

MÓNICA LÓPEZ LERMA (ed.)

CARTOGRAFÍAS IN/JUSTAS

REPRESENTACIONES CULTURALES
DEL ESPACIO URBANO Y RURAL
EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

EL OCEANO
EMPIEZA
AQUÍ

CONSTELACIONES



Mónica López Lerma
(ed.)

Cartografías in/justas:
Representaciones culturales
del espacio urbano y rural
en la España Contemporánea

Granada, 2024

=====

COLECCIÓN
CONSTELACIONES

8

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN
CRISTINA MOREIRAS-MENOR
University of Michigan (Estados Unidos)

=====

Fotografías de portada:
© Sensio Ample Lerma

Diseño de cubierta y maquetación: Natalia Arnedo

© Los autores

Editorial Comares, 2024
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

E-mail: libreriacomares@comares.com
<http://www.editorialcomares.com>
<https://www.facebook.com/Comares>
<https://twitter.com/comareseditor>
<https://www.instagram.com/editorialcomares/>

ISBN: 978-84-1369-799-4 • Depósito legal: Gr. 625/2024

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES

Sumario

Introducción: ESPACIOS Y LÍMITES DE LA (IN)JUSTICIA	VII
<i>Mónica López Lerma</i>	

PARTE I

(DES)COLONIZANDO LA «ESPAÑA VACIADA»: ECOLOGÍAS

PUEBLOS DE AGUA: TERRITORIOS HIDROSOCIALES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA	3
<i>Ana Fernández-Cebrián</i>	

SALVACIÓN Y DESIERTO EN EL «IRREDENTO AGRO DE NUESTRO SUELO»: GENEALOGÍAS COLONIALES DEL DISCURSO MEDIOAMBIENTAL Y EL IMAGINARIO TERRITORIAL FRANQUISTA	21
<i>Félix Zamora Gómez</i>	

LA ECOLOGÍA POLÍTICA URBANA EN <i>LOS ASQUEROSOS</i> DE SANTIAGO LORENZO	35
<i>Luis I. Prádanos</i>	

FUTUROS CAMPESINOS: LA TRANSICIÓN ECOSOCIAL, LOS MOVIMIENTOS RURALES IBÉRICOS Y LA REIVINDICACIÓN DE LA IDENTIDAD CAMPESINA	49
<i>Christine Martínez</i>	

PARTE II

CARTOGRAFÍAS DE LA «NO-CIUDAD»: PERIFERIAS

LA CIUDAD Y LA NO-CIUDAD: «EL LUGAR» DE <i>TIEMPO DE SILENCIO</i>	75
<i>Malcolm Alan Compitello</i>	

CARTOGRAFÍA FOTOGRÁFICA DE PERIFERIA, CINTURÓN, EXTRARRADIO.	95
<i>Samuel Amago</i>	

(IN)JUSTICIA Y CUIDADOS EN <i>DIARIO DE CAMPO</i> DE ROSARIO IZQUIERDO	115
<i>Olga Albarrán Caselles</i>	

PARTE III

(RE)CREANDO EL ESPACIO URBANO: MOVIMIENTOS

ORIOI BOHIGAS: LÍNEAS RECTAS, CULTURA Y DISEÑO COMO FORMAS DE EXCLUSIÓN SOCIAL	135
<i>Anna Casas Aguilar</i>	
AFECTIVIDADES INGOVERNABLES. LA DURABILIDAD TEMPORAL Y EL REPERTORIO DE ACCIONES ACTIVISTAS QUEER EN LA LUCHA ANTISIDA EN DOS TIEMPOS: MADRID, AÑOS 90 Y PRESENTE	155
<i>Jonathan Snyder</i>	
DIBUJAR UNAS CULTURAS URBANAS DE LOS CUIDADOS: MATERNIDADES, DENUNCIAS Y SOLIDARIDADES . .	173
<i>Marina Bettaglio</i>	
EPÍLOGO	195
<i>Cristina Moreiras-Menor</i>	
AUTORES.	199

Introducción: Espacios y límites de la (in)justicia

MÓNICA LÓPEZ LERMA

Reed College

Dos preguntas fundamentales guían la edición de este libro: ¿Qué tipo de relación podemos establecer entre el espacio y la (in)justicia en la España contemporánea? ¿Cuáles son los límites y posibilidades de esta relación en la era del Antropoceno? Los capítulos aquí recopilados abordan estas preguntas considerando tres problemas. Por un lado, a pesar de la crisis económica del 2008, las ciudades españolas siguen siendo el epicentro de inversión de capitales y especulación inmobiliaria, perpetuando así los procesos neoliberales de gentrificación, exclusión y segregación. Por otro lado, estos procesos amplían la brecha entre el espacio urbano y el rural, intensificando la despoblación y el abandono de este último, lo que el periodista Sergio del Molino (2016) ha denominado en su libro homónimo la «España vacía», aunque movimientos sociales y activistas prefieren hablar de la «España vaciada» para resaltar que la despoblación rural no es un fenómeno natural, sino más bien el resultado de decisiones políticas y económicas (Taibo 2021). Por último, más allá de la dicotomía rural-urbano, la era actual del «Antropoceno» (Crutzen *et al.* 2000) o el «Capitaloceno» (Moore 2016), caracterizada por el impacto destructivo del ser humano en el planeta, nos obliga a pensar en una cartografía de la (in)justicia espacial que aborde los efectos del cambio climático y su relación con el capitalismo.

