto, sino que se presenta con “rugosidades”, conformando una especie de huella del tiempo en las acciones humanas. El espacio entonces, en cada momento histórico, más que una sucesión del anterior expresa la yuxtaposición con espacios de otras épocas.¹⁷ Espacio y tiempo quedan así orgánicamente unidos en lo que conceptualizaría como “el espacio banal”.¹⁸

Pero, más allá del espacio-tiempo, agrega Santos, se debe considerar que el espacio también es multidimensional, siendo el “espacio banal” o espacio cotidiano la arenga

¹⁶ M. Santos escribió en su larga carrera escribió, han dicho sus biógrafos, más de 50 libros; sin embargo, su texto *Naturaleza del espacio* —compuesto de 14 capítulos y redactado en un periodo de tres años, de 1994 a 1996— es tal vez el que mejor refleja la actualización de su pensamiento. En ese libro, icónico, podemos encontrar temas añejos y nuevas reflexiones. Son recomendables, en particular, los capítulos dos y catorce, en los que se abordan de modo detallado sus conceptos de espacio y lugar.

¹⁷ Luisa Urrejola (2005), en una de las pocas tesis dedicadas al concepto antropológico de espacio, acuñará el término de memoria para conjugarlo con el de espacio y tiempo. Así, el pasado no remitiría únicamente a lo que antecedió al presente, una especie de nostalgia que solo puede evocarse. Más bien, gracias a la memoria, y su expresión en el ritual, es que los mitos primigenios alcanzan realidad y se actualizan.

¹⁸ Si al concepto de “rugosidad” en el “espacio banal” se le incluye la dialéctica del espacio de Lefebvre, tendríamos lugar para hablar de ese otro espacio, el de la memoria, como eje articulador entre el pasado y el presente actualizado.

pública donde confluyen y se mezclan todos los planos de la realidad: lo local, lo regional y lo global. Ningún espacio es concebible por separado, aunque eso no evita que posean sus propias relaciones internas. En lo local prevalecen las relaciones horizontales —sin que eso signifique ausencia de conflicto— y en lo global las relaciones verticales; la dialéctica global-local estaría constituida por las relaciones jerárquicas o verticales en permanente disputa y ajuste con las inherentes a las interpersonales de la vida cotidiana.¹⁹

Lo contrario del espacio banal de Santos vendría dado por el “no lugar”, concepto creado por M. Augé (1982) para aludir al espacio vacío. Si el espacio social genera lazos afectivos y de pertenencia entre las personas, el no lugar — pese a estar constituido por muchedumbres como la del transporte, los centros comerciales, o las salas de espera del avión—, se caracteriza por la ausencia de todo vínculo social y con ello de sociedad. Como ya se ha mencionado, el lugar, dice Augé, solo puede existir donde hay relaciones sociales, identidad y memoria —sedimento de la historia—. El reconocimiento del lugar y su carga de sentido nos remite por ello al lugar antropológico como noción analítica.

Por otra parte, si hay un autor que forja una espléndida avenida teórica para trasladar el análisis del poder de Foucault a la reflexión del espacio, ese es el geógrafo suizo Claude Raffestin. Su libro, *Para una geografía del poder* (2011) es ya un clásico por varias razones, aunque tal vez la más importante sea la de redefinir el horizonte epistemológico de la geografía humana y de su objeto, ubicándolo ya no en términos simplemente de constituir la dimensión espacial de las relaciones sociales, sino como las relaciones sociales mismas atravesadas por el poder. Su contribución, un parteaguas todavía infravalorado, empujaría a lo que ahora podríamos llamar geografía cultural, más allá del reduccionismo ratzeliano que encajonaba el estudio del territorio en una especie de geografía estatal —el espacio circunscrito a la soberanía del Estado-Nación—.

El territorio son relaciones sociales, y específicamente relaciones de poder, afirma Raffestin, y con ello obliga a un estirón analítico centrado en toda la sociedad y no solo en sus enclaves institucionalizados. No hay sociedad sin disputa y ello, obviamente, rebasa la consideración de que los conflictos ocurren únicamente en los núcleos de poder territorializados y objetivados en estructuras verticales. De aquí otra distinción crucial también en su pensamiento: autoridad no es sinónimo de poder. La primera es unilateral y localizada —arbórea en términos de Deleuze y Guattari— y el segundo recíproco y extendido —rizomática, según los mismos autores—. La autoridad se posee e impone, mientras que el poder no es una cosa y solo se ejerce.

¹⁹ Lo cotidiano, definido como espacio de confluencia de lo social en cualquier escala, es también otro acierto del autor brasileño. Si seguimos su reflexión como referencia metodológica, podríamos eludir la ruta conceptual —muy socorrida en los trabajos de tesis— que mantiene separados o apenas articulados a los distintos niveles de la realidad estudiada. Es por lo que los resultados de las investigaciones se exponen en un orden lineal y acumulativo donde el objeto de estudio analizado solo va al final. No se trata de abandonar los elementos del llamado “contexto” —histórico, teórico, metodológico—, pues lo que se procuraría es abordarlo de manera holística y articulada al interior del propio problema de investigación —punto de partida y de llegada de todo proceso reflexivo generador de conocimiento nuevo—.

En lo que respecta a México, un conjunto de autores vinculados varios de ellos a la Universidad Metropolitana como Ángela Giglia (2012), M. Ángel Díaz (2011, 2012), Eduardo Nivón (2012) y Amalia Signorelli (2012), entre otros, desde hace algún tiempo han construido conocimiento nuevo en torno a los fenómenos urbanos y los conceptos de espacio y lugar. Puede consultarse con provecho el libro antológico *Nuevas topografías de la cultura* (2012), donde destaca en particular la contribución de M. Ángel Díaz (2011, 113-144) quien, buscando los recorridos recientes de la antropología urbana, logra asociar la noción de espacio con el de lugar, definiendo al primero como un espacio abierto y continuo, y al segundo como un ámbito acotado por las personas, sus valores y sentimientos; así, mientras el espacio es social, pero históricamente menos determinado, el lugar emerge como el espacio humanizado por la identidad, la historia y las relaciones sociales.

Hacia el giro humanista y transdisciplinario en los estudios del espacio. Un enfoque en movimiento

Si pudo establecerse el carácter construido, diverso, multidimensional y complejo del concepto de espacio, al mismo tiempo que la investigación se orientó al ejercicio de la interdisciplina, ¿qué ocurrió en la vida social que los conceptos clásicos ya no pueden explicar cabalmente las nuevas transformaciones espaciales, inéditas e inimaginables en la época de la primera modernidad? ¿Por qué al parecer todavía estamos lejos del rumbo adecuado en nuestras aproximaciones a la diversidad espacial? Si paulatinamente ha venido ocurriendo un acercamiento afortunado entre la geografía humana, la antropología y otras ciencias, ¿a qué obedece la necesidad de un nuevo giro en el ámbito del conocimiento del espacio social?

Algunas pistas de ese desfase entre teoría y realidad pueden encontrarse en Ferguson (1991), quien de manera detallada explica el desplazamiento del tiempo por el espacio en el posmodernismo.²⁰ Se ha producido, señala, un plano estético-cultural que exalta la fragmentación del espacio y anula las narrativas fundadas en criterios temporales y de alcance universal.²¹ Vivimos, al menos desde los años setenta, la instantaneidad, y lo que la sociedad persigue es exhibir la diferencia, no su origen y menos su destino. Para esta afirmación, Ferguson recurre a Ernest Mandel (1972), un teórico marxista que acuñaría el planteamiento de una tercera revolución tecnológica —la del capitalismo automatizado, le llama—, expresada en la fusión de la ciencia con la tecnología y la industria.²² Las dos

²⁰ El uso del término posmodernismo en lugar de posmodernidad es deliberado. Siguiendo el criterio de Ferguson, con posmodernismo se alude a las prácticas culturales indisociables de los sujetos, mientras que el término posmodernidad atendería a la definición prescriptiva del periodo.

