

Bernard Debarbieux

Imaginarios Sociales del **Espacio:** ensayos y desvíos



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

Imaginarios sociales del espacio. Ensayos y desvíos / Bernard Debarbieux.
1ra edición — México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa,
División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2023

336 p.; 13.5 × 21 cm.

ISBN PDF: 978-607-28-3101-8

1. Geografía Humana 2. Geografía Cultural. Debarbieux, Bernard 3.
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México)

Primera edición en español en EPUB, octubre 2023

© Universidad Autónoma Metropolitana

Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios,
CP 14387, Alcaldía Tlalpan. Ciudad de México, México.

Unidad Iztapalapa / División de Ciencias Sociales y Humanidades /
Consejo Editorial, de Ciencias Sociales y Humanidades.

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco 186, Edificio H, segundo piso. Col.

Leyes de Reforma, 1^{ra} Sección, Alcaldía Iztapalapa., C.P. 09310, Ciudad de
México, México.

Primera edición en francés

L'espace de l'imaginaire. Essais et detours

© CNRS Éditions, París, 2015

Primera edición en inglés

Social Imaginaries of Space. Concepts and Cases

© Edward Elgar Publishing, Reino Unido y Estados Unidos, 2019

Primera edición impresa en español

Imaginarios Sociales del Espacio: ensayos y desvíos

© Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2022

© Anthropos Editorial, Nariño S.L., Edita Siglo XXI Editores, Barcelona y México, 2022.

Diseño de cubierta: Giorgio De Chirico, *Mélancolie du départ*, 1916

© 2022, ProLitteris, Zúrich.

Diseño, realización: Krystal Mejía

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.



UNIDAD IZTAPALAPA

Rector General

José Antonio de los Reyes
Heredia

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretaria General

Norma Rondero López

Secretario de unidad

Javier Rodríguez Lagunas

*Coordinadora General de
Difusión*

Yissel Arce Padrón

*Director de la División de Ciencias
Sociales y Humanidades José*

Régulo Morales Calderón

*Directora de Publicaciones y
Promoción Editorial*

Freja Ininna Cervantes Becerril

*Coordinadora General del Consejo
Editorial de Ciencias Sociales y
Humanidades*

Alicia Lindón Villoria

Comité Editorial de Libros

Pablo Castro Domingo
(Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa)

Pedro Castro Martínez
(Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa)

Carlos Alberto Ríos Gordillo
(Universidad Autónoma Metropolitana
Azcapotzalco)

Nora Nidia Garro Bordonaro
(Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa)

Alicia Lindón Villoria
(Universidad Autónoma Metropolitana,
Iztapalapa)

José Manuel Valenzuela Arce
(El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana)

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, para iniciar el proceso de arbitraje por sistema doble ciego a cargo de especialistas externos, en la sesión trimestral de primavera de 2019, celebrada el 8 de septiembre de 2019 y quedó aprobado para su publicación el 30 de agosto de 2020.

BERNARD DEBARBIEUX

IMAGINARIOS SOCIALES DEL ESPACIO

ENSAYOS Y DESVÍOS

Traducción de Manuel Cuesta

ISBN PDF: 978-607-28-3101-8



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

Índice

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN

Entre imaginario e imaginación
Una propuesta a modo de marco
El espacio y los imaginarios sociales
¿En qué sentido es instituyente el espacio?
La espacialidad instituyente de los imaginarios sociales
Modernidad(es)
Cuatro ensayos, seis desvíos y una epifanía

ENSAYO 1 IMAGINARIOS SOCIALES Y ESPACIO

El partido de fútbol como hecho institucional
El espacio y los hechos institucionales
Imaginarios sociales de la modernidad
La manifestación y la espacialidad de la esfera pública
Imaginario social, geografía imaginada y sentido de las prácticas
Metageografías «llenas de imaginación»
Institución de la sociedad, dureza y suavidad de las prácticas culturales
La comensurabilidad de los imaginarios sociales
«Orgullosos de ser marseleses»
El imaginario de una ciudad
El imaginario de la ciudad y la categorización geográfica

DESVÍO 1 DE LOS IMAGINARIOS DE LA NATURALEZA QUE CONCURREN EN YOSEMITE

Acondicionamiento de la naturaleza y reformismo social
Experiencia del wilderness, panteísmo y democracia
Los imaginarios sociales de la naturaleza... ¿de quién?
La naturaleza, el parque y la espacialización del imaginario social
Elogio de la barrera y de la policía de la naturaleza
La institucionalización de la naturaleza

ENSAYO 2 IMAGINARIO ESTATAL DEL TERRITORIO

Dos filosofías políticas de la territorialidad estatal
Utopía
El espacio constitutivo del relato utópico
Leviatán
Las tres formas de espacialidad del territorio estatal
Área y extensión

Materialidades del área y la extensión
La espacialidad de las prácticas sociales inducidas por la territorialidad estatal
La frontera como objeto institucional
La propiedad inmueble como institución
La retícula del territorio
El espacio instituyente de la modernidad
El esquema partitivo en el corazón del imaginario estatal moderno
La producción estatal de lo homogéneo, e imperial de la alteridad racializada
Deslocalización y estatalización del dinero
Los ofrecimientos de los territorios estatales
La triplicidad del territorio estatal

DESVÍO 2 LA INGLATERRA DE LOS TUDOR Y LOS ESTUARDO O LA AUTORREPRESENTACIÓN DEL ESTADO MODERNO

Génesis de una idiosincrasia insular
El mapa al servicio de la territorialidad estatal
Retratos y firmas
La pasión por los estate maps
Retratos, atlas y mapas en el punto de inflexión de la relación entre el soberano y sus súbditos

DESVÍO 3 CIENCIA E IMAGINARIO ESTATAL EN LA INDOCHINA COLONIAL

Una «pesadilla psicodélica»
Espacializar las etnias
El territorio, la etnia y la cultura o cómo fijar lo fluido
Dinamitar los vínculos esenciales entre cultura, identidad y territorio
Zomia o la estrategia espacial de la resistencia al Estado

ENSAYO 3 LO SINGULAR DEL IMAGINARIO NACIONAL

Lo singular de la nación o El Sonderfall universal
El individuo moderno es puesto en el espacio objetivado
El individuo moderno toma posición en el espacio objetivado
Prácticas, políticas y experiencias de la lengua y la religión
La nacionalidad como posicionamiento en nuevos espacios de experiencia
Nacionalidad, lengua, religión, territorio(s)
El nacionalismo como ideología o como imaginario
Imaginario estatal y esfera pública
¿Qué es el imaginario nacional?

DESVÍO 4 LA RETÓRICA NACIONALISTA DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

Lugares genéricos y lugares de condensación
Lo oficial y lo banal del nacionalismo
De la utilidad de las ciudades capitales
La indeterminación y la subversión de los lugares
emblemáticos
¿Dónde estaban los «Charlies» de 2015?
La nacionalización de la memoria
Nacionalización de la naturaleza / naturalización de la nación
Naturalidad de la nación
Tensiones entre distintos imaginarios de la naturaleza

ENSAYO 4 IMAGINARIOS POLÍTICOS POSNACIONALES DEL ESPACIO

«Un autorretrato sobre nuestro planeta»
There is mapquake
El «derecho de querer hacerse apátrida»
Individuos reflexivos y colectivos recompuestos
Mundialización de la realidad y mundialización imaginada
Imaginarios de lo interestatal
¿Un imaginario de sociedad global?
La desestatalización de los imaginarios sociales
El cosmopolitismo, ¿es un imaginario social de la alteridad?
La refundación de lo local
La movilización, a escalas inferiores, de los recursos del
imaginario nacional
Lo local y la invocación del patrimonio mundial
El patrimonio inmaterial y las comunidades locales
La resistencia al cosmopolitismo patrimonial
Lo local desestatalizado por el mercado
La moneda al servicio de lo local
Mundialización, desestatalización y relocalización

DESVÍO 5 IMAGINARIO POSNACIONAL DE LA ITALIANIDAD NEOYORQUINA

Un desfile con Marco Polo y Kublai Kan
La italianidad en los primeros tiempos de Little Italy
Patrimonialización de una ausencia

DESVÍO 6 IMAGINARIOS POSNACIONALES DE LA NATURALEZA

El ecosistema terrestre y la sociedad mundial
El Whole Earth Catalog o la alternativa social a través del
consumo
El reenmarque planetario de los imaginarios sociales
alternativos
Elogio de lo local en el proyecto social y medioambiental
Vivir en biorregiones

La difusión del modelo biorregional como objetivo en sí
Imaginario social de la naturaleza y «ecología de las
identidades compartidas»

EPIFANÍA LEVIATÁN EN LA FRONTERA

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS AL PIE

*Para Martine, Colin y Simon,
quienes, aquí y allá en este texto,
se reconocerán.*

AGRADECIMIENTOS

Este libro marca una etapa en la veintena de años que he dedicado a investigaciones y escritos sobre la dimensión espacial de las sociedades modernas y contemporáneas. Retoma un hilo de trabajo que ha sido objeto de numerosas publicaciones en revistas francófonas (*L'Espace Géographique*, *Communications*, *Civilisations*, *cybergeo*, *Via@*, *Esprit*, *Géographie et Cultures*, etc.) y anglófonas (*Ecumene and Cultural Geography*, *Geoforum*, *Geopolitics*, *Progress in Human Geography*, *Global Environmental Politics*, *Global Networks, Territory, Politics, and Governance*, etc.). La tesis defendida y la forma adoptada deben mucho a un año sabático (2010-2011) durante el cual fui profesor invitado en el Vassar College (Nueva York) y en la Universidad de Marrakech. Aquella estancia la hicieron posible la Universidad de Ginebra y el Fondo Nacional (suizo) de Investigación Científica (proyectos IZ70Z0_123903, CR1111_137989 y 100016_169535).

Concebida y estructurada durante un largo periodo, esta obra debe mucho a las discusiones que he mantenido con numerosos colegas, principalmente Anne-Laure Amilhat-Szary, Isabelle Arpin, Jean-Marc Besse, Jörg Balsiger, Michel Bruneau, Christine Chivallon, Juliet Fall, Franco Farinelli, Cindy Katz, Denis Cosgrove, Nicholas Entrikin, Marie-Christine Fourny, Romain Lajarge, Alicia Lindón, Jacques Lévy, Michel Lussault, Jeff Malpas, André Micoud, Marie-Karine Schaub, Ola Söderström, Jean-François Staszak, Martin Vanier, Helène Velasco y François Walter. Un agradecimiento especial va para Jean-François Staszak, Marie-Karine Schaub y Martine Edard, quienes leyeron y comentaron la totalidad del manuscrito.

BERNARD DEBARBIEUX

Hyde Park, Nueva York, Estados Unidos

Marrakech, Marruecos

Ginebra, Suiza

INTRODUCCIÓN

Este libro centra su atención en la dimensión espacial de los imaginarios sociales. La hipótesis que lo guía enteramente consiste en concebir que esta dimensión es constitutiva de los imaginarios sociales de la modernidad. Desde una perspectiva analítica, este libro se plantea como objetivo mostrar que, para comprender esos imaginarios, siempre es útil caracterizar las formas de espacialidad que en ellos operan, diferenciando sus respectivos estatus. Para hacer plenamente comprensible semejante propuesta -colocada ahí de buenas a primeras-, me propongo precisar sus términos e introducir las referencias sobre las que reposa.

Entre imaginario e imaginación

El concepto de imaginario social ocupa un lugar especial en el vocabulario de las ciencias humanas desde los trabajos de Cornelius Castoriadis en la década de 1970. Para esta época, el concepto de imaginario ya había recorrido su camino en las teorías de la filosofía existencialista -principalmente con [Jean-Paul Sartre \(1940\)](#)-, del psicoanálisis -desdeñado en este contexto por un Jacques Lacan, o sobrevalorado por un [Gilbert Durand \(1960\)](#)- y de los estudios literarios, sobre todo en el mundo francófono. Dentro de este conjunto, los trabajos de Castoriadis constituyen al mismo tiempo una continuación y un punto de inflexión; ya que este estudioso ciertamente conservó del psicoanálisis la idea de que al individuo lo anima una actividad imaginadora que es propia de su psiquismo -asocia dicha actividad a lo que él denomina «imaginación radical»-, pero también y sobre todo le preocupa entender la naturaleza del «imaginario social» o, con otras palabras, del mundo que un individuo

adquiere bajo el efecto de fuerzas sociales externas a él. Para Castoriadis, este imaginario social surge en condiciones históricas precisas -es, por tanto, «instituyente»- y se estabiliza sobre una forma «instituida». Esta tensión que hace que interactúen el imaginario social instituido, la imaginación radical en cuanto factor de cambio y el nuevo imaginario social instituyente en cuanto modalidad de cambio, le permite dar cuenta, en un modo resueltamente no determinista, de las dinámicas que hacen surgir nuevas realidades sociales: «El imaginario del que hablo no es *imagen de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* -sociohistórica y física- de figuras/formas/imágenes que no pueden conducirnos sino a “algo”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras suyas» (1975, 8). El título de la principal obra en la que Castoriadis expone su tesis, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), dice lo esencial: el imaginario se convierte, en la variedad de las formas que le son propias, en esa actividad mediante la cual cada sociedad se instituye de una manera que es la suya, sobre todo a partir de la imaginación radical desplegada por los individuos que componen la sociedad en cuestión. Huelga aclarar que esta manera de concebir el advenimiento de nuevos mundos sociales -sin continuidad histórica necesaria, sin postular la existencia de estructuras explicativas recurrentes- le permite emanciparse de la teoría marxista a la que anteriormente se había adherido.

Esta manera de concebir el imaginario como elemento instituyente suscitó un enorme interés entre los autores anglófonos a partir de la década de 1990; sirvan de ejemplo [Charles Taylor \(2004\)](#), [Michael Warner \(2005\)](#) y [Manfred Steger \(2008\)](#). Este interés tuvo por precedente la traducción al inglés, en 1987, de *La institución imaginaria de la sociedad*, pero también los acontecimientos históricos que, en Berlín, en la Unión

Soviética y en América Latina, demuestran que los regímenes autoritarios pueden tambalearse y, las sociedades civiles, afirmarse (evidenciando, estas últimas, cierta autonomía). Desde entonces, el concepto de imaginario social (*social imaginary*) pretendía circunscribir, sustituyendo a los conceptos de ideología -en su acepción marxista ortodoxa- o incluso de *habitus*, este telón de fondo o *background* (Taylor) en función del cual los colectivos humanos se reinventan. Invitaba asimismo a intentar comprender mejor cómo esas subjetividades, refiriéndose todas a un mismo telón de fondo, podían ajustarse una a otras y llevar a la adopción de prácticas comunes.

El trabajo de Charles Taylor resulta especialmente representativo de esta acepción del concepto de imaginario social. En *Imaginarios sociales modernos* (2004), Taylor trata de entender, desde una perspectiva de filosofía moral y política, lo que distingue tanto a la modernidad occidental, como al resto de modernidades que han ido naciendo por el mundo bajo la influencia de ésta. Según él, la respuesta reside en la idea -nacida en algunas obras de filosofía del siglo XVII, principalmente las de John Locke y Hugo Grocio, y difundida a lo largo de los siglos siguientes- según la cual las sociedades modernas se habrían dotado de un nuevo orden moral en cuyo seno el interés individual y el interés colectivo se articularían alrededor de la idea de beneficio mutuo. Este estudioso ve especialmente en las primeras teorías sobre la economía de mercado, en la constitución de una esfera pública y en la instauración de unas relaciones nuevas entre el Estado y el individuo los principales vectores de este orden emergente. El imaginario social sería, según Taylor, el marco o la matriz que confieren una orientación colectiva al conjunto de las prácticas sociales y a las significaciones que a éstas se asocian; sería, de hecho, «lo que posibilita las prácticas sociales, dándoles sentido» ([Taylor, 2002, 91](#))

o, más exactamente, «el conjunto de la comprensión compartida -a menudo implícita- de una población, conjunto subyacente a las prácticas comunes de ésta. Es lo que han de “imaginar” colectivamente para que sus prácticas tengan el sentido que tienen» (2004, 24). El proyecto de Taylor consiste, entonces, en identificar los «principios de socialidad» específicos de la modernidad, «los modos conforme a los cuales los individuos imaginan su existencia social, cómo transcurren las cosas entre ellos, las expectativas de cada uno y las nociones e imágenes normativas -más profundas- que sustentan tales expectativas» ([Taylor, 2004, 23](#)). Con base en los trabajos de Cornelius Castoriadis -a quien rinde homenaje sin movilizar, no obstante, el registro psicoanalítico de su propuesta-, Taylor está convencido de que el imaginario social no es un atributo de una sociedad, sino la condición misma de su institucionalización. Este estudio sugiere, en consonancia con sus trabajos sobre la acepción moderna de la noción de identidad (sobre todo [Taylor, 1989](#)), que estos imaginarios sociales no sólo instituyen las sociedades, sino que también son constitutivos de la identidad colectiva de las mismas, para empezar porque participan de su «autocomprensión» (*self-understanding*).

Una propuesta a modo de marco

Este interés renovado por la noción de imaginario entra en juego en un momento en el que numerosos autores de lengua inglesa -algunos de los cuales fueron importantes referentes de la producción en ciencias humanas, por ejemplo Edward Said, Benedict Anderson o Arjun Appadurai- otorgaron a la imaginación un lugar central en sus análisis. La oscilación entre «imaginación» e «imaginario» se debe, en parte, a las sutilezas del funcionamiento de las comunidades lingüísticas del mundo académico. Ambos términos funcionaron como imanes léxicos -el segundo en el seno de la comunidad francófona, el primero en el de la anglófona-¹, y el hiato resultaba especialmente perceptible cuando se traducían, de una lengua a la otra, trabajos sobre el tema². Pero la referencia a la imaginación a veces señala otra cosa: ora una perspectiva teórica, ora una postura epistemológica. En su análisis de las naciones como «comunidades imaginadas», Benedict Anderson postula que las naciones se constituyeron, durante el dilatado lapso que separa los siglos XVI y XX, gracias a la capacidad de los individuos de imaginar su inscripción en este tipo de colectivo a través del potenciamiento de varios tipos de mediadores, principalmente los documentos administrativos, los libros y los periódicos, que configuraron las modalidades lingüísticas de la interacción a distancia entre las personas. Arjun Appadurai, por su parte, en su análisis del mundo contemporáneo -que él ve recorrido por flujos de personas y de información- pone el acento en la imaginación o, con otras palabras, en la actividad imaginadora de los individuos. Para entender las manifestaciones de la mundialización cultural en curso, atribuye una importancia decisiva a las modalidades según las cuales la imaginación de los individuos permite a cada uno posicionarse en un conjunto de «paisajes» -culturales, mediáticos, económicos, etc.-, emancipándose

ampliamente del marco de los Estados-nación. Más allá, por tanto, de esas sutilezas semánticas que son la sal de los idiomas y el tormento de los traductores, el interés de los autores anglófonos por el concepto de imaginación refleja cierta propensión a querer reconocer una parte de la autonomía del individuo en su actividad imaginadora, mientras que muchos autores francófonos estaban tentados a ver en el imaginario ora un marco dominante, ora las bases inconscientes de dicha actividad imaginadora.

Es precisamente esta desavenencia de las posturas epistemológicas - expresada en parte por las preferencias léxicas- lo que las propuestas de Castoriadis, Taylor y Warner se esfuerzan por superar. Este libro también se inspira en las propuestas de estos autores desde este punto de vista. Aquí hablamos, en efecto, del imaginario social en cuanto telón de fondo de los esquemas de pensamiento y actuación compartidos en el seno de un colectivo. Postulamos que este imaginario no es un simple atributo de una sociedad, sino la condición misma de la existencia de ésta en cuanto tal. Pues el imaginario participa en la institución de una sociedad; encuadra, por tanto, las instituciones sociales más específicas que organizan el funcionamiento de la misma. Es desde esta perspectiva como hablaré de «imaginario social», de «imaginario estatal» o incluso de «imaginario grupal». (Cada adjetivo especifica el correspondiente colectivo institucionalizado.) Es también desde esta perspectiva como evitaré hablar de «imaginario geográfico», de «imaginario territorial» o de «imaginario histórico», ya que tales adjetivos no designan a colectivos existentes. Hablaré, antes bien, de «imaginario del espacio», de «imaginario del territorio», de «imaginario del paisaje» o de «imaginario del tiempo», con la idea de decir que el espacio, la naturaleza, el territorio, el paisaje o el

tiempo son formas de objetivación que son parte implicada de esta institucionalización social.

Si pasamos a concebir el imaginario social de este modo, la noción ya no tiene demasiado que ver con lo que el sentido común le asocia. El imaginario deja de ser un contrapunto de lo real; se convierte en un terreno en función del cual los miembros de una sociedad manifiestan -explícita o implícitamente- su comprensión de esa realidad y las modalidades de su práctica. Y es que, para evitar que el imaginario social sea una especie de abstracción flotante de estatus indeterminado, es necesario ponerlo en relación con prácticas concretas, incluidas las de la imaginación individual. También esta última debe desvincularse de la significación del sentido común, que la vincula esencialmente a actividades como el arte o la ensoñación, o la limita a esa facultad que permite evocar con el pensamiento a una entidad que está ausente del campo de la percepción por hallarse lejos, haber desaparecido o proyectarse en el futuro. Yo propongo, en parte por motivos que se explicitarán más adelante en el presente texto, considerar que la imaginación designa principalmente la actividad imaginadora de un individuo, la cual se desarrolla en la bisagra que articula experiencias, normas y referencias. Se trata, con otras palabras, de una actividad eminentemente cotidiana que contribuye a dar sentido a cada una de nuestras prácticas.

Si pasamos a ver en el imaginario social y en el imaginario individual las dos caras de una misma realidad, hay varias formas de concebir la relación entre ambos imaginarios. Aquí voy a descartar las tesis que conciben dicha relación sobre el modelo de una determinación del segundo por parte del primero. Y es que, si la imaginación individual hubiera de ser la mera consecuencia o actualización de un imaginario

social, el interés de su análisis sería marginal y el imaginario no sería sino ideología. La tesis de este libro pondrá el acento -a semejanza de Appadurai- en la imaginación individual, reconociendo su parte de autonomía e invención. También subrayará, sin embargo -en mayor medida que Appadurai-, en qué aspectos un imaginario compartido estabiliza la actividad imaginadora de los individuos y, en contrapartida, la orienta. Entre un imaginario triunfante y una imaginación libre de toda traba, este libro adopta una postura intermedia, delicada de mantener. Se propone, en efecto, dar cuenta de los efectos de un imaginario social sobre la conducción de las prácticas individuales, pero también del potencial de invención de la imaginación individual y, por tanto, de la capacidad de dicho potencial para contribuir a la transformación o al surgimiento de un imaginario social. Llegados a este punto, la propuesta se semeja a un postulado. Los ensayos que siguen se esforzarán por darle la consistencia necesaria.

El espacio y los imaginarios sociales

Lo he dicho desde el primer momento: este libro va a centrarse en la dimensión espacial de los imaginarios sociales, y en las formas de espacialidad que en éstos operan. Hace falta, sin embargo, que nos entendamos sobre a qué me refiero con «formas de espacialidad».

Un primer modo -elemental- de dar cuenta de la espacialidad de las sociedades consiste en recordar, a la manera de Hannah Arendt, que la condición humana es esencialmente terrestre o, como ella misma escribe, que «la tierra es la quintaesencia de la condición humana» (1958, 34). Ninguna experiencia individual, ninguna realidad social existe independientemente del espacio concreto sobre el cual se despliega. Con todo, esta evidencia a menudo ha llevado a reducir la espacialidad de los hechos sociales. (Ora en la manera en que estos últimos tienen de movilizar un espacio material, ora en su expresión formal mediante un mapa.) En ambos casos tenemos la tentación de pensar el espacio social como una simple traducción de estas realidades «al espacio», o de pensar el espacio geográfico como una distribución específica de las actividades humanas «por el espacio» o «en el espacio». (Sobre este punto, véase también [Lussault, 2007](#).) El espacio, así concebido, está dotado de un estatus de exterioridad con relación a esas prácticas y esos hechos. Se entiende, sí, que constituye una condición necesaria de los mismos, pero no una dimensión constitutiva de lo social ni, todavía menos, del propio imaginario social.

Otra manera de proceder -sin duda más ambiciosa- consiste en postular que el espacio participa, bajo todas sus formas, en la definición misma de las prácticas sociales y su significación. Arendt -por seguir un poco en su compañía- también hizo propuestas en este terreno, concretamente con la

ayuda de su concepto de «espacio de aparición» (*space of appearance*) (1958). Este último se define como una distribución de individuos en el espacio público, con la posición espacial y el punto de vista -en el sentido literal, fenomenológico del término- que cada uno adopta; también se define por el uso que dichos individuos hacen de la palabra en la interacción, pues, según ella, esta palabra situada es constitutiva de la acción política. El «espacio de aparición» es, para esta autora, una modalidad decisiva de lo que llama «el poder». (Siempre, claro, que el poder no se conciba como una sustancia, sino como una práctica de interacción en un contexto material configurado desde este punto de vista.) El espacio intervendría, en consecuencia -más allá de sus meras materialidades y expresiones gráficas-, en la institucionalización de lo político. Sería, al mismo tiempo, condición material de posibilidad y modalidad operativa de lo político. Es en virtud de este segundo modo -a diferencia del primero- como podemos decir que el espacio es un elemento instituyente de una sociedad política. El espacio de aparición es lo que da su ser a lo político conforme a como lo define Arendt (véase Debarbieux, 2017).

Es asimismo una forma de espacialidad que va a ocuparnos mucho en este libro y sobre la que Arendt trata -si bien de forma menos original- en dos de sus obras, *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y *Eichmann en Jerusalén* (1963). Se trata de la territorialidad estatal-nacional que resultó del acercamiento, a partir del siglo XIX, de las territorialidades estatal y nacional. También esta territorialidad dual es instituyente en la medida en que, como tendremos sobrada ocasión de recordar, el territorio es mucho más que un atributo del Estado moderno y de la nación: es aquello en función de lo cual el Estado moderno fue concebido e instaurado desde el siglo XVI, aquello en función de lo cual fue concebida y operacionalizada,

en el marco de los Estados-nación, la idea de nación en el sentido más contemporáneo del término.

Antes de proceder a una diferenciación sistemática de estas formas de espacialidad, podemos seguir ilustrando esta cuestión con el modo en que, los autores que más han contribuido a forjar el concepto de imaginario social conforme aquí yo lo entiendo, han movilizado esta dimensión espacial. [Michael Warner \(2005\)](#), en la atención específica que presta a los «públicos» en su teoría del imaginario social, establece, desde el comienzo de su libro sobre el tema, diversas acepciones de la noción de público. Opone sobre todo el público-audiencia -esto es: el público de una conferencia, de un espectáculo o de un evento deportivo, público que supone una copresencia que, por lo general, tendrá lugar en un recinto habilitado a tal efecto-, y el público de la esfera pública, vale decir, la comunidad en cuyo seno interactúan individuos -lectores o autores- por mediación de libros y periódicos impresos. Su principal ejemplo -la constitución de una esfera pública en las colonias británicas de América del Norte durante las décadas previas a la Revolución de Estados Unidos- le permite mostrar que, esa circulación de las ideas que hace posible la emergencia de esta esfera pública moviliza principalmente la espacialidad de la distribución que dibujan los escritos mediante los cuales esas ideas toman forma y materialidad; la espacialidad de las conferencias y los debates -es decir: la de la copresencia-, dicha circulación de ideas la moviliza sólo de manera secundaria. Así, en su análisis del surgimiento y la estabilización de una esfera pública, Warner subraya el papel decisivo que desempeñan las formas de espacialidad -«un público es un espacio de discurso organizado ni más ni menos que por el propio discurso» (2002, 50)-, papel que la teoría del espacio público de Jürgen Habermas había tendido a obliterar. Queda claro, de paso, el homenaje a Anderson y al

papel que éste atribuye al «capitalismo de la imprenta» (*print capitalism*) en el surgimiento de las naciones.

Aun siendo muy distinta, la tesis que Edward Said defiende en *Orientalismo* también pone en escena formas de espacialidad instituyente, si bien esta expresión es ajena a su lenguaje. El propósito del libro no es proporcionar un catálogo de las representaciones de las que los occidentales se han dotado para pensar Oriente. (Ni siquiera en el capítulo titulado «Imaginative Geographies».) Aspira, antes bien, a mostrar cómo esas representaciones han contribuido a instalar la construcción simétrica de «Oriente» y «Occidente», pero también de los colectivos y las identidades correspondientes.

Sin anticipar demasiado sobre los textos que siguen, podemos organizar esta pluralidad de formas de espacialidad diferenciando sus estatus ontológicos, es decir, sus modos de ser. Algunas atañen al conocimiento en tanto que se consideran objetivables y constituyen el objeto de un trabajo de objetivación. Tal es el caso de la espacialidad de la esfera pública de Warner cuando la misma designa el ámbito de circulación de los escritos políticos; también es el caso de la espacialidad de las cosmologías modernas, como esa cuyo surgimiento analiza Said (Oriente y Occidente como entidades macrogeográficas forjadas por el orientalismo). Esta ontología espacial, objetivada, requiere la mediación de las representaciones materiales. Mapas, descripciones textuales, relatos míticos y religiosos, pinturas, fotografías, combinan, en efecto, su propia espacialidad de objetos con la espacialidad referencial de aquello que configuran mediante la representación. Ambos tipos de espacialidad son, por último, distintos pero complementarios de un tercero: el de la experiencia fenomenológica. Esta experiencia, eminentemente subjetiva, prima sin duda en la práctica de los lugares, en la copresencia y las

interacciones entre individuos, pero también en el uso de las representaciones objetivantes. Aplicada al ejemplo de un museo nacional, esta pluralidad y esta combinación de los tipos de espacialidad invita a distinguir las formas que corresponden a la materialidad tanto del sitio como de las representaciones que por él se distribuyen, las entidades que están objetivadas en la escenografía y en el discurso que acompaña a ésta - el territorio, la capital, los lugares de memoria, etc.- y la experiencia espacial del visitante, cuyo punto de vista se trata de guiar en sentido propio hacia los objetos de representación -vía el dispositivo escenográfico mismo- y, en sentido figurado, hacia las entidades y los relatos puestos en escena. Vemos ya cómo imaginario social e imaginación individual se articulan en esta combinación de tipos -objetivados y subjetivos- de espacialidad.

Esta diferenciación de las formas y de los tipos ontológicos de espacialidad prepara el terreno al análisis de la dimensión espacial de los imaginarios sociales que atraviesa la totalidad del presente libro. Bosqueja un propósito que recuerda al que expresara Henri Lefebvre en las primeras páginas de *La producción del espacio* (1974), sin pretender, no obstante, tener un alcance comparable. Ni siquiera compartir sus bases teóricas. En vista de los límites perceptibles en las maneras entonces dominantes de referirse al espacio en las ciencias sociales, Lefebvre escribía: «La reflexión epistemológico-filosófica no ha dado un eje a una ciencia del espacio que se lleva buscando mucho tiempo a través de innumerables publicaciones y diversos trabajos. Las múltiples ciencias que tratan sobre el espacio -que lo desmembran-, lo fragmentan igualmente conforme a postulados metodológicos simplificadores: el geográfico, el sociológico, el histórico. Sus investigaciones desembocan ora en descripciones, ora en fragmentaciones y recortes del espacio, sin llegar a alcanzar nunca el

momento analítico. Menos aún el teórico. Establecen inventarios de lo que existe en el espacio. Se trata, en el mejor de los casos, de un discurso sobre el espacio, pero nunca de un conocimiento del espacio» (1974, 13-14). La ambición de Lefebvre iba a consistir precisamente en fundar semejante ciencia del espacio, una ciencia que integrase la pluralidad de las expresiones de éste: «El espacio social no es una cosa entre las cosas, un producto cualquiera entre los productos, sino que envuelve las cosas producidas. Resulta de una serie y de un conjunto de operaciones, y no puede reducirse a un simple objeto. Efecto de acciones pasadas, permite acciones; las sugiere o las veda» (1974, 88-89). El presente libro comparte esta constatación y la preocupación por una puesta en perspectiva de conjunto, pero sigue su propio camino.

¿En qué sentido es instituyente el espacio?

Sin embargo, el ejercicio de diferenciación y de tipología de las formas de espacialidad, aun si es embrionario en este estadio, no carece de riesgo, ya que tiende a colocar todas estas formas en el mismo plano en la dinámica de los imaginarios sociales. Ahora bien: nuestras tesis, en modo alguno hacen esto.

La propuesta de Anderson de que la nación es una «comunidad imaginada» tiene una primicia: los miembros que componen dicha comunidad, «nunca van a conocer a la mayor parte de sus conciudadanos» ([Anderson, 1983, 19](#)). Así las cosas, el sentimiento de pertenencia a una nación común no puede venir dado por la interacción directa entre los miembros de la misma. Es, antes bien, a través de la imaginación y gracias a un conjunto de artefactos -principalmente el medio impreso, los mapas y los museos- como ese sentimiento puede ver la luz. Con otras palabras: Anderson concibe la imaginación individual que se moviliza en la producción de las «comunidades imaginadas» como una facultad que permite evocar, mediante el pensamiento, lo que está ausente en el ámbito de la percepción, es decir, que se trata de una condición espacial. El éxito de su concepto de «comunidades imaginadas», y el hecho de que lo hayan retomado tantos autores -como Taylor y Warner-, se debe bastante a este postulado de partida. (Al respecto véase [Chivallon, 2007](#).) A partir de ahí, Anderson establece una jerarquía entre las formas de espacialidad que moviliza en su análisis. Según este autor, la interacción directa entre los miembros de una nación no sería una condición para el surgimiento de un imaginario nacional, y todavía menos una dimensión constitutiva de dicho imaginario. Esta virtud constitutiva la tendrían, por el contrario, la

circulación de materiales impresos, las puestas en escena museográficas y los mapas. Simétricamente, esta propuesta -que parece de sentido común- induce a pensar que las comunidades pequeñas, sobre todo las comunidades que llamamos «tradicionales» -«en las que el cara a cara es la regla» ([Anderson, 1983, 20](#)) y cabe que se produzca una interacción generalizada entre individuos-, no necesitarían imaginarse como tales.

Este postulado de partida, aunque no impide a Anderson desarrollar un análisis muy sutil del surgimiento de los nacionalismos, es incompatible con la significación que el presente libro adopta de las nociones de imaginario social e imaginación individual. Se entiende, en efecto, que este libro asume un postulado de partida diferente, a saber, que toda comunidad necesita ser imaginada para ser una comunidad, y que la imaginación de cada persona se ajusta a un imaginario social que funge de marco, sean cuales sean las dimensiones tanto de la comunidad, como del espacio por el que ésta se despliega. De hecho, el imaginario social entra en juego de manera muy particular en las prácticas de interacción *in situ*. Se trata, en cierto modo, del punto de vista que también propugna Said: la imaginación que opera en el orientalismo es, ciertamente, la de europeos que imaginan desde lejos -sin tener su objeto delante- que son «Oriente» y «lo oriental». Pero también nos encontramos ante una imaginación que opera *in situ* -en El Cairo o en Túnez- cuando, equipado con los esquemas del orientalismo, un viajero -Flaubert y los demás- entra en contacto directo con cairotas y tunecinos. Desde esta perspectiva, lo que caracteriza a la imaginación no es que colme una ausencia, sino que es el vector mediante el cual un individuo vincula sus experiencias directas a cosas muy variadas -abstracciones, conocimientos generales, memoria, proyecciones hacia el futuro, etc.- de las cuales sólo algunas tienen que ver con la ausencia.

Con otras palabras: el imaginario social no es, conforme aquí lo concebimos, lo que permite imaginarse a un colectivo del que nunca tendríamos una experiencia directa en su totalidad, sino que es lo que enmarca la articulación de las experiencias individuales y de interacción, de sus significaciones y de los valores correspondientes. También cuando prevalece la interacción directa. Esta postura me invita a conferir la misma importancia, en la dinámica de los imaginarios sociales, a los lugares y modos de interacción directa entre individuos de una misma «comunidad imaginada», y a mediadores como los materiales impresos y los mapas.

Dicho esto, las correspondientes formas de espacialidad no son todas instituyentes. Propongo distinguir, en efecto, las que son condiciones de posibilidad de esos imaginarios, las que son formas constitutivas de los mismos y las que no son sino sus formas expresivas. Para ilustrar esta distinción, podemos volver sobre el ejemplo -varias veces aducido en las páginas que anteceden- del espacio público en el sentido propio del término, espacio que combina lo que he llamado «diversas formas de espacialidad». Tiene su materialidad propia, configurada por la distribución de las calles, de las plazas, etc. Y esta configuración constituye la escena de manifestaciones que llamamos «públicas» -como concentraciones de protesta o ceremonias conmemorativas- y orienta la forma de las mismas. La distribución material del espacio público es, pues, una condición de posibilidad de dichas manifestaciones y un factor de su distribución, pero, en cuanto tal y por sí misma, no es una forma constitutiva de un imaginario social. Las propias manifestaciones, en cambio, sí que pueden serlo. Si asumimos el concepto de espacio de aparición y la tesis que Arendt le asocia, la distribución espacial de las personas que interactúan en el espacio público, y que construyen el debate público en esta arena, participa de la esencia misma de lo político. Una

ceremonia -por ejemplo en recuerdo de un héroe nacional- también puede verse como una puesta en escena que hace que la nación exista si estamos de acuerdo en el hecho de que, para ser, la nación necesita ser puesta en escena. Exactamente igual de instituyente resulta el régimen de propiedad inmueble que suele prevalecer en la distinción entre el espacio que se llama «público» y el que se llama «privado». También sobre este punto, el análisis tanto de los historiadores de la Antigüedad como el de Arendt es muy valioso, ya que estos autores han mostrado que el régimen de propiedad de las ciudades griegas no sólo condiciona la organización social y el estatus de la ciudadanía, sino igualmente la repartición espacial de las actividades constitutivas de la vida social y política. Por otra parte, las manifestaciones habidas en el espacio público, en ocasiones terminan evocando otros espacios. Las concentraciones populares de la Revolución francesa en el momento de las amenazas de la coalición europea, y la concentración popular habida en 1944 durante la liberación de París, evocaban, en efecto, unas entidades espaciales -sobre todo el territorio francés- que son sendas referencias instituyentes del imaginario nacional a las que aquellas concentraciones señalaban, de modo expresivo, una adhesión colectiva.

La espacialidad instituyente de los imaginarios sociales

Sin dejar de lado la espacialidad como condición de posibilidad de un imaginario social, ni la espacialidad de las formas expresivas de dicho imaginario, es sobre todo la espacialidad instituyente de los imaginarios sociales lo que interesa al presente libro. Si, como yo propongo, los imaginarios sociales son instituyentes, su espacialidad participa de esta institucionalización en cuanto tal.

¿En qué condiciones diremos que el espacio es instituyente? El espacio es instituyente si constituye un componente fundamental del universo simbólico de un colectivo y de sus principales instituciones. El universo simbólico es el conjunto de las referencias de las que un colectivo se dota para pensarse a sí mismo (en el modo de la identidad) y para pensar en los colectivos con los que interactúa (en el modo de la alteridad). Suscita formas de autorreferencia mediante las cuales el colectivo en cuestión designa y califica su totalidad o sus componentes, individuos incluidos. También suscita referencias a la exterioridad del grupo -por ejemplo la extensión terrestre, la «naturaleza» o «los otros»- cuando las modalidades conforme a las cuales se evocan estas referencias se ponen al servicio de esta autorrepresentación. La espacialidad es una dimensión constitutiva de este universo simbólico cuando asocia, por dar un caso, a los individuos con su localización geográfica o con sus prácticas espaciales, a los colectivos con lugares que los caracterizan, a un Estado con su territorio o incluso con su capital, etcétera.

El universo institucional designa el conjunto de las instituciones de las que un colectivo se dota para organizar y regular las prácticas de interacción entre sus miembros. Abarca tanto macroinstituciones -sirva de

ejemplo el Estado-, como instituciones secundarias o de menor alcance, por ejemplo el dinero o la propiedad inmueble. La espacialidad es una dimensión constitutiva de este universo institucional si el espacio es un componente fundamental de la organización tanto de dichas instituciones, como de las prácticas sociales que se asocian a las mismas.

Modernidad(es)

¿De qué imaginarios sociales habremos de ocuparnos más concretamente aquí? De los que instituyen las sociedades modernas -tomadas cada una como un todo-, pero también de los de los colectivos que las forman.

¿Modernidad? Esta noción no es tan sencilla de circunscribir. Conscientes de que este enunciado podría antojarse una pirueta, debemos admitir que la modernidad nunca es más que el producto de una tentativa de objetivación del propio imaginario social moderno. Sin anticipar demasiado sobre los desarrollos que siguen, vamos a entender por «modernidad» ese giro histórico que caracteriza inicialmente a Europa entre el Renacimiento y el siglo XVIII, y más tarde también a Norteamérica para acabar imprimiendo su influencia en el resto del mundo a través de una gama de variantes y ajustes a las sociedades existentes bajo la forma de modernidades múltiples. Este giro se caracteriza por varios componentes, sobre todo aquellos por los que este libro se va a interesar muy especialmente: un modo nuevo de concebir las relaciones entre individuos y colectivos sociales, y más concretamente de concebir la articulación entre interés personal e interés colectivo; un modo de concebir las relaciones entre, por una parte, el Estado y, por otra, el pueblo y la nación, con el surgimiento sobre todo de esferas públicas a partir del siglo XVIII; la primacía de la racionalidad, principalmente bajo

su forma instrumental, que condiciona las formas de conocimiento general y del espacio terrestre -en particular con la ayuda de la distinción entre «naturaleza» y «cultura»-, y un nuevo modo de concebir la historia, sobre todo de establecer la tradición como contrapunto de la propia modernidad en el marco de un régimen de historicidad específica.

Así pues, este libro va a dar mucha importancia al Estado y a la nación, tratando de mostrar que les corresponden dos formas diferentes de imaginario. Pero no va a limitarse a eso. En particular la espacialidad de los imaginarios contemporáneos merece ser analizada a la luz tanto de la actual recomposición de las identidades colectivas, como de la pluralidad de las escalas -de lo local a lo mundial- que tales recomposiciones se dan por marco. Estos imaginarios los vamos a estudiar, por último, en función de las sociedades que les dan lugar y a las que ellos dan lugar en una dinámica endógena, por tanto. También hemos de estudiarlos, no obstante, desde el punto de vista de las relaciones que los atan, que a veces son relaciones de poder. Desde hace algo más de veinte años, toda una literatura crítica -Hobsbawm, Gellner, etc.- viene agrupándose, en efecto, alrededor de la idea de que las naciones son el resultado de nacionalismos concebidos e instrumentalizados por élites y por los Estados modernos. En su versión más radical, esta literatura plantea, aunque éste no sea el vocabulario que utiliza, que el imaginario estatal (constitutivo del Estado) ha determinado el imaginario nacional (constitutivo de la nación). Si bien hay mucho que conservar de estos análisis, se inscriben mal en la perspectiva de este libro en la medida en que apuntan más a la dimensión ideológica -en el sentido de la teoría marxista- que a la dimensión imaginaria en el sentido de los teóricos del imaginario social en los que yo prefiero inspirarme para dar cuenta de la indeterminación -al menos parcial- de las correspondientes formas sociales. Del mismo modo, ese

surgimiento de alternativas al marco estatal-nacional de las sociedades al que asistimos en la época actual -la época de la mundialización, de la regionalización y de la resurrección de lo local- no marca el fin del imaginario nacional, como tampoco necesariamente la contestación del Estado-nación. Marca, más modestamente, la apertura de un campo de posibilidades para esas alternativas, las cuales llevan más raramente a formas de imaginarios concurrentes, que a formas articuladas unas con otras tras un ajuste de los correspondientes colectivos. La cuestión del poder en la constitución de los imaginarios sociales no debe, por tanto, eliminarse. Tampoco debe, sin embargo, caricaturizarse, ni vincularse a una forma única -y en consecuencia simplificadora- de las relaciones de fuerza simbólica entre colectivos.

Cuatro ensayos, seis desvíos y una epifanía

Este libro se presenta bajo la forma de cuatro ensayos. Cada uno tiene su autonomía. El primer ensayo expondrá con más detalle la tesis de este libro sobre el carácter instituyente de la espacialidad de los imaginarios sociales modernos. También permitirá afinar esa diferenciación de las formas de espacialidad que hemos introducido de una manera bastante tosca en las líneas que anteceden. Partiendo de las prácticas más corrientes -un partido de fútbol, una transacción monetaria, una manifestación callejera-, se esfuerza por mostrar en qué medida la espacialidad de estas prácticas -que requieren, todas ellas, de competencias imaginadoras por parte de los individuos- puede ser constitutiva de un imaginario social.

El segundo ensayo se interesará, ya más concretamente, por el imaginario estatal. Sacando partido de la abundante producción existente -sobre todo de historiadores, filósofos y politólogos-, hará por mostrar en qué sentido ciertas formas de espacialidad son constitutivas de los imaginarios estatales de la modernidad que ven la luz en Europa occidental a partir del siglo XVI.

El tercer ensayo tratará del imaginario nacional. Si bien tenemos tendencia a pensar el Estado-nación como un todo -especialmente a partir de las Revoluciones estadounidense y francesa-, los rasgos y la dinámica del imaginario nacional merecen distinguirse de los del imaginario estatal. Su característica propia reside en las particularísimas manifestaciones que observamos en los modos que los individuos tienen de concebir juntos -sobre todo de manera intersubjetiva- la singularidad de la nación a partir de prácticas corrientes, creencias y lugares asociados a las mismas.

El cuarto ensayo nos llevará a las transformaciones observables actualmente en un conjunto de imaginarios «posnacionales». Como ya he dicho algunos párrafos más arriba, no se trata tanto de postular, con ese calificativo, el surgimiento reciente de unos imaginarios que socavarían los imaginarios estatales y nacionales, sino más bien de observar cómo, tras décadas en las que estos últimos tendían a subsumir una gran parte de las formas sociales, formas nuevas nacidas de combinaciones originales en lo que a la escala se refiere han venido a interferir con ellos para contestar su monopolio.

Ninguno de estos ensayos pretende rivalizar con trabajos de historiadores o antropólogos, especialmente en lo tocante a la profundidad del análisis y a la movilización de las fuentes. Se apoyan, antes bien, en las producciones de estos últimos para esbozar una perspectiva de análisis transversal únicamente sobre la cuestión de las formas de espacialidad instituyentes. De ahí la propuesta de hablar aquí de «ensayos», ya que cada uno se debe tomar como una invitación a profundizar en las pistas dibujadas, sobre todo con ayuda de las mencionadas referencias.

Entre medias se irán insertando en el conjunto seis desvíos. Aportarán sendas ilustraciones contextualizadas de los cuatro ensayos que constituyen la armazón de este libro. A los ensayos, que abordan la cuestión aquí tratada de modo esencialmente genérico, estos desvíos los dotan de un complemento empírico, con ayuda de ejemplos tangibles en los que veremos a la imaginación manos a la obra en la constitución de formas sociales concretas. Un primer desvío ilustrará el concepto mismo de imaginario social mostrando cómo, durante la segunda mitad del siglo XIX, la constitución del primer parque natural de la historia -el de Yosemite, en California- tuvo parte en la adopción tanto de imaginarios sociales de la naturaleza, como de concepciones de su espacialidad. Los

dos desvíos siguientes ilustrarán los propósitos generales del segundo ensayo -el consagrado al imaginario estatal- con énfasis en la producción cartográfica tanto de la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo, como de la Indochina colonial, mientras que el ensayo sobre el imaginario nacional se completará con un desvío dedicado a la producción y a la práctica de los lugares simbólicos de la nación en Francia y Estados Unidos. Los dos últimos desvíos nos invitarán a seguir dos manifestaciones del imaginario posnacional de Estados Unidos: la transformación del barrio neoyorquino de Little Italy entre las décadas de 1970 y 2010 -en un momento en que la sociedad neoyorquina tiende a hacer del cosmopolitismo un componente de su identidad-, y el aumento de la influencia, entre las décadas de 1960 y 1990, de las comunidades alternativas de California, que se inventan y se instituyen con ayuda de nuevas escalas de referencia a la naturaleza.

Esta colección de ensayos y desvíos puede leerse de distintas formas: de manera lineal -si queremos seguir el establecimiento de los términos de la argumentación-, de manera selectiva -en la esperanza de que cada uno de estos textos se basta a sí mismo- o de manera aleatoria según el buen criterio del lector.

ENSAYO 1 IMAGINARIOS SOCIALES Y ESPACIO

¿Qué diferencias hay entre un partido de fútbol improvisado en un descampado de un arrabal de Soweto, y un encuentro de la Liga de Campeones en el recinto del estadio Vélodrome de Marsella?

Para empezar, el terreno. En el primer caso se trata de un lugar cualquiera que se adapta con cuatro sacos y algunas líneas trazadas con el talón sobre la tierra batida. La idea es señalar lo esencial: el campo y las porterías. En el segundo caso, el campo está dibujado con total precisión. Está dispuesto en una instalación construida para tal fin, y en la cual se respetan unas normas internacionales específicas para cada una de las medidas (dimensiones del campo, dimensiones y ubicación de las porterías, señalización del suelo, líneas de las áreas, puntos de penalti, etcétera).

Luego está el propio partido. En el descampado de Soweto, un grupo de jóvenes se reúne y negocia un poco la formación de los equipos. Los jugadores, como no tienen pelota, eligen una lata de conserva adaptada para la ocasión. Se espera que los jugadores conozcan las reglas del juego y que todos velen por que éstas se respeten. (Al menos en líneas generales.) Si hay desacuerdos, se resuelven dando un par de voces... o un par de puñetazos. En el estadio, por el contrario, cada equipo alinea a sus mejores integrantes y no hay lugar para decidir si un jugador va en un equipo o en otro, sino que todo está preestablecido. Las reglas son *grosso modo* las mismas, pero aquí hay una batería de árbitros para velar por que se respeten. Naturalmente que, si hay desacuerdos, la disputa puede revestir palabras y gestos idénticos. Las consecuencias, sin embargo, no

son las mismas: se cierne siempre la amenaza de una tarjeta amarilla o roja, y de una expulsión de los estadios durante varios partidos seguidos.

Sin duda se trata de dos terrenos y dos niveles de juego diferentes, pero en el fondo ambos partidos se dotan de un marco espacial comparable, responden a reglas comunes y movilizan destrezas análogas.

El partido de futbol como hecho institucional

Cualquier lector que viva un poco con su tiempo sabe todo esto, incluso los filósofos y los investigadores de las ciencias sociales. El futbol se ha convertido en una práctica lo bastante conocida por todos para que cualquiera conozca sus reglas básicas. Se ha convertido en una cuestión lo bastante seria -quizás incluso en «la nimiedad más seria del mundo» ([Bromberger, 1998](#))- para ser objeto de un docto tratamiento en libros y publicaciones.

De futbol habla, por ejemplo, John Searle en *La construcción de la realidad social* (1995). Tampoco es que se explaye con el tema,¹ pero la perspectiva que adopta ilumina eficazmente esta entrada en materia. La obra se propone definir el estatus ontológico de los hechos; plantea una diferencia fundamental entre los «hechos brutos» y los «hechos sociales» que, por razones que no es necesario explicitar aquí, yo no asumo. Pero también plantea una diferencia de grado entre «hechos sociales» simples y «hechos institucionales» que sí que me va a resultar útil. Para este filósofo, un hecho social requiere lo que él llama una «intencionalidad colectiva»; un hecho social caracteriza «toda acción individual en una situación que requiere de los demás -y de creencias compartidas- para darle un sentido». Y el filósofo aduce dos ejemplos: el de los abogados en

un proceso... y el de un pase en un partido de fútbol. En este caso concreto, la intencionalidad colectiva reside en el hecho de que dos jugadores del mismo equipo saben lo que conviene hacer con un balón cuando se construye una acción colectiva. El hecho es, por así decir, que un jugador A le pasa el balón a un jugador B con una perspectiva - construir una acción de dos, tirar a portería, etc.- que les es común. La intencionalidad colectiva es el conjunto de las creencias que comparten ambos jugadores y que da sentido al pase.

Pero hay hechos sociales que precisan de «reglas constitutivas»; son los que Searle llama «hechos institucionales». Un ejemplo sería el partido de fútbol, tanto en Soweto como en Marsella. En el descampado, las reglas son más sumarias y básicamente se reducen a marcar goles -que el balón pase entre el correspondiente par de sacos- y conocer lo que tácitamente está aceptado hacer para conseguirlo. En el estadio, las reglas son más numerosas, su aplicación es más estricta y varias organizaciones entran en juego, en un momento u otro, para que las cosas puedan desarrollarse como está previsto.

Uno de los aspectos interesantes de esta tesis de Searle sobre los hechos institucionales viene dada por la heterogeneidad de los elementos que éstos requieren: una intencionalidad colectiva, reglas constitutivas, actos sociales y -conviene no olvidarlo- objetos sociales. Estos últimos importan menos por su materialidad intrínseca que por lo que él llama su «función agentiva», esto es, su capacidad de hacer posibles los actos sociales a cuyo servicio han sido puestos. De ahí la propensión de Searle a hablar de hechos más que de objetos, ya que estos objetos no tienen sentido sino desde el punto de vista de aquello que permiten hacer. El dinero, que es su ejemplo favorito, es, al mismo tiempo, por una parte objeto - principalmente monedas y billetes- y por otra parte intencionalidad

colectiva y sistemas de reglas relativas al uso que se le puede dar. Los usuarios del dinero saben, en efecto, que, si no se demuestra lo contrario, monedas y billetes pueden cambiarse por bienes y servicios conforme a una equivalencia cuyo principio, a falta del valor exacto, es objeto de consenso. También el matrimonio y la nacionalidad, o la propiedad inmueble y la frontera -que volverá a aparecer en varios puntos de este libro-, precisan de una materialidad -actas registradas, registros catastrales, mapas adjuntos a tratados estatales, etc.- pero sobre todo de creencias compartidas sobre la condición de persona casada, de propietario o de (no) titular de una nacionalidad. Todas estas instituciones circunscriben un conjunto de objetos y prácticas objetivables² que no se corresponden con «hechos sino en virtud del acuerdo humano. En cierto sentido, hay cosas que sólo existen porque nosotros las creemos» ([Searle, 1995, 1](#)). Las instituciones, que están hechas de reglas y de funciones relativas a objetos sociales, constituyen, así, «plantillas para modelos de actividad» (1995, 57). En cuanto al objeto social, «no es más que la posibilidad continua de la actividad» (1995, 36).

El espacio y los hechos institucionales

Luego volveré sobre el cuerpo de esta propuesta. En este punto, sin embargo, ¿cómo puede guiar el análisis de esos dos partidos de fútbol e iluminarnos sobre el estatus del espacio en los hechos institucionales? El balón y la lata de conserva, así como las porterías, son objetos sociales cuya función agentiva es manifiesta. Permiten, en efecto, que se celebre el partido y que ambos equipos metan goles. Pero ¿qué pasa con el propio terreno, y con el estadio en el caso de la competición internacional? Searle no muestra especial interés por el espacio, por los límites, por los lugares. (Con las excepciones ya citadas de la propiedad inmueble y la frontera, sobre las cuales volveré a partir del próximo ensayo.) No obstante, en el caso del terreno homologado, el trazado del campo o incluso el punto de penalti se pueden asimilar como objetos sociales. Si en el contexto del partido existen materialmente, es debido a que permiten un acto social que expresa una intencionalidad colectiva. Mejor dicho: son objetos institucionales porque, en virtud de su función agentiva, forman parte de las reglas constitutivas de la correspondiente institución. El partido internacional, únicamente puede celebrarse si el estadio ha sido homologado por la FIFA. Otro tanto ocurre, aunque en menor medida, con el descampado, donde los objetos espaciales incorporados en las reglas constitutivas son, obviamente, mucho menos numerosos y poco formales y están siempre sujetos a negociación entre los jugadores.

De modo que el espacio no sólo está presente a través de los objetos sociales -caracterizables, todos, conforme a indicadores espaciales-, sino que es también constitutivo, a través de líneas y ubicaciones, de la propia institución del partido de fútbol, toda vez que toma parte en las reglas constitutivas. Hay, además, una tercera forma de espacio que desempeña

un papel en los hechos institucionales. Me refiero al área geográfica en que pueden o deben entenderse y compartirse tanto la función agentiva de los objetos sociales, como las reglas constitutivas de la institución. En el caso concreto del partido de futbol, hoy esta área es casi planetaria. Para una competición internacional, la FIFA y las federaciones nacionales fungen de garantes de la universalidad de las medidas del espacio y del tiempo y de la universalidad de las reglas. Para el partido improvisado, teniendo en cuenta la popularidad mundial del futbol, tampoco andan tan lejos de ser tales garantes. De ahí que algunos visitantes que pasaban por Soweto -mis hijos, que me acompañaban en esta visita- pudieron jugar un partido con los adolescentes sin necesidad de explicación de las reglas del juego. De esta área geográfica y de las significaciones que se le asocian, Searle no dice nada. Quedan fuera de su ámbito de análisis.

En un partido de futbol se movilizan, por tanto, al menos cuatro formas de espacialidad: una extensión material -la de la superficie sobre la que se desarrolla el evento, que participa en las condiciones de posibilidad del mismo-, una forma constitutiva del partido -que participa en las reglas institucionales y vincula los objetos y las ubicaciones a su función agentiva, incluido en consecuencia el terreno-, una forma fenomenológica y praxeológica -no lo olvidemos- que es aquella en la que evolucionan los futbolistas y se construyen las interacciones de éstos, y una forma geográfica que se corresponde con el área en cuya escala cabe que la institución funcione.

Tal no es el caso de todas las instituciones sociales. El dinero no requiere, en efecto, superficie que lo soporte, a diferencia del partido de futbol o de la propiedad inmueble. Con el dinero no hay espacialidad constitutiva en el sentido aquí propuesto: los actos sociales que el dinero moviliza, no necesitan estar configurados espacialmente para funcionar.

Al dinero se le asocia, por el contrario, una forma geográfica, concretamente la del área y los lugares en los que una transacción monetaria se puede considerar válida, empezando por la zona para la que la divisa en cuestión es de curso legal, ya que, fuera de ese espacio -homogéneo e isótropo-, una moneda nunca es más que un pedazo de metal, y un billete de banco es un mero pedazo de papel. Pueden servir, naturalmente, para multitud de cosas -calzar un mueble, decorar un bolso o la barra de un bar-, pero ya no permiten hacer nada apelando a su valor institucional. El dinero en cuanto institución requiere, pues, una combinación de formas de espacialidad distinta que la del partido de fútbol.

Este estado de cosas viene dado sobre todo por una distinción que Searle introduce en el seno de los objetos dotados de función agentiva. Distingue, en efecto, los objetos institucionales cuyas características materiales permiten en sí mismas hacer algo -por ejemplo una valla electrificada que impida el paso de clandestinos por la frontera-, y los objetos dotados de lo que él llama una «función-estatus». (Estos últimos a menudo tienen que ver con el derecho, pero sus características materiales son ajenas a aquello que permiten hacer, por ejemplo delimitar una frontera en un tratado entre Estados.) El dinero se encuadra en la segunda categoría, una vez más porque la naturaleza material del billete o de la moneda no nos dice nada sobre lo que esos objetos permiten hacer en una transacción monetaria. Más adelante veremos lo que la especificidad de los objetos dotados de función-estatus nos permite entender en la espacialidad de las prácticas institucionales.

Imaginarios sociales de la modernidad

Searle no recurre al concepto de imaginario social. Es evidente, sin embargo, que, en un partido de fútbol o en una transacción monetaria, dicho imaginario puede intervenir. Es necesario, en efecto, que los protagonistas imaginen de forma parecida lo que esos objetos permiten hacer. La imaginación es, por tanto, una condición de posibilidad y una modalidad de funcionamiento de las instituciones sociales. Pero el imaginario social se sitúa a otro nivel, el del marco general dentro del cual -o el de la matriz por cuyo medio- las instituciones nacen y se despliegan. Al centrar su atención en cómo funcionan las instituciones sociales, Searle no se pregunta por el marco o la matriz.

Charles Taylor, en cambio, coloca esta cuestión en el centro de su análisis. En la introducción de la presente obra, vimos lo que Taylor entendía por «imaginarios sociales de la modernidad» (cf. su libro *Imaginarios sociales modernos*). Este autor presta atención a la aparición, en el siglo XVII, de un nuevo orden moral secularizado que condiciona el progresivo fortalecimiento de la economía de mercado, de las esferas públicas y de unas relaciones nuevas entre el Estado y el individuo. Para Taylor, este imaginario social -en cuyo surgimiento él ve la huella de las teorías de la filosofía moral de Locke y Grocio- enmarca las «prácticas comunes» de los individuos y «lo que han de “imaginar” colectivamente para que sus prácticas tengan el sentido que tienen» (2002, 480).

Esta forma de imaginación no es la misma de la que habla Searle. La de este último tiene significaciones inmediatas, sobre todo las que condicionan el uso que los jugadores de fútbol hacen del terreno, de los límites del mismo y, cuando existe, del punto de penalti. La forma de imaginación de Taylor tiene, por el contrario, significaciones secundarias,

por ejemplo las de las prácticas de la esfera pública, que están condicionadas por cierto orden moral. Es indudable que los puntos de partida de los proyectos de Searle y Taylor difieren. También las perspectivas generales, hermenéutica la de Taylor y naturalista la de Searle. Sus modos de concebir la inteligibilidad de las prácticas sociales coinciden, por supuesto, en la importancia que ambos atribuyen al acoplamiento de imaginación y práctica. Pero centran sus análisis en niveles de significación distintos.

La manifestación y la espacialidad de la esfera pública

La propuesta de Taylor rara vez viene ilustrada con ejemplos concretos. Este autor no se aventura por los campos de fútbol; apenas por el del dinero. Se detiene, sin embargo, aquí y allá en ciertas prácticas políticas, principalmente en los casos de asambleas revolucionarias y manifestaciones callejeras. Vamos a detallar un poco el ejemplo de la manifestación para ver cómo también Taylor abre la puerta a la pregunta del papel del espacio en los imaginarios modernos.

Para que pueda producirse una manifestación de protesta en el espacio público de la calle, conviene que los participantes compartan «cierta comprensión de cómo están en relación unos con otros» (2004, 26), de cómo se dirigen unos a otros, pero también de cómo se disponen unos respecto a otros: «[Los manifestantes] sabemos cómo juntarnos, exhibir pancartas y marchar. Sabemos que se espera que esas prácticas se desplieguen espacialmente en el marco de ciertos límites [...] y de un modo que no invada el espacio de los demás» (2004, 26). Con otras palabras: la manifestación requiere que sus participantes estén familiarizados con un «mapa implícito del espacio social» (2004, 26). La ocupación de ese espacio social no es de la misma naturaleza que el conocimiento objetivo que podamos tener del espacio de la calle o de la forma de la manifestación, sino que tiene que ver con la experiencia y la comprensión compartidas de qué es una manifestación. Es decir, que la manifestación moviliza -como el partido de fútbol- estas dos primeras formas de espacialidad: la forma objetivable tanto del marco en que el evento transcurre -la calle o el estadio- como de la forma que el evento adquiere, y la forma intersubjetiva e institucional, que tiene parte en el

repertorio de acción colectiva con el que están familiarizados los participantes (los manifestantes o los jugadores).

