

RESEÑA

Rosario Gómez, Adam Sellen y Arturo Taracena Arriola (eds.), *Diálogos sobre los espacios: imaginados, percibidos y construidos*, Mérida, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, 2012.

Diálogos sobre los espacios viene a reunir distintas trayectorias, formaciones, lecturas; presenta diferentes miradas en torno al espacio, desde la filosofía, la historia, la antropología social y la geografía, haciéndonos ver que ninguna disciplina puede por sí sola aprehender este vasto problema con todas sus dimensiones y estratos. Aunque sería imposible agotar la infinita riqueza y la diversidad de ideas que se aportan sobre el tema desde las distintas perspectivas, trataremos de esbozar aquí lo que un lector ajeno a este libro puede encontrar en medio de sus páginas.

“Perspectivas antiguas: cuatro claves para pensar el espacio en Platón” de Nicole Ooms, ofrece una interpretación no canónica de Platón, pues transgrede aquella versión que dice que el filósofo que asciende de la caverna contempla el mundo de las ideas. Ooms por el contrario sostiene que el filósofo que asciende desde la caverna ha accedido a otro orden estable de lo real, a un espacio diferente al de las formas o a las ideas, mismo que no podría interpretarse desde la conocida distinción entre mundo sensible y mundo inteligible. La autora señala que la mayoría de los diálogos platónicos se desenvuelven en el ágora o la plaza pública de Atenas. No es fortuito que el mercado, lugar abierto con gran afluencia de varones que acuden allí para el intercambio de bienes y productos, sea a la vez escenario socrático del intercambio filosófico o diálogo. Además, el ágora, rodeada siempre por construcciones y dependencias encargadas de la administración del Estado y demás actividades cívicas que conciernen al gobierno de la ciudad, es un espacio o símbolo de la necesidad de una relación entre el ámbito político y el quehacer filosófico. Ahora bien, Sócrates no quiso enrolarse en la vida pública más que ocupando los cargos que le fuesen estrictamente designados por el estado; por lo tanto, se podría decir que fue un personaje apolítico institucionalmente hablando. En otro sentido, sin embargo, en tanto que siempre procuró el cuidado de las almas de sus conciudadanos y por lo tanto la mejora del espacio que llenaban, esto es, la *polis*, se podría decir que sólo las personas que actuaron como él son verdaderamente políticas. En el *Critón*, Platón describe cuán ligado estaba Sócrates a la *polis* y cómo nunca salió de ella más que en situaciones que le fueron necesarias. En el *Timeo*, se señala la incapacidad del sofista —nómada que va de ciudad en ciudad sin morada fija— para entender a cabalidad a políticos y filósofos de la tierra visitada. Todo esto indica un planteamiento platónico de que la filosofía se encuentra en estrecha relación con el lugar o el espacio donde se lleva a cabo.

Más delante Ooms observa cómo el ágora es metáfora de la estrecha relación que según Platón debe existir entre filosofía y su lugar de origen; pero además es metáfora del progresivo desarrollo y el intercambio de ideas que constituyen la filosofía, de manera tal que en el diálogo sus interlocutores vacilan, se equivocan, rectifican y, en muchos casos, el diálogo resulta aporético y nada contundente. La filosofía entonces comparte con la metáfora del ágora un rasgo distintivo. Dice nuestra autora: “La filosofía no es una arena cerrada de debates, sino un proceso permanentemente abierto” (p. 24).

En el apartado intitulado “Representación espacial de la experiencia el símil de la caverna”, partiendo de un análisis de dicho símil, Ooms pretende demostrar que el empleo de herramientas que no son estrictamente lógico-formales —como la analogía— enriquece el poder expresivo de toda filosofía; por lo tanto, si acudimos al estudio de estos recursos ganaremos una mayor comprensión del diálogo platónico. El símil de la caverna, por ejemplo, sostiene la posibilidad que tienen algunos hombres de ascender y escapar de las cadenas que los atan a aquel luar. La autora difiere de la interpretación convencional de Platón en la que el filósofo, al dejar las ataduras, sube al mundo de las ideas, pues: “La *República* especifica que quien ha sido educado hasta el punto de conocer la fuente de todo bien tiene el deber de velar por el bien de su comunidad y, en este sentido, no habría regreso posible si el aprendiz —ahora filósofo— se hubiese marchado de un mundo terrenal” (p. 31). Por lo tanto, para la autora, Platón manifiesta que el filósofo accede no al mundo de las *ideas*, sino a “otra faceta de lo real”, no engarzada en el devenir y que le permite dar cuenta del estado de ignorancia en el que se encontraba.