²¹ J.F. Lyotard en su libro ya clásico, *La Condición Postmoderna* (1993), desarrolla el argumento de que el pretendido alcance omnipresente de las narrativas metafísicas —científicas o religiosas— descansa en la creencia —finalmente interpretación, no verdad— de que la humanidad conforma un todo orgánico donde las microhistorias individuales o de grupo —el mundo diverso, como siempre ha sido— no tienen cabida al margen de los destinos manifestos. La crisis de ese postulado representa finalmente la crisis de la modernidad —segunda revolución tecnológica del capitalismo—, tal y como se hizo evidente después de la segunda mitad del siglo XX.

²² La teoría de Mandel sobre un “capitalismo tardío” fue acusada en su momento de “revisionista”, incluso por sus mismos compañeros de movimiento. Marx nunca habló de eso, se decía, sobre todo en

primeras transformaciones ocurrieron con la invención de máquinas asociadas a la velocidad y la energía (Mandel, 1972, p. 199), lo que no tardó en traducirse en un fervor por el llamado progreso. Eso fue el sello de “alta modernidad” (Ferguson, 1991).

El cambio, no cabalmente percibido, consiste ahora en que el dominio tecnológico se ha trasladado de las máquinas de vapor y eléctricas a uno más fatuo, aunque efectivo: el del espacio digital. Las dos primeras transformaciones dieron centralidad a la aceleración del tiempo, asociadas como estaban al mundo fabril y de las mercancías; la tercera está integrada al circuito de producción de bienes, pero carece del ímpetu del pasado y se coloca más bien en el ámbito de las comunicaciones, la información y el consumo. Se trata de la misma modernidad, pero con dos estéticas diferentes: la primera es la del tiempo lineal e incontenible —la imagen aerodinámica del ferrocarril es tal vez la mejor referencia—; la otra, corresponde a la comodidad de hacer todo sin necesidad del movimiento —la imagen aquí es la del ordenador, tablet o iPhone—. No es que la tecnología esté sobre-determinando las prácticas culturales, sucede más bien que estas han terminado por naturalizarla, otorgándole cualidades universales y omnipresentes.

Un primer imaginario de formas emergentes, que replanteará el espacio social clasista, es el denominado por Ferguson “populismo estético” (1991, pp. 16-18). Con independencia de su origen, las mezclas interclasistas borrarán la frontera entre el espacio de élite y el espacio de masas. Así, mediante hibridaciones y resignificaciones lo elitista deviene en popular y este en gusto de las clases altas. En tal espacio extendido, sin separación, se abre otro, primero en las márgenes y luego en lo institucionalizado, donde tendrán cabida todas las prácticas y actos que en el pasado eran “feos, disonantes, oscuros, escandalosos, inmorales, subversivos y, en resumen, antisociales” (Ferguson, 1991, p. 19). Tramas, todas o la mayoría, que surgieron en el pasado como ejemplos del mal gusto, y que ahora en el presente se han constituido en “dominancia cultural” (Ferguson, 1991, pp. 18-22).²³

Lo hemos ya en parte mencionado, sostenemos entonces que se transitó de la sociedad disciplinaria a la sociedad de la información en la hipermodernidad globalizada, pero que todavía son pocos los estudios —con excepción de planos como el arte, el cine y la literatura— que den cuenta de lo que ocurre esta nueva condición de época y, sobre todo, que vinculen lo hechos emergentes estudiados con el cambio estructural en el marco del propio capitalismo. Se trata en el análisis de abandonar lo estático y pasar a un enfoque

los círculos estalinistas de la izquierda comunista. En realidad, a mi juicio, fue el compromiso militante de Mandel el origen de que sus contribuciones teóricas permanezcan infravaloradas, hasta la fecha. Sin embargo, las crisis de sobreproducción a las que se refiere tienen un gran paralelismo con las hambrunas y guerras del siglo XXI, ya que están montadas sobre el mismo criterio de aceleración-desaceleración del capital. Mandel fue un economista formado en el ambiente clásico, por lo que su afirmación de que las máquinas electrónicas y la energía nuclear fueron el fundamento de la tercera revolución tecnológica (1972, p. 101), no tuvieron correspondencia analítica con sus implicaciones en la vida social —otra onda larga en el campo de la estética cultural, artística y literaria, que terminaría por abarcar todas las dimensiones de la vida cotidiana—.

²³ Otros términos utilizados por Ferguson (1991, p. 21) son “lógica cultural dominante” y “norma hegemónica”. Estos conceptos, independientemente de los que usemos, deben orientar el análisis del ethos posmoderno como algo que lejos de representar homogeneidad, articula y organiza prácticas culturales con diversas procedencias.

en movimiento —de renunciar a la imagen fija y adoptar la del video—. Al respecto, son significativos los avances en la dilucidación de conceptos espaciales como el del fenómeno migratorio. Por ejemplo, postular un enfoque transnacional para analizar el desplazamiento de migrantes que por necesidad o conveniencia —o ambos— organizan su identidad en torno a ciudades, colonias, barrios y calles, sin contigüidad nacional y territorial, es un acierto en el camino de conformar un cuerpo de teoría transdisciplinario —la naturaleza del tema lo obliga—. ²⁴

Con todo, en este caso poco conocemos de qué ocurre con las migraciones internas de nuevo tipo —esas que no son cerradas, circulares y complementarias, como antaño—; la manera cómo fortalecen o debilitan los lugares de origen, tránsito y destino —si lo hay—; cuáles son los lazos sociales que construyen, destruyen o reconstruyen en los espacios que transitan o en las periferias urbanas que habitan, y de qué modo se involucran en ello sus propias narrativas, creencias, memoria, objetos y prácticas. No existe claridad, pues menudo se asume que las migraciones regionales producen una ampliación del territorio de origen en los lugares de llegada. Queda por explicar que sucede con los flujos humanos condenados a vivir en constante movimiento, sin más opción que refugiarse en el espacio público de las ciudades o en los insuficientes alberges de las fronteras por las que transitan. ¿Cómo los podemos estudiar para saber por qué existen y qué les espera?

Algo sabemos también de los espacios urbanos forjados en un principio por la modernidad como lugares de encuentro —antiguos parques, supermercados vecinales, estaciones de autobuses—, y luego reducidos a espacios masivos —sin lazo social— de consumo o de tránsito. En las investigaciones de los centros históricos está igualmente en ascenso el tema de la gentrificación, problemática que ha mercantilizado con su dosis de folclor a las ciudades de origen colonial y, en el caso de México, a los nombrados oficialmente pueblos mágicos. Fue el momento en que se caminó del espacio cerrado residencial —en el centro de los poblados— al espacio abierto globalizado en aras de captar al turismo internacional.

Recordemos que las políticas públicas orientadas a ese turismo se ofertan como oportunidades de desarrollo, cuando en realidad son un negocio redondo únicamente para franquicias, cadenas y el rentismo inmobiliario. No deja de ser sintomático que cuando por algún inconveniente social o ambiental se refleja una caída del turismo, las cifras de pérdidas se remitan solo a la hotelería, restaurantes y comercios derivados. De la población y sus emergencias no se dice nada; al contrario, se les coloca como parte del problema: son pobres, no cuidan su ciudad, dan mal aspecto con el comercio informal y son proclives a la violencia diaria. Sin embargo, estimamos que esa transformación de los espacios históricos y residenciales en espacios turistificados, si bien han nutrido tesis —sobre todo de posgrado—, todavía no generan líneas de investigación consistentes desde la antropología urbana y la transdisciplina.