Pero en una manifestación intervienen más formas de espacialidad. También de estas encontramos rastros -si bien tenues- en Taylor. Para existir como tal, una manifestación supone que sus participantes compartan cierta idea tanto de la significación política de la misma, como del modo en que los ciudadanos imaginan que están contribuyendo a la «esfera pública». Con esta expresión, Taylor se refiere a «un espacio común en el cual los miembros de una sociedad se encuentran a través de una gama de medios de comunicación -la interacción cara a cara, pero también materiales impresos y comunicaciones electrónicas- con ayuda de los cuales discuten los asuntos de interés común y pueden formarse una opinión común sobre ellos» (2002, 112). Este concepto de esfera pública debe mucho -el propio Taylor lo reconoce- a los trabajos de [Jürgen Habermas \(1962\)](#), pero Taylor le asocia más formas de espacialidad que el filósofo alemán, aunque no llegue realmente a explicitarlas. En Taylor, la espacialidad de la esfera pública combina, por una parte, lugares de interacción directa -la calle de los manifestantes, los salones del siglo XVIII y los Parlamentos- y, por otra parte, el espacio de discusión (*space of discussion*), en cuya escala circulan las ideas a través de los correspondientes soportes. El espacio de discusión no requiere que los protagonistas de los debates se encuentren, pues ya los conectan los soportes materiales compartidos: «Se trata de un espacio común donde unos individuos que nunca se encuentran se conciben a sí mismos implicados en un debate, y capaces de forjarse una opinión común» (2002, 113). Aquí hay un homenaje muy explícito a las tesis de [Benedict Anderson \(1983\)](#) sobre las naciones como «comunidades imaginadas», y a las de [Michael Warner \(2002, 2005\)](#) sobre la constitución de una esfera

pública en las colonias británicas de América. Ambos autores insistían, en efecto, en el papel de la mediación de los periódicos impresos en la constitución de colectivos cuyos individuos no interactúan de manera directa. Taylor señala, sin embargo, esta distinción de las espacialidades mejor que Anderson con ayuda de dos expresiones complementarias: al espacio común de interacción directa, lo llama «espacio común local» (*topical common space*); la propia esfera pública, la califica de «metalocal» (*metatopical*). Este autor retrotrae el surgimiento de esta *metatopical public sphere* -característica, según él, del imaginario social moderno- al Siglo de las Luces. Habla, así, de una «extensión del imaginario en el espacio» (2004, 178) debida a la intensificación de los intercambios intelectuales entre las élites europeas y norteamericanas; también habla de la perdurable «sensación de unidad de civilización» (2004, 178) de ello resultante: «Desde entonces [...] esta civilización nunca ha perdido la sensación de su unidad en torno a principios de orden compartidos» (2004, 178).

Imaginario social, geografía imaginada y sentido de las prácticas

Entre las formas de espacialidad distinguidas a lo largo de las páginas que anteceden, conviene profundizar en la que he calificado de «geográfica». Recordemos que especifica la naturaleza y el papel de la configuración geográfica en la que un individuo imagina que una práctica a la que él está asociado, de un modo u otro es de sentido común. Hay, en efecto, mucho más que decir y que hacer que simplemente proceder a identificar, a la manera de una geografía bastante banal, el área en la que se despliegan una práctica y las significaciones a ella asociadas. Es indudablemente más interesante, habida cuenta de la perspectiva que aquí adoptamos, preguntarse en qué geografía imaginada piensa su acción y actúa el mencionado individuo.

Vuelve a abrirnos el camino Taylor, siempre en su análisis de las manifestaciones de protesta. Este autor menciona el recurso explícito a la retórica de la Revolución francesa durante las manifestaciones de la plaza Tiananmén de 1989, y a los símbolos de la democracia estadounidense -sobre todo la Estatua de la Libertad- durante las manifestaciones de Manila en 1985 (2004, 27). Posteriormente, en la estela de la crisis financiera de 2008, multitud de manifestaciones por todo el mundo -desde las sentadas y el movimiento *Occupy* en Estados Unidos hasta las asambleas de los «indignados» de Madrid y otros lugares- llevaban las evocaciones más lejos todavía. Estas manifestaciones se hacían eco unas de otras adoptando consignas o distribuciones espaciales parecidas. Es decir, que la manifestación como elemento del repertorio de acciones políticas termina inscribiéndose, mediante la imaginación y formas

expresivas, en un espacio dilatado cuando las propias prácticas, vinculadas a significaciones compartidas, se expanden por el espacio.

En la misma línea, las manifestaciones que se produjeron en 2011 en la plaza Tahrir -en El Cairo- han de entenderse con ayuda de la geografía imaginada en la que los manifestantes las situaron explícitamente, o sea, la geografía de las «revoluciones árabes» y del despertar de las aspiraciones democráticas al sur del Mediterráneo. La esperanza que tantos manifestantes expresaron de atraer la atención y la benevolencia de los occidentales invocando modelos políticos compartidos -la democracia, la sociedad civil, etc.- mostraba asimismo que una toma de conciencia y una puesta en escena de las similitudes y las diferencias en un contexto expandido habían venido a instalarse en la comprensión que ellos tenían de sus propias prácticas. Esta forma de espacialidad de los imaginarios sociales es, por tanto, la que permite tomar mejor en consideración la dimensión identitaria de estos imaginarios. Pues los imaginarios que instituyen las sociedades que los adoptan son también constitutivos de la identidad de éstas, al mismo tiempo porque participan en su «autocomprensión», pero también porque actualizan estos posicionamientos de unos colectivos respecto a otros.

Metageografías «llenas de imaginación»

Este desvío por la plaza Tahrir y las «revoluciones árabes» no es, por supuesto, inocente. Pues las geografías imaginadas de las que permite dar cuenta se inscriben en la larga historia de la construcción del diferencial entre Oriente y Occidente. Ya recordábamos la tesis de Edward Said a este respecto: en su análisis de la construcción de Oriente por parte de las élites europeas de los siglos XVIII y XIX, este estudioso mostró cómo un discurso textual e iconográfico, «el orientalismo», se utilizó para forjar una representación de la alteridad árabe-musulmana y una representación de la identidad occidental. Para describir el proceso, Said habla de «geografías llenas de imaginación».

La tesis de Said no se ocupa específicamente del modo en que las élites europeas conciben las instituciones sociales de Oriente, fuera de algunas excepciones.³ Oriente se califica más por personajes, caracteres y ambientes que por instituciones que le fuesen propias. Cuando las creencias de los indígenas se ponen en escena en las producciones orientalistas, el objetivo suele ser señalar su carácter religioso, mítico o mágico -o sea, premoderno-, no mostrar de qué manera contribuyen cotidianamente al funcionamiento de las instituciones. En el momento en que en Europa se instituyen esferas públicas y sociedades civiles -animadas por valores y prácticas políticas nuevas-, esto sin duda constituye un medio de ahondar en el abismo que separa a las sociedades llamadas «orientales» de las sociedades llamadas «occidentales». La «primavera árabe» brindó la ocasión de re trabajar esta dualidad de representaciones haciendo evolucionar ciertos rasgos de la misma, sobre todo en el modo de concebir y poner en escena las convergencias y

diferencias consideradas irreductibles entre las prácticas políticas identificadas en ambos lados.

Podemos asimilar la invención de Oriente que Said analiza a una de esas «metageografías» con las que Occidente organizó su representación del mundo. Este concepto lo propusieron Martin Lewis y Karen Wigen para referirse al «juego de estructuras espaciales a través de las cuales los individuos organizan sus conocimientos sobre el mundo», es decir, a «los marcos -a menudo inconscientes- que organizan los estudios históricos, sociológicos, antropológicos, económicos, políticos y aun naturalistas» ([Lewis y Wigen, 1997, IX](#)). Una variante reciente de este modo de proceder -una de las más famosas y también de las más caricaturescas- es el *Choque de civilizaciones* (1996) de Samuel Huntington, quien sugiere que la geopolítica del siglo XXI habrá de vérselas, en lo esencial, con grandes áreas de prácticas religiosas distribuidas por la superficie de la Tierra.

El acercamiento entre este tipo de metageografía y el concepto de imaginario social, permite recolocar la autocomprensión que las sociedades desarrollan de sí mismas en una visión del mundo y tomar la medida de los efectos del sentimiento de alteridad en la construcción simétrica de las prácticas y las significaciones. Un trabajo comparable puede hacerse hoy sobre las prácticas que llamamos «mundializadas». Tal es el caso de varios de los ejemplos introducidos en las páginas que anteceden. La universalización de los códigos de la práctica del fútbol, de las transacciones monetarias y de las manifestaciones de protesta constituye, en efecto, sendos indicadores de una especie de mundialización cotidiana. ¿Estamos asistiendo, sin embargo, a una mundialización del imaginario social de la modernidad? Esta cuestión la

abordaremos en el último ensayo de este libro, pero podemos empezar a explorarla aquí.

Institución de la sociedad, dureza y suavidad de las prácticas culturales

Si nos mantenemos fieles al concepto de imaginario social conforme lo hemos definido aquí, tendríamos que empezar preguntándonos -en atención sobre todo al hecho de que de que tal imaginario instituye un colectivo social- en qué medida una práctica institucional participa, tomada aisladamente, en la constitución de dicho colectivo. Cabe imaginar que, desde este punto de vista, la familiaridad con las reglas constitutivas de un partido de fútbol no tenga el mismo valor que la familiaridad con las reglas de una manifestación de protesta. Decir esto no significa minimizar la importancia del papel de las prácticas deportivas codificadas en el funcionamiento social. Después de todo, Norbert Elias (1969) nos hizo ver que el deporte, con el set de reglas que lo diferencian de otras prácticas físicas, nació, en Occidente, de la voluntad de trasladar a formas refinadas, conformes a los códigos de urbanidad de las sociedades modernas, las formas violentas -a menudo guerreras- que regulaban los enfrentamientos entre comunidades. No hay por tanto que excluir -aunque, hasta donde yo alcanzo, esto hasta hoy no ha sido objeto de demostración- que la mundialización de ciertas prácticas deportivas tenga parte en una mundialización de ese proceso. Lo cual no da, sea como sea, a tales prácticas un valor equiparable -sobre todo en la esfera política- al de las manifestaciones o, por tomar otro ejemplo que estudiaremos más adelante en este libro, al del voto secreto.

Para dar cuenta de la existencia o inexistencia de un imaginario social instituyente en una práctica social, deberíamos poder tomar la medida del carácter central y fundador -o, por el contrario, periférico y aun marginal- que la práctica en cuestión revista para el colectivo social que sea el caso.

Desde esta perspectiva, Arjun Appadurai ha propuesto distinguir formas culturales «duras» y «suaves». Las primeras «son las que van acompañadas de una red de vínculos entre valor, significación y práctica que son tan difíciles de quebrantar como de transformar», mientras que «las formas culturales suaves son aquellas que permiten separar, con bastante facilidad, por una parte la realización práctica y, por otra, la significación y el valor» (2001, 140). Aunque Appadurai no trate explícitamente este asunto, podemos sugerir que, a diferencia de las «suaves», las formas culturales «duras» son instituyentes. Podríamos, así, sentirnos tentados a ver en la manifestación un ejemplo de forma social «dura» -identificando en el recurso a esta práctica política durante la Primavera Árabe la emergencia de una sociedad civil-, y, simétricamente, en la mundialización de la práctica del fútbol la simple difusión de una práctica que no sería decisiva en la institución de las sociedades que la adoptan. Pero eso igual sería precipitarnos un poco, y probablemente sucumbir a una jerarquía de valores implícita entre la política y el deporte. ¿Acaso no demuestra Appadurai que la difusión del críquet por las colonias británicas de India participa en la difusión de prácticas culturales duras, con la legión de valores de gran capacidad de socialización que este autor atribuye a este tipo de práctica? Dejemos esto, sin embargo, de lado por ahora y abordemos otra cuestión que va a ayudarnos a avanzar.

La conmensurabilidad de los imaginarios sociales

Debo volver al tema de la espacialidad, problematizando de forma más concreta la cuestión de las escalas sociales. ¿En qué medida un imaginario instituyente que prevalece en contextos diversos contribuye al surgimiento de una sociedad en esta escala y solamente en esta escala? Dicho de otro modo: la configuración geográfica correspondiente a ese imaginario, ¿es necesaria y exclusivamente la del colectivo instituido? Ya hemos respondido en parte a esta pregunta con el ejemplo de las manifestaciones de protesta: el fortalecimiento de las sociedades civiles del mundo árabe, sociedades civiles que se hacen eco de las que llevan más tiempo instaladas en Occidente, no supone un diagnóstico de convergencia -y mucho menos de fusión- de estos colectivos. Ha dado cuenta, simplemente, de semejanzas y de una evolución de las representaciones del diferencial entre Oriente y Occidente. En consecuencia, si en entornos sociales distintos encontramos en acción imaginarios instituyentes en parte similares -y las prácticas culturales duras que constituyen la expresión de los mismos-, eso no significa que estos entornos se fundan los unos con los otros. Lo que sucede es, a lo sumo, que las sociedades, al compartir cierto número de prácticas institucionales, se vuelven más comparables o, por mejor decir, más conmensurables. Ahora bien: esta conmensurabilidad facilita tanto más la expresión de diferencias percibidas o reivindicadas, como uno de los ensayos del presente libro mostrará con más detalle a propósito de los imaginarios nacionales. La semejanza de las formas que estos asumieron en el siglo XIX en Europa y en América del Norte no impidió, sino más bien lo contrario, el

fortalecimiento simultáneo de un vivo sentimiento de especificidad en cada una de las sociedades nacionales que entonces se andaban perfilando.

Con otras palabras: la conmensurabilidad de las sociedades que se remiten a imaginarios sociales parecidos nos invita a pensar dichas sociedades no en términos de singularidad -esto es: llevando en mente la existencia de una especificidad irreductible a este respecto-, sino en términos de particularidad. Por otra parte, la conmensurabilidad de los imaginarios no es una característica accesible tan sólo a expertos en la materia. Si los imaginarios sociales son vectores de identidad, dicha conmensurabilidad de los imaginarios es captada y trabajada por los propios individuos que componen los correspondientes colectivos, incidiendo retroactivamente en sus identidades colectivas y suscitando formas expresivas que exaltan las diferencias mediante la escenificación de las mismas. Los imaginarios nacionales que más tarde analizaremos, también constituyen desde esta perspectiva un óptimo ejemplo.

«Orgullosos de ser marseleses»

Pero esta puntualización también tiene implicaciones en el análisis del papel que las escalas sociales y geográficas desempeñan en este terreno. El fútbol nos ofrece, una vez más, un buen tema en el que pensar. (Siempre, claro, que aceptemos ver en él algo más que una práctica fútil y socialmente accesorio.) Porque las competiciones internacionales dan lugar a enfrentamientos entre equipos nacionales que deben adaptarse a reglas comunes -las que establece la FIFA-, pero eso no quita que dichos equipos adopten estilos de juego diferentes y que esos estilos se conviertan en formas expresivas del particularismo de cada equipo, puesto a halagar el del patriotismo deportivo de los hinchas, que con tales particularismos están encantados. Así debe entenderse ese vínculo tan particular que puede crearse entre la población de una ciudad y su equipo de fútbol, por no hablar de los colectivos que componen las ciudades en las que coexisten varios equipos rivales, como es el caso en Glasgow, Milán o Madrid. Todos esos equipos tienen que acatar las reglas constitutivas de la práctica futbolística -reglas extremadamente formalizadas- si quieren participar en la Liga de Campeones. Cada equipo puede terminar desempeñando, sin embargo, un papel esencial en la institucionalización de la correspondiente sociedad local.

Como este ensayo empezó en Marsella, volvamos un instante a esta ciudad en compañía de un etnólogo que ha hecho de su equipo de fútbol - y de sus hinchas- uno de sus objetos predilectos. [Christian Bromberger \(1998\)](#) supo hacer ver que la polarización del imaginario marsellés ejercida por el equipo de la ciudad desde mediados del siglo XX debía mucho al relativo declive económico de ésta, así como al sentimiento de marginalización que experimentaban sus habitantes, sobre todo si

comparamos la trayectoria de Marsella con la de París. Este estudioso señala, en efecto, lo recurrente de las consignas, los cánticos y las pancartas que, en el recinto del estadio, celebran no ya al Olympique de Marsella, sino a la propia Marsella. Señala igualmente que en Marsella, como en otras ciudades que cuentan con un equipo importante, «los hinchas no sólo percibían y concebían la identificación con un club como el mero signo (arbitrario) de una pertenencia común, sino como el símbolo (motivado) de un modo específico de existencia colectiva encarnada en el estilo de juego y en la composición del equipo, en la gestión del club, etc.». Esta identificación simbólica, en ocasiones puede sacar partido de la destacada trayectoria de jóvenes jugadores formados en los clubes juveniles locales. En otros casos, sin embargo -como el de Marsella-, sucede que el equipo esté compuesto por estrellas de todas las nacionalidades -compradas en el mercado mundial de jugadores- y que tales estrellas gocen de tanto mayor prestigio, en cuanto que representan el carácter cosmopolita de la ciudad en cuestión: «Ese culto de la estrella extranjera atestigua, a su manera, concepciones locales de la ciudadanía. Expresa, de manera empática, la predominancia del derecho del suelo sobre el derecho de la sangre en esta franja latina de Europa. Recuerda que podemos convertirnos en marseleses sin acreditar, como en otras sociedades, una larga genealogía autóctona».

Este breve desvío por Marsella, y por el recinto en el cual evoluciona -«jugando en casa»- uno de los equipos más populares de Europa, va a permitirme precisar el marco de análisis que este libro asume, y completar el cuadro de las espacialidades implicadas en el imaginario social del fútbol. En lo que al marco de análisis respecta, el ejemplo del fútbol me permite distinguir dos niveles de la imaginación. Uno se refiere a lo que conviene imaginar para participar en un partido; podemos decir que es

instrumental o, con otras palabras, que permite a una institución social funcionar gracias a las funciones asociadas a los objetos y las ubicaciones movilizados en las reglas constitutivas de aquella. El otro nivel se refiere a la manera en que un actor o un espectador tiene de imaginar el conjunto de los valores y las significaciones que se asocian a un cuerpo de prácticas -aquí el partido, pero también cuanto rodea a éste- las cuales permiten a los diversos protagonistas pensar que participan de un mismo colectivo; propongo ver en esto un nivel axiológico, o sea, una imaginación que permite entender y justificar la razón de ser -ya no el funcionamiento- de una institución o de una práctica institucional. Es en la comprensión de este segundo tipo de imaginación donde el concepto de imaginario social resulta fecundo. En el análisis, sin embargo, a menudo le voy a asociar el primer tipo para entender cómo operan exactamente los individuos en la conducción de prácticas institucionales que, por otra parte, están enmarcadas por un imaginario social instituyente. El ejemplo de la manifestación también permitía poner en escena esta dualidad de los niveles de la imaginación: por un lado, la manifestación como conducción de una práctica colectiva conforme a modalidades que permiten que cada persona tome parte en la misma; por otro lado, la manifestación como práctica política consistente en explotar un registro de acción normalmente asociado al espacio público en nombre de valores que los manifestantes consideran participan en la definición del correspondiente colectivo.

Para lo relativo a las formas de espacialidad movilizadas en -y en torno a- el partido de fútbol del estadio Vélodrome, es evidente que existen aquellas en virtud de las cuales el partido funciona como tal, y aquellas en virtud de las cuales puede configurarse un colectivo más amplio que el constituido por los jugadores. El ejemplo marsellés mostraba que en torno

a un partido de fútbol tiene lugar un proceso de producción local de sentido, una idiosincrasia que implica a los jugadores y al público de éstos. Es a este nivel, y con arreglo a las correspondientes formas de espacialidad, como vemos surgir y operar retroactivamente a un imaginario social. En este caso concreto se trata de aquello por lo cual se instituye una sociedad local -simultáneamente lo social y el lugar, o lo social a través del lugar- cuando tanto las espacialidades del estadio -el campo en cuanto escena de espectáculo esta vez, pero también y sobre todo las gradas- como unas prácticas sociales que se yuxtaponen a aquéllas, se ponen al servicio de una espacialidad adicional, la de un estar juntos local que, sin ser constitutivo del deporte en cuanto institución, sí que lo es de esta sociedad local. Más adelante llegaremos a una conclusión análoga a propósito de manifestaciones de protesta.

El imaginario de una ciudad

Privilegiar ejemplificaciones temáticas -el fútbol, la manifestación- y lugares específicos -Marsella, la plaza Tahrir, etc.- para enmarcar una propuesta que se quiere general, basada en teorías existentes -Searle, Taylor- no sólo tiene ventajas. Este ejercicio, si bien permite introducir cuestiones generales de un modo accesible a muchos, conlleva el riesgo de parecer dar demasiada importancia a algunas prácticas y a algunos lugares particulares. El imaginario social en general no se agota, obviamente, con el fútbol y la manifestación, y el imaginario de una ciudad en particular no puede reducirse al de una práctica que tiene lugar en ella, por emblemática que resulte. Así, sobre el imaginario de Marsella han podido escribirse cosas muy distintas, por lo demás tremendamente interesantes. Tal fue el caso de Marcel Roncayolo cuando, en un libro dedicado a dicho imaginario (1990), describió brillantemente cómo en el siglo XIX las élites marselesas contribuyeron a conformar una sociedad y una economía local con ayuda de una composición de lugares, espacios y prácticas que giraban en torno a la actividad colonial.

En ningún libro -tampoco en éste- cabrían todos los objetos, todas las prácticas y todas las significaciones que participan de un imaginario social, pero llegados a este punto, y antes de ampliar el ámbito de visión, estamos en condiciones de precisar un poco lo que aquí entendemos por «imaginario de una ciudad». No se trata de un cuadro sinóptico a la que dan lugar imágenes y relatos que toman por referente la totalidad o parte de la urbe. Se trata del proceso dinámico por el cual un cuerpo social se constituye con referencia a determinada ciudad mediante la adopción tanto de prácticas comunes, como de significaciones y valores vinculados a esas prácticas, presentando unas y otros unos rasgos específicos de los que el

cuerpo social se adueña para pensar y dar cuenta de su propia especificidad. Hay en ello algo que se asemeja a lo que solemos llamar «identidad». Lo cierto es, sin embargo, que una identidad urbana puede pensarse de múltiples maneras. Podemos, por ejemplo, invocar su imagen -que los políticos y los profesionales de la comunicación buscan siempre orientar-, o bien los rasgos objetivables de una singularidad de las prácticas imperantes, como hace [Rolf Lindner \(2003\)](#) cuando se aplica a circunscribir *habiti* urbanos, es decir, conjuntos de prácticas corrientes de los habitantes -no reflexivas-, las cuales dan cuenta de referencias comunes. Yo aquí postulo que una identidad urbana es la combinación entre caracteres siempre específicos -aunque sólo sea por la unicidad de la forma material que les es propia- y la idea que los miembros de ese cuerpo social se hacen de esta especificidad. El imaginario de tal o cual ciudad es, por tanto, esta combinación entre prácticas efectivas de sus habitantes, significaciones que estos últimos asocian a aquéllas, y la reflexividad a la que los mismos se aprestan partiendo del conocimiento cotidiano que los aúna. Mi hipótesis es que este imaginario lo organiza una articulación de las espacialidades, incluidas las que caractericé como constitutivas de las instituciones de la vida social más banal.

El imaginario de la ciudad y la categorización geográfica

Pero al hablar así del imaginario de una ciudad, nos dejamos arrastrar por las palabras. (Sobre todo por nombres comunes que, como «ciudad», no siempre sabemos a qué se refieren.) ¿Por qué ha necesitado recurrir este ensayo a este tipo de vocabulario? La categorización espacial que moviliza como quien no quiere la cosa, ¿en qué medida desempeña un papel en el análisis? No contestar a estas preguntas haría nacer la sospecha de un texto que ha caído en la trampa del lenguaje, a la que en realidad no conseguimos sustraernos por completo nunca.

Las dos ejemplificaciones temáticas que hasta ahora hemos privilegiado -por razones didácticas, como acabo de recordar- son de cariz eminentemente urbano. Las grandes competiciones deportivas y las grandes manifestaciones populares tienen lugar en ciudades por motivos que parecen evidentes: necesitan un fondo de población importante y ganan si se organizan en sitios accesibles, incluso en habilitaciones del propio tejido urbano. Su carácter urbano no viene dado, sin embargo, ni exclusiva ni principalmente por consideraciones funcionales, sino que también participa en el imaginario social de la ciudad como categoría genérica.

La manifestación de protesta es una práctica eminentemente política. Este carácter político remite a la ciudad, ciertamente por razones etimológicas -la *polis* griega-, pero sobre todo por razones teóricas que fueron maravillosamente expuestas por historiadores como [Jean-Pierre Vernant \(1965\)](#) o filósofos como [Hannah Arendt \(1958\)](#). La ciudad es, desde la Antigüedad griega hasta el siglo XX, el entorno social y geográfico en que se construye la política. Esa esfera pública de la que

Warner y Taylor hablan a propósito del Siglo de las Luces es esencialmente urbana, a poco que atendamos a la ubicación de los salones, las editoriales y las asambleas populares que contribuyeron a su surgimiento. Cabría preguntarse si no hay en ello una simplificación que no rinde el debido homenaje a las pequeñas comunidades que, en Suiza o Estados Unidos, precozmente tuvieron un agudo sentido de lo político, o bien si ese casi monopolio urbano de lo político sigue vigente en un momento de marcada recomposición de las formas territoriales; pero eso poco importa en este punto. Aquí la clave está en la idea de que los imaginarios sociales no sólo movilizan el conocimiento geográfico a la manera de las metageografías que antes comentábamos -esas grandes áreas de diferenciación cultural con las que organizamos una representación sumaria del mundo-, sino que también movilizan dicho conocimiento con ayuda de las tipologías de lugares y entornos que participan en esta articulación de las prácticas, las significaciones y los valores que han sido colocados en el centro de sus dinámicas. Los historiadores nos han enseñado que un imaginario de la ciudad se puso en marcha a finales de la Edad Media y acompañó el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto, liberado sobre todo de las servidumbres feudales. Si la expresión «El aire de la ciudad hace libre» es tan famosa, ello se debe no sólo a que tuviera curso entonces, sino también a que generaciones de teóricos -incluidos sociólogos del siglo XX como Max Weber y Georg Simmel- vieron en ella un signo muy claro de la capacidad que las ciudades tienen de contribuir al surgimiento tanto de una nueva forma de individualidad, como de nuevas formas sociales. Así las cosas, resulta lógico invocar un «imaginario social de la ciudad» o, con otras palabras, la idea de que, por lo menos en ciertos periodos de la historia, la ciudad pudo representar una categoría constitutiva de un nuevo imaginario social.

Enfocando el asunto de este modo, invocamos la ciudad no como una especie de realidad exterior al fenómeno descrito, sino como una categoría de la práctica social que, en cuanto categoría, es a la vez imaginada y actualizada en esas prácticas.

Sobre esta base, para dar cuenta de esa espacialidad en función de la cual una práctica dada, por ejemplo una manifestación, se considera adecuada y pertinente -la espacialidad que he llamado «de las geografías imaginadas»-, hay que tomar en consideración no solamente las metageografías y las idiosincrasias de las que ya hemos hablado, sino también las maneras que las representaciones sociales tienen de contemporizar con las categorías genéricas de lugares y entornos mediante las cuales captamos la diversidad del mundo. Debemos preguntarnos -por plantearlo en otros términos- en qué medida esas categorías genéricas son constitutivas de imaginarios que conllevan formas sociales específicas.

Ya que, como quien no quiere la cosa, este primer ensayo se ha centrado eminentemente en las ciudades, propongo poner a prueba la idea -en un desvío con forma de estudio de caso- con esa categoría que la civilización occidental ha cultivado, perseverantemente, en contrapunto a la categoría de ciudad -la categoría de naturaleza-, cosa que haré con ayuda de un nuevo ejemplo muy concreto: el del valle de Yosemite, en California.

DESVÍO 1 DE LOS IMAGINARIOS DE LA NATURALEZA QUE CONCURREN EN YOSEMITE

En 1851, unos colonos que persiguen a unos amerindios considerados hostiles penetran en un valle de Sierra Nevada -California- que dichos amerindios llaman Yosemite. Este profundo valle excavado por glaciares, por cuyo fondo corre un apacible río entre bosques y prados -a cuyo borde se yerguen unas paredes inmensas de granito y se precipitan potentes cascadas-, los sobrecoge de estupor. Se apresuran a informar de su existencia en un relato que reproducen multitud de periódicos a lo largo del país. La notoriedad del lugar se propaga en pocos años. Los primeros dibujos los publica un periódico de California en 1856; a partir de 1859 se difunden fotografías. Tienen gran repercusión concretamente las de Carleton Watkins. (Véase la [ilustración 1](#).) Entre tanto han llegado los primeros turistas. Antes de 1860 ya se han construido algunos hoteles.

Tampoco tarda en surgir la idea de que había que proteger este valle de las industrias agropecuaria y maderera. En 1864, el Congreso estadounidense aprueba el Yosemite Grant, que establece la creación de un parque natural que incluya tanto el valle de Yosemite, como la Mariposa Grove, que, situada río abajo, alberga un bosque de secuoyas gigantes. Los promotores quieren sustraer este lugar extraordinario a la injerencia de deforestadores, mineros y agricultores. Proponen que se considere propiedad pública y encomendar su gestión al jovencísimo estado de California ([Runte, 1990](#)). Por vez primera en la historia de Occidente, un pedazo de naturaleza se había convertido en un parque, es decir, se había

institucionalizado como bien público en la idea de preservarlo de una transformación radical.



Ilustración 1 Carleton Watkins se instala en San Francisco en 1851 y se lanza a la fotografía en 1853. Visita el Yosemite regularmente a partir de 1861 y realiza numerosas instantáneas, sobre todo por encargo de periódicos y del Servicio Geológico del estado de California. Sus fotografías contribuyeron a la notoriedad del valle y fueron utilizadas por el Congreso para promover la protección del mismo.

Carleton Watkins, *El salto Yosemite y el río Merced*, 1861, Nelson-Atkins Museum of Art.

Acondicionamiento de la naturaleza y reformismo social

A los que exaltan el espectáculo de la naturaleza no tardan en sumarse discursos de otra índole y que tienen una auténtica dimensión de filosofía social. El año de la creación del parque, a la cabeza del primer proyecto de acondicionamiento del mismo sitúan a Frederick Law Olmsted. Este hombre, que era horticultor de formación pero fue el primero en reivindicar el título de arquitecto paisajista (*landscape architect*), nació en 1822. A él le debemos toda una serie de parques urbanos, entre ellos el Central Park neoyorquino. En los diversos documentos que redacta a propósito de tales realizaciones, especialmente en su *Preliminary Report upon the Yosemite and Big Tree Grove* (1865), se muestra convencido de las virtudes morales y psíquicas que proporciona la experiencia de la hermosura de la naturaleza. Interesado por las primeras teorías del inconsciente -que surgieron en su época-, cree firmemente que la experiencia de la naturaleza conlleva, en su dimensión estética y cinestésica, efectos terapéuticos: «Es un hecho científico que la contemplación ocasional de escenas naturales de carácter [...] es beneficiosa para la salud y el vigor humano [...] Satisface la necesidad de reconstitución que experimentan los hombres y las mujeres regularmente sometidos a la presión de sus trabajos y de las labores domésticas, personas que sufrirán de toda suerte de desórdenes, por ejemplo la fragilidad mental, manifestándose en ocasiones en formas severas de debilitamiento del cerebro, parálisis, monomanía y locura, pero con más frecuencia en las formas de la excitabilidad mental y nerviosa, el abatimiento, la melancolía o la irritabilidad, todo lo cual vuelve al sujeto incapaz de hacer uso del ejercicio de sus fuerzas intelectuales y morales»

([Olmsted, 1865](#)). Los parques que él concibe aspiran a corregir estas patologías: «Un parque es una obra de arte que se diseña pensando en efectos que puede ocasionar en el alma humana» (citado por [Beveridge y Rocheleau, 1995, 50](#)).

A ojos de Olmsted, la apreciación del paisaje toma parte en un proceso de civilización al que él acompaña con sus propias realizaciones: «La potencia de las escenas paisajísticas (*sceneries*) para afectar a los hombres se corresponde, en gran medida, con el grado de progreso de su civilización y con el nivel al que el gusto de dichos hombres ha sido cultivado» ([Olmsted, 1865](#)). De hecho, a Olmsted le inspira recelo el *wilderness* -tanto el de los sitios, como el de los hombres- y, al principio de su misión en Sierra Nevada, escribe a su esposa: «Detesto el *wilderness* y a los hombres rudos [*wild*], violentos, amigos de juegos de azar; debo, por tanto, cuidarme de enredarme con ellos» (citado por [Beveridge y Rocheleau, 1995, 27](#)). Las bellezas de la naturaleza que Olmsted celebra no deben nada a ningún estado primigenio, antes lo contrario. El ideal de naturaleza al que él se refiere bajo la influencia de teóricos de la estética como Edmund Burke -pero también, y sobre todo, de John Ruskin- es una naturaleza estetizada, la única capaz de acompañar este proceso de civilización, al que los más salvajes de todos no tienen acceso: «Entre un millar de salvajes, habrá un número de personas capaces de mostrarse afectadas [por las escenas naturales] mucho menor que entre un millar de personas de una comunidad civilizada. Se trata de uno de los numerosos indicadores mediante los cuales podemos observar una diferencia entre los hombres salvajes y los hombres civilizados» ([Olmsted, 1865](#)). Desde esta base, recurre a multitud de artificios para adecuar sus parques a este ideal de naturaleza civilizadora -sobre todo en la ciudad-, y se muestra orgulloso de no conservar nada de lo que había antes.

Olmsted es, en resumidas cuentas, un reformista social convencido. Los parques naturales deben dirigirse a todos y deben beneficiar a todos de manera equivalente. Se congratula, así, por el hecho de que sean públicos, a diferencia de los que le han brindado inspiración estética: los grandes parques privados de Londres y de la campiña inglesa, reservados a una acaudalada élite. Accesible ahora a todos, el aprendizaje de la contemplación de las bellezas de la naturaleza constituye una etapa del proceso de civilización.

Experiencia del *wilderness* , panteísmo y democracia

El proyecto de acondicionamiento del parque de Yosemite que Olmsted entrega algún tiempo después, no es seleccionado; se considera demasiado costoso. Entonces este hombre se va de California, regresa a Nueva York y reemprende el trabajo en las grandes ciudades del este del continente. En el momento en que él se retira, entra en escena un personaje totalmente distinto, portador de una visión de la naturaleza y de una filosofía social muy diferentes.

Tras estudiar ciencias naturales en la Universidad de Wisconsin, John Muir pasa seis meses recorriendo, esencialmente a pie, la región de los Grandes Lagos y Florida en busca de un contacto directo con la naturaleza. Desembarca en San Francisco en 1868. A alguien que le pregunta dónde quiere ir, le contesta: «Es indistinto, siempre que sea un lugar salvaje» (1912). Y se dirige a Yosemite, cuya notoriedad ya está consolidada. Esta fascinación por el *wilderness*, Muir la vincula con la infancia -la suya y la de cualquiera-, es decir, con un estado de conciencia que sería presocial. Según él, todos somos depositarios de un «*wildness*

que anida en nuestra sangre» (citado por [Worster, 2005, 9](#)). Sumergirse en la naturaleza nos vuelve a conectar, más allá de la infancia, con los orígenes de la especie: «Irse a los bosques es volver a casa, pues yo imagino que todos venimos de los bosques» ([Muir, 1901, 108](#)).

Esta celebración del *wilderness* está en los antípodas del desprecio que a la misma le reserva Olmsted. Las respectivas fes de estos hombres en la civilización son igualmente opuestas. Al contrario que Olmsted, que ve en la experiencia de la naturaleza una terapia y una forma de educación, Muir está convencido de que la naturaleza constituye una escapatoria a los efectos deletéreos de la civilización. (Un poco a la manera de un Rousseau, pero de forma mucho más radical todavía: «Miles de personas con los nervios fatigados y sobrecivilizadas (*over-civilized*) empiezan a descubrir que llegar a las montañas equivale a volver a casa, que el *wilderness* es una necesidad y que los parques y reservas de montaña son [...] fuentes de vida» [1901].) Esta convicción no sólo requiere que los hombres se sustraigan al entorno urbano y a sus miasmas, sino también a toda forma de cultura: «Un día de visita a las montañas aporta más beneficios que carretas de libros» (citado por [Oelschlager, 1993, 181](#)). Hay cierta ironía en constatar que la considerable notoriedad que Muir adquirió en vida -y más aún en el siglo XX- debe mucho a la extraordinaria popularidad de sus propios libros.

Este rechazo a asociar cualquier experiencia del *wilderness* con el proceso de civilización, podría hacer dudar de la capacidad de las tesis de Muir para ilustrar -o contribuir a- un imaginario social de la naturaleza que sea instituyente; pero el hecho es que se ha podido demostrar lo contrario ([Oelschlager, 1993](#); [Worster, 2005](#)). Su experiencia del *wilderness* está guiada, toda ella, por una concepción de lo divino -y del individuo moderno- que empezaba a irrigar la sociedad estadounidense de

ese entonces. A diferencia de lo que dicen y escriben muchos de sus contemporáneos -que en seguida invocan el paraíso, el jardín del Edén o la Providencia cuando relatan su visita a Yosemite-, Muir no incluye referencias judeocristianas para acompañar su experiencia de la naturaleza. Sus menciones de lo divino son innumerables, pero más bien reveladoras de una concepción panteísta de la naturaleza que se quiere emancipada de toda religión establecida: «Abandonó la teología antropocéntrica del calvinismo y la sustituyó por una teología biocéntrica del *wilderness*, enraizada en un sentimiento de sacralidad de la naturaleza salvaje» ([Oelschlager, 1993, 177](#)). El Dios que él invoca no es trascendental y distinto de la creación, sino omnipresente en sus obras, sobre todo en aquellas que están menos marcadas por la presencia humana. «A partir de 1879, Muir había ido adoptando la concepción de un Dios totalmente encarnado. Los diez años que pasó en las montañas, libre de toda convención religiosa [...] lo condujeron a la idea de que Dios era la naturaleza» ([Oelschlager, 1993, 190](#)).

Benévolo, solemne, profético, impregnado de luz divina, cada paisaje brilla como una figura santificada en el reposo eterno. Y cada una de sus criaturas vivientes -hecha de carne y de hojas- y cada cristal de sus rocas -en la superficie y bajo el sol, o bien enterrado en esas profundidades que nosotros llamamos «oscuridad»- palpita y late al ritmo de las pulsaciones del corazón de Dios [...] La totalidad del parque -o casi- es una profunda soledad. Y sin embargo el parque está lleno de compañía, repleto de pensamientos divinos. Es un lugar de paz y seguridad [...] Es una nueva melodía, un sitio de los orígenes cargado de lecciones primeras de vida, con sermones de piedra, de tempestades, de árboles, de flores y de animales llenos de humanidad ([Muir, 1901, capítulo tercero](#)).

Pero este panteísmo que Muir evidencia es percibido como un rasgo de la sociedad estadounidense ya por testigos decimonónicos. Concretamente Tocqueville, en un breve capítulo poco citado de *La democracia en América* (1835-1840) -el capítulo se titula «Lo que hace que los pueblos democráticos tiendan al panteísmo»- no solamente considera el panteísmo que evidencian ciertas élites una forma de cristianismo desviada -una amenaza, por tanto, para la ortodoxia religiosa-, sino también una evolución concorde con los principios igualitaristas que prevalecen desde la Revolución estadounidense. (Véase principalmente [Tanguay, 2010](#).) Es decir, que, en su análisis crítico de la sociedad estadounidense, Tocqueville entrevé una relación entre panteísmo e igualitarismo. Ambos amenazan, según él, «la individualidad humana».

Los imaginarios sociales de la naturaleza... ¿de quién?

De modo que Olmsted y Muir son portadores de concepciones muy distintas sobre la naturaleza y la experiencia de la misma, y sus concepciones participan de imaginarios sociales diferentes a la vez que contribuyen a conformarlos, habida cuenta de la popularidad de sus obras. Las significaciones que ambos asignan a la experiencia de la naturaleza son indisociables de sus respectivos modos de concebir tanto el proceso de civilización, como el lugar del individuo en el seno de la civilización. En este sentido sus posiciones, sin ser teóricas, tienen un alcance de filosofía social. Para ambos hombres, la relación individual y colectiva con la naturaleza es constitutiva de un orden social concebido, para Olmsted, de manera reformista y, para Muir, de manera alternativa.

Dicho lo cual: si, como este libro sugiere y repite, un imaginario social es instituyente, ¿de cuáles colectivos son instituyentes los imaginarios sociales de los que son portadores estos dos hombres? Igual que una teoría tomada aisladamente, una propuesta práctica formulada por un individuo no resulta instituyente en cuanto tal, por mucho que podamos encontrar formulaciones afines en otros autores. (Tal es el caso con David Thoreau, casi contemporáneo de Muir.) Dicha propuesta pasa a ser instituyente si contribuye a conformar tanto las prácticas, como las significaciones y los valores que, a dichas prácticas, les asocian sus adeptos.

La cuestión es que las propuestas de los dos autores aquí mencionados tuvieron una influencia innegable: las de Olmsted encuentran una amplia difusión entre los paisajistas -que se inspiran en ellas- y entre las élites urbanas, que lo invitan a intervenir aquí y allá; las de Muir abren la vía al movimiento ambientalista de Estados Unidos, vale decir, a la formación

de una alternativa política radical en la manera en que las sociedades se relacionan con la naturaleza. En 1892 Muir funda, en efecto, el Sierra Club, la primera asociación ecologista estadounidense... y aún hoy la más importante. Por otra parte, este hombre inspiró y sigue inspirando -como mínimo en la misma medida que Thoreau- a multitud de personas tentadas por la experiencia de comunidades alternativas guiadas por la única preocupación de vivir en armonía con la naturaleza. (Véase el desvío 6.)

Dicho esto, también se ha hecho ver que las propuestas de Muir ([DeLuca y Demo, 2001](#)) y de [Olmsted](#) ([Neill, 1974](#)) presentaban rasgos que las hacían más accesibles a ciertos grupos sociales que a otros, e incluso susceptibles de amplificar los contrastes sociales y la segregación social. Desde esta base resulta obvio que, por la influencia que tuvieron, aquellas propuestas contribuyeron a modelar colectivos mediante el conjunto de los valores y las prácticas a los que dieron forma.

La naturaleza, el parque y la espacialización del imaginario social

Hay otro punto en el que coinciden Olmsted y Muir, y que ilumina mejor aún que lo que antecede la dimensión espacial de estos imaginarios sociales. Ambos participan de esta propensión de lo social a espacializar la idea de naturaleza tanto en el marco de geografías imaginadas, como bajo la forma de dispositivos institucionalizados.

La idea de naturaleza no se refiere necesariamente a tipos de espacio o lugar. La filosofía y las ciencias han concebido la naturaleza, antes bien, como la condición de todas las cosas y todos los seres, hasta el punto de hacer reposar los primeros análisis de los seres y de las sociedades humanas -en el siglo XVIII- en las bases epistemológicas de la historia natural. En un registro totalmente distinto, Thoreau defiende a su manera esta tesis de la universalidad y la omnipresencia de la naturaleza cuando escribe: «Es vano soñar con un *wilderness* distante de nosotros mismos. No existe nada semejante. Es la turba de nuestros cerebros y nuestros intestinos, el vigor primitivo de la naturaleza, quien nos inspira ese sueño» ([Thoreau, 1856](#)). Muir no anda muy lejos cuando evoca el «*wilderness* latente en la sangre». En cuanto a Olmsted -encantado de reconocer su deuda con el Romanticismo alemán-, está convencido del hecho de que nuestra propia condición natural nos confiere «ese poder de apreciar la belleza de la naturaleza [...] que el Todopoderoso implantó en cada ser humano» (1865).

Sin embargo, el dualismo naturaleza-cultura que esta misma modernidad occidental instaló en el centro de su concepción del mundo incita a los contemporáneos de Muir y Olmsted a distinguir los espacios según sus grados de naturalidad; especialmente porque son los testigos de

una intensa transformación de su entorno. Para Olmsted, en vista de las virtudes terapéuticas que él les reconoce, los paisajes de la naturaleza se contraponen a la ciudad industrial, cuyos efectos deletéreos compensan: «El valor de las escenas paisajísticas [...] actúa a la manera de un remedio para permitir a cada hombre resistir mejor a los influjos nocivos de la vida cotidiana en la urbe, y volver a encontrar lo que perdió bajo el efecto de éstos» ([Olmsted, 1881, 23](#)). Olmsted considera su actividad de paisajista - en Nueva York o en los alrededores de las cataratas del Niágara, en Boston o en el Yosemite- como una variación sobre el dúo ciudad-naturaleza. A lo largo de toda su vida, Muir fue en busca de la naturaleza hasta lo más alejado de las ciudades -primero en las riberas del Mississippi y en el Yosemite, luego en Alaska y en la Amazonia- guiado por una geografía mental que toma nota de las transformaciones prodigiosas de las que es testigo en el continente americano. Sin haberlo inventado ni realmente actualizado, Muir y Olmsted hicieron que su visión del mundo reposara ampliamente en este dualismo de ciudad versus naturaleza que en Muir, y acaso también en el seno de una élite protestante, traza asimismo una oposición de valores morales. (A este respecto véase [Graber, 1976](#).)

Ambos autores innovan, por el contrario, en la promoción de los parques naturales. Ya lo hemos visto: Olmsted inventa la idea de parque público en la década de 1840 y es el primero en proponer un proyecto de parque natural en el Oeste de Estados Unidos; Muir, seducido por este último proyecto, será el principal defensor del establecimiento de una red de parques nacionales, estatus que el Yosemite adquirirá en 1890, un cuarto de siglo después de que se declarara parque estatal. Para ambos hombres la idea de naturaleza, configurada ya bajo la forma de tipos de espacios en el seno de una geografía imaginada, pasa a estar, para cada

uno de sus casos particulares, subordinada a unos objetos espaciales muy circunscritos, y que se ponen en manos de organizaciones encargadas de asegurar la gestión de parques naturales y urbanos. ¿Qué significa, en un autor y otro, esta doble espacialización de la naturaleza? Dos cosas bastante distintas en cada caso.

Para Olmsted, los parques urbanos son «símbolos» ([Fisher, 1986, 63](#)) e incluso «monumentos de la naturaleza». «Símbolos» porque no están concebidos como elementos de la naturaleza estadounidense, sino como materialización de una naturaleza abstracta, idealizada bajo la influencia de teorías de la estética del paisaje; pero también «monumentos» porque constituyen sendos puntos de referencia colectivos. En calidad de tales, se abren a la ciudad que los circunda, atenuando en la medida de lo posible los efectos de límite y contraste. Esta concepción monumental del parque natural, en realidad no sobrevivió a Olmsted. Y es que, si bien la popularidad de sus parques no ha sufrido merma, la concepción subyacente se borró frente al progreso de una visión naturalista que, a lo largo del siglo XX, tendieron a privilegiar tanto los gestores como los usuarios.

Para entender, en cambio, la visión de Muir -más influyente a largo plazo-, podemos detenernos en un texto suyo: un texto menos conocido, y muy distinto de esos artículos y esas obras donde hace un elogio emotivo y casi metafísico del *wilderness*.

Elogio de la barrera y de la policía de la naturaleza

En noviembre de 1895, en calidad de presidente del Sierra Club -que él mismo había creado tres años antes-, a Muir lo invitan a pronunciar un discurso ante una asamblea de los miembros que se celebra en San Francisco ([Muir, 1896](#)). Pues bien: aquí dedica unos instantes a esa evocación poética del *wilderness* en la que tanto destaca... pero el grueso del tiempo lo consagra a promover la idea de una naturaleza convertida en parque, y a abogar tanto por una extrema vigilancia sobre el mantenimiento de los límites, como por el control de los usos habidos en el interior de éstos. Arrastra al auditorio a la evocación del Wisconsin de sus años jóvenes, y al recuerdo de una pradera que, situada junto a la casa familiar, rodeaba un «pequeño lago glaciar ribeteado de lirios silvestres». Dice que le propuso a su cuñado comprarle esta zona, cercarla y encargarle su custodia: «Quiero protegerla del pisoteo por el bien de los helechos y las flores. Y aun en el caso de que no fuera a volver a verla nunca, la belleza de los lirios y las orquídeas se ha quedado grabada en mi recuerdo hasta tal punto, que siempre me agradecería volver a ellos con la imaginación, cruzando incluso mares y continentes, puede acaso que hasta después de mi muerte». Cuando volvió tras dieciocho años, el lago y los lirios seguían en su sitio, pero el prado había sido arruinado de resultados del pisoteo de las reses. (Tampoco es que culpe a su cuñado.) Luego cuenta que trató de preservar de la explotación agrícola, cercándola, una pequeña superficie de un valle californiano... pero «este proyecto también fracasó, pues la valla no podía mantenerse constantemente vigilada, noche y día». Y sobre todo constata que la protección pública de la que el valle de Yosemite gozaba tras la decisión del Congreso estadounidense en 1864, no

impidió la degradación de las praderas por su excesivo uso como pastos, ya que servían al mantenimiento tanto de rebaños de ovejas, como de los numerosos caballos que acompañaban a los turistas. A juicio suyo, los recursos que la Administración dedicaba a la vigilancia no eran ni suficientes, ni lo bastante regulares: «La mayoría de los campistas y turistas valoran los privilegios que disfrutan, pero también los hay -y lamento decirlo- que necesitan que los vigile un soldado, igual que los ganaderos que traspasan los límites del parque».

Se congratula, en cambio, por que el lugar se declarase parque nacional. En lo restante de su discurso, calibra los progresos realizados en cinco años: «El aspecto general del paisaje era desolador, una ruina, como un rostro adorable destrozado por una enfermedad terrible. Ahora vuelve a florecer como un inmenso jardín». Entre tanto, la Administración federal encargada del parque -en la época del «Departamento de la Guerra»- había desplegado los medios necesarios, obligando a los rebaños a quedarse a las puertas del parque, resistiendo a la tentación de reducir la extensión del mismo, e incluso contratando a un paisajista (*landscape artist*) para restaurar las zonas más alteradas. Ahora «la totalidad del parque es objeto de una atenta vigilancia policial [...] ¡Benditos sean los uniformes del tío Sam! En dosis homeopáticas, los soldados han hecho su trabajo sin fricciones aparentes, fieles a la manera que las tropas estadounidenses tienen de asegurar su deber». De paso saluda, ya en términos morales, la movilización del Sierra Club cada vez que se cuestionaron los límites del parque: «El Sierra Club y otros buenos amigos [*good friends*] de los bosques de ambos lados del continente han garantizado una buena defensa [*good defense*] de los lugares, y hoy los límites originales siguen inviolados».

Apenas reconocemos al adalid del *wilderness* en este elogio de la ley y la policía, de las vallas y los límites. (Reconoce, por supuesto, su incompetencia en materia jurídica y se regocija de tener un abogado como vicepresidente en el Sierra Club.) Aquel que, a su llegada al Yosemite, veía en aquel paisaje un contrapunto a la civilización, se ve forzado a concluir que «la gestión de los bosques debe reposar en bases científicas, racionales y permanentes, como en cualquier país civilizado». La institucionalización de este pedazo de naturaleza, la aplicación tanto de reglas de uso como de instrumentos que controlen el respeto a tales reglas, le vienen, por tanto, de maravilla. Llega a entrever incluso el tiempo en que los usuarios sabrán disciplinarse a sí mismos. Tras deplorar, en efecto, el trato negligente que tantos turistas dispensan al objeto de sus deseos, ve llegar con confianza a «tantos muchachos y muchachas crecidos en California [los cuales] van a las montañas cada verano y se convierten en buenos montañistas (*mountaineers*) y, lógicamente, en buenos defensores tanto de los bosques de la Sierra, como de todas las bellezas del lugar que a tales bosques pertenecen». El «bien» puede esperar su triunfo sobre los «demasiado numerosos males (*evils*)» que amenazan el parque.¹

La institucionalización de la naturaleza

En vista de lo que antecede, ¿qué es un parque natural para el hombre que contribuyó decisivamente a la invención de la forma contemporánea que este tipo de institución ha tomado? Se trata, sin duda, de un pedazo de naturaleza que merece, más que otros, ser preservado de transformaciones intempestivas; pero también de un trozo de espacio en el que rigen unas normas de uso por cuyo respeto ha de velar, inicialmente, una policía de la naturaleza. (Hasta que sea posible fiar en la interiorización de dichas reglas por parte de los visitantes.) Se trata, en resumen, de una parcela de *wilderness* preservado cuya experiencia permitirá al visitante desarrollar, en una escala muy distinta, la preocupación por la naturaleza. El parque del Yosemite, primer parque natural de Estados Unidos y segundo parque nacional, es para Muir un lugar particular que participa tanto de una geografía imaginada -el último grado de *wilderness* en el seno de un *continuum* que cubre todos los tipos de espacios, desde los más urbanizados hasta los más naturales-, como de una producción institucional de reglas tanto más vinculantes, cuanto que atañen al término del *continuum*. (Asimismo participa de una pedagogía de la experiencia del *wilderness*.)

Aquí vemos claramente qué significa la noción de imaginario social cuando moviliza categorías como la naturaleza y el espacio. No nos hallamos ante simples representaciones del espacio y la naturaleza, ni ante la mera puesta en práctica de una concepción (doblemente) espacializada de la naturaleza. Nos hallamos ante el marco general con arreglo al cual las personas se ponen a pensar -con ayuda de distribuciones espaciales particulares- no sólo las relaciones entre una sociedad y su naturaleza, sino la propia sociedad sobre la base de sus relaciones con la naturaleza.

El imaginario social de la naturaleza que hemos visto llegar entre 1851 y 1895 a un valle de Sierra Nevada dibuja una geografía moral donde los trozos de espacio se ven diferenciados: purificados² en ocasiones por las virtudes de la protección armada, pero asociados siempre a valores repartidos entre el bien y el mal, puestos al servicio de la edificación -en ambos sentidos del término- de un colectivo que tendría que colocar su relación con la naturaleza en el centro de su autodefinición.

ENSAYO 2 IMAGINARIO ESTATAL DEL TERRITORIO

Con el giro de la modernidad, el Estado cambia de naturaleza. En la Edad Media se concebía como un sistema relacional de alianzas -y de un orden que ha sido calificado de “teológico-moral”- y el dominio del espacio estaba subordinado a este sistema. Entre los siglos XVI y XVII se perfila la figura del Estado moderno -desplegando su razón de ser en el propio espacio, anclándose progresivamente al suelo- el cual se preocupa por marcar sus fronteras y se piensa a sí mismo en términos de control de un territorio, unos recursos y unas poblaciones. El Estado moderno surge y se estabiliza al mismo tiempo que el territorio estatal. Ambas formas resultan interdependientes.

Esta historia ya ha sido contada muchas veces -véase sobre todo [Maurice Hauriou \(1929\)](#), [Max Weber \(1917\)](#), [Carl Schmitt \(1950\)](#), [Jean Gottmann \(1952\)](#), [Henri Lefebvre \(1974\)](#), o incluso [Stuart Elden \(2013\)](#)- desde perspectivas muy discrepantes que, sin embargo, insisten todas en el papel fundamental -y aun instituyente- que la territorialidad desempeñó en la creación de los Estados modernos. Aquí voy a proponer una puesta en perspectiva de algunos de los análisis existentes y un planteamiento adicional. Ambas cosas apuntan a dar respuesta a una cuestión principal, a saber, en qué medida el territorio del Estado tiene parte en esa articulación de varias formas de espacialidad que sería característica de un «imaginario estatal».

La cuestión es vasta y más bien compleja. Aquí he elegido introducirla con dos textos, un lugar y un momento. Los textos, sumamente conocidos e influyentes a la larga, son *Utopía* (1516), de Tomás Moro, y *Leviatán*

(1651), de Thomas Hobbes. El lugar y el momento se corresponden con la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo, es decir, con el periodo que engloba la publicación de ambos textos. El desvío que sigue al presente ensayo estará, por lo demás, íntegramente dedicado a esta punta de lanza de la modernidad europea durante algunos decenios, pues lo que allí sucede ilustra bien el nacimiento y la compleción de una forma estatal llamada a tener gran difusión. El propio ensayo, por su parte, hacia la mitad ampliará su alcance y prolongará los elementos de la reflexión hasta bien entrado el siglo XIX. Esta ampliación de la mirada me llevará, en un segundo desvío, al sudeste asiático de la época de la colonización francesa, sobre todo para observar las porosidades existentes entre el imaginario estatal y el imaginario científico del espacio.

Dos filosofías políticas de la territorialidad estatal

Entre *Utopía* y *Leviatán* hay menos de ciento cincuenta años... y el surgimiento de un pensamiento político que traza las principales características del Estado moderno. Ambas obras se cuentan entre las más conocidas y estudiadas de esta época, y con frecuencia se cree que es posible oponerlas de múltiples modos. *Utopía* es una ficción, una «fábula» según su propio autor o, más exactamente todavía, un «auténtico libro de oro no menos saludable que grato (*festivus*) sobre la nueva forma de Estado». (Así reza el subtítulo de la primera edición.) La preocupación de que da muestras por el bien común le valió que lo recomendasen -cosa insólita- lo mismo el Vaticano que los revolucionarios jacobinos y los bolcheviques. *Leviatán* es uno de los primeros tratados de filosofía política. En él se ha visto tanto una justificación de la monarquía absoluta, como las bases ideológicas del futuro triunfo de la burguesía liberal, pero también el caldo de cultivo del autoritarismo estatal y, por consiguiente, la negación misma de la democracia, lo que le ha valido una posteridad totalmente distinta. He aquí, por tanto, dos libros portadores de dos visiones de la sociedad y el Estado bien diferentes. Ambos presentan, sin embargo, muchos puntos en común. Y uno de ellos, a menudo descuidado en los numerosos comentarios que se han hecho de estos libros, me interesa especialmente aquí. Porque son obras no sólo ilustrativas, sino también a su manera fundadoras, de una concepción nueva -territorial- del Estado moderno. Ambas promueven, en efecto, la idea de que el Estado, en cuanto macroorganización suprema, no existe sino en virtud de un imaginario del espacio que, combinando diversas formas de espacialidad

que se refuerzan entre sí, dibuja la figura del territorio estatal que triunfará durante siglos.

Utopía

La primera edición de *Utopía* (1516) contiene una sola imagen -un mapa muy esquemático-, de factura cercana a la de los mapas grabados de su época (véase la [ilustración 2](#)). Se distinguen pocos elementos: cursos de agua, ciudades, relieves. Muchos menos, en cualquier caso, que los mencionados en el libro. El propio texto se articula en dos partes. Una primera contiene una severa crítica de las sociedades de la época de Tomás Moro -que éste presenta como gangrenadas por el dinero y la ociosidad- y una crítica específica de los príncipes de Europa, obsesionados con la conquista y las intrigas. En una segunda parte, el libro procede a describir Utopía y la sociedad insular e ideal de sus habitantes. (Ideal en la medida en que garantiza la combinación del interés colectivo y el bienestar individual.) Moro afirma haber conocido al (ficticio) descubridor de esta utopía, el bien llamado Rafael Hitlodeo,¹ en Amberes a través de uno de sus amigos, Pedro Egidio, que era secretario en la mencionada ciudad flamenca y cuya existencia sí que está acreditada. Rafael se encarga de la crítica de su época en una serie de conversaciones -igualmente ficticias- con dignatarios ingleses. También se encarga de la descripción de Utopía, donde afirma haber pasado cinco años. Egidio desempeña el papel de testigo ocular de un encuentro que no se produjo.



Ilustración 2 En la primera edición de *Utopía* no se menciona al autor del mapa; tampoco conocemos la naturaleza del encargo que Moro habría hecho al respecto. Lo único que sabemos es que Moro estaba familiarizado con las técnicas y los usos de la cartografía de su época. Por este motivo se ha dicho que este mapa era un buen «reflejo de las prácticas cartográficas propias del Renacimiento» (Verger, 2010, 13).

Tomás Moro, «Utopiae insulae figura», *Utopía*, 1516, Lovaina.

Si la cartografía es pobre, el texto, por el contrario, consiste en una impresionante puesta en escena espacial y geográfica en toda regla. Desde el comienzo de la segunda parte, Moro nos enseña que la isla de Utopía se originó por la excavación artificial de una separación respecto al continente, medida decretada por Utopio, primero de los príncipes de aquel reino. Conque el marco está fijado: el ingeniero Utopio singularizó la entidad geográfica antes incluso de fundar una sociedad ideal. Como hizo ver [Louis Marin \(1973\)](#), la descripción de Utopía que sigue a la mención de este acto fundador no está construida de un modo narrativo, sino cartográfico. (Véase también [Verger, 2010](#).) Rafael no nos lleva tras de sí en una visita comentada de la isla con ayuda de un itinerario adecuado, ni nos presenta descripciones de paisajes -o perspectivas desde el terreno- que nos pongan en situación de habitar aquélla, aunque sólo sea por unos instantes. La descripción es la propia de un plano, cartográfica, e ilustra una «forma de pensamiento» ([Lestringant, 2002, 31](#)) común en la época.

La isla se presenta primero en líneas generales; tras ello se presenta, en una especie de efecto de *zoom*, con sus ciudades, sus jardines, sus barrios, etc. Las ciudades, cincuenta y cuatro en total, se definen de manera exclusivamente morfológica: edificios, calles, cercas, etc. De estas ciudades se nos dice que son todas idénticas porque están concebidas conforme a un plan único trazado por el fundador. Y es que Utopio, el ingeniero de la época en la que se había excavado el istmo, también era urbanista. Con la excepción de Amaurota -la capital-, nada distingue a cada ciudad del resto. (Ni siquiera su ubicación, que resulta indistinta; ni siquiera un nombre, pues carecen de tal cosa.) Todas están puestas al servicio del territorio en su conjunto. Esta negación de las singularidades vuelve a aparecer en la descripción de los barrios y las calles, que

responden siempre a un único modelo. A fuerza de preferir las categorías a los lugares específicos, diríase que Moro estuviese repasando una leyenda cartográfica, si bien este artefacto no se inventará hasta el siglo posterior. Las personas y actividades cuya descripción sigue, reciben el tratamiento de meros atributos de estas entidades y son descritas, también ellas, de forma casi cartográfica con la ayuda de un encuadramiento general y de esos mismos efectos de *zoom* que permiten describir el espacio social hasta la escala del barrio.

El texto está jalonado de referencias geométricas. Moro nos informa de las dimensiones de la isla; también de las de sus ciudades y ríos. Juega con el lector también a este respecto: en una carta que habría enviado a Egidio y que adjunta a la obra, escenifica una pequeña controversia entre Rafael y uno de sus compañeros de viaje: ambos hombres discrepan sobre la longitud exacta -quinientos o trescientos pasos- del puente que atraviesa el río Anhidro -etimológicamente «Sinagua»- a la derecha de Amaurota. Podemos sospechar que Moro quería dar al lector la sensación de que el resto de medidas que proporciona son de una precisión infalible... cuando autor y lector saben muy bien que se trata de una isla imaginaria. También hay ironía cuando, en esta misma carta, Moro se disculpa por haber olvidado preguntarle a Rafael la ubicación exacta de la isla. Egidio responde que Rafael se la habría proporcionado, pero que justo en ese instante su asistente se habría distraído con uno que pasaba con un ataque de tos. Entonces trata de sacar la información de Rafael con «la altura del polo en ese punto». Sin perjuicio de una forma bufa que roza el escarnio, la puesta en escena de la precisión geométrica y geográfica se lleva a un extremo que atestigua la preocupación de Moro por caracterizar, mediante ella, la modernidad del Estado y la sociedad ideal que nos coloca ante los ojos.