ESPACIO E (IN)JUSTICIA: UN BREVE RECORRIDO TEÓRICO

El debate sobre la relación entre el espacio y la (in)justicia es extenso y no es posible abordarlo aquí en su totalidad. Por lo tanto, sin pretender ser exhaustiva, el propósito de esta introducción no es otro que presentar de manera sucinta algunas de las teorías principales en los campos de la geografía y de la ecología política que, como veremos en la siguiente sección, han inspirado a los estudios culturales ibéricos en su investigación sobre esta relación, y cuyas tesis y conceptos claves constituyen el marco conceptual e interpretativo de los capítulos de este libro.

En su influyente libro *The Production of Space*, el geógrafo marxista Henri Lefebvre argumenta que un análisis riguroso del espacio debe abarcar tres niveles distintos (Lefebvre 1991, 116): las «representaciones del espacio», los «espacios de representación» y las «prácticas espaciales.» Las «representaciones del espacio» son creadas por cartógrafos, tecnócratas, arquitectos y planificadores urbanos que conciben el espacio como «un recipiente vacío, listo para recibir contenidos fragmentados» y lo codifican en mapas y planos (*Ibid*, 308, traducción propia). Lefebvre sostiene que estas representaciones, aparentemente neutrales, reflejan la ideología dominante de la sociedad capitalista y ocultan la violencia inherente en la producción del espacio (*Ibid*, 94). Por su parte, los «espacios de representación» son los espacios vividos, imaginados y experimentados por las personas que los habitan directamente (*Ibid*, 42). Para Lefebvre, este espacio vivido ofrece la posibilidad de crear «contra-espacios» que resisten los significados, valores y usos que las representaciones imponen (*Ibid*, 349). Por último, las «prácticas espaciales» se refieren al modo en que las personas perciben y usan el espacio físico. En conjunto, estos tres niveles contribuyen de diferentes maneras a la producción del espacio, dependiendo de la sociedad o modo de producción en cuestión (*Ibid*, 46).

Una de las ideas fundamentales de la teoría de Lefebvre es que el espacio es siempre un «producto social», es decir, el resultado de la sociedad que lo produce dentro de un momento histórico determinado (*Ibid*, 73). Por ejemplo, el proceso de urbanización de la sociedad durante la segunda mitad del siglo XX no solo implica la expansión geográfica de la ciudad, sino también la creación de una ciudad de acuerdo con la lógica del mercado capitalista, la cual tiende hacia la homogeneización y prioriza la ganancia y el valor de cambio sobre el valor de uso (Lefebvre 1991, 75; 1996, 148). En contraposición a la producción capitalista del espacio urbano, Lefebvre propone el «derecho a la ciudad», entendido «no como un simple derecho de visita o retorno hacia las ciudades tradicionales, si no como un derecho a la vida urbana, transformada, renovada» (1996, 138, traducción propia). Para Lefebvre, lo urbano no es sinónimo de ciudad, en el sentido de un espacio físico que alberga construcciones, infraestructuras y cuerpos (Delgado Ruiz 2018, 68). Lo urbano es un lugar de uso, encuentro y diversidad, donde los habitantes, especialmente la clase obrera, pueden participar en el proceso de decisión y apropiarse de su propio espacio (Lefebvre 1996, 131, 174; 1991, 26). Dicho de otra manera, lo urbano es la obra (*oeuvre*) colectiva de sus habitantes en vez de sus planificadores (Lefebvre 1996, 117).¹

Inspirado en Lefebvre, en su libro *Social Justice and the City*, el geógrafo británico David Harvey también propone una conceptualización tripartita del espacio (2009, 13, traducción propia): 1) «espacio absoluto», entendido como «‘algo en sí mismo,’ con una existencia independiente de la materia»; 2) «espacio relativo», entendido

¹ Para una visión materialista del espacio antagónica a la de Lefebvre véase Castells 1979.

como «una relación *entre* objetos que existe sólo porque los objetos existen y se relacionan entre sí»; y 3) «espacio relacional», concebido como algo «contenido *en* los objetos en el sentido de que un objeto solo existe si contiene y representa en sí mismo relaciones con otros objetos». Harvey concluye que el espacio no es inherentemente ni absoluto, ni relativo, ni relacional, sino que puede ser cualquiera de estas cosas o incluso todas ellas al mismo tiempo, dependiendo de las circunstancias (*Ibid*, 13). En vez de tratar de ofrecer una definición concreta del espacio, Harvey considera más útil preguntarse cómo diferentes prácticas humanas crean y usan cada una de estas concepciones del espacio (*Ibid*, 13-14).²

Para Harvey, la producción del espacio urbano no puede comprenderse sin considerar dos procesos distintos, pero interconectados entre sí: la «urbanización de la conciencia» y la «acumulación de capital» (Harvey 1985; Harvey 2012). Con el concepto de la «urbanización de la conciencia», Harvey sugiere que la urbanización no solo define la ciudad, sino también la conciencia de sus habitantes, influyendo en sus formas de pensar, sentir, percibir y actuar (Harvey 1985, 231). En su opinión, una interpretación materialista del proceso urbano requiere «poner al descubierto las raíces de la formación de la conciencia en las realidades materiales de la vida diaria» (*Ibid*, 230, traducción propia). El proceso de acumulación de capital se basa en la perpetua necesidad de encontrar sectores rentables para la producción y absorción del excedente de capital. La urbanización desempeña un papel especialmente activo en este proceso, ya que absorbe el excedente de capital que los capitalistas generan en su búsqueda continua de beneficios (Harvey 2012, 24). Este proceso se mantiene y se reproduce continuamente a través de prácticas de «destrucción creativa» (*Ibid*, 22), que casi siempre tiene una dimensión de clase, ya que, por un lado, priorizan los intereses de los ricos y poderosos, y, por otro lado, arrebatan las propiedades a los pobres y menos privilegiados, negándoles cualquier derecho a la ciudad (*Ibid*, 22). Harvey sostiene que la solución a estas injusticias sociales no se encuentra en la «justicia distributiva» propuesta por John Rawls (1971), basada en una distribución equitativa de los recursos y de las oportunidades, porque ignora el problema de la producción (Harvey 2009, 15). Como alternativa, propone una «justicia distributiva territorial» basada en tres criterios principales: la «necesidad» (alimentación, vivienda digna, salud, educación), la «contribución al bien común» (cómo la distribución en un área afecta las condiciones del resto), y el «mérito» (el cual no está asociado al valor individual, sino al grado de dificultad del entorno que se debe superar) (*Ibid*, 101-108). Harvey reconoce que esta forma