²⁴ Es la orientación de un grupo académico que en profundidad ha investigado casos donde la ausencia de continuidad territorial produjo una nutrida red de vínculos mediante objetos, símbolos y personas (Besserer y Oliver, 2014). También para conocer lo que se considera distintos tipos de ciudad —ciudad fronteriza, ciudad diaspórica, ciudad clusterizada— puede consultarse *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (Besserer y Nieto, 2015).

Los estudios de grupos étnicos tampoco han cesado y probablemente continúan siendo la principal tendencia cuando se investiga la diversidad cultural. El salto adelante consiste en que cierto fundamentalismo antropológico es cada vez menos creíble ante el hecho de que las prácticas étnicas se presentan mezcladas con empresas, diseñadores, agencias de viajes y el llamado turismo cultural. Esa yuxtaposición entre agentes del mundo global y local lleva a la ineludible pregunta todavía no respondida con claridad: ¿qué son las identidades indígenas en el “presente etnográfico” y con qué criterio metodológico estudiarlas?

Pero, sobre todo, queda todavía la tarea de explicar —y en ese ámbito se mueve este ensayo en particular— ¿qué ocurrió cuando los espacios convencionales del trabajo, la escuela, la salud o el simple esparcimiento modificaron su sentido o desaparecieron? Lo sabemos y no lo razonamos: todo se trastocó cuando los modos de hacer abiertos y digitales se instalaron en nuestra cotidianidad. De lo objetivado pasamos a lo intangible, del *face to face* al “enjambre” (Byung Chul-Han, 2014), de los cuerpos dóciles a la domesticación de la psiquis (Byung Chul-Han, 2021), del espacio mercancía al espacio de los flujos (Urrejola, 2011), del consumo al hiperconsumo (Lipovetsky, 2008). Por eso, ¿cómo actualizar la teoría —con qué nuevas líneas de investigación y metodologías— para que la nueva realidad espacial pueda ser comprendida, explicada y transformada en la medida en que esto sea posible y necesario? Hemos explicado algunos aspectos de esa mutación, pero ¿hacia dónde se dirige y qué debemos hacer desde la academia, si es que todavía se puede?

Al respecto, se proponen algunos ejes espaciales para abordar un sistema inédito de dominio social y político que, al menos, hay que comenzar por reconocer.

Del espacio cerrado al espacio abierto

De gran pertinencia metodológica resultan en primer término las reflexiones premonitorias de Gilles Deleuze en su notable *Post-scriptum* (s/f); ahí, el filósofo enfatizará los límites del libro de Foucault *Vigilar y Castigar* (1976), texto donde se desarrolla el origen histórico del castigo en las sociedades clasistas: desde el suplicio, ordenado por el poder omnipresente del soberano, hasta la dominación en las instituciones de la modernidad. Se trataba, este último, de un engranaje centrado en la disciplina del cuerpo e interiorizado a través de un conjunto de instituciones —escolares, deportivas, políticas, cívicas, religiosas, económicas, militares, hospitalarias, etc. —. En ellas, mostró brillantemente Foucault, el sujeto hace suyos y naturaliza los valores jerarquizados y excluyentes de la sociedad en la que vive.

Aunque como el propio Foucault menciona (1976, pp. 6-31), el suplicio público del cuerpo como brutal escarmiento en siglo XVII cedió su lugar al castigo discreto del “alma” en el siglo XIX, en realidad la privación de la libertad siempre tuvo como universo tangible el control del cuerpo mismo y en su defecto el encierro correctivo. La complejización del sistema penitenciario al incorporar el saber extrajurídico en los juicios y sentencias, únicamente creó y pulió una “técnica de poder político del cuerpo”. Todos recordamos el panóptico carcelario, el símbolo por excelencia de la vigilancia para los reclusos.

Sin embargo, Deleuze advertirá sobre la caducidad del modelo en la sociedad de la información, algo que Foucault pudo indicar sin desarrollar. Deleuze advertirá que en el último cuarto del siglo XX el capitalismo había mudado de piel y con ello los mecanismos convencionales de control. El argumento es más que didáctico al recurrir el filósofo a dos metáforas espaciales aplicadas a los usos y costumbres de dos animales: el topo y la serpiente. El movimiento del topo es el característico, afirma, de la modernidad. El topo nunca está quieto, vive construyendo túneles, pero rara vez sale a la superficie. Sin embargo, lo que vale de la metáfora es que su existencia no transcurre asociada: se trata de un animal solitario que nunca comparte su madriguera, pues vive en aislamiento. Lo mismo sucede en el confinamiento de la modernidad. El sujeto pasa su ciclo vital mudándose de un espacio a otro, cubriendo y cumpliendo lo que Linton (1993, pp. 187-2004) llamó “roles sociales”. La desviación del comportamiento significaba para el individuo su negación de la sociedad. Con la serpiente, dice Deleuze, la naturaleza del espacio cambia, ya no está signado por el encierro, sino por el contrario: por la libertad del individuo, el riesgo y la información. Como en el movimiento impredecible de la serpiente estamos ante lo abierto y fortuito.

La dominación continúa, pero ahora se torna invisible, pues ya no la controlan las figuras convencionales del gerente, instructor, capataz o carcelero. El sujeto mismo, bajo la ilusión de asumirse libre —emprendedor, en el lenguaje económico de los jóvenes—, se encarga de auto explotarse. El *Big Brother* fue suplido con eficiencia por el *Big Data*. El mecanismo es efectivo, pues nosotros mismos lo alimentamos con la información que cotidianamente proporcionamos a nuestros dispositivos digitales. Nos asumimos como “dueños de nuestro propio destino” y asignamos neutralidad al espacio virtual.

El espacio digital es el espejo en el que ahora la persona se presenta en sociedad. A diferencia del espacio real, complejo, contradictorio y con frecuencia indeseable, al espacio digital podemos purificarlo, embellecerlo y armonizarlo. Esa es su clave, nos crea la ilusión de una vida lineal y sin problemas. Difícilmente alguna narrativa individual presume las redes para mostrar sus calamidades. Todas ellas quedan subsumidas en historias de logros y éxitos ininterrumpidos. La dominación es ahora no tanto del cuerpo sino de la psiquis. El tránsito de la modernidad a la posmodernidad trajo consigo, dice Byung-Chul-Han (2021), el desplazamiento de la biopolítica por el de la psicopolítica, el de la ciencia y sus métodos por la infodemia. Del espacio cerrado pasamos al espacio abierto con las consecuencias no siempre tan obvias para nuestras formas de vida en el presente.

La persona productiva no es más la de los horarios extras en la oficina o la fábrica, sino la que se impone metas y las presume socialmente. El cambio ocurre, y ese es su fondo, porque el mundo sólido de las antiguas instituciones se ha transmutado en un mundo inmediateista donde no hay tiempo para reflexionar el pasado (Bauman, 2007). Junto a nuestras identidades de raíz —las históricas, ahora debilitadas y en riesgo—, ha surgido una multiplicidad inacabable de identidades *express*, a menudo producto de las redes digitales y al consumismo exacerbado. Antes, dice Lipovetsky (1986, 2008), se consumía por necesidad colectiva —la familia— o por distinción, hoy el hiperconsumo individualista es ansioso, enervante, y adquiere objetos para calmar momentáneamente un estado emocional que mal suple la ausencia de pasado y el miedo al presente.

Nada que refleje un resquicio para la evocación y la memoria debe permanecer, lo que importa es el encumbramiento de lo efímero representado por la etiqueta de emprendedor; con ella, el sujeto asume que es libre, un creativo auto empresario o trabajador por su cuenta, dueño absoluto de su vida y del éxito infinito que se proponga. El conocimiento tiene aquí como única finalidad apuntalar el deseo permanente de destacar y las carreras universitarias deben concordar con ese modelo —las universidades privadas han entendido el lenguaje y por eso ofrecen estudios en poco tiempo y a la carta—. Las disciplinas sociales y las humanidades alimentan el ocio y la vida contemplativa, veneno para una sociedad donde la vara que mide es la del rendimiento.