Utopía es, por tanto, un relato sin intriga que reposa, antes bien, en un principio expositivo casi cartográfico, por más el único mapa incluido en la edición original no cumpla esta función sino muy parcialmente. Las dos ediciones posteriores, sin embargo -datadas en 1518-, van acompañadas de una misma imagen mucho más interesante y dibujada por el hermano de Hans Holbein el Joven (véase la [ilustración 3](#)). Este mapa presenta un nivel de detalle comparable -y por tanto fiable-, pero va enriquecido con una escena situada abajo a la izquierda: dos personajes dialogan -el propio Tomás Moro y Rafael Hitlodeo-, y este último señala con el dedo el mapa. Esta imagen resume el espíritu general del libro: ser una demostración cartográfica ejemplar.

El espacio constitutivo del relato utópico

La escritura de *Utopía* es, por tanto, eminentemente espacial: el texto y la imagen proceden con formas enunciativas que recorren y representan el espacio. Pero el espacio no sólo determina las representaciones que de él se ofrecen; también es constitutivo de las instituciones sociales y estatales. En ellas combinan sus efectos, más concretamente, diversas formas de espacialidad. Utopía es un área de soberanía que coincide con una isla que ha sido separada artificialmente para corresponderle; coincide también con el espacio de vida de un pueblo que se presenta como homogéneo. Los extranjeros son prisioneros de guerra esclavizados, pero sus descendientes son utopienses de pleno derecho. Los habitantes de Utopía son indistinguibles hasta en su aspecto; todos visten igual. Están sujetos a las mismas obligaciones de empleo del tiempo, y han de trabajar en distintos lugares en un respeto estricto de unas reglas que rigen para todos.

Utopía se organiza también con arreglo a un principio reticular -o mejor dicho de cuadrícula- que instituye espacios de la vida social y pública equivalentes. Esta vida se regula en la escala del barrio. A partir de ahí, todas las instituciones sociales están espacializadas; cada una se define por una entidad espacial que le es constitutiva. Utopía carece, por supuesto, de retícula parcelaria: la propiedad privada está prohibida, lo mismo que el dinero. La primera parte del libro nos explica que una y otro son fuentes de acumulación y de desigualdades sociales, lo que Moro pudo constatar, en su época, con el lanzamiento del movimiento de las *enclosures* y con el surgimiento del mercado de la tierra. Con otras palabras: esas instituciones sociales están prohibidas porque ofrecen al individuo la posibilidad de desmarcarse. Utopía exalta al colectivo en cada una de las escalas de su estructuración.



Ilustración 3 El mapa de la edición de 1518 fue grabado por Ambrosio Holbein. El tratamiento cartográfico de la isla es semejante al de la edición original, pero el añadido de las figuras de Rafael y Moro abajo a la izquierda -el primero señalando con el dedo la isla cartografiada- indica la preocupación del autor por querer simular la exposición de una verdad contrastada, tanto en el relato como en el mapa.

Tomás Moro, «Utopiae insulae figura», *Utopía*, ed. de 1518, Basilea.

Por último, la espacialidad puesta en escena en *Utopía* también toma la forma del espacio base y del conjunto de los recursos y artefactos que lo jalonan. El espacio base es tanto la península que el ingeniero Utopio transformó en isla, como los componentes biofísicos que la integran. El espacio de los recursos y los artefactos es el que los utopienses ponen de relieve y distribuyen en función de su proyecto de bienestar colectivo. Este espacio base es heterogéneo, diferenciado. Se compone de montes y llanuras, de campos y ciudades, y estas últimas están formadas a su vez por plazas, jardines y numerosos edificios colectivos. Esta diferenciación de los artefactos incluidos en el espacio base, así como las reglas que caracterizan el uso de tales artefactos, revelan una preocupación por el funcionalismo que prefigura las más avanzadas formas de planificación de los siglos posteriores. Induce a una diferenciación de las actividades económicas y sociales que contribuyen, cada una a su manera, a la prosperidad. Pero, para impedir que constituya una fuente de desigualdad social, Moro impone a los utopienses una movilidad geográfica constante y un cambio incesante de las actividades de producción que ejercen: todos han de cambiar de ciudad y de domicilio para contribuir a las labores de las ciudades y los campos según los años. Los individuos y los colectivos son, por tanto, intercambiables hasta en su contribución a la vida social y económica, del mismo modo que lo son las ciudades y los barrios al estar concebidos de forma genérica.

Utopía es un hito de la modernidad. El libro jamás hace referencia a ninguna forma de tradición, ni a ningún orden cósmico o religioso que hubiera de imponerse a la organización social. Utopía es una sociedad autoinstituida ([Baczko, 1984](#)) o, más exactamente, el artefacto de un solo hombre, un fundador, ingeniero, arquitecto y legislador guiado por la única preocupación del bien común, preocupación que la totalidad del

pueblo ha hecho suya al término de un proceso de civilización: «Aquel conquistador tuvo genio suficiente para humanizar a una población ruda y salvaje, formando un pueblo que hoy supera a todos los demás en civilización». El imaginario del espacio que ha guiado su puesta en práctica reposa totalmente en la idea de una optimización funcional de la extensión disponible. Moro está volcado por completo en una búsqueda de adecuación perfecta entre la geografía de la isla y la sociedad que la habita. Visto con la distancia de unos siglos durante los cuales las referencias a este modelo fueron incontables, *Utopía* se presenta ora como un sueño de bienestar social, ora como una pesadilla totalitaria. Se trata de una prueba adicional -aunque ambivalente- de su extrema modernidad.

Leviatán

Leviatán ha conocido una posteridad comparable -y por razones parecidas-, aunque el modelo que propone es muy distinto en multitud de aspectos. Al contrario que el libro de Moro, el de [Hobbes \(1651\)](#) no es ninguna utopía; tampoco contiene ningún análisis explícitamente crítico de las costumbres de su tiempo, si bien el trauma de las horas turbulentas de la primera guerra civil inglesa parece guiar al autor. *Leviatán* es una obra teórica que se ocupa, en cuatro tiempos, del hombre, de la *commonwealth*,² de la república cristiana y del mundo de las tinieblas. La parte más famosa, la segunda, sienta las bases de una concepción contractualista del poder monárquico. De hecho, como invoca las virtudes del «contrato social», a menudo se ve como una justificación de la monarquía absoluta para luchar contra la amenaza de guerra permanente que conllevan «el estado natural» y las sociedades estrictamente igualitarias. Sobre esta parte segunda echan luz tanto el naturalismo de la primera -a los hombres los guían las pasiones y, a sus conocimientos, sus

impresiones- como la referencia, en la parte siguiente, a la posición suprema de la autoridad divina y a la legitimidad del clero que sirve de intercesor a ésta. Hay, así, que retener, de la estructura global de la obra, que el ejercicio de las facultades naturales conduce al desorden y que una autoridad superior, emparentada con las de las religiones cristianas, permite disciplinar la sociedad.

Ambos libros difieren también en el papel que reconocen a tres instituciones: si Moro se muestra partidario de la tolerancia religiosa - desconfía de las Iglesias al mismo tiempo que está convencido de que los utopienses llegan al cristianismo de manera natural, por pura convicción-, Hobbes se erige en defensor de la idea de religión de Estado y de un monarca que sea el jefe espiritual. Por otra parte, si Moro veda el dinero y la propiedad privada, Hobbes consagra el papel eminente de ambos. Hannah Arendt (1950)³ y [Henri Lefebvre \(1974\)](#) le reprocharán, por lo demás, haber proporcionado las bases filosóficas y políticas de la mercantilización de la tierra, que, al instalarse a la larga, permitió el aumento del poder de la burguesía.

Sea como sea, en lo que se refiere al imaginario del que dan cuenta y a la espacialidad constitutiva de sus respectivas sociedades, *Utopía* y *Leviatán* se parecen mucho. Igual que en Moro, en Hobbes nos encontramos con una sociedad de individuos intercambiables. (Con la excepción, naturalmente, del jefe y sus adjuntos.) A estos individuos se los califica de equivalentes -«La naturaleza les dio a todos las mismas facultades espirituales y corporales»- y casi nunca se diferencian en el texto por atributos económicos o simbólicos. Tales individuos son «multitud» mientras no han instituido, por contrato, ninguna autoridad suprema. Tras hacerlo, pasan a ser «pueblo». El primero de estos términos denota la heterogeneidad de la composición de un colectivo. El segundo,

su homogeneidad. Los individuos ya tienen, en efecto, el mismo estatus frente a la autoridad instituida.⁴

Esta concepción atomística que vale para la sociedad, también es válida para el espacio.⁵ Al contrario que Moro, Hobbes también es autor de escritos sobre geometría.⁶ En ellos defiende tesis distintas de las de Descartes con ayuda de una concepción más rica y sofisticada del espacio. Concretamente postula la existencia de un espacio «imaginario» que es un artefacto del pensamiento, un «fantasma» -como él dice- por cuya virtud los humanos son capaces de imaginar las cosas en su ausencia y en su globalidad. *Creemos ver en ello el espacio euclideo*, pero, al contrario de lo que tal espacio es para Descartes, aquí es abstracción, principio de inteligibilidad. Es este espacio imaginario lo que le permite considerar que los lugares son identificables por medidas objetivas, por medidas susceptibles de cuantificarse -esto es: de hacer conmensurables los lugares- conforme a los criterios de la geometría. De modo que, para Hobbes, el lugar se puede imaginar como uno de los múltiples elementos de la extensión, exactamente igual que el individuo puede imaginarse como un átomo del pueblo instituido. Esta misma concepción atomística rige para la idea de ciudad, tanto en Hobbes como en Moro. Cuando esta noción no designa al conjunto de la sociedad, designa a agrupamientos a los que niega cualquier autonomía, cualquier poder en condiciones de competir con el del soberano. El asunto le inquieta lo suficiente como para volver sobre él en varias ocasiones. La ciudad se concibe, por tanto, al modo de una aglomeración funcional -de individuos, de edificios y de actividades-, pero nunca al modo de una institución dotada de una cierta capacidad de autorregulación.



Ilustración 4 El frontispicio de la obra de Hobbes les da el papel protagonista al personaje del soberano y al territorio. Leviatán aparece como un gigante cuyo cuerpo estaría compuesto por la agregación de sus súbditos, símbolo alegórico del contrato social y de la «unidad real de todos en una única y misma persona». En las manos tiene una espada y un báculo, símbolos del poder temporal y espiritual. Con el cuerpo y la mirada domina un paisaje próspero que combina ciudad fortificada y campo cultivado. En la parte inferior de la imagen se representan atributos simbólicos del poder estatal. Thomas Hobbes, *Leviatán*, 1651.

La referencia al espacio, menos central que en Moro, jalona la propuesta de Hobbes, sobre todo cuando se ocupa de las relaciones entre los individuos y la autoridad soberana y cuando evoca las riquezas de la tierra y los intercambios. En lo que atañe a las primeras, Hobbes estipula claramente que el soberano ejerce su poder sobre un área. La afirmación puede sorprender, pues, si la autoridad es delegada en el soberano por un «contrato social» entre unos individuos y él mismo, a los miembros de la commonwealth habría que identificarlos por el único criterio de su adhesión al contrato. Ahora bien: Hobbes escribe asimismo que todos los que residen en el área de soberanía del Estado dependen de su autoridad. La adhesión al contrato social se impone, a fin de cuentas, por la ubicación geográfica.

La identificación de los súbditos por su domiciliación -corolario de la propuesta recién dicha- constituye en *Leviatán*, igual que en *Utopía*, una preocupación central y que contrasta con la primacía de los vínculos de subordinación dominante en la época medieval. Es igualmente lo que justifica el recelo de Hobbes respecto a todos aquellos que, sin residencia fija, recorren tanto los mares -los piratas, los aventureros puritanos, etc.-⁷ como las tierras. (Sobre todo los mendigos y los gitanos, quienes [Bronisław Geremek \[1989\]](#) mostró que, en Inglaterra y otros lugares de Europa, entraban entonces en una época sombría, caracterizada por el rechazo y el confinamiento.) A los no sedentarios, ahora se los percibe como susceptibles de fundirse en bandas organizadas y amenazar la autoridad soberana.

Otra alusión al espacio se sitúa en un capítulo dedicado a la alimentación y a los bienes intercambiados (capítulo 24). El área sobre la cual se ejerce la autoridad soberana, aquí se estudia en términos de riquezas producidas y de intercambios; se concibe como un espacio-

soporte y un conjunto de recursos. Hobbes considera que, en este ámbito, corresponde al soberano organizar el sistema de «signos» -principalmente el dinero- y reglas susceptibles de garantizar el comercio de los bienes. El espacio de *Leviatán* no es una mera área de soberanía en cuya escala se definen los respectivos estatus del individuo y las instituciones políticas; es igualmente el espacio soporte de la vida colectiva y el espacio diferenciado de los recursos y las producciones, el espacio condición y expresión del bienestar colectivo.

El famoso frontispicio de la obra, única imagen que la acompaña -véase la [ilustración 4](#)-, resume bien la cuestión. Vemos al famoso Leviatán bajo la forma de un monstruo en lugar de cuyas escamas aparecen las cabezas de incontables individuos idénticos que componen el pueblo. El soberano tiene en las manos una espada y un báculo, símbolos del poder militar y religioso. Ante él se ha representado un paisaje cualquiera jalonado por un palacio, una fortaleza e iglesias que simbolizan los mismos poderes, ilustrados también por una serie de emblemas dispuestos a ambos lados del título de la obra (sobre todo el rayo divino y la tiara). En primer término, una ciudad próspera y bien ordenada -rodeada por una ondulante campiña- atestigua la prosperidad engendrada por la sabiduría del Gobierno.

Las tres formas de espacialidad del territorio estatal

Ni *Leviatán* ni *Utopía* son, por tanto, en modo alguno obras geográficas o cosmográficas. Ni reivindican tal título, ni tales objetivos. En esta época, la geografía se concibe como la medida geométrica del mundo; ambos autores conocen estas prácticas, pero ninguno abusa de ellas. La cosmografía, o descripción detallada de una región terrestre, aquí no es el objetivo principal. (Por más que Moro se divierta «haciendo como si».) Tanto Moro como Hobbes componen modelos que no tienen vocación de ilustrar el interés por la fina singularidad de los lugares, como hacia esta misma época hacen otros. El alcance de sus obras es tanto más general.

Sin embargo, aunque en ningún momento formulen ninguna teoría del territorio estatal, ambos autores permiten entender cómo un imaginario del espacio condiciona la territorialidad de los Estados cuyos retratos nos dibujan; también por qué dicha territorialidad no es un atributo del Estado moderno, sino la condición misma de existencia de éste. El imaginario estatal del espacio sería, pues, constitutivo del Estado moderno; sería el telón de fondo por cuya virtud este último puede simplemente existir, inaugurar su propia dinámica, su legitimidad y su representación de sí mismo. Lo restante del presente ensayo se dedica a sustentar esta afirmación regresando, aquí y allá, a la isla de Utopía y al reino de Leviatán. (Cuando nos proporcionan los ejemplos oportunos.)

El Estado moderno se presenta, en *Leviatán* y en todas las teorías contractualistas, como una macroorganización que encarna, en virtud de la delegación del poder de acción, una intencionalidad colectiva que vale para el conjunto de lo que sucesivamente irá llamándose «pueblo», «nación» y «sociedad». Su modernidad viene dada sobre todo por su

manera de combinar -y poner a su servicio- tres formas de espacialidad que hemos visto asomar por los textos de Moro y Hobbes.

La primera consiste en que el Estado moderno requiere un área -de naturaleza institucional- por la cual ejerce su soberanía y su autoridad. La segunda consiste en que tal Estado requiere una extensión de naturaleza material, es decir, la porción de la superficie de la tierra que coincide con el área de soberanía y autoridad. La tercera forma de espacialidad consiste en que el Estado en cuestión requiere un conjunto de lugares en los cuales se llevan a cabo las interacciones y transacciones sociales que aquel instituye o regula a su manera.

Área y extensión

La distinción entre el área de soberanía y la extensión puede parecer ociosa, pero resulta esencial. Hay que decir que Moro hace todo lo posible para confundirlas. Nos dice, en efecto, que Utopio modeló la extensión -la excavación del istmo, la creación de la red de ciudades, etc.- y que con ello consiguió «formar un pueblo» homogéneo y refinado «que hoy supera a todos los demás en civilización». Esta extensión, sin embargo, aunque sea la condición de posibilidad -una parte de la superficie terrestre-, la materia prima y el resultado del proyecto de bienestar colectivo que Utopio abandera -lo que ya es mucho-, no es de la misma naturaleza que el área sobre la cual Utopio y sus sucesores ejercen su autoridad. (Por más que sea coextensiva con ella.)

Hobbes, por su parte, finge dissociar ambos conceptos, pero en realidad no lo consigue. Su teoría del contrato social afirma que la autoridad del soberano deriva de la libre adhesión de los individuos, en cuyo caso no tendría que intervenir *a priori* ningún condicionante espacial. Ya hemos

señalado, no obstante, que la libertad de contratar imaginada por Hobbes estaba subordinada -¿vacuada, por tanto, de su contenido?- a un principio de localización geográfica. En resumen: que Hobbes da por hecha -por lo demás, igual que Moro- la imposibilidad de que el individuo escape a la autoridad que el Estado tiene sobre el territorio donde él vive. Ambos autores están prolongando, así, la aplicación de un principio bien conocido desde el final de la Edad Media -*quidquid est in territorio, est etiam de territorio*, esto es, «lo que está u ocurre en un territorio, está en la dependencia de ese territorio»-, pero que en el siglo XVII ha quedado claro que no resultaba plenamente operativo ([Elden, 2013](#)). La tendencia de Moro y Hobbes a neutralizar la distinción entre el área de soberanía y la extensión resuena como un eco en los análisis del Estado moderno que se conforman con subrayar la dimensión espacial constitutiva, por ejemplo el que realiza [Maurice Hauriou \(1929\)](#) cuando escribe que el Estado moderno es «un fenómeno esencialmente espacial, [...] una corporación con base territorial».

Lo cierto es que el análisis, consciente del diferencial ontológico de estas formas de espacialidad, se hace más pertinente en mantener la distinción entre ellas, gana si mantenemos la distinción de estas formas de espacialidad y no perdemos de vista su diferencial ontológico, pues, como nos recuerda claramente Carl Schmitt, «el pensamiento jurídico sigue siendo, a pesar de todo, otra cosa distinta que la geografía» ([Schmitt, 1950, 45](#)).⁸ El área de soberanía es un espacio homogéneo y abstracto dibujado por las reglas constitutivas de la institución estatal. Esas reglas se aplican de un modo isótropo; de un modo, por tanto, ajeno al que rige a extensión, que siempre es heterogénea. El área de soberanía es, pues, de naturaleza puramente institucional (en el sentido otorgado a este término por Searle, véase ensayo 1), coextensiva con la de esa ley⁹ por cuya virtud

el Estado moderno adquiere el poder de desplegar su acción, su «monopolio de la violencia física legítima» ([Weber, 1917](#)) dentro de la correspondiente extensión. Y esta adecuación entre área y extensión le permite «alcanzar lo concreto» ([Lefebvre, 1974, 324](#)).

Si adaptamos aquí la reflexión introducida en el ensayo precedente, cabe concebir el área de soberanía como el esquema espacial por el cual el Estado moderno instituye las relaciones que lo vinculan al pueblo, mientras que la extensión es primero la condición de posibilidad de esta institucionalización y luego -a medida que los Estados se van poniendo por misión contribuir al bienestar colectivo- la materia prima de su acción en este ámbito. Con otras palabras: la soberanía y la autoridad son, también en su dimensión espacial, de la misma naturaleza que las creencias y las convenciones, y su reconocimiento pasa por el de un área en la cual están operativas. La extensión se concibe como una materialidad objetivable, y el territorio estatal resulta del ajuste recíproco del área y la extensión.

Materialidades del área y la extensión

Sería simplista pensar que la extensión constituye la cara material, y el área de soberanía la cara ideal de la territorialidad estatal. La extensión coincide, por supuesto, con el sustrato del territorio y con la materia prima para la cual el Estado moderno tiende a organizar el acceso o a condicionar las modalidades de explotación. En cuanto al área de soberanía, acabo de recordar que es de la misma naturaleza que las creencias y, por tanto, a primera vista de naturaleza inmaterial. Podríamos, así, vernos tentados -en la línea de la ontología dualista de Searle-¹⁰a analizar la extensión y sus componentes desde el punto de vista de su función agentiva, es decir, de lo que permiten hacer materialmente. Desde esta perspectiva podríamos, preguntarnos por las maneras en que los Estados modernos han movilizad los atributos materiales de su territorio para garantizar su soberanía o ejercer su autoridad. (Esto vamos a llamarlo «materialidad de primer orden».) Solamente que, procediendo así, estaríamos descuidando la historicidad de la propia noción de territorialidad estatal, y concretamente el papel que ha desempeñado la objetivación -que no la objetividad- de la extensión y sus componentes. Dicho de otro modo: cabe afirmar que la territorialidad del Estado moderno requirió la objetivación de la extensión, esto es, la producción de formas de idealidades -conocimientos y representaciones simbólicas, sobre todo mapas referidos a la extensión- que se pretendían objetivas.

Simétricamente, el área de soberanía y de autoridad no es de naturaleza puramente ideal. Para ser objeto de creencias compartidas y tener, por tanto, valor institucional, necesita multitud de objetos materiales que tengan -por mantener el vocabulario de Searle- una función-estatus. Recordemos que un objeto tiene una función agentiva si su sola

materialidad permite entender cómo dicho objeto permite hacer alguna cosa. (La materialidad de un desarmador permite montar o desmontar determinado mueble; la materialidad de un billete de banco permite calzar dicho mueble una vez montado.) Recordemos también que un objeto tiene una función-estatus cuando su materialidad permite hacer alguna cosa en virtud de una creencia compartida relativa a su validez. (Un billete de banco permite comprar un desarmador.) De manera que el área de soberanía está subordinada a un conjunto de objetos con función-estatus como son las Constituciones, las leyes, los tratados interestatales, las monedas y los billetes de banco, etc. Propongo decir que esos objetos tienen una «materialidad de segundo orden».

La distinción entre extensión y área de soberanía no diferencia, en consecuencia, una cara material y una cara ideal de la territorialidad estatal, sino dos formas de combinación entre idealidad y materialidad. Más concretamente, la extensión remite, en la territorialidad estatal, a una materialidad de primer orden, mientras que el área de soberanía requiere inscripciones materiales de segundo orden con función-estatus.

Señalemos de paso que el mapa evidencia tanto procesos de objetivación de las extensiones -y de identificación de los recursos-, como procesos de institucionalización de las áreas. Esto viene dado por su capacidad de mostrar las entidades en cuestión y actuar sobre ellas -o sea: por su función de representación instrumental, optimizada por un empleo cada vez más frecuente de la geometría euclidiana-, pero también por el papel institucional que en ocasiones se ha asignado al mapa, sobre todo en los pactos interestatales y parcelarios. En el primer caso, podemos decir que la cartografía moderna se ha esforzado por dar cuenta, de una manera cada vez más realista, del territorio-extensión sin que en ningún momento su producto -el mapa- se asimile a lo que representa. («El mapa no es el

territorio.») En el segundo tipo de figura, podemos decir que el mapa contribuye a que surja y se establezca el territorio-área de soberanía. («El mapa es el territorio.») Y habría que añadir un tercer tipo de caso de figura en el cual el mapa -o, más en general, la imagen- muestra lo que el acoplamiento entre el área y la extensión puede producir. Eso es lo que sugieren tanto el dedo señalador de Rafael en la segunda edición de *Utopía*, como el frontispicio de *Leviatán*.

La espacialidad de las prácticas sociales inducidas por la territorialidad estatal

Hay, por último, un tercer tipo de forma de espacialidad constitutiva de la territorialidad estatal: la de las prácticas sociales inducidas por dicha territorialidad. Si queremos neutralizar el peligro de hacer del Estado algo abstracto -que se basta a sí mismo- hay que tener en cuenta que el Estado existe y opera siempre a la manera de un colectivo de actores capaces de trazar los contornos de aquél. Esta tercera forma de espacialidad, si bien convenía introducirla ya -para tener todas las formas de espacialidad juntas-, la estudiaremos sobre todo en el siguiente ensayo, toda vez que ilumina mejor todavía el imaginario nacional y su acoplamiento con el imaginario estatal.

En nombre de la soberanía y la autoridad que ha hecho suyas, el Estado moderno ha instalado o regulado, en el marco de la correspondiente área, multitud de instituciones secundarias -la ley, la administración, la moneda, etc.- que en realidad no operan sino a través de múltiples prácticas y hechos sociales. Creando instituciones o trasponiendo a la escala del área de soberanía -y bajo la autoridad del Estado- instituciones preexistentes, los dignatarios y los titulares de cargos administrativos organizan el

funcionamiento de la sociedad de aquel a través de retículas administrativas y rutinas cotidianas: procedimientos administrativos, cambios de propiedad inmueble, procesos judiciales, etc. La forma de espacialidad que corresponde a tales prácticas es la de tipo fenomenológico que caracteriza las interacciones banales que proliferan por los lugares llamados «públicos», específicamente destinados a esta función. Estas prácticas ordinarias enmarcadas por la institución misma, a menudo lo son por la intervención de objetos materiales de primer orden - los edificios públicos-, y siempre por la intervención de objetos materiales de segundo orden dotados de función-estatus (las actas y certificados de estado civil, los títulos de propiedad, los documentos administrativos, las decisiones judiciales, etcétera).

Ahora que todas las piezas de la propuesta están colocadas en su sitio - con un ramillete de ejemplos apenas esbozados-, llega el momento de desarrollar algunos de tales ejemplos para asegurarnos de ser propiamente entendidos. Empezaremos por la frontera y la propiedad inmueble, que presentan características afines.

La frontera como objeto institucional

Hemos visto que la frontera figura entre los ejemplos utilizados por Searle para ilustrar su teoría de los hechos institucionales. (Véase sobre todo [Searle, 1995, 40 s.](#)) Pero este autor no se detiene mucho en ello. La presente sección va a desarrollar este ejemplo con ayuda de la siguiente formulación, a saber, que la frontera es un objeto institucional, vale decir, un objeto necesario para el funcionamiento de una institución, en este caso el Estado moderno. Con otras palabras: la frontera es una entidad abstracta que se hace concreta mediante artefactos simbólicos que hemos denominado «objetos institucionales de segundo orden».

¿No es una formulación muy complicada para un objeto tan familiar? ¿Una especie de protuberancia verbal para una realidad, a fin de cuentas, bastante simple? No cabe duda de que la frontera puede tomar la forma de una materialidad colocada en el suelo, por ejemplo una empalizada como la que rodea la aldea gala de Astérix, un muro de concreto o -muy en boga últimamente- un complejo de alambradas y torres de vigilancia jalonado de esclusas (las aduanas, los puntos de control). Utopio, más radical todavía, prefirió excavar un istmo para dejar claro el asunto, sin ni siquiera preocuparse, a lo que parece, de construir un puente. En este tipo de situación, la materialidad -o el vaciado de la misma- persigue ejercer una restricción física que impide el tránsito. (Nada más eficaz, en efecto, para vedar el paso o filtrar a los beneficiarios por las puertas que se han dispuesto aquí y allá.) Para este tipo de objetos -muros, alambradas, empalizadas, etc.- hablo de materialidad de primer orden. Al objeto -la alambrada, el muro, etc.- se le atribuye una función agentiva -adaptada a sus características materiales- para garantizar el funcionamiento de la institución.

Ahora bien: el muro puede, con el correr del tiempo, quedar reducido a escombros -o la alambrada resultar arrancada- sin que la frontera desaparezca por ello. Esto es una pura hipótesis, porque sabemos que, *de facto*, los obstáculos físicos son más bien raros en la historia de las fronteras de los Estados modernos hasta que un modo reciente los multiplica. Es verdad que las murallas proliferaron en la Edad Media para proteger las ciudades, teniendo parte en su autonomía defensiva -pero también política e institucional-, pues aquellas cercas pudieron ayudar a identificar las ciudades y a reconocerles los correspondientes derechos. Los muros-obstáculo, por el contrario, si bien existieron en el límite de los Estados -por ejemplo el muro de Adriano en los confines del Imperio romano, o la Gran Muralla en los confines del Imperio chino-, en la época moderna se abandonaron. Los estrategas de los Estados modernos de Europa prefirieron los alineamientos de plazas fuertes -como hizo Vauban en el caso de Francia- aun debiendo corregir el trazado de las fronteras para optimizar su eficacia defensiva. No es sino muy tardíamente cuando la idea vuelve a surgir en Occidente en forma de murallas protectoras (la Línea Maginot) o de muros destinados a evitar tanto infiltraciones (ayer en Cisjordania, Ceuta o el sur de California, y hoy entre Iraq y Arabia Saudita) como exfiltraciones (el Muro de Berlín y la Cortina de Hierro).¹¹ Mucho tiempo antes de los muros actuales, la principal modalidad de materialización de la frontera residió por una parte en el jalonamiento -esto es: en una materialización *in situ*, pero discontinua-, y por otra parte en la redacción de tratados y en la confección de mapas, esto es, en una materialización en forma de mediador *ex situ* miniaturizable, duplicable y transportable. La ausencia de coacción sobre el cuerpo por parte de estos instrumentos -¿alguien ha oído que algún contrabandista chocase contra un mapa, o que algún inmigrante ilegal viese obstruida su ruta por un

mojón?- no quita que la frontera exista como línea de demarcación entre dos variantes del derecho, entre dos expresiones de la soberanía estatal.

De modo que tanto los hitos que jalonan el trazado de las fronteras, como las líneas que figuran en los mapas anejos a los tratados interestatales, son objetos institucionales que, como tales y junto a algunos otros, hacen que exista la frontera en la totalidad de su recorrido. La frontera no funciona, así, sino como discontinuidad convencionalmente reconocida y regida siempre por unas reglas constitutivas. Dicho de otro modo: requiere, para funcionar, una creencia compartida sobre la validez o legitimidad de esas reglas y las modalidades de la aplicación de las mismas.

Así las cosas, podemos reconocer a las fronteras el estatus de «contenedores de patrones de actividades» (1995, 79). Es en ese sentido en el que pueden calificarse de cosas imaginadas. Lo que no significa que sean imaginarias, contra lo que sugiere Ambrose Bierce cuando, en un diccionario atípico y lleno de humor, escribe: «Frontera, n.: En geografía política, una línea imaginaria entre dos naciones, la cual separa los derechos imaginarios de una y los derechos imaginarios de otra» (1911). La frontera es imaginada -como los límites de un campo de fútbol- en la medida en que precisa de la imaginación para funcionar como objeto institucional. Si, como yo propongo a lo largo de este libro, reservamos el término «imaginario» para el sentido de imaginario social instituyente, entonces no diremos que la frontera es imaginaria, sino que es un componente espacial del imaginario estatal del territorio, y que a su vez consolida dicho imaginario.

¿Por qué reconocer a la frontera un papel tan importante en la territorialidad del Estado, mientras que Moro y Hobbes apenas se refieren

a ella? Una respuesta seductora se encuentra de nuevo en *El 'nomos' de la tierra*, de [Carl Schmitt \(1950\)](#). Para este filósofo del derecho, en virtud de la idea según la cual la territorialidad jurídica del Estado depende íntimamente del dominio de la extensión, el derecho estatal reposa en la idea de *nomos*. El sentido primero de *nomos* en su acepción antigua, da cuenta del hecho de que la ley está ligada al acontecimiento histórico consistente en compartir el espacio, lo que Schmitt llama el «acto constitutivo del orden espacial» (1950, 75). De hecho, para Schmitt, esta ordenación del espacio mediante la ley procede desde el principio estableciendo límites. Tras citar al lingüista Jost Trier -«En el principio se encuentra la valla. El mundo conformado por el hombre está condicionado hondamente, y hasta el nivel conceptual, por la valla, la cerca, la frontera»-, prosigue diciendo que «el derecho y la paz reposan originariamente en cercas (Hegungen) en sentido espacial» (1950, 79).

Se entiende bien, entonces, por qué la frontera constituye un objeto idóneo para entender la articulación entre el área de soberanía -de naturaleza institucional- y la extensión objetivable. Deriva, en efecto, de una operación de ordenamiento de la segunda, pero evidencia esencialmente la naturaleza de la primera. Existe inicialmente y antes que nada en una forma material -de segundo orden- en los documentos que formalizan su reconocimiento, pero encuentra traducciones materiales -de primer orden- en los márgenes de la extensión del Estado, y las prácticas individuales se supone que han de adecuarse a lo que se espera de ellas conforme a esos dos estatus. Y adviértase que no es tanto el Estado en cuanto institución abstracta quien lleva a dar su forma a la frontera, sino más bien la legión de geómetras, cartógrafos, ingenieros y diplomáticos que se han encargado de producir las obras -hechas de imágenes, de textos y de entramados de piedra y de mortero- necesarias para su edificación.

La propiedad inmueble como institución

Hay grandes semejanzas, pero también una auténtica complementariedad, en lo que tiene lugar, entre los siglos XVI y XVIII, por una parte en el surgimiento y la estabilización de los territorios estatales, y por otra parte en el cambio de estatus de la propiedad inmueble. Estas semejanzas residen sobre todo en los respectivos caracteres institucionales de ambos elementos y, como ya podemos suponer, en el estatus que el espacio tiene en las institucionalizaciones de los mismos.

¿En qué sentido es institucional la propiedad inmueble? Naturalmente que la propiedad de una parcela la puede decretar un individuo que se ha apoderado de un pedazo de tierra; sus límites pueden estar marcados por un muro, un seto o una sucesión de alambradas; el propietario puede decidir vedar el acceso a puñetazos y palos. En última instancia, sin embargo, la propiedad inmueble sólo es una institución, al menos en las sociedades modernas, si el propietario puede ostentar un documento que registre la extensión espacial del bien en cuestión, y si un colectivo de individuos asume unas reglas relativas tanto a la adquisición, como a los derechos derivados de ser propietario con apoyo en el mencionado tipo de documento. Rousseau no se equivocaba cuando al principio de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* escribió, con esa ironía suya tremenda, esta célebre frase: «El primero que, habiendo cercado un terreno, se atrevió a decir “Esto es mío” y encontró gente tan simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (1755, 164). La propiedad inmueble es, por tanto, una institución en la medida en que se encuentre a «gente que crea» que un individuo puede tener el derecho de ostentar la posesión de un pedazo de tierra, haya unas reglas que rijan el ejercicio de tal derecho, y unos documentos acrediten un título de

propiedad que, por lo demás, deriva de derechos que permiten reivindicar el uso exclusivo del pedazo de tierra en cuestión.

Pero la historia de la propiedad inmueble, ¿en qué medida se mezcla con la del Estado? La respuesta reside, una vez más, en las formas de espacialidad constitutivas de una y otro, así como en los cambios que se producen en este ámbito en el periodo moderno.

Hannah Arendt nos dejó, en consonancia con Schmitt, esta interesante propuesta, que confronta los usos que prevalecen en la época moderna y en la Grecia antigua. En la *polis* griega, la ley (*nomos*) hacía posible y acompañaba un doble proceso de fragmentación espacial. Por una parte definía el perímetro del territorio de la ciudad, el área en la cual se ejercía la autoridad de la ciudad en cuestión frente a las otras. La «ley-muralla», que la autora califica de «sagrada», «era literalmente un muro sin el cual hubiera podido haber una aglomeración, una población, pero no una ciudad» o, con otras palabras, «una comunidad política» (1958, 63-64). Por otra parte, sin embargo, uno de los principales ámbitos de aplicación de la ley antigua consistía en fijar las condiciones de propiedad de los bienes inmuebles.¹² Concretamente, instaurando una distinción entre la esfera privada y la esfera pública, esta ley permitía separar, por una parte, el espacio privado de la producción y «la vida biológica de la familia» (1958, 64); por otra parte, un espacio político en el que los propietarios privados discutían los asuntos públicos. El régimen de la propiedad de las ciudades de la antigua Grecia permitía, en consecuencia, tanto instituir una diferencia entre dos tipos de espacio, como regular el acceso de los ciudadanos-propietarios al lugar donde se decidían los asuntos de la ciudad.

Ahora bien -prosigue Arendt-: es precisamente esta función política de la propiedad lo que cambia, entre los siglos XVI y XVII, con la institución de los primeros Estados modernos. Para Arendt, entre finales del siglo XV y mediados del siglo XVII se producen tres grandes acontecimientos que «fijan el carácter» (1958, 248) de la época moderna en sus comienzos. Se trata de la puesta en marcha de la exploración del globo, de la invención del telescopio, y de la Reforma (con la subsiguiente expropiación del clero). Estos tres acontecimientos activan, de una forma u otra, unas potentes transformaciones en las maneras de pensar y practicar el espacio. Pero, si la exploración del globo -a golpe de galeones- y la exploración del cosmos -a través del telescopio- son producto de la imaginación geográfica y cósmica de los individuos modernos y a su vez la estimulan, es el mercado de la tierra surgido de la Reforma lo que probablemente tuviese el mayor impacto en el imaginario estatal y social de la modernidad.¹³ La expropiación de los bienes del clero abre la puerta, en efecto, a un proceso de mercantilización de la tierra que no hará sino intensificarse en los siguientes siglos. Hemos visto que Moro y Hobbes tenían, como tantos otros, una opinión sobre este asunto.

Sin embargo, el surgimiento de una nueva concepción de la propiedad inmueble como bien intercambiable, monetizable -una «mercancía en el seno de una economía de mercado en expansión» ([Beauroy, 2002, 82](#))-, no debe obliterar el hecho de que el concepto de propiedad en general experimenta una transformación mucho más amplia todavía. A partir del siglo XVII -un poco ya con Hobbes, pero más aún con [John Locke \(1689\)](#)-, el concepto engloba la idea de que un individuo puede ser propietario de un bien en la medida en que dicho bien resulte de su actividad. Tal individuo es, por tanto, propietario de su trabajo, pero también propietario de sí mismo, concretamente de su cuerpo. En Locke,

la idea de propiedad incluye la posibilidad de que un individuo decida por sí mismo, con plena conciencia, sobre su persona.¹⁴ Recordemos también que Locke es quien conceptualiza la primera noción de identidad en cuanto conciencia de sí, acepción llamada a una extraordinaria posteridad. La propiedad de los bienes es una consecuencia de esto, una especie de extensión de la autonomía del individuo más allá de su propia persona. En esta concepción extensiva de la propiedad, se han visto los cimientos de una potente forma de individualismo, el individualismo posesivo ([Macpherson, 1962](#)). También cabe asociarla a la filosofía moral y a la reflexión liberal de Locke sobre el interés colectivo. Para Locke, las sociedades modernas, al contrario que las sociedades premodernas, en las cuales la concepción del individuo estaba subordinada a principios de orden externos a éste -lo divino, el cosmos, el colectivo-, son creaciones de los individuos y a su vez sirven a éstos. El individuo, propietario de su trabajo y de sí mismo, interactuaría con los demás en la preocupación del servicio mutuo.

Al término del intenso debate de ideas que sacude Inglaterra a propósito de las relaciones entre propiedad y sociedad política, la concepción de Locke se impondrá perdurablemente. No es casual que Charles Taylor sitúe en las teorías de este filósofo inglés -y en las de Grocio un poco antes- el origen del imaginario social moderno. (Véase el ensayo 1.) Las consecuencias son considerables. Pues no es sólo que la propiedad inmueble, dissociada ahora de la significación política que tenía en la Antigüedad, tienda a convertirse en un bien como cualquier otro, sino que además, según Arendt, «se travestió como organización de propietarios» y como el conjunto de los propietarios, «quienes, en lugar de pedir acceso al ámbito público en virtud de su fortuna, exigieron que los protegiesen para poder conservar dicha fortuna» (1958, 69). Hobbes justifica como

sigue el poder de Leviatán: «Antes de la constitución del poder soberano, todos los hombres tenían un derecho sobre todas las cosas, lo que provoca necesariamente la guerra». Para este filósofo, «compete a la soberanía el poder todo de prescribir reglas por cuyo medio cada hombre pueda saber de cuáles bienes puede disfrutar, y cuáles acciones le son lícitas». El poder soberano organiza, en consecuencia, tanto la distribución (*nomos*) de los bienes, como el sistema de derechos y deberes asociados a éstos. Una vez atribuida según un principio que se considera justo, la propiedad individual es defendida por el Estado -mediante la ley- en nombre de la seguridad. Es, así, con el advenimiento de una sociedad de propietarios como surge -siempre según Arendt- una concepción moderna y liberal del Estado y del Gobierno «en la cual los hombres sólo tienen en común sus intereses privados» (1958, 69).

De manera que, gracias a este cambio de estatus de la propiedad inmueble en la época moderna, vemos instituirse nuevas prácticas en materia de registro administrativo y representación gráfica.¹⁵ Este aparataje va instaurándose progresivamente entre los siglos XVI y XIX; toma sobre todo la forma de escrituras y catastros, de registros y mapas. Éstos son precoces en Inglaterra y en las Provincias Unidas de los Países Bajos, y más tardías en Francia y Austria. (Véase [Kain y Baigent, 1992](#).) En Inglaterra se trata de unos *estate maps* que ayudan al propietario a llevar a cabo experimentos agrarios en su propiedad, a caracterizar la misma desde la perspectiva de una venta parcial o total, pero también a disfrutar de una halagüeña representación para su uso particular. (Véase el ensayo 2.) La precocidad inglesa se explica por la ruptura religiosa y por el semillero de la filosofía política liberal que aquel país constituye en el siglo XVII, pero también por el empleo del catastro a gran escala con motivo de la invasión de Irlanda y la salida al mercado de millones de

acres a mediados del mencionado siglo. En los Países Bajos -donde los efectos de la Reforma y del desarrollo del capitalismo son más manifiestos todavía-, es también la salida al mercado de multitud de tierras nuevas - producto de la aceleración de la polderización- lo que da lugar a una creación precoz e intensa de catastros. (Véase [Buisseret, 1996](#).) Las élites sociales de Francia y del Imperio austrohúngaro, por el contrario, son menos permeables a esta evolución de las ideas y los modos de hacer. La idea de confeccionar catastros para optimizar la recaudación de impuestos, o simplemente para inventariar las propiedades nobiliarias, se formula, en efecto, en repetidas ocasiones -en Francia lo hace sobre todo Colbert-, pero choca directamente con la oposición de los grandes propietarios, quienes temen que conlleve un mayor gravamen de sus haciendas. (Véase [Bloch, 1929](#).)

La retícula del territorio

A los Estados modernos los caracteriza una tercera operación espacial, cercana y complementaria de las dos precedentes. Se trata de la producción de una retícula de subdivisiones políticas y administrativas. Los Estados se preocupan, en efecto, de uniformar el estatus de las entidades constitutivas del territorio, ora subordinándolo invariablemente a la autoridad central -como en Inglaterra y en los Países Bajos-, ora de un modo que, como en Suiza y Estados Unidos, prefigura las constituciones federales. Cuando nació Estados Unidos, la Constitución dotaba a las trece colonias fundadoras de la Confederación de competencias idénticas en forma de estados federados. Luego el Estado federal establecía las reglas que permitían a las extensiones adquiridas -sobre todo en detrimento de Francia y España- adquirir ese mismo estatus de estado federado. En Francia será la Revolución francesa la que procederá a una subordinación de las entidades constitutivas a costa de una redistribución del territorio por departamentos.

Entre los siglos XVII y XIX, la cartografía también se puso al servicio de este proceso. La creación de los primeros atlas nacionales, como el de Christopher Saxton para Inglaterra y Gales con sus respectivos condados (1579), estabiliza la representación de las entidades constitutivas. (Véase el desvío 2.) La incorporación de los nuevos estados federados a los Estados Unidos, y ciertos escenarios de redistribución de Francia, se emancipan deliberadamente de los usos antiguos en la fijación de los límites entre las subdivisiones y preconizan el empleo de la geometría de las coordenadas terrestres. La preocupación por fundar o refundar la organización territorial de los Estados en referentes ajenos a la historia y a

las diversas herencias es entonces explícita, igual que la preocupación por adoptar un principio único y racional.

El espacio instituyente de la modernidad

Los apartados precedentes -el primero y el tercero sobre la territorialidad del Estado moderno, el segundo sobre la instauración de un nuevo régimen de propiedad- nos muestran tres evoluciones complementarias en multitud de puntos.

La instauración de un derecho de propiedad moderno e individualizado conlleva, en efecto, el advenimiento de una institución social dotada de una espacialidad constitutiva propia. Ésta se disocia de la espacialidad vinculada a la explotación de la tierra, la del campo y la del trabajo que en él se desarrolla. Se refiere a un sistema de parcelas que sólo existe en el marco de la ley y en virtud de documentos catastrales, y que hace posible el intercambio mercantil de los bienes inmuebles. Simétricamente, el área de soberanía y de autoridad del Estado, mediante la cual se despliega el ejercicio de la ley, difiere, por más que con ella se articule, de esa extensión material cuyas condiciones y modalidades de uso y valoración se aplican a controlar o regular los administradores e ingenieros de ese mismo Estado. Hacia la misma época, el Estado se preocupa tanto por garantizar mediante la ley el respeto al derecho de propiedad de las parcelas, como a optimizar, implicándose en las revoluciones agrícolas que entonces se producen en Europa Occidental, la producción de riquezas en la escala de su territorio. Esta dualización paralela de las formas de espacialidad en la escala del campo y la parcela por una parte, en la del área de autoridad del Estado y en la de la extensión en cuanto fuente de

riqueza común por otra, marca el surgimiento simultáneo de un Estado territorial jerarquizado y de una sociedad de propietarios.

Las tres revoluciones de la época moderna que acabamos de observar - eminentemente espaciales todas ellas- evidencian a unos colectivos en proceso de autoinstauración y de toma de conciencia de su capacidad para autoinstaurarse. El espacio, que lleva mucho tiempo asociado a una exterioridad social -la del cosmos de los sabios y la de la creencia en la creación divina-, se cuele ahora como referencia instituyente de un nuevo imaginario social y estatal: pasa a ser constitutivo del orden estatal y del orden social. El territorio (con sus subdivisiones) y la parcela se convierten en los dos tipos de objetos institucionales movilizados de manera privilegiada en este ordenamiento. Son vectores mediante los cuales se impone la idea de que el espacio de los hombres se distribuye por la acción de los individuos y por el funcionamiento de las instituciones.

El esquema partitivo en el corazón del imaginario estatal moderno

El doble sistema que entonces se instaure está ampliamente documentado: tratados interestatales, títulos de propiedad, textos legislativos y reglamentarios, etc. La materialidad y la reproducibilidad de estos documentos, así como su capacidad de ser movilizados en distintos lugares y momentos -tanto en procedimientos judiciales como en reuniones diplomáticas, por dar dos casos-, garantizan el funcionamiento de las correspondientes instituciones. Este sistema doble está también documentado en forma de mapas que muestran el área de soberanía del Estado, su retícula interna y su distribución parcelaria. Como hemos visto, la cartografía no tiene sino una función ilustrativa de ambas cosas; se convierte en la condición misma de posibilidad de ambas operaciones. [Franco Farinelli \(2009\)](#) y [John Pickles \(2004\)](#) hicieron ver, en efecto, que, a partir del siglo XVI, la cartografía moderna se convierte en un modo de pensamiento en cuyo marco podían tener lugar operaciones tales. La adopción de prácticas cartográficas normalizadas -tanto en la representación de los territorios y sus subdivisiones, como en los documentos catastrales- permite pensar las partes constitutivas de cada uno de estos documentos cartográficos como entidades equivalentes, «sometidas a una misma regla abstracta que en absoluto toma en consideración sus diferencias cuantitativas» ([Farinelli, 2009, 25](#)). Esta equivalencia de los objetos pensados y representados por la cartografía debe mucho al empleo creciente de un modelo abstracto de espacialidad, la geometría euclidiana. A partir del siglo XVI, la producción de mapas estatales -y de los primeros mapas parcelarios- compete en buena parte a matemáticos, geómetras y agrimensores.

Por último, este volcado en mapas tanto de los territorios estatales - extensión, retícula y área de soberanía- como de los parcelarios, también promueve un esquema común de fragmentación del espacio que se adecua por igual al lenguaje cartográfico, y a las reglas jurídicas que entonces se imponen. Este esquema, que propongo llamar «partitivo», postula que los elementos constitutivos tanto de un mapa político -de toda Europa o de un Estado- como de un mapa parcelario están representados a la manera de un juego exhaustivo de piezas yuxtapuestas, piezas que cubren la totalidad de la extensión y nunca se solapan. El tratado de Westfalia, en el cual se ha visto la instauración de un nuevo orden interestatal eminentemente territorial -tres años anterior a la publicación de *Leviatán*-, contribuyó a promover esta imagen de puzle político europeo. Este modo de representación del espacio, que de hecho es una forma de conceptualizar el mismo de manera elementarista, da cuenta a la perfección -como acabamos de adelantar- de las reglas jurídicas que entonces se imponen. Pues la soberanía estatal se considera entonces exclusiva, al igual que la potestad del propietario para disponer de su parcela. Tanto en el mapa como en el derecho, dicho modo de representación del espacio gira en torno a los sistemas de líneas que corren entre las unidades constitutivas. Se trata de límites de propiedades materializados en ocasiones por setos, barreras y vallas, y de fronteras interestatales marcadas en el suelo mediante mojones, puntos de paso y, más tarde, muros y cortinas que restringen o regulan el tránsito.

De modo que, en la época moderna, la cartografía permite pensar y acompañar -al tiempo que lo orienta- el surgimiento de la territorialidad del Estado y de la propiedad inmueble. Permite pensar conjuntamente la representación de la extensión geográfica y la de los objetos jurídicos, toda vez que moviliza tanto los recursos de la medición geométrica (las

posiciones astronómicas, el trazado de líneas) como los de la topología (la distribución de los objetos conforme al esquema partitivo e inclusivo). Esta revolución de las prácticas y los modos de representación -parte implicada en una revolución de los imaginarios estatales del territorio- confiere, por tanto, al mapa y a la «conciencia cartográfica» moderna ([Barber, 1992](#)) un papel fundamental: el de permitir pensar y representar no sólo el territorio y la propiedad inmueble, sino -fenómeno de mucho mayor alcance- esta nueva relación que desde ahora vincula Estado, individuos y territorio.¹⁶ La mirada cartográfica -la que ve, pero también la que piensa cómo ve- produce, pues, la síntesis entre un modo de objetivación del espacio, y una especie de modalidad por cuya virtud se hace posible pensar el espacio material como algo instituido e instituyente. Esta revolución conlleva, por último, una redefinición de las identidades individuales, las de los súbditos políticos y los propietarios, pero también las de los monarcas. En este contexto nuevo, el Estado puede concebirse como algo territorial.

La producción estatal de lo homogéneo, e imperial de la alteridad racializada

La institucionalización del área de soberanía y autoridad constituye, unida al control de la correspondiente extensión, la primera modalidad de la territorialización de los Estados modernos. La progresiva generalización de esta modalidad, inicialmente a escala europea y más tarde a escala mundial -de resultas de la descolonización-, ha permitido concebir el mundo como un gigantesco puzzle de piezas equivalentes, y cuyo principio de equivalencia entre las piezas está en la base misma del «derecho internacional». Pero, para hacer operativa y optimizar su autoridad, el Estado moderno necesitó producir homogeneidad en la escala de esta área. Este proceso de homogeneización, aplicado a multitud de cosas preexistentes, consistió en reconfigurar lo existente para hacerlo coincidir con el correspondiente perímetro,¹⁷ aun a costa de construir, paralelamente, la alteridad fundamental del extranjero.¹⁸

Este proceso afectó, en primer lugar, a la población. Ya hemos visto que las propuestas de Moro y Hobbes apuntaban a deshacer los diversos vínculos de subordinación que anteriormente prevalecían, para hacer primar la autoridad de Utopio y Leviatán. Hemos visto también que dicha autoridad se ejercía sobre los individuos en función del criterio de residencia, por más que el «contrato social» que Hobbes invoca, supuestamente requiriese la libre adhesión de los individuos a esta autoridad. Más concretamente, Hobbes asocia el reconocimiento de esta autoridad con el salto, desde el estado de «multitud», al de «pueblo». La noción de pueblo, que hasta entonces sólo designaba a un colectivo circunscrito por un conjunto de características objetivables desde el exterior, empieza entonces a designar a un colectivo consciente de los

lazos que unen a sus miembros entre sí, a un colectivo consciente, sobre todo, de una subordinación común a una autoridad única, la del monarca. Este proceso instaaura, así, una relación de equivalencia entre pueblo, monarca y territorio que tuvo a uno de sus primeros teóricos en Francis Bacon (1630). (Véase el desvío 2.) En el siglo siguiente -cuando Rousseau y los revolucionarios franceses promuevan la idea de soberanía popular-, se producirá un cambio parecido para la idea de nación. Desde esta perspectiva, una nación ya no se vuelve homogénea porque todos los individuos que la integran presenten unos rasgos similares, sino porque reivindicán una pertenencia común. Al mismo tiempo, sin embargo, multitud de Estados se aplicarán a suscitar también una homogeneización de los rasgos objetivables del pueblo y la nación, empezando por el idioma y la religión -véase el ensayo 3- y llegando, en el caso de Utopio, a la vestimenta y el empleo del tiempo de los habitantes.

Como el imaginario estatal está regido por esta articulación entre Estado, pueblo homogéneo y área de soberanía, la colonización pudo ser vista como un extraño desarrollo de la historia de Europa desde finales del siglo XIX, habida cuenta de las teorías políticas arriba mencionadas. Jefes de Estado como Georges Clemenceau o William Gladstone expresaron, así, sus reservas respecto a prolongar o intensificar la aventura imperialista, no tanto en nombre de la deseable autonomía de las poblaciones afectadas, sino porque aquella aventura podía hacer estremecer los cimientos del Estado-nación moderno. La conquista se realiza, en efecto, en detrimento de pueblos diferentes del que confiere su legitimidad al Estado conquistador, y éste no tiene ni el deseo ni los medios de asimilar a la nación esos pueblos lejanos. La conquista imperial disocia, por tanto, el área de soberanía del Estado -amplificada mediante la conquista- y la nación con la cual dicha área comparte un mismo

territorio instituyente. Como dice Arendt en la obra que dedica íntegramente a esta cuestión, hay una «contradicción interna entre el cuerpo político de la nación, y la conquista considerada como un medio político» (1951, vol. 2, 28). (Tal sería el caso desde las guerras napoleónicas.) Arendt prosigue señalando que este hiato dio lugar a la oficialización de la distinción de las «razas» como «sustituto de la nación», y a un tratamiento burocrático de las poblaciones. El tercer desvío del presente libro mostrará también que los conocimientos cartográficos y antropológicos imperantes en Europa durante la misma época apuntaba a domesticar la pluralidad constitutiva de las poblaciones del imperio.

El proceso de homogeneización en la escala del territorio estatal llevó también a un conjunto de instituciones secundarias, sobre todo las que le permiten ejercer sus funciones de regalía. A ese efecto conviene que tales instituciones secundarias se conviertan en exclusivas en esa misma escala, es decir, que se impongan a las correspondientes instituciones que hubieran podido existir en escalas inferiores.

Tal es el caso, en primer lugar, de la ley, que con Schmitt y Arendt ya hemos visto que había sido el vector primero del fraccionamiento territorial. Sin embargo, la adopción de un cuerpo de leyes propias del Estado no se realiza en un espacio vacío de leyes. El derecho estatal a lidiar con otras formas jurídicas preexistentes -más locales-, en general para alinearlas con un principio superior. Este alineamiento pudo efectuarse -mediante la negación de dichas leyes o mediante su adopción- para imponer un orden legislativo nuevo, como fue el caso de la Revolución francesa. En los países federales como Estados Unidos o Suiza, el orden legislativo superior pudo centrarse en la ley constitucional, organizar la distribución de las competencias legislativas en la escala de

los estados federados y reservarse un ámbito legislativo restringido. Pero en ambos casos es el espacio de la autoridad estatal lo que funge de marco y produce la actividad legislativa.

Deslocalización y estatalización del dinero

Pero es sobre todo con el dinero con lo que este proceso de deslocalización y estatalización de las instituciones secundarias queda patente. Si el análisis de la institución de las monedas estatales es objeto de intensos debates entre los historiadores,¹⁹ éstos concuerdan en reconocer una transferencia progresiva de las competencias de emisión y regulación del valor de las monedas desde las ciudades hacia los Estados. Para observar esto, no podemos fiarnos de los nombres dados a las diversas monedas: en el siglo XVIII sigue siendo frecuente ver monedas con valores diferentes de un lugar a otro en el seno de un mismo territorio estatal. Los historiadores prestan atención a otros indicadores como la instauración de instrumentos bancarios nuevos, bancos centrales -empezando por el Banco de Inglaterra en 1694- y redes de agencias bancarias. A fin de cuentas, parece que el proceso de estatalización de las monedas, que comienza en el siglo XVI²⁰ y no concluye realmente sino hasta el siglo XIX, resulta tanto de una alineación espontánea de las prácticas locales -sobre todo mediante la intensificación de los intercambios interregionales y el establecimiento de mercados interiores-, como del propio voluntarismo estatal.

Si el ejemplo del dinero es especialmente interesante para analizar la territorialidad estatal moderna, se debe a que se le reconoce una característica muy particular en su relación con el espacio, una característica muy distinta -aunque complementaria- de lo que

observamos para la propiedad inmueble. Georg Simmel ponía de relieve, ya a comienzos del pasado siglo, que «el dinero tiene el poder de anular las distancias» (1900, 33), sobre todo porque permite al propietario proceder a transacciones -principalmente relativas a inmuebles- sin necesidad de acudir al lugar en cuestión. Anthony Giddens llevó más allá este planteamiento al ver en el dinero un vector «ejemplar de los mecanismos de deslocalización de la modernidad» (1900, 34). El dinero permite, así, desvincular cualquier transacción de intercambio de bienes del lugar preciso en que tales bienes se hallan, esto es, de la necesidad de copresencia entre el comprador, el vendedor y el bien intercambiado. Sin embargo, si, como escribe Claude Raffestin, podemos ver en el dinero el vector arquetípico del advenimiento de un mundo en el cual se intercambian signos y representaciones (2006), no es menos cierto que los Estados empezaron, a partir del siglo XIX -sobre todo con la intervención de las monedas y de las políticas monetarias-, a hacer del dinero, porque es un «signo», un instrumento privilegiado de la organización no sólo de las sociedades sino, además, de la territorialización de las mismas. Antes vimos que Hobbes ya tenía en mente esto. Como dice Jean-Michel Servet, «la moneda instituye la sociedad en cuanto sociedad, es decir, que le confiere unidad por la interdependencia entre sus elementos, e historia a través de su reproducción» (1993, 1 148).

Este papel que se reconoce a la moneda debe vincularse con -y al mismo tiempo distinguirse de- el que desempeña la propiedad inmueble. Ya hemos dicho, en efecto, que la mercantilización de la propiedad inmueble era una de las características fundacionales de la modernidad occidental. Ahora bien: la mayoría de las veces, esta mercantilización requiere una transacción monetaria; dicha propiedad pasa a cambiarse por dinero, y el dinero pasa a cambiarse por propiedades. A semejanza del

dinero, también la propiedad inmueble podía ser objeto de prácticas de acumulación y de inversión productiva. Como observa Arendt en la línea de Hobbes y Locke, «la propiedad perdió su valor de uso privado -que venía determinado por su emplazamiento- para tomar un valor exclusivamente social determinado por su perpetua mutabilidad, pues la fluctuación de los intercambios solamente se podía fijar de manera temporal con referencia a un denominador común, el dinero» (1958, 69). Las trayectorias históricas de estas dos instituciones sociales no son, en absoluto, independientes entre sí.

Así y todo, sus espacialidades son de tipos distintos. En el caso de la propiedad, la institución cuyas reglas constitutivas el Estado fija progresivamente es intrínsecamente espacial, ya que presupone la extensión y condiciona el uso de la misma. El dinero, por el contrario, no presupone ni condiciona nada semejante. Antes bien, a través de la moneda el Estado puede influir en la organización de las prácticas de intercambio en la escala de su territorio. Por otra parte, si la propiedad y el dinero en cuanto instituciones sociales requieren objetos institucionales - títulos de propiedad por una parte, monedas y billetes por otra-, advertiremos desde ahora, antes de volver sobre ello en un ensayo posterior, que, a diferencia de los primeros objetos institucionales recién mencionados, los segundos son movilizados por parte de los individuos en las interacciones sociales más banales, e instilan una referencia al Estado - y al territorio estatal- en el día a día de tales individuos.

Los *ofrecimientos*²¹ de los territorios estatales

Como ya dijimos, la territorialidad estatal tiene una tercera dimensión que es complementaria del área de soberanía y de los espacios trazados por los objetos institucionales. Se trata de lo que he llamado «extensión». Aunque esta dimensión la introdujimos arriba, su análisis propiamente dicho parece que llega ya muy avanzado el presente texto, acostumbrados como estamos a considerarla como algo primordial. En efecto: la forma de espacialidad que se corresponde con la extensión, con la materialidad heterogénea del territorio estatal, se presenta espontáneamente como condición de posibilidad de todas las demás. Y ciertamente lo es, pues, por remitir una vez más a Arendt -parafraseándola, pero sin demasiado riesgo-, sin duda podemos decir que la tierra es la quintaesencia de la condición estatal. Tomar, sin embargo, la extensión como punto de partida del análisis de la territorialidad estatal no permite entender bien cómo el Estado moderno lidia con ella, según cuáles objetivos y cuáles modalidades.

Los objetivos ya los hemos mencionado: controlar una porción de la superficie terrestre, producir riquezas y contribuir al bienestar del pueblo. Pero enunciando así los objetivos, nos vemos obligados a movilizar las otras formas de espacialidad que acaba de repasar el presente texto. La relación del Estado con la materialidad de su territorio -y ya no sólo con la de los mediadores y las instituciones que coordina- es indisociable de la idea que el Estado se hace de su soberanía y de la producción de lo homogéneo. Estas tres formas de espacialidad se articulan unas con otras y contribuyen a su mutuo refuerzo.

Una manera de ver en funcionamiento esta articulación consiste en observar cómo lo heterogéneo de la extensión se aprehende remitiendo a la preocupación por lo homogéneo. Una de las modalidades con las que el Estado construyó el conocimiento de su propio territorio consistió, en efecto, en armonizar el sistema métrico.²² Las medidas de distancia, durante tanto tiempo tan distintas de una región a otra, fueron normalizándose progresivamente, ora mediante la fijación de un valor único para unidades tomadas de la cultura campesina (en Inglaterra y Estados Unidos la pulgada, el pie, la yarda, etc.), ora mediante la adopción de una nueva unidad de medida acorde con el conocimiento del universo (el metro de los franceses). Y esta normalización fue desempeñando un papel cada vez mayor, como no es difícil suponer, en la producción de los mapas estatales. Una armonización comparable se produjo en las unidades de peso y volumen, tanto para facilitar las transacciones en el seno de un mercado interregional (con ayuda de unas monedas que, según acabamos de ver, también estaban en proceso de normalización), como para optimizar la recaudación de los impuestos (organizada en el marco de la ley). La adopción de un sistema métrico estatal de referencia es, por tanto, un proceso de homogeneización en toda regla, pero que toma la forma de una estandarización de las maneras de medir las diferencias.