Por su parte Martin Fricke en “Perspectivas modernas: Leibniz, Newton y Kant” nos ofrece una breve exposición del célebre debate entre Leibniz y Samuel Clarke (filósofo newtoniano) acerca de las nociones de espacio y de tiempo, y posteriormente una presentación del intento de Kant de explicar al espacio y al tiempo como intuiciones puras, retomando algunos elementos de ambas concepciones (la leibniziana y la newtoniana). El autor señala que “Leibniz proviene de una tradición racionalista en la que la relación entre el hombre y Dios puede ser discernida en su integridad por el entendimiento humano, mientras que Newton y Clarke vienen de una tradición protestante en la que hay ciertos aspectos de la voluntad de Dios que permanecen ocultos a la razón humana”. A continuación, presentamos la polémica Newton-Clarke vs Leibniz en la versión de Martin Fricke.

El espacio ¿es un contenedor de las cosas? O más bien, puede pensarse como las relaciones entre los objetos que están en él, pero sin significar que sea una “sustancia” independiente de ellos? “Si es un contenedor, entonces podría ser que hay un espacio vacío hacia el cual podríamos mover el universo. Dicho de otra manera, el universo podría haber estado situado en otro lugar, ‘un metro a mi derecha’” (p. 53 y ss.), “aunque las relaciones entre las cosas dentro de él, fueran exactamente las mismas”. Esta es la posición de Clarke-Newton,¹ y ya se alcanza a ver que Leibniz no puede estar de acuerdo con ella. Pues “el espacio sería un ser real absoluto (una sustancia) en el sentido de que sería independiente de las cosas contenidas por él, y así pues, un contenedor en el que el universo podría estar en este punto o en aquél (como si se tratara de un cajón). Lo mismo pasaría en el caso del tiempo. Habría un tiempo independiente absolutamente de los fenómenos que acontecen en él, con lo que sería un contenedor de todos los instantes, y podría haber sido creado el universo un minuto, o un milenio antes o después”. Leibniz, basándose en el Principio de Razón Suficiente, intenta refutar esta idea. “Si nada ocurre sin razón, entonces el universo está en

¹ Fricke toma la posición de Clarke como enteramente fiel a la concepción del famoso físico.

el mejor lugar y tiempos posibles, ni un milímetro, ni un milisegundo más o menos, antes o después. Conjeturar un espacio vacío, supondría que el universo tendría la posibilidad de hallarse en otro sitio de ese espacio; pero ese otro espacio vacío, en cuanto indiferente a cualquier otro, no tiene razón de ser mejor o peor para colocar allí el universo, con lo que Dios habría actuado sin razón para poner el universo donde lo puso efectivamente; lo cual según el P. de R. S., es absurdo.” Leibniz concluye: el espacio es únicamente las *relaciones y el orden* que hay entre los cuerpos. Los objetos mismos en cuanto tales *constituyen* el espacio, pero no existe un espacio como sustancia absoluta independiente. Así también, el tiempo es sólo el orden de sucesión entre los fenómenos y su relación, pero nada sustancial en sí mismo. Además, según el principio de identidad entre los indiscernibles el universo en su actual posición y el universo imaginado en otra posición, son exactamente lo mismo, ya que ninguna cualidad observable o pensable en ellos es distinta, salvo que están en otro lugar del espacio vacío. El espacio es sólo el orden en que están dispuestos los objetos. Piénseseanálogamente el tiempo y sus instantes. Ellos no existen independientemente de lo que ocurre en ellos.