Desde luego, cualquier resbalón que conduzca al fracaso, será también responsabilidad de los sujetos. Lo ajeno o extraño solo puede constituir una perturbación momentánea, una distracción pasajera de nuestra psiquis que de inmediato debe ser corregida. El individualismo en esta versión es irreductible: no existe crisis del sistema, únicamente de las personas. En consecuencia, la sociedad no requiere transformarse, es el ente aislado quien tiene que ajustar su conducta y valores. Cuántas veces nos lo han dicho con la frase: “requieres atenderte”.

De lo local a lo global

Todo se gobierna ahora a través de los espacios digitales, estos son los ojos de un pequeño número de corporaciones que se benefician globalmente de la mercantilización de cuerpos, emociones y deseos. El capitalismo global se ha desprendido de los enclaves territoriales a los que nos tenía acostumbrados en las primeras etapas de transnacionalización de los grandes consorcios —estaban dispersos por el mundo, pero junto con la fuerza de trabajo eran localizables por países o regiones—. Ahora, en la condición posmoderna, el capitalismo neoliberal se mueve en todas partes a través de burbujas financieras desterritorializadas; se trata de 17 firmas que con sus respectivos agentes y mediaciones, provocan guerras, destruyen vidas, fomentan crisis de sobreproducción, alteran el medio ambiente y, en lo que a la comunicación se refiere, avivan la alienación masiva (Phillips, 2019).²⁵ Los espacios en tránsito de parias y desclasados del planeta, buscando el “sueño europeo” o el “sueño americano”, tienen su contraparte en estos espacios invisibles de quienes mueven los hilos del “caos global organizado”.

La paradoja solo es aparente: la burbuja global hunde sus raíces en una multiplicidad de espacios que surgen y se mueven al ritmo de intereses camuflados. ¿Cuáles son esos nuevos espacios? ¿Conforman una ruptura o presentan nuevas cualidades en relación con los espacios o contra espacios de la primera modernidad? Nuestra respuesta es que tienen una naturaleza emergente, en el sentido de que no constituyen una prolongación lineal de la modernidad, de su inercia y excesos. Ya no se trata únicamente de la sustitución de lo

²⁵ Sobra decir que en ese entorno el Estado Nación difícilmente puede reclamar autonomía económica frente al pulpo financiero mundial, tal vez —a lo sumo— conformar bloques económicos que les permitan algunos beneficios en los mercados internacionales. Los bloques económicos no son cosa menor, pero revelan el carácter subordinado de las economías locales a los intereses transnacionales de las grandes firmas financieras.

convencional —la carretera pueblerina por la autopista, los camiones desvencijados por las modernas terminales aéreas, los modestos supermercados por las grandes cadenas de consumo con diversiones integradas—; estamos más bien frente a un modo de vida sin referente en el pasado. Lo lejano se ha vuelto cercano y lo cercano se universalizó.

No siempre fue así, es preciso señalarlo, la antropología primigenia nacida en el entorno del llamado progreso, definió el espacio de la alteridad como algo ubicado literalmente en los confines de la tierra y al margen de la historia. No importaba si se localizaba en África o América; la misión del antropólogo, y de ahí su aureola cubierta de misticismo y aventura, consistía viajar en el tiempo y espacio para encontrarse con los orígenes de la humanidad. La modernidad, nacida en occidente, no redefinió esa perspectiva, más bien la perpetuó con fines de dominación. Por ello, difícilmente pueden hallarse estudios antropológicos en el ámbito de las sociedades en que nació la disciplina. Ahí la alteridad no tenía sentido —de ahí el pseudo-mito de la homogeneidad en la cultura de procedencia del antropólogo—, y basta una somera revisión de los estudios clásicos del género para mostrar que el Otro estaba en ultramar y, por lo mismo, distante.

El vuelco vino después. Del interés por el pasado de los llamados nativos, se transitó al de los procesos coloniales y la diversidad en las sociedades nacionales, en particular la denominada indígena. Y aunque muchos estudios cosificaron su “objeto de estudio” en espacios cerrados, también es verdad que las investigaciones más críticas buscaron articular lo local con lo regional y nacional (De la Peña, s/f). Con todo, persiste la tradición de explicar lo nuevo con los enfoques del periodo anterior. Godoy (2014) ha argumentado que el espacio cotidiano, desde una mirada antropológica, debería discernirse a partir de las “prácticas del lugar” y no en sus antípodas, el espacio ajeno y global, asunto más bien de los sociólogos y sus observaciones panorámicas. La recomendación resultaría razonable cuando el sistema operaba con referencias territoriales bien localizadas e independientes unas de las otras, y pese a que ello es difícil de sostener, de ese modo las ciencias sociales justificaban sus respectivas fronteras. Sin embargo, ante la evidencia espacios abiertos, tal distinción, basada en la autonomía de que hacer disciplinario, difícilmente remite hoy a una comprensión integrada de la experiencia directa y cotidiana de los lugareños, inseparable ya de las dimensiones antes consideradas como abstractas o estructurales.

Del espacio real al espacio virtual.

Esta transformación espacial de época bien puede esclarecerse reflexionando a un sujeto, a menudo joven, que presto al abandono del espacio público —fascinante, aunque siempre riesgoso e impredecible— se ha refugiado en el mundo virtual del espacio privado. Se trata de aquellas generaciones —*millenials*, *centenials*, *pandemials*— que habiendo nacido en las condiciones del hipercapitalismo, soslayan el lazo social, remitiendo o más bien reduciendo sus vínculos a los *likes* de las redes virtuales. Estamos en palabras de Lipovetsky (1983) frente a un “nuevo narciso” que busca ser admirado en el espejo de la pantalla, reflejándose mejor que nada en la analogía con el “zombi”, un “muerto viviente” que ha perdido conciencia de su pasado humano y se alimenta del prójimo (Fernández Gonzalo, 2011). Las imágenes grotescas que la televisión presenta de quienes son víctimas de adicciones como las del

fentanilo, no son más que el corolario de una tendencia orientada a representar el naufragio de la condición humana mediante figuras que remiten a los “muertos vivientes”.

En esa misma perspectiva, podemos invocar la reflexión inversa: del zombi, como imagen de la “muerte del prójimo”, pasamos a los albores de la modernidad con el objetivo de abordar el tránsito del poder soberano de la sociedad preindustrial al poder disciplinario fundamentado en la omnipresencia de la ciencia. Siguiendo el criterio de hacer transdisciplina integrando a la antropología con las ciencias sociales, la literatura, el cine, el documental y el video, aquí la referencia que podríamos llamar metafórica por el modo en que las recuperamos, es la de “Frankenstein”, el monstruo icónico creado por María Shelley en su novela del mismo nombre (1817-2019) y luego llevado a la pantalla con Boris Karloff.²⁶

Podemos convenir que Frankenstein, en el contexto del nacimiento del capitalismo industrial y la novela gótica y romántica, representa en la literatura de horror el arranque de lo que Nietzsche anunció como “la muerte de Dios” —el triunfo de la humanidad en la creación de vida al margen del pensamiento judeocristiano de lo divino—. Introducirnos en Frankenstein es un ejercicio apasionante, aunque no diferente al que comúnmente analiza la modernidad como un fenómeno de época que arrasó con todos los atavismos de las sociedades anteriores, poniendo en primer plano los espacios sociales de la producción, la tecnología y la ciencia. Sin embargo, aprovechando una fuente literaria, nuestras consideraciones no apuntan tanto al encanto del “progreso” que esos enclaves económicos, territoriales y productivos supusieron, sino más bien a las consecuencias culturales del optimismo sin límites que se depositó en la ciencia asociada con la tecnología: una onda larga que paulatinamente nos condujo del monstruo traído a la vida por el Dr. Frankenstein, al monstruo dominante en el otro extremo del arco histórico: la figura del zombi como representación emblemática del debilitamiento del lazo social y su reemplazo por el “enjambre virtual” (Byung Chul-Han, 2011). Es el fin de Dios, pero también, de acuerdo con un sugestivo título de Luigi Zoja (2015): *La muerte del próximo*.