² En *The Practice of Everyday Life* Michel De Certeau distingue entre espacio y lugar. El lugar es el orden establecido por la distribución de los elementos en relaciones de coexistencia. El espacio, por el contrario, es un «lugar practicado», es decir, está compuesto por intersecciones de elementos en movimiento (De Certeau 1988, 117). Mientras que el lugar denota cierta estabilidad y permanencia, el espacio es dinámico y cambiante, debido a los desplazamientos y prácticas cotidianas de los individuos que lo habitan (*Ibid*).

de justicia solo puede llevarse a cabo alterando la estructura del mercado capitalista que crea y distribuye los ingresos y riquezas (*Ibid*, 110; Harvey 2003).

Al igual que Harvey, la geógrafa feminista Doreen Massey también adopta un enfoque relacional para la comprensión del espacio. Según Massey, el espacio se constituye a través de las interrelaciones sociales y prácticas materiales que ocurren simultáneamente en todas las escalas geográficas, desde la intimidad del hogar hasta el amplio espacio transglobal (Massey 2001, 264). Sin embargo, a diferencia de Harvey, Massey insiste en reconocer que la experiencia del espacio no puede entenderse simplemente como un producto de la acumulación de capital (*Ibid*, 182). Los espacios, así como nuestra percepción de ellos, junto con otros factores asociados como grados de movilidad, también se estructuran recurrentemente en base al género. Por ejemplo, en algunos contextos culturales, «la restricción de la movilidad de las mujeres, tanto en términos de identidad como de espacio físico, ha sido un medio crucial de subordinación» (*Ibid*, 179, traducción propia). Al mismo tiempo, esta estructuración del espacio en base al género refleja la forma en que el género se construye y entiende en nuestras sociedades y tiene efectos sobre ellas (*Ibid*, 179). Entendido desde esta perspectiva relacional, el espacio es, para Massey, la «posibilidad de existencia de la multiplicidad, ... la esfera en la que diferentes trayectorias coexisten» simultáneamente (Massey 2005, 9, traducción propia). Al ser producto de diferentes relaciones y trayectorias, el espacio no es ni estático ni cerrado, sino dinámico y abierto, está siempre en continua construcción, sin terminar, sin cerrar (*Ibid*, 9).

Apoyándose en el concepto de «derecho a la ciudad» de Henri Lefebvre y la teoría crítica de Marion Iris Young,³ el geógrafo Mustafa Dikeç examina cómo el espacio no funciona como un mero escenario neutral en el que se manifiestan diversas formas de injusticia, como la opresión, la exclusión y el desplazamiento, sino que participa de manera activa en la producción y perpetuación de dichas injusticias (Dikeç 2001, 1792-1793; Dikeç 2002, 96). Para comprender esta doble función del espacio, Dikeç sugiere una relación dialéctica entre la «espacialidad de la injusticia» y la «injusticia de la espacialidad» (Dikeç 2001, 1792). Mientras que la primera proporciona un enfoque espacial de la justicia que ayuda a identificar cómo se manifiestan diferentes formas de injusticias *en* el espacio (Dikeç 2001, 1792; 2002, 96), la segunda destaca los procesos sociales, económicos y políticos que producen y reproducen la injusticia *a través* del espacio (2001, 1793; 2002, 96). Este enfoque dialéctico demuestra que

³ En *Justice and the Politics of Difference*, Iris Marion Young sostiene que es un error reducir la justicia social a la distribución porque ignora las estructuras sociales y las condiciones institucionales que determinan dicha distribución (Young 1990, 15). Para Young, la opresión estructural, entendida como las injusticias que algunos grupos sufren como consecuencia de suposiciones inconscientes y estereotipos culturales y mediáticos, «no se puede eliminar deshaciéndose de los gobernantes o haciendo nuevas leyes, porque las opresiones se reproducen sistemáticamente en las principales instituciones económicas, políticas y culturales» (*Ibid*, 41, traducción propia).

la injusticia no se limita únicamente a la distribución en el espacio, sino que también está intrínsecamente ligada a la propia espacialización (Dikeç 2001, 1788; 2002, 94-95). Dikeç no concibe el espacio como una entidad estática y fija, sino como un proceso dinámico y cambiante que se transforma y se politiza al ejercer el derecho a la ciudad y su complementario «derecho a la diferencia», entendido como el derecho «a no ser clasificado forzosamente en categorías determinadas por los poderes necesariamente homogeneizadores» (2001, 1790, traducción propia).