Kant tuvo primeramente una concepción leibniziana del espacio. Avanzó después hacia una noción de un espacio independiente de los objetos en él contenidos, mediante la observación de que las relaciones entre dos objetos pueden ser indiscernibles, aunque ambos objetos sean de hecho diferentes, por ejemplo dos guantes (el izquierdo y el derecho). Es decir que sólo las discernimos de acuerdo a su *dirección*, pero ella no es una relación entre objetos, sino una orientación que hace referencia a un espacio absoluto. Pero, como es sabido, en la *Crítica de la razón pura* se movió hacia una concepción del espacio y del tiempo como intuiciones trascendentales de la sensibilidad, que sólo son la forma en que aprehendemos los *fenómenos*, pero que fuera de esta forma, como cosas en sí mismas, no son nada. Es decir, tiempo y espacio se volvieron para Kant algo “absoluto [sólo] en sentido epistemológico [pero] no en un sentido ontológico. Nuestra experiencia del mundo es newtoniana, pero el mundo en sí no lo es” (p. 74).² Así, la posición de Kant tiene elementos leibnizianos, pero también newtonianos y el debate al respecto, hoy en día, sigue candente.

En “El espacio y las representaciones lingüísticas”, Rosario Gómez plantea la relación que existe entre el espacio y el lenguaje. Tras una presentación teórica de las relaciones entre ambos, la autora explora la interrelación entre el espacio social y nuestra manera de articularlo mediante el lenguaje (y viceversa). Considerando algunas “variables sociolingüísticas” (p. 93),³ Gómez piensa que las terminologías y la semántica en muchas culturas tienden a variar de acuerdo al sexo al que se aplican, o al sexo del hablante, privilegiando por lo regular la figura masculina (por ejemplo, la palabra “zorro” que quiere decir “astuto”, pero que en su forma femenina quiere decir “prostituta”). Es más aceptado que un hombre utilice un lenguaje vulgar, mientras que en la mujer esto es mayormente censurado. Explica además que los grupos sociales que se encuentran entre los 25 y los 50 años de edad son los que más tienden a autocorregirse y prefieren estandarizar su lenguaje, puesto que ello implica una mayor aceptación en el espacio social que les interesa, así como la posibilidad de ascender

² Fricke hace referencia a la teoría kantiana que sostiene la *realidad empírica* del espacio (como forma de los fenómenos) pero a la vez su *idealidad trascendental* (pues no es nada en cuanto cosa en sí).

³ Estas variables son relaciones sociales que determinan (y son determinadas por) ciertos comportamientos lingüísticos, que pueden ser desde usos gramáticos y semánticos, hasta condiciones políticas o históricas.

en la escala social. Además explica que los grupos marginados tienden a utilizar formas lingüísticas “no estandarizadas”, o “vulgares”, mientras que las clases medias-altas prefieren las formas aceptadas, llegando incluso a ser diferente la forma de los órganos de fonación. La forma de hablar es un reflejo de la clase social, y viceversa (p. 97 y ss).⁴ Desde la lingüística y la sociolingüística, Gómez muestra que el lenguaje también configura el espacio.

Arturo Taracena Arriola y Rosa Torras Conangla, en “El espacio en la historia”, advierten que la descripción histórica suele olvidar la importancia que la dimensión de lo espacial adquiere para la explicación de todo proceso socio-cultural. Sin embargo, la geografía histórica muestra diversos tipos de espacios. Los hay *producidos*, es decir, realidades espaciales concretas construidas por el hombre en la naturaleza; *percibidos y representados* —lugares simbólicos, como el cielo, el infierno y otros que se pueden encontrar en la mitología—; *vividos*, aquellos cotidianos, a los que un individuo o grupo acude con frecuencia, por ejemplo, cocinas, aulas, etc., y *sociales*, donde se desenvuelven determinadas relaciones especializadas —las iglesias y escuelas son una muestra de ello—. Estos diversos escenarios pueden llegar a ser el lugar específico de un acontecimiento histórico determinado.⁵ Además, la noción de frontera es primordial para entender la dimensión del espacio en su relación a la historia. Todas las delimitaciones implican conflictos, no sólo sociales (a nivel de la población que las conforma), sino que principalmente suscitan cuestiones teóricas que son siempre objeto de estudio e interpretación; es decir, el estudio de una frontera nos abre un campo muy interesante de dinámicas socio-culturales de todo tipo en estrecha relación con el espacio físico del que surgen. Así, para estos autores, todo estudio histórico debe vincularse con el enfoque cronológico-temporal de la dimensión espacial sobre la cual el primero se desenvuelve.