Hoy, el zombi “habita” el espacio público, antes arena en disputa, de riegos y no pocos peligros, aunque también de encuentros y solidaridades. El zombi es muchedumbre, sí, solo que en el sentido de la horda que actúa para ella misma; su espacio, al ignorar al otro y carecer de humanidad, deja de ser espacio público y se convierte en espacio vacío.²⁷

²⁶ En realidad, existen múltiples versiones de Frankenstein como personaje cinematográfico, siendo la más socorrida la de ubicarlo como la creación de un científico loco, que en un lúgubre castillo crea a un personaje monstruoso. Sin embargo, en la novela de Shelley, no hay un tenebroso castillo ni el científico está loco. Son las adaptaciones del cine y sus necesidades de reestreno y taquilla.

²⁷ Como en el caso de Frankenstein, el zombi ha experimentado muchas transformaciones para actualizarlo y hacerlo comercializable tanto en el cine como cada vez más en las series que se transmiten en televisión, sobre todo la de *Walking Dead* (2010-2022). Y a pesar de que las referencias al zombi se remontan a 1929 con el libro *The magic island* y la película *White zombie* (1932), ambas obras remiten a una persona que a través del vudú es transformada en zombi para esclavizarla. La tradición zombi que retomamos para nuestra metáfora de la “muerte del otro” es la saga de películas de George Romero, filmadas en 1968, 1978, 1985 y 2005. Ahí Romero, conforme a la época, construye un zombi que resucita de los muertos, pero que ha perdido la condición humana. Se trata de un ente que ya no es social, que es indiferente al otro y práctica el canibalismo. A partir de esas características del zombi, fijadas por G. Romero, Fernández Gonzalo (2011) escribirá su libro *Filosofía Zombi*, donde cada capítulo correspon-

Pero el zombi no es solo el ser irreal que deambula por las calles con su iPhone y audífonos refractarios a cualquier ruido distractor; es también la “sociedad real” que ve en el otro a su enemigo permanente. Ya no solo es el migrante o el nuevo vecino: es el mundo, en sus países, regiones, ciudades, colonias, barrios y calles que se nos representa como un peligro. Es un mal circular que va desde los gobernantes hasta el “jefecito” de la esquina que supone que de algún modo también debe rechazar a los demás. Es sintomático que palabras como comprensión, aprendizaje o tolerancia —mínimo— estén en segundo plano y solo constituyan retórica vacía propia de quienes venden la diversidad como cualquier mercancía. Ahora, la alteridad produce resquemor, se concibe como una amenaza y ante ella exigimos dureza y seguridad.

En este contexto, la investigación en las ciencias sociales parece únicamente reparar en el espacio objetivado. Es apenas con el advenimiento en cascada de la inteligencia artificial y los problemas que plantea en la producción de conocimiento y en general para nuestras vidas, que se está volteando a ver un plano donde, sin encuentro alguno, se dirime la política, la religión, la moda, el consumo, el deporte, la música, la violencia, la economía, el periodismo, las opiniones y todo aquello susceptible de control por inmediato o falso —de ahí el término infodemia—. Es el mundo de lo efímero en el que todo ocurre en presente y siempre a través de una pantalla. La realidad es “información” que caduca en instantes. No existen historias que contar o leer, solo la maquillada por nosotros mismos en busca de imagen o reconocimiento.

Del espacio laboral al encierro domiciliario

La llamada “sociedad de la transparencia” (Byung Chul-Han, 2013), ha borrado la línea entre dos espacios que en la primera modernidad se mantenían separados: el espacio del trabajo y el espacio del hogar. El vaciamiento del espacio institucionalizado, bajo la premisa de que se puede trabajar en casa gracias a la omnipresencia del espacio virtual, no ha debilitado la productividad, solo se trasladó al ámbito familiar y privado. El espacio laboral se ha instalado en el del ocio, fusionándose y confundiéndose uno con otro; no hay tregua, a la supresión de las fronteras espaciales lo siguiente ha sido el fin del tiempo convencional. Ya no existe un tiempo para el ejercicio del oficio o la profesión y otro para el ocio prolongado. El espacio se ha achicado y el tiempo triturado. Nosotros equipos digitales son para todas horas y están en todo lados, incluso velando nuestro sueño. No hay tregua.

La clave del hecho reside en un vuelco psíquico del sujeto: de sujeto disciplinado en un espacio y tiempo determinados, pasó a ser un sujeto desterritorializado. Este borramiento de las fronteras espaciales en la esfera de lo productivo ha sido obviado en las investigaciones académicas. Difícilmente vamos a encontrar estudios que relacionen el trabajo, los salarios, la productividad o el empleo con el tiempo libre de las familias —si bien se corroboraría que en el presente posmoderno padecemos su ausencia—. En los paradigmas académicos, no así en la realidad, cada espacio es independiente del otro. Y es que no únicamente se trata del

de a las cuatro cintas de la saga cinematográfica. Por eso, haciendo analogía con los jóvenes digitales, decimos que el zombi representa la “muerte del prójimo”.

desplazamiento de las personas por procesos automatizados y las nuevas tecnologías, sino de la compulsión de los ocupados a seguir produciendo sin cesar en sus propios hogares. La continuidad de cualquier actividad es sinónimo de bienestar e interrumpirla nos despoja de propósitos y cesa de otorgarle sentido a nuestra existencia.

El desafío y los nuevos retos es lo que proporciona reconocimiento a Prometeo, el Titán del mito griego que desafía a los Dioses en la pretensión de constituirse como protector de la humanidad. En el mito —creado por Esquilo 400 años a. C.—, Prometeo paga cara su osadía de humanizarse y es encadenado a una piedra por Zeus, enviando a numerosas águilas a devorar su hígado inmortal. Por eso, el ocio representa tirar “la toalla”, equivale a estar deprimido y emocionalmente anulado. Significa pasar del Prometeo heroico al Prometeo encadenado.

Esta desmoralización, con todo, es cada vez más generalizada y parece estar transformando el significado del mito del Prometeo cobijado por la ciencia —*el moderno Prometeo* de Mery Shelley, como subtítulo de su libro *Frankenstein*—, a otro que Kafka (2008) denominó *Prometeo Cansado*. En lo que para él es la cuarta interpretación de la “leyenda”, escribe: “todos se aburrían de esa historia absurda. Se aburrían los dioses, se aburrían las águilas y la herida se cerró de tedio. Solo permaneció el inexplicable peñasco. La leyenda pretende descifrar lo indescifrable. Como surgida de una verdad tiene que remontarse a lo indescifrable”.