Un proceso comparable tiene lugar en un ámbito totalmente distinto. Las páginas precedentes recordaban, en efecto, en varias ocasiones que la construcción del Estado moderno se lleva a cabo mediante la confiscación o la subordinación de los poderes locales, sobre todo aquellos que las ciudades habían adquirido mucho tiempo atrás. Y hemos visto un ejemplo de la producción estatal de homogeneidad en materia legal o monetaria. ¿Cómo iba a poder, sin embargo, preocuparse un Estado por producir riqueza y bienestar adoptando una concepción exclusivamente genérica de

la ciudad? Eso sólo les es dado conseguirlo a utopías como la de Moro. Los Estados modernos experimentaron la necesidad de instaurar instrumentos de conocimiento de la heterogeneidad fundamental de sus territorios -mediante los censos de la población, de las actividades y de las empresas, esto es, mediante la estadística estatal- e incluso de orientar la estructura de esta heterogeneidad con ayuda de políticas diversas - innovaciones agrícolas, gestión forestal y, más tarde, disposición del territorio y urbanismo- para esperar alcanzar los objetivos que perseguían. Pero entonces, ¿de qué heterogeneidad se trata? Ya no es la heterogeneidad de las instituciones sociales -que se normalizan conforme a modelos políticos y administrativos uniformizadores- ni de la heterogeneidad de las pertenencias, que, comparadas con el apego a la nación, irán considerándose, cada vez más, algo marginal. La heterogeneidad de las ciudades y de los lugares se aprehende, a partir de ahora, esencialmente desde el punto de vista de las formas materiales, los estados demográficos y las funciones económicas, o sea, desde el punto de vista de la contribución objetivada que realizan a un territorio que el Estado persigue optimizar desde la perspectiva de su control o su productividad.

La extensión -fundamentalmente heterogénea- del territorio estatal constituye, por tanto, una condición de posibilidad del Estado moderno y, su optimización, uno de sus objetivos primordiales. Sólo resulta, sin embargo, verdaderamente estatalizada a través de estas otras dos formas de espacialidad que son el área de soberanía y autoridad por una parte, y el espacio de operacionalización -homogéneo- de las instituciones sociales de las que el Estado se erige en garante.

Si tuviéramos que mencionar un solo testimonio de la conciencia que los contemporáneos entonces cobran de este proceso de homogeneización

y subordinación de la heterogeneidad de lo local, lo mejor sería recurrir a Benjamin Constant. En un libro aparecido en 1813 y en el que explica su oposición a Napoleón, a la conquista de Europa que este último acaba de emprender y a las reformas que ha introducido en un espíritu que choca con sus convicciones liberales, Constant escribe:

Los conquistadores de nuestros días -pueblos o príncipes- quieren que sus imperios no presenten sino una superficie unida sobre la cual el soberbio ojo del poder se pasee sin topar con ninguna irregularidad que lo hiera o limite su vista. El mismo código, las mismas medidas, los mismos reglamentos y, si poco a poco es posible llegar a ello, la misma lengua: he aquí lo que se ensalza como perfección de toda organización social [...] La gran palabra es hoy la uniformidad. Es una lástima que no quepa demoler todas las ciudades para reconstruirlas todas conforme al mismo plan, nivelar todas las montañas para que el terreno sea por doquier parejo. Y me sorprende de que no se haya ordenado a todos los habitantes que lleven el mismo traje para que el amo ya no advierta abigarramiento irregular y chocante variedad (1813, 402).

La triplicidad del territorio estatal

El largo desarrollo que antecede nos permite volver una última vez sobre la cuestión -central en este ensayo- de la naturaleza del propio territorio estatal. Ya hemos entendido que había que ver en él tanto un sustrato material, como un área de soberanía y autoridad del Estado, organizada a su vez en subdivisiones. Pero la importancia del papel que desempeñan en su producción las instituciones secundarias -la ley, la moneda, la propiedad, etc.- exige que en el territorio estatal también veamos un objeto de creencia colectiva en la fe de las representaciones que de él se procura la correspondiente sociedad.

Los súbditos de un Estado nunca tienen, en efecto, una experiencia directa del correspondiente territorio, ya se trate de uno tan minúsculo como el territorio (tardío) del Vaticano. La conciencia de la existencia del territorio supone objetos que pueden ser de tres clases. En primer lugar, esos objetos pueden ser constitutivos del propio territorio, como es el caso de los edificios administrativos y de diversos monumentos, pero también de puestos fronterizos. Esto nos recuerda, de paso, que los objetos institucionales pueden reforzarse mutuamente. (Del mismo modo que no hay dinero sin propiedad, no hay frontera sin territorio.) Pero esos objetos también pueden ser del orden de las representaciones, como en el caso de los mapas estatales. Desde esta perspectiva, el empleo creciente por parte de los Estados de la producción cartográfica a partir del siglo XVI da cuenta de la ambición y la capacidad de los Estados modernos de regular las prácticas sociales y territoriales de un modo simbólico. Por último, las instituciones de segundo orden -la ley, la moneda, etc.- requieren que se tome conciencia del territorio, ya que no valen sino en la escala del mismo.

Provistos de este aparatage analítico, podemos regresar a la Inglaterra de Moro y Hobbes y mirar cómo el territorio, la frontera y la propiedad - todos ellos existentes mucho antes del siglo XVI- pudieron tomar una forma institucional de nuevo tipo merced al aumento de poder del Estado moderno y, más concretamente, con ayuda de prácticas estatales que dan cuenta del correspondiente imaginario del espacio.

DESVÍO 2 LA INGLATERRA DE LOS TUDOR Y LOS ESTUARDO O LA AUTORREPRESENTACIÓN DEL ESTADO MODERNO

Entre la publicación de *Utopía* y la de *Leviatán*, Inglaterra vive bajo el reinado de las dinastías primero de los Tudor, y luego de los Estuardo. Los historiadores ven, concretamente en el reinado de Isabel I, la última de los Tudor (1558-1603), un primer apogeo del Estado inglés y el surgimiento de un modelo arquetípico del Estado moderno. A decir verdad, hay múltiples modos de calificar este aumento de poder: demográfico (con un rápido incremento de la población británica), económico (con los primeros signos de revolución agrícola y las primeras expediciones a ultramar), militar (con la victoria contra la Armada Invencible), etc. Pero el punto de inflexión que más especialmente nos interesa aquí -donde llevamos más allá el análisis de los libros de Moro y Hobbes del ensayo que antecede- pertenece al ámbito de los imaginarios estatales: la transformación de la relación entre el Estado y el territorio, entre los monarcas y los súbditos, entre las dimensiones material, jurídica y simbólica del territorio, etcétera.

Génesis de una idiosincrasia insular

En *Civilización material, economía y capitalismo*, [Fernand Braudel \(1967\)](#) se pregunta, con un poco de malicia, «cómo Inglaterra se convirtió en una isla». El guiño que este historiador hace a la geografía -su gran compañera de camino intelectual- es explícito. La pregunta no tiene por objetivo, obviamente, datar la pérdida de Calais (1558) y el abandono de las ambiciones inglesas sobre el continente europeo, ni siquiera la incorporación progresiva de Irlanda y súbita de Escocia (1707), que colocó al conjunto de las islas Británicas bajo la autoridad de un monarca único, al menos hasta la independencia de Irlanda (1920). Apunta más bien a entender el increíble éxito económico de una de las más notables «economías-mundo» como resultado del dominio primero del archipiélago, y luego de los océanos y de una buena parte de las tierras firmes. En lo que al archipiélago respecta, la argumentación de Braudel es sencilla: Inglaterra, volviendo la espalda al continente a mediados del siglo XVI, se embarcó en una especie de conquista interior hecha de expansión hacia el oeste y el norte, y de desbroce y bonificación de las tierras húmedas. Este vuelco también la llevó a forjar un mercado interior que resultó ser un factor de unificación económica y territorial.

Al mismo tiempo, Inglaterra consolida su singularidad religiosa. El país había abrazado la Reforma por unos motivos esencialmente privados que, de paso, terminaron de enemistar a Enrique VIII y Tomás Moro, pagando este último muy caro el desamor.¹ Pero hay que esperar al reinado de Isabel para que la religión anglicana se instale definitivamente. La «isla» geográfica se convierte en una isla religiosa, al menos hasta que el espíritu de conquista lleve a la incorporación de la Irlanda católica y de la Escocia presbiteriana. Pues el rechazo no es tanto a la religión papal, como a su

autoridad: la religión de que Inglaterra se dota está muy cerca del catolicismo, pero es una religión de Estado que refuerza la autoridad del monarca sobre sus súbditos. Paralelamente se instala otra ruptura con la tradición, más sutil y progresiva: la lengua inglesa despegando como lengua de la Administración, pero también como lengua literaria. Shakespeare y muchos de sus contemporáneos escriben en inglés. Carlo Ginzburg, quien también jugó con la imagen de la isla en una recopilación de ensayos (2002), mostró que los poetas ingleses de mediados del siglo XVI, sobre todo Philip Sidney -durante un tiempo muy próximo a la reina-, promovieron la rima en lengua inglesa como forma de emancipación frente a la poesía griega y latina, y de afirmación (proto)nacional.

Otra manifestación del proceso de insularización de Inglaterra reside en la reflexión que se desarrolla a comienzos del siglo XVII sobre la doble característica del cuerpo del rey. En 1603, a la muerte de Isabel, accede al trono, conforme a la voluntad de la reina, Jacobo, ya rey de Escocia y primero de los Estuardo. Inglaterra y Escocia pasan a estar unidas bajo una misma Corona durante algunas décadas sin renunciar, sin embargo, a su independencia. Para justificar esta unión, [Francis Bacon \(1603\)](#) expone públicamente el siguiente razonamiento: el «cuerpo natural» del rey -inalterado- y su «cuerpo político» -profundamente modificado- deben ajustarse uno a otro. La cuestión de la dualidad del cuerpo del monarca está anclada en una larga tradición. (Véase Kantorowicz, 1989.) Hobbes la trata en *Leviatán*, sacando las consecuencias de su teoría del contrato social: tanto el cuerpo orgánico del rey como el cuerpo político del pueblo -de naturaleza institucional- se consideran «naturales» y concordantes, como ilustra magníficamente el frontispicio del libro. (Véase [Lapierre, 1980](#).) Con Bacon, sin embargo, este ajuste de los dos cuerpos requiere de un tercero de naturaleza territorial. El ajuste que hace necesaria la fusión de

Escocia e Inglaterra pasa por la invocación de este cuerpo geográfico. Bacon propone, en efecto, que los territorios unidos de Escocia e Inglaterra sean llamados en adelante con un mismo nombre, Gran Bretaña. De paso propone también que los nativos de cada reino se naturalicen igualmente en el otro. El ajuste de los tres cuerpos en Bacon responde, como en un eco, a la concepción de éste del Estado gestor -véase [Weber, 2003](#)-, un Estado ocupado en gestionar tanto un «territorio» como una «población». «La grandeza de un Estado en extensión y territorio es susceptible de medirse (*fall under measure*), y la magnitud de los recursos y los ingresos es susceptible de contarse (*fall under computation*). La población se puede conocer mediante censos y, el número y la importancia de las ciudades, mediante mapas y planos» ([Bacon, 1597](#)).

Bajo el reinado de Isabel y en las décadas siguientes se produce, por tanto, una interesante convergencia de procesos. El salto de la mirada estatal desde el continente hacia el archipiélago y los océanos, el surgimiento de un mercado interior, la afirmación de una literatura en lengua inglesa, la estabilización de la religión anglicana y la conceptualización de una equivalencia entre territorio insular, monarca y pueblo tienen parte, todos ellos, en la insularización de Inglaterra y en la producción voluntaria de un espacio unificado.

El mapa al servicio de la territorialidad estatal

En lo que va del libro, me he referido al mapa en bastantes ocasiones. Primero para mostrar que, el tipo de espacialidad que guía su realización, guio el modelado de Utopía que hizo Moro. Luego para sugerir que dicho tipo de espacialidad había desempeñado un papel particular, pero decisivo, en la institucionalización del territorio del Estado. Ahora podemos estudiar más en detalle cómo se impone en las prácticas estatales de la Inglaterra de esta época.

Si, a comienzos del siglo XVI, la cartografía inglesa parece ir retrasada respecto a la de múltiples regiones europeas, un siglo después se ha convertido en una de las más avanzadas técnicamente y en una de las más sofisticadas. Este progreso espectacular ha de atribuirse, en primer lugar, a los navegantes y a los mercaderes. Como sus colegas de las Provincias Unidas de los Países Bajos o de Portugal, los navegantes ingleses son los más ávidos demandantes de cartas náuticas y portuarias fiables que acompañen su despliegue por los mares del globo. (Véase [Brotton, 1997](#).)



Ilustración 5 Este mapa presenta el conjunto de Inglaterra y el país de Gales. Es el primero de los treinta y cinco mapas que integran el Atlas, como para dar un panorama general de la ubicación de los treinta y cuatro mapas restantes, que, más detallados, representan ora un condado, ora un grupo de condados contiguos.

Christopher Saxton, Atlas de los condados de Inglaterra y Gales, 1579.

Luego tocó a los estudiosos embeberse de cartografía tras haber sucumbido a los encantos de la geometría. La primera edición inglesa de los *Elementos* de Euclides, traducida por Henry Billingsley, es un éxito notable. Su prologuista, el eminente matemático y ocultista John Dee - amigo de Gerardo Mercator-, enseñó geometría a mercaderes y agrimensores durante estancias en el continente y se apasionó por los mapas, de los que reunió una colección privada excepcional. (Véase [Hill](#),

[1965](#).) El texto de su prefacio, muy leído en su época, es una auténtica celebración de la geometría y de sus usos en multitud de ámbitos de las artes y las técnicas. Celebra asimismo la geografía conforme se concebía entonces, es decir, como medida y representación del mundo. Gracias a las virtudes de la geometría, «la geografía [...] puede ahora describirse y dibujarse de manera analógica, con arreglo a la naturaleza de la verdad» (citado por [Smith, 2008, 48](#)).

En realidad, esta exitosa obra no es tanto que preceda, sino que acompaña, la pasión por los mapas y los globos terráqueos que se había apoderado de las élites inglesas. De lo cual da cuenta el propio Dee en este mismo prefacio. Se dice impresionado, en efecto, por la presencia de globos terráqueos en toda clase de lugares públicos y privados, globos terráqueos de todos los tamaños y tipos, y cuyos detalles parecen haber sido elegidos por los correspondientes propietarios. (Véase [Brotton, 1997, 20](#).) La geometría y la cartografía se convierten entonces en objetos de un interés social, de una «conciencia cartográfica» ([Barber, 1992](#)) mayor que en ningún otro lugar salvo, tal vez, en las Provincias Unidas de los Países Bajos. De este interés ha podido decirse que resultó «esencial tanto para individuos en busca de la excelencia espiritual, como para una nación en busca de la supremacía europea» ([Cormack, 1997, 165](#)).

La pasión inglesa por la cartografía no nació, por tanto, de un interés de la monarquía del Estado inglés; pero éste se apropia de ella en seguida. Aparte de los documentos útiles para militares y exploradores -cuya confección fomenta-, el Estado inglés estimula el desarrollo de una cartografía de un tipo nuevo, que aún no tiene parangón en el continente: la cartografía detallada de su territorio. La realización más notable en este ámbito es la de Christopher Saxton. Su *Atlas de los condados de Inglaterra y Gales*, publicado en 1579 tras cinco años de labor, se inspira

en el atlas de Ortelio. Muestra los treinta y cuatro condados del reino -por separado o por grupos de dos o tres- y el conjunto del reino en un mapa de síntesis (véase la [ilustración 5](#)). Aunque es probable que la iniciativa de este atlas no fuese de la Corona,² la reina Isabel lo hace suyo, a cambio de lo cual recompensa generosamente al cartógrafo y a su comitente, uno de sus consejeros de confianza.

La revolución que este atlas introduce tiene varios rostros. Los mapas de Saxton son de los más fiables de su época en términos de medición geométrica. También son los más detallados. Pero lo más importante no es eso. La principal novedad introducida por Saxton -y que probablemente sea lo que tanto interesó a la Corona- es el hecho de que este atlas erige al reino visualmente como marco de referencia desde el cual todas las partes se van a representar del mismo modo. Por último, los mapas representan los condados, aunque vayan desprovistos de leyenda, conforme a modalidades relativamente armonizadas y escalas comparables.³ Con otras palabras: Saxton adopta un modo de representación que hace que las partes dependan de un todo que se postula -el territorio inglés- y las hace a todas conmensurables. Además, los aspectos geométricos de la cartografía -percibidos ahora como condición de verdad- se imponen sobre los de los mapas locales y regionales preexistentes, en los cuales el empleo de la geometría seguía siendo raro aún. Se ha podido decir que entonces se estaba produciendo el tránsito desde una «evocación impresionista del lugar (*place*)» hacia una «representación exacta (*accurate*) del espacio físico» ([Smith, 2008, 46](#)). Esta transición participa de esa producción de homogeneidad y subordinación de lo local de la que hablaba largamente el ensayo anterior. Al pasar por el filtro neutralizador de la geometría, la configuración del país se encontraba «estabilizada independientemente de la diversidad de opiniones, costumbres y conocimientos tradicionales

localizados» ([Smith, 2008, 62](#)). La apropiación de esta realización por parte de la reina atestigua el interés práctico que la Corona ve en disponer de esta forma de representación, pero a la vez constituye un acto fundador de la soberanía monárquica y del surgimiento -todavía tímido- de un nacionalismo inglés. (Véase [Helgerson, 1986](#).) El tremendo éxito que encuentra durante el primer cuarto del siglo el atlas de Saxton -del que encontramos ejemplares en multitud de domicilios de la época- evidencia que la élite inglesa se adhiere a esta visión monárquica y nacional.

Retratos y firmas

Pero aún hay más. La Corona inglesa se apropia también de la geometría, la geografía y la cartografía modernas para hacer de ellas instrumentos de su propia puesta en escena iconográfica. Entre los numerosísimos retratos de Isabel, varios la presentan con globos terráqueos o esferas armilares. Podemos ver en ello tanto un indicio de las pretensiones universalistas de los monarcas de la cristiandad, como la adhesión de Isabel a la curiosidad científica de su época y una evocación de sus ambiciones imperiales. Un grabado la hace incluso cubrir con los brazos abiertos el sistema solar, como si allí se colocara en sustitución del Dios creador.

La representación de mapas en los retratos de la reina es más bien rara, pero un cuadro en concreto pone en escena el mapa y la simbología del poder territorial de la monarquía de un modo espectacular. Me refiero a un retrato pintado en torno a 1592 por Marcus Gheeraerts el Joven y encargado por Henry Lee, un hombre cercano a la reina el cual quería reconciliarse con ella tras un tiempo en desgracia (véase la [ilustración 6](#)). Encarga la pintura para exponerla con ocasión de una visita de Isabel a sus tierras. A la soberana se la muestra, un poco tiesa en un vestido

encorsetado a la altura del torso y amplio bajo la cintura, en pie sobre un mapa de su reino, a todas luces el de Saxton. Sabemos que la reina, que descubre el lienzo una vez terminado, pidió modificaciones relativas a la composición global y a la representación de su figura; pero parece satisfecha con su insólita posición sobre el mapa más famoso de su reino. Sin exagerar la importancia de este cuadro -que no fue un encargo de la Corona-, el dispositivo lleva al extremo ese juego de equivalencia de identidades que entonces caracteriza a la cartografía real. Aquí la reina no es, al contrario que Leviatán, la encarnación en imagen de la suma de sus súbditos, sino que es la autoridad soberana que reina sobre un territorio. La identidad del territorio, la identidad monárquica y la identidad del pueblo se tratan en términos de equivalencia, atestiguando el poder del mapa -poder igual de emblemático que de práctico- y la centralidad del territorio en el imaginario monárquico.

Si este cuadro y el frontispicio del atlas de Saxton dan el protagonismo a la persona de la reina, el atlas sabrá sobrevivir a ésta y dissociarse de su imagen. La prueba es que esta obra seguirá siendo, en forma de nuevas ediciones, la principal referencia cartográfica durante el primer paréntesis revolucionario y republicano (1641-1660). (Véase [Helgerson, 1986](#).) Con lo que el atlas de Saxton resulta, a largo plazo, menos monárquico que estatal. Lo demuestra también el hecho de que, en ediciones posteriores, las armas de la Corona desaparecen y pasa a figurar el nombre del cartógrafo. La posteridad de la representación moderna del territorio nacional se atribuye, en última instancia, más al autor que a la reina que le había dado amparo. Estos procesos ulteriores evidencian -si es que hiciera falta- que el salto cualitativo cartográfico que Inglaterra inicia antes que los países del continente no es un fenómeno accidental -vinculado simplemente a los protagonistas del *Atlas de los condados de Inglaterra* y

Gales o incluso a atlas posteriores-, sino que caracteriza la modernidad del Estado en cuanto tal, tanto en Inglaterra como, un poco después, en otras partes de Europa.



Ilustración 6 Como tantos otros realizados en vida de la reina, este retrato, encargado por Henry Lee, pone en escena a Isabel de manera solemne y hierática. Su originalidad reside principalmente en el mapa de Inglaterra sobre el cual la soberana se encuentra de pie. Dicho mapa es sin duda una réplica -solo que en perspectiva- del mapa de Christopher Saxton.

Marcus Gheeraerts el Joven, Isabel I de Inglaterra, hacia 1592, National Portrait Gallery, Londres.

La pasión por los *estate maps*

Entre los atlas que prosiguen el empeño de Saxton de cubrir el reino de Inglaterra de mapas uniformizados, está el de John Norden, confeccionado entre 1592 y 1604. Su *Speculum Britanniae* -literalmente «Espejo de Inglaterra»-, que también se presenta bajo la forma de un juego de mapas de diferentes condados ingleses, quedó inacabado por falta de recursos. Igual que en Saxton, encontramos un notable dominio de la geometría. Ambos atlas se distinguen, sin embargo, en un rasgo principal: si los mapas de Saxton dan el protagonismo al relieve, a los cursos de agua y al hábitat, los de Norden privilegian la designación de las haciendas (*estates*) y los palacios de la nobleza y de la *gentry*. Esta novedad da cuenta de la creciente importancia de esas grandes propiedades y de la idea -más bien nueva- de que ahora las élites inglesas podían identificarse con aquellas campiñas jalonadas de propiedades rurales y privadas. (Véase [Helgerson, 1993](#).) Atestigua asimismo el papel cada vez más importante de los geómetras-agrimensores (*surveyors*) en la producción cartográfica inglesa. (Norden era uno de esos profesionales.) La revolución de la propiedad inmueble que Inglaterra experimenta a partir del siglo XVI, arranca con el movimiento de las llamadas *enclosures*, que va a transformar tanto la campiña inglesa como las relaciones sociales, y en consecuencia termina hallando su traducción en los mapas del reino.

Esta revolución suscita otro desarrollo de la historia de la cartografía inglesa: los *estate maps*. Los primeros que conocemos datan de las décadas de 1570 y 1580; durante los decenios que siguen, se multiplican rápidamente. Los historiadores han identificado claramente los motivos de este entusiasmo: en una época en que el mercado de la tierra está ampliándose, va haciéndose cada vez más común que un título de

propiedad vaya acompañado de un mapa de los correspondientes bienes. También dan utilidad a tales documentos los casos de litigio que se llevan a los tribunales, igualmente de manera cada vez más habitual. Por otro lado, la promoción del progreso agrícola, concretamente por parte de la élite puritana -cuya importancia crece en el país entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo siguiente-, fomenta un enfoque racional y metódico de la gestión de los bienes. Pero tampoco debemos olvidar el valor emblemático de tales mapas. En el manual que dedica a promocionar su actividad y sus métodos -*Surveyor's Dialogue*-, John Norden menciona que el *estate map* puede ser un objeto de contemplación para un propietario al que así es dado abarcar con la vista, desde su poltrona, el conjunto de sus bienes y las señales de su éxito.⁴ En pocas décadas, el *estate map* adquirió, por tanto, una función administrativa, una función jurídica, una función técnica y una función ostentatoria, convirtiéndose igualmente en «el símbolo más elocuente del rango y la calidad del propietario» ([Beauroy, 2002, 5](#)), esto es, de su identidad social.

Una de las condiciones para que los *estate maps* adquirieran tal estatus era que se confeccionasen con los útiles más avanzados de la geometría y la técnica. El redescubrimiento de la geometría euclidiana -cuyos efectos en la cartografía de los condados y en el pensamiento de cartógrafos como John Dee ya hemos visto- y la invención de la trigonometría en Escocia a comienzos del siglo XVII, también desempeñaron un papel decisivo aquí. El propio Thomas Hobbes, quien igualmente era -como antes dijimos- un apasionado de la geometría, trabajó por dinero para los condes de Devonshire y Newcastle cartografiando sus numerosas haciendas de las Midlands y el suroeste de Inglaterra. (Véase [Beauroy, 2002, 86](#).) La enseñanza de la geometría se instala en una serie de instituciones encargadas de la formación de los *surveyors*, así como en las

universidades. Por último, las necesidades del mercado por una parte, y el nivel creciente de conocimientos geométricos y técnicos exigido por otra, propician que los *land surveyors* se constituyan como un influyente grupo socioprofesional en toda regla, lo mejor para promover «la exactitud geométrica» de sus producciones. Además, el entusiasmo de los propietarios parece tal, que en ocasiones se forman en la geometría para poder proceder ellos mismos al cartografiado de sus propiedades.

El éxito de los *estate maps* entre los grandes propietarios, y el sentimiento de orgullo que parece procurarles la confección o la contemplación de tales mapas, resultan reveladores sobre el signo de distinción social que tales mapas suponen. No es de extrañar, por tanto, que la realización de los mismos fuese objeto de contestación social en la Inglaterra de ese entonces. Los historiadores han identificado, en efecto, numerosos casos de resistencia al cartografiado por parte de campesinos conscientes de que la agrimensura servía a la constitución de grandes haciendas privadas. Norden concibió su manual de agrimensura a la manera de un diálogo -como el título de *Surveyor's Dialogue* indica-, por ser la mejor forma de contestar los procedimientos tradicionales y neutralizar las objeciones de los granjeros. De modo que, a su manera, se hace eco de las protestas de su tiempo, concretamente en esta declaración de un granjero: «Vos sois la causa de que se prive de su propiedad a los hombres, quienes se ven en ocasiones despojados de las libertades que disfrutaron largamente en estas tierras. Las costumbres están trastocadas, quebrantadas y, a veces, pervertidas o proscritas por causa vuestra [...] Millones de personas apuradas, que podrían vivir en sus granjas, inmuebles, casas y tierras, ven ahora su día a día turbado por vuestra visión estrecha de las cosas, medir la cantidad de vuestros bienes, observar su calidad, recontar su valor, adquirir los bienes de los cuales viven los

hombres de los alrededores» (citado en [Smith, 2008, 51](#)). La producción de los *estate maps* y la puesta de los conocimientos geométricos al servicio de los grandes propietarios, también desempeñaron un papel significativo en esa constitución de importantes desavenencias sociales que acompaña al movimiento de las *enclosures*.

Retratos, atlas y mapas en el punto de inflexión de la relación entre el soberano y sus súbditos

La Inglaterra de los siglos XVI y XVII resulta, pues, emblemática para la invención de la territorialidad del Estado moderno. Dicha territorialidad da cuenta de las finalidades y modalidades del dominio mental y fáctico de la extensión, pero también de la transformación de una sociedad que entonces tiende a repensar lo que la diferencia de la anterior y lo que la hace mantenerse como un todo. El proceso está entonces guiado principalmente por las nuevas aspiraciones de las élites, que echan mano de instituciones modernizadas -como la propiedad inmueble- y de instrumentos nuevos como la cartografía de detalle.

Este doble motor de la recomposición territorial en proceso -de iniciativa estatal con fines estratégicos y administrativos por un lado, y de iniciativa privada con implicaciones territoriales y cívicas por otro lado- refleja a su manera uno de los grandes debates que culminaron en la época de la Revolución inglesa: ¿es el territorio ante todo propiedad del soberano, que organiza a su conveniencia y con vistas al bienestar del pueblo? ¿O es el marco, el recurso primario y el proyecto de Commonwealth al que contribuye cada uno de los sujetos, especialmente mediante la apropiación de la tierra y la aparición de una concepción del

Estado como garante de los derechos de los propietarios? Hemos visto que este debate, que moviliza, en los argumentos jurídicos y de filosofía política adoptados por los protagonistas, la articulación de las diversas dimensiones -institucionales, materiales y simbólicas- del territorio, se jugó también en el terreno de la iconografía: retratos, atlas y mapas están también ahí para dar rostros diversos al territorio estatal en el momento en que la relación entre el soberano y sus súbditos inicia un giro decisivo. Éstos ofrecen varias imágenes de la creciente propensión de los actores de esta revolución mental y política en argüir de formas diferenciadas de justificación de sus roles políticos y de su estatus social, tras la expresión de formas de anclaje a la tierra y en el territorio.

DESVÍO 3 CIENCIA E IMAGINARIO ESTATAL EN LA INDOCHINA COLONIAL

Una «pesadilla psicodélica»

Una «pesadilla psicodélica» (*psychedelic nightmare*): así es como [A. Terry Rambo \(1997\)](#), investigador especialista en Vietnam, califica la tarea del cartógrafo encargado de representar la localización de los «cientos de grupos culturales distintos dispersos por el paisaje» de los altos del norte del país. Dicho cartógrafo se ve obligado a representar «un caleidoscopio multicolor de pequeños puntos y manchas» (*a multi-hued kaleidoscope of tiny dots and splotches*); a tal extremo están imbricadas las poblaciones. Y para colmo, semejante mapa no da cuenta sino muy imperfectamente de la realidad, ya que la heterogeneidad impera hasta la escala del poblamiento de las aldeas.

Esta característica del poblamiento de los altos del Sudeste asiático es bien conocida desde hace mucho tiempo. Lo advierten ya los militares franceses que proceden a explorar la región durante el último tercio del siglo XIX. Jules Harmand, un médico que participa en algunas de aquellas expediciones, habla de «pulverización de las naciones» (citado por [Thomas, 2004](#)). En ese entonces, sin embargo, la Administración colonial suele conformarse con denominar a las poblaciones de las zonas altas con un término genérico, *moïs*, que está tomado del idioma asamés y significa «montañeses». Cuando la presencia francesa pasa, sin embargo, del modo de exploración y «pacificación» al de ocupación y administración, se impone la necesidad de conocer mejor los detalles de las poblaciones de la colonia. Tras una serie de tentativas cartográficas bastante toscas, en 1903

el gobernador general ordena, a instancias del director de la Escuela Francesa del Lejano Oriente, que se efectúen pesquisas étnicas en todas las circunscripciones de Indochina. Dichas pesquisas debían «obtener los elementos para una estadística étnica, vale decir, para un recuento de los grupos con sus respectivas ubicaciones geográficas, y con una determinación sumaria de sus físicos, sus costumbres y sus lenguas» ([Eugène, 1905, 200](#)). Los resultados de tales indagaciones son mejores para los territorios que se encuentran bajo la autoridad directa del Ejército y, más concretamente, del comandante Lunet de Lajonquière. En la publicación en que culmina aquel trabajo ([Lunet de Lajonquière, 1904](#)), la tipología de las poblaciones adoptada -veintisiete grupos étnicos repartidos en cuatro grandes categorías- oscila aún un poco, habida cuenta del estado de los conocimientos sobre el poblamiento de la región. El mapa anejo a la publicación retoma dicha tipología, pero simplifica considerablemente el reparto de los grupos. Confeccionado a partir de planos realizados a una escala de 1/100 000, se publica a una escala de 1/1 000 000 y pierde, por ello, lo esencial de la precisión de las informaciones recopiladas. Como bien dicen los investigadores que analizaron el corpus de mapas etnolingüísticos coloniales, la «noción de heterogeneidad lingüística sobre el terreno se pierde por completo cuando se representan [en un mapa] zonas monocromas o que indican un esquema de poblamiento, pues tal principio compromete la posibilidad de representar la presencia de varios grupos distintos en el mismo lugar» ([Michaud, Turner, 2002, 291](#)). Con todo, el mapa de Lunet de Lajonquière presenta un grado de finura muy superior al de los mapas que lo precedieron, pero también al de los posteriores. Los mapas y atlas confeccionados hasta mediados del siglo XX se hacen a escalas similares y, de hecho, rara vez especifican las condiciones en que se realizaron. Únicamente gana en

precisión la diferenciación de las poblaciones, adoptándose progresivamente la tipología de las cincuenta y cuatro minorías étnicas oficializada por el gobierno vietnamita tras la independencia.

Espacializar las etnias

No sabemos si Lunet de Lajonquière vivió la tarea que le encomendaron - sin duda ardua- como una «pesadilla». Lo que nos consta es que el ejercicio de la cartografía de los grupos étnicos, en ese entonces se concibe como una etapa necesaria de la producción de conocimientos sobre la colonia, pero también como un prerrequisito para una administración eficaz de ésta. Tal evidencia no sólo rige para la rutina administrativa, sino también para la etnología de la primera mitad del siglo XX. Dicha disciplina colocó entonces una doble operación espacial en el núcleo de su razonamiento y de su método: por una parte, concebir los hechos etnográficos desde el punto de vista de su localización (sobre todo los grupos que asocia a «territorios», esto es, a áreas ensambladas y exactamente delimitadas); por otra parte, trasladar esos territorios, en una forma por tanto sintética, a mapas que produce al mismo tiempo el Ejército. El terreno de los militares se convierte en el terreno de los etnólogos, y ambos se piensan en términos cartográficos.

Este doble presupuesto de la etnología, que esta disciplina comparte hasta cierto punto con la geografía regional y con la morfología social - que están despegando en ese mismo momento-, reposa en una idea que entonces se instaló perdurablemente en estos ámbitos de estudio. Los grupos humanos se habrían constituido en la superficie de la Tierra conforme a un principio de proximidad al que se puede tomar la medida de tres formas distintas y complementarias. Para empezar, los individuos

que proceden de un mismo grupo son portadores de una misma cultura material y de un mismo conjunto de símbolos para los que es importante trazar el área de extensión. Luego, cada uno de esos grupos ha entablado una relación específica con su entorno natural la cual condiciona su modo de vida y deja su impronta, a su vez, en dicho entorno. Por último, los grupos en cuestión están dotados de instituciones que regulan las modalidades de ocupación y defensa de la extensión en la que viven. En el primer caso, el espacio es un área cultural; en el segundo, un medio; en el tercero, un territorio en el sentido institucional del término. Los manuales de la época son elocuentes. Este paradigma desempeñó un papel fundacional en la historia de la etnología. Encontramos una expresión de lo más transparente en Bronisław Malinowski -«Una tribu [...] es una unidad política y económica que ocupa un territorio contiguo y tiene las mismas leyes y la misma constitución social» (citado por [L'Estoile, 1994, 152](#))- y en [Marcel Mauss \(1926\)](#).

El territorio, la etnia y la cultura o cómo fijar lo fluido

Este trabajo de identificación de las poblaciones por las áreas culturales, las relaciones con el medio y las instituciones territoriales con ayuda del mapa ha sido objeto de multitud de críticas por parte de antropólogos y geógrafos a partir de la década de 1970. Pero, antes de detallar algunas de tales críticas, es interesante constatar que varias de ellas ya están latentes en tres observaciones escritas por el propio Lunet de Lajonquière.

El comandante observa, en primer lugar, que la distribución de los grupos instalados por los altos de Tonkín no es principalmente horizontal, sino vertical. Esta «superposición de los grupos en las distintas altitudes» (1904, 29) hace que vivan en entornos ecológicos diferentes. Luego sugiere que estos grupos participaron en diversas oleadas sucesivas de asentamiento, instalándose, cada grupo nuevo que llegaba, en un nivel superior al último que estaba ya ocupado. La gramática cartográfica tiene dificultades, sin embargo, para dar cuenta de esta clase de superposiciones y movimientos, que están mal documentados.

Estas dos primeras observaciones, cuyo alcance geográfico rige para gran parte de los altos de la península de Indochina, animan a los investigadores a profundizar y afinar su conocimiento del área de poblamiento y desplazamiento de cada uno de los grupos identificados. (Véase [Bruneau, 2002](#).) A la hora de identificar las correspondencias entre estratos ecológicos, tipos de poblamiento y modos de producción agraria destacarán sobre todo los geógrafos alemanes de mediados del siglo, especialmente [Wilhelm Credner \(1935\)](#) y [Harald Uhlig \(1969\)](#), para el norte del reino de Siam, fuera por tanto de las zonas de colonización francesa y británica. Pero ninguna de estas profundizaciones cuestiona el

modelo de pensamiento que las justifica, sino que esta misma investigación de adecuación entre cultura material y área geográfica - incluso territorial- sigue siendo el hilo conductor de estos trabajos, sin perjuicio de que puedan movilizar, en el detalle, esta otra manera de compartimentar la superficie de la Tierra que son los niveles o estratos ecológicos.

Una tercera observación de Lunet de Lajonquière tiene, no obstante, un alcance mucho mayor. El comandante constata, para estos grupos diferentes, la existencia de «leyendas comunes sobre su origen» (1904, 161). Se declara convencido de la ausencia de «diferencias raciales» entre la mayoría de los mismos. Un comentarista del informe de Lunet de Lajonquière concluye poco después que, «en una época más o menos reciente, estas poblaciones, hoy dispersas, formaban parte de un mismo pueblo» ([Eugène, 1905, 206](#)). Estos grupos y sus respectivos «territorios» resultarían, así, de un proceso de diferenciación cuya memoria habría sido conservada, al menos parcialmente, por los principales interesados.

Esta tercera observación tiene pocas consecuencias prácticas para el Ejército y la Administración franceses, ya que no está en condiciones de desviarlos de su objetivo principal, que sigue siendo identificar y localizar a las poblaciones de los altos de la colonia. Puesta en diálogo, sin embargo, con la segunda, prefigura las cuestiones que se plantearán quienes, mucho después, cuestionarán los fundamentos mismos de una reflexión sobre la espacialidad de las sociedades tradicionales. La observación que nos ocupa desplaza, en efecto, potencialmente la cuestión central del estatus del espacio en la antropología. La cuestión ya no sería saber cómo una sociedad forma un todo con su territorio, sino las modalidades conforme a las cuales, dado un conjunto, varios grupos se diferencian unos de otros movilizando, llegado el caso, la extensión. Lunet

de Lajonquière no es antropólogo; él no tiene motivos para formular este tipo de pregunta, y menos para darle una respuesta. Pero lo hicieron otros que trabajaron en el Sudeste asiático bastante después, sobre todo Edmund Leach.

Este antropólogo británico se dio a conocer con un libro que, publicado en 1954, sintetiza años de investigación en las tierras altas de Birmania. El terreno no es nuevo, pero su preocupación por estudiar varias poblaciones desde una perspectiva relacional lo es sin duda. Dan Sperber resumió como sigue la parte del análisis de Leach que nos interesa aquí:

Al nordeste de Birmania viven dos poblaciones: los shan -principalmente en los valles- y los kachín en las zonas altas [...] Los shan hablan, casi todos, dialectos de un mismo idioma -el tai-, son budistas, cultivan arroz por inundación y viven en Estados «feudales» dispersos en medio de las poblaciones kachín [...] En el seno de los Estados shan hay una proporción fuerte, incluso mayoritaria, de personas que no son shan, concretamente de individuos kachín. Los kachín hablan multitud de dialectos de cuatro idiomas diferentes [...] repartidos de manera irregular; practican ora una cultura itinerante, ora una cultura de terrazas [...] Viven en pequeñas comunidades de algunas aldeas que se organizan conforme a un modelo aristocrático (*gumsa*), o conforme a un principio igualitario (*gumlao*). No son budistas ([Sperber, 1967, 125](#)).¹

De modo que estas dos poblaciones, los shan y los kachín, distan de ser homogéneas, al menos desde el punto de vista lingüístico. (En el segundo caso, también desde la perspectiva de las prácticas culturales y las formas de organización política.) Además, imbricadas como están, es imposible diferenciarlas en términos territoriales. Y, para colmo, algunas de sus características cambian con el tiempo. Según las épocas -concretamente según la capacidad de unos y otros para lograr un excedente económico y

hacer uso de él con fines políticos-, «las comunidades *gumsa* se vuelven *gumlao* y viceversa», y «algunos kachín se vuelven shan». Leach observa, por tanto, que los grupos, sus sistemas políticos y sus prácticas agrarias cambian según las circunstancias mientras sus mitologías dicen lo contrario, escenificando más bien la estabilidad de los grupos y los estatus.

Esta publicación tiene dos consecuencias importantes. Una es de alcance general y queda un poco lejos de los objetivos del presente libro; es metodológica y plantea la cuestión de la actitud que el etnólogo debe adoptar respecto a los relatos y mitos que recopila. La segunda consiste en la pregunta de qué hay que hacer en antropología con esas situaciones en las que la pertenencia de un individuo a un grupo, las relaciones entre los grupos mismos y los lazos que vinculan a cada grupo con su entorno se vuelven lábiles. Desde esta perspectiva, el análisis de Leach abre la puerta a un cuestionamiento profundo del imaginario del espacio sobre el que reposaba su disciplina.

Dinamitar los vínculos esenciales entre cultura, identidad y territorio

Los sucesores de Leach no se privan de hacerlo, pero de forma especialmente vigorosa a partir de la década de 1980. A decir verdad, este cuestionamiento toma diversas formas y apunta a diferentes objetos.

Numerosos autores de estas últimas décadas han señalado la incapacidad del paradigma territorial elaborado en Occidente para dar cuenta del imaginario y las prácticas del espacio autóctonos. Esta constatación rige para los antiguos Estados que existían en el Sudeste asiático, del que ahora se comprende que concibieron e hicieron operativo su control del espacio y de las poblaciones conforme a un modelo distinto, un modelo que básicamente prescinde de las ideas de área de soberanía y población homogénea, ignora la figura de la frontera según se entiende en Occidente, y deja el papel de la cartografía en algo marginal. Hay quien ha propuesto hablar de «Estados-mandala» ([Bruneau, 2014](#)) para señalar esta especificidad y, de manera casi subliminal, anclarla a una concepción cosmogónica propia de esta región del mundo. Pero esta constatación de la inadecuación del imaginario del espacio dominante en las sociedades occidentales a las realidades del Sudeste asiático, también rige para las comunidades autóctonas. En vista de una nueva generación de trabajos concebidos en la estela de los de Leach, se ha pasado a cuestionar la idea misma de que dichas comunidades sean territoriales en el sentido en que este término se emplea con relación a Occidente. La articulación fundacional entre cultura, identidad y territorio postulada para cada comunidad -característica, por tanto, del imaginario antropológico- ha sido tachada de simplista. Algunos han construido una crítica de las «concepciones de la cultura circunscritas territorialmente» ([Escobar, 2001](#),

[146](#));² otros, para referirse a esa articulación que se considera necesaria entre cultura, identidad y territorio, han hablado de un «triángulo mágico» ([Abélès, 2001](#)), con una ironía dirigida sin duda a los antropólogos.³

Gracias a esta revaluación de los paradigmas fundacionales de las disciplinas afectadas, se han tratado de identificar los motivos que habían llevado a la adopción de los mismos. Las respuestas formuladas apuntan ora al etnocentrismo -ávido de exportar esquemas elaborados en Occidente-, ora a la alianza objetiva entre la ciencia y la Administración coloniales en su común preocupación por poner orden en las poblaciones locales fijándolas a lugares exactamente circunscritos y facilitando, con ello, su tutela. La crítica del etnocentrismo apuntaba a un imaginario del territorio de la ciencia occidental que los estudiosos decimonónicos habían exportado sin demasiada conciencia de su pertinencia limitada. El empleo del mapa pudo contribuir en la medida en que determinaba la labor etnográfica. El razonamiento mediante la imagen cartográfica no había cobrado conciencia de que la propia imagen formaba parte del razonamiento.

En lo que se refiere a la alianza entre la ciencia y la Administración coloniales, numerosos autores han señalado que el imaginario antropológico había contribuido al hecho de que la tesis del anclaje territorial de las comunidades era menos un atributo objetivables de aquellas poblaciones, que el estado en que el dominio colonial las instaló. Arjun Appadurai es de los antropólogos que hacen las críticas más virulentas: «Las poblaciones indígenas (*natives*) no sólo son personas que proceden de determinado lugar y pertenecen a determinados lugares, sino también quienes, de alguna forma, han sido encarcelados o confinados en determinados lugares. Lo que debemos estudiar es el proceso de encarcelamiento, encierro o confinamiento» ([Appadurai, 1988, 37](#)). Una

crítica comparable la había hecho Johannes Fabian respecto a una especie de tiempo congelado en que los antropólogos occidentales tendrían tendencia a situar a los pueblos que estudian, «una tendencia persistente y sistemática a colocar los referentes de la antropología en un tiempo distinto que el del productor del discurso antropológico» ([Fabian, 1983, 31](#)).

Pero lo que esta generación de autores discute es, más todavía que la espacialidad y la temporalidad de los grupos estudiados, la naturaleza misma de tales grupos. Numerosas investigaciones empíricas complementarias y algunas grandes síntesis compuestas por varios antropólogos ([Clifford, 1988](#); [Amselle y M'Bokolo, 1985](#); [Fabian, 1983](#); [Friedman, 1994](#)) denunciaron, llevados por la ola de los estudios poscoloniales, esta tentación de las Administraciones coloniales y de los antropólogos de concebir la etnicidad de manera esencialista. Es decir, que estos autores sugieren que son el sistema colonial y la ciencia que se pone a su servicio lo que construye las etnias mediante operaciones de clasificación y diferenciación y lo que fija, en consecuencia, tanto tales etnias como la pertenencia de los individuos a una u otra. (Véase también Ranger, 2005.)

El concepto de identidad que, en el marco del imaginario erudito de comienzos del siglo XX, permitía caracterizar las comunidades autóctonas con ayuda de rasgos destacables, pasa a ser objeto de revisión. La identidad se convierte en prescripción, genera códigos impuestos por los poderes coloniales y, más tarde, estatales: «La fijación de las identidades étnicas o culturales resulta [...] de la imposición de un saber/poder colonial o, en términos más laxos, estatal, esto es, del registro -por lo general escrito- mediante el uso sobre todo del estado civil, de los censos, etc., de identidades anteriormente dúctiles y lábiles» ([Amselle, 2010, 11](#)).

Zomia o la estrategia espacial de la resistencia al Estado

Durante las últimas décadas, varios autores han vuelto, provistos de las herramientas de la crítica que las ciencias sociales se han aplicado a sí mismas, sobre las huellas de Leach, revisitando la cuestión de la espacialidad de los grupos etnolingüísticos de la península que nos ocupa. Concretamente se ha seguido relativizando la heterogeneidad de las poblaciones de montaña y se ha insistido en la importancia de los contactos de éstas con las civilizaciones de las llanuras y los ríos. Ha llamado especialmente la atención de los estudiosos su destino de pueblos marginalizados desde la época precolonial hasta hoy. Hay quien ve en ello un rasgo común de los pueblos de montaña de una región muy amplia que va desde Afganistán hasta el sur de China y Malasia. [Willem van Schendel \(2002\)](#),⁴ partidario de esta idea, propuso denominar Zomia a esta área geográfica. Van Schendel propone, pues, reenmarcar el enfoque regional como había hecho previamente para el Mediterráneo Braudel, a quien se refiere en términos elogiosos. Este geógrafo quiere, así, igual que otros hacia los mismos años -sobre todo [Appadurai \(2001\)](#)-, emanciparse del despiece del mundo instaurado por los llamados *area studies* en la visión geopolítica que se impone al término de la Segunda Guerra Mundial. Para él, si un «Sudeste asiático» puede tener sentido desde el punto de vista de las zonas de poblamiento vietnamita, tai o jemer -y desde el punto de vista de la empresa colonial o neocolonial-, no lo tiene desde el punto de vista de las poblaciones de montaña, cuya comunidad de destino es similar en varias zonas normalmente diferenciadas en el corpus de los *area studies*, a saber, China, el Sudeste asiático, Asia del sur o el mundo indio y Asia central.

James Scott insiste en esta crítica combinando un trabajo de campo de larga duración con su propio análisis crítico del Estado moderno. En *Seeing like a State*, Scott ya había identificado algunos rasgos principales del imaginario estatal moderno, pero sin utilizar esta noción. Señalaba sobre todo el enfoque utilitarista del espacio y los recursos, la armonización de las medidas, la cartografía, etc., todo lo cual se hace eco de lo que aquí se exponía arriba. (Véase el ensayo 2.) Unos años después, en su «historia anarquista de las tierras altas del Sudeste asiático» ([Scott, 2009](#)), asume la noción de Zomia, pero para un área menos amplia y desde una perspectiva distinta de la de Van Schendel. Este marco regional le permite reconocer en los pueblos de montaña una historia común hecha de migraciones y huidas para escapar a las coacciones militares, administrativas y fiscales propias de los Estados precoloniales, centrados en las regiones de llanura y delta: «Zomia es la única región que queda en el mundo cuyos pueblos aún no han sido totalmente incorporados a los Estados-nación» (2009, X). A ojos de Scott, los pueblos de Zomia, en vez de ser esos ancestros que los pueblos de las llanuras se habrían inventado, son, en primer lugar y ante todo, pueblos de las llanuras que, subiendo a las tierras altas por su rechazo a la autoridad estatal, se habrían «asilvestrado»,⁵ dotándose de sistemas de producción adaptados a su nuevo entorno ecológico. Pero este autor también sabe que la colonización cambió las cosas y que, los Estados modernos de la región que salieron de la colonización, actualmente hacen gala -a semejanza de Tailandia- de una capacidad muy superior de incorporar y normalizar sus márgenes. De ahí que concluya su análisis de la singularidad de los pueblos de Zomia como sigue: «Sus días están contados» ([Scott, 2009](#)).

La aventura colonial del Sudeste asiático, que asocia a exploradores, administradores y etnólogos, evidencia, así, una especie de despliegue del

imaginario occidental del espacio. Dicho imaginario, que, con frecuencia de manera más implícita que explícita, admite el carácter instituyente del territorio, lleva, cuando se traslada al análisis y a la administración de tierras lejanas, a interpretar los Estados precoloniales y las comunidades autóctonas según sus propias modalidades. Lleva a ver, en tales Estados precoloniales, formas premodernas de Estado y, en tales comunidades, casos concretos de un esquema universal según el cual cada comunidad se construye en torno a una articulación de cultura, territorio e identidad. Semejante proceder presentaba tanto la ventaja cognitiva de fortalecer este esquema universal, como la ventaja práctica de organizar las colonias con ayuda de un saber acreditado. Los investigadores de las últimas décadas han podido dar cuenta de este estado de cosas mediante un intenso ejercicio reflexivo y crítico, pero no pueden sino constatar que, entre tanto, los Estados independientes de la región han asumido ampliamente este imaginario del espacio importado de Europa. Constatan que la singularidad de la espacialidad de las comunidades de las tierras altas de la zona está experimentando una rápida normalización.

ENSAYO 3 LO SINGULAR DEL IMAGINARIO NACIONAL

La difusión del Estado moderno -a lo largo de varios siglos y a costa de numerosos ajustes en diversos contextos- llevó a la construcción progresiva de un puzle territorial en Europa y, luego, en el resto del mundo. La cartografía política ha consignado, pero también ha hecho posible, esta partición en forma de grandes superficies de colores y juegos de símbolos comunes. Estos territorios son, por supuesto, distintos todos por sus constituciones materiales o sus características institucionales. En la medida, sin embargo, en que todos pueden remitirse a un mismo tipo de territorialidad estatal, son en cierto modo equivalentes.

Pero, si el Estado moderno se instituye mediante un imaginario del espacio de tipo específico, podemos preguntarnos si, aquello con lo cual va articulándose de un modo cada vez más estrecho -la nación-, comparte este mismo imaginario. La respuesta es, como cabe suponer, negativa. Debemos preguntarnos, así, qué caracteriza al imaginario nacional del espacio y cómo se articula con el imaginario estatal, sobre todo de cara al referente que ha pasado a ser común a ambos con el triunfo de los Estados-nación: el territorio.

Lo singular de la nación o *El Sonderfall universal*

El término «nación» es de uso frecuente desde comienzos de la época moderna. A semejanza del término «pueblo», sirve para designar -al menos hasta Hobbes- a un colectivo de individuos a los que se reconoce un conjunto de características objetivables comunes. Estas naciones suelen asociarse a áreas específicas. Desde este punto de vista, las prácticas de ensamblado de naciones en la cultura occidental están emparentadas con las de ensamblado de Estados. Las naciones gustan de relacionarse entre sí según criterios de similitud y diferencia, pero también de ajuste en el espacio. Y ello tanto en la literatura popular, como en la producción académica. (Para Europa véase [Walter, 2004](#).)

Sin embargo, la conmensurabilidad de las naciones no se establece con la misma certeza que para los Estados debido a la heterogeneidad de los criterios de definición y diferenciación empleados. Cuando priman criterios como la lengua, la religión, la «raza» o las costumbres, el potencial de conmensurabilidad se mantiene en líneas generales con poco que cedamos a esos rituales de la tipología de que tanto gusta, en este ámbito, la ciencia occidental. Por el contrario, cuando empezamos a considerar -en una concepción más tardía de la nación- criterios relacionados con el apego de los individuos a ese tipo de comunidad, con su adhesión a valores comunes -esto es: cuando tomamos en cuenta la dimensión propiamente subjetiva del sentimiento de pertenencia-, entonces el ejercicio se complica en varios modos.

Para empezar, los criterios de apego e identificación no se dejan objetivar tan fácilmente: ni podemos ofrecer su imagen estereotipada, ni cartografiarlos, a diferencia de lo que se creyó que era posible hacer con

las «razas», las lenguas y las religiones. Ya entrevemos, por tanto, que el mapa, que desempeña un papel central en el imaginario estatal, no podrá desempeñar un papel equivalente -o no del mismo modo- en el imaginario nacional.

Además, la heterogeneidad de los criterios de definición de una nación enturbia las representaciones que nos hacemos de sus respectivas localizaciones. El famoso ejemplo cuasiteorizado por Ernest Renan en 1882 sobre el contraste entre la concepción alemana -la nación como comunidad de raza y lengua, presentada por ende como objetivable- y la concepción francesa y revolucionaria -la nación como comunidad política que reposa en la adhesión a unos valores compartidos- permite imaginar que unos individuos correspondan potencialmente a una y otra y, en consecuencia, a áreas que se solapan. Sabemos que esta situación llevó a decenios de rivalidades a propósito de una región entera -la Alsacia y la Lorena germanófona-, y las poblaciones en cuestión correspondían a dos naciones imaginadas a un lado y otro de una frontera que se había vuelto incierta.

Pero, más importante todavía, esta manera de concebir la nación desde el punto de vista del apego subjetivo -manera que se impone sobre las demás en el siglo XX- requiere que, aparte o en lugar de la idea de que cada nación constituye un caso de una categoría genérica -por ejemplo la gran familia de las naciones de Europa-, hagamos sitio a la idea de que el conjunto de los individuos que la componen se piensa de un modo común pero singular. Suiza se ha dotado de un concepto para expresar esta singularidad: el *Sonderfall*. El término designa una esencia, una trayectoria y un destino helvéticos incomparables a ningún otro, un conjunto de objetos y hechos largamente mitificados donde cohabitan un sistema político original, una diversidad lingüística y religiosa, una

aspiración a la neutralidad, la preocupación por el trabajo bien hecho y multitud de cosas más. El término pertenece a la retórica nacionalista y encierra todas las paradojas, pues ¿qué nación no diría de sí misma que está hecha de constituyentes específicos, o que no ha experimentado una trayectoria singular y hasta providencial? ¿Las naciones modernas están, así las cosas, condenadas a considerarse todas únicas del mismo modo?

La cuestión que plantea el imaginario nacional es, por tanto, la siguiente: ¿cómo pudieron surgir las naciones a modo de *Sonderfall* universal a partir de una concepción objetivante y genérica de las extensiones y los pueblos que prevaleció en el imaginario estatal? Como sugiere la formulación adoptada, la respuesta pasará por una diferenciación entre imaginario estatal e imaginario nacional. Y trataremos de darla, como hacemos a lo largo de todo el libro, identificando las distintas formas de espacialidad y las combinaciones de formas que distinguen a ambos imaginarios.

El individuo moderno es puesto en el espacio objetivado

Una primera forma de abordar estas cuestiones puede consistir en estudiar cómo el individuo moderno es, doblemente, objeto y actor de una operación de ubicación y posicionamiento en el espacio.

Michel Foucault nos invitó a entender a este individuo moderno no como «el dato sobre el que se ejerce y se abate» un nuevo régimen de poder, sino como el producto de un proceso de individuación iniciado por ese nuevo régimen. (Véase [Foucault, 1975](#).) Esta individuación procede a menudo en función de los lugares. Ya hemos ilustrado este proceso con *Utopía* y *Leviatán*, donde veíamos en funcionamiento esta doble atomización de lo social y lo espacial y la articulación de ambos elementos. Habríamos podido establecer un paralelismo con la propensión de la ciencia y la filosofía modernas -sobre todo con Galileo y Descartes- a querer objetivar los seres y las cosas en función de los atributos espaciales.

Esta manera de pensar en función de lo espacial tanto los Estados como los objetos del mundo, se ha aplicado también a los individuos, identificados, cada vez más, por las posiciones que ocupan en el espacio sobre todo en los documentos de registro administrativo. La identificación sistemática de los individuos mediante registros de los nacimientos, los matrimonios y los fallecimientos se remonta, en efecto, al Renacimiento. La instituye en Inglaterra y Gales en 1538 Enrique VIII, quien la encomienda a la Iglesia anglicana. En Francia, el registro de los bautismos se hizo obligatorio al año siguiente mediante la ordenanza de Villers-Cotterêts. Este tipo de procedimiento permite la identificación de los vínculos de descendencia y las edades de los súbditos del reino, pero

también permite identificarlos por los lugares, concretamente por las parroquias. De paso hace posible estabilizar el empleo de los apellidos - que a menudo se refieren a sitios- mucho antes de que los topónimos también se estabilizaran en los mapas estatales. La modernidad estatal es cosa, ciertamente, de individuos y lugares. Pero también de onomástica.

Las modalidades contemporáneas de identificación individual han conservado este interés por los lugares. Los «documentos de identidad», que han ido haciéndose obligatorios en muchísimos países -sobre todo para cruzar fronteras-, a menudo mencionan diversos tipos de lugares: el de nacimiento, el domicilio y, a veces, también el lugar de trabajo. Los censos de la población que se normalizan a partir de comienzos del siglo XIX, prestan la misma atención a las trayectorias vitales y a los desplazamientos cotidianos.

Este interés de la Administración moderna por el registro de los individuos en función de los lugares es sólo un síntoma de la importancia que el Estado moderno otorga al conocimiento de su territorio y su población. Y es que, si el pueblo es el cuerpo político que progresivamente va confirmando su razón de ser al Estado -hasta el punto de que, con el advenimiento de la democracia, terminará designando a los dignatarios-, al mismo tiempo es una población, es decir, una suma de individuos enumerables,¹ cuantificables, localizables. Esta identificación, esencialmente estadística, es afín a la de los recursos del territorio, ya que la propia población es potencialmente un recurso, sobre todo fiscal y militar. Este interés abrió el apetito de los Estados por la monitorización estadística y las políticas de conteo de las que ya hablábamos arriba. (Véase [Desrosières, 2000](#).) Antes incluso de convertirse en un medio más de control² y vigilancia, la localización administrativa de los individuos participa, por tanto, de una forma de pensar, la que consiste en vincular a

los lugares -y, llegado el caso, en mapas- lo que debe conocerse para la buena gestión del pueblo y del territorio, del pueblo a través del territorio.

El individuo moderno es, así, un átomo, del mismo modo que el lugar al que se le vincula es un átomo de ese espacio que coincide con el área de soberanía del Estado. El triunfo progresivo del principio político de la igualdad entre los ciudadanos acentuará ulteriormente esta concepción atomística de lo social, esta «horizontalidad radical» de la que habla [Taylor \(2004\)](#), este «espacio de similitud» del que habla [Craig Calhoun \(1997\)](#), que caracteriza la visión espacial de la sociedad que triunfa con la modernidad.

El individuo moderno toma posición en el espacio objetivado

Pero esta propensión a pensar el individuo partiendo de un espacio euclidiano y de posiciones objetivadas fue de la mano con una propensión creciente del individuo a pensarse a sí mismo de esta misma manera. El individuo que surge con la modernidad desarrolla, en efecto, una nueva capacidad de combinar una visión objetivada de su entorno -y de sí mismo- con la expresión de su subjetividad, como si hubiera hecho suya la distinción cartesiana entre objetividad y subjetividad.

Un famoso retrato doble que pintó Hans Holbein el Joven puede ayudar a demostrar esto (véase la [ilustración 7](#)). Holbein es el pintor oficial de Enrique VIII durante la segunda mitad de su reinado. Ya mucho tiempo antes, sin embargo, frecuentaba a Tomás Moro. (Arriba vimos que su hermano Ambrosio había dibujado el mapa de la edición de 1518 de *Utopía*.) Pues bien: en 1533, Jean de Dinteville, recién nombrado embajador de Francisco I en Inglaterra, encarga a Holbein un cuadro para

llevarlo a Londres; luego se lo llevará consigo a su hacienda familiar de Polisy, en Champaña. Propone a Georges de Selve, uno de sus amigos - antiguo embajador de Francisco I y futuro obispo de Lavaur-, que pose junto a él. El doble retrato resultante llevará el título de *Los embajadores*. Este cuadro ha sido objeto de múltiples análisis desde diversos puntos de vista. Se ha comentado mucho, sobre todo, la anamorfosis que figura en la base: un cráneo, apenas reconocible cuando nos colocamos ante la pintura, asocia ésta a la evocación, entonces en boga, de las «vanidades» y de la común fragilidad de los humanos frente a la muerte.³ También se ha indagado mucho sobre la colección de objetos que se encuentran entre ambos hombres, su significación simbólica o metafórica. Con menos frecuencia se ha prestado atención a lo que este cuadro nos dice de las identidades puestas en escena.



Ilustración 7 Hans Holbein el Joven, *Los embajadores*, 1533, National Gallery, Londres.

El cuadro presenta un conjunto de alusiones y signos religiosos que, en opinión de la mayoría de los analistas -sobre todo [Greenblatt, 1980-](#), fomenta un apaciguamiento de las tensiones que entonces agitan Europa en este ámbito. Ariel Colonomos señala que los dos hombres retratados tienen toda la apariencia de hombres de poder, ataviados de manera lujosa, congelados en una especie de impasibilidad que se adecua a sus funciones diplomáticas. Con ello, sus imágenes se asocian a sus cargos

institucionales, privilegiando la puesta en escena de sus identidades sociales. Pero Colonomos añade que «sus identidades en cuanto personas están escondidas bajo su impassibilidad» (2004, 82). Esto no es del todo exacto, ya que sus identidades personales se dejan ver en los objetos. Muchos de los objetos dispuestos en el centro del cuadro -sexante, globos, esfera armilar, reloj de sol, brújula, etc.- atestiguan este interés, ya observado a propósito de la Inglaterra de los Tudor, por la geometría y la medición del mundo, así como esta preocupación por mirar el mundo con objetividad. Pero el globo terráqueo está girado de manera que muestre Francia y el nombre «Polisy», lugar de origen, como hemos dicho, de Dinteville. (Véase [Bätschmann y Griener, 1997.](#)) En cuanto al propio cuadro, probablemente delate la querencia narcisista de su comitente y, sin lugar a dudas, la preocupación por la puesta en escena de su personaje público.