En el “El espacio en el papel: los mapas”, de Ana García de Fuentes y David Romero, se describe el concepto de mapa desde la geografía, como una representación que puede contener esferas de información, no sólo gráfica, sino política, social, económica, etc. Los autores afirman que la necesidad de tener documentos geográficos ha sido una necesidad universal en todas las culturas (p. 119) y que esta necesidad ha experimentado una evolución en la manera de ser satisfecha, gracias a la tecnología, que siempre ha supuesto revoluciones en las metodologías implicadas. Consideran el mapa como un importantísimo logro del pensamiento abstracto. Se encuentran vestigios cartográficos en todas las culturas, desde China y Babilonia, hasta los pueblos incas y mexicas, pasando por Grecia. El texto es una breve reseña de la evolución de la cartografía y sus métodos, así como de sus implicaciones extra-geográficas en la historia del ser humano; los autores concluyen: “El trabajo del cartógrafo tiene una fuerte vinculación con su época y cultura [...] Los mapas se revelan como un reflejo de la civilización destacando [...] formas particulares de definir el espacio” (p. 143).

En “Espacios sagrados”, Enrique Javier Rodríguez Balam parte de datos y testimonios etnográficos relacionados a ciertos espacios sagrados o profanos al interior de algunos asentamientos mayas contemporáneos, para explicar el modo en que dichos pueblos se relacionan con el mundo a través del mundo religioso. Para los mam del pueblo Todos Santos Cuchumatán en Guatemala, los rincones y esquinas de las casas son la morada de ciertos dueños, una especie de espíritus “que escuchan los chismes de los habitantes y se encargan de sancionar las malas acciones” (148). Las calles son el objeto de temor para los habitantes

⁴ Gómez aduce en estas páginas algunos ejemplos significativos.

⁵ Una revolución puede empezar en las aulas de una universidad (este ejemplo es nuestro).

de Kaua, municipio de Yucatán: “Esto ocurre particularmente en las calles de las afueras, las más alejadas del centro, ya que el peligro de encontrarse con personas malintencionadas y diversos seres oscuros del panteón maya, aumenta en estas zonas” (p. 149). Afuera de las ciudades mayas existen también espacios dignos de consideración: “Es común creer que en los cenotes y cuevas se guardan malos aires que pueden dañar a las personas o incluso matarlas” (p. 151). También en Kaua el panteón adquiere ciertas connotaciones negativas, pues su entrada le está prohibida a mujeres embarazadas que podrían poner en riesgo a sus bebés, “que nacerán sin fuerza para poder sostener su cabeza” (p. 155). Los cerros para los todosanteros no son sólo parte del relieve geográfico, sino también lugar habitando por entidades anímicas que en ocasiones traspasan los umbrales de la ciudad.

A partir de dichos testimonios el artículo deja en claro la importancia que adquiere el análisis de los espacios y los modos en que una comunidad se vincula con ellos, para comprender su cultura. Con esto queda manifiesto el papel prístino que obtiene cada espacio en particular —físico o imaginario— como medio de relación entre el hombre y la naturaleza; relación que suele expresarse en términos religiosos.