Pese a todo nada es para siempre y el misterio ha sido develado: el mito alcanzó a la historia y lo indescifrable ya es inteligible. Y no hay por qué sorprenderse, en un mundo de cosas, donde el hombre es también una cosa, tiene poco sentido un Prometeo con iniciativa, emprendedor, siempre impelido a estarse fijando metas. Fastidiado de tanta rutina, de tanta repetición, Prometeo está cansado, y como espejo mítico del mundo, como su arquetipo en esta nueva e incierta condición de época, el héroe se ha convertido en una cosa, se ha *petrificado*. Y así lapidariamente lo dice Kafka (2008) en el segundo significado del mito: “Prometeo, deshecho por el dolor que le producían los picos desgarradores, se fue empotrando en la roca hasta llegar a fundirse con ella”.²⁸

Epílogo

El espacio es inseparable de la condición humana y lo inverso también es cierto. Toda época, de acuerdo con su *ethos* —una especie de halo cultural extendido en el tiempo largo—, construye criterios espaciales atendiendo a sus modos de vida y, lamentablemente,

²⁸ Para un abordaje del significado del mito en la cultura es conveniente revisar el texto de Gilbert Durand (2005), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, un clásico publicado en 1960 donde el autor da luz a un nuevo género dedicado al estudio del mito y sus simbolismos: la mitocrítica. De igual provecho es la lectura de José Manuel Lozada, mitólogo español, en su libro *Mitocrítica cultural. Una definición del mito* (2022). Aquí Lozada propondrá varios criterios para distinguir al mito de lo que no lo es. El mito, afirma, no son simplemente arquetipos o prototipos. Como imaginario también se puede confundir con la ciencia ficción, los relatos fantásticos o los pseudomitos. El vampiro —o sus versiones de Nosferatu o Drácula— son mitos; Marilyn Monroe, el viagra, el Che Guevara o la noción de progreso infinito —tan vendido y consumido— son pseudomitos.

también de jerarquías y dominación; en simultaneidad, las diversas formas de concebir al espacio orientan nuestras creencias y prácticas, pese a que a menudo las asumimos como únicas y universales —es un defecto cuando pensamos únicamente en la inmediatez del espacio y el tiempo corto—. El espacio nos construye y lo construimos según las diversas sociedades y sus intereses: en el pasado de manera tangible como naturaleza apropiada, pero en el presente —y cada vez más— como objetos, memoria, evocaciones, relatos, ocasiones festivas, lealtades —parentales, religiosas, económicas, políticas— y toda suerte de prácticas capaces de generar sentidos de pertenencia al margen de territorios visibles.

Y es que en la época actual es obvio que el espacio social ha mutado, siendo cada vez menos el lugar localizado en que se vigilaban los cuerpos y disciplinaban nuestras mentes. Los flujos de población y la liberalización de los mercados —lo contrario es un anacronismo en el mundo del capital y no tiene futuro—, la globalización de la cultura y el surgimiento imparable de la tecnología digital, entre otros sucesos, desarraigaron a millones de personas de sus lugares de origen, al mismo tiempo que la sociedad del rendimiento y el espacio digital condujo a la transformación radical de la manera en que nos comunicamos —ahí hay que incluir ahora la inteligencia artificial, presente ya en todos nuestros dispositivos—. Es paradójico, ya lo dijimos, pero el terruño, esa forma espacial inmediata en la que nacimos e interiorizamos nuestros afectos y pertenencias, se ha vuelto distante para millones de familias, al mismo tiempo que el nuevo espacio habitado resulta extraño y hostil para quienes lo ocupan.²⁹

Pese a todo, nuestros paradigmas todavía no dan testimonio cabal de lo que está ocurriendo. Las categorías de tiempo y espacio, de acuerdo con Harvey (1998, p. 225), son centrales en la condición humana, pero “raramente discutimos sus significados. Más bien tendemos a darlos por sentados o a otorgarles determinaciones de sentido común o de auto evidencia”. La razón, a juicio de Harvey, es que nuestro horizonte conceptual se formó en un espacio anterior denominado por Ferguson (1991, p. 15-63) “alta modernidad”.

Así es como las líneas generadoras de conocimiento se mueven al ritmo de las agendas ya establecidas por las redes digitales, instituciones y grupos cerrados de investigación. No dan certeza de estar actualizados, y salvo lecturas prescriptivas de teóricos reconocidos, las teorías no se aplican —la excepción son conceptos aislados que se recuperan como citas— y poco contribuyen —tal vez nada— a actualizar las currículas de docencia. Enseñamos lo de siempre —la especialidad que nos aísla— y nuestros perfiles permanecen rígidos e intocados. La inercia es nutrir la reputación personal como academia: ¿para qué correr el riesgo de aventurarse en el estudio de realidades incómodas?

Frente a ello, al margen de recuperar rutas metodológicas como las que proponemos (ver en el anexo figuras 1 y 2), dos asuntos parecen estar en las preocupaciones actuales: el de la parálisis provocada por nuestros miedos (Vilma Fuentes, 2024), y otro más optimista,

²⁹ En un polo, muchos pueblos se han vuelto fantasmas; en el otro, los migrantes son tratados como arrimados e indeseables. El caso de Los Ángeles, con sus redadas persiguiendo indocumentados, es junto con el genocidio israelí en Gaza —los gazatíes masacrados en su propia tierra—, el punto más visible de algo que se repite en muchas regiones del planeta.

planteado por Víctor Manuel Toledo (2023) en términos de “paradigmas antisistema”. Pero ¿cuál es la principal preocupación de la escritora en la sociedad actual? Sabemos que, desde el iluminismo, precursor de la modernidad, ha estado presente esa parte oscura que atribuíamos a “pueblos sin historia”. Una dimensión humana alojada en nuestra psiquis y que parece ser responsable de lo inexplicable, entre ellos nuestros temores más profundos. Pese a ello, gracias a la ciencia, escribe: “Han desaparecido miedos ancestrales y recientes... los vampiros no salen de sus tumbas y muchas epidemias son sólo parte de una vieja Historia gracias a las vacunas”. El problema, afirma, son temores inéditos surgidos con la tecnología y que amenazan con desplazarnos. Estamos frente un proceso de sustitución que significa salir de la escena social y adentrarse en un miedo más recóndito: el miedo a la muerte. Un miedo inmemorial que solo puede resolverse aceptando, si eso consuela, que la vida sigue, aunque ya sin nosotros. Es el costo, concluye la novelista, “por la milagrosa aparición que somos”. Claro, todo ello a partir de una realidad indiscutida de que la vida —la del universo absurdo, afirmaría Camus— está al borde del colapso.³⁰

Víctor M. Toledo (2023), por su parte, nos remite a una obra llamada *Pluriverso, un diccionario del posdesarrollo*, en el que distintos autores reflexionan acerca de 113 posibles paradigmas, razonablemente argumentados y viables en su aplicación. Es una visión optimista sobre la ciencia — “ciencia crítica” o “semillas de la nueva era”, le llama—, que en buenas manos puede recomponer la distopia en que estamos sumergidos. Entre algunos de ellos, retomados por el autor, estarían el desarrollo sustentable, el decrecimiento, la democracia directa y participativa, las teorías feministas y sus reclamos de derechos, la agroecología, la economía solidaria, la transdisciplina y la ecotecnología. A su juicio estas opciones llevan varios años madurando y probándose con instituciones académicas, organismos internacionales, oenegés, agro ecólogos, gestores del desarrollo y ambientalistas, entre otros. El problema, no sobra decirlo, es que tales agentes alternativos no han tenido un desempeño generalizado y convincente, su financiamiento es oscuro, y a menudo son cuestionados y padecen sus propias contradicciones internas. Las iniciativas brotan por todos lados, pero sería muy aventurado pensar que representan cambios estructurales capaces de orientar a la sociedad por un camino diferente al del mercado.