De modo que estos embajadores del rey de Francia, contemporáneos de Enrique VIII y Tomás Moro, se muestran en los atuendos de su cargo, pero también con símbolos de su interés científico por el mundo y con una sutil evocación de la patria chica de uno de ellos. La identidad social y personal reivindicada se inscribe en un dispositivo espacial complejo hecho de miradas cruzadas, localización cósmica y geográfica, y finas referencias -por la imagen de sus cargos- a la geopolítica de su tiempo.

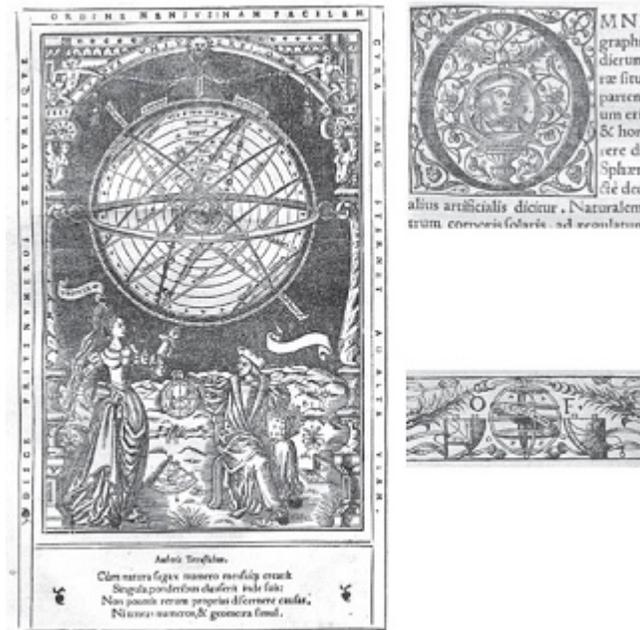
[Tom Conley \(1996\)](#) demostró, de una manera sorprendente, esta capacidad de las élites de la Francia de los siglos XVI y XVII para adoptar una postura comparable. Estudiando la producción de escritores como Michel de Montaigne y François Rabelais, de filósofos como Descartes, pero también de cartógrafos como Oroncio Fineo y André Thevet, mostró cómo cada uno había desarrollado una competencia para articular registros espaciales diferenciados que pudiesen proporcionarle, al mismo tiempo,

representaciones objetivadas del mundo y representaciones subjetivas de su persona. Oroncio Fineo constituye una ilustración notable de esta tesis. Este matemático, también cercano a Francisco I, se antoja, así de entrada, la encarnación del cartógrafo que viene a contribuir a la instauración del Estado moderno. (Véase [Gallois, 1935](#).) Su mapa de Francia de 1535 es el primero en su género para Francia, y también el primero que se imprime. Por otra parte, sus mapamundis destacan en su representación de la Tierra, gracias sobre todo a su excelente dominio de la geometría.⁴

Pero Conley insiste sobre todo en que Fineo, dominando los códigos de la objetivación cartográfica, muestra una sorprendente querencia a representarse a sí mismo en sus trabajos. Así, en su principal obra, la *Protomathesis* (1532), el tercer libro, dedicado a la cosmografía, se abre con una imagen que lo representa a él junto a Urania -la musa de la astronomía- con un libro en la mano y un instrumento de medición en la otra (véase la [ilustración 8-a](#)).⁵ Además, la primera página de la cuarta sección del mismo libro contiene dos menciones de su persona. En la mayúscula inicial figura su rostro (véase la [ilustración 8-b](#)) y, en el centro del friso, una esfera celeste aparece flanqueada por sus iniciales (véase la [ilustración 8-c](#)).

Fineo ilustra, a su manera, ese giro del Renacimiento a propósito del cual Ernst Cassirer dijo que el yo, pensando el cosmos y situándose en el cosmos, se encontraba en una situación inédita, la del «englobante-englobado» (1927, 241). Michel Foucault hablará de «torsión» -de «enroscamiento sobre sí»- para calificar esta postura nueva. (Véase [Dagron, 2003](#).) Un siglo antes de Descartes va instaurándose, pues, poco a poco en el imaginario moderno del espacio la distinción entre objeto y sujeto, entre objetividad y subjetividad. Un siglo antes de Locke y su concepción de la identidad subjetiva, Fineo y Dinteville nos muestran en

funcionamiento ese doble proceso de subjetivación y objetivación que instituye al mismo tiempo tres tipos de identidades: la de la cosa representada, la personal que se representa, y la social que proporciona el marco en el que se despliegan los códigos de la representación. Contra todo pronóstico, la geometría de Euclides y la cartografía estatal resultan aquí vectores de esta subjetivación.



Ilustraciones 8-a, b, c. [Oroncio Fineo, *Protomathesis*, 1532](#), Biblioteca Nacional de Francia.

Protomathesis es una obra muy ricamente ilustrada. Muchos dibujos dan cuenta de técnicas de medición y representación. Varias imágenes a toda página, a menudo metafóricas o alegóricas (a), abren las diversas secciones del libro. Las páginas que inician los capítulos están siempre ornadas con sofisticadas mayúsculas iniciales (b) y frisos decorativos (c). En cada una de estas imágenes aparece Oroncio Fineo, ora de cuerpo entero, ora sólo con el rostro, ora a través de sus iniciales.



Ilustración 9 Thomas Gainsborough, Mr and Mrs Andrews, hacia 1750, National Gallery, Londres.

Este cuadro, uno de los más famosos de Gainsborough, le fue encargado por una pareja de jóvenes propietarios de una gran hacienda del sureste de Inglaterra. Combina pintura retratística y paisajística. La parte derecha de la imagen muestra la hacienda que el matrimonio Andrews ha adquirido y el paisaje amable -rico a la vez por su producción y su armonía- que los esposos han querido figure. El cuadro da cuenta tanto del sentimiento de orgullo de los comitentes, como de la preocupación por distinguirse socialmente que parecen albergar. (Véase [Prince, 1988.](#))

Los ejemplos de Oroncio Fineo y Jean de Dinteville son, sin duda, muy particulares. En el mejor de los casos, son ilustrativos de la evolución de la imaginación espacial de una pequeña minoría de filósofos, sabios y diplomáticos, la que primero saca consecuencias del surgimiento de un nuevo imaginario del espacio a partir del Renacimiento. Sin embargo, la movilización de las formas técnicas y eruditas de objetivación del espacio fue afectando a un número de personas cada vez mayor en contextos cada vez más variados. Recordemos concretamente que la pasión por la

propiedad inmueble que se apoderó de los países de Europa Occidental en el siglo XVII, también tendía a hacer surgir una nueva figura en las sociedades europeas, la del propietario, quien era identificado por la representación objetiva de sus bienes, pero se identificaba a sí mismo en algunas de aquellas representaciones. (Véase la [ilustración 9](#).)

Este primer modo de ilustrar la articulación entre imaginario estatal e imaginario social del espacio puede resumirse como sigue (lo que, de paso, justifica el título que hemos dado a las dos secciones precedentes): el individuo moderno nace al mismo tiempo de un proceso de ubicación y de posicionamiento; «toma posición» en el espacio del imaginario estatal conforme a los dispositivos que permiten al Estado proceder a la identificación y gestión de su población -registro, en función de la localización, de los principales acontecimientos de cada trayectoria vital, domiciliación, credencial de trabajador, etc.-, y simultáneamente «se posiciona» en la sociedad de su tiempo, se entiende que de manera activa, sobre todo apropiándose de una u otra forma de espacialidad del imaginario estatal como modalidad de su identificación (por ejemplo el mapa de la hacienda de la que es propietario) o movilizándolo los recursos simbólicos de otras formas de representación (por ejemplo la pintura paisajística).

La competencia de los individuos para posicionarse en un espacio modelado conforme al imaginario estatal moderno es observable en multitud de ámbitos, más concretamente en tres que contribuyeron a trazar y hacer operativa la idea de nación: la lengua, la religión y la nacionalidad. Estos tres referentes fueron, al mismo tiempo, operadores de la acción homogeneizadora de la territorialidad de los Estados modernos, vectores decisivos de la construcción del sentimiento de pertenencia nacional, e instituciones sociales susceptibles de definir espacios de

intercomprensión e interacción que resultaron clave en la constitución de nuevos colectivos. Desde entonces, los tres han desempeñado un papel decisivo en la espacialidad de los imaginarios nacionales. Empecemos por la lengua y la religión.

Prácticas, políticas y experiencias de la lengua y la religión

Las relaciones entre prácticas lingüísticas y religiosas por una parte, e imaginario nacional por otra, han sido objeto de numerosos análisis. Éstos concuerdan en subrayar hasta qué punto tales prácticas contribuyeron al surgimiento del sentimiento nacional, y en un momento muy temprano de la época moderna. Desde el punto de vista que en este libro nos interesa, dichas prácticas contribuyeron a territorializar el imaginario nacional conforme a varias modalidades.

Muchos Estados modernos organizaron las Iglesias de su nivel -sobre todo en favor de la Reforma y la Contrarreforma-, con lo que tendieron a imponer confesiones religiosas en la escala de su territorio en virtud del famoso adagio *Cuius regio, eius religio*. Si esta frase se corresponde con una realidad desde los primeros tiempos de la Reforma, adquiere el estatus de regla explícita entre comienzos del siglo XVII y la paz de Westfalia (1648).⁶ En los siglos XVI y XVII, esta subordinación de la religión a la lógica estatal tenía como objetivo tanto emancipar a los Estados de las autoridades religiosas, como contribuir a la homogeneización de las poblaciones asimiladas en los mismos bajo la forma de una comunidad de fieles. Desde esta perspectiva, el tema de las querellas teológicas cuenta poco frente a la preocupación por imponer un cuerpo de instituciones territorializadas que vemos funcionando lo mismo en Inglaterra que en

Francia, en España igual que en las Provincias Unidas de los Países Bajos: relaciones entre Iglesias y Estados... y el drama de las persecuciones. Benedict Anderson, quien dedicó lo esencial de su libro sobre las «comunidades imaginadas» al papel de los idiomas y las prácticas lingüísticas en el surgimiento de tales comunidades, también mostró que esta transformación de las instituciones religiosas tuvo efectos en el ámbito lingüístico. El latín, abandonado en los contextos donde se despliega la Reforma y transformado en los contextos que se sustraen a la misma, va perdiendo progresivamente el estatus de lengua sagrada y de alcance universal, dejando vía libre a las lenguas vernáculas.⁷ Independientemente de las cuestiones religiosas, Anderson también mostró que la adopción de lenguas vernáculas como lenguas administrativas -ya muy avanzado el siglo XVI- contribuyó al surgimiento de un cuerpo de titulares de cargos administrativos que pueden intercambiar entre sí, independientemente del lugar en el que ejerzan su cargo. Este proceso fue de la mano con el surgimiento de un capitalismo de la imprenta (*print capitalism*) que privilegiaba algunas de las lenguas vernáculas en uso y facilitaba la adopción, difusión y estabilización de dichas lenguas -a menudo las mismas que las de la Administración- en una escala muy superior que la de su ámbito inicial.⁸ De donde Anderson concluía que, desde el siglo XVI, la evolución de las prácticas lingüísticas «puso las bases de la conciencia nacional» en Europa Occidental.⁹

De modo que el aumento de poder de los Estados modernos y su territorialización se benefició ampliamente de la puesta a su servicio de las religiones de Estado y las lenguas vernáculas. Las políticas lingüísticas que los Estados europeos adoptan en los siglos XIX y XX, e incluso desde finales del siglo XVIII en el caso de la Francia revolucionaria, en la medida en que consistían en promover una lengua oficial y marginalizar

las lenguas llamadas «regionales», no hicieron sino continuar, intensificándolo, este proceso. Los súbditos se fueron encontrando progresivamente insertos -colocados- en ámbitos religiosos y lingüísticos que, en última instancia, los vinculaban también, en numerosos casos, al territorio estatal.

Pero la lengua y la religión son igualmente, para esos súbditos, motivos de experiencias. Los implican, en efecto, de un modo íntimo, emocional y afectivo -e intersubjetivo-, participando, pues, de su posicionamiento. Así es como el imaginario nacional complementa al imaginario estatal. Ya he mencionado, con un ejemplo tomado de Carlo Ginzburg, que en Europa este aspecto se había manifestado en seguida: el surgimiento de una poesía en lengua inglesa en tiempos de Isabel I mostraba claramente la preocupación de ésta por promover una estética que aprovechara las singularidades de una lengua vernácula y acompañase, con ello, la construcción política de una singularidad insular. Pero es sobre todo a partir del siglo XVIII en Europa Occidental, y en el siglo XIX en Europa del Este, cuando los resortes afectivos del vínculo con el idioma cobran su plena dimensión en el imaginario nacional. Filósofos como Johann Gottfried Herder,¹⁰ clérigos como el abad Pluche¹¹ o historiadores como Jules Michelet promueven la idea de que las naciones modernas deben en gran medida su singularidad y su identidad a una lengua. Con los filólogos, contribuyen a hacer de la lengua uno de los principales referentes de los «regímenes de legitimación territorial» ([Murphy, 2002, 193](#)) propios del nacionalismo. La lengua, que era un modo de comunicación e intercomprensión, tendió entonces a convertirse en un vector de identificación y de compartición de valores comunes. Este cambio de estatus hizo del idioma el principal motivo en función del cual el mapa político de Europa se redefinió a partir del siglo XIX. Las

unificaciones alemana e italiana, así como el nacimiento de nuevos países sobre los escombros de imperios saldados durante los tratados de paz de 1919-1920, se llevaron a cabo en nombre de comunidades lingüísticas que presentaban sus idiomas como el principal motivo de su voluntad de vivir juntos. Los límites de las áreas lingüísticas sustituyen entonces a las «fronteras naturales» como primera justificación en el trazado de las fronteras.¹² Sabemos también, si miramos a Cataluña, el Flandes belga o Quebec, que el idioma sigue siendo, todavía hoy, uno de los motores de las reivindicaciones independentistas.

En cuanto a la religión, si desde comienzos del siglo XVI supone una modalidad de la caracterización de los individuos y la homogeneización de los colectivos sobre una base estatal -y no sólo sobre la base de la comunidad de fieles en la escala de la cristiandad-, también afecta, y sobre todo, a la creencia y a la fe, y por tanto a una esfera que, con el tiempo, tiende a hacerse cada vez más íntima. Como práctica compartida que son, la creencia y los rituales religiosos actualizan a su manera un imaginario social, un imaginario, en consecuencia, instituyente de la sociedad, tanto más estructurador cuanto que se apoya en una relación íntima con la fe. Evidenció esto [Isaiah Berlin \(1979\)](#) al insistir de pasada en que aquí reside la explicación de las semejanzas entre sentimiento nacional y sentimiento religioso, dejando vía libre el segundo -que queda reservado al ámbito privado- al primero para que ocupe el ámbito público.

De modo que la contribución creciente de la lengua y la religión a los imaginarios estatales y nacionales europeos entre el siglo XVI y comienzos del XX fue posible por la pluralidad de sus modalidades y de las ontologías espaciales asociadas. Como instrumento de comunicación administrativa, la lengua contribuyó a conformar los imaginarios nacionales al operar en interacciones sociales que se producían de manera

similar en todos los lugares del territorio. Como experiencias que son, las prácticas lingüísticas y religiosas, reenmarcadas por la acción de los Estados, trasminaron en la intimidad de la esfera privada y adquirieron una dimensión afectiva. La lengua y la religión se enmarcaron también de modo institucional -academias, Iglesias, etc.- en una escala que a menudo coincide con la de los Estados. Por último, también las lenguas nacionales se convirtieron en el principal vector de funcionamiento de la esfera pública a partir del siglo XVIII, movilizand una colección de textos en número siempre creciente y contribuyendo a configurar el debate y la opinión pública.

La nacionalidad como posicionamiento en nuevos espacios de experiencia

Si las naciones suelen considerarse colectivos objetivables mediante un conjunto de atributos de tipo comparable, la noción de «nacionalidad» designa principalmente la condición por cuya virtud un individuo se incluye en este tipo de colectivo. Esta calificación no tiene significación política, pues no es por ella como se definen los derechos y deberes de cada uno para con el Estado. Pero cuando pasan a primar -con Rousseau y los revolucionarios estadounidenses y franceses- las ideas de pueblo soberano, de nación culturalmente homogénea, de cuerpo político constituido por la adhesión voluntaria de sus miembros y de territorio común al Estado y a la nación, entonces cambia la propia significación del concepto de nacionalidad. Y es que, como escribe Zygmunt Bauman, «construir el Estado moderno era cosa de sustituir las antiguas lealtades para con el prójimo, por lealtades nuevas -de tipo ciudadano- para con la totalidad abstracta y distante que formaban la nación y las leyes del país»

(2003, 25). Debido a esta inflexión radical, la «nacionalidad» designa menos una caracterización de tipo (proto)antropológico, que un estatus político y jurídico. Varios autores decimonónicos se convierten en testigos de esta transformación, en ocasiones -como en el caso de lord Acton-¹³ con un tono crítico.

Tras las revoluciones del siglo XIX, y tras el desmembramiento de los imperios y el auge de la democracia liberal y el sufragio universal, el modelo de los Estados-nación, ampliamente inspirado por la experiencia francesa, se impone como el marco en el cual se definen, de manera mutua, la nacionalidad y la ciudadanía por una parte, y la territorialidad estatal por otra.¹⁴ La nacionalidad pasa a ser, en lo esencial, un estatus político y jurídico que coincide con los derechos y deberes del ciudadano, por más que la equivalencia solamente rigiese, durante mucho tiempo, para los hombres adultos. Y cuando entra en juego el derecho de suelo, o cuando los procedimientos de naturalización dan muestras de flexibilidad, la nacionalidad y la territorialidad se encuentran emparentadas. Aunque este tipo de figura no sea universal -ni mucho menos-, ilustra bien que, en numerosos casos, la noción de nacionalidad/ciudadanía ha tendido a ajustarse al imaginario estatal del territorio. De hecho, desde esta perspectiva la nacionalidad tiene que ver menos con la nación y con la identificación cultural de los individuos, que con el derecho y con el Estado. (Este último es, en efecto, quien fija las condiciones de su obtención o de su transmisión.) El derecho de nacionalidad/ciudadanía procede, pues, prioritariamente de una legitimidad que, adquirida en función del territorio y reconocida o ampliada, llegado el caso, conforme a criterios de domiciliación y propiedad -en tanto que prima el sufragio censitario-, condiciona de forma duradera el ejercicio de los derechos civiles. Uno de los efectos de este estado de cosas se manifiesta, en

particular en el siglo XX, con el fortalecimiento -denunciado por autores como Arendt¹⁵ y [Calhoun \(1994\)](#)- de los procesos de exclusión de los individuos convertidos en apátridas. Esta exclusión pudo tomar la forma jurídica de procedimientos de desnaturalización -tan del gusto de los regímenes totalitarios- y de *apartheid*, pero también es objeto de ensueño en la retórica de partidos populistas que, en los países democráticos, ven en la diversificación de sus poblaciones una amenaza para la cohesión nacional. El apátrida no es otra cosa que la persona excluida del principio partitivo conforme al cual los Estados han recortado el mundo en territorios ensamblados y han buscado hacer coincidir Estado, pueblo y territorio.

El imaginario territorial de los Estados modernos ha ido haciendo, así, progresivamente del derecho de nacionalidad un operador particularmente eficaz tanto en la constitución de un cuerpo político compuesto por individuos equivalentes, como en la búsqueda de una equivalencia entre área de soberanía y nación, siendo ambas cosas pensadas en términos objetivados.

Vincular, sin embargo, la nacionalidad/ciudadanía únicamente a esta forma de espacialidad dejaría de lado dos dimensiones esenciales, a saber, la de su puesta en práctica y la de su dimensión afectiva. La nacionalidad no es, en efecto, un mero estatus abstracto, sino que también da lugar a un conjunto de prácticas muy variadas: ejercicio del derecho de voto, manifestaciones públicas, renovación de los documentos de identidad, etc. Ahora bien: la espacialidad de estas prácticas no es la del territorio estatal tomado en su totalidad; se organiza en la escala de las retículas administrativas y los lugares públicos en que se estructura; es la de las rutinas, los rituales y los acontecimientos que asocian al individuo a configuraciones espaciales precisas -a menudo de proximidad- y a

interacciones sociales que dan cuenta de la dimensión espacial de dichas prácticas. Para cobrar conciencia de esto, podemos comparar las distribuciones espaciales que prevalecen en dos contextos muy distintos de práctica de la ciudadanía: el ejercicio del derecho de voto, y la manifestación popular. Esta última -a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones- consagra el espacio público como contexto privilegiado de expresión y confrontación de opiniones, con las distribuciones espaciales que permiten alcanzar tal objetivo. En cuanto al ejercicio del derecho de voto, durante mucho tiempo estuvo organizado en un contexto comparable. (Y sigue estándolo en algunas raras asambleas democráticas como las de los cantones suizos de Glaris y Appenzell.) En la mayoría de las democracias, sin embargo, progresivamente fue tomando la forma de voto con papeleta secreta tras pasar por una cabina. Los analistas de los debates que acompañaron esta reconfiguración espacial de esta práctica, muestran que responde a la preocupación creciente por hacerse cargo del carácter privado y «la intimidad de la elección en conciencia» ([Garrigou, 1993, 8](#)). Tanto la cabina de votación -calificada a veces de «pequeño monumento» en el momento de su adopción- como el lugar que ocupa en un espacio -el colegio electoral, saturado de objetos con función agentiva y función-estatus-¹⁶evidencian que la concepción del individuo-ciudadano que se impone va acompañada de una distribución espacial *ad hoc*: «La individuación de la opción electoral se inscribía, materialmente, en unos instrumentos y un espacio adecuados» ([Garrigou, 1993, 8](#)). La concepción abstracta -sobre todo axiológica- de la nacionalidad/ciudadanía que podemos asociar a la territorialidad estatal merece, por tanto, ser completada con una concepción pragmática y praxeológica cuya espacialidad es de otro orden, fenomenológico e intersubjetivo.

Por otra parte, antes incluso de asociarse a la idea de soberanía popular, la nacionalidad se convirtió en un potente vector de identificación subjetiva. El fortalecimiento del sentimiento patriótico -sobre todo tras las guerras decimonónicas y, sobre todo, tras las del siglo XX- hizo de la nacionalidad un poderoso manantial de afectos. Se ha podido decir que muchos franceses se convirtieron en tales en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Luego se fió mucho en el servicio militar para suscitar y cultivar el sentimiento de pertenencia a la nación. En cuanto a la ciudadanía, los análisis antropológicos realizados muestran que las prácticas a ella asociadas -concretamente el derecho de voto- cobran todo su sentido con la invocación frecuente de un sentimiento de pertenencia nacional. (Véase [Neveu, 2005](#).) Dicho de otro modo: si en el siglo XIX la nacionalidad y la ciudadanía se conciben esencialmente como estatus jurídicos, también deben entenderse, desde el punto de vista de la *performance*, como el producto de experiencias individuales y colectivas que movilizan el espacio de un modo específico, condición de su capacidad de ser vectores de identificación con la nación.

Nacionalidad, lengua, religión, territorio(s)

Mediante el idioma, la nacionalidad y la religión, los Estados modernos activaron potentes vectores de identificación de los colectivos, pero también de subjetivación y socialización de los individuos. La nacionalidad, la lengua y la religión resultaron ser asimismo unos operadores tremendamente eficaces de la gestión territorial de las poblaciones, gracias a las virtudes esperadas de la homogeneización o - como dice Ulrich Beck- de la «negación de las diferencias» (2004, 114). Debemos ver en ellos unos atributos objetivables a través de los cuales los Estados modernos pudieron construir y ahondar su territorialidad en nombre de un imaginario del espacio al que he asociado la imagen de un rompecabezas. También fueron, sin embargo, eficientes vectores de la identificación subjetiva con comunidades nacionales y formas específicas de socialización, contribuyendo así a modelar imaginarios nacionales. La importancia de la nacionalidad, la lengua y la religión en el imaginario estatal vienen dadas, por tanto, en parte por su capacidad de implicar la imaginación de los ciudadanos, los creyentes y los hablantes.

El idioma, la nacionalidad y la religión combinan, pues, una dimensión social y pública -las comunidades de interacción, comunicación institucional, etc.- y una dimensión privada e íntima que se manifiesta por igual en el recogimiento del rezo verbalizado, y en el voto con papeleta secreta. Con otras palabras: las prácticas institucionales y políticas relativas a estos tres referentes, así como las creencias emergentes en el seno de las poblaciones, llevaron a tejer una tupida red de relaciones entre los diversos estatus que los individuos fueron adquiriendo durante la modernidad.

Naturalmente que existen excepciones en países orgullosos de exhibir una tradición multiconfesional -Estados Unidos, Alemania o Suiza- o incluso multilingüe -de nuevo Suiza-, y actualmente dichas excepciones tienden a multiplicarse debido a migraciones planetarias y a la secularización de la política. (Véase el ensayo 4.) Pero la caracterización y el apego a la nación reposan entonces en esta diversidad fundamental -que figura en primer plano en el *Sonderfall* suizo, como la libertad religiosa en Estados Unidos- y en otros atributos como puede ser, en los dos países recién mencionados, la adhesión a un ideal político de tipo liberal y federal.

El imaginario estatal-nacional del territorio resulta, por tanto, de esta sorprendente combinación entre un imaginario estatal, un imaginario social y la imaginación activa de los propios individuos. El primero proporciona el marco tanto a una concepción atomística del individuo -un individuo entre sus semejantes- como a una concepción cartográfica de su identificación. El segundo asocia a los individuos con su estatus de hablantes, ciudadanos y creyentes. La tercera opera en las múltiples formas de identificación que los individuos ponen en práctica.

Este imaginario estatal-nacional del territorio abre la puerta a dos formas expresivas del nacionalismo. Las más obvias toman la forma de grandes congregaciones y ceremonias. [Anderson \(1983\)](#) habló, a propósito de éstas, de manifestaciones del «nacionalismo oficial». Las más discretas, en cambio, jalonan la vida cotidiana de los individuos mediante el empleo de instituciones de la vida pública (servicios públicos, moneda, voto, etc.). [Michael Billig \(1995\)](#) ¹⁷ propuso, para referirse a ellas, el término «nacionalismo banal» (*banal nationalism*).¹⁸ Es, pues, en estas dos formas expresivas del nacionalismo -en cuyo análisis profundizará el desvío que sigue- donde mejor podemos cobrar conciencia del poderío

que resulta del acoplamiento de los imaginarios estatal y nacional. Probablemente ahí tengamos la clave del extraordinario éxito -pero también de la perennidad- del imaginario estatal-nacional mucho más allá de los límites del mundo occidental.

El nacionalismo como ideología o como imaginario

A lo largo de las líneas que anteceden podría parecer que el presente ensayo, sin llegar a decirlo, iba siguiendo fielmente la estela de las tesis llamadas «modernistas», que prevalecieron en las décadas de 1990 y 2000 en el estudio del nacionalismo. Estos análisis aúnan a autores que tienden a atribuir a las élites sociales y políticas y al Estado, con la mediación de las instituciones estatales -la escuela, el Ejército, etc.-, un papel hegemónico en la fabricación de la conciencia nacional, esencialmente con fines de control y subordinación de los individuos. Desde esta perspectiva, tales autores tienden a ver en las naciones un producto de la ideología nacionalista, unas «invenciones históricas arbitrarias» ([Gellner, 1983](#)), y, en el apego a la nación, una «ilusión que invade las conciencias» ([Clarke y Jones, 1999, 124](#)). Semejantes expresiones a menudo remiten explícitamente a la retórica marxista.¹⁹

Recordemos que esta escuela se opone a otra que, llamada ora «primordialista», ora «etnosimbolista», reúne, sobre todo en torno a las propuestas de [Anthony Smith \(1998\)](#), a los partidarios de la tesis de una lenta transformación histórica de las poblaciones europeas debida, principalmente, a la capacidad de éstas de tomar conciencia de una realidad que se volvió nacional, y a la cual dichas poblaciones se adaptaron en un ejercicio de autodefinición. Esta segunda agrupación de autores sugiere, por decirlo con otras palabras, que la conciencia nacional -o la identidad colectiva de la nación- habría nacido de un ejercicio de reflexividad que desembocó en los rasgos objetivables del colectivo al cual ella representa, mientras que el primer grupo de estudiosos

mencionado plantea que la identidad nacional es esencialmente resultado de un trabajo ideológico conducido por el Estado.

Si precisamos el papel atribuido al espacio, los partidarios de la tesis «modernista» reconocen de buena gana, en la acción del Estado, un proceso de profundización de su empeño territorial. Marcel Gauchet - quien, sin embargo, no se inscribe en este movimiento- escribía a propósito de la monarquía francesa que, «de un poder en extensión, se pasa a un poder en profundidad donde la operación del soberano se convierte en llevar, en el interior de sus límites, al cuerpo colectivo a una plena correspondencia consigo mismo» (1992, 287). Una de las funciones por las cuales estos Estados habrían contribuido a instituir entidades coextensivas -por una parte un pueblo y luego una nación, por otra parte un territorio- habría consistido, así, en trabajar en profundidad -en el espesor del territorio- la homogeneización del espacio social que se trata de hacer coincidir con su área de soberanía y autoridad. De paso, este proceso habría subvertido la lógica preexistente de los lugares, y subordinado los imaginarios locales a este imaginario estatal y nacional. Es desde esta perspectiva desde la que Michel de Certeau y Luce Giard dijeron, del Estado moderno, que se las ingenió para «quebrar la resistencia del lugar» (1983, 6).

Jean Gottmann constituye un interesante ejemplo de este tipo de análisis crítico del papel del Estado en el surgimiento de las naciones modernas. Fue, en efecto, uno de los primeros geógrafos en proponer una teoría del Estado moderno que incorporase una reflexión sobre lo que él llama los «símbolos» del Estado-nación, o bien su «iconografía» ([Gottmann, 1952](#)). Para este autor, conviene que los Estados compensen los efectos de la circulación de los hombres, las mercancías y las informaciones -en aumento tras la Revolución industrial- «inculca[ndo a

los individuos] principios abstractos, símbolos en los cuales tendrán fe, y que serán negados o ignorados por los hombres de otras comunidades. Así es como están en las mentes las principales divisiones. Por eso la iconografía es el nudo gordiano de la comunidad nacional» (1952, 220). Para hacer esto, la geografía del país constituye un reservorio de recursos simbólicos: «Para fijar a los hombres al espacio que ocupan, para darles la sensación de vínculos que unen la nación y el territorio, es indispensable hacer entrar a la geografía regional en la iconografía. Así es como la iconografía se convierte, en la geografía, en un rompeolas que resiste al movimiento, en un factor de estabilización política» (1952, 221).

La propuesta de Gottmann, muy original en el contexto de su enunciación, abrió, a su manera, un campo de investigación llamado a expandirse en los últimos decenios del siglo XX. A semejanza, sin embargo, de las propuestas de los autores de dicho campo, postula una relación en un único sentido entre la intencionalidad del Estado y el conjunto de los individuos sobre los cuales este ejerce su influencia a través de la instrumentalización de los símbolos. O sea, que esta interpretación da el protagonismo a lo que solemos llamar «ideología».

Sin embargo, la propuesta que se desarrolla en este libro se inscribe sólo parcialmente en esta perspectiva de análisis. Y ello por dos tipos de razones.

Las primeras son teóricas. Si admitimos que el imaginario nacional es otra cosa que una ideología -si admitimos tanto que requiere la imaginación individual, como que esta imaginación oculta, según sugiere Castoriadis, una parte de indeterminación y de creatividad-, en ese caso el imaginario nacional no puede reducirse nunca a un corpus de imágenes y relatos elaborados por algunos e impuesto a todos. Desde esta perspectiva,

los símbolos de los que habla Gottmann estarían, también ellos, caracterizados por una cierta indeterminación histórica. Existiría, por tanto, una dinámica de los imaginarios del territorio que no puede ser restituida mediante una lectura en términos de ideología.

Esta parte de indeterminación ha sido dejada en la oscuridad hasta ahora, y hay autores que la consideran marginal. (Sobre todo en el contexto de sociedades plenamente subordinadas a ciertos regímenes autoritarios.) Es, básicamente, lo que observa Arendt en su análisis de los totalitarismos. Esta autora insiste en la eficacia de una propaganda de Estado apoyada en la ciencia darwiniana y marxista, a la que ella acusa de negar la parte de autonomía de los individuos. Tales regímenes han lanzado una propaganda que arroja...

...luz sobre una de las principales características de las masas modernas. No creen en nada visible, ni en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino únicamente en su imaginación, que se deja seducir por cuanto es universal y coherente en sí [...] Lo que las masas se niegan a conocer, es el carácter fortuito que embebe la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como si de simples ejemplos de leyes se tratara, y eliminan las coincidencias inventando un poder supremo y universal que se considera está en el origen de todos los accidentes. La propaganda totalitaria florece en esta huida desde la realidad hacia la ficción, desde la coincidencia hacia la coherencia (1951, vol. 3, 107-108).

En este contexto, la propaganda está en condiciones de instalar la imaginación de «individuos atomizados» (193) en la «tranquilidad macabra de un mundo totalmente imaginario» (110). Dicho lo cual, reconoce que ni siquiera la propaganda del régimen estalinista logró jamás hacer triunfar un imaginario soviético capaz de subsumir los imaginarios

nacionales. Reconoce igualmente que los regímenes totalitarios han terminado siempre recurriendo al terror precisamente porque nunca han conseguido totalmente imponer su mundo al conjunto de la población.

Aparte de ese caso tan particular de la historia contemporánea, los historiadores hubieron de admitir que, incluso en los periodos en que los Estados manejaron con más vigor las armas de la propaganda nacionalista, nunca lograron disciplinar por completo las conciencias. A esta parte de indeterminación de la imaginación individual y colectiva, voy a darle más visibilidad en el texto que sigue. Antes que eso, sin embargo -y así entramos con la segunda serie de motivos que me distancia de las tesis «modernistas» en el análisis del nacionalismo-, también podemos aducir constataciones empíricas más precisas -más ilustrativas de la cuestión espacial que nos ocupa en este libro- las cuales relativizan esta hipotética subordinación del imaginario nacional al imaginario estatal.

Imaginario estatal y esfera pública

Muchos testimonios del siglo XVIII y de los trabajos realizados sobre esta época indican que una transformación en profundidad de las sociedades europeas está en marcha antes incluso de que los Estados desplieguen la plena potencia de sus políticas territoriales. Encontramos indicios de esto sobre todo en [Tocqueville \(1856\)](#), quien lo considera un factor de continuidad entre el Antiguo Régimen y la Francia revolucionaria, imperial y republicana. Más valiosos todavía nos resultan aquí, sin embargo, los análisis de Charles Taylor y Michael Warner.

Como ya recordaba el segundo ensayo del presente libro, Taylor basa ampliamente su teoría moral y política de las identidades modernas y los imaginarios sociales en el concepto de esfera pública. Recordemos que para él, como para Warner, dicha esfera pública es el proceso de intercambio y discusión en torno a ideas que instituyen -y luego estabilizan- la opinión pública. Tratándose del Siglo de las Luces, ambos autores insisten en el papel de los medios de comunicación -esto es: de la interacción a distancia a través de materiales impresos interpuestos- en la constitución de la mencionada esfera pública. Taylor dice de esta última que es «metatópica», o sea, que moviliza un nivel superior de distribución de los lugares y las circulaciones. Con otras palabras: desde una perspectiva espacial, la esfera pública puede concebirse como el conjunto de los lugares en los cuales se plantean, se leen, se discuten o se intercambian -con o sin la mediación del medio impreso- los términos de los debates públicos; toma la forma, en consecuencia, de una red compuesta de salones, reuniones o imprentas que se van articulando progresivamente en la escala de un espacio común. En el siglo XVIII -y más aún en el siglo posterior-, este espacio común se dibuja en la escala

de las sociedades nacionales emergentes y de los territorios nacionales. Requiere incluso cierta conciencia del territorio nacional.

Ahora bien: esta esfera pública no es nunca un apéndice del Estado. Es, antes bien, un complemento suyo (ampliamente indeterminado). Contribuye, como tal, a hacer evolucionar los imaginarios nacionales en direcciones que no anticipa el poder estatal. A esto se debe que una de las características comunes a las dictaduras y los regímenes totalitarios sea haber querido deshacerse de esta esfera pública en la esperanza de controlar el conjunto de las representaciones en virtud de las cuales los individuos se inscriben en la sociedad.

Llevemos presente, de paso, que la lengua desempeña un papel de entidad en la elaboración de esta esfera pública, ya que vehicula los valores y los relatos que estructuran el campo de la misma. Resulta interesante que, cuando a Taylor un crítico lo interpela a propósito de la unicidad o la pluralidad de los imaginarios sociales modernos ([Patton, 2006](#)), él le responde, no sin astucia, con la metáfora de la lengua. Compara, en efecto, la diversidad y la proximidad de los imaginarios sociales con las de las lenguas romances, salidas todas ellas del latín; todas diferentes, pero con «importantes analogías estructurales». Su respuesta, que procede por analogía, implícitamente sugiere una dependencia entre lengua común y esfera pública, con una variación complementaria de los imaginarios sociales respecto a las variaciones lingüísticas.

Otra manera de objetar a la idea de un control, por parte de las instituciones centrales, de los mecanismos propios del imaginario nacional consiste en observar qué ocurre en la periferia. A ello se dedicó Peter Sahlins en su análisis detallado de la frontera franco-española de Cerdeña

(1989). Hace ver maravillosamente que el despliegue de la identidad nacional francesa no resultó del mero hecho del Estado central, ni siquiera de las élites nacionales. Las sociedades del lugar -incluidas las que, como en Cerdaña, se ven afectadas por el trazado de una frontera interestatal en su entorno- desempeñaron un papel decisivo en el nacimiento de un sentimiento de pertenencia nacional complementario del que prevalecía en el ámbito local.

Si las consideramos detenidamente, las constataciones que anteceden relativizan el enfrentamiento de las tesis sobre los orígenes de las naciones modernas. Si los Estados cumplieron una función en el surgimiento de las lenguas y de las esferas públicas nacionales, estas últimas a menudo se constituyeron de manera autónoma -a veces incluso desde la oposición-, y toda la historia de los siglos XVIII y XIX está marcada por una doble tensión entre instituciones estatales y esferas públicas por una parte, y entre sociedad nacional y sociedades locales por otra, sin que ninguna tenga el monopolio de un proceso en el que todas están embarcadas.

¿Qué es el imaginario nacional?

Llegados al final de este ensayo, podemos esperar ofrecer una respuesta a las dos preguntas que lo han guiado de parte a parte: ¿qué es el imaginario nacional? ¿Cuál es su capacidad instituyente? Pero también podemos esperar responder a la pregunta subsidiaria con la que hemos topado en varias ocasiones: ¿qué distingue al imaginario nacional del imaginario estatal, y qué distingue a sus espacialidades instituyentes?

El imaginario nacional es el trasfondo en función del cual unos individuos imaginan su existencia común en una escala que subsume todas las demás. Los referentes de esta imaginación colectiva son múltiples -por ejemplo la lengua, la religión, la ciudadanía- y tienen en común que combinan varios estatus ontológicos. Son objetivables por los atributos que se les reconoce convencionalmente; se prestan a experiencias eminentemente subjetivas -las del hablante o el lector, las del creyente y también las del votante- y hacen posibles actos que movilizan la intersubjetividad, instituyendo, por tanto, comunidades de prácticas.

Es la articulación de estos tres estatus ontológicos lo que resulta decisivo. Una comunidad lingüística sólo existe porque tiene hablantes, lectores, autores y oradores que hacen que unos enunciados tengan significaciones subjetivas, y que interactúan entre sí recurriendo a un conjunto compartido de formas objetivables. Una comunidad religiosa sólo existe porque tiene creyentes -diferenciados, llegado el caso, entre oficiantes y fieles- los cuales tienen una experiencia íntima de la fe y practican rituales interactuando en lugares -y con ayuda de objetos- que ellos imaginan son constitutivos de su religión común. Una comunidad política sólo existe porque hay votantes y manifestantes que, en virtud de prácticas cotidianas o excepcionales, movilizan lugares -y adoptan

prácticas- que dan una consistencia concreta a la idea de ciudadanía. Cabe sugerir, del mismo modo, que hay comunidades nacionales porque hay individuos que experimentan un sentimiento íntimo de pertenencia e interactúan a través de símbolos -lengua, imágenes, etc.- y lugares que ellos imaginan son constitutivos de su nacionalidad. Como resume [John B. Jackson \(1994\)](#), el imaginario nacional coincide, a fin de cuentas, con lo que este estudioso llama «una sensación de camaradería desarrollada por experiencias compartidas» (*a sense of fellowship on a shared experience*), o bien con lo que [Anderson \(1983, 21\)](#) califica de «camaradería profunda, horizontal» (*a deep, horizontal comradeship*).

Con esta pluralidad de formas y referencias del imaginario nacional se corresponde una diversidad de los estatus ontológicos de la espacialidad invocada. El espacio objetivado -por ejemplo en forma de mapa- de las áreas lingüísticas y religiosas no es el espacio configurado por las prácticas de interacción directa entre hablantes y entre fieles, ni siquiera el espacio dibujado por la circulación de materiales impresos o símbolos religiosos.

El imaginario comunitario en general, y el nacional en particular, se expresa principalmente en la intersubjetividad, en experiencias derivadas de la creencia y el afecto, esto es, en una realidad esencialmente subjetiva y situada. Es, así, la espacialidad de la vivencia cotidiana, *in situ* -o sea: fenomenológica-, lo que prevalece en este tipo de imaginario. Y es el hecho de que el imaginario nacional se experimente de un modo esencialmente subjetivo -de que asocie la idea de nación con la idea íntima que cada uno de los miembros de ésta se hace de sí mismo- lo que motiva el sentimiento de una irreductible singularidad de cada nación.

De manera que el imaginario estatal y el imaginario nacional tienen naturalezas diferentes, pero son simétricos y están articulados. Los individuos modernos son, al mismo tiempo, producto del carácter atomístico del imaginario estatal de los pueblos y los territorios, agentes de prácticas cotidianas, y actores y sujetos de prácticas sociales que hacen surgir mundos sociales que actualizan y renuevan constantemente la nación. Las instituciones estatales contribuyen a instaurar las condiciones objetivas de las prácticas y de las experiencias individuales, y las segundas contribuyen a modelar las instituciones estatales, su funcionamiento y su evolución.

El imaginario estatal y el imaginario nacional coinciden en el papel central -constitutivo- que reconocen al territorio. El territorio subsume, para ambos, al resto de objetos espaciales, ya que todos se remiten a él. Se diferencian, sin embargo, en el contenido que dan a esta territorialidad. El imaginario estatal del territorio es, en efecto, objetivante: lleva a la objetivación de las áreas y los recursos y a la organización de sus piezas constitutivas -los lugares, las ciudades- de manera funcionalista; moviliza el mapa como instrumento privilegiado de esta objetivación y de esta neutralización de las singularidades. El imaginario nacional del territorio privilegia, en cambio, la expresión de las subjetividades de manera fenomenológica, mediante la puesta en escena de las identificaciones individuales y de los momentos de comunión, mediante la invocación de lo sagrado o lo espiritual,²⁰ o mediante la expresión más íntima de las rutinas, los afectos y las emociones.²¹ (Todo ello, con imágenes del territorio y sus límites como telón de fondo.)²² Estos imaginarios del territorio, instituyentes ambos -uno del Estado, otro de la nación-, mantienen una relación estrecha. Su interacción conduce tanto al

surgimiento de los Estados-nación, como a su gran indeterminación histórica.²³

DESVÍO 4 LA RETÓRICA NACIONALISTA DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

En los volúmenes dedicados a los «lugares de memoria» que concibió y redactó un equipo coordinado por Pierre Nora (1984-1992), se trata de todo género de cosas con las que ha sido edificada cierta idea de Francia - de la república y de la nación francesas-, especialmente fiestas, monumentos y conmemoraciones, pero también archivos, diccionarios y museos. Con referencia a todo ello, Nora y sus colegas hablan, como digo, de «lugares de memoria» en el sentido de lo que tiene lugar y hace lugar, de cosas que han sido instituidas, todas ellas, como objetos de memoria para un país que es, al mismo tiempo, un Estado, una nación y un territorio.

En uno de los volúmenes, [Mona Ozouf \(1982\)](#), estudia la génesis y el uso del Panteón como lugar supremo de la nación francesa. La estudiosa cuenta cómo esta iglesia desacralizada se convirtió, en la Revolución francesa, en una necrópolis nacional. Entonces muestra cómo el Panteón terminó funcionando «como el centro del territorio». El lugar se beneficia de su ubicación parisina -concretamente en la cima del monte de Santa Genoveva- y de una gran visibilidad, optimizada aquí por una retícula de avenidas y un conjunto de perspectivas. Su eficacia la saca, sin embargo, sobre todo de los rituales que allí se celebran. El traslado de las cenizas de este o aquel «gran hombre» de la nación ha dado pie a una «puesta en escena casi religiosa de la unión nacional».

A unas decenas de metros de allí, al borde de la plaza que se abre ante el edificio -llamada precisamente «plaza del Panteón»-, se encuentra el

ayuntamiento del quinto distrito de París. Los habitantes del barrio acuden a ella para hacer gestiones administrativas, renovar sus documentos de identidad o informarse, por ejemplo, de ayudas sociales. La correspondiente junta de distrito celebra allí sus plenos. Las entradas y salidas jalonan la rutina de la plaza todos los días laborables de 8:30 a 17:00 h. Justo al lado se encuentra el Tribunal de Instancia de París. Detrás del Panteón, una manzana está íntegramente ocupada por el centro de secundaria y bachillerato Enrique IV, un centro educativo público, pero muy demandado debido a su prestigio. También aquí bullen de vida -salvo en los periodos de vacaciones escolares- las calles adyacentes, llamadas Clotilde y Clodoveo en honor a una reina y un rey a los que a veces se quieren retrotraer los orígenes de la nación francesa. En cada uno de estos edificios sucede que se realicen ceremonias, pero suelen estar dirigidas exclusivamente a los usuarios habituales y a los empleados, y nunca tienen la magnitud ni la atmósfera de comunión de las ceremonias del Panteón.

Todos esos edificios dependen del Estado francés. Todos se dirigen a la totalidad -o a parte de- la nación francesa, y accesoriamente a extranjeros de paso. Se trata de lugares, obviamente, diferentes todos ellos desde el punto de vista de su posición geométrica o de su ubicación precisa en el seno del territorio nacional, pero cada uno hace lugar a su manera. Su práctica, cotidiana o excepcional, convierte a cada uno de los usuarios en miembro de un colectivo específico.

Lugares genéricos y lugares de condensación

En dos artículos escritos hace veinte años -y que inauguraban mi curiosidad por ciertos objetos de los que trata este libro-, proponía diferenciar estos lugares en dos clases: lugares genéricos y lugares de condensación. Mostraba allí que, en ambos casos, los lugares en cuestión mantenían una relación retórica con el territorio nacional.

Los lugares genéricos son lugares de lo más corriente -estaciones de tren, ayuntamientos, escuelas, oficinas de Correos, etc.- que albergan un conjunto de prácticas de lo más común y tienen parte en la organización y regulación social que el Estado efectúa mediante el espacio. Cabe llamarlos «genéricos» en la medida en que su equivalencia funcional prima en la práctica que de ellos tienen los individuos. Una semejanza en el aspecto, con frecuencia deliberada -como en el caso de los edificios construidos durante la Tercera República-, reforzaba ulteriormente esta sensación. Ya fuese o no plenamente consciente de ello, un francés sabía más o menos cómo reconocer una oficina de Correos o una escuela primaria en las localidades del país, o bien el ayuntamiento o los tribunales de una gran ciudad francesa que cruzara. La repetición de edificios parecidos que albergaban servicios idénticos en el ámbito de todo el territorio nacional, contribuía a esta equivalencia entre lugar y territorio.

Los lugares de condensación, por el contrario, son infrecuentes, cuando no únicos. Se trata de monumentos, de campos de batalla en los que se celebran victorias memorables, de edificios que albergan funciones eminentes del Estado; en ocasiones, hasta de lugares naturales. La idea es que los miembros de la nación los frecuenten ocasionalmente -con motivo de un acontecimiento de entidad o de un «día del patrimonio»-, y que en

tal ocasión experimenten un vivo sentimiento de pertenencia a la comunidad en cuestión.

El Panteón y el centro de secundaria Enrique IV se emplazan, como todo lugar de condensación y todo lugar genérico, en un entrelazado de figuras retóricas. Sinécdoque social y política: cada hombre, cada mujer cuya sepultura se traslada a la necrópolis, es una encarnación de la nación; cada alumno del centro de secundaria es, a su manera, un miembro de la juventud de Francia emparentado con todos los demás en virtud del itinerario formativo al que se dedica el tiempo de la escolaridad obligatoria. Metáfora: la nación es su territorio. Sinécdoque espacial: el Panteón es el territorio francés y, el centro de secundaria, un caso entre los otros miles de centros de secundaria que dibujan, todos juntos, ese mismo territorio.

Estas dos familias de lugares tienen parte, a la vez, en la homogeneización y en la diferenciación espacial de la territorialidad estatal-nacional. Son, por supuesto, lugares específicos -diferenciados y jerarquizados-, pero también operadores de la fábrica de la homogeneidad nacional. De dos modos diferentes, eso sí: los segundos -los edificios, las funciones y las significaciones que se les asocian, también las correspondientes rutinas-, por su carácter ubicuo, ya que se encuentran en todas las partes del territorio; los primeros, por la significación común que se considera tienen en el ámbito del territorio en su conjunto. Se trata asimismo de lugares privilegiados por cuya virtud los franceses son franceses, ya sea en lo cotidiano de sus prácticas o en el espectáculo de las conmemoraciones. Juntos polarizan, ora de manera excepcional -los lugares de condensación-, ora en la manera de la multiplicación de los ejemplos micropolares -los lugares genéricos-, el correspondiente

territorio o, más exactamente, las prácticas que los franceses tienen del mismo.

Pero igualmente participan de su ritmo y su movimiento: en el ritmo cotidiano de los ayuntamientos o las juntas de distrito y los centros de secundaria, o en el ritmo más contrastado de las ceremonias oficiales. (La explanada y la escalinata no las frecuentan, fuera de esas ocasiones especiales, sino algunos turistas, de hecho en su mayoría extranjeros.) Por otra parte, la retórica de los lugares de condensación invoca las temporalidades de la memoria colectiva. El Panteón encarna, en efecto, la historia de la nación francesa, sobre todo en su fase revolucionaria y mediante la referencia constante a la Revolución a la cual se apresta la Francia contemporánea. Todo lugar de condensación inscribe, a quien tiene la experiencia del mismo, a la vez en un espacio-tiempo y en un territorio-memoria.

Otra característica distingue estos dos tipos de lugares: su mediatización. Si resulta que los actores y los testigos de una entrada solemne de los restos mortales de un gran personaje de la nación forman una multitud ingente en la plaza del Panteón, más numerosos todavía son los testigos indirectos o que siguen la ceremonia a través de los medios de comunicación. Pues el lugar de condensación no requiere la copresencia. A falta de una práctica *in situ*, los lugares de condensación se practican mediante la imagen gracias a la difusión de libros, periódicos, fotos y documentales televisados. (En ocasiones, con una intensidad comparable.) En la cobertura mediática de este género de acontecimiento, la «sociedad/nación no piensa, pero a cambio alimenta su coherencia en imágenes cuya reproducción infatigable funda la estabilidad y la solidez del vínculo social» ([Raffestin, 1983, 31](#)). Las imágenes o los relatos de la entrada y salida de los usuarios del ayuntamiento del quinto distrito

parisino o del centro de secundaria Enrique IV son, por el contrario, raros; sirven, en el mejor de los casos, de telón de fondo a alguna emisión televisiva sobre las instituciones municipales o el funcionamiento de la escuela pública en Francia. El lugar genérico sí que requiere la copresencia para que sus prácticas tengan sentido.

Última diferencia de entidad: cada entrada de una figura de la nación, y más raramente cada salida -como la del revolucionario Marat-, va precedida y acompañada de un debate público: ¿se lo merece la persona en cuestión? ¿Encarna lo bastante a la nación como para merecer sus honores? En 2015, el presidente Hollande quiso tener parte en este ritual. Deseoso de hacer entrar, también él, a algunas figuras de la nación al Panteón francés, puso en marcha una serie de consultas y suscitó incontables propuestas. No había muchas mujeres y, como el presidente era socialista, hubo quien le propuso la figura de Olympe de Gouges, mujer y revolucionaria. Pero el presidente acabó optando por cuatro miembros de la resistencia, dos de ellos mujeres. La paridad y la unión nacional en torno a un momento de la historia nacional considerado de lo más conciliador, fueron un éxito. Comparado con eso, no se hace mucho caso a la entrada o salida de un alumno de secundaria, ni a la de un miembro del ayuntamiento de un distrito de París que acude a un pleno. En caso de haber debate público sobre las correspondientes instituciones, la referencia genérica serán el ayuntamiento de París o el sistema educativo nacional.

Lo oficial y lo banal del nacionalismo

Los lugares genéricos y los lugares de condensación constituyen, así, puntos de amarre del imaginario nacional francés. A primera vista, la expresión parece cuadrar mejor al Panteón y otros lugares de condensación, ya que nos hemos acostumbrado a identificar el nacionalismo con las formas excepcionales de su manifestación, con las comuniones rituales y con la expresión de los afectos. A esas marcas del «nacionalismo oficial» ([Anderson, 1983](#)) que el Panteón encarna a la perfección, debemos añadirles, sin embargo, esos vestigios del «nacionalismo banal» ([Billig, 1995](#)) que aquí hemos ejemplificado con la junta del quinto distrito parisino y con el centro de secundaria Enrique IV. En tales lugares no ocurre, en efecto, nada excepcional. Ciertamente hay afectos, pero pocos en lo que se refiere al carácter genérico de este tipo de sitio. Se trata, más bien, de rutinas. Unas rutinas que, no obstante, acaso evoquen más la nación que las ceremonias espectaculares.

El Estado francés gusta especialmente de los lugares de condensación, debido a una querencia tal vez inmoderada por la puesta en escena de sí mismo, reflejo lógico de su marca de fábrica centralista e intervencionista. También gusta de los lugares genéricos, los mejores de cara para mostrar - hacer sentir- la imagen de igualdad heredada del ideal revolucionario en la equivalencia de las partes constitutivas de su territorio. Pero todos los Estados-nación erigieron lugares comparables. El mundo está lleno de lugares de condensación que conmemoran batallas (el puerto alpino de Tonale en Italia, Gettysburg o Concord en Estados Unidos, Dien Bien Phu en Vietnam), valores fundacionales (la Estatua de la Libertad para el pueblo estadounidense, el prado de Grütli en Suiza), grandes personajes (Westminster o la National Portrait Gallery de Londres, imitada en

Edimburgo y Washington), la historia nacional o el genio de la nación (incontables museos), etc. Y cuando el país se quiere multinacional, da a esta idea esta misma forma museográfica, como en el Museo Canadiense de la Historia de Ottawa.

Estos lugares genéricos y estos lugares de condensación, ¿no son, entonces, sino los avatares de políticas estatales que apuntan a «inculcar [a los individuos de la nación] principios abstractos, símbolos en los cuales tendrán fe» ([Gottmann, 1952, 220](#))? A menudo es así como los analizan, sobre todo los teóricos críticos del nacionalismo. Sin embargo, aunque yo no sé de ninguna investigación sobre este tema, cabe dudar que el Panteón y sus ceremonias hagan vibrar a todos los franceses del mismo modo. Habría que verificar, en efecto, su eficacia en la fábrica de la unidad nacional. Por otra parte, los lugares genéricos pueden perfectamente ser objeto de una reapropiación contestataria por parte de sus usuarios. La imagen del ayuntamiento del quinto distrito parisino sirvió en numerosas ocasiones, en las últimas décadas del siglo XX, para ilustrar los desmanes de un concejal presidente protegido durante mucho tiempo por sus amistades presidenciales, así como para cuestionar públicamente la probidad de los electos. Esta contestación se hacía, por supuesto, en nombre de principios republicanos; y de cierta manera se inscribía en la retórica propia de este tipo de lugares. Pero no la iniciaba el propio Estado. Del mismo modo, la entrada a centros escolares fueron lugares de escenificación privilegiados de movimientos sociales que aspiraban a defender la escuela pública, por ejemplo cuando ésta se vio amenazada por recortes presupuestarios. De manera que los lugares genéricos y de condensación no son -o han dejado de ser- únicamente lugares mediante los cuales el Estado estructura el territorio y conforma la nación. Se han convertido en lugares privilegiados mediante los cuales el debate público

se organiza, se desplaza, se reformula, a menudo movilizándolo, de paso, distintas concepciones del bien común de la nación y de la equidad territorial. (En ocasiones a costa de una retórica populista -llamada «nacionalista»- con la que determinados partidos han hecho su agosto.)

De la utilidad de las ciudades capitales

Muchos lugares de condensación se sitúan en las ciudades capitales. Este tipo de ciudad -raro- funciona un poco como un inmenso lugar de condensación, sin contar los numerosos lugares genéricos que a su vez incluye. La ciudad capital constituye un atributo del Estado moderno, y de hecho bajo una forma bastante tardía. El centro de los reinos medievales, y de numerosos Estados de la época moderna, se asociaba, en efecto, a la persona del monarca, e incluso al conjunto de las personas y los dignatarios que gravitaban en torno a éste. Norbert Elias señaló que las cortes de Europa, antes del advenimiento de los Estados-nación, estaban pensadas como «el órgano representativo» de los colectivos del Antiguo Régimen. La autoridad del rey sobre el país no era sino una suerte de «prolongación metafórica de la autoridad del príncipe sobre su casa y su corte» ([Elias, 1969, 18](#)). Allí donde estuviese la corte era, pues, el centro del reino. (Véase [Elias, 1969, 22](#).)¹ Tal era el caso, de hecho, en la Francia de Francisco I -cuya capital iba y venía al ritmo de las estancias de este junto al Loira o en los castillos de los alrededores de París-, o en la Inglaterra del siglo XVII entre las diversas propiedades de los monarcas. En tanto que el cuerpo del pueblo se asocia al cuerpo del rey, es la ubicación de éste lo que determina el corazón del reino. A falta de ciudad capital en el sentido actual, el corazón de los reinos se asemejaba, a comienzos de la época moderna, a un «campamento itinerante» ([Mumford, 1961, 353](#)).²

Sin embargo, la propensión a identificar una ciudad concreta que encarne el centro vital del Estado empieza a manifestarse en el siglo XV, de lo que da cuenta Tomás Moro cuando presenta Amaurota como «la más hermosa de todas» las ciudades de Utopía, sin detenerse siquiera a describir los lugares y edificios del poder estatal. Entonces surge, en efecto, la expresión «ciudad capital», antes de dejar su sitio al sustantivo «capital» a partir del siglo XVII. Es también en ese momento cuando aparece una reflexión que podríamos considerar teórica y normativa sobre este tipo de ciudad. Alexandre Le Maître, cuyos trabajos se redescubren en la década de 1950 -véase [Lévy, 1957](#)- y fueron utilizados por Michel Foucault (1977-1978), en una obra dirigida al príncipe de Brandemburgo y que fungía de manual del buen gobernante, escribe: «La unión mediante la ciudad capital determina el ensamblaje de un gran pueblo» (1682, 65). Y un poco después: «Un buen soberano, ya sea un soberano colectivo o individual, es alguien que está bien situado en el interior de un territorio, y un territorio que está bien regulado en el nivel de su obediencia al soberano es un territorio que tiene una buena disposición espacial». La ciudad capital pasa a ser un objeto-lugar en sí, y ya no solamente una función localizada. Se convierte en un objeto-lugar mediante el cual se puede optimizar la territorialidad estatal, señal de que esta última adquiere una importancia decisiva en la manera de pensar el Estado y el poder. Hará falta, sin embargo, todavía un tiempo hasta que los Estados europeos, y luego los del resto del mundo, adopten la idea de una ciudad capital estable. Suiza es uno de los últimos en hacerlo. Debido a la desconfianza fundamental de los cantones suizos hacia cualquier forma de centralidad y autoridad superior -recelo del que Rousseau se erige en portavoz,³ hasta 1848 prevaleció un principio de turnos -el *Vorort*- por cuya virtud la función de ciudad capital iba cambiando entre cinco

ciudades -luego tres- hasta que una de ellas -Berna- se quedó con el título definitivamente.

Una vez reconocida la utilidad de la ciudad capital, falta determinar su ubicación óptima. Para Le Maître, dicha ciudad estará tanto mejor «situada», cuando más cerca se encuentre del centro geométrico del país: «Lo que el centro es a la circunferencia del círculo, lo es la capital al Estado» (1682, 7). Este criterio ya había determinado la elección de Madrid; en el siglo XX determinará la de Ankara, Brasilia y tantas otras capitales. A lo largo de todo este periodo, se hace eco del papel de la caracterización geométrica del territorio (a la manera de la cartografía). Una alternativa frecuente consiste en dar importancia a la ciudad que se asimila con el foco inicial de la nación, aquella desde la cual se llevaron a cabo las conquistas que dieron al territorio nacional su forma definitiva. Tal es el caso de París y Londres, y ése fue uno de los argumentos utilizados en la Alemania de la década de 1990 para preferir Berlín a Bonn. Aquí no prima tanto la visión cartográfica, como el relato de la nación -histórica o mítica- que se ha ido forjando con el tiempo. Una tercera figura ha prevalecido en Estados cuya diversidad constitutiva pertenece al mito fundacional o termina primando. Washington se erigió, por ejemplo, en la juntura de los jovencísimos estados federados del norte y del sur con la clara conciencia de que la articulación de unas colonias fundadas con arreglo a unos principios muy distintos constituía un reto para la unidad de la joven nación. Y otro tanto con Ottawa -en la frontera lingüística de las dos naciones originarias-, o más recientemente con Abuya -cercana, por lo demás, al centro geométrico de Nigeria- para indicar el reconocimiento oficial de la extraordinaria diversidad del poblamiento del país. Hay más figuras aparte de estos tres modelos principales -véase [Djament-Tran, 2010](#)-, pero, sea cual sea el modelo que

al final se adopte, resulta en cualquier caso de una reflexión sobre el punto óptimo de localización, que se busca, en ocasiones con ayuda de científicos,⁴ teniendo en cuenta el trabajo sobre el territorio o sobre la nación -a menudo ambas cosas- que los Estados aspiran a emprender: «Los momentos en que se elige la ubicación de una capital se corresponden, en efecto, con periodos de (re)definición de la unidad nacional [...] De ahí que las elecciones de (re)localización de las capitales nacionales no sólo sean ocasión de una competición entre ciudades, sino sobre todo de un debate sobre la unidad nacional» ([Djament-Tran, 2010, 9](#)).