En “Entre el infierno y el inframundo: espacios del mal entre los mayas yucatecos”, David de Ángel García refiere distintos datos etnográficos de ciertas localidades mayas como Nunkiní, Tankuché y Santa Cruz en la península de Yucatán, para hablar de ciertos espacios como los *cuyos* (restos de ruinas mayas) y cavernas, entre otros, de gran carga simbólica para los habitantes de dichos poblados. En estos lugares “es factible que se produzcan encuentros con personajes o entidades tenidas por maléficas y peligrosas, en tanto que el contacto con los humanos puede derivar en enfermedades graves, que desemboquen en la muerte, o en desgracias para la economía familiar” (p. 166). De Ángel García quiere dejar en claro que esta consideración es el resultado de viejas prácticas prehispánicas mezcladas con el catolicismo producto de la acción evangelizadora. Y es que aquellas “entidades maléficas” desde la colonia son caracterizadas como seres diabólicos causantes de daño, sin embargo dependiendo del modo en que el hombre se dirija a ellos, pueden resultar útiles otorgando riquezas o ciertos dones, lo cual nos remite a viejas prácticas prehispánicas. Ejemplo de ello son los *h-men*, curanderos o sabias personas que han adquirido poderes de sanación tras haber enfrentado ciertas fuerzas que habitan las cavernas. El *alux*, principal dueño de los *cuyos* o cerros (otro modo de referirse a los vestigios arqueológicos), puede aparecerse a un infante para enfermarlo o enseñarle estas artes curativas que lo convertirán años después en un *h-men*. El artículo plantea la necesidad de despojarse de la muy arraigada concepción de maldad judeo-cristiana para poder entender aquellos rasgos prehispánicos esenciales que aún están presentes en las prácticas y la religiosidad de los mayas yucatecos.

En “Los caminos mayas como espacios de interacción”, María Soledad Ortiz Ruiz analiza ciertos paisajes arqueológicos en el norte de Yucatán enfocándose en la presentación de los antiguos caminos mayas o mejor dicho los *sacbeo'ob* (plural de *sacbé*, “camino blanco”). Lo anterior para dar cuenta de cómo el uso y la disposición de los espacios en las culturas es el claro reflejo de sus interacciones socio-económicas y políticas.

Por su parte, en “Memoria, identidad y espacio residencial de Yaxuná, Yucatán”, Héctor Hernández Álvarez nos dice que los estudios antropológicos y etnográficos han hecho énfasis en el estudio de ámbitos de configuración de la memoria, como las viviendas (arquitectura vernácula), el espacio residencial y los objetos domésticos. Estos elementos configuran, codifican y condicionan tanto la experiencia del espacio como la identidad y la historia de los habitantes y pueblos que los integran, así como su cultura material: “el

espacio doméstico y la arquitectura constituyen el mejor lugar en el que se plasman las ideas sobre el orden, la familia, la sociedad, el poder y el cosmos” (p. 213). Estos vehículos materiales de memoria, recuerdan no sólo las prácticas y las costumbres de un lugar, sino también hechos catastróficos, como matanzas o desastres naturales. Las formas que se dan a los objetos manifiestan la relación entre la memoria y la materia. A falta de registros escritos, los edificios y objetos relativos al espacio cobran una importancia especial para el relato histórico, aunque a veces esos objetos ya no existan físicamente, pero sí en el discurso y la memoria. La casa tiene una relevancia primordial, pues en sus cambios, evoluciones o arruinamientos, se guardan memorias específicas (migraciones, sequías, desgracias, sucesos religiosos o familiares). Esta arquitectura vernácula se caracteriza por ser popular, autóctona, portadora de un conocimiento no-académico y que organiza sus espacios de acuerdo a la identidad cultural. En este caso, el autor se enfoca en las viviendas mayas de la pequeña comunidad de Yaxuná, pueblo campesino y ganadero de 600 habitantes. El poblado fue un recinto prehispánico hasta el siglo XIX, cuando fue abandonado; en 1915 fue reocupado. Arquitectónicamente consiste de solares cercados por albardadas, un importante sitio arqueológico, una iglesia, un cenote, restos de una hacienda y plazas. El autor encontró que en la disposición del espacio de las casas, predomina la tradición pero la intervención del gobierno y de una arquitectura moderna, así como la migración y los prejuicios de status social, amenazan latente mente la conservación de dicha tradición. Y es que mucha gente piensa que una casa moderna es de mayor prestigio que una tradicional e incluso ocultan rasgos de la historia y se inventa una narración del pasado desde la perspectiva del “progresivo” moderno, por lo cual resulta de gran importancia atender al papel que desempeñan los nuevos elementos en la constitución y transmisión de la memoria.