En *Seeking Spatial Justice*, Edward Soja propone examinar la «justicia espacial» como un concepto teórico que enfatice «la espacialidad de la justicia social y su relación con conceptos de democracia y derechos humanos» (Soja 2010, 5, traducción propia).⁴ Según Soja, la justicia, cualquiera que sea su definición, no solo es un fenómeno social, sino que también tiene consecuencias espaciales (*Ibid*, 1). La espacialidad de la (in)justicia «afecta a la sociedad y a la vida social, tanto como los procesos sociales que dan forma a la espacialidad o a la geografía específica de la (in)justicia» (*Ibid*, 5, traducción propia). Soja reconoce que la (in)justicia espacial, tanto como proceso como resultado, puede ser analizada en diferentes escalas y contextos (*Ibid*, 31). Por un lado, están las injusticias espaciales que involucran al cuerpo humano, como los debates sobre el aborto, obesidad, o trasplantes de órganos. Por otro lado, están las injusticias que afectan la geografía del planeta (justicia ambiental). En su opinión, estos dos ejemplos marcan los límites externos del concepto de la (in)justicia espacial. Para comprender el concepto de justicia espacial es necesario analizar dónde y cómo la (in)justicia se emplaza en los espacios socialmente producidos dentro de estos dos límites y reconocer que, al ser un producto social en lugar de algo dado, el espacio puede ser transformado por la agencia humana (*Ibid*, 31, 104).

El teórico del derecho Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos identifica tres problemas en el concepto de justicia espacial sugerido por los geógrafos Lefebvre, Harvey, Massey, Dikeç y Soja (Philippopoulos-Mihalopoulos 2015, 174-184). En primer lugar, sostiene que en su mayoría ofrecen una conceptualización de la justicia espacial que enfatiza el aspecto procesal, social y humano del espacio, dejando de lado su dimensión física. Esto implica que no están realmente conceptualizando la justicia espacial, sino más bien adoptando una perspectiva espacial de la justicia social. En su opinión, esta falta de énfasis en el espacio físico refleja una visión antropocéntrica que considera el espacio como algo exclusivamente humano, ignorando procesos de producción ecológicos o tecnológicos que no son de naturaleza exclusivamente social (*Ibid*, 179-182). En segundo lugar, encuentra problemático que imaginen una agencia humana capaz de controlar e influir en las condiciones espacio-temporales de

⁴ En 1983, en su artículo «On Spatial Justice» el geógrafo sudafricano Gordon Pirie utilizó el concepto de «justicia espacial» para hacer referencia a la justicia social dentro de un determinado espacio (Pirie 1983, 471).

manera directa sin tener en cuenta el hecho de que el espacio físico también posee una agencia material capaz de moldear y transformar los cuerpos que lo ocupan (*Ibid*, 179-181). Por último, considera que son moralizantes, ya que, al reclamar la universalidad a través de su emplazamiento particular, hablan en nombre de los oprimidos y los desposeídos, esencializando las necesidades individuales (*Ibid*, 183). En un intento de abordar estas limitaciones, Philippopoulos-Mihalopoulos propone pensar un concepto posthumanista de justicia espacial «que no sea antropocéntrico, que sea espacial más que temporal, y *ético* en vez de moral, es decir, contextualizado en vez de entendido como una cuestión global» (2015, 183-184, traducción propia). Philippopoulos-Mihalopoulos sugiere definir la justicia espacial como «el conflicto entre dos cuerpos [humano o no-humano, individual o colectivo] que quieren ocupar el mismo espacio al mismo tiempo» (*Ibid*, 5, traducción propia). Esta definición, «intencionalmente abierta», no busca ofrecer una solución al problema, sino delinearlo e iniciar una discusión sobre las condiciones (*Ibid*, 184).

Por otro lado, tal y como lo ha evidenciado la ecología política, la relación entre el espacio y la (in)justicia no puede comprenderse plenamente sin examinar el impacto del cambio climático y la crisis ecológica. Como explica Joan Martínez-Alier, la ecología política estudia los conflictos socio-ambientales (como la expansión de agrogocios, extracción de petróleo, gestión de residuos, la deforestación, la sequía, la biopiratería y el «racismo ambiental») ⁵ y sus desenlaces y logros (Martínez-Alier 2015, 63-64). En estos conflictos, los actores involucrados utilizan distintos «lenguajes de valoración» para expresar sus posturas (Martínez-Alier 2008, 33). Así, puede ocurrir que mientras que los poderes públicos y las empresas quieran imponer el lenguaje económico, argumentando la necesidad de un análisis de costos y beneficios con

⁵ Surgido a mediados de los años 80 en los Estados Unidos como respuesta a la autorización del estado de Carolina del Norte para verter residuos tóxicos en un vertedero ubicado en el condado de Warren, una comunidad rural predominantemente afroamericana, el movimiento de la justicia ambiental tiene como objetivo principal visibilizar y combatir el «racismo ambiental», es decir, la distribución desigual de los impactos negativos del deterioro ambiental que afecta de manera desproporcionada a las comunidades indígenas, latinas y afroamericanas en diferentes zonas del país (Martínez-Alier 2001, 117; Bullard 1990; Pulido 1996). El activista David Schlosberg sostiene que las reivindicaciones de los movimientos de justicia ambiental no se limitan a denunciar las injusticias distributivas sino que incluyen cuestiones de reconocimiento cultural, participación política y capacidades (Schlosberg 2011, 34). Desde su surgimiento, el movimiento se ha expandido a nivel global, incluyendo América Latina, Sudáfrica, y la India (Martínez-Alier 2011; Temper *et al.* 2015). Sin embargo, esta expansión no ha estado exenta de críticas. Para Martínez-Alier el hecho de que el movimiento sea un producto exclusivo de los Estados Unidos menoscaba su utilidad a escala mundial, ya que corre el riesgo de clasificar a la mayoría de la humanidad a través de las categorías raciales propias de este país (Martínez Alier 2001, 120). De manera similar, Lina Álvarez y Brendan Coolsaet argumentan que este movimiento necesita ser descolonizado porque tiende a aplicar conceptos y marcos occidentales al Sur Global, corriendo el riesgo de producir mayores injusticias (Álvarez y Coolsaet 2020).