Sobre la democracia participativa habría que decir que, en general, solo existe como esbozo y su alcance es más bien de consulta. Lo que reconocen los poderes fácticos es la representación indirecta a través de partidos políticos, un sistema que fuera de algunos

³⁰ Destaca aquí el paralelismo de Vilma Fuentes con lo dicho por Camus (2004) en el mito de Sísifo: el hombre camina entre la rutina y el miedo a la muerte frente un universo que es indiferente. Y es que resulta probable que la solución no sea aceptar resignados que estamos de paso —eso ya lo sabemos—, sino despojarse de esos horizontes —incluido el de la propia ciencia— que desvalorizan el esfuerzo humano y su extraordinaria experiencia acumulada. El problema no es la inteligencia artificial, el miedo a morirnos o la desgastante rutina, esa piedra que como Sísifo hay que cargar sufriendamente mientras respiramos. En el hombre absurdo hay algo realmente valioso: frente al pensamiento experto —religioso o no—, que nos condena a padecer mientras accedemos a la promesa de la trascendencia, están “las mil vocecitas maravilladas de la tierra...El hombre absurdo dice sí y su esfuerzo no cesará nunca. Si hay un destino personal, no hay un destino superior...Así, persuadido del origen humano de cuanto es humano, está siempre en marcha...La lucha para por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz” (Camus, 2004, pp. 159-160).

gobiernos progresistas en América Latina, ha producido una extrema derecha de masas signada por la frustración y el desánimo. Por lo demás, como afirma Sader (2025) varios temas urgentes continúan como esenciales: “primero, la creciente desigualdad. Segundo, el cambio climático. Tercero, millones de personas apoyan con su voto a líderes autoritarios o antidemocráticos”. Son estos quienes una vez en el poder cancelan derechos y conquistas.

Toledo, sin embargo, llama la atención sobre dos alternativas muy vinculadas a lo que en el ámbito de la interculturalidad crítica se conoce como diálogo de saberes y buen vivir. Ello no debería pasarse por alto, pues constituyen propuestas que van más allá del intercambio disciplinar, conduciéndonos al acercamiento con aquellos saberes y formas de vida propios de una gran diversidad de pueblos, grupos y personas. Ante los agujeros negros en los que a menudo se extravía el conocimiento experto, es aconsejable aprender de quienes saben guiar sus vidas a través de la experiencia cotidiana.

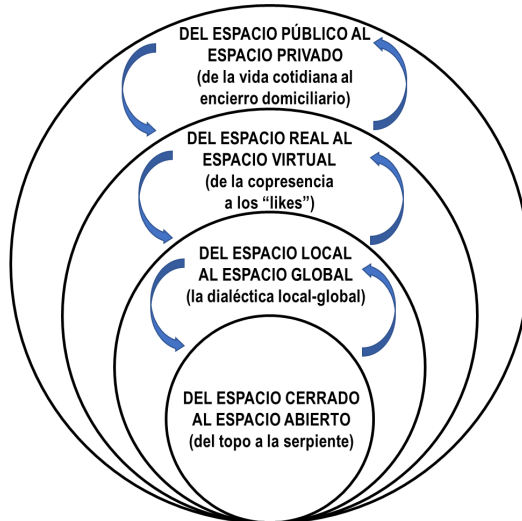
Finalmente, conviene aclararlo, es necesario seguir actualizando nuestros paradigmas académicos en aras de una mejor comprensión de la realidad —solo de esa manera es posible transformarla—. Una ruta es vencer nuestras reticencias disciplinarias y avanzar al encuentro con la filosofía, la literatura, las humanidades e, incluso —como hemos tratado de mostrar—, con las metáforas y la mitología. Pese a ello, como afirma Toledo, el mejor encuentro es con la sociedad y sus saberes a los que hemos desdeñado diciendo que el sentido común no es ciencia. No se trata de mimetizarse en el Otro como cierta antropología todavía defiende. Es más sencillo, no hablamos de fusión, sino de diálogo. Que así sea.

Anexos

Anexo I. Ruta metodológica propuesta y niveles analíticos

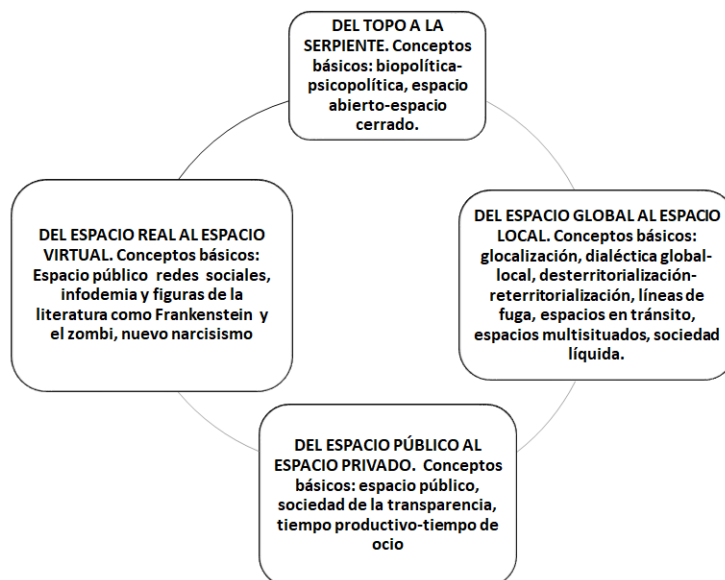
Como se observa en la primera figura (ver Figura 1), se trata de un desplazamiento circular y en todas direcciones. El orden secuencial por niveles es solo con fines de exposición; en realidad, el orden de investigación constituye un mapa con distintos paraderos, signados eso sí por el tránsito de la política tradicional, instituida en partidos y parlamentos, al nuevo imperio de los medios virtuales de comunicación. Algunos conceptos asociados a esos puntos analíticos se muestran en la siguiente figura (ver Figura 2).

Figura 1. Ruta metodológica



Fuente: elaboración propia.

Figura 2. Niveles analíticos y conceptos



Fuente: elaboración propia.

Anexo II. Contenido conceptual de la imagen de portada

“Transformaciones contemporáneas del espacio”. Fuente: Elaboración del autor con asistencia de la IA generativa ChatGPT-OPEN IA.

CONTENIDO DE LA IMAGEN:

1.- DESPLAZAMIENTO ENTRE ESCALAS. La imagen inicia en el espacio local, casi aldeano, pasa por el tejido urbano y termina en la gran ciudad conectada mediante redes que desbordan fronteras. Creo que corresponde con mi crítica a los conceptos de enclave geográfico y territorial y mi propuesta de pensar a los espacios emergentes como producidos por la movilidad.

2.- IMAGEN POR CAPAS. La composición se integra por mapas, trazados y capas. Están presentes las formas convencionales de representar y delimitar el espacio, pero aparecen atravesadas por flujos y conexiones que las desbordan.

3.- ILUSTRACIÓN CONCEPTUAL. No es una imagen complementaria, sino que ilustra gráficamente lo que el artículo desarrolla en texto.

4. TÍTULO DE LA IMAGEN. La imagen representa la yuxtaposición y transformación de distintas formas espaciales. Una de sus dimensiones conserva los espacios geográficos territoriales, mientras otras muestran las configuraciones que aparecen con la movilidad y la sociedad de la información.



Bibliografía citada

- Aguilar Díaz, Miguel Ángel. (2011). Del espacio al lugar. Un análisis de la consolidación urbana local desde la perspectiva narrativa. *Alteridades*, 21(41), 145-160.
- Aguilar Díaz, Miguel Ángel. (2012). Antropología urbana y lugar. Recorridos conceptuales. En Angela Giglia y Amalia Signorelli (Coords.), *Nuevas topografías de la cultura* [pp. 113-141]. UAM.
- Aguirre Beltrán Gonzalo. (1987 [1967]). *Las regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. INI.
- Augé, Marc. (1995). *Los No lugares. Los espacios sociales del anonimato*. Gedisa.
- Augé, Marc. (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Gedisa.
- Banco Mundial. (2023). Migrants, refugees, societies. <https://www.worldbank.org/en/publication/wdr2023>
- Bauman, Zygmunt. (2007). *Identidad*. Editorial Lozada.
- Bayona Scat, Eugenia. (2015). Rituales indígenas y escenificaciones turística en los Altos de Chiapas. *Nueva Antropología*, 28(82), 31-50.
- Berman, Marshall. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.
- Besserer, Federico y Oliver, Daniela. (2014). *Ensamblando la ciudad transnacional. Etnografía especular de los espacios transnacionales urbanos*. UAM-Juan Pablos Editor.
- Besserer, Federico y Nieto, Raúl. (2015). *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. UAM-Juan Pablos Editor.
- Camus, Albert. (2004 [1945]). *El Mito de Sísifo*. Alianza Editorial.
- Chul-Han Byung. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder Editorial.
- Chul-Han Byung. (2014). *En el enjambre*. Herder Editorial.
- Chul-Han Byung. (2021). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder Editorial.
- De la Peña, Guillermo. (s/f). *Los estudios regionales y la antropología social en México*. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/008/GuillermodelaPena.pdf>
- Deleuze, Gilles (s/f). *Conversaciones 1972-1990*. Edición electrónica Universidad de Filosofía ARCIS. <https://www.philosophia.cl./biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>
- Deleuze, Guilles y Guattari, Felix. (2002[1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Delgado Ruiz, Manuel. (1999). *El animal público*. Anagrama