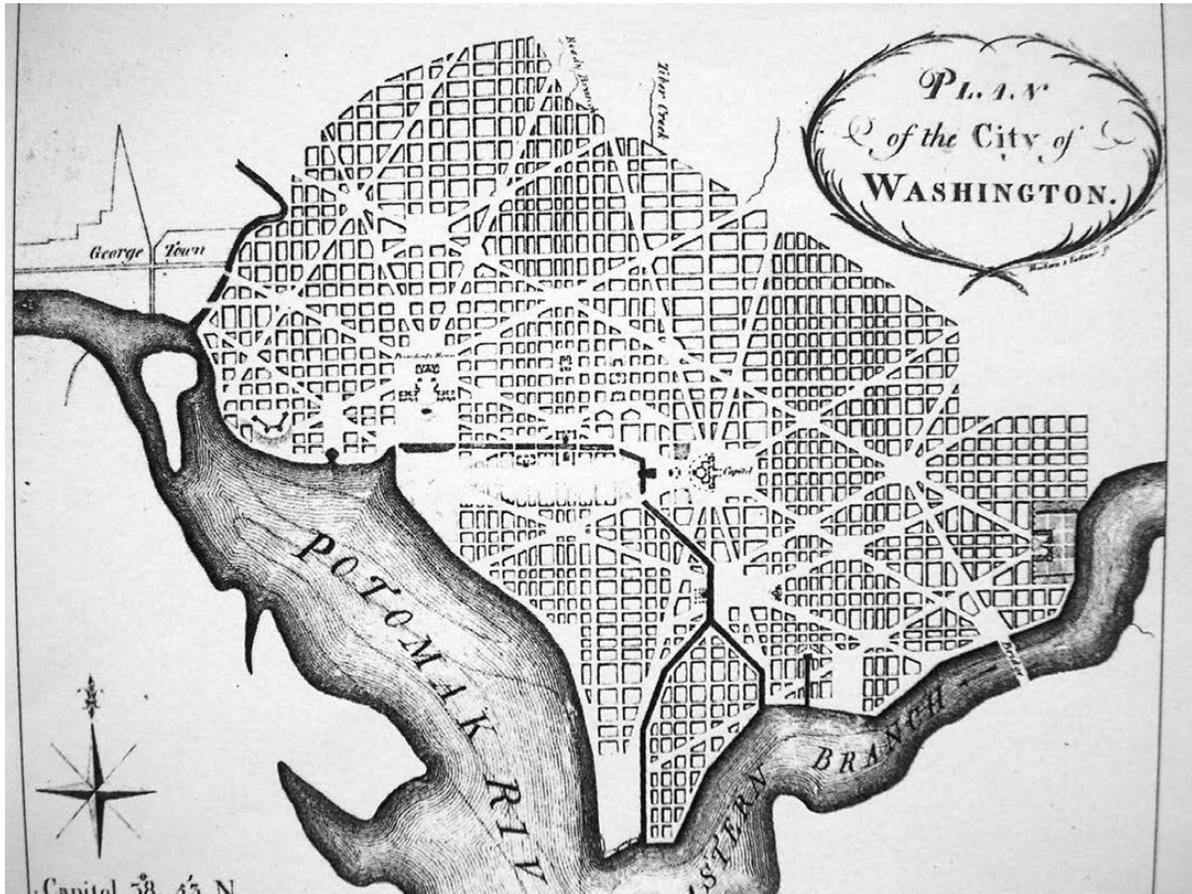


Ilustración 10 Pierre Charles L'Enfant, Plano de la ciudad de Washington, 1791.

Pero hasta ahora solamente me he ocupado de la ciudad capital en el marco del imaginario de los Estados modernos, con ayuda de las formas de espacialidad que lo caracterizan. Las ciudades capitales, ¿en qué sentido participan también del imaginario nacional? Ocupan, por supuesto, un lugar destacado en los relatos del «nacionalismo oficial», toda vez que encarnan la imagen de Estado. (Ya sea en aras de la durabilidad, o para ilustrar una refundación que se quiere elevar a la categoría de mito.) Pero, si el imaginario nacional debe mucho a la imaginación *in situ* de los miembros de la nación -como las páginas precedentes sugieren-, habría que preguntarse, más bien, en qué sentido la experiencia de la capital puede ser constitutiva de este imaginario nacional. En este ámbito, la preocupación por «impresionar a las masas» ([D'Angers, 1860, 401](#)) llevó a la edificación de edificios que se quieren grandiosos, o de lugares imponentes que jalonan el paisaje urbano. París es, más todavía que Londres, un ejemplo notable de esta tentación. La metamorfosis de Berlín con el cambio de siglo o, más lejos de nosotros, la edificación de capitales totalmente nuevas en Kazajistán o en Birmania, nos muestra que esta preocupación sigue activa.

Pero la mencionada tentación también puede determinar el urbanismo de la capital si ésta es fundada o profundamente remodelada al efecto. Washington constituye un caso paradigmático de esta figura: el plano de la ciudad retoma una retícula de calles y avenidas -proyectada sobre coordenadas geométricas- que aplica el principio de partición política, administrativa y de la propiedad inmueble de Estados Unidos desde un edicto del presidente Jefferson a finales del siglo XVIII; al mismo tiempo, sin embargo, el plan de Washington, diseñado por Pierre Charles L'Enfant en 1791 -véase la [ilustración 10](#)- bajo la atenta mirada del propio Thomas Jefferson, añade un conjunto de trece avenidas trazadas en diagonal y a las

que se dieron los nombres de los trece estados confederados. Pues bien: este juego de avenidas y perspectivas hace surgir, al converger miradas y desplazamientos, una serie de lugares y edificios públicos emblemáticos: la Casa Blanca, el Congreso o los monumentos dedicados a George Washington, Abraham Lincoln o Thomas Jefferson.⁵ A lo lejos, sobre una colina situada al otro lado del Potomac, el cementerio de Arlington, con su cenotafio del soldado desconocido y monumentos funerarios, funge de necrópolis nacional. Washington constituye, por último, desde el primer momento la ciudad de Estados Unidos en la que la altura de los edificios está más regulada; su limitación, querida por Jefferson, simboliza la visión igualitarista de la nación que él buscaba promover. Washington es, así, un concentrado de signos del imaginario del territorio estadounidense, y el propio plan de la ciudad tiene parte en ese sistema de signos. Washington se concibió como un escenario de celebración de la nación y del Estado federal. Considerada en su totalidad, la ciudad cumple al mismo tiempo la función de imagen que participa del imaginario nacional, y de gigantesco lugar de condensación del que se espera procure, mediante la imaginación, una experiencia del territorio en su conjunto (por sinécdoque) y de la nación (por metáfora). Por citar el maravilloso resumen de Wilbur Zelinsky, «Washington ofrece la posibilidad de contemplar los lugares y los objetos sagrados de la americanidad, de participar en una especie de comunión nacionalista» (1988).

Una ciudad como Washington se pensó como capital por su localización, por su plan, por sus monumentos y por las perspectivas que ofrece a sus visitantes. Su concepción moviliza diversas formas de espacialidad que se entiende guían tanto la imaginación como la sensibilidad de quienes están familiarizados con los correspondientes códigos. Al plan de la ciudad y a la toponimia de las avenidas -que evocan

la totalidad del territorio- responden las perspectivas y los monumentos que celebran los valores de la nación, sobre todo a través de una serie de «grandes hombres».⁶

La indeterminación y la subversión de los lugares emblemáticos

Sin embargo, una vez más, el análisis de las ciudades capitales que antecede ha privilegiado, hasta ahora, las referencias al imaginario estatal y la preocupación por «impresionar a las masas». Si hubiéramos de quedarnos ahí, habría bastado una lectura en términos de ideología. Pero tal lectura deja de bastar cuando observamos que los dispositivos de puesta en escena de las ciudades, los cuales se considera que contribuyen a la edificación -en ambos sentidos del término- de la nación y a vehicular los valores abstractos que se le proponen como referencias, se subvierten y sirven de arena a la enunciación de visiones contestatarias del Estado y la nación.

Un ejemplo de transformación de este tipo nos lo da [Jérôme Monnet \(1993\)](#) a propósito de la plaza de las Tres Culturas, en México. Esta plaza yuxtapone las ruinas de una pirámide azteca, edificios religiosos de época colonial y un conjunto de inmuebles modernos construidos a comienzos de la década de 1960. La composición puesta en escena por el poder central pretendía hacer un elogio del México moderno anclándolo, al mismo tiempo, en el espesor de la historia precolonial y colonial. Unos años después, sin embargo -en octubre de 1968-, el Ejército dispara sobre una concentración estudiantil y las decenas de muertos se convierten en el símbolo del carácter autoritario y violento del régimen vigente. En 1985, el gran terremoto que sacude la ciudad se cobra varios cientos de víctimas

en los márgenes mismos de esta plaza de las Tres Culturas. El papel de las autoridades municipales y nacionales en la gestión de la crisis, muy criticado, contribuyó a hacer de la plaza un símbolo de la negligencia de los poderes públicos y un lugar de acogida privilegiado para las concentraciones populares resueltas a denunciarla.

Esta autonomización subversiva del imaginario nacional respecto al imaginario estatal se expresa también en las manifestaciones populares que animan regularmente los Grandes Bulevares parisinos. Habilitados a mediados del siglo XIX en el contexto de una preocupación por la higiene y el prestigio -pero también por la plusvalía inmobiliaria y el control social-, estos bulevares, diseñados por el barón Haussmann a instancias de Napoleón III, se convirtieron desde finales del siglo en los lugares predilectos de la contestación popular. Desde entonces ven desfilar el tipo de manifestación de la que Taylor nos decía que presupone familiaridad con multitud de referencias y destrezas. Sólo que Taylor no se interesó por esta subversión del sentido de los lugares que se produce cuando formas de contestación organizada irrumpen en sitios como la plaza de la Nación o la plaza Tiananmén, modelados para ensalzar el poder. Desde este punto de vista, tales sitios desempeñan un papel considerable en la expresión -pero también en la inflexión- del imaginario social.

¿Dónde estaban los «Charlies» de 2015?

Una manifestación como la del 11 de enero de 2015, entre las plazas de la República y de la Nación, es muy interesante de estudiar desde esta perspectiva. Al día siguiente del asesinato de una quincena de personas en las oficinas de *Charlie Hebdo* y en el supermercado *kosher* de Porte de Vincennes, en torno a dos millones de personas desfilan en París a lo largo de un eje que está entre los más utilizados por las manifestaciones populares en Francia. El mismo día, varios millones de manifestantes adicionales desfilan por las calles de otras ciudades francesas, y aún otros millares lo hacen en grandes ciudades de otras partes del mundo. Aquí no hay rastro de cuestionamiento de las autoridades políticas. Los manifestantes, a menudo precedidos por un cortejo de electos, van en plan consensual. Alaban, de hecho, el coraje de los policías, símbolos del orden establecido.

¿Qué podemos sacar en claro de aquel acontecimiento en vista de las cuestiones planteadas en este libro? Poca cosa en términos de territorialidad de los imaginarios estatales... salvo quizás esto: que los representantes de varios Estados del planeta hicieron frente común a la cabeza del cortejo parisino, dando a entender con ello que el alcance político de aquel acto no quedaba circunscrito a una nación o a un territorio. Y más cosas en términos de imaginario social. Para empezar, la participación de los representantes del Estado francés en una manifestación en el este de París indicaba una especie de convergencia política asociada a una traslación espacial. (Convergencia de las élites políticas y del pueblo en una sola y misma manifestación; traslación, porque los representantes del Estado francés renunciaban al eje predilecto de su propia puesta en escena -los Campos Elíseos, escena de los desfiles

del 14 de Julio y de la liberación de París- en favor de un eje asociado a las manifestaciones de protesta popular.) Por otra parte, los observadores franceses quedaron impactados por el hecho de que esta manifestación equivalía a una demostración de adhesión a unos valores, sobre todo los de la libertad de expresión y la tolerancia religiosa, que están en el meollo de la retórica política de la nación francesa desde la Revolución. La manifestación tomó vuelos de comunión en torno a dichos valores, implicando a una enorme diversidad de individuos unidos en una emoción compartida y situada. La simultaneidad de aquellas manifestaciones en cientos de ciudades francesas -los medios de comunicación y los teléfonos móviles permitían hacerse una idea de la magnitud- también constituye una característica original del caso.

De manera que, a mediados de enero de 2015, el territorio francés se encontró agitado en múltiples lugares por un mismo anhelo de comunión. La esfera pública se enriqueció entonces con una modalidad insólita: desbordando el espacio mediático estricto y los lugares habituales en los que se intercambian los argumentos y convergen los puntos de vista, tomó la forma de una constelación de lugares y de movimientos que, durante algunas horas, colocaban el espacio material -asociado a su representación mediática- en el centro de atención. El Estado, la nación y el territorio se hallaban puestos en escena en una rara convergencia. Digamos de paso que, la significación del hecho de que multitud de concentraciones más se produjesen en otras ciudades del mundo el mismo día, tampoco debe exagerarse. Porque podemos ver en ello, por supuesto, la prueba del alcance universal de los valores a los que se trataba de mostrar adhesión, pero no hay que olvidar que esta retórica de la universalidad de los valores de libertad e igualdad, nacida de la Revolución francesa, también es un rasgo del propio imaginario nacional francés. Unos días más tarde, tras la

publicación de un nuevo número de *Charlie Hebdo*, algunas manifestaciones que mostraban su toma de distancia respecto a estos valores vinieron a recordárnoslo.

La nacionalización de la memoria

A pesar de darles el protagonismo al espacio, a los lugares y al territorio - en la línea del conjunto del libro-, las páginas precedentes no han ignorado la dimensión temporal. Hemos recordado, concretamente, que la temporalidad de las prácticas -señaladas versus rutinarias- que tienen parte en el nacionalismo oficial en el caso de los lugares de condensación, y en el nacionalismo banal en el caso de los lugares genéricos, no es la misma. Pero probablemente no hayamos insistido lo suficiente en el imaginario nacional del tiempo, sobre todo cuando reviste la forma de memoria colectiva. Ahora bien: tenemos claro, desde Maurice Halbwachs, que «no existe memoria colectiva que no se desenvuelva en un marco espacial» (1950, 107). Las ciudades capitales constituyen, igual que los lugares como el Panteón o la Estatua de la Libertad, sendas materializaciones de un imaginario del tiempo mitificado, el de la continuidad o el de la ruptura fundacional. Toda la retórica del patrimonio nacional, institucionalizado desde la Revolución francesa, depende, de hecho, de esta invocación de una memoria colectiva. Dicha memoria es, obviamente, selectiva. (Debe serlo, si damos crédito a [Renan \[1882\]](#) cuando plantea que la nación francesa debe obliterar los momentos clave de su desunión -por ejemplo la masacre de San Bartolomé- para cultivar el proyecto colectivo que la singulariza.) Del mismo modo, la nación debe poder perder el recuerdo de las disputas ideológicas que tomaron por emblema lugares, por ejemplo la basílica del Sagrado Corazón a finales del siglo XIX -véase [Harvey, 1979](#)-, si desea centrar su atención en los lugares que mejor pueden encarnar su unidad.

Gracias a los historiadores, sabemos hasta qué punto los Estados se han preocupado por esto, tanto en la puesta en escena de los lugares, como en

la difusión de un relato nacional mediante la escuela. Hoy seguimos asistiendo a tales manifestaciones, como cuando en Tallin, en 2007, el Gobierno estonio decidió relegar a la periferia de la capital una estatua que ensalzaba la liberación del país por parte del Ejército Rojo. Exactamente igual que la reflexión sobre la localización de las ciudades capitales, la reflexión sobre el lugar que ha de asignarse a los acontecimientos pasados se intensifica cuando los correspondientes Estados-nación se preguntan por la unidad nacional o reelaboran las figuras de la misma. [Eric Hobsbawm y Terence Ranger \(1983\)](#) decían algo análogo en su análisis de la construcción social de la tradición, aunque ellos insistían mucho en la dimensión ideológica y normativa del asunto: «La invención de las tradiciones nunca es tan prolija como cuando la época en cuestión se plantea problemas sin precedentes en cuanto a la forma de mantener, de instaurar la obediencia, la lealtad y la cooperación de los súbditos. La modernidad, que, como sabemos, quiso ser una ruptura con el pasado, no ha parado de intentar construir sus propias tradiciones, destinadas a dar más peso a sus aventuras».

Pero hay que reconocer también que los Estados no siempre son dueños de esta memoria colectiva que se encarna en lugares específicos. Las iniciativas encaminadas a proponer nuevos objetos con estatus de patrimonio nacional han podido nacer, en efecto, fuera de las esferas estatales antes de ser retomadas por éstas en términos oficiales. Tal fue el caso de la lucha en defensa de las catedrales góticas que llevaron a cabo Prosper Mérimée en Francia, o John Ruskin en el Reino Unido. A veces, sin embargo, es también toda una dinámica social, y no sólo la acción del Estado o de algunos individuos, lo que reelabora la relación con el pasado nacional. Desde este punto de vista, podemos comparar dos obras que Louis Sébastien Mercier escribió sobre París antes y después de la

Revolución francesa.⁷ En el *Tableau de Paris* (1781-1788), describiendo la fisonomía de la capital, también acaba evocando los vestigios de la historia monárquica, en los que ve una herencia espectral pero valiosa; en *Le nouveau Paris* (1798), totalmente volcado en una ficción futurista, la evocación de esos vestigios cambia de tono, y en concreto el pasado monárquico sólo se menciona para señalar su alteridad fundamental.

La memoria colectiva es, conforme se encarna en los lugares, un ámbito en el cual se articulan hechos y experiencias, las iniciativas del Estado y de colectivos diversos, en una dinámica en parte indeterminada. Esto lo evidenció lo ocurrido en Nueva York con posterioridad al 11 de septiembre de 2001. El sitio de las torres del World Trade Center se patrimonializó en un tiempo récord -bajo el nombre de Ground Zero- y de una manera hasta entonces desconocida en Estados Unidos. El nombre de Ground Zero combina la evocación de un ataque sin parangón en suelo estadounidense, y la de la potente manifestación de solidaridad que de inmediato siguió. El modo de gestionar el recuerdo de esos dos aspectos del suceso dio lugar a un debate considerable durante varios años. (Véase [Meskell, 2002](#).) Más interesante aún, unas investigaciones muy recientes han mostrado que la memoria colectiva de aquel hecho, una vez estabilizada, tuvo efectos rápidos y espectaculares en los recuerdos de numerosos supervivientes y rescatadores. (Véase [Aponte, 2005](#).) El ejemplo hace pensar en las líneas que Paul Ricœur dedica al espacio en *La memoria, la historia, el olvido* (2000). Escribe, en efecto, que la memoria es siempre una combinación de varios espacios: el del cuerpo del testigo de una época o de un acontecimiento, el del entorno propiamente dicho, y el de la memoria colectiva que, progresivamente, instila su propio discurso. Continúa diciendo que es esta combinación de espacios y de memorias lo que permite, a fin de cuentas, que el recuerdo individual

persista. (En virtud, sobre todo, de las conmemoraciones, en las que el cuerpo del testigo se ve inmerso en la temporalidad y la espacialidad sociales.)

Nacionalización de la naturaleza / naturalización de la nación

Sin pretender ser exhaustivos sobre esta cuestión -que merecería libros enteros-, hay un último ejemplo que podemos evocar para completar el análisis y, de paso, retomar el hilo de otro caso que introdujimos antes. Hasta ahora hemos caracterizado por su artificialidad tanto los lugares genéricos, como los lugares de condensación, esto es, los lugares asociados por una parte a las prácticas más cotidianas y, por otra, a las manifestaciones más espectaculares y conmemorativas de la vida del Estado-nación y de la esfera pública. Monumentos, centros educativos, tribunales, museos, ayuntamientos son, todos ellos, artefactos que jalonan los territorios de los Estados-nación y que contribuyen a hacerlos existir en cuanto tales. Hay, sin embargo, otros modos de tematizar el imaginario estatal y nacional del territorio, concretamente movilizándolo imágenes de la naturaleza y de lo natural.

Volvamos un momento al Yosemite. En el primer desvío de este libro conté, en efecto, cómo este valle de Sierra Nevada (California) fue descubierto y rápidamente asimilado en función de imaginarios sociales de la naturaleza preexistentes o en ciernes; pero apenas aludí a la cuestión de saber cuáles eran los colectivos que dichos imaginarios contribuían a instaurar. Aunque Olmsted y Muir promovieron dos maneras diferentes de habilitar o proteger aquel sitio, sus respectivos proyectos designaban principalmente a los individuos como sus beneficiarios, y a la

«civilización» como el colectivo -por lo demás, abstracto- para con el cual dichos proyectos habían de realizarse. Conforme a esa metageografía -característica de la modernidad- que distingue «naturaleza» y «cultura», concretamente a modo de entidades espaciales diferenciadas, las maneras de estos dos hombres de pensar el Yosemite consistían en ver en él un ejemplo emblemático de la idea de naturaleza, y de concebir su práctica como una renovación (para Olmsted) y un contrapunto (para Muir) de la civilización. Pues bien: arriba evoqué referencias al Estado y la nación estadounidenses que uno y otro efectuaban; ahora podemos precisar las cosas a la luz de la reflexión que antecede sobre la retórica de los lugares.

En el dossier que motivaba su proyecto de acondicionamiento de aquel valle, [Olmsted \(1865\)](#), empieza refiriéndose a una serie de empresas notables recién inauguradas en las grandes ciudades del este del país -la cúpula del Capitolio y el edificio del Tesoro en Washington, Central Park, etc.- en la idea de sugerir que había llegado el momento de que el oeste del territorio contribuyera a la edificación de símbolos nacionales. Plantea, sin embargo, que tal contribución había de pensarse de un modo específicamente estadounidense. No habiendo experimentado todavía Europa la preocupación por patrimonializar sus sitios naturales, Estados Unidos debía mostrar el camino, sobre todo porque la historia de esta nación estaba hecha de una relación particular con la naturaleza: «Que el Congreso haya decretado que el Yosemite se mantenga, preserve y gestione para su libre uso por parte del pueblo en su totalidad, es congruente con esas concepciones del destino del Nuevo Mundo y del deber del Gobierno republicano» ([Olmsted, 1865](#)). El autor hace entonces suya esa propensión a exaltar los paisajes naturales en vena nacionalista que evidencian los pintores de la escuela del río Hudson -Thomas Cole, Albert Bierstadt, etc.-, predicadores como Thomas S. King, periodistas

como el influyente Samuel Bowles y políticos. Esta retórica está si cabe más viva en la medida en que los debates sobre la gestión del valle de Yosemite se producen en las últimas horas de la guerra civil estadounidense; en el momento, por tanto, en que el Estado y la nación andan en busca de símbolos de unidad nacional. Como escribió un historiador, la decisión que el Congreso toma en 1864 de proteger el valle consistía en identificar «un lugar de significación sagrada para la nación durante una guerra que marcó el momento de la expulsión estadounidense del Edén [...] Un parque sagrado del oeste, el lugar de un renacimiento, una redención subsiguiente a una agonía nacional, una recreación estadounidense» ([Sears, 1989, 7](#)). Antes que él, otro historiador que había seguido la historia del concepto de *wilderness* en Estados Unidos concluía que «el *wilderness* se había convertido en un ingrediente básico de la civilización estadounidense [...] Los estadounidenses construyeron una civilización a partir de los materiales brutos del *wilderness* físico. Con la idea o el símbolo del *wilderness*, buscaron dar a esta civilización una identidad y un sentido» ([Nash, 1967, VII](#)).

Al ser reconocido como propiedad pública, institucionalizado primero como parque natural del estado de California (1864) y luego, gracias a la complicidad que se estableció entre John Muir y el presidente Theodore Roosevelt, como parque nacional (1890), el Yosemite se vio elevado a la categoría de símbolo del país, en cuanto bien público de la nación susceptible de dar cuenta tanto del valor extraordinario de un sitio del territorio nacional, como del destino igual de extraordinario de una nación que había logrado construir una historia sobre el *wilderness* preexistente. Éste es quizás el fermento que permitió más tarde a Frederick Turner (1893) forjar su concepción de la identidad de la nación americana. Este historiador destiló perdurablemente la idea según la cual la trayectoria

histórica de la nación estadounidense estaba marcada por su constante regeneración, al hallarse en contacto con una naturaleza salvaje a la que había de dominar conforme se iba desplegando hacia el oeste del continente.

Ahora bien: hemos visto que, para Olmsted y Muir, los beneficios de la naturaleza se derivan principalmente de un contacto directo con ella que tiene valor terapéutico, incluso redentor. Instituidos como lugares de condensación, el Yosemite y el resto de parques «nacionales» creados hacia la misma época y en los decenios sucesivos para proteger y poner en escena lugares notables de la naturaleza estadounidense como las cataratas del Niágara -véase [McGreevy, 1987](#)- o el particularísimo monte Rushmore -véase [Schama, 1995](#)- también debían prometer una experiencia de la nación en igual medida, como mínimo, que los sitios históricos (la isla Ellis, Monticello, etc.). Así, incluso los sitios más agrestes pudieron acondicionarse de manera que procurasen al visitante un conjunto de sensaciones visuales, auditivas y táctiles -y de emociones- susceptibles de hacerle sentir, con todo su cuerpo y toda su imaginación, la potencia de los elementos y la grandeza del territorio nacional. Por otra parte, la movilización de la imagen del Yosemite para servir a la retórica nacionalista resulta tanto más eficaz, cuanto que se hace en el momento en que se difunde ampliamente el uso de la fotografía, la cual permite que se familiaricen con este sitio todos los estadounidenses, no sólo los que pueden acudir a él: «Sin ni siquiera cruzar el continente, estamos en condiciones de sumergirnos -gracias a la fotografía- en las maravillas de este valle maravilloso y contemplar a placer sus prodigiosas características» ([Morton, 1866](#)).

El Yosemite nos ha ofrecido, por tanto, un ejemplo significativo, fundacional de cierta manera de hacer, de esa capacidad que los Estados-

nación tienen de convertir la distinción naturaleza-cultura -típica de la civilización moderna- en una temática capaz de enmarcar la descripción de los territorios de aquellos, y de exaltar los componentes más ilustrativos de sus diversidades constitutivas y sus genealogías.

Naturalidad de la nación

Para dar cuenta de esta contribución de la naturaleza al imaginario estatal y al imaginario nacional, Olivier Zimmer identificó, a propósito de la Suiza de los siglos XVIII y XIX, un doble proceso de «nacionalización de la naturaleza» y «naturalización de la nación» ([Zimmer, 2003](#)). La primera fórmula designa la querencia de ciertos Estados a identificarse con el componente natural de su territorio; la segunda, su querencia a producir descripciones que sugieren que los Estados en cuestión vienen dados por esa misma naturaleza. Es este proceso de asimilación lo que hace decir, por dar un caso, en 1914 al presidente de la Cámara Alta de la Confederación helvética, durante las ceremonias del centenario de la adhesión de Ginebra a Suiza, que, «no obstante la diversidad de sus fisonomías y sus respectivas condiciones, los cantones se agrupan en una suerte de tipo común, porque forman parte de un sistema geológico y geográfico cuyas exigencias habrían de conducirlos a una identidad de sistema político» (citado por [Walter, 2004, 345](#)).

También es este doble proceso de «nacionalización de la naturaleza» y «naturalización de la nación» lo que proporcionó, a la teoría de las llamadas «fronteras naturales», su principal justificación teórica. Y es que, si la preocupación por que las fronteras políticas coincidan con discontinuidades observadas en la naturaleza es antiquísima -ya vimos el ejemplo de la Inglaterra isabelina-, no es sino hasta el Siglo de las Luces

cuando se enuncia claramente la idea de que los territorios estatales ganarían si entraran en correspondencia con el «orden de la naturaleza». Entre los numerosísimos autores que contribuyeron a esta idea, Turgot no es el menos interesante habida cuenta, sobre todo, de su condición de hombre de Estado. En una obra inacabada en la que enuncia una auténtica teoría de la territorialidad política ([Turgot, 1751](#)), propugna un «orden moderno» claramente distinto de un «orden feudal» basado en el «poder» y fuente de arbitrariedad en la definición de los territorios políticos. Para Turgot, el «orden moderno» se fundamenta en un Estado cuyo poder se limita «a los límites que su naturaleza le ha asignado»: «La geometría política trazó los límites de los Estados, y el derecho público forma los poderes; pero, a la larga, la geografía política prima sobre el derecho público, pues en cualquier ámbito prima, a la larga, la naturaleza sobre las leyes» (1751, 328). Salta a la vista, de paso, que esta concepción normativa y prescriptiva de la relación entre la naturaleza y la territorialidad estatal confería a la frontera -en cuanto institución política que *a priori* solamente requiere de un acuerdo entre todas las partes sobre el valor de los documentos que sancionan su existencia- una materialidad localizada en un orden de cosas intemporal -el de la naturaleza- que disimula su carácter convencional.

Tensiones entre distintos imaginarios de la naturaleza

Dicho esto, vincular el imaginario estatal y nacional de la naturaleza a la mera celebración nacionalista de lugares destacados y paisajes emblemáticos sería claramente simplista. Arriba vimos que el imaginario estatal determinaba también la concepción de la extensión y del aprovechamiento de sus recursos. La naturaleza, incluidos los lugares emblemáticos a los que corresponde encarnarla más concretamente, también se concibe en función de sus contribuciones a la prosperidad nacional. Ahora bien: esta visión utilitarista ha podido entrar en conflicto con la precedente. Muir ya lo constataba en su discurso ante la asamblea del Sierra Club en 1895. (Véase el desvío 1.) Pero una controversia que se abre una decena de años después resulta más reveladora todavía. Entre 1906 y 1913, un proyecto de anegación de un valle incluido en el perímetro del parque -el valle Hetch Hetchy- para constituir una reserva de agua potable para San Francisco desata las pasiones. Contribuye a modelar, de cara al siglo siguiente, el debate público entre los defensores de visiones alternativas de la relación con la naturaleza, y quienes invocan una concepción prometeica de la nación estadounidense. Los partidarios del proyecto aducen, en efecto, lo que sería el destino histórico de una nación lanzada a la gran obra de la domesticación de la naturaleza, y de una optimización de la gestión de sus recursos. Y se salen con la suya, a costa de la descalificación de una parte del parque. Sus oponentes, entre los que se encuentran Muir y el Sierra Club, recordaron el deber del Estado federal de cara a la preservación de su naturaleza frente a la pura lógica de su aprovechamiento para fines privados: «Esos destructores de templos, adeptos de una mercantilización furiosa, parecen tener un

perfecto desprecio por la naturaleza y, en lugar de alzar los ojos hacia el dios de las montañas, los vuelven hacia el todopoderoso dólar» ([Muir, 1894](#)).

Esta tensión que se observa entre diversas visiones de la naturaleza sostenidas por los Estados y las naciones modernas, no hace sino reflejar la pluralidad de las relaciones con el territorio que subyacen a sus respectivos imaginarios. En el caso concreto de Estados Unidos, Roderick Nash pudo decir que «el orgullo nacional deriva tanto de la posesión de el *wilderness*, como de su destrucción» (1967, 228). Esta constatación no sólo vale, obviamente, para Estados Unidos, sino para el conjunto de los Estados modernos, si bien es cierto que en América del Norte hallaría su expresión más espectacular. Por último, esta tensión es en sí misma reveladora, en virtud de las controversias públicas a las que dio lugar a lo largo del siglo XX, del papel que las imágenes de la naturaleza desempeñan en la evolución del imaginario nacional. El hecho de que una pluralidad de relatos haya podido coexistir y ser puesta en escena en las controversias atestigua, tanto para la naturaleza como para los lugares y espacios públicos emblemáticos de la nación, que el imaginario nacional de los lugares y del territorio, lejos de ser la simple traducción del imaginario estatal, dibuja un ámbito en cuya configuración la esfera pública cumple una función decisiva.

ENSAYO 4 IMAGINARIOS POLÍTICOS POSNACIONALES DEL ESPACIO

Si, como sugieren los dos ensayos precedentes, los imaginarios modernos del espacio se han enmarcado principalmente -al menos en Europa y Norteamérica- en términos estatales y nacionales, con ayuda en ambos casos de una concepción del mundo partitiva, ¿en qué punto estamos hoy, en el momento en que estos marcos pierden su soberbia? La respuesta reside en el grado de metamorfosis que identifiquemos en la transformación de las sociedades modernas. Frente a la hipótesis de un vuelco hacia una posmodernidad radical -que supondría un replanteo absoluto de los marcos geográficos y las modalidades espaciales según los cuales las sociedades contemporáneas repensarían sus prácticas y las correspondientes significaciones-, yo prefiero la de una inflexión hacia una variante de la modernidad. En tal variante primarían los vectores de la individualización de los compromisos sociales, la reflexividad, y la pluralidad de las escalas de inscripción de las construcciones sociales en curso. Las formas de espacialidad asociadas son, una vez más, plurales, fundamentalmente nuevas en algunos casos y capaces, en otros, de reciclar formas antiguas.

Para desarrollar esta propuesta y seguir fiel al modo de escritura que antecede, este ensayo empezará con dos ejemplos, con dos ejemplos cuya radicalidad me interesa más que su alcance sociológico, obviamente discutible.

«Un autorretrato sobre nuestro planeta»

En la primavera de 2008, el artista sueco Erik Nordenankar anunciaba en internet que había confiado a la empresa DHL un maletín que contenía un transmisor GPS, y una lista de lugares por los que pedía a la mencionada empresa de mensajería que hiciese pasar el mencionado maletín. En su página web,¹ Nordenankar contó que el paquete había viajado durante cincuenta y cinco días, recorriendo más de ciento diez mil kilómetros. Una vez devuelto a su remitente-destinatario, éste descargó las informaciones almacenadas en el GPS en un ordenador y las cartografió. El itinerario, reproducido sobre un planisferio con proyección tipo Mercator, representaba el rostro, los hombros y un brazo del artista, cuya página web resumía la experiencia con estas palabras: «He dibujado un autorretrato sobre nuestro planeta». Las dimensiones del autorretrato son insólitas: «40 076 592 metros por 40 009 153». En vista de tal *performance*, el artista se consideró legitimado para reivindicar la realización del «DibujoMásGrandeDelMundo» (*BiggestDrawingInTheWorld*).

Obviamente, la obra era una farsa. Ya lo habían sugerido varios internautas y la revista *Wired*. Las especificaciones técnicas no resultaban creíbles, por no hablar de lo improbable de que la empresa DHL se prestara a semejante experimento, ni del coste de tal dispositivo. El propio artista lo reconoció, en su página web, poco antes de cerrarla. Pero eso es indistinto. El relato y el mapa tuvieron un éxito real.

Por singular que sea, esta *performance* ficticia y el eco que tuvo ponen de relieve dos características importantes de nuestros imaginarios contemporáneos del espacio. La primera es bastante evidente: atestigua la curiosidad de los individuos contemporáneos por el mundo tomado en su totalidad. Cabría sentirse tentado a compararla con la de los exploradores

y estudiosos que recorrieron el mundo desde Magallanes, sobre todo cuando no dudaban en ponerse en escena a sí mismos en el relato que ofrecían de sus exploraciones. (Valgan los casos de Alexander von Humboldt o incluso Cecil Rhodes.) La diferencia es, por supuesto, que Magallanes viajó por cuenta de la Corona española, que Humboldt necesitó un salvoconducto de la misma para explorar Hispanoamérica -y del zar para internarse en Asia Central- y que Rhodes obró a instancias del Imperio británico. Sus exploraciones participaban de la geopolítica mundial de su época o, en el caso de Humboldt, se inscribían explícitamente en ella. Si su *BiggestDrawingInTheWorld* se hubiera hecho de verdad conforme a lo anunciado, Nordenankar no habría necesitado ningún salvoconducto, ni depender de ningún Estado. (A diferencia de DHL, que sí está sujeta a los servicios aeroportuarios.) Él está en condiciones, en efecto, de simular una completa emancipación frente a los marcos sociales y territoriales heredados de los siglos precedentes, frente a cualquier referencia a la fragmentación política del mundo. Nordenankar da rienda suelta a su imaginación del globo y a la celebración de su propia imagen. La Tierra se convierte en el espacio de todas las posibilidades de su imaginación, y de la puesta en escena de sí mismo.

Sin embargo -y ésta es la segunda característica interesante del plan que Nordenankar imaginó-, semejante dominio combinado del mundo y de su propia imagen no requiere ningún desplazamiento físico. Aquí la experiencia es puramente imaginaria y simulaba la posibilidad de movilizar, desde su estudio, una serie de competencias a fin de cuentas elementales: recurrir a los servicios de una empresa de mensajería, confiar en los dispositivos técnicos necesarios para la aventura -internet, aviones, GPS, etc.- y hacer con ayuda de un ordenador el mapa-retrato del viaje imaginario del GPS embarcado. Nos viene a la memoria [Anthony Giddens](#)

(1990), quien veía en la «deslocalización» -esto es: en la extracción de los individuos de los contextos locales de interacción social- una de las dimensiones de la modernidad. Según Giddens, esta deslocalización se hace posible sobre todo por el empleo de «sistemas expertos», o sea, de sistemas técnicos y destrezas profesionales que nos permiten delegar nuestra confianza en objetos. Nordenankar simula esta confianza total en una serie de dispositivos técnicos para explorar el mundo con el pensamiento, para trazar el itinerario de esta exploración sin necesidad de salir de la habitación donde su ordenador se encontraba. Interesante paradoja, pues, de la actual modernidad, que celebra la movilidad de los individuos mediante técnicas cada vez más eficaces... y aquí se presenta en forma de sedentarismo reivindicado, siendo delegada la movilidad a los objetos técnicos y, su representación, al mapa digital.

There is mapquake

Por radical que sea en sus formas y sus significaciones, la farsa de Nordenankar dice mucho del imaginario del espacio mundial, individualizado y mediatizado por los objetos técnicos. Resuena, sin embargo, como un eco a la actitud de Oroncio Fineo -véase el ensayo 3- y presenta algunas similitudes con multitud de prácticas más banales -y que se vuelven banalizadas- las cuales dan cuenta de una nueva forma de imaginario egocéntrico del espacio terrestre. El éxito tremendo que entre los turistas más acaudalados tienen las vueltas al mundo o el sucederse -vacaciones tras vacaciones- de incontables lugares situados a lo largo de todo el planeta guarda semejanzas con esta firma de gran formato. Hay en ello un apetito -y por ende un mercado- de encuentro entre un sujeto y el globo, apetito que también encontramos en esa práctica turística más elitista aún que es el turismo espacial.

La obra de Nordenankar nos recuerda asimismo los documentos-*souvenir* que ciertos turistas confeccionan ellos mismos -o bien encargan a profesionales- para mantener un registro de sus sucesivos viajes. Una pequeña empresa con sede en Nueva York -Redstone Studios-²entendió que ahí había un mercado interesante. Su fundadora, Connie Brown, se describe como una «artista cartógrafa»; propone a sus clientes «traducir sus viajes, sus vidas, sus actividades profesionales y sus intereses a mapas sobre lienzo pintados a mano» por precios que van de los cinco mil a los diez mil dólares. Su página web presenta algunas de sus producciones, por ejemplo un planisferio -inspirado en el modelo propuesto por Abraham Ortelio a finales del siglo XVI- en el que un trotamundos apasionado por la obra de Darwin ha hecho representar sus propios itinerarios viajeros. Como en el caso de Nordenankar, el empleo de la cartografía que hace

Connie Brown muestra, de paso, hasta qué punto esta forma de representación ha escapado definitivamente a las instituciones estatales, que durante mucho tiempo ostentaron un cuasimonopolio en este ámbito. En unas declaraciones de junio de 2010, Connie Brown comparaba el interés de sus clientes por la producción de mapas personalizados con un terremoto cartográfico: «*There is mapquake*».³

Hoy puede parecer que el mapa y el cuerpo se combinan con toda libertad frente a las restricciones técnicas e institucionales que tanto tiempo prevalecieron en la producción de mapas. El mapa ofrece el fondo sobre el que se inscribe la representación del cuerpo en forma de autorretrato de artista, o bien de puntos y líneas que marcan el desplazamiento de turistas acaudalados. El cuerpo del sujeto pasa a anidar en el cuerpo del mapa -que a su vez sirve de espejo al cuerpo de la Tierra- expresando con ello el deseo de mundialidad que parecen experimentar algunos de nuestros contemporáneos, los cuales sucumben a lo que Pickles llamaba la «fetichización del mapa» (2004, 134), esa conversión de una técnica de representación en una modalidad de autorrepresentación.

El «derecho de querer hacerse apátrida»

En junio de 2005, un internauta que se hace llamar Zombies intercambia mensajes en un foro de discusión de internet⁴ y cuelga esta sencilla pregunta: «¿Alguien sabe cómo se hace para que te quiten la nacionalidad francesa? Me gustaría hacerme apátrida». Justifica su pregunta por su desapego respecto de Francia: está cansado del tenor de la vida política francesa, del vigor del Frente Nacional -el principal partido político de extrema derecha en Francia- y del marasmo que en general percibe en la sociedad del país. En respuesta a los comentarios de sus corresponsales -Scorpial, Figatelu, Cubi78 y el resto-, explica que «llevo pensándolo tres años. Y cada vez más. Cada vez tengo menos ganas de ser francés [...] Estoy harto de esta nacionalidad que ya no respeta ni una cosa, ni la otra. Y volvemos a la casilla de salida: ¿cómo hacerse apátrida para no tener que seguir viviendo en el régimen discriminatorio de la República popular y democrática de Hexagonia?». Entonces recibe mensajes de apoyo de Littlewings -quien «no se siente en casa en ninguna parte»- y de Jocelyne, quien se declara «totalmente de acuerdo con el hecho de hacerse terrícola y no pertenecer a un único trozo de nuestro planeta» y considera «inconcebible que recibamos una nacionalidad al nacer. Y además de oficio». Jocelyne y los que se identifican con las preguntas de Zombies, dan rienda suelta a su imaginación de una existencia apátrida. Estos posicionamientos suscitan reacciones virulentas en otros internautas, que se dicen turbados ante el desinterés para con Francia que manifiesta un francés, y ante debilidad del sentimiento de pertenencia nacional de éste. El último en intervenir -Leelobaster- zanja el asunto mezclando derecho y moral: «He aquí un simple juicio objetivo. Tiene todo el derecho de querer hacerse apátrida sin que lo juzguen».

Sería fácil no tomar en serio a Zombies, ver en las cosas que va diciendo por internet declaraciones sin importancia. A fin de cuentas, su intercambio naufraga en la vorágine de cientos de miles más que, en esa plataforma, hablan de asuntos como el precio de billetes de avión o averías de lavadoras. Es, sin embargo, justamente porque la pregunta de Zombies se formula del modo más banal -y porque genera tantas reacciones acaloradas- por lo que resulta interesante.

¿Qué nos indica? Nos muestra, igual que el mapa de Nordenankar, la expresión de un individualismo que se quiere todopoderoso y sin límites. O, mejor dicho, los únicos límites de dicho individualismo coincidirían con los del propio mundo. Esa parece ser la única concesión a la materialidad que aceptarían Zombies y Nordenankar. Ambos afirman alto y claro, en el ruido que agita el espacio virtual de internet, una identidad personal y ponen el mundo a su servicio. Esta idea que manifiestan no se reduce a esa pura conciencia de sí a la que Locke nos había acostumbrado; tampoco se limita a los lugares mediante los cuales las sociedades y los Estados modernos habían cogido la costumbre de vincular a los individuos. Ambos hacen abstracción, en efecto, de la complejidad del mundo, de sus fragmentaciones, de su heterogeneidad fundamental y del enmarque de las subjetividades individuales. Internet aparece como el vector ideal para dar vía libre a este fantasma. Nordenankar y Zombies eligen -y Jocelyne los secunda- utilizar el mundo libremente, desasiéndose de pertenencias heredadas. En semejante mundo aplanado pretenden dar cuenta de una identidad personal todopoderosa, libre de trabas. Y los internautas concluyen que tienen «todo el derecho».

Individuos reflexivos y colectivos recompuestos

Esta entrada en materia otorga el protagonismo al individuo, al vasto mundo y a las mediaciones que dan forma al deseo de mundialidad. Hace poco caso de las instituciones sociales y políticas, a las que los ensayos que anteceden concedían un lugar privilegiado. Ahora bien: no cabe duda de que estas últimas subsisten y continúan desempeñando un papel fundamental; no cabe duda tampoco de que los individuos contemporáneos también se insertan en multitud de colectivos sociales más o menos emancipados de los marcos ofrecidos por los Estados y las sociedades nacionales. Lo sucesivo del presente ensayo se dedica a recordar esto; también a mostrar que el estatus de los marcos heredados en las pertenencias contemporáneas evoluciona significativamente. Pero, si este ensayo se ha abierto con los fantasmas de Nordenankar y Zombies -teniendo muy presente el carácter poco representativo de sus enunciados-, ha sido para sugerir que las formas de individualismo contemporáneo permiten, a quienes las vehiculan, imaginar que son libres de sus afiliaciones y desafilaciones, sobre todo reivindicando -al menos mientras montan algunas páginas en internet- la libertad de dibujar los marcos espaciales de sus pertenencias elegidas.

Este ensayo va a tomar semejante pretensión en serio. Propone dejar al margen la evidencia de que existen instituciones y formas de organización social en cuyo marco las acciones individuales pueden ser pensadas por sus sujetos, pero también por quienes las observan. Propone tomar al pie de la letra esta aspiración individualista y preguntarse cómo los individuos actuales inscriben sus prácticas, y las significaciones que a las mismas asocian, en configuraciones sociales y espaciales que eligen o, para ser

más precisos, pretenden elegir. Esta postura, si bien no cuadra mucho a la tradición de las ciencias sociales, desarrolla o lleva más allá las constataciones de numerosos autores sobre una propensión de los individuos contemporáneos a querer ejercer su libertad de elección en materia de anclaje social e identificación. Ya en la década de 1970, Castoriadis diagnosticaba una tendencia a la «privatización de los individuos», esto es, al repliegue en la existencia individual y microfamiliar y en los intereses personales, sin preocuparse por la sociedad en la que se está inmerso (1974, 118). Treinta años después, Zygmunt Bauman constataba amargamente que «nuestra época es la de la negativa al compromiso» (2003, 25). Otros menos sensibles a las formas de repliegue en uno mismo han insistido en la flexibilidad adquirida por los individuos en la contribución a nuevos colectivos en gran medida extraños a los marcos institucionales heredados. Es la constatación -teñida de optimismo y de inquietud- a la que llega [Manuel Castells \(1997\)](#) en su análisis de las recomposiciones identitarias en la época de la mundialización de los flujos. Es también la tesis de Arjun [Appadurai \(1996\)](#), quien celebra el «poder incrementado de la imaginación» gracias al despliegue, a escala planetaria, de las migraciones humanas y los flujos de información.

La postura adoptada en el presente ensayo se quiere casi más radical todavía. Quiere hacerse eco de las aspiraciones individualistas a recomponer lo social, a contribuir a «públicos» diversos y a producir «su localidad propia» ([Appadurai, 1996](#)) de un modo elegido, viendo en ello una de las manifestaciones más apremiantes de la imaginación individual y uno de los motores de la transformación de los imaginarios sociales. Esta postura no consiste en ignorar lo determinante de los marcos sociales en los que los individuos evolucionan; simplemente deja al margen el

potencial explicativo de esos marcos para centrarse en las formas de expresión pública de la imaginación individual cuando ésta pretende dotarse de sus propios marcos y movilizar sus propios referentes espaciales. Añádase que esta manera de proceder no necesariamente lleva a la obsolescencia de los marcos sociales y espaciales heredados, concretamente los del Estado-nación; tan sólo sugiere que dichos marcos constituyen una referencia entre otras -un marco de acción y de representación entre otros- que los individuos han de movilizar o dejar a un lado. Invita, más en general, a observar cómo esos individuos imaginan estar barajando de nuevo las cartas de los colectivos sociales y las disposiciones espaciales frente a los que se repositionan.

El tema es vastísimo y aquí no vamos a poder estudiar sus múltiples dimensiones, sólo algunas. Después de todo, el conjunto de esta obra no pretende ser más que una colección de ensayos y desvíos. Este último ensayo va a centrarse en la recomposición de las escalas (*re-scaling*) movilizadas por formas emergentes de un imaginario social: el mundial, el regional -en el sentido de áreas supraestatales y prácticas transnacionales- y el local, con el estatal-nacional siempre de fondo. Y, como corolario, el postulado epistemológico de que dichas escalas no son ni entidades espaciales en sí, ni marcos de observación, sino categorías de la práctica social que los actores invocan a modo de referente en la exposición de sus situaciones o proyectos.⁵

Mundialización de la realidad y mundialización imaginada

Hablar de imaginarios de la mundialización o de imaginario mundializado se ha convertido en la cosa más normal ([García Canclini, 1999](#); [Laïdi, 1998](#); [Steger, 2008](#)). Nada raro, habida cuenta de la popularidad de los términos constitutivos de cada una de esas fórmulas. Pero la mayoría de los autores que recurren a este tipo de expresiones, postulan una mundialización factual en curso que los individuos se contentarían con imaginar o de la que simplemente cobrarían conciencia. Cabe hacer, por supuesto, una útil distinción entre mundialización de la realidad y mundialización imaginada o reflexiva;⁶ pero esta mundialización imaginada no siempre se analiza con la atención que merece para dar cuenta de su fuerza de acción, esto es, de sus efectos sobre el *re-scaling* de las formas sociales que hace posibles y acompaña. El estándar es que la mundialización no se conciba nunca sino como un hecho -objetivable de una forma u otra- en una suerte de exterioridad a la práctica imaginadora misma. No se concibe, así las cosas, como un proceso en el cual el imaginario -sobre todo el imaginario social conforme lo hemos definido aquí- desempeña su propio papel para darle forma. Para ilustrar este extremo, podemos comparar dos análisis tan breves como interesantes de la mundialización -el de Benjamin Barber y el de Zaki Laïdi- y posicionar con ello el que adoptaremos en lo sucesivo del presente ensayo.

En un artículo que marcó las primeras horas de la literatura sobre la mundialización y en el cual se oponen fuerzas homogeneizadoras («McWorld») y fuerzas «centrípetas» («Jihad»), [Benjamin Barber \(1992\)](#) explica la mundialización a través de cuatro «imperativos»: el del mercado, el de los recursos -vía los flujos mundiales que se volvieron

necesarios debido a la rarefacción de los recursos de proximidad-, el de las tecnologías de la información y la comunicación, y el del medio ambiente. Estos cuatro imperativos son, de hecho, heterogéneos. Los tres primeros están objetivados y se refieren a la mundialización de la realidad. Únicamente el cuarto se refiere a un factor fundamentalmente subjetivo y reflexivo, la «conciencia ecológica». En su análisis, Barber tiende a asociar cada uno de los tres primeros con efectos necesarios de la realidad mundializada en el orden de las prácticas y las representaciones. El imperativo del mercado «atenúa», en efecto, «la psicología de las desavenencias ideológicas y religiosas y suscita una concordia entre productores y consumidores [...] Lo común de los mercados exige tanto una lengua, como una moneda comunes, y ambas suscitan comportamientos comunes del tipo de los que se desarrollan en la vida de las ciudades cosmopolitas un poco por todo el mundo». El imperativo de las tecnologías de la información conduciría, por su parte, al surgimiento de una cultura mundial materialista, homogeneizando las percepciones y las prácticas individuales: «McDonald's en Moscú, y Coca-Cola en China, contribuirán más de lo que nunca hizo la colonización a crear una cultura mundial. Son menos los productos que las marcas quienes hacen el trabajo, pues estas vehiculan imágenes de estilos de vida que alteran la percepción y desafían los comportamientos». Para Barber, la mundialización de la realidad es, por tanto, en sí misma el motor de la mundialización imaginada. De ello se desprende que esta mundialización podría dar lugar automáticamente a una sociedad mundial si no hubiera fuerzas de resistencia, fuerzas que este estudioso simboliza con la imagen de la yihad. Pero ¿de qué sociedad global se trataría, aparte de una sociedad mecánicamente definida por una convergencia de las prácticas, con independencia de sus significaciones y de los valores que llevan

asociados? Al no plantear la pregunta de la mundialización conforme ésta es imaginada, a Barber no le queda sino entenderla de un modo puramente mecánico y a través de la invocación de un conjunto de hechos que se dicen «objetivos».

En una propuesta alternativa, Zaki Laïdi ofrece un análisis que pone el foco en la mundialidad imaginada. Su análisis quiere ser, en efecto, un análisis «fenomenológico» -incluso una hermenéutica- de los «imaginarios de la mundialización» (1998). Laïdi distingue cinco «componentes» de la mundialización como «hecho social, y ya no sólo como expresión contable de interdependencias crecientes entre economías», a saber, la «idea de una uniformización del mundo», el «nacimiento de una vida cotidiana mundial», la «mundialización de los afectos», el «imaginario del mercado» -en cuyo corazón anida «la idea según la cual “todo se compra y todo se vende”»-, y por último un «espacio donde nacen y se desarrollan palabras, consignas, prioridades, agendas...». Este enfoque, al distinguirse del de Barber, ¿nos ayuda a circunscribir uno o varios imaginarios sociales instituyentes? Es probable que no, por dos razones principales. Para empezar, lo que Laïdi llama «imaginario» tiene que ver, en el juego de conceptos aquí adoptado, más bien con la «imaginación» o incluso, más exactamente, con lo que él mismo llama «representaciones». (Con otras palabras: nos dice poco sobre la articulación entre prácticas, significaciones y valores de los que los imaginarios sociales ofrecen el trasfondo normativo.) Además, los procesos que Laïdi identifica y conducen a representaciones o experiencias similares, no están caracterizados desde el punto de vista de su capacidad verificada para construir una comunidad de existencia y sentido para esos mismos individuos. (Dicho de otro modo: no se analizan desde la perspectiva de su potencial instituyente.)

Un ejemplo que ilustra la idea -particularmente interesante- de una «mundialización de los afectos» deja claro este punto. Yo propuse, tras el tsunami que se produjo en diciembre de 2004 frente a Sumatra, ver en aquello la primera catástrofe natural mundializada. Fue un suceso, en efecto, que afectó a cientos de miles de personas originarias de multitud de regiones del mundo,⁷ un suceso extremadamente mediatizado que, en cuanto fenómeno natural, puede repercutir en cualquier ser humano indistintamente y, como tal, remite a la condición humana tomada en su generalidad y universalidad.⁸ Pues bien: el eco que esta catástrofe tuvo, da la razón a Laïdi cuando observa, de un modo muy general, que «la mayoría de los acontecimientos mundiales se viven, cada vez más, en términos de emoción. En la mayoría de los casos, la emoción misma se convierte en una condición de la mundialización de los sucesos, como si sirviera de vector central en la comunicación intercultural». La emoción planetaria suscitada por semejante acontecimiento no es, sin embargo, en modo alguno indicativa del surgimiento de una sociedad mundial, por más que pudiera constituir una condición de posibilidad de dicho surgimiento. Pues un imaginario social sería otra cosa, a saber, un imaginario que instituye una sociedad mundial dando lugar, por qué no, a una «comunidad de los afectos», pero ofreciendo también un marco en el que se combinan multitud de prácticas, valores y significaciones que se dan a tales prácticas.

Imaginarios de lo interestatal

Esta sociedad, necesariamente imaginada, ¿existe? ¿Dónde buscarla? Probablemente no en el mundo de las relaciones interestatales. Aquí sería complicado hablar de imaginario social para calificar el papel creciente que tales relaciones desempeñan en la vida de los Estados desde hace más de un siglo. La intensificación de las formas de cooperación entre los Estados, e incluso de las formas de interdependencia de los mismos, no requiere ni provoca necesariamente una transformación de los imaginarios sociales, y menos todavía el surgimiento de imaginarios sociales de dimensiones planetarias. Más que nunca antes, los Estados del siglo XX concibieron su territorialidad en términos de soberanía y gobernabilidad,⁹ sometieron a los apátridas a unas trágicas condiciones de existencia y cultivaron el vínculo entre sus nacionales y sus territorios. En el siglo XX hubo una mundialización clarísima de la forma, hoy clásica, de la territorialidad estatal y nacional. Si al mismo tiempo tuvo lugar el surgimiento y la intensificación de las relaciones llamadas «internacionales» -en rigor tendríamos que hablar de relaciones *interestatales*-, casi siempre fue con la condición de que las prerrogativas de cada uno de los Estados se preservasen con ayuda del «derecho internacional»,¹⁰ concebido en torno al principio primero de la territorialidad estatal: la soberanía. La mundialización-interestatalización, que hunde sus raíces en lo que Beck llama el «cosmopolitismo filosófico» -más tarde en la experiencia de la Sociedad de las Naciones y en la de las Naciones Unidas, véase al respecto [Bayard, 2004](#)-, no generó ninguna «comunidad internacional», salvo que vaciemos de cualquier sustancia la noción de comunidad. Digámoslo de otro modo: la territorialidad de los Estados-nación, de la que arriba recordábamos que consiguió subsumir las

territorialidades de ámbito inferior, también se impone como marco de referencia de la interestatalización.

Recordemos de paso que los lugares y los acontecimientos de la interestatalización remiten constantemente, de manera simbólica y expresiva, a esta forma ya clásica de territorialidad. Las exposiciones universales nunca son otra cosa que yuxtaposiciones, a escala humana, de enclaves que exaltan los correspondientes Estados; los Juegos Olímpicos hacen desfilar a las delegaciones estatales-nacionales unas detrás de otras, provistas todas de sus respectivos emblemas; los mundiales de fútbol se resumen en un enfrentamiento de equipos nacionales que ocupan porciones de terreno diferentes. En cuanto a las conferencias intergubernamentales, toman la forma de puestas en escena de delegaciones que, cuidadosamente separadas unas de otras, interactúan conforme al único criterio de su pertenencia estatal. Si la interestatalización tiene lugares y tiempos que le son propios, sus protagonistas funcionan según los códigos que preservan lo esencial: la demarcación y la autonomía -al menos aparente- de los Estados que la integran, vale decir, el modelo partitivo que prevalece en la territorialidad estatal. Y si en las últimas décadas se ha producido un giro en las relaciones interestatales, con una mayor integración, dependencia mutua y complejidad en las relaciones espaciales entre los Estados, no debe deducirse automáticamente de este cambio ningún tipo de efecto en el ámbito de las formas e imaginarios sociales.

Sin embargo, asistimos a la utilización cada vez más frecuente por parte de los académicos y, aun más importante, por parte de actores colectivos e individuales, de la idea de que el globo es -o debería ser- una escala a la que se está remodelando la sociedad, tras nociones como «capitalismo global» o «sociedad civil global». ¿Significa esto que la Tierra es, o está a

punto de convertirse, al menos para algunos, en la principal forma espacial que guía las formas emergentes de instituir imaginarios sociales?

Empecemos con un ejemplo para tratar esta cuestión: el llamado «globalismo de mercado» tal y como lo define [Steger \(2008\)](#). Su propuesta merece una atención específica ya que, en primer lugar, sugiere explícitamente que un imaginario global específico está operando aquí y, en segundo lugar, comparte con este libro referencias a la comprensión que tiene Taylor de lo que considera como un «imaginario social».¹¹ En su argumento, Steger combina las pruebas de la «objetividad» de la globalización de mercado o liberal (el creciente número de empresas multinacionales, la explosión del comercio mundial, las tecnologías de la información, etc.), las manifestaciones de las prácticas espaciales a escala mundial (la movilidad, la comunicación a distancia, el uso de servicios aéreos y hoteleros estandarizados, etc.) y una especie de comunidad de valores y referencias al menos para una «élite global». De hecho, Steger tiene razón al considerar que los valores liberales y universalistas de esta élite del mercado son un factor decisivo: la existencia de grandes empresas y el crecimiento de los flujos mundiales de capital, personas y mercancías no son suficientes para hablar de un imaginario social global. Pero lo que es importante para nosotros es que un número creciente de actores tienen el globo como espacio de referencia para dar sentido a sus acciones; y más importante aún es el hecho de que el globo es visto como la escala a la que los valores liberales y las prácticas relacionadas deben desplegarse, sin dejar ningún rincón del planeta libre de sus influencias y manifestaciones.

Más concretamente, Steger toma como ilustración de este imaginario global los muy populares libros del famoso columnista del *The New York Times*, [Thomas Friedman, \(2000\)](#) y [\(2006\)](#). De forma bastante similar a

Barber, Friedman ve la globalización como una realidad objetiva. Describe diez fuerzas motrices que conforman el mundo globalizado actual y sus representaciones colectivas. En conjunto, estas fuerzas dan paso a «la inexorable integración de los mercados, las naciones-estados y las tecnologías a un nivel nunca visto antes -que permite a los individuos, a las empresas y a los Estados-nación de alcanzar los lugares más remotos del mundo, más rápidamente, más profundamente y más barato que nunca y de una manera que permite al mundo alcanzar a los individuos, las empresas y los estados-nación mas rápidamente, mas profundamente, mas lejos y por mas barato que nunca» (2006, 9).

Nos preguntamos entonces: ¿es este proceso susceptible de configurar los imaginarios globales, al menos para quienes están detrás de él? Friedman no responde a esta pregunta. Pero Steger sí lo hace: sostiene que esta transformación requiere creencias y valores comunes, que puedan dar paso a un imaginario global real. Pero subraya, con razón, que estas creencias y valores no son explícitas en la retórica de Friedman. Imaginando un diálogo ficticio con el primer ministro de Malasia, Friedman escribe: «la globalización no es una elección; es una realidad... la verdad más básica a su propósito es ésta: nadie está detrás de ella» (citado por [Steger, 2008, 188-189](#)). Aquí la globalización está, de algún modo, naturalizada, concebida como una especie de fuerza trascendental, del mismo tipo que la «mano invisible» de Adam Smith o el “orden espontáneo” de Friedrich Hayek -y nunca como el marco proporcionado por el imaginario social de un actor específico.

Teniendo en cuenta los ejemplos utilizados más arriba en este libro, lo quiero ilustrar a mi manera: Friedman escribe que se le ocurrió la imagen de un mundo aplanado discutiendo con un ingeniero en Bangalore. Este ingeniero, orgulloso de mostrarle lo conectado que está con el resto del

mundo, resumió su experiencia diaria diciendo que «el campo de juego se está nivelando» (2005, 7). Pero si consideramos seriamente esta metáfora, nos recuerda al campo de fútbol al que me referí en la primera sección de este libro y del que concluí que su planitud es producto de una voluntad deliberada de conformar el espacio para un uso institucional. Por lo tanto, la supuesta planitud del mundo global imaginada por este ingeniero y, después de él, por Friedman, debe ser considerada de la misma manera. ¿Quién está detrás? ¿De qué imaginario social forma parte?

Las respuestas han sido aportadas por Steger y muchos otros académicos, adoptando sobre todo un punto de vista relativo a la economía política: las empresas multinacionales, los líderes mundiales que promueven la libre circulación, las organizaciones casi intergubernamentales -como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Foro Económico Mundial y la Organización Mundial del Comercio- y también algunos intelectuales (por ejemplo, [Ohmae, 1995](#)). Para todos, la Tierra es un marco espacial de pensamiento y acción adoptado para organizar la incesante extensión de la circulación de mercancías, capitales y mano de obra. Sin embargo, esta escala no es el único marco o forma espacial que participa en la institucionalización de este colectivo; requiere redes específicas de infraestructuras y flujos; también requiere lugares específicos como las sedes de estas corporaciones y organizaciones, y foros mundiales como Davos, donde se discuten y se aplican los componentes de este imaginario; también alimenta sus propias desigualdades espaciales porque se basa en representaciones occidentales del mundo (Harvey, 2006; [García Canclini, 1999](#)) y genera una hiperconcentración en ciudades globales y mega ciudades-regiones, por ejemplo (e.g. Sassen, 2006). De hecho, la supuesta planitud del mundo puede ser fácilmente contestada, y el mundo del

globalismo de mercado debe ser visto, por el contrario, mucho más «puntiagudo» o «accidentado» que “plano” ([Christopherson ., 2008](#)). Tampoco hay que olvidar la matriz preexistente de las territorialidades estatales: los actores privados y las organizaciones liberales necesitan tener de su lado a funcionarios estatales dispuestos a que su país forme parte del juego, poniendo el aparato estatal (y su propio imaginario espacial) a disposición de este proceso, dan forma juntos a lo que [Robinson \(2004\)](#) llama un «Estado transnacional». Aunque profundamente inexacto, el mundo plano es una poderosa imagen que ilustra un imaginario social altamente normativo que combina visiones, valores y prácticas, pero también un complejo sistema de formas de espacialidad, específico a los líderes que detentan el poder. Si bien los geógrafos no comparten una sola manera de entender esta compleja espacialidad -algunos refiriéndose a una articulación sofisticada de formas (como Jessop *et al.*, 2008), otros negando cualquier relevancia a las nociones de escala o territorio en este contexto ([Amin, 2002](#))- todos están de acuerdo en un punto: las formas sociales que generan -y las generadas por- la globalización económica nunca son instituidas por una única forma espacial, es decir el globo terráqueo en sí mismo, sino por un complejo de formas de espacialidad donde todas las preexistentes formas son, de alguna manera, recicladas y recombinadas.