los impactos ambientales traducidos en una compensación monetaria, los afectados, aunque no descarten la compensación económica, recurran a otros lenguajes disponibles en sus culturas (*Ibid*, 2008, 33). Movimientos como el «ecologismo popular» (o el «ecologismo de los pobres») en América Latina priorizan la preservación de los recursos naturales en lugar de una compensación económica, no porque defiendan una ideología ecologista, sino porque su subsistencia y modo de vida dependen de estos recursos (Guha y Martínez-Alier 1997; Martínez-Alier 2004a, 43-44). La ecología política, por lo tanto, se pregunta: ¿Quién tiene el poder de decisión en los conflictos ambientales? ¿Quién tiene el poder social y político para imponer un determinado lenguaje de valoración? (Martínez-Alier 2008, 33-34). Su objetivo es demostrar que «no todos los humanos se ven afectados del mismo modo por el uso que la economía hace del medio ambiente. Unos se benefician más que otros, unos sufren mayores costos que otros, de ahí los conflictos ecológico-distributivos o conflictos de 'justicia ambiental'» (Martínez-Alier 2004b, 21).

Según Martínez-Alier, la causa principal del aumento de los conflictos ambientales es el crecimiento y la distribución desigual entre los países ricos y pobres del «metabolismo social», es decir, de los flujos de materiales y energía y de la producción de residuos (Martínez-Alier 2015, 64-65; Toledo 2013). El metabolismo de las sociedades ricas del Norte no se podría sostener sin adquirir a precios bajos grandes cantidades de energía y materiales provenientes de las sociedades pobres del Sur (Martínez-Alier 2008, 28). Esta distribución desigual no es simplemente un fallo ocasional del mercado o una consecuencia de la acción gubernamental, sino una «condición estructural» (*Ibid*, 24, 28). Martínez-Alier propone retomar el concepto de «deuda ecológica» para reclamar la responsabilidad de los países ricos del Norte hacia los países pobres del Sur, tanto por la explotación y destrucción de los recursos naturales de estos últimos, como por el comercio ecológicamente desigual (*Ibid*, 33). La deuda ecológica puede cuantificarse en términos monetarios, pero también posee dimensiones morales que no pueden ser capturadas únicamente mediante una valoración económica (*Ibid*, 33). En su libro *Slow Violence and Environmentalism of the Poor* (2011), Robert Nixon advierte del desafío que supone pedir responsabilidades por la destrucción medioambiental, ya que muchos de los procesos que dañan el medioambiente se desarrollan a lo largo de extensos períodos de tiempo y están ampliamente distribuidos entre diferentes regiones, instituciones e individuos. Nixon sostiene que, al abordar la responsabilidad medioambiental, es fundamental prestar atención a lo que denomina «violencia lenta» (slow violence), una forma de violencia que se produce de manera gradual y encubierta y cuyos efectos destructivos se postergan en el tiempo (Nixon 2011, 11).

En cierto sentido, la propuesta de deuda ecológica de Martínez-Alier problematiza las representaciones predominantes del Antropoceno, que atribuyen a toda la humanidad la misma responsabilidad del cambio ecológico global (Barca 2022, s.p). Como denuncia la ecología política feminista decolonial, el lenguaje universalista del

Antropoceno oculta las relaciones asimétricas de poder entre el Norte y el Sur global (Malm and Hornborg, 2014), borra las historias de racismo generadas por las estructuras regulatorias de las relaciones geológicas (Yusoff 2019, 2) y reproduce el *ethos colonial* del ingenio masculino blanco y heterosexual que se considera poseedor de la razón (equivalente a la ciencia, la tecnología y el derecho) y destinado a dominar y rehacer el mundo a su propia imagen y semejanza (Barca 2022, s-p).⁶ Esta colonización persiste en la actualidad a través del saqueo de los recursos naturales y minerales, el extractivismo y otras acciones que amenazan la existencia de comunidades enteras, tanto de sus formas de vida y conocimientos, como de sus entornos y ecosistemas (García *et al.* 2019; Mattei y Nader 2008). Desde esta perspectiva feminista decolonial, se propone rechazar el Antropoceno y utilizar, en su lugar, conceptos alternativos que capturen sus limitaciones. Prefieren así hablar de «Mantropoceno» (Raworth 2014), «Blanco (M)Antropoceno» (Di Chiro 2017) o «Faloceno» (LasCanta 2017), para llamar la atención a la visión patriarcal (hombre blanco occidental) del Antropoceno; de «Plantacionoceno» o la «era de las plantaciones», para resaltar el papel fundamental que han desempeñado el sistema de plantaciones, los monocultivos y el trabajo forzoso en la crisis ecológica (Haraway, Tsing *et al.* 2015); o de la era del «Chthuluceno», para cuestionar la visión antropocéntrica que considera a los seres humanos como los únicos actores importantes en la Tierra y defender que «los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal» (Haraway 2016, 55, traducción propia).