Finalmente, en “Del mito a la evidencia: construcción del espacio patagónico” de Carolina Depetrí, se analiza cómo la fábula y la verdad aparecen muchas veces entremezcladas en las narraciones históricas. Ellas construyen lugares que pueden ser totalmente ficticios, o con elementos reales e imaginarios. América, desde su descubrimiento hasta hoy, ha consentido este tipo de mezcla, como un lugar “maravilloso” en el que convergen mitos y leyendas, si bien poco a poco este carácter maravilloso se contrastó con una América “cada vez más real”. Muchos viajes de exploración tenían como fin, no su conocimiento, sino el sortear la barrera que ella suponía para llegar a oriente. Magallanes halló en la Patagonia un paso hacia el mundo oriental. La autora intenta desentrañar algunas de las características míticas e históricas del relato sobre la Patagonia, analizando dos mitos surgidos en el s. XVI: el de los “gigantes de la Patagonia”, y el de “la ciudad de los Césares”. Los gigantes están presentes en todas las mitologías y eran considerados reales en la Europa de aquel siglo, gracias a los testimonios de los exploradores (*v. gr.* Américo Vespucio, Pedro Sarmiento de Gamboa) que aseguraban haberlos visto en Patagonia, llegando a atribuirles hasta 3.65 m de altura (*cfr.* p. 243). Este mito se prolonga hasta el s. XVIII. El segundo mito describe una sierra rica en oro y plata, y tiene su origen en una narración de Sebastiano Caboto, basada a su vez en la de dos supervivientes de una expedición previa. Caboto envió al capitán Francisco César a buscar tal región, que nunca encontró. César, basado en rumores indios, reforzó la creencia en una región de enorme riqueza. Esta información se difundió hasta las regiones incas y dio lugar a otro mito, el de la ciudad de los Césares Blancos, supuestamente fundada por unos náufragos españoles y habitada sólo por ellos. La *historia* tiene todos los elementos de una utopía: organización política ideal, riqueza, cristianismo, etcétera.

En el s. XVIII se empieza a desestimar que un testimonio sea verdadero sólo porque quien

lo narra afirme que lo “vio con sus propios ojos”, y estos relatos se van desmitificando. Se define así una nueva actitud epistemológica y retórica. La actitud se hace ilustrada: se enuncian las características del lugar con ayuda de datos duros imparciales, diarios y mapas. Al testigo debe subyacer una actitud realista-científica (objetiva). Pero esta actitud es también una retórica y una ilusión. Se pretende que sea objetiva, pero el sujeto que narra, siempre necesario, es aún un seleccionador de infinitas posibilidades semánticas que caben en su “observación imparcial”: reconstruye siempre el paso del tiempo en una *narración*. Este discurso no admite inestabilidad semántica y presupone el lenguaje como medio neutral que hace referencia inequívoca a las cosas, noción que es cuestionable. En realidad “siempre la búsqueda de una verdad geográfica ha estado acompañada de ilusión: primero una ilusión libresca unida a mitos y leyendas urticantes para la curiosidad; luego certezas epistemológicas sostenidas por simulaciones retóricas” (p. 257).

Todos estos artículos como vemos enriquecen la multiplicidad de perspectivas para entender la relación con los espacios, con los lugares, con los terruños, marcados por los seres humanos con palabras, con historias, con imágenes y la memoria. Lejos de una posible actitud neutral hacia ellos, en ellos vivimos, por ellos transitamos, les tememos, nos hacen ser y nos lanzan a un pasado desconocido. Sin embargo, recientemente leía un libro también de reciente publicación, de Juan Arnau, *Cosmovisiones de India*, quien a éstas ya ricas disquisiciones sobre los espacios agregaría que, desde la cosmovisión budista, los distintos ámbitos de existencia son como espacios temperamentales, donde los diferentes estados mentales y las diferentes posibilidades de experiencia de sus habitantes son la razón de su realidad sustantiva, pues “el espacio es para el budismo escolástico, no tanto un espacio neutro desprovisto de cualidades sino la consecuencia natural del estado mental de sus habitantes. Un espacio hecho de posibilidades cognitivas, vocaciones, temperamentos y carácter”.⁶ Los espacios reflejan nuestros deseos, nuestros odios, nuestra luminosidad o nuestro deseo de despertar.

Dra. Rebeca Maldonado

FFyL, UNAM

⁶ Juan Arnau. 2012. *Cosmovisiones de la India*. México: Fondo de Cultura Económica: 121.