¿Un imaginario de sociedad global?

¿Puede decirse algo similar del movimiento de altermundismo que creció en oposición a esta globalización neoliberal? Probablemente no, por varias razones, aunque Steger este propenso en tratar el «globalismo de mercado» y el «globalismo de la justicia» de forma simétrica. Sin duda, hay un intento sincero de alcanzar una «sociedad global», y de promover una «ciudadanía global», conllevando la idea de que «otro mundo es posible». Estos eslóganes ocupan un lugar destacado en la Carta de Principios que fue aprobada y firmada en São Paulo por el Comité de Organización del primer Foro Social Mundial, el 9 de abril del 2001. También está presente la invocación del mundo como escala de referencia para replantear una ideología política que propone un conjunto de valores -justicia social, equidad, democracia, celebración de la pluralidad de pueblos y culturas, responsabilidad medioambiental, etc.- a propósito de los cuales se ha dicho que conforman una emergente «esfera pública global» o «sociedad civil global». El movimiento altermundialista también organizó manifestaciones masivas en los mismos lugares que los movilizados por los «líderes globales» (Seattle, Davos) o en lugares alternativos (Porto Alegre), pero también en lugares específicos de contestación (como las plazas públicas de las ciudades estadounidenses por el movimiento Occupy), todos ellos dirigidos de una manera u otra al imaginario global dominante.

Sin embargo, si este movimiento social hace referencia a la escala global, falta un marco institucional común a esta misma escala. Y su amplia heterogeneidad oculta una heterogeneidad similar en las escalas o formas espaciales invocadas. Algunos de los eventos que estos activistas organizaron, como la manifestación de 1999 en Seattle, resultan ser un

conglomerado de manifestantes entre los que se podían encontrar verdaderos cosmopolitas pero también grupos conservadores que se esforzaban por defender imaginarios nacionales -los que prosperaron más tarde en los movimientos populistas-. Y los que realmente promovían una alternativa global no tenían los recursos necesarios para dotarse de las organizaciones globales que necesitaban. Aunque muchos de los grupos que estaban detrás de estos acontecimientos desplegaron estrategias y tácticas espaciales muy ingeniosas, adoptaron principalmente modos de acción fluidos para promover su propia visión global alternativa pero casi nunca plasmados a escala global propiamente dicha (Nicholls, 2013). Muchos de estos movimientos sociales han prosperado en contextos políticos locales, regionales o nacionales, gracias a la movilización intensa de una red de contactos a todos los niveles. Si bien es cierto que podemos discutir la idea de una «sociedad civil global» (Kaldor, 2003), las instituciones sociales que forman parte de esta «sociedad» no están conformadas con los imaginarios globales tal y como se entienden aquí. Así, el globo del movimiento alter-globalista es esencialmente un referente de acción y secundariamente un horizonte de expectativa ideológica, pero no (¿todavía?) el espacio en una escala que permitiría constituir una «audiencia» e instituciones estables, portadoras de un imaginario social instituyente, común a todos.

Teniendo en cuenta estos ejemplos, la búsqueda de un imaginario social instituyente a escala mundial no parece halagüeña para muchos de los candidatos a dicho imaginario. Cuando utilizamos expresiones como «gobierno global», «sociedad global», «cultura global» o «comunidad global», sólo estamos invocando abstracciones sin ninguna forma realmente instituyente que la vincule al propio globo terráqueo. Por lo tanto, habría que preguntarse si la globalización actual, seguramente

conducida por un imaginario que toma el mundo como referencia, no debería ser pensada de forma completamente diferente al modelo nacional-estatal. ¿Debería concebirse lo global como un nivel en el que se produciría algo parecido a lo que se produce con los Estados y nacionalismos modernos? La realidad empíricamente observada lo cuestiona. Si miramos los ejemplos citados, parecería que lo global es menos un espacio instituyente para la mayoría de las instituciones sociales que una referencia movilizada en la justificación de otros arreglos espaciales que son a su vez instituyentes. En efecto, es como si muchas referencias a lo global permitieran escapar del modelo de Estado-nación en lugar de transferir sus características al nivel superior, movilizando formas de espacialidad de índole diverso -por ejemplo redes, sistemas de lugar o regiones transnacionales- y articulaciones originales entre estas mismas formas. Con esta disociación entre espacio de referencia para la acción y espacios instituyentes del colectivo correspondiente, la espacialidad de los imaginarios sociales de lo global sería de una naturaleza fundamentalmente diferente a la que hemos observado para el Estado y la nación modernos.

La desestatalización de los imaginarios sociales

Esta hipótesis llama a otra. Si la mundialización imaginada tiende, en efecto, a hacer surgir formas sociales originales y dotadas de una espacialidad igualmente original, ¿no participa de un proceso de desestatalización de los imaginarios? Esta fórmula no designa la desaparición de los imaginarios estatales -ni siquiera la de los imaginarios nacionales que llegaron para adaptarse a las correspondientes territorialidades-, sino que se refiere tanto a la pérdida del estatus dominante de dichos imaginarios, como a la progresiva emancipación, frente a los mismos, de los imaginarios sociales.

Los imaginarios estatales-nacionales tienen la característica común de hacer primar formas de prácticas y apego que se basan en un principio de exclusividad en la escala del territorio en cuestión, y que subsumen la relación con los lugares que los integran. Si unos imaginarios sociales que se refieren a lo mundial surgen enmarcando de un modo distinto unas prácticas sociales efectivas en ese mismo territorio o en esos mismos lugares, esta primacía y estos principios de exclusividad se tambalean. Es por estas razones que hablo aquí de desestatalización de los imaginarios sociales, no para reconocer la eliminación de su pertenencia a la territorialidad estatal moderna sino para relativizarla.

Esto no es una hipótesis, digamos, de manual. Esto puede ilustrarse de varias maneras, en el ámbito de las prácticas económicas y monetarias como veremos más adelante en este ensayo, pero también en una comparación entre los imaginarios diaspóricos y nacionales. Empecemos por éstos: ambos pueden legitimar modalidades similares de identificación grupal y de adhesión a prácticas comunes. Pero si los segundos, asociados

a una territorialidad generalmente bien circunscrita, han sido durante mucho tiempo el horizonte de referencia de las identidades colectivas, ahora compiten con los primeros, reforzados por la capacidad de las comunidades correspondientes de movilizar vínculos a larga distancia, narrativas compartidas que movilizan lugares dispersos por el mundo, y de dar forma a una especie de *transnational public sphere* ([Gupta & Ferguson, 1992](#)) o, más precisamente, de “esferas públicas diaspóricas” (*diasporic public spheres*) ([Appadurai, 1996, 4](#)). El contraste entre las formas de espacialidad de estos imaginarios instituyentes es evidente, al igual que algunos de sus efectos en el debate público -especialmente la evolución en el uso de nociones centrales como la de ciudadanía.

Una concepción de la ciudadanía desvinculada de la nacionalidad -más susceptible de tener en cuenta la contribución de las poblaciones inmigrantes al debate público y la propensión (a menudo forzada) de algunas de estas poblaciones, aunque tengan la nacionalidad del país donde se han establecido, e introducir referencias identitarias diferenciales en su compromiso ciudadano- está primando sobre la ciudadanía-nacionalidad, que se asimila esencialmente al derecho de voto y a las circunscripciones de residencia y voto, que han prevalecido desde el siglo XIX en Europa y América del Norte. (Véase el ensayo 3.)

Lo que propongo llamar la desestatización de los imaginarios sociales de la territorialidad marca, pues, el cuestionamiento del carácter exclusivo de los imaginarios estatales-nacionales por el aumento de la potencia, entre otros, de imaginarios que persistimos en llamar, un poco torpemente, «transnacionales», dado que el arraigo de la referencia al territorio nacional sigue siendo tan fuerte en las formas de pensar. Algunos de estos imaginarios «transnacionales» -quizás los más poderosos hoy en día- establecen comunidades de migrantes que instauran configuraciones

espaciales distintas a la del territorio estatal-nacional. Por tanto, cabe preguntarse si una de las traducciones más notables del acoplamiento entre la globalización de la realidad y la globalización imaginada en la producción de nuevos imaginarios sociales instituyentes no es el trabajo de las comunidades transnacionales que despliegan una imaginación del mundo para dar forma y sentido a la compleja espacialidad de sus prácticas y su imaginación. Su característica común sería apoyarse en esta doble globalización para refundar un imaginario social que se emancipe del marco estatal-nacional o lo resemantice.¹²

El cosmopolitismo, ¿es un imaginario social de la alteridad?

Pero, para seguir en esta dirección, esta desestatalización-transnacionalización de los imaginarios sociales parece tener otros efectos, concretamente bajo la forma de eso que llamamos «cosmopolitismo». En la inmensa literatura dedicada a esta noción desde hace un par de décadas, encontramos muchas cosas heterogéneas, pero también materia para reflexionar sobre las recomposiciones de escala mediante las cuales se reconfiguran los imaginarios sociales del espacio.

Encontramos, obviamente, multitud de constataciones de una cosmopolitización de la realidad social, esto es, de una cohabitación y una interacción incrementadas de poblaciones diversas procedentes de numerosas regiones del mundo. Estas constataciones se refieren en particular a grandes ciudades occidentales como por ejemplo Los Ángeles, donde [Edward Soja \(1996\)](#) identifica la imagen creciente de una «Cosmópolis» precisamente porque esta urbe tiende a reestructurarse en torno a una serie de esquemas (*patterns*) morfológicos que encarnan esta

diversidad constitutiva. También encontramos -y esto es más interesante para nosotros- multitud de constataciones de una cosmopolitización imaginada, vivida y efectuada. Ulf Hannerz, por ejemplo, observa una propensión cada vez mayor de los individuos a dar muestras de «una disposición y una capacidad para tomar su propio camino entre culturas distintas de la suya mediante prácticas de escucha, observación y reflexión» (1996, 103). Bronislaw Szerszynski y John Urry hablan, por su parte, de una «mundialización en las cabezas» (a globalisation «in the head») (2002, 462) debida sobre todo a una mayor exposición a los medios de comunicación, que provocan una «proximidad forzada» con formas de alteridad y dan lugar a «encuentros culturales, emocionales y morales con “otros” distintos a escala mundial» (465). Una «cultura del cosmopolitismo» vendría dada por ese nuevo estado de cosas, que estos autores definen como «una disposición cultural que implica una posición intelectual y estética de apertura hacia las personas, los lugares y las experiencias de culturas diferentes, en particular las de “naciones” ajenas» (467). Por último, Beck ve en el cosmopolitismo la aceptación de los «otros» y la voluntad de interactuar con ellos. Desde este punto de vista, porque participa de la celebración de la diversidad, de la pluralidad como decía Arendt, o incluso de la «multitud» de la que hablaba Spinoza como contrapunto al pueblo homogéneo elogiado por Hobbes, el cosmopolitismo constituye un recurso innegable para la elaboración de proyectos sociales alternativos.

Pero esta doble constatación y este potencial, ¿son suficientes para ver en el cosmopolitismo un componente de un imaginario social? Para eso haría falta que el cosmopolitismo tuviera parte en una institucionalización de la vida social, que fuese constitutivo de prácticas sociales y de valores, que fuese quizás, a su vez, un «plebiscito de todos los días», por

parafrasear a Renan cuando habla de la nación [1882] 1997). Semejante institucionalización se ha podido promover en el marco de sociedades calificadas de «plurinacionales» -por ejemplo en Canadá y en el Reino Unido, aunque también en Colombia y Ecuador-, pero, si los derechos de las minorías han podido beneficiarse con la constitucionalización de esta pluralidad, podemos dudar que ello sea señal de una verdadera refundación social, algo distinto de un simple encantamiento. Hay que decir, en efecto, que, por las razones que arriba adujimos, la territorialidad del Estado, durante tanto tiempo asociada a la de la nación monocroma, se presta mal al surgimiento de una sociedad multicolor.

Por el contrario, la hipótesis de un imaginario social cosmopolita parece encontrar más fácilmente ejemplos en la escala de algunas grandes ciudades. Valga de ejemplo Nueva York, donde los barrios llamados «étnicos» constituyen actualmente, más que lugares de residencia predilectos de una población homogénea en términos lingüísticos, lugares de convergencia de habitantes de la ciudad amantes del exotismo de proximidad, es decir, emblemas de una sociedad neoyorquina ávida de celebrar lo que está encantada de considerar un rasgo de su identidad colectiva. (Véase el desvío 5.) Otro caso sería Montreal, y por las mismas razones; aquí destacan las concentraciones casi rituales del parque de Mont-Royal. (Véase Debarbieux y Perraton, 1991.) Y otro tanto con Londres si ahondamos en el surco de Doreen Massey (1986) cuando propone que la noción de «sentido del lugar» (*sense of place*), con demasiada frecuencia asociada a la idea de comunidad homogénea y territorial, permite dar cuenta de la diversidad social y cultural de las personas que ocupan un sitio, pero también del conjunto de las trayectorias que dichas personas vivieron.¹³ Dicho esto, no debemos olvidar, con Paul Rabinow, que, «aunque creamos que todos somos

cosmopolitas, el *homo sapiens* ha trabajado poco en interpretar esta condición. Parece que nos cuesta adoptar esta postura, y que preferimos reificar las identidades locales o construir identidades universalistas. Vivimos en ese *impasse*» (1986, 258).

Sea como sea, el transnacionalismo y el cosmopolitismo situados tienen esto en común: que tienen parte, manifiesta o potencialmente, en la desestatalización o desnacionalización de los imaginarios sociales. Esta transformación de los imaginarios sociales -y de su espacialidad- que se produce ante nuestros ojos, no significa un declive inexorable de estas formas de imaginarios de la modernidad, las cuales subsisten -e incluso se refuerzan- en numerosas regiones del mundo. Pero hoy no existen sino con ayuda de una conciencia compartida de que ya no ocupan la posición hegemónica, de que ya no están en condiciones de ejercer ningún tipo de exclusividad. Y en numerosos casos -bien estudiados por Manuel Castells-, los imaginarios nacionales tienden a asemejarse a formas de reacción, de preservación de una diferencia, cultivando «identidades defensivas que fungen de refugio y lugar de solidaridad, protegiendo del mundo exterior hostil» (1997, 86). Y también tiene razón Jean-François Bayart (2017) cuando escribe que algunas mayorías gubernamentales recientemente establecidas en el poder por movimientos populistas y nacionalistas se resisten a ese cosmopolitismo y a la apertura de las fronteras a un mercado laboral globalizado aunque pueden seguir siendo activos promotores de la libre circulación del capital, combinando así la retórica nacionalista y la del libre mercado.

La refundación de lo local

Si la desestatalización de los imaginarios ha podido suscitar una crispación de los imaginarios nacionales y, por tanto, un resurgimiento de las referencias a la nación y al territorio nacional, ¿debemos ver en la popularidad renovada de la referencia a lo local una consecuencia comparable? Para algunas de sus formas, desde luego; se ha podido hablar con razón de localismos «introvertidos que se defienden, se calafatean, se aíslan contra la invasión del “mundo global”» ([Beck, 2004, 14](#)), y aun de formas de «rearme identitario» ([Robert-Demontrond, 2010](#)). Pero las formas del nuevo énfasis en lo local no son todas, ni mucho menos, de tal naturaleza; hoy la referencia a lo local se ha vuelto, sin lugar a dudas, ambivalente. David Harvey escribía, hace ya más de veinte años, que «la identidad que reposa en un anclaje territorial (*territorial place-based identity*) constituye, sobre todo cuando se confunde con diferenciaciones de raza, etnia, género, religión o clase, uno de los puntales más omnipresentes tanto de la movilización política progresista, como de las políticas reaccionarias y excluyentes» (1993, 4). De manera que, en el contexto de una recomposición de las escalas con ocasión de la mundialización de la realidad, del transnacionalismo y de la desestatalización de los imaginarios, el abanico de los imaginarios sociales de lo local parece amplio.

Sin embargo, el objetivo de esta sección no reside tanto en estudiar estos imaginarios de lo local en cuanto tales -aunque veremos manifestaciones plurales de los mismos-, como en examinar en qué medida dichos imaginarios de lo local beben de los motivos del imaginario moderno conforme éstos han sido identificados hasta hoy. Hemos de ver igualmente de qué modo suscitan una recomposición de las

escalas explícitamente movilizadas en el pensamiento y en la acción, reposando en combinaciones sorprendentes de formas de vecinazgo, interacción a distancia y circulación de mediadores.

Pero antes que nada es necesario precisar que, lo local que aquí me interesa, no designa ni los lugares de lo interestatal -las ciudades olímpicas o las sedes de las grandes conferencias intergubernamentales-, ni los lugares de la construcción de un imaginario de lo mundial, por ejemplo Davos o Porto Alegre. Ya lo hemos visto: estos lugares no sólo son escenarios de reuniones en los cuales se despliega una espacialidad expresiva, sino lugares fundacionales, lugares mediante los cuales esta idea de lo mundial se conforma y se mantiene, siendo el mundo el principal referente de la acción; no son, sin embargo, lugares donde se refunden maneras de ser de lo local en cuanto tal. Es, de hecho, en estos últimos lugares en los que me gustaría detenerme aquí, vale decir, en lugares en los cuales -y a través de los cuales- unos colectivos buscan reinventarse en esta escala, buscan de alguna manera, por así decir, rehacer territorio, si convenimos en liberar a este término de la exclusividad estatal-nacional en que ha tendido a encerrarse por la influencia hegemónica de esta variante y del «nacionalismo metodológico» de los estudiosos.

La movilización, a escalas inferiores, de los recursos del imaginario nacional

Un primero caso concreto parece, de entrada, el más simple. El potente movimiento de descentralización y autonomización que opera en el seno de la mayoría de Estados y sociedades nacionales ha suscitado la apropiación, a escalas inferiores a la del Estado-nación, de recursos del imaginario estatal-nacional.

Tal es el caso, sobre todo, en regiones aquejadas por una fuerte reivindicación autonomista o independentista, partidaria de la emancipación de naciones autoproclamadas. La retórica identitaria que en esas regiones se despliega es, en efecto, muy parecida a la que hemos visto activa en los imaginarios nacionales: exaltación de una lengua -el catalán, el gaélico en Escocia, el neerlandés en la Flandes belga, el francés en Quebec, etc.-, elaboración de un relato nacional que se opone con ganas al del Estado-nación -respectivamente España, el Reino Unido, Bélgica, Canadá, etc.-, edificación de lugares simbólicos de estas entidades emergentes, etc. El Museu d'Història de Catalunya constituye un caso de libro, ya que pone en escena una historia y una geografía de Cataluña -utilizando eminentemente el catalán- en un lugar de Barcelona que funge, a su vez, de sinécdoque. Muy logrado en términos museológicos, es también muy fiel al tipo de relato que otros museos con función parecida quisieron difundir a propósito de los Estados-nación desde el siglo XIX. Escocia se dotó igualmente de sus lugares de condensación; se sirvió, por ejemplo, de museos nacionales y, más recientemente, tanto del espectacular Parlamento, como de un «jardín de piedra» -véase la [ilustración 11](#)- tras la *devolution* de 1998.

Pero este proceder no es, a decir verdad, el propio de los cuasi-Estados-nación, cuyos miembros anhelarían forjar y celebrar un imaginario cuasinacional. En un país como Francia -sin duda menos aquejado que otros por los movimientos independentistas-, se percibe un proceso análogo desde la primera ola descentralizadora de la década de 1980, y más todavía de resultados de la promoción de las regiones (*pays*) a comienzos de la de 2000. Con la ley Voynet -así llamada por el ministro responsable-, el Estado francés animaba a las colectividades locales a implicarse en la constitución de una retícula complementaria de «territorios de proyectos». Si esta iniciativa no desembocó en la retícula exhaustiva del territorio estatal que esperaban el Gobierno y el organismo encargado de implementarla -la DATAR-, se ha puesto de relieve lo recurrente de las referencias al paisaje y al patrimonio en los proyectos llevados a cabo. (Véase [Debarbieux y Poisat, 1999](#).) Con otras palabras: la retórica del imaginario nacional ha sido objeto, también aquí, de una difusión de sus modalidades -la patrimonialización, el «empaisajamiento» (véase la nota 66), etc.- en escalas infranacionales, subrayando con ello su capacidad de seguir viva en las maneras de concebir la estabilización de las territorialidades en una época en que se promueve menos la idea de naciones homogéneas y Estados centralizados, y más la pluralidad de escalas tanto de apego de los individuos, como de constitución de los colectivos sociales.

Lo local y la invocación del patrimonio mundial

Los ejemplos precedentes constituyen una ilustración muy limitada de la desestatalización de los imaginarios. Pues, si bien atestiguan la autonomización de los niveles subnacionales y locales en la fábrica de la adhesión territorial, dan cuenta de una simple transferencia de escala de aquella retórica que marcó el auge de la operacionalización del imaginario nacional. Por otra parte, dejando a un lado los movimientos independentistas que ponen esta retórica al servicio de una auténtica contestación de los marcos propuestos por los Estados-nación -confiando a veces en el fortalecimiento de la Unión Europea como marco regulatorio supraestatal-, esta autonomización no supone ninguna amenaza ni para el imaginario estatal, ni para el nacional, sino que se contenta con ajustar unos a otros.



Ilustración 11 George Wyllie, *Stones of Scotland*, 2002, Edimburgo.

Este jardín de piedra fue habilitado a pocos cientos de metros del Parlamento escocés, en Regent Road Park. Lo integran treinta y dos piedras -granito, gneis, esquisto, arenisca, etc.- sacadas de los correspondientes condados de Escocia. Estas piedras, dispuestas en un círculo en cuyo centro se yergue un pino escocés, están todas etiquetadas con la indicación de su procedencia. Junto al monumento, un extracto de un poema de Hugh McDairmid sugiere al visitante la naturaleza de la vivencia que se supone ha de experimentar: *So I have gathered unto myself / All the loose ends of Scotland / And by naming them and accepting them / Loving them and identifying myself with them.* Identificamos fácilmente las formas de espacialidad y temporalidad analizadas en el presente libro: la espacialidad del referente -Escocia-, la de las entidades constitutivas evocadas por el círculo de piedras, y la del propio lugar, que se entiende ha de suscitar la experiencia de un sentimiento de pertenencia; la temporalidad del monumento -la de su creación tras la devolution-, la de los materiales utilizados, y la de la nación escocesa, a lo que se añade la temporalidad

instantánea de la experiencia del lugar. A este sitio acude un número notoriamente escaso tanto de turistas como de escoceses. Ironizando, sin embargo, sobre este estado de cosas, el propio artista sugiere que el tiempo -de nuevo el tiempo- ha de jugar a su favor: «Nadie lo sabe, [...] pero su día llegará. Las piedras están tranquilas y yo no estoy excesivamente preocupado» (citado en www.sundayherald.com/arts/arts/display.var.1362883.0.0.php, consultado el 10 de enero de 2009).

Distinto es el caso de otras iniciativas que se autonomizan más marcadamente en sus modos de proceder, por ejemplo determinados proyectos presentados para su inclusión en el Patrimonio Mundial o Patrimonio de la Humanidad. Al día de hoy, la humanidad sigue sin constituir una sociedad ni un colectivo instituido. Carece, en efecto, de proyecto común y de relato común, así como de visión común del mundo. Hay autores que, como [Michel Serres \(2006\)](#) o [Edgar Morin \(2000\)](#), han hecho esta constatación y han propugnado, en la idea de ponerle remedio, la constitución de tales mitos y relatos; pero lo cierto es que aún sólo se trata de propuestas. Sea como sea, desde la década de 1970 la Unesco promueve un Patrimonio Mundial o Patrimonio de la Humanidad. Pues bien: en este libro hemos recordado varias veces que la patrimonialización había de entenderse como un proceso que consolida o hace surgir colectivos sociales mediante la adopción de un imaginario común del espacio y el tiempo susceptible de guiar las prácticas del colectivo en cuestión. (En esto seguimos el análisis de [André Micoud \[2005, 16\]](#) cuando escribe que la patrimonialización es el «nombre dado al proceso mediante el cual un colectivo humano se enuncia como tal mediante el trabajo de recopilación de aquello que, de su pasado, representa para él una prenda de su porvenir».) En estas condiciones, ¿cómo entender la iniciativa de este organismo de las Naciones Unidas, así como las de los actores que ponen este procedimiento de inscripción al servicio de sus propios proyectos?

La Unesco es, ciertamente, una organización intergubernamental y, como tal, no tiene por interlocutor directo sino a los Estados que a ella pertenecen. A pesar, sin embargo, de que en ocasiones designe los mismos objetos, el patrimonio que ella busca promover no es el que tenía sentido en el imaginario nacional de las décadas anteriores, esto es, un patrimonio que se suponía contribuía a la unidad de la nación en una referencia común a un pasado mitificado. El patrimonio conforme lo promueve la Unesco, participa de la invocación a un cosmopolitismo que no siempre dice su nombre. La *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural* -que, adoptada en 1972 y ratificada al día de hoy por ciento ochenta y siete Estados del planeta, enmarca la inscripción de sitios naturales y culturales en el Patrimonio Mundial- promueve, por supuesto, el reconocimiento del valor de sitios geológicos y paisajísticos que se presentan como un bien común de la humanidad, pero también y sobre todo -en lo que a los sitios culturales respecta- la diversidad y el respeto mutuo de los vestigios culturales de la humanidad. El colectivo al que esta patrimonialización apunta no es, por tanto, una agrupación de Estados capaz de ponerse de acuerdo sobre una selección de objetos que constituirían una suerte de museo de los patrimonios nacionales, sino que se sería la propia humanidad en cuanto tal la que aquí se aprestaría a celebrar la diversidad constitutiva en una preocupación común por reconocer dicha diversidad.

De paso, el marco que la Unesco propone no queda sin efecto sobre la significación asociada a cada uno de esos sitios. La inscripción en la lista de los sitios del Patrimonio Mundial lleva a completar -e incluso a transformar- con una significación universal la significación que tales sitios puedan tener en una escala local. La significación universal no se admite sino al término de un peritaje -el del Consejo Internacional de

Monumentos y Sitios (ICOMOS)- que moviliza criterios que se quieren a su vez universales -por más que los analistas más críticos no vean en ellos sino criterios occidentales (véase [Wilk, 1995](#))- y vuelven los sitios conmensurables no obstante toda su diversidad. La calidad de un sitio del Patrimonio Mundial se juzga, en consecuencia, a la luz de un discurso universalista que establece tanto los criterios de la singularidad del sitio, como los de su valor patrimonial.¹⁴ Más concretamente, la iniciativa de la Unesco ilustra a la perfección el proceso al que [Roland Robertson \(1995\)](#) dio el nombre de «glocalización», vale decir, las formas y los procesos de reinstitucionalización de lo local en una referencia privilegiada ya no a lo nacional, sino a lo mundial. Para Robertson la mundialización implica, en efecto, la «universalización de los particularismos» y, simétricamente, la «particularización del universalismo». La «glocalización» resulta de la tensión entre ambas.

Es desde esta perspectiva de una «universalización de los particularismos» como las iniciativas locales relativas a la inscripción de sitios en la lista del Patrimonio Mundial cobran todo su sentido. Las numerosísimas investigaciones disponibles¹⁵ muestran que, quienes proponen los proyectos -en el contexto de la «fiebre patrimonial» que comenzó a apoderarse de las sociedades occidentales a partir de la década de 1980-, identifican muy bien las ventajas de la inscripción de un sitio en términos de notoriedad y plusvalía económica y turística, pero también de efectos sobre el sentimiento de pertenencia de las poblaciones locales. El anuncio del éxito de una candidatura, actualmente es objeto de una amplia cobertura mediática y va acompañado de diversas celebraciones encaminadas a reavivar los signos del orgullo colectivo y de la cohesión, sobre todo si confiere un estatus patrimonial a objetos que no habían conocido reconocimiento simbólico en el marco de los Estados-nación en

que se hallaban insertos, como en el caso emblemático del sitio minero de Blaenavon, en Gales. (Véase [Jones y Munday, 2001.](#))

En otros términos, el éxito innegable del programa de los sitios del Patrimonio Mundial de la Unesco viene dado por su capacidad de movilizar a actores muy heterogéneos, cultivando imaginarios del espacio que articulan varias escalas de referencia y de acción. Lo local encuentra, en una referencia al marco mundial, un recurso para su refundación institucional. La escala estatal-nacional conserva toda su importancia, ya que las candidaturas han de ser siempre validadas y presentadas por la Administración estatal; pero ésta en ocasiones desempeña un mero papel de correa de transmisión, no siendo ya el marco exclusivo que subsume la referencia a lo local.

El patrimonio inmaterial y las comunidades locales

Un segundo acuerdo, la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* -adoptada por la Unesco en 2003-, ilustra mejor todavía este proceso de glocalización. Esta convención apunta, en efecto, a facilitar el reconocimiento y la preservación de saberes y destrezas «que las comunidades, los grupos, y llegado el caso los individuos, reconocen como parte de su patrimonio cultural». Conque estamos lejos del enfoque «monumentalista» que había prevalecido durante los decenios precedentes en el marco de la convención de 1972 -igual que estamos lejos de la idea de que tan sólo unos expertos acreditados estarían en condiciones de decir qué constituye patrimonio y qué no-, porque aquí de lo que se trata es de reconocer, a las comunidades, la posibilidad de someter una candidatura para prácticas vivas, pero amenazadas. (En la esperanza, se entiende, de que la inscripción en la lista de la Unesco refuerce las medidas de «salvaguardia» que dichas comunidades quisieran implementar.) Más aún que en el procedimiento paralelo que afecta a objetos -sitios naturales, sitios culturales, paisajes culturales-, constatamos que aquí son prácticas y las significaciones que a las mismas les asocian sus cultores -con otras palabras: los elementos más estructuradores del imaginario social de éstos- lo que se pone de manera explícita en el foco. El acuerdo de 2003 es clarísimo a este respecto cuando estipula que «este patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, es objeto de permanente recreación por parte de las comunidades y los grupos en función de su entorno, de su interacción con la naturaleza y de su historia, y les proporciona un sentimiento de identidad y continuidad».

Esta política de «salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial» a la que, una vez más, están asociados los Estados miembros de la Unesco constituye, así, un ejemplo notable de la preocupación, por parte de comunidades locales, de reforzar, mediante un reconocimiento intergubernamental, un anclaje a un lugar instituyente. Entre los trescientos catorce «elementos» inscritos hasta hoy y los cientos de proyectos más en proceso de elaboración, hay algunos que construyen una referencia a lo mundial original. Tal es el caso del tango conforme fue presentado por organizaciones con base en las proximidades del Río de la Plata -entre Argentina y Uruguay- e inscrito por la Unesco en 2009. En el dossier de la candidatura, los promotores del proyecto expresan su orgullo por cultivar una destreza que se ha difundido por el mundo, pero muestran su preocupación por salvaguardar unas formas que consideran originales. La candidatura, presentada por aquellas organizaciones locales, circunscribía un área de prácticas concebida al mismo tiempo como foco de invención y difusión inicial, y como localidad instituyente de la comunidad. Es decir, que esta iniciativa da cuenta tanto de una mundialización imaginada -la del tango y la que una organización intergubernamental encarna a su manera-, como de un localismo representado a esta escala.

La resistencia al cosmopolitismo patrimonial

Este largo desvío por el patrimonio mundial promovido por la Unesco sería insuficiente si no diese cuenta de las formas de resistencia a las que se enfrenta este proceso. Desde 2001 venimos asistiendo, en efecto, a formas de contestación virulenta del cosmopolitismo fomentado por la mencionada organización. Dichas formas trazan una alternativa a esta glocalización mediante el patrimonio.

Los ejemplos más espectaculares de esta resistencia es obra de grupos y Estados islamistas. El primero se produjo en el este de Afganistán poco antes de la caída del régimen de los talibanes. En la primavera de 2001 -es decir: unos meses antes del ataque a las torres del World Trade Center neoyorquino, ataque teledirigido desde Afganistán-, dos budas gigantes esculpidos en la roca fueron dinamitados por orden del Gobierno. La decisión había sido anunciada por el jefe de éste -el mulá Omar- meses antes. La explosión fue filmada y las imágenes ampliamente difundidas. O sea, que era patente la preocupación por la puesta en escena, motivada por la instrumentalización de los medios de comunicación de alcance mundial. Los medios occidentales atribuyeron, en efecto, aquella destrucción a un régimen al que presentaban como bárbaro e inconsciente del valor de los bienes arqueológicos localizados en su suelo. Este juicio rápido, reforzado por el atentado de Nueva York, atestigua al menos la evidencia con que se impuso la filosofía del Patrimonio de la Humanidad, ya que una postura que se posiciona contra ella se interpreta como señal de barbarie. Los medios occidentales no se dan cuenta entonces de que ése es precisamente el tipo de reacción que quería provocar el Gobierno afgano. El mulá Omar, representante de la rama wahabí del islam radical, justificó su

decisión de diversas formas. Calificando las estatuas gigantes de «simples piedras», expresaba un desprecio profundo por los vestigios de las religiones que precedieron al islam en su territorio. Recordaba también el recelo tradicional de su religión por cualquier forma de figuración religiosa, así como su crítica de la cultura materialista de Occidente.¹⁶ Por otra parte, el mulá Omar esgrimía la soberanía de su país para negarle a la Unesco, en cuanto organización intergubernamental, cualquier derecho de intervenir en su territorio. Esta organización llevaba años, en efecto, manifestando un fuerte interés por aquel sitio. El Comité del Patrimonio Mundial, en vista del estado de las esculturas a finales de la década de 1990, se había planteado otorgarles la calificación de patrimonio en peligro, procedimiento que permite prescindir de la iniciativa de las autoridades del correspondiente Estado para tomar medidas de urgencia. La destrucción de los budas de Bamiyán era, por tanto, un mensaje claro que se enviaba a la Unesco, a la que se acusaba tanto de injerencia, como de pretender hallarse en posesión de los códigos y las claves de la patrimonialización de lo universal de la humanidad en detrimento de concepciones distintas -en este caso la islámica-, la historia y la memoria. De modo que los budas de Bamiyán pagaron el pato de esta concepción cosmopolita del patrimonio que la Unesco busca promover, así como de la voluntad simétrica de dominio soberano de las identidades religiosas en el contexto de un Estado islamista. En respuesta a esta operación, en otoño de 2001 la Unesco adoptaba la noción de «crimen contra el patrimonio común de la humanidad», con lo que abría la puerta a la condena de este tipo de actos y daba más crédito aún a la idea de injerencia patrimonial. Tras la caída del régimen de los talibanes unos meses después, este organismo inscribía el lugar en cuestión en su lista del Patrimonio Mundial.

Durante los cuatro últimos años se han producido otros hechos similares cuyo blanco fueron concretamente los usuarios de la plaza de Yamaa el Fna de Marrakech en la víspera de la celebración del décimo aniversario de su inscripción en la lista de la Unesco -véase [Debarbieux, 2011](#)-, los manuscritos de Tombuctú o el Museo de Mosul. El conjunto de tales hechos ilustra la hostilidad del movimiento islamista hacia la patrimonialización de vestigios o prácticas culturales considerados no conformes al tipo de islam promovido, y más específicamente hacia esta concepción del patrimonio que auspicia la Unesco.

El patrimonio es, pues, tanto un objeto de convergencia cultural, como un objeto de conflictos políticos. Pero la convergencia y el conflicto llevan, en primer lugar y ante todo, a lo que se pretende con el proceso de patrimonialización, esto es, a la constitución o recalificación de nuevos colectivos. Además, en una y otra postura reconocemos la marca de los respectivos imaginarios -imaginarios del espacio y del tiempo-, concretamente la reconfiguración de las escalas sociales y geográficas para las que el patrimonio tiene sentido o plantea problemas. En particular, si una inscripción por parte de la Unesco del valor patrimonial atribuido a un sitio -o a una destreza- con frecuencia es el objetivo que persigue un colectivo local y nacional ávido de reconocimiento en diversas escalas, dicha inscripción también puede ser el blanco de quienes promueven visiones alternativas hostiles a cualquier forma de cosmopolitismo.

Lo local desestatalizado por el mercado

Como es obvio, el patrimonio no es sino uno de los numerosos objetos que movilizan quienes promueven una refundación de lo local y una recomposición de los imaginarios en el actual contexto de la mundialización, el transnacionalismo y la desestatalización de las formas sociales. Nada, para ampliar el análisis, como observar lo que hoy ocurre con diversas instituciones de las que vengo recordando, ensayo tras ensayo y desvío tras desvío, que fueron tanto operadores de la territorialidad estatal, como vectores de los imaginarios estatales-nacionales. Retomemos, así, los análisis de Barber y Laïdi (cuando el primero distinguía cuatro imperativos de la mundialización de la realidad, y el segundo cinco «componentes» fenoménicos de la mundialización imaginada). Pues bien: un poco arriba escribía que ninguno de estos dos estudiosos buscaba circunscribir imaginarios sociales instituyentes. Y sin embargo, cruzando sus análisis, podemos ver esta institucionalización social operando a escala local mediante un astuto y reflexivo juego con las modalidades de esta doble mundialización.

Uno de los cuatro imperativos de la mundialización identificados por Barber es el del mercado. En una especie de contrapunto, Laïdi menciona este mismo mercado -y «la idea según la cual “todo se compra y todo se vende”»- como uno de los componentes de lo que él llama «imaginario de la mundialización». Si hacemos caso a estos autores, el mercado sería una figura tanto de la mundialización de la realidad, como de la mundialización imaginada. Si, como arriba veíamos, el mercado también constituyó una de las instituciones sobre las cuales cristalizó el imaginario estatal, en este caso, las prácticas que al mismo se refieren, ¿ilustran también el juego de escalas que opera en el interior de los imaginarios

sociales contemporáneos? Nos van a colocar tras la pista dos ejemplos: las producciones y las monedas que hacen de lo local una plusvalía simbólica.

Una de las características que a menudo se observan en la evolución de las prácticas de la economía de la producción y la distribución, reside en el potenciamiento de la referencia a lo local. Dichas prácticas a veces toman la forma limitada de una visualización local o regional, como observamos por ejemplo con la multiplicación de las marcas de refrescos de cola.¹⁷ La singularidad de estos productos -por lo demás, muy similares- se agota en su visualización, sin tener implicaciones significativas en la cadena de producción. En otras prácticas económicas, en cambio, las cosas son distintas. La promoción -en el ámbito de la alimentación- de circuitos de distribución reducidos -los llamados «locavores», las asociaciones para el mantenimiento de una agricultura a pequeña escala, etc.- y el fomento de las denominaciones de origen confieren una plusvalía a un producto en vista de su especificidad, que depende del contexto espacial de su producción. Los argumentos aducidos en estas campañas son, en efecto, de carácter eminentemente espacial. Son en parte medioambientales, a pesar de que el medioambiente que quieren cuidar se conciba más a menudo en la escala planetaria que en la local -limitar, por ejemplo, la huella de carbono asociada al transporte de mercancías-, y en parte sociales, en la medida en que manifiestan una preocupación por cultivar el vínculo de proximidad entre productores y consumidores, y entre productores y distribuidores. Lo local se invoca, por tanto, como fundamento de un circuito económico que tiene por segundo objetivo una sociedad en cuyo seno se busque preservar o promover lazos de complementariedad.

La moneda al servicio de lo local

Simultáneamente, en virtud de lo que se ha dado en llamar un sorprendente «vuelco de la historia», hoy la moneda se ve puesta al servicio de la reinstitucionalización de lo local. Los historiadores del dinero nos han enseñado, por supuesto, que la moneda fue un vector de la territorialización del Estado moderno, principalmente mediante la regulación, en el nivel estatal, de prácticas locales muy variadas. (Véase el ensayo 3.) Luego, con el correr del siglo XX, fue un vector de coordinación supranacional -como con el euro- y de mundialización con el empleo creciente del dólar para las transacciones en multitud de lugares del mundo. Esta plasticidad del dinero en lo que a escalas se refiere, viene dada en gran parte por el hecho de que esta institución está, a diferencia de otras como la propiedad, libre de cualquier vínculo con la extensión. (Véase el ensayo 2.) La moneda está, por tanto, potencialmente sujeta a unas considerables transformaciones de su uso con poco que afloje el control de los principales reguladores en la materia, o sea, de los Estados.

Ahora bien: las iniciativas recientes en la producción de nuevas monedas nos muestran que el dinero puede ponerse al servicio tanto de una escala mundial de institucionalización de los intercambios, como de una escala local. Por una parte, el potenciamiento del bitcoin se ha efectuado conforme a reglas ajenas a cualquier regulación de tipo estatal o interestatal, empezando a dar cuerpo a la aspiración, formulada por Nicolas Hayek, de ver llegar una «desnacionalización de la moneda». (Véase [Le Maux, 2007](#).) Por otra parte, desde hace un par de décadas se han multiplicado las monedas locales, que apuntan a poner el dinero al servicio de territorialidades de escala acorde. La comparación de los experimentos de esta segunda categoría resulta reveladora para entender el

proceso de desestatalización de los mercados a escalas inferiores. (Véase [Guyomard, 2013](#); [Servet, 2012](#).) El principio de una equivalencia entre cada una de estas monedas por una parte, y la moneda nacional que prevalece en el contexto de cada experimento por otra, casi siempre se respeta. Es una condición de la legalidad de las prácticas, pero también una condición para la fijación de un valor inicial, y para la perpetuación de la posibilidad de cambiar una suma que está en una moneda local a una suma que está en la moneda legal; lo cual explica que a menudo se califique a estas monedas locales de «complementarias». No constituyen, por tanto, sistemas monetarios autónomos. Pero esta restricción no impide a los promotores de estas monedas locales y regionales concebirlas como sendos instrumentos de una refundación de lo local.

El *chiemgauer*, por ejemplo, fue puesto en circulación en 2003 en varios municipios de la zona de Chiemsee, en Baviera. El *chiemgauer* equivale a un euro, y con euros puede comprarse en una asociación. (Con una retención, eso sí, en concepto de gastos de funcionamiento.) Los comerciantes y artesanos que reciben estos *chiemgauer* pueden cambiarlos por euros, pero con una depreciación del cinco por ciento encaminada a disuadirlos. El valor de los *chiemgauer* decae también con el tiempo (un dos por ciento cada trimestre). Este modelo de devaluación se inspira en las teorías de [Silvio Gesell \(1911\)](#), un economista preocupado por liberar la moneda de los tipos de interés y, la tierra, del rédito inmobiliario privado. Para disuadir de cualquier forma de acumulación, Gesell también propugnaba la adopción de «monedas que se deshacen», esto es, de monedas que pierden su valor con el tiempo, fomentando con ello su circulación permanente. (Véase [Blanc, 1998](#).) Aplicado a la escala de una pequeña región como la de Chiemsee, este modelo tiene el objetivo

explícito de estimular un sistema de intercambios locales y la constitución de un colectivo de usuarios que compartan dicho objetivo.

El *Ithaca Hour*, introducido en el norte del estado de Nueva York - véase [Glover, 1995](#)- a principios de la década de 1990, ilustra otro modelo -más precoz todavía- de moneda local. Aquí se trataba de promover una moneda cuya función se limitase a organizar las transacciones relacionándolas únicamente con el tiempo de trabajo dedicado a una actividad. Es decir, que el valor de los billetes estaba expresado en duración -billetes de una hora, de media hora, de un cuarto de hora- para velar por que el criterio del tiempo de trabajo requerido primase sobre cualquier otro -por ejemplo la ley de la oferta y la demanda- en la estimación del valor de un bien o servicio. Queda claro, entonces, que con la introducción de esta divisa del *Ithaca Hour* se buscaba promover una concepción alternativa del valor del trabajo en la base de la cual había una crítica política de la acumulación y la especulación monetaria, pero también de las instituciones financieras.

Las monedas locales materializan, así, diferentes proyectos motivados por diversas concepciones del intercambio (más o menos críticas con las instituciones existentes). Cada una tiene sus propias reglas constitutivas y requiere, en consecuencia, la participación de individuos en un colectivo que se define tanto por la adhesión a un proyecto político, como por la institucionalización de un círculo de confianza circunscrito por el perímetro de circulación de la moneda en cuestión. Es claro, pues, que la escala local no sólo es una modalidad operativa de esas monedas, sino que también es constitutiva del imaginario social que sustenta esas iniciativas. Cada una apunta a promover lo local en cuanto ámbito de intensificación de los intercambios sociales y económicos, en cuanto espacio relacional trazado por los propios participantes y en cuanto base, en consecuencia, de

refundación de la sociedad. No nos sorprenderá que estas iniciativas concretas coincidan con la rehabilitación del prestigio de teorías de antropología económica que, como la de [Karl Polanyi \(1977\)](#), estudian las instituciones económicas tanto desde el punto de vista de su funcionamiento intrínseco, como desde el punto de vista de su capacidad para instaurar formas de comunicación en el seno de las sociedades.

La experiencia del *Ithaca Hour*, si bien reposa en la invención y la adopción de una moneda local, es a fin de cuentas muy similar a otras iniciativas que, por su parte, renunciaron deliberadamente a cualquier forma de transacción monetaria. Se trata de sistemas de intercambios locales nacidos en la década de 1980 en Canadá y Reino Unido (*Local Exchange Trading Systems*) y que proliferaron en Alemania y en los países germánicos (*Taushringe*). Hoy se cuentan más de dos mil de estos sistemas y más de ciento cincuenta mil miembros. En la mayoría -como en el caso del *Ithaca Hour*-, el tiempo de trabajo es el valor de intercambio -una hora dedicada, por dar un caso, a un trabajo de plomería a domicilio se intercambia por una hora de clase particular de matemáticas-, pero aquí el intercambio prescinde de cualquier intermediario monetario, lo que ilustra bien que una de las principales características del dinero -disociar el intercambio de las condiciones locales de producción y consumo- aquí no sólo se abandona, sino que de hecho es objeto de contestación. Las innovaciones locales en materia de prácticas de intercambio -ya estén monetizadas o no- están determinadas por la preocupación por refundar territorialidades colectivas. Este tipo de territorialidad apunta a reanclar los intercambios de bienes y servicios a un tejido denso de relaciones sociales de proximidad. Se realiza en la mera actualización de los intercambios y desaparece cuando éstos cesan. Este tipo de intercambio es *performance* y, como toda *performance*, configura su propio espacio.

Mundialización, desestatalización y relocalización

Dejando a un lado su innegable diversidad, los experimentos referidos en las páginas que anteceden presentan numerosos puntos comunes. Aprovechan un contexto de desestatalización de instituciones sociales y económicas -el patrimonio, la moneda, el mercado- facilitado por la mundialización de la realidad. Pues esta mundialización, que a menudo se presenta como una manifestación de la emancipación frente a las restricciones geográficas en sentido amplio y como el advenimiento de un mundo liso y sin fronteras, permite la instauración de nuevas rugosidades, las que colectivos localizados instauran al hacer de la localidad un nuevo factor de la producción, el intercambio y la comunicación. Si la deslocalización -definida por [Giddens \(1990, 30\)](#) como la extracción de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y la reestructuración de las mismas en ámbitos espacio-temporales indefinidos- ha podido caracterizar el mundo moderno, la relocalización que vemos en marcha rehabilita estos contextos al conferirles una plusvalía social y económica. Este proceso de relocalización había sido propugnado por teóricos preocupados ante la pérdida de autonomía de las economías nacionales a finales del siglo XX. Robert Reich, por ejemplo, cuestionando la capacidad de los Estados de su época para seguir haciendo sociedad -«¿Seguimos formando una comunidad aunque ya no seamos una economía?» ([Reich, 1991, 18](#))-, predicaba un «nacionalismo económico positivo» (1991, 295) para devolver su vigor al vínculo nacional sin por ello aislarse del resto del mundo. Forzoso es constatar que esta reflexión desembocó en iniciativas que buscaron restaurar tanto el vínculo nacional, como el local.

Algunas de tales iniciativas se concibieron como sendas formas de contestación o resistencia a la mundialización. Lo cual se aprecia en la retórica adoptada tanto por quienes las propugnan, como por teóricos sociales que ven en el lugar un potencial de emancipación. Arturo Escobar preconiza, con muchos otros, «construir un lugar como proyecto, convertir imaginarios del lugar en críticas radicales del poder y alinear la teoría social con una crítica del poder mediante el lugar» (2001, 157). (Véase también [Dirlik, 2001](#).) Pero muchas iniciativas buscan más bien inscribirse en esta mundialización sin pretender cuestionar las principales características de la misma, así como inscribir en ella los lugares, cuyos protagonistas se convierten en los portavoces. Tal es el caso de los defensores de las denominaciones controladas, que se han dotado de una organización internacional con base en Ginebra -Origin-¹⁸ para facilitar su reconocimiento en el comercio internacional; o el de las numerosas ciudades que, como por ejemplo Bilbao -véase [McNeill, 2000](#)-, conciben ambiciosos proyectos de renovación urbana y de relanzamiento de la economía local poniendo a actores mundialmente conocidos -la fundación Guggenheim en el caso de Bilbao- al servicio de sus proyectos. Los objetos que estos actores entonces generan -objetos del patrimonio, obras arquitectónicas, producciones locales, monedas locales- apuntan tanto a cultivar imaginarios locales, como a conectar las sociedades locales con espacios de escala más amplia.

Para referirse a esta resurrección de lo local en un mundo mundializado, Zaki Laïdi habla de un «imaginario diferencialista». Esta noción «incluye todas las representaciones que, en nombre de la tradición y en oposición a la mundialización, insisten en la preservación o la refundación de las diferencias apelando a la raza, la religión o la nación» ([Laïdi, 1998](#)). Este imaginario, que esta vez sí vemos claro que es potencialmente

instituyente, durante un tiempo pudo parecer el propio de las sociedades occidentales. Ya no lo es, debido a lo que se ha podido llamar la «globalización del localismo occidental» ([Santos, 2001](#)).

DESVÍO 5 IMAGINARIO POSNACIONAL DE LA ITALIANIDAD NEOYORQUINA

El 12 de octubre de 2010 tuvo lugar la segunda edición del *Marco Polo Day* en los barrios de Chinatown y Little Italy, en el sur de Manhattan. Allí se vio y escuchó, en -y alrededor de- un escenario montado en el cruce de Mott Street y Grand Street, a cantantes de ópera chinos, a una fanfarria que interpretaba aires italianos, a representantes de asociaciones, a un cantante australiano que hizo una interpretación bastante teatral del himno nacional estadounidense, una danza del dragón y muchas otras cosas más. Aquel acontecimiento era un conglomerado de emblemas y símbolos -más o menos estereotipados- que se referían, alternativamente, en primer lugar a China y a Italia, pero también a Estados Unidos, a los ítalo-americanos y a los chino-americanos, envuelto el conjunto en ese ambiente campechano que caracteriza las numerosísimas jaranas callejeras que en esta ciudad se organizan.

Un desfile con Marco Polo y Kublai Kan

También se vio un breve desfile de esos que tanto les gustan a los neoyorquinos. Encabezando el cortejo, una marioneta gigantesca que supuestamente se parece a Marco Polo; cerrándolo, otra que pretende tener los rasgos de Kublai Kan, quien había recibido a Marco Polo en su palacio; entre medias, una larga banderola de seda artificial sobre la que hay dibujado un mapa aproximativo y el trayecto de aquel viajero entre Venecia y Pekín. La larga banderola de colores, que hace ondear al viento Venecia, Pekín, Constantinopla, Ormuz y Tabriz, marchó, pues, a lo largo de varias manzanas por Mott Street, en la juntura entre los barrios chino e italiano.



Ilustración 12 Desfile del Marco Polo Day, 2010, fotografía de B. Debarbieux.

La invocación de Marco Polo apuntaba a asociar a la fiesta la imagen de quien, probablemente de forma muy vaga, la mayoría de los organizadores y participantes asociaban a la idea -muy anacrónica, pero ¿acaso importa?- de unas relaciones ítalo-chinas. En cuanto al propio desfile, desplegaba una sorprendente imaginería histórica y geográfica y condensaba, en unos minutos de parada y unas decenas de metros de acera, el viaje del

comerciante veneciano a lo largo de varios miles de kilómetros, viaje que duró años.

Este *Marco Polo Day* anual -porque el evento viene repitiéndose cada año desde 2009- y el desfile de octubre de 2010 son una iniciativa de una asociación vecinal -el *Two Bridges Neighborhood Council*- destinada a promover -y, desde 2010, celebrar- la inscripción de Chinatown y Little Italy en el registro federal de lugares históricos, el *National Register of Historic Places*. Esta asociación se creó en la década de 1950 alrededor de varios objetivos: garantizar el mantenimiento de una oferta inmobiliaria asequible en el Lower East Side, evitar operaciones brutales de renovación urbana, y mejorar las relaciones entre grupos de habitantes en un momento en que las tensiones interétnicas eran fuertes en el sur de Manhattan. En la década de 1990, el *Two Bridges Neighborhood Council* se empieza a preocupar también por la patrimonialización. Un primer sector, próximo a los dos puentes que conectan Manhattan y Brooklyn -evocados en el nombre de la asociación-, es reconocido como barrio histórico en 2003. Cinco años más tarde presentan un segundo dossier en el registro federal -esta vez para el reconocimiento patrimonial de Chinatown y Little Italy-, y de nuevo lo logran.

A primera vista, el *Marco Polo Day* y el reconocimiento patrimonial de buena parte de lo que los neoyorquinos llaman Chinatown y Little Italy se asemejan a cosas, por lo demás, bien conocidas: a la patrimonialización de los viejos barrios urbanos y los legados culturales por una parte, y a la celebración festiva de esta operación por otra. (Y del folclore neoyorquino.) Si miramos con más detenimiento, sin embargo, podemos ver en todo esto un pasmoso bricolaje que combina, en forma de desfile, una imaginería tan simplista como simpática y, de telón de fondo, una de las manifestaciones más recientes de un imaginario social que tiende a

perpetuar una comunidad ítalo-americana, y a cultivar una identidad cosmopolita en la mayor ciudad de Estados Unidos.

La italianidad en los primeros tiempos de Little Italy

Hay, por supuesto, cierta paradoja en invocar un «imaginario de la italianidad» cuando Italia se encuentra a miles de kilómetros de Manhattan y, según el censo del año 2000, Little Italy prácticamente ya no cuenta con habitantes que hablen italiano en casa.¹ Durante mucho tiempo las cosas fueron, por supuesto, bien distintas. La inmigración italiana a Estados Unidos empezó a comienzos de la década de 1870, en el momento también en que las élites de la península se planteaban el objetivo de «hacer a los italianos».² El principal agrupamiento de inmigrantes italianos se perfila en el sur de Manhattan, primero en torno a Canal Street y luego un poco más al norte, en un conjunto de manzanas que empiezan a dejar libres los inmigrantes irlandeses. En el momento de su mayor extensión -hacia 1930-, Little Italy daba cobijo a varias decenas de miles de ítalo-americanos. (Véase [Gabaccia, 2007, 59](#).)

Para Paul Morand, quien pasó por Nueva York en aquellos años, se trata de un auténtico pedazo de Italia:

La joven Italia, sin duda siempre dedicada a sus madonas y a sus santos, pero orgullosa de su raza latina, apoyada por su Gobierno, defendida ante los políticos estadounidenses por sus grandes periódicos, desempeñando su papel en las elecciones, disciplinada y enriquecida, visitada regularmente por sus cónsules, sus viajantes de comercio y propagandistas fascistas que velan por su «italianidad» ([Morand, 1930, 101](#)).

Una «pequeña Italia» a la que el gobierno italiano dedica, a todas luces, muchas atenciones. Toda una actividad política se despliega entonces, en efecto, entre los dos países. La gran Italia vela sobre todo por cultivar, incluso a distancia, al mismo tiempo un imaginario nacional y una adhesión al régimen en el seno de las comunidades italo-parlantes situadas más allá de sus fronteras. (Véase al respecto [Diggins, 1972](#) y [Miller, 1978](#).) Poco importa que algunos de los inmigrantes hayan llegado a Nueva York antes incluso del nacimiento de Italia. Únicamente el criterio de la lengua importa y ¿qué más da si se trata de un dialecto napolitano o florentino? En esos mismos años, sin embargo, el régimen fascista promulga dos leyes que establecen, por un lado, las condiciones para la adquisición de la nacionalidad italiana por parte de los descendientes de inmigrantes y, por otro lado, las condiciones de la marcha para ciertos opositores políticos residentes en Italia. (Véase [Bussotti, 2002](#).) La Italia mussoliniana, tan dispuesta en general a exaltar la nación italiana con ayuda de la imagen de su territorio, abre con esto la vía a la promoción de un imaginario nacional que ya no hace del territorio una modalidad constitutiva de dicho imaginario, sino que coloca en su lugar criterios de lealtad y obediencia política.

Pero ya empieza el reflujó: el cese de la inmigración a partir de 1929, así como la dispersión de los habitantes y sus descendientes por barrios residenciales de la ciudad más cotizados, hacen que se disuelvan los efectivos instalados en Little Italy. Una parte del retroceso se explica también por la competencia ejercida por la comunidad china, que, a partir de la década de 1950, va instalándose en un número creciente de manzanas situadas al norte y al sur de Canal Street. (Más de cien mil personas se declararon chino-americanas en el censo del año 2000.)³

O sea: que Little Italy habría podido desaparecer, igual que desaparecieron otros barrios de inmigrantes en Nueva York. Tal fue la suerte, por ejemplo, de los barrios de inmigrantes irlandeses, cuyos descendientes se fueron fusionando progresivamente en el conjunto. La memoria de aquella inmigración no persiste en el espacio público más que en un monumento del barrio financiero de Manhattan -el Irish Hunger Memorial- y en la fiesta anual y el desfile de San Patricio, es decir, de modo puntual en ambos casos.

La singularidad de Little Italy, en cambio, se ha mantenido, debido en parte a los reiterados esfuerzos por mantener un foco de italianidad en el barrio. Esta preocupación data de la década de 1960, cuando, en el contexto del *ethnic revival* -que sigue los pasos del movimiento por los derechos civiles-, se constituyen organizaciones ítalo-americanas para mantener viva una cultura italo-parlante y defender los derechos de los correspondientes individuos. En la década de 1970, varias asociaciones -sobre todo la *Little Italy Restoration Association*, alias LIRA- ponen en marcha, con la ayuda de los servicios técnicos de la ciudad -sobre todo la *New York Planning Commission*-, proyectos urbanos de alcance modesto, pero muy significativos. Apuntan principalmente a la habilitación de parques y terrazas de cafés -más algunos comercios y restaurantes-, así como a la renovación de las fachadas. Los esfuerzos se centran en un tramo de calle -varios cientos de metros de Mulberry Street- que se erige como el corazón viviente de Little Italy. (Véase [Conforti, 1996](#).)

A decir verdad, la intervención en el decorado urbano es más un medio que un fin en sí. El verdadero objetivo es preservar la atmósfera particular -o como tal presentada- del barrio y mantener a distancia a la comunidad china, que avanza hacia el norte. (Véase [Napoli, 2004](#).) En esta ocasión, la asociación no duda en apelar al reto que supone preservar una comunidad

íalo-americana ni en movilizar, para lograrlo, ciertos conceptos fundacionales y emblemáticos de la sociología contemporánea que justifiquen su proyecto. Se trataba -según decían- de erigir «un baluarte (*bulwark*) de una *Gemeinschaft* contra la *Gesellschaft* en cuanto sociedad de masa». ⁴

Si hubo baluarte, no aguantó mucho tiempo. La comunidad se diluyó en el gran Nueva York... y más allá. Invocada aún de vez en cuando, la *Gemeinschaft* íalo-americana de Little Italy se asemeja a una ficción que algunos se ponen de acuerdo en querer mantener; no a una comunidad imaginada en el sentido de Anderson, sino a una comunidad imaginaria. Cafés, pizzerías, trattorias, charcuterías se disputan las aceras en una suerte de concentrado de italianidad culinaria. Fuera de una fachada con los colores de la bandera italiana, algunas fiestas callejeras y una banderola que nos desea durante todo el año *Buon natale* a la entrada del barrio, la actual Little Italy parece reducirse a este conglomerado de signos de italianidad. La LIRA habría contribuido a convertir Little Italy en «una especie de centro comercial étnico, proveyendo a los europeos blancos de todos los orígenes que desean degustar comidas a la italiana y jugar a juegos de azar en festivales étnicos. En este “nuevo” Little Italy que ha surgido durante los últimos treinta años, la “italianidad” es algo que se puede degustar a lo largo de las calles de un viejo barrio étnico... y dejar luego a un lado igual de tranquilamente» ([Napoli, 2004, 258](#)). De alguna manera, Mulberry Street se asemeja a aquella fotografía publicitaria de una marca de pastas alimenticias en la que Roland Barthes veía una invocación tácita de la italianidad en la mera disposición de los objetos y los colores. ⁵

Con todo, no habría que sacar la idea de que hoy Little Italy no es más que un simulacro de italianidad. Tampoco habría que querer analizar la

actual Little Italy con ayuda de esa concepción tradicional de la idea de barrio que, tanto en Estados Unidos como en Europa, durante tanto tiempo ha servido para designar a comunidades locales que comparten formas de sociabilidad y lugares comunes. Ese tipo de barrio ya no existe en multitud de ciudades contemporáneas. Si Little Italy participa hoy de prácticas sociales susceptibles de dar cuenta de un imaginario social instituyente, no es, desde luego, con referencia a ese tipo de entidad social y espacial. Tenemos que buscar en otra parte.

Victor Marrero presidía la comisión encargada de la planificación urbana de la ciudad de Nueva York -la *New York City Planning Commission*- a mediados de la década de 1970; en el momento, por tanto, de las iniciativas lanzadas por la *Little Italy Restoration Association*. Siendo él mismo ítalo-americano, le consultan sobre el proyecto de rehabilitación del barrio y decide implicar a la ciudad en él. Lo justificó como sigue:

Para muchos neoyorquinos, Little Italy es un *home-away-from-home*. Para miles de visitantes en millas a la redonda, constituye un lugar con una atmósfera particular [...] Se trata de un capital regional con virtudes magnéticas, y de uno de los barrios más vivos de la ciudad. Modelado por generaciones de neoyorquinos, representa un componente decisivo de nuestro patrimonio urbano.⁶

En pocas palabras señala los colectivos para los que, a juicio suyo, tiene sentido semejante rehabilitación. En primer lugar los inmigrantes llegados mucho tiempo atrás, si bien la mayoría ya están diseminados por toda la urbe o reagrupados en barrios menos céntricos como el Bronx. (Estos siguen acudiendo, todavía hoy, sobre todo los fines de semana para consumir en los comercios y participar en las diversas manifestaciones públicas que animan las calles.) Luego están el resto de neoyorquinos,

quienes, según Marrero, acuden a impregnarse de una atmósfera que él califica de especial... y que es la propia de todos los barrios étnicos de la ciudad. (Empezando por Chinatown, que se sitúa tan sólo a unas decenas de metros.) La querencia de los neoyorquinos por este tipo de ambiente es, en efecto, bien conocida. A menudo se explica por el interés de vivir la experiencia de la pluralidad cultural de una ciudad que cultiva esta imagen cosmopolita. La práctica ocasional de Little Italy, Chinatown y otros lugares del estilo como Little India o Koreatown se asemeja mucho, para esas personas, a una celebración cotidiana de una identidad multiétnica. Esta identidad fomenta también multitud de manifestaciones públicas casi rituales, por ejemplo muchos otros desfiles que, como el de San Patricio al que antes aludíamos, gozan de gran popularidad y trascienden, con mucho, el ámbito de las comunidades que se considera ponen en escena. Y ya sea en forma de verdaderos barrios étnicos -como en Chinatown- o de eventos puntuales en el espacio público -como el desfile de San Patricio-, un conjunto de lugares y momentos de la vida neoyorquina jalonan el espacio y el tiempo de la ciudad y mantienen esa identidad. Nos hallamos, por tanto, sin lugar a dudas ante la expresión de un imaginario social propio de Nueva York, y probablemente también ante un imaginario del espacio propio de la comunidad ítalo-americana, siendo de distinta naturaleza, para unos y para otros, la significación de los usos de Little Italy. Desde este punto de vista, Little Italy ilustra lo que analizaba un antropólogo: «La ironía de nuestra época [...] es que, mientras los lugares y las localidades se vuelven más borrosas y difuminadas, la idea de que existen lugares diferenciados por sus atributos culturales y étnicos se vuelve acaso más pujante» ([Gupta, 1992](#)). Si hay «simulacro», no hay que recurrir a tal concepto -ni aquí ni en los trabajos de Jean Baudrillard, de donde dicho concepto procede- para expresar una pérdida de

significación. Es preferible ver en esto la manifestación de la propensión creciente de los imaginarios sociales contemporáneos a adaptarse a ficciones y artefactos que originan los lugares de los que estas sociedades o grupos precisan para ser lo que pretenden ser.

¿Ante qué tipo de espacialidad nos hallamos aquí? La mayoría de los neoyorquinos percibe su ciudad como un archipiélago de lugares que en gran parte se asocian a la identidad particular de comunidades constitutivas de la sociedad urbana. Para numerosos ítalo-americanos que reivindican este apelativo, Little Italy es un lugar de condensación al que quien quiera puede ir a experimentar un sentimiento de pertenencia. En este último caso, el lugar es instituyente; permite a esta comunidad ser aquello que se empeña en ser. La distribución de los lugares que en Nueva York dan cuenta de la pluralidad constitutiva de su población es, por tanto, ciertamente un legado de un poblamiento diferenciado de sus barrios. Hoy es también, sin embargo, el vector de una celebración permanente de esta pluralidad.

Patrimonialización de una ausencia

Por último, Marrero invocaba una última justificación para que la ciudad se implicara en la remodelación de Little Italy: veía en este sitio un componente decisivo del patrimonio urbano, modelado por generaciones sucesivas de neoyorquinos. Aunque en 1970 todavía era algo marginal, la invocación del patrimonio ha cobrado en Nueva York -como en tantos otros sitios- una magnitud notable. Recordemos que fue para celebrar la inscripción, en 2009, tanto de Little Italy como de Chinatown en el registro de lugares históricos para lo que se organizó el desfile del *Marco Polo Day* de 2010. Debemos ver en ello una manifestación adicional de la preocupación por un anclaje local de la referencia a la italianidad, preocupación inaugurada cuatro décadas antes. La promoción de la visibilidad de la presencia italiana en esta parte de Manhattan -que ya prevalecía en el proyecto urbano de la década de 1970- encuentra aquí una continuación, pero con dos novedades. Por una parte adopta una forma inmobiliaria y reglamentaria; por otra parte pone en escena una comunidad de interés -ya no una competición- entre ítalo-americanos y chino-americanos.

En Estados Unidos, la inscripción en el registro federal de lugares históricos no es garantía de protección. No impide ni la destrucción de inmuebles, ni los cambios de actividad. A lo sumo pesa en los debates y procedimientos cuando se presentan proyectos de transformación urbanística o arquitectónica. Digamos que la inscripción no impide nada, pero está en condiciones de orientar un proyecto si se logra instrumentalizarla. Quienes impulsan el registro de Chinatown y Little Italy, consideran que puede atenuar la especulación inmobiliaria que,

desde principios de la década de 1990, se despliega de manera espectacular en el sur de Manhattan.

Concretamente, el reconocimiento reglamentario procede mediante la identificación de un «patrimonio edificado». La solicitud de inscripción de 2010 estaba motivada en total consonancia con los criterios adoptados por la Administración federal: «Hay edificios del barrio que datan de mediados del siglo XIX y están intactos, lo que contribuye a modelar un entorno histórico, un sentido del lugar que se percibe de inmediato y resulta palpable».⁹³ Pero el mencionado patrimonio edificado, muy anterior a la instalación de las comunidades china e italiana, difícilmente pueda dar cuenta de la pluralidad constitutiva de la población de la ciudad. De ahí que los promotores de la inscripción recurrieran a un argumento complementario, el del «patrimonio y la historia social chino-americana e ítalo-americana, principalmente en sus relaciones con la historia de la inmigración en Estados Unidos».⁸ Es, por tanto, en la historia social y cultural de esta parte de la ciudad donde se pone el foco, por más que dicha historia haya dejado pocos vestigios encuadrables en el tipo de los que la inscripción ayuda, de algún modo, a preservar. Ironías de la historia, es ahora y sólo ahora -una vez que la población ítalo-americana fue a instalarse a otros lugares o se diluyó en la masa- cuando se lleva a cabo una objetivación precisa de la extensión y la composición de Little Italy, cuyo perímetro inscrito incluye treinta y ocho manzanas y unas quinientas parcelas.

La segunda novedad del proceso de patrimonialización de la década de 2000 reside, si se compara con el proyecto de recalificación de Little Italy de la década de 1970, en la comunidad de interés que pone de relieve entre ítalo-americanos y chino-americanos. Ambas poblaciones quieren hacer saber juntas -a través de sus representantes- que sus barrios están

amenazados por la especulación y la renovación urbana. Se descubren codo con codo en la promoción de medidas -poco coercitivas, como hemos visto- de protección de su entorno. Es para dar testimonio de esta convergencia -que arrambla con las rivalidades y hostilidades de las décadas anteriores- para lo que sacan del baúl de los recuerdos a Marco Polo. Dado que encarna, en efecto, el vínculo inaugural y benévolo entre dos civilizaciones que, por otra parte, durante siglos oscilaron entre dos actitudes -mantenimiento de distancia y rivalidad-, Marco Polo es un candidato idóneo para personificar, sin comerlo ni beberlo, un acercamiento. Poco importa aquí que, en el momento en que Marco Polo sale de Venecia, Italia no existiese y faltaran, de hecho, siglos todavía para su constitución; o que Kublai Kan fuese mongol -y no chino- y el contacto con él viniese dado, básicamente, por preocupaciones comerciales. El simple juego de estereotipos -y de colisiones espaciales y temporales- basta para hacer de ambos hombres los padrinos del acercamiento entre ambas comunidades «nacionales» -la de los chinos y la de los italianos- en tierra neoyorquina.

DESVÍO 6 IMAGINARIOS POSNACIONALES DE LA NATURALEZA

La idea de naturaleza es uno de los hilos conductores de la presente obra, sobre todo de desvío en desvío. A decir verdad -y como el lector ya habrá entendido-, no es la naturaleza como tal, ni siquiera la naturaleza como categoría general del conocimiento, lo que aquí consideramos, sino la naturaleza como categoría de la práctica y la acción. Desde esta perspectiva, lo que nos interesa son principalmente las formas de espacialidad a través de las cuales se piensa la naturaleza, así como el estatus de tales formas en el seno de los diversos imaginarios sociales a los que esta categoría de la naturaleza contribuye. En el punto en el que estamos, la cuestión pasa a ser ésta: ¿cuáles son los colectivos sociales que surgen en el momento de un mundo globalizado y posnacional, y que se institucionalizan mediante una referencia a la naturaleza bajo una u otra de las configuraciones bajo las cuales podemos aprehenderla?

El ecosistema terrestre y la sociedad mundial

Entre los acontecimientos que han marcado el potenciamiento de un imaginario contemporáneo de la mundialidad, hay uno que ya tenemos bien documentado. Me refiero a la producción de varias series de fotografías de la Tierra tomadas desde el espacio en el marco del programa Apolo, y a la amplísima difusión de algunas de ellas. Dos imágenes en concreto atrajeron una atención excepcional: una fotografía que, tomada durante la misión *Apolo 8* -en diciembre de 1968-, mostraba en primer plano la árida superficie de la Luna y, a lo lejos, la salida de la Tierra (*Earthrise*), y otra que, seleccionada entre las numerosas imágenes producidas en el marco de la misión *Apolo 17* -en 1972-, muestra la Tierra en primer término con África en el centro (*Image 22 727*). Entre medias, el alunizaje del *Apolo 11* -en 1969- y los pasos de Niel Amstrong por la superficie de la Luna habían conferido a aquel programa una popularidad sin parangón.

[Denis Cosgrove \(1994\)](#) mostró, de manera magistral, que aquellas imágenes constituían el resultado final de la larga historia de la cartografía de la Tierra. Sujeta, en efecto, durante tanto tiempo al empleo de artefactos materiales -mapas, globos- y de convenciones semióticas variables con el tiempo, pero guiadas siempre por una creciente búsqueda de realismo, la representación de la Tierra se beneficiaba ahora, así de golpe, del increíble efecto de verdad que produce la fotografía. De un día para otro disponíamos, en efecto, de imágenes de la Tierra en la que esta aparecía «tal cual era» -en toda su desnudez, en toda su evidencia- a condición de obviar, por supuesto, el complejísimo artificio que implica la toma, el revelado y la difusión de una fotografía. Sin embargo, la propia

NASA tardó en reconocer a estas imágenes algún tipo de valor. Según este organismo, la información en ellas contenida era demasiado rudimentaria para responder a necesidades científicas. La difusión de aquellas imágenes suscitó, en cambio, una cantidad increíble de reacciones que contribuyeron a alimentar o hacer surgir dos representaciones del mundo terrestre que Cosgrove propone llamar *One-World* y *Whole-Earth*, destinadas ambas a una gran posteridad.

En efecto: en la imagen *Earthrise*, la ausencia de artefactos humanos perceptibles en la superficie de la Tierra -ni fronteras, ni megalópolis, etc.- permitió poner la imagen al servicio de una celebración de la Tierra como entidad única y común a todos los humanos (*One-World*). Unos días antes de que la imagen se difundiera, *Newsweek* escribía, citando a uno de los tres astronautas -Frank Borman-, que «el día en que por fin pongamos el pie en la Luna y volvamos nuestros ojos hacia la Tierra, todas esas diferencias y características nacionalistas terminarán confundiéndose y ése será, tal vez, el inicio de un concepto nuevo, el de un único mundo (*one world*). Y entonces nos preguntaremos por qué demonios no logramos aprender a vivir juntos como un pueblo digno» (23 de diciembre de 1968).

Unos días más tarde, la revista *Time* nombraba al equipo del *Apolo 8* «hombres del año». Su retrato figuraba en la cubierta con la imagen *Earthrise* de fondo. El texto celebra tanto la proeza tecnológica, como «la visión ampliada que han ofrecido de nuestro planeta y de la unidad fundamental del hombre» (31 de diciembre de 1968). En un espíritu comparable, un poeta bien conocido había escrito en el *The New York Times* unos días antes: «Por primera vez en la historia, los hombres han visto la Tierra [...] Ver la Tierra como realmente es -pequeña, azul y magnífica, flotando en ese silencio eterno-, es vernos reunidos como pasajeros de la Tierra, como hermanos congregados en esta hermosura

brillante en el frío eterno, unos hermanos que saben que son verdaderamente hermanos» (Archibald MacLeish, 25 de diciembre de 1968). Cabe que nos sorprenda esta celebración de una humanidad pacificada en aquellas circunstancias, ya que la imagen está vacía de cualquier vestigio de humanidad, está vacía de seres y artefactos humanos. Por otra parte, no deja de ser producto de un programa concebido para mostrar la excelencia de unos Estados Unidos embarcados en una carrera estratégica contrarreloj con su principal competidor, la URSS. Pero el humor de los periódicos no está para esa clase de consideraciones.

A esta celebración doblemente paradójica de la humanidad ante la visión de *Earthrise*, se sumó otra lectura llamada a ganar peso en los años sucesivos, sobre todo tras la difusión de la imagen de 1972. (Fue una lectura, esta vez, naturalista; ya no antropocéntrica.) Algunos comentaristas de *Earthrise* insisten en la pequeñez de la Tierra, en su fragilidad. Esta idea la movilizó, de hecho, el propio astronauta que tomó la fotografía -William Anders- a pocas horas del día de Navidad:

Si prueba usted a imaginarse en una cámara negra, con una pequeña esfera azul y verde como único objeto visible -más o menos del tamaño de esas bolas que colgamos de los árboles de Navidad-, entonces podrá empezar a entender a qué se parece la Tierra vista desde el espacio [...] Le aseguro que no tendríamos que considerarla una mole gigantesca, sino una frágil bola de Navidad que habría que manipular con cuidado ([Nicks, 1970, 14](#)).

Los comentaristas de 1972 insisten más bien en la belleza del planeta y en la armonía de la distribución de sus componentes: océanos, nubes y continentes.

El éxito a medio plazo de esta segunda lectura, más naturalista (*Whole-Earth*), está en línea con el potenciamiento de la sensibilidad medioambiental, al que, de hecho, sin lugar a dudas contribuye. Las imágenes de la NASA tomadas y difundidas entre 1968 y 1972 son, en efecto, rápidamente movilizadas por las asociaciones ecologistas, que entonces inician su andadura. Así se hizo, por ejemplo, en el mes de abril de 1970, cuando se celebró la primera edición del Día de la Tierra, que entonces se circunscribía al territorio de Estados Unidos. Otro tanto hicieron, pasado ya más tiempo, las primeras asociaciones organizadas a escala mundial, como Amigos de la Tierra. Es en esos años cuando el término «ecosistema», inventado en la década de 1930, despegó en la literatura especializada -y luego en la divulgativa- y empieza a utilizarse en la escala de la propia Tierra.

Así las cosas, vemos en qué medida aquellas nuevas imágenes de la Tierra vista desde el espacio pudieron contribuir al despertar de la sensibilidad medioambiental, primero en Estados Unidos y después en Occidente. Todavía no hemos visto muy bien, por el contrario, en qué pudieron contribuir al surgimiento de un nuevo imaginario social en el sentido en el que aquí entendemos tal concepto, o sea, en el de un imaginario que instituye una sociedad, o bien grupos que lo hacen suyo. Vamos a verlo estudiando el papel que esas imágenes y la retórica ecologista emergente desempeñaron en la elaboración de proyectos sociales alternativos a partir de comienzos de la década de 1970.

El *Whole Earth Catalog* o la alternativa social a través del consumo

Stewart Brand y el *Whole Earth Catalog* desempeñaron un papel transmisor decisivo en la movilización de las imágenes producidas por las misiones Apolo en los círculos de la contracultura californiana. Stewart Brand es una personalidad sorprendente, emblemática de la efervescencia cultural que agarró a la costa pacífica estadounidense en aquellos años. Licenciado en biología por la Universidad Stanford y apasionado por las innovaciones tecnológicas de su época, en seguida se interesa por el programa Apolo. Desde 1966 oye hablar de fotografías de la Tierra tomadas durante las primeras misiones espaciales y exhorta a la NASA a difundir algunas. Organiza una campaña a lo largo del país en torno a una sencilla pregunta: «¿Por qué no hemos visto todavía fotografías de *Whole Earth*?». Reivindica, de hecho, la paternidad de la expresión *Whole Earth*, sin por ello pretender ejercer ningún derecho de propiedad intelectual sobre la misma.

Brand es asimismo editor de una publicación de un tipo nuevo. Fascinado por los catálogos de venta por correspondencia, en 1968 decide lanzar el *Whole Earth Catalog* (WEC). No se trata, sin embargo, de un catálogo al uso, ya que aquí no hay ningún *stock* al que el editor pueda recurrir para surtir a los lectores. Él se contenta con señalar una selección de objetos y conocimientos para la adquisición de los cuales ofrece todas las informaciones prácticas. Esta selección de objetos, los cuales se presentan como sendas «herramientas» (*tools*) -estufas de leña, útiles de jardinería, ordenadores, etc.-, viene acompañada de informaciones científicas y técnicas y de consejos prácticos presentados, a su vez, como herramientas. La idea del conjunto es promover no sólo modos de

consumo alternativos, sino también -y sobre todo- modos de vida igualmente alternativos. Se ha podido decir, de aquel seudocatólogo, que era «una publicación para consumidores de la contracultura que combinaba un cientificismo ecológico y holístico libremente adaptado, y un conjunto de recomendaciones prácticas encaminadas a fomentar una suerte de renacimiento (*renewal*) personal y social a través de prácticas de gestión (*stewardship*) del medio ambiente» ([Binkley, 2003, 287](#)). El breve texto de presentación del WEC es explícito sobre las intenciones de su artífice:

Somos como los dioses y, de hecho, podríamos acostumbrarnos a serlo. Hasta ahora, el poder ejercido a distancia por los Gobiernos, por el gran capital, por la educación convencional y por la Iglesia han primado hasta el punto en que unos graves inconvenientes pesan más que los beneficios acreditados. En respuesta a este dilema y a este tipo de ganancias, un conjunto de recursos que se encuentran en el nivel de lo más personal, del individuo, le dan a cada uno el poder de construir su propia educación, de encontrar su propia inspiración, de modelar su propio entorno y de compartir su aventura con aquellos a quienes esto interese. *Whole Earth Catalog* busca y promueve las herramientas que hacen posible este proceso.

Si lo analizamos desde la perspectiva adoptada por Anderson, Taylor o Warner -es decir: desde el punto de vista de los escritos cuya difusión acompaña (y hacen posible) unos imaginarios sociales o el surgimiento de una esfera pública-, el *Whole Earth Catalog* ambicionaba a todas luces convertirse en un operador privilegiado del surgimiento de nuevas instituciones sociales que reposaran en la cooperación entre individuos deseosos de realizar un proyecto personal al margen de las instituciones heredadas de los decenios y siglos anteriores.

No cabe duda de que lo consiguió. Con una tirada de varios miles de ejemplares durante los primeros años, para 1973 alcanzó más de un millón, pasando entre tanto de una treintena de páginas a más de trescientas. Especialmente popular en las comunidades alternativas que proliferan en la década de 1970 en California y en la costa este de Estados Unidos, termina llegando a un gran número de lectores que se distancian del consumo de masa -criticado por su preocupación por «acumular los objetos de manera pasiva»- y se esfuerzan por poner sus prácticas de compra al servicio de una concepción «activa, creativa y moral de construcción de una vida plena de sentido». En tales condiciones, se ha podido ver en el éxito de este catálogo la expresión emblemática del surgimiento de una «nueva capacidad social vuelta hacia una inversión imaginaria en la significación asociada a los bienes de consumo, y de una conciencia de sí reflexiva como autor y producto selecto de modos de vida creativos». En cuanto a la expresión *Whole Earth*, ha inspirado el nombre de varias cadenas de tiendas deseosas de asociarse a esta concepción alternativa del consumo, sobre todo la cadena de tiendas de alimentación *Whole Foods*.

El reenmarque planetario de los imaginarios sociales alternativos

Pero ¿qué referentes espaciales moviliza exactamente el *Whole Earth Catalog* en la promoción de estos colectivos alternativos? La cubierta del primer número de este catálogo, y de las de bastantes números posteriores, retoman imágenes de la Tierra difundidas por la NASA. La pasión de Brand por el programa Apolo y por las perspectivas de expansión de la humanidad tiene sin duda que ver. Pero la referencia al cosmos va más allá.

El proyecto de sociedad alternativa que Brand pone en escena se refiere con frecuencia a la idea, formulada por [Kenneth Boulding_\(1966\)](#), de promover una *spaceship economy* -una economía de comunidades nuevas inscritas en una visión ecosistémica del planeta- en lugar de la *cowboy economy*, que se asimila a un modo predatorio. Otorga asimismo un espacio considerable a los trabajos del arquitecto, ingeniero y ensayista Richard Buckminster Fuller,¹ quien popularizó la expresión *Spaceship Earth* para animar a sus contemporáneos a cultivar una visión cósmica del planeta.

De este modo, la retórica del catálogo combinaba «dos programas filosóficos e intelectuales que están en el núcleo de la contracultura de finales de la década de 1960, a saber, un naturalismo romántico y una tecnofilia futurista» ([Binkley, 2003, 295](#)) encarnados por una parte por los *hippies* y, por otra, por los amantes de la tecnología, resueltos todos a resituarse desde una perspectiva planetaria su nueva manera de vivir. Para algunos -particularmente para Steve Jobs-, esta revolución de las conciencias anunciaba ya la cultura dominante de las empresas de internet de la década de 2000. (Véase [Turner, 2006.](#))²

Con una distancia de casi treinta años y desde una perspectiva que rebasaba un poco el papel que él mismo había desempeñado con su *Whole Earth Catalog*, en el año 2000 Brand rendía homenaje al papel de las imágenes de la NASA en el reenmarque de las cuestiones sociales, políticas y económicas del fin del siglo:

Aquellas fotos de la Tierra lo reenmarcaron todo. Por primera vez, la humanidad se vio a sí misma desde el exterior. Los rasgos de la Tierra visibles desde el espacio, eran el gran océano vivo y azul, los continentes de color marrón y verde, el hielo polar resplandeciente y la atmósfera agitada, dispuesto el conjunto cual joya en las vastas inmensidades de un espacio vacío. El hábitat de la humanidad se veía minúsculo, frágil e insólito. De repente, los humanos tenían un planeta del que habían de ocuparse. La fotografía de la Tierra vista desde el espacio ayudó a suscitar multitud de comportamientos: el movimiento ecológico, el sentimiento de que hacen falta políticas a escala de todo el planeta, el ascenso de la economía global y tantas otras cosas. Yo digo que a todos esos fenómenos les dio permiso para producirse, en cierto sentido, aquella fotografía de la Tierra desde el espacio ([Brand, 2000](#)).

Elogio de lo local en el proyecto social y medioambiental

Sin embargo, la escala de acción privilegiada en la implementación de estos modelos alternativos es prioritariamente local. Como complemento del *Whole Earth Catalog* -cuya publicación pasa a ser esporádica a mediados de la década de 1970-, Stewart Brand y sus compañeros despliegan una actividad editorial abundante con libros y revistas como *CoEvolution Quarterly* (1974-1985). En esta producción encontramos multitud de invitaciones a refundar el vínculo social sobre una base local y medioambiental.

Hay que decir que, para mediados de la década de 1970, existen ya numerosos experimentos de microsociedades alternativas, sobre todo en el movimiento *hippie*. Uno de los primeros proyectos, que con el tiempo se hizo emblemático, es el de los Diggers. Este grupo, nacido a mediados de la década de 1960, tomó su nombre de un colectivo que, constituido en 1649 en Inglaterra, promovía una sociedad emancipada de cualquier transacción mercantil y del uso de la propiedad privada (precisamente en el momento en el que el uso de la propiedad privada se convierte en el elemento central de la filosofía moral liberal). Esta variante californiana organizó una economía local construida sobre el don y la gratuidad, con una dimensión festiva que contribuyó mucho a su reputación, sobre todo con la *Death of Money Parade* y la *Birth of Free*. Si retrospectivamente se ha reconocido a los Diggers de San Francisco una preocupación por el medioambiente, dicha preocupación es bastante poco manifiesta en el momento de su constitución.

Sin embargo, desde comienzos de la década de 1970, la motivación medioambiental pasa a ser importante en la constitución de

microsociedades alternativas más o menos autosuficientes. Este objetivo de la autarquía estará, por otra parte, en el centro de una crítica que les dirigirá Stewart Brand, no obstante todo su interés por tales formas de reinención del vínculo social. En un texto muy corto publicado en 1978, Brand ve en aquello «una especie de histeria» exaltada por el individualismo moderno. Él promueve, por el contrario, la dependencia mutua de individuos sumergidos en un mismo entorno:

La autosuficiencia, se conciba como se conciba, no es un objetivo a perseguir. Es una seductora prolongación del fatal apego de los estadounidenses a la esfera privada. «Yo no os necesito, yo no necesito a nadie; yo soy autosuficiente» [...] Las naciones están, todas, en completa dependencia respecto de sistemas que no guardan relación con las fronteras nacionales: la atmósfera, los océanos, la vida oceánica, las regiones biogeográficas y nuestro sol cotidiano [...] Los flujos culturales, el lenguaje, los flujos económicos, todo esto se ralentiza -y acaso debiera seguir ralentizándose- en las fronteras nacionales, pero no se interrumpe jamás [...] Parece que la dependencia es un hecho fundamental. Podemos preguntarnos qué tipo de dependencia preferimos, pero eso es lo único que podemos elegir. Por ejemplo: ¿es preferible depender de instituciones que no conocemos y que no nos conocen, o depender de personas, de otros organismos y de fuerzas naturales que sí conocemos? [...] Dependencia local: apuesto a que la renuncia a las ilusiones de la autosuficiencia nos liberará y nos permitirá aceptar y disfrutar formas de dependencia preferiblemente local ([Brand, 1978](#)).

Este elogio de la dependencia respecto de entornos locales -una dependencia libremente elegida y asumida colectivamente- es representativa del anclaje geográfico y ecológico que multitud de comunidades alternativas reivindican desde entonces en Estados Unidos.

Vivir en biorregiones

Este doble reenmarque del imaginario social de la naturaleza -en la escala planetaria de la humanidad y del ecosistema terrestre por una parte, en la escala local de las comunidades alternativas por otra- fue completado por un tercero de escala intermedia: el de las biorregiones. En efecto: si la noción de región natural se limitó durante mucho tiempo al ámbito de los naturalistas, los geógrafos y los ecólogos, desde la década de 1970 constituye, bajo el nombre de «biorregión», una referencia para la acción colectiva.

A partir de mediados de la década de 1970, una serie de obras -en particular [Berg y Dasmann, 1977](#), y Sale, 1985- y numerosos artículos de revista -sobre todo del *CoEvolution Quarterly*- promueven estas biorregiones como nuevos marcos de prácticas colectivas encaminadas a optimizar la gestión y la conservación de los entornos naturales. Peter Berg, uno de los fundadores de los Diggers unos años antes, se convirtió en el principal defensor de una refundación social en un marco biorregional. Para él, la constitución de proyectos biorregionales se justifica por una preocupación por la coexistencia con las especies animales y vegetales cuyo alcance es, al mismo tiempo, microlocal en lo que a la propia acción respecta, regional desde el punto de vista de la definición del contexto de acción, y planetario en cuanto al horizonte de sentido de la acción misma:

En el contexto de la biosfera, una persona de la especie humana que interactúa con las otras especies es una premisa del biorregionalismo. Lo que hacemos consiste en reconceptualizar nuestra relación con los elementos de la biosfera planetaria, con otras personas, con la sociedad y con las exigencias de la vida contemporánea [...] Un modo de sacudir la imaginación de la gente es decirle que no hace nada

por salvar la Tierra si no está haciendo ya algo en su entorno inmediato. La Tierra no son sólo la jungla amazónica o las ballenas, ni el agujero de la capa de ozono tomado aisladamente. La Tierra también es allí donde uno está. Espero, así, que procedamos a la identificación de biorregiones en un nivel intermedio. La biorregión es mi ventana a la biosfera planetaria y mi modo de tomar parte en ella. Conque sí: el río que atraviesa la región donde yo estoy, es único en ese sitio; pero sus aguas se unen a las aguas de la biosfera mundial, constituyendo una cuenca hidrográfica, llegando al océano, evaporándose en forma de nubes y volviendo en forma de lluvia. La sencilla idea de que cada molécula de agua del planeta ha sido utilizada y reutilizada varias veces es una experiencia magnífica que fija la idea de cosmos. No cuesta, pues, sustituir las «alegrías» del chovinismo por estas otras -mágicas- de la participación biosférica y cosmológica ([Berg, 2009](#)).

Las entidades que promueven los biorregionalistas son casi siempre cuenca hidrográfica y, secundariamente, cadenas montañosas. Más raramente se trata de zonas urbanas cuyo modo de funcionamiento los militantes suelen considerar incompatible con sus objetivos de gestión medioambiental.³ Una de estas biorregiones, la llamada *Shasta bioregion*, circunscribe la cuenca del valle central de California, con San Francisco como desembocadura natural. La promoción de esta biorregión ha tomado la forma sobre todo de mapa. Sigue la sobrecogedora descripción que ofrece Raymond Dasmann, ecólogo de formación y destacado militante de la causa biorregionalista:

Mirando el mapa Okamura-Breedlove e imaginando la región que representa, soy consciente de que miro una imagen de mi casa (*home*). He recorrido esos lugares de cabo a rabo en un momento u otro de mi vida. Es realmente un mapa de coyotes, de lechuzas, de águilas ratoneras en el cielo, de robles, de hierba quemada al sol, de bosques húmedos. Es más natural escribir sobre la tierra que

sobre un mapa. Pero el mapa está bien. Muestra dónde están las cosas... o donde estuvieron ([Dasmann, 2007](#)).

Esta promoción de un área de acción regional y de una referencia planetaria va de la mano con una crítica de las entidades territoriales existentes -estados federados, condados, etc.-, entidades que se consideran inadecuados en cuanto demasiado heterogéneos desde el punto de vista medioambiental, y también del fraccionamiento político del mundo, fraccionamiento que se considera una fuente de prácticas medioambientales incoherentes. (Va igualmente de la mano con la promoción de las biorregiones en cuanto marcos de identificación de alcance propiamente territorial.) En su obra fundacional, Berg y Dasmann estiman que conviene entender una biorregión «al mismo tiempo como un área geográfica -circunscrita conforme a criterios naturales-, y como un “área de conciencia” relativa a un lugar y a las ideas que adoptamos sobre maneras de vivir en él» (1977, 218). En opinión de investigadores que han trabajado en el «biorregionalismo», en éste debemos ver la expresión de la voluntad de construir «territorios nuevamente constituidos» ([Aberley, 1993, 71](#)). Entendido así, el movimiento biorregionalista promueve tanto prácticas de gestión medioambiental, como formas de sociabilidad: «La planificación biorregional [es] un marco que permite [...] llegar a combinar objetivos de conservación de la naturaleza a largo plazo, y estilos de vida humanos» ([Brunckhorst, 1995, 7](#)).

La difusión del modelo biorregional como objetivo en sí

El éxito del biorregionalismo se puede medir por el gran número de iniciativas que lo reivindican desde hace cuatro décadas, particularmente en Estados Unidos y Canadá. Lo concurrido del *North American Bio regional Congress* que, desde 1984, se viene celebrando cada dos años, constituye un interesante indicador. Pero la difusión de este concepto ha llegado mucho más lejos. Planet Drum, la fundación creada por Peter Berg en 1973 con base en San Francisco,⁴ se ha encargado de promover o acompañar proyectos en otros lugares del mundo, por ejemplo en Ecuador⁵ o Japón. (Véase [Evanoff, 1998.](#))⁶

Esta difusión mundial del modelo californiano es también una forma de promover una nueva relación con la Tierra en la escala que es la suya. En otro texto, Berg invita a los activistas biorregionalistas a estar «fuera del mundo y en el planeta» (*out of the world and onto the planet*) (2009, 36) y, de paso, a organizar la resistencia a la uniformización a la que conduciría la mundialización económica y financiera: «El concepto de biorregión [...] consiste en una balsa de supervivencia y en una nueva base para alianzas, entre grupos anclados localmente, para contrarrestar la pleamar de la monocultura mundial» ([Berg, 2009, 146](#)).

El éxito del modelo biorregionalista se mide también -aunque resulte paradójico- por su instrumentalización en las políticas públicas. Varios estados federados como California o Nueva York⁷ se han inspirado, en efecto, en este movimiento para determinar la acción de sus organismos para el medioambiente. En estos casos la ambición es menor -pues en este contexto no se mantiene, como es lógico, el proyecto social sobre el que reposaba la idea de biorregión- y se prescinde asimismo de la crítica de las

instituciones y las retículas político-administrativas heredadas. Desde una perspectiva similar han recurrido a este modelo para enmarcar su acción organizaciones medioambientalistas, sobre todo en la idea de vincular a las poblaciones locales con sus políticas de conservación de la naturaleza. El *World Wildlife Fund* (WWF), por dar un caso, optó por regionalizar sus iniciativas con ayuda de un concepto afín, el de ecorregión. La identificación de las ecorregiones en la superficie de la Tierra respondía, por supuesto, a un peritaje científico que garantizaba su pertinencia; pero apuntaba sobre todo a enmarcar las acciones del WWF en la preocupación por optimizar la protección de las especies y los ecosistemas de este ámbito.⁸ Llegado el caso, el WWF se esforzó por agrupar a poblaciones locales susceptibles de identificarse con el correspondiente perímetro. Arturo Escobar puso de relieve, por ejemplo, que, en el oeste de Colombia -en una región englobada bajo el nombre de «Pacífico»-, la organización estableció alianzas estratégicas con las poblaciones locales, mayoritariamente compuestas por descendientes de esclavos. Estas poblaciones, invitadas a dar cuenta de su territorialidad colectiva con ayuda de esta biorregión, vieron en ello una ventaja, promoviendo así la idea de que, con poco que les reconociesen la autonomía regional necesaria, ellos eran los gestores óptimos. En este tipo de situación, la preocupación estratégica prevalece manifiestamente sobre la construcción de un imaginario social.

Imaginario social de la naturaleza y «ecología de las identidades compartidas»

Este largo desvío a los confines de la contracultura californiana y del ecologismo nacido en Estados Unidos, nos pone ante los ojos el surgimiento y la instauración de un imaginario social de la naturaleza y el espacio que es específico. Y lo es por varias razones.

Para empezar, acompaña proyectos sociales y políticos alternativos, guiados por valores ausentes en los imaginarios preexistentes. El propio Castoriadis anhelaba el advenimiento de semejante imaginario social, en vista de los retos medioambientales entonces recientemente identificados: «Habida cuenta de la crisis ecológica, [...] de la casi imposibilidad del sistema de continuar su actual carrera, lo que hace falta es una nueva creación imaginaria de una importancia sin parangón en el pasado, una creación que ponga en el centro de la vida humana significaciones distintas de la expansión de la producción y el consumo, que plantee objetivos de vida distintos y que los humanos puedan identificar como algo que vale la pena» (citado por [Morel, 1994](#)). [Richard Peet y Michael Watts \(1996\)](#) invocan también el concepto de imaginario social por motivos comparables: «Tales imaginarios medioambientales son una fuente vital de dinámicas de transformación y de simple reproducción; el imaginario asocia las condiciones naturales con la construcción de formas sociales nuevas». Más recientemente, Françoise Choay, teórica e historiadora del urbanismo, se expresaba en la misma línea cuando invitaba a trazar las utopías concretas de la época presente, en la que podríamos proceder a «reencontrarnos con lo local, [...] a reencontrarnos con la tierra, con el mundo natural y concreto al que pertenecemos en cuanto seres vivos» ([Choay, 2002](#)).

Además, este imaginario social de la naturaleza abre la vía a una nueva articulación de las escalas -mundial, regional, local- en las que se identifican la naturaleza y los modos de acción pertinentes. La escala local es la de los proyectos comunitarios alternativos. La escala regional, principalmente la de las entidades naturales en las que esos proyectos se inscriben, y cuya integridad los mismos quieren respetar. (Secundariamente es la escala de instituciones *ad hoc*.) La escala mundial es al mismo tiempo la del ecosistema planetario -referencia que da sentido a la acción-, y la de la puesta en red de proyectos. Procediendo así, este imaginario se quiere emancipado de los marcos territoriales de los imaginarios estatal y nacional, constatación que ha llevado a Peet y Watts a hablar de «imaginarios medioambientales en asincronía con las concepciones hegemónicas» (1996, 263) en la medida en que privilegian «una concepción de la naturaleza anclada localmente» y que cobra sentido «en virtud de una formación discursiva regional» (1966, 266).

De paso, este imaginario social lleva a repensar tanto las identidades colectivas, como la ciudadanía. Los promotores del biorregionalismo, por ejemplo, han propugnado explícitamente una «ecología de las identidades compartidas», un «enfoque ecocéntrico de las identidades [que] invita a los individuos a percibirse no sólo como miembros de diversos grupos sociales, sino también como partes integrantes de un todo mucho más grande, como componentes de la matriz de la naturaleza (*web of nature*), donde todo es fundamentalmente interconexo e interdependiente» ([McGinnis, 1999, 61](#)). Y de estas «identidades ecocéntricas» se dice explícitamente que tienen una naturaleza comparable a la de las identidades nacionales, pero que también compiten con éstas: «Concebir el “yo” (*self*) como parte del cosmos desarrollaría tanto el sentido del “yo”, como una ampliación del sentimiento identitario. Lo cual podría

compararse a lo que se experimenta en la identificación con un pueblo o una nación, solo que mucho más a lo grande» ([Bretherton, 2001](#)). Este paralelismo ha permitido invocar también una «ciudadanía ecológica» que busca ora emanciparse de toda referencia a la nación, ora articularse en la ciudadanía nacional: «Surge una ciudadanía ecológica que está al mismo tiempo anclada a una base estatal -establecida localmente-, e informada por la orientación transnacional de su objetivo y su acción [...] Referirse a una “ciudadanía ecológica” consiste en designar prioritariamente a ciudadanos que lleven en sí los vínculos particulares de su experiencia ecológica, que tengan metas comunes las cuales, ancladas a propiedades comunes, conduzcan potencialmente a una ampliación de los horizontes espacio-temporales de acción, y de los horizontes de acción responsable» ([Reid y Taylor, 2000, 440](#)).

EPIFANÍA LEVIATÁN EN LA FRONTERA

A lo largo de todo este libro he perseguido un objetivo principal: tomar la medida de la dimensión espacial constitutiva de los imaginarios sociales desde una perspectiva temporal larga. El objetivo era inmenso. He dado preferencia a algunos autores -Moro, Hobbes, Taylor, Searle, Warner, Arendt, Schmitt, etc.-, a algunas instituciones sociales -la moneda, la frontera, la propiedad privada, etc.-, a un juego de objetos espaciales preferentes -el territorio, la frontera, la parcela, el parque natural, etc.- y solamente a algunos de los innumerables colectivos con los que podía ilustrarse el asunto. Entre todos estos invitados, hay dos que nunca he conjugado juntos: Leviatán y la frontera. Pues Leviatán, ese monstruo bíblico al que Hobbes considera la personificación del Estado moderno conforme él lo concibe y legitima con su teoría del contrato social, simula casi no tener fronteras territoriales que pongan un límite a su soberanía y a su autoridad. La evocación de la frontera es, en efecto, muy puntual en el libro de Hobbes;¹ es marginal en la tesis que el filósofo allí despliega. Yo he recordado, sin embargo -siguiendo a Schmitt y a algunos otros-, hasta qué punto la frontera es constitutiva del Estado moderno en virtud de su territorialidad instituyente. Podríamos intentar, así, llevar a cabo un ejercicio de ficción y preguntarnos cómo exactamente se vería Leviatán si lo mandásemos a las fronteras de su territorio. Tal vez fuese un ejercicio divertido -porque ¿qué hace? ¿dibuja la frontera en el suelo con un gesto monárquico? ¿destaca en ella a algunos de los súbditos constitutivos de su propia corporeidad?-, pero, si se limitara a eso, nos preguntaríamos qué haría al final de una obra que ha hablado de muchas cosas más que de la modernidad del imaginario estatal del territorio.

Me parece más interesante, y sobre todo más apropiado llegados a este punto del libro -el momento de su epifanía-, plantear la siguiente cuestión: ¿qué ha pasado en las fronteras de los Estados de Europa entre por un lado el momento en que triunfaba esta partición casi religiosa de la extensión continental, y por otro lado hoy, es decir, el momento tanto de una Europa pacificada, como de la desestatalización de los imaginarios sociales? También encuentro más interesante estudiar si la rápida y radical evolución de las fronteras internas de Europa no conduciría al advenimiento de nuevas configuraciones sociales y políticas que en adelante tendrían una frontera interestatal como figura central de su imaginario del espacio. Después de todo, en su prefacio a *El 'nomos' de la tierra*, el propio Schmitt nos invitaba, a su manera, a actualizar su propio análisis: «El orden eurocéntrico del derecho de gentes que hasta ahora ha prevalecido, llega hoy a su fin. Con él se desvanece el antiguo *nomos* de la tierra [...] El pensamiento de los hombres debe volverse de nuevo hacia los órdenes elementales de su existencia terrestre. Buscamos el sentido que habita la tierra [...] Es a los pacíficos a quienes la tierra se promete. Un nuevo *nomos* de la tierra no va a serles revelado sino a ellos» (1950, 46).

Para reflexionar sobre esta metamorfosis de las fronteras intraeuropeas, me propongo ir llevando al lector, durante algunas páginas, por algunos márgenes del territorio francés y observar allí más concretamente la obra de Vauban y el devenir de los vestigios que en aquellos lugares este hombre dejó. ¿Por qué Vauban? Primero porque se le suele reconocer como el principal artífice de la fijación y fortificación de las fronteras del país bajo el reinado de Luis XIV, pero también porque probablemente sea el mayor geógrafo de los hombres de confianza del mencionado rey de Francia,² preocupado por proporcionar las informaciones y la

documentación -sobre todo de naturaleza cartográfica-³más adecuadas para optimizar el conocimiento y la gestión del reino. Por último, porque muchos de sus escritos parecen indicar una proximidad con la concepción que Hobbes tenía del pueblo y del Estado, concretamente en lo que a su adhesión a una concepción autoritaria del poder se refiere, y en el esbozo de una puesta en práctica de elementos que figuran precisamente en la teoría de Hobbes.⁴

Pero quedémonos por un instante en las zonas fronterizas a las que Vauban consagra el grueso de sus energías. En la década de 1650 y 1660, este hombre participa, en efecto, en los asedios de decenas de ciudades (sobre todo en el norte de Francia). «Ingeniero militar responsable de fortificaciones» desde 1655, está a cargo de la construcción o remodelación de numerosas obras militares, incluidas algunas ciudadelas espectaculares como la de Lille -«la reina de las ciudadelas» a decir del propio Vauban- o Besanzon, ciudades nuevas como Mont-Louis -en Cerdeña- tras la Paz de los Pirineos o como la alsaciana Neuf-Brisach, complejos sistemas de fortificaciones como Fort L'Écluse -a las puertas de Ginebra-, u obras más modestas como la Torre de Socoa de San Juan de Luz, en el País Vasco. En 1705, Vauban puede presumir de haber contribuido a la habilitación de «ciento diecinueve plazas o ciudades fortificadas, treinta y cuatro ciudadelas, cincuenta y ocho fuertes o castillos, cincuenta y siete reductos y veintinueve fortines». Cada una de estas obras se inscribe en un plan general que apunta a constituir un «cinturón de hierro» en los márgenes del reino -que se califica de «coto cerrado»- y a materializar una zona fronteriza que él quería más fácil de guardar suprimiendo los enclaves y alisando el trazado.⁵ Una serie de tratados que se firman en la segunda mitad del siglo, sobre todo los tratados de Nimega (1678) o Rijswijk (1697), extrapolan esta política al

ámbito del derecho. En ese sentido, Vauban fue un teórico tanto de la delimitación simplificada -conforme a criterios racionales y operativos- del territorio estatal, como de la constitución, a ambos lados de dicha línea, de una zona de fortificaciones a modo de tapón territorial. (Véase [Bitterling, 2009](#).) Desde esta perspectiva, la obra de Vauban es una ilustración particularmente notable de las observaciones generales depositadas en el segundo ensayo del presente libro. Las fronteras de Francia, una vez concebidas como líneas institucionales demarcadoras de las áreas de soberanía estatal, cobraron, en efecto, formas materiales múltiples: tratados y mapas anejos, muros de contención -por así decir- y, más tarde, mojones y puestos fronterizos.

En los siglos que siguieron a la puesta en práctica de esta concepción y de estas materializaciones iniciales de las fronteras de Francia, estas últimas se fueron endureciendo progresivamente. El endurecimiento, sin embargo, rara vez tomó la forma de muros y alambre de espino. (Salvo quizás durante las guerras, sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial para impedir la huida de quienes querían escapar de la ocupación alemana y de las leyes del Gobierno de Vichy, por ejemplo en las fronteras con España y Suiza.) Fue un endurecimiento con formas más bien institucionales: las del derecho, la moneda y la autoridad política, pero también las de la administración cotidiana, que contribuía a diferenciar cada vez más a las sociedades situadas de un lado y del otro. Aquí y allá, el despliegue de las lenguas oficiales en el día a día de la vida escolar y administrativa pudo disociar comunidades lingüísticas -por ejemplo en Flandes o en el País Vasco- y vincular cada una de sus partes a espacios públicos diferentes. Pues el comentario ya citado de Marcel Gauchet a propósito del reino de Francia -«De un poder en extensión, se pasa a un poder en profundidad donde la operación del soberano se convierte en

llevar, en el interior de sus límites, al cuerpo colectivo a una plena correspondencia consigo mismo»-, aquí es útil para entender qué ocurre donde se ponen en contacto dos Estados. La frontera interestatal es, en efecto, «fundadora de una diferencia» y reguladora en la medida en que «demarca áreas relacionales en cuyo interior tienen curso prácticas y conocimientos, instrumentos y códigos que se adecuan a los proyectos colectivos» ([Raffestin, 1986, 19](#)).

¿Hay que ver en la obra de Vauban -y en las diversas formas de endurecimiento de las fronteras de Francia- la traducción concreta de la yuxtaposición de Leviatanes que, espalda con espalda, miran cada uno al interior de sus dominios? Esto sería retorcer la propuesta de Hobbes, ya que el filósofo no es que se explaye a este respecto ni lleva tan lejos su ejercicio de personificación, como tampoco la reflexión sobre la territorialidad constitutiva del Estado. También sería, sin embargo, continuar en la línea de [Michel Callon y Bruno Latour \(2006\)](#), quienes probaron a extrapolar la figura de Leviatán al análisis sociológico. Pues, si estos dos autores retoman la figura del monstruo bíblico, sin duda es para rendir homenaje a la obra de Hobbes; pero igualmente para dar un contenido empírico a la referencia -poco heurística en sociología- al contrato social. Para Callon y Latour, Leviatán o el Estado no es más que el producto de un proceso de «traducción», si por tal entendemos «el conjunto de las negociaciones, las intrigas, los actos de persuasión, los cálculos y las violencias gracias a las cuales un actor o una fuerza se permite -o se hace atribuir- la autoridad de hablar o actuar en nombre de otro actor u otra fuerza» (2006, 13). Desde esta perspectiva, el Leviatán que Hobbes invoca es un mero portavoz que se impone como tal, y como tal consigue ser reconocido por el correspondiente pueblo; un portavoz que surge de las interacciones sociales en forma de una

macroorganización -el Estado- reconocida por todos. Sin embargo - prosiguen estos dos autores-, para que la asimetría instituida entre el Leviatán sociológico y el pueblo perdure y se establezca, es necesario que trascienda el ámbito de las meras relaciones sociales y ponga a su servicio multitud de formas materiales. Es necesario, en efecto, que «sustituya por doquier las alianzas indecisas por muros y contratos escritos, los rangos por uniformes y tatuajes, las amistades reversibles por apellidos y marcas». Pues sólo entonces «tendremos un Leviatán» ([Callon y Latour, 2006, 12](#)). Y hete aquí que surgen juntos los atributos concretos del pueblo, las mediaciones materiales por cuya virtud funcionan las instituciones, pero también el territorio y la frontera, vale decir, una forma de espacialidad eminentemente instituyente. Pues un actor es quien «busca curvar el espacio en torno a sí», el Estado es ese colectivo de actores cuya razón de ser es instituir la asimetría -es ese que, de entre el conjunto de los actores, adquiere el mayor margen de maniobra en ese ejercicio de curvatura-, el territorio es el espacio curvado por la acción conjunta del Estado -el territorio estatal- y la nación -el territorio nacional-, y la frontera es la línea -y la correspondiente zona circundante- a la que el Estado presta una atención particular, disponiendo instituciones estatales -servicio de aduanas, Ejército, policía de fronteras, etc.- encargadas de velar por la aplicación del derecho, por la puesta en práctica de las medidas fiscales y por el control de las entradas y salidas de personas y mercancías.

¿Qué ha sido, durante las últimas décadas, de las obras que nos legó Vauban? Y el destino de esas obras, ¿qué nos enseña sobre el de los Leviatanes puestos espalda contra espalda en la frontera? Muchas ciudadelas y sitios fortificados han sido declarados patrimonio. (Como en Lille, donde un proyecto de rehabilitación de un estadio de fútbol -ni más

ni menos- se consideró una ofensa al legado monumental de la ciudad.) Muchas ciudades, por ejemplo Briançon y Mont-Dauphin, deben a sus fortificaciones el haberse convertido en atracciones turísticas de entidad. Más aún: en 2008, doce lugares entre los que se contaban las ciudades nuevas de Mont-Louis y Neuf-Brisach fueron inscritas en la lista del Patrimonio Mundial de la Unesco. Instrumentos de la defensa del «coto cerrado» francés en el siglo XVII, y símbolos de la territorialidad estatal moderna, estas obras se han convertido así, a comienzos del siglo XXI, en «testigos del apogeo de la fortificación defensiva clásica, típica de la arquitectura militar occidental, [ya que] Vauban desempeñó un papel de entidad en la historia de las fortificaciones al influir en la arquitectura militar europea, pero también en el resto de continentes hasta mediados del siglo XIX».⁶ Conforme a los criterios contemplados por la Unesco -a la que guía la preocupación por promover una concepción cosmopolita de la humanidad-, «la obra de Vauban» se entiende que «ilustra un periodo significativo de la historia humana».⁷ Pasmoso vuelco simbólico por cuya virtud unos objetos que dan cuenta de la preocupación de los Estados modernos por coexistir mediante el mantenimiento y la gestión de la amenaza permanente, pasan a constituir elementos de un ejercicio de patrimonialización que apunta a fomentar una humanidad cosmopolita y pacificada...

Por otra parte, el legado arquitectónico de Vauban ocupa espacios cuyas prácticas, configuraciones y significados están en plena metamorfosis. Tanto en el sur de Alsacia como a las puertas de Ginebra, tanto en el País Vasco como en la ciudad de Lille, se entendió que lo que ocurría del otro lado de la frontera afectaba a todos. Las economías, el mercado de trabajo, las prácticas de movilidad y el mercado residencial vigentes a ambos lados terminaron imbricándose. (Las dinámicas ecológicas nunca dejaron de

estarlo.) Si la frontera sigue marcando el contacto entre dos derechos estatales, tales derechos han tendido a acercarse bajo los efectos de las directivas comunitarias, y también a las puertas de Ginebra bajo el efecto de un rápido alineamiento del derecho helvético con el derecho comunitario. Y lo que es más espectacular: los tratados europeos han instaurado en la mayoría de los márgenes del territorio francés la libre circulación de mercancías y personas, pero además han implementado el uso de una única moneda, el euro. Ya realmente sólo ocurre en situaciones de tensión diplomática -por ejemplo entre Francia y España cuando se trataba de perseguir a los militantes de la causa vasca sospechosos de ser terroristas- que los policías nacionales vuelvan a asumir en la frontera el papel de esclusa de control del tránsito.

En todas estas regiones surgieron, durante el último tercio del siglo XX, organizaciones locales transfronterizas como la Eurociudad Vasca Bayona-San Sebastián y el Consorcio Transfronterizo Bidasoa-Txingudi, la AECT Pirineos-Cerdaña, el Comité Regional Franco-Ginebrino y la Gran Ginebra, el Eurodistrito Friburgo-Centro y Sur de Alsacia, la Eurometrópolis Lille-Kortrijk-Tournai y tantos otros casos, algunos de derecho nacional, de derecho comunitario otros. A menudo estas organizaciones empezaron tomando nota de la intensificación de los intercambios y las interdependencias, para luego hacerse cargo de la preocupación por desarrollar proyectos comunes, sobre todo en materia de turismo, urbanización, empleo y movilidad. Si, a semejanza de las numerosas organizaciones surgidas en las fronteras internas de Europa, han podido aparecer otras principalmente motivadas por la búsqueda de soluciones técnicas para los problemas nacidos de la yuxtaposición de sistemas administrativos y jurídicos heterogéneos, éstas también se han ocupado de asuntos sociales y culturales, aspirando en ocasiones a

acompañar el surgimiento de nuevas identidades colectivas. (Véase [Leresche y Saez, 1997.](#)) Tal fue el caso, desde muy pronto, de los municipios vascos, que veían la oportunidad de reinventarse un destino común; otro tanto, más recientemente, con la región ginebrina, principalmente con la institución de una especie de comité económico y social transfronterizo, el *Forum d'agglomeration*. En ambos casos, y en muchos otros contextos, asistimos, pues, al surgimiento de auténticos «ámbitos públicos» regionales y transfronterizos. A decir verdad, dichos ámbitos no se limitan a los miembros de los correspondientes organismos, sino que incluyen a una parte cada vez mayor de individuos, ora binacionales, ora trabajadores fronterizos, ora incluso actores de empresas que tienen un pie en cada lado de la frontera en cuestión y hacen de la frontera un elemento de su territorialidad ordinaria y, en ocasiones, un componente de su horizonte de acción.

En tales espacios en recomposición, las obras de Vauban se asemejan a vestigios de otro tiempo que, lo mismo en San Juan de Luz que en Fort L'Écluse, tanto en Lille como en Mont-Louis o en Neuf-Brisach, jalonan unos territorios fronterizos hoy vacíos de implicaciones militares. (A lo sumo dan pie a una visita dominical.) Las fronteras cuyo tránsito aquellas obras otrora regularan, son hoy porosas: legiones de vehículos las atraviesan cada día sin prestar demasiada atención a las aduanas y a los aduaneros, que se han vuelto invisibles. Siguen siendo, con todo, centrales en la definición y el ejercicio del derecho, la nacionalidad y la ciudadanía en el sentido más clásico del término. Y si estas fronteras son omnipresentes en las representaciones que los habitantes se dan de su entorno, lo son de varias maneras. Están, en efecto, quienes quisieran abolirlas y borrar sus huellas visibles; están quienes se benefician de ellas en su día a día aprovechando diferencias de precios, salarios, fiscalidades

y prestaciones sociales; están quienes, como en Ginebra -donde un partido populista cosecha cierto éxito construyendo lo esencial de su discurso sobre la estigmatización de los trabajadores fronterizos-, querrían que siguiesen marcando un diferencial social y político potente, y están quienes les reelaboran el sentido a base de operaciones de patrimonialización -queriendo recordar la demarcación radical que en otro tiempo fueron-, de redescubrir antiguas prácticas de tránsito y de colaboración de monedas locales transfronterizas, o de establecer cooperaciones varias, por ejemplo entre instituciones culturales y deportivas. Para todos, sin embargo, la frontera sigue estando, en la extrema diversidad de sus estatus, eminentemente presente, planteada ahora a modo de línea de fuerza en una constelación de territorios heterogéneos.

Fin de la historia: la territorialidad de los Estados europeos cambia a gran velocidad. La noción de soberanía ha debido revisarse ante las exigencias de la construcción del proyecto comunitario pero también, en buena parte, de la creciente interpenetración de las economías y las sociedades que llamamos «nacionales». En su «bosquejo de una teoría liminológica» (1986), *Claude Raffestin* distinguía cuatro funciones de la frontera internacional: *traducción* de una intención y de una voluntad política, *regulación* mediante el uso de «instrumentos y códigos» aptos para demarcar las áreas relacionales, *diferenciación* de las áreas y los grupos situados a un lado y a otro, y *relación* «a través del vecinazgo», pues la frontera permite a los habitantes de esas zonas «confrontarse, compararse, descubrirse...» (20). Aunque Raffestin no lo diga, entendemos que, en este imaginario moderno del espacio en el que la frontera es una institución emblemática, la traducción era el motor de la producción de las fronteras; la regulación, su razón de ser; la

diferenciación y la relación, sus principales efectos. Hoy la relación prima sobre todas las demás funciones, la diferenciación se atenúa, la regulación pierde su autonomía, y la intención y la voluntad política han cambiado de naturaleza, acompañando ahora el cambio de estatus de la frontera más de lo que lo enmarcan. Como resultado, toma cuerpo un nuevo imaginario del espacio que en ocasiones dibuja convergencias sociales e identidades colectivas que se quieren articuladas en la frontera. En los márgenes de los territorios de los Estados europeos, las fronteras se han convertido en zonas en las que el conjunto del «sistema de relaciones» que las hace existir se reinventa. Su materialidad y sus significaciones se transforman y, con ellos, el lugar de los territorios en los imaginarios sociales. Surgen «ámbitos públicos regionales» hechos de actores que trabajan el espacio a su manera y otro tanto hacen con la frontera, poniendo sus estatus cambiantes de su lado. ¿Andan perfilándose neo-Leviatanes? Ya no estamos en los tiempos turbulentos de la Revolución inglesa y nadie se imagina en estos lugares a ningún monarca, mucho menos absoluto y menos todavía por derecho divino. Lo que sí hay son órganos políticos que han adquirido una legitimidad cierta en el tratamiento de las cuestiones fronterizas. La dinámica de estas reconfiguraciones liminares se halla, sin embargo, en buena parte en manos de actores que colocan la frontera en el núcleo de su territorialidad. Tales habitantes no conforman juntos un pueblo unificado y homogéneo en la escala de cada una de esas regiones. Éstas las puebla, en efecto, una multitud de individuos dispuestos a identificarse con comunidades diversas, preocupados por definirse ora por la nacionalidad, ora por el idioma y la cultura, ora por trayectorias individuales, ora por formas de labor profesional o militante. La idea misma de pueblo homogéneo no tiene demasiado sentido -ni aquí ni en otras partes de Europa, en vista de la diversificación y

complejificación de las pertenencias y los compromisos ciudadanos-, pero acaso tal sea el porvenir de los territorios europeos, que, cada vez menos una exclusiva de los Estados-nación, son configuraciones de naturaleza diversa, solapadas, que combinan en sus prácticas e imaginarios proyectos heteróclitos. En las fronteras internas de Europa, y en algunas de sus fronteras externas -pero en modo alguno en todas, pues las cosas son muy distintas en las franjas mediterránea y oriental-, probablemente no se perfila ningún neo-Leviatán. Hay, sin embargo, ámbitos públicos que se recomponen y curvan el espacio a su manera. Con unos instrumentos muy distintos de los de Vauban, pero retomando para la ocasión el legado del constructor como memoria de la época en que las fronteras fueron algo totalmente distinto.

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, Marc, 2001, «Préface» de Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, París, Payot.
- Aberley, Doug (ed.), 1993, *Boundaries of Home. Mapping for Local Empowerment*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Acton (lord), 1862, 'Nationality', *Home and Foreign Review*, 1, 1-25. [En trad. esp. cf. e.g. *id.*, *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid, Unión Editorial, 2011.]
- Alder, Ken, 1995, «A Revolution Made to Measure. The Political Economy of the Metric System in France», en Norton W. Wise (ed.), *Values of Precision*, Princeton, Princeton University Press, 39-71.
- Amin, Ash (2002), «Spatialities of Globalisation», *Environment and Planning A*, 34, 385-399.
- Amselle, Jean-Loup, 2010, *Logiques métisses*, París, Petite Bibliothèque Payot.
- Amselle, Jean-Loup y E. M'Bokolo (dirs.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, París, La Découverte.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso. [Trad. esp. *id.*, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.]
- Aponte, Glendy, 2005, «Collective Memory and 9/11», www.academia.edu/1091650/Collective_Memory_and_9_11
- Appadurai, Arjun, 1988, «Putting Hierarchy In Its Place», *Cultural Anthropology*, vol. 3, núm. 1, 36-49.
- _____, 1996, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press. [Trad. esp. *id.*, *La*

modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización, Montevideo, Trilce, 2001.]

_____, 1999, «Mondialisation, recherche, imagination», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, núm. 160, 257-267.

_____, 2001, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, Durham (NC), Duke University Press.

Arendt, Hannah, 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. [Trad. esp. *id.*, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.]

_____, 1958, *The Human Condition*, Chicago, Il., University of Chicago Press. [Trad. esp. *id.*, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2016.]

_____, 1963, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press. [Trad. esp. *id.*, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2019.]

Bacon, Francis, 1597, «Of True Greatness of Kingdoms and Estates», en *The Essays*, www.westegg.com/bacon/index.essays.html [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *Ensayos*, Barcelona, Orbis, 1985.]

_____, 1603, *Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland*, en J. Spedding, *Letters and Life of Francis Bacon*, Londres, 1861-1874. [Trad. esp., *cf. la entrada que a la presente antecede.*]

Baczko, Bronislaw, 1984, *Les imaginaires sociaux*, París, Payot. [Trad. esp. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.]

Barber, Benjamin R., 1992, «Jihad versus McWorld», *The Atlantic*, núm. 269, www.theatlantic.com/doc/print/199203/barber

Barber, Peter, 1992, «Pageantry, defense and Government. Maps at Court to 1550» y «Monarchs, Ministers and Maps (1550-1625)», en David Buisseret (ed.), *Monarchs, Ministers, and Maps. The Emergence of*

- Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*, University of Chicago Press, 1992, 26-56 y 57-98.
- Barthes, Roland, 1964, «Rhétorique de l'image», *Communications*, núm. 4, 40-51. [Trad. esp. en *id.*, *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971.]
- Bätschmann, Oskar y Pascal Griener, 1997, *Hans Holbein*, París, Gallimard.
- Bauman, Zygmunt, 2000, *Liquid Modernity*, Londres, Wiley. [Trad. esp. En *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.]
- Bayard, Jean-François, 2004, *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, París, Fayard.
- Beauroy, Jacques, 2002, «La représentation de la propriété privée de la terre: *land surveyors* et *estate maps* en Angleterre de 1570 à 1660», en G. Brunel, O. Guyotjeannin y J. M. Moriceau, *Terriers et plans-terriers du XIII^e au XVIII^e siècles*, París, Droz, 79-101.
- Beck, Ulrich, 2004, *Qu'est ce que le cosmopolitisme?* [Der kosmopolitische Blick oder Krieg ist Frieden], París, Aubier, 2006. [Trad. esp. *id.*, *La mirada cosmopolita o La guerra es la paz*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.]
- Berg, Peter, 1978, *Reinhabiting a Separate Country. A Bioregional Anthology of Northern California*, San Francisco, Planet Drum Foundation.
- _____, 2009, *Envisioning Sustainability*, Subculture Books.
- Berg, Peter y Raymond Dasmann, 1977, «Reinhabiting California», *The Ecologist*, vol. 7, núm. 10, 399-401.
- Berg, Peter *et al.*, 1990, *A Green City Program for the San Francisco Bay Area and Beyond