Junto con el ecofeminismo, la ecología política feminista decolonial insta a repensar el mundo desde América Latina, desde África, desde las comunidades indígenas y la academia marginada en el Sur global para desafiar las narrativas universalizantes que perpetúan las divisiones jerárquicas entre naturaleza/sociedad, hombre/mujer, humano/no humano que el colonialismo, el capitalismo, la industrialización, y la urbanización han utilizado como estrategias de apropiación, opresión y explotación (Elmhirts 2018, 57; Plumwood 1993, 196; Sundberg 2014; Radcliffe 2017; véase también Mignolo y Walsh 2018). Reivindicar y recuperar esas miradas *otras* permite establecer un horizonte político alternativo donde la vida cotidiana, las prácticas locales y domésticas, y el cuidado de la Tierra, dimensiones a menudo ignoradas por la cultura occidental, se presentan como elementos clave para construir un mundo más sostenible y justo (Mies y Shiva 1997, 24 -27; Federici 2013; García *et al.* 2019).

⁶ Otros conceptos alternativos que se han propuesto son: «Tecnoceno» (Hornborg 2015), enfatiza los costes ecológicos de la tecnología moderna; «Capitaloceno», subraya el papel que la economía capitalista ha jugado en la crisis ecológica (Moore 2016); «residuoceno» («Wasteocene») (Armiero 2021), llama la atención a la producción y acumulación desmesurada de desechos; «AnthropoScenes», enfatiza el efecto despolitizador que produce la exclusión de las voces, narrativas y formas de actuar alternativas en el Antropoceno (Swyngedouw y Ernstson 2018).

ESPACIO E (IN)JUSTICIA EN LOS ESTUDIOS CULTURALES IBÉRICOS

La integración de las teorías de la geografía y de la ecología política en los estudios culturales ibéricos ha generado dos corrientes de pensamiento distintas: los «estudios culturales-urbanos» y los «estudios culturales-ambientales.» Aunque existen diferencias en sus enfoques y metodologías, es importante destacar que estas corrientes no son excluyentes, sino más bien complementarias. Juntas proporcionan una comprensión más completa y crítica de los límites y posibilidades de la relación entre el espacio y la (in)justicia en el contexto ibérico.

Por un lado, investigadores como Malcolm Compitello (1999, 2002, 2003), Nathan Richardson (2012), Joan Ramon Resina (2002, 2012), Ann Davies (2012), Ana Corbalán y Ellen Mayock (2015), Luís Moreno-Caballud (2015), Maria Difrancesco y Debra Ochoa (2017), Susan Larson (2003, 2011, 2021), Benjamin Fraser (2015, 2016, 2021), Mónica López Lerma (2021), entre otros,⁷ se han inspirado en las ideas de Lefebvre, Harvey, Massey, Dikeç y Soja para examinar, a través de diversos productos culturales, como la fotografía, el cine, la literatura y los comics, los procesos sociales, políticos, legales y económicos que generan y perpetúan las desigualdades sociales e injusticias en el espacio urbano español. En diálogo con la teoría espacial y la geografía urbana, sus trabajos demuestran cómo el modelo de urbanización capitalista que se inició durante el desarrollismo franquista (aproximadamente entre 1957 y 1975), ha sido continuado por el proyecto neoliberal de la democracia a través de políticas como la liberalización del suelo y la especulación inmobiliaria, y reafirmado, paradójicamente, tras la crisis económica del 2008. Adoptando un enfoque cultural del espacio y un enfoque espacial de la cultura, estos investigadores buscan comprender cómo la cultura influye en la configuración y transformación del espacio urbano y cómo, a su vez, este espacio influye en las prácticas y representaciones culturales.

En su manifiesto *Towards an Urban Cultural Studies*, Benjamin Fraser acuña el término «estudios culturales-urbanos» para referirse a este trabajo interdisciplinario que sitúa los estudios culturales dentro de un marco urbano. Fraser destaca tres aspectos metodológicos que caracterizan estos estudios (Fraser 2015, 21). En primer lugar, siguiendo la idea de Raymond Williams (1975) de que lo rural y lo urbano mantienen una relación dialéctica, los estudios culturales-urbanos no se limitan a investigar los espacios urbanos en oposición a los rurales, sino que exploran cómo la creciente urbanización de la sociedad afecta tanto a las áreas urbanas como a las no urbanas (Fraser 2015, 22-23). Como señala Luis Moreno-Caballud, un ejemplo claro de esta relación dialéctica entre lo rural y lo urbano puede observarse cuando España pasó de ser mayoritariamente agrícola y tradicional a convertirse en una sociedad capitalista enfocada en la industria, la urbanización y el turismo tras la implementación del Plan

⁷ Véase también Smith (2000); Mercer (2012); Snyder (2015); Córdoba y García-Donoso (2016).

Nacional de Estabilización y Liberalización Económica en 1959 (Moreno-Caballud 2015, 113). Esta apertura económica generó una creciente demanda de mano de obra en las ciudades, lo que a su vez provocó un éxodo masivo de la población rural hacia los centros urbanos en busca de mejores condiciones de vida (*Ibid*, 113). Como resultado, mientras que las ciudades se llenaron repentinamente de mano de obra barata para abastecer a las fábricas y al sector de servicios, generando problemas de hacinamiento, chabolismo y pobreza, especialmente en Madrid, Barcelona y Bilbao (Almendo 2019, s.p.), el espacio rural experimentó una transformación en su estilo de vida tradicional, un proceso de descampesinización (véase el capítulo de Christine Martínez en este volumen) y un vaciamiento de sus pueblos que se ha prolongado hasta nuestros días, dando lugar a la denominada «España vaciada.»