- Delgado Ruiz, Manuel. (2007). *Sociedades movedizas*. Anagrama
- Durand, Gilbert. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos, Editorial del Hombre.
- Fábregas Puig, Andrés. (1992). *El concepto de región en la literatura antropológica*. Gobierno del estado de Chiapas.
- Ferguson, Frederic. (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Ediciones Imago Mundi.
- Fernández, Gonzalo. (2011). *Filosofía Zombi*. Anagrama.
- Foucault, Michel. (2020 [1976]). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Fuentes, Vilma. (2024, 19 de abril). Los miedos de hoy. *La Jornada Opinión*. <https://www.jornada.com.mx/2024/04/19/opinion/a05a1cie>
- Giddens, Anthony. (2011 [1984]). *La constitución de la sociedad*. Amorrurto Editores.
- Giglia, Angela. (2012). Sentido de pertenencia y cultura local en la metrópoli global. En Angela Giglia y Amalia Signorelli (Coords.), *Nuevas topografías de la cultura* [pp. 145-174]. UAM.
- Giménez, Gilberto. (2001). Cultura, Territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas, en *Alteridades*, 11(22), 5-14
- Godoy, Francisco. (2014). El retorno del lugar. *Antropología y prácticas de lugaridad. Sustentabilidades*, (10).
- Goffman, Erving (2004 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores.
- Guattari, Félix. (2013). *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles*. Editorial Cactus.
- Haesbaert, Rogério. (2012). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v8n15/v8n15a1.pdf>
- Harvey, David. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Amorrurto Editores
- Kafka, Franz. (2008). *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*. Alianza Editorial.
- Lefebvre, Henri. (2013 [1974]). *La Producción del espacio*. Capitán Swing.
- Linton, Ralph. (1993). Status y Rol. En Paul Bohannan y Marc Glazer (Coords.), *Antropología lecturas* [pp. 187-2004]. McGraw-Hill.
- Lipovetsky, Guilles. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.

- Lipovetsky, Gilles. (2008). El hiperconsumo en la era de la globalización. Congreso Familias y Globalización.
- Losada, José Manuel. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*. Akal.
- Lyotard, Jean-François. (1993). *La condición Postmoderna*. Red Editorial Iberoamericana.
- Mandel, Ernest. (1972). *El capitalismo tardío*. Editorial digital: Titivillus.
- Marcus, George. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11, 116-127.
- McLuhan, Marshall y Powers, Bruce R. (2005). *La aldea global*. Gedisa.
- Nicolás, Georges-O. (1982). Paul Vidal de Le Blache entre la filosofía francesa y la filosofía alemana. *GEOCRÍTICA, Cuadernos Críticos de Geografía humana*, (35).
- Osorio-Pérez, Oscar. (2023). El concepto de comunidad en los proyectos de intervención comunitaria: disonancias, opacidades y rupturas. *Alteridades*, 33(65).
- Palerm, Ángel. (1980). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SepSetentas.
- Palerm, Ángel y Wolf Eric. (1954). El desarrollo del área clave del imperio texcocano. *Revista Mexicana de Estudios antropológicos*, 14.
- Palerm, Juan Vicente. (2014). Recordando a Eric Wolf. *Desacatos*, (46), 179-186.
- Peggy, Levitt y Glick Shiller, Nina. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y desarrollo*, 3, 60-91.
- Philips, Peter. (2019). *Megacapitalistas. La élite que domina el dinero y el mundo*. Roca Editorial.
- Raffestin, Claude. (2011). *Por una geografía del poder*. El Colegio de Michoacán.
- Ratzel, Friedrich. (1888). El territorio, la sociedad y el Estado. *L'Année Sociologique*, 3, 1-14.
- Sader, Emir. (2025, 6 de junio). Vota la gente contra sus intereses, *La Jornada-Opinión*. <https://www.jornada.com.mx/2025/06/06/opinion/015a2pol>
- Santos, Milton. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel.
- Shelley, Mary. (2019[1818]). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Editores Unidos.
- Song, Baleun. (2022). Tanto indígena como tradicional: Autenticidad escenificada en el ámbito turístico de Zinacantán. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(18-1), 95-117.
- Steward, Julian. (1955). *Teoría y práctica del estudio de áreas*. Oficina de Ciencias Sociales. Departamento de Asuntos Culturales.

- Steward, Julian. (1993[1955]). El concepto y el método de la ecología cultural. En Paul Bohannan y Mark Glazer (Coords.), *Antropología Lecturas* [pp. 334-344]. McGraw-Hill.
- Toledo, Víctor. (2023, 26 de septiembre). Los nuevos paradigmas científicos y sus aplicaciones. *La Jornada-Opinión*. <https://www.jornada.com.mx/2023/09/26/opinion/018a2pol>
- Urrejola, Luisa. (2005). *Hacia un concepto de espacio en antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis*. Tesis-Memoria. Universidad de Chile-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Antropología.
- Wittfogel, A. Karl. (1957). *Oriental Despotism. A comparative Study of total power*. Yale University.
- Zoja, Luigi. (2015). *La muerte del próximo*. FCE.

Agradecimientos

Aprovecho para señalar que, fiel a su propósito, este texto se gestó colectivamente con un grupo de colegas en varios cursos de posgrado. Si bien el escrito es responsabilidad del autor, ello no obsta para hacer público mi agradecimiento al Dr. Gonzalo Cópore Quintana y al Mtro. Samuel I. García Alonso. Como creo que pudimos mostrarlo, la vinculación docencia-investigación es deseable, pero solo es posible a través del trabajo colaborativo real. Dejo también constancia de mi gratitud a la Mtra. Rosario González Orozco por sus sugerencias para encaminar estas líneas en la ruta del cine y la literatura. Sin su apoyo me hubiera extraviado.

Financiación y conflicto de intereses:

El autor de este texto declara a EntreDiversidades no tener conflictos de intereses al escribir y ceder para publicación el presente texto.

Nota del editor:

Este artículo fue arbitrado por dos especialistas anónimos mediante el Sistema Doble Ciego (Peer-Review).

Cómo citar este texto:

Paniagua Mijangos, Jorge. (2026). El concepto de espacio social. De la antropología a la transdisciplina. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 23, e2026E02. <https://doi.org/10.31644/ED.FCHDIS.V23.2026.E02>





EntreDiversidades

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

e- ISSN: 2007-7610

Vol. 23

año
2026



Publicación
Continua
[Volumen anual]

El concepto de espacio social.
De la antropología a la transdisciplina.

Facultad de Ciencias Humanas para
el Desarrollo Intercultural Sostenible

San Cristóbal de Las Casas



Imagen de portada: Transformaciones contemporáneas del espacio.

Fuente: Elaboración del autor con asistencia de la IA generativa ChatGPT-OPEN IA.