Por su parte, Joan Ramón Resina identifica un giro significativo en la relación dialéctica entre el campo y la ciudad tras la crisis financiera del 2008, cuando las estructuras del modelo económico dominante comenzaron a mostrar fallas y muchos jóvenes urbanos decidieron buscar una forma de vida alternativa en las zonas rurales (Resina 2012, 7; Nogué 2012, 39). Resina denomina este fenómeno «nuevo ruralismo» (Resina 2012, 7-8). Con este término Resina no busca romantizar el espacio rural, ya que en la actualidad está mayormente cubierto por el hormigón, lo que hace imposible restaurar la idea nostálgica de un paraíso perdido (*Ibid*, 15). Tampoco lo utiliza como sinónimo del movimiento de «vuelta a la naturaleza» de finales de los años 60, conocido como «neorruralismo» (*Ibid*, 8). Para Resina el «nuevo ruralismo» se refiere a una actitud «crítica de desencanto o incluso de desapego que desafía la supuesta superioridad epistémica de la modernidad y la supuesta dependencia de la cultura en el ritmo e intensidad de intercambios de la ciudad» (*Ibid*, 15, traducción propia).

El segundo aspecto metodológico que Fraser propone para los estudios culturales-urbanos implica reconocer que el proceso de la urbanización de la sociedad no puede comprenderse plenamente sin analizar la correspondiente «urbanización de la conciencia» (Fraser 2015, 23). En otras palabras, los estudios culturales-urbanos deben «admitir que las ideas acerca de las ciudades influyen en los planes urbanos, los cuales se materializan físicamente en la construcción de las ciudades. A su vez, estas ciudades generan nuevas ideas sobre sí mismas, estableciendo así un circuito urbano dialéctico en constante interacción» (*Ibid*, 23, traducción propia). Ignorar esta relación dialéctica entre lo material y lo simbólico reduciría la urbanización a una práctica ideológicamente neutral y especializada, que opera independientemente de los contextos sociales, las condiciones materiales y las prácticas culturales (*Ibid*, 23). Un análisis del desarrollismo franquista desde esta perspectiva demuestra cómo el proyecto de modernización del régimen dependía no solo de una transformación física del espacio, sino también de una profunda reforma de las subjetividades (Moreno-Caballud 2015, 117). Con este propósito, el discurso oficial del régimen pasó de exaltar «la pureza del campo frente a la corrupción de la ciudad para construir su mitología nacionalista de la Hispanidad», a idealizar la ciudad como símbolo de

progreso, desarrollo y civilización en contraste con el campo, que ahora se presentaba como una manifestación de subdesarrollo y, por lo tanto, como la antítesis del proyecto de modernidad (*Ibid.*, 115-117, traducción propia; Almendro 2019).

El tercer aspecto metodológico que Fraser resalta en los estudios culturales-urbanos es su enfoque interdisciplinario. Por un lado, estos estudios se nutren del conocimiento teórico y práctico de los estudios urbanos. Por otro lado, insisten en la importancia de mantener el enfoque metodológico de las humanidades, haciendo hincapié en el valor de realizar una «lectura detallada» (*close reading*) de las representaciones culturales (Fraser 2015, 21-23). Malcolm Compitello y Susan Larson argumentan que estudiar las representaciones culturales del espacio urbano es importante no solo porque su contenido retrata la ciudad de diversas maneras, algunas críticas y otras utópicas, ayudándonos así a comprender mejor la experiencia urbana o a imaginar formas alternativas de vida, sino porque «a menudo desempeñan un papel recíproco en la creación del propio entorno urbano. Los planificadores urbanos y arquitectos necesitan una imagen, una fuente de inspiración que los motive mientras se dedican a crear nuevos entornos urbanos en los que las personas trabajen y vivan» (2001, 237, traducción propia; véase también Larson 2021). Compitello advierte que cualquier análisis de la relación entre la ciudad y la cultura debe ser consciente del papel crucial que el capital desempeña en esta relación, porque si bien es cierto que «la conciencia moldea y es moldeada por las formas culturales y sociales», «el capital moldea la conciencia» (2002, s.p). Compitello nos recuerda que incluso las formas culturales más subversivas pueden representar una imagen de la ciudad construida a medida del capital. En caso de que esto ocurra, sugiere que reconozcamos el proceso y nos esforcemos por ser precisos al denunciarlo. Al hacerlo, «es importante tener en cuenta la observación de Lefebvre de que ninguna revolución puede triunfar si no modifica de manera fundamental el espacio, especialmente el espacio urbano» (Compitello 2002, s.p, traducción propia).

Por otro lado, investigadores como Katarzyna Beilin (2015, 2016, 2019), Daniel Ares-López (2017, 2019), Luis I. Prádanos (2018, 2023), Samuel Amago (2021), entre otros, aunque reconocen la importancia de los estudios culturales-urbanos, lamentan que la mayoría de estos trabajos no consideren «cómo los aspectos ambientales de la ciudad afectan a la cultura y cómo, a su vez, la cultura urbana moldea las formas en las que abordamos y transformamos (tanto material como simbólicamente) el medioambiente» (Prádanos 2018, 92, traducción propia). Para corregir este vacío, proponen la creación de unos «estudios culturales-ambientales» ibéricos, que integren los enfoques de las humanidades ambientales y de la ecología política, y que reconozcan la alienación social y ecológica inherente en la cultura económica global dominante —basada en un modelo extractivista que depende de desarrollos urbanos intensivos, productividad agroindustrial, megaproyectos turísticos y crecimiento económico (Prádanos 2018, 93-94). Mientras que los estudios culturales-urbanos analizan las representaciones de las injusticias espaciales cometidas contra los seres humanos sin tener en cuenta los aspectos ecológicos, los estudios culturales-ambientales examinan los costos sociales

y ecológicos de las injusticias espaciales (la proliferación de residuos, la degradación del suelo, la gestión inadecuada del agua, la deforestación), y cómo estas injusticias se manifiestan, visibilizan, degradan o ignoran en las representaciones culturales (Beilin y Ares-López 2019; Prádanos 2023, 4). Desde un enfoque transdisciplinario y activista, los estudios culturales-ambientales buscan proporcionar herramientas conceptuales, narrativas y perceptuales que permitan visibilizar la violencia, ya sea abrupta o lenta, que subyace en la injusticia ambiental, y promover, al hacerlo, la acción contra las estructuras de poder que la sustentan (Beilin y Ares-López 2019, 19).

En su manifiesto «Estudios culturales-ambientales ibéricos: fundamentos teóricos y conceptos clave», Ares-López y Beilin se apoyan en las ideas posthumanistas de Donna Haraway (2008), la teoría del actor-red de Bruno Latour (2005) y el neo-materialismo de Jane Bennett (2010) y Karen Barad (2007), para proponer unos estudios culturales-ambientales basados en dos presupuestos teóricos. El primer presupuesto sostiene que los procesos históricos poseen una dimensión material o (inter)corporal-ambiental (normalmente asociada a la «naturaleza» y a formas de gestión, producción y transformación de recursos) y una dimensión semiótica o discursiva (normalmente asociada a la «cultura» y a la producción de conceptos, discursos, narrativas o imágenes) que están íntimamente interconectadas (Ares-López-Beilin 2017, 167; Ares-López 2019, 217; Beilin y Ares-López 2019, 217, 222). La consecuencia de este presupuesto para los estudios culturales-ambientales, según señalan Ares-López y Beilin, es que su investigación no debería limitarse al análisis «de la producción y circulación simbólica o discursiva, sino que también deberían trazarse las interconexiones de éstas con los procesos materiales de producción, reproducción, transformación y destrucción de la vida (tanto humana como no-humana) y de sus hábitats» (Ares-López y Beilin 2017, 167). En su análisis semiótico-material del desarrollismo, Ares-López observa que, junto con el discurso oficial franquista que menospreciaba el espacio rural, también existía un discurso oficial que consideraba los montes, bosques y su fauna como «recursos naturales patrios» que debían ser gestionados o explotados por el estado en nombre del interés nacional y el crecimiento económico (Ares-López 2019, 227). Como demuestran los capítulos de Ana Fernández-Cebrián y Félix Zamora Gómez en este libro, esto se llevó a cabo a través tanto de la construcción de infraestructuras hidráulicas, como pantanos o embalses, con el fin de convertir tierras de secano improductivas en zonas de regadío, como a través de la plantación de árboles de crecimiento rápido, como el pino o el eucalipto, con el propósito de satisfacer necesidades de interés nacional como, por ejemplo, la producción de papel (Ares-López 2019, 227).

El segundo presupuesto teórico rechaza la visión antropocéntrica del concepto de agencia, que considera al ser humano como el único actor histórico y propone, en su lugar, comprender el mundo «no en términos de sujetos [humano] y objetos [no-humano] dentro de una esfera puramente 'social,' sino en términos de relaciones, roles y ensamblajes cambiantes entre la sociedad y lo no-humano» (Ares-López y Beilin 2017, 173). En este ensamblaje, la relación entre lo humano y no-humano no es unidireccional,

¿CÓMO SE RELACIONA EL ESPACIO CON LA (IN)JUSTICIA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA? ¿Cuáles son los límites y posibilidades de esta relación en la era del Antropoceno?

Los capítulos de este libro abordan estas preguntas considerando tres problemáticas fundamentales. Por un lado, a pesar de la crisis económica del 2008, las ciudades españolas continúan siendo centros de inversión y especulación inmobiliaria, perpetuando los procesos neoliberales de gentrificación, exclusión y segregación. Por otro lado, estos procesos profundizan la brecha entre el espacio urbano y el rural, exacerbando lo que el periodista Sergio del Molino (2016) ha denominado la «España vacía», aunque movimientos sociales y activistas prefieren hablar de la «España vaciada» para resaltar su origen político y económico. Finalmente, más allá de la dicotomía entre lo rural y lo urbano, la era actual del «Antropoceno» o el «Capitaloceno», marcada por el impacto destructivo del ser humano en el planeta, nos insta a reflexionar en una cartografía de la (in)justicia espacial que aborde los efectos del cambio climático y su conexión con el capitalismo.

Desde una perspectiva transdisciplinaria, los objetivos de este libro son: (1) examinar los límites que la justicia, en su sentido más amplio, enfrenta en los procesos de producción capitalista del «espacio» español (2) visibilizar situaciones específicas que desafían estos límites y otorgan a la justicia una manifestación tangible, aunque sea momentánea; y (3) demostrar que los límites, ya sean físicos, espaciales, sociales, políticos, ecológicos, legales, económicos, culturales, estéticos, o teóricos, conceptuales e interpretativos, siempre pueden ser cuestionados, y en consecuencia, redefinidos, abriendo así posibilidades para crear nuevas formas de pensamiento, imaginación y acción.



COMARES
editorial

ISBN 978-84-1369-799-4



9 788413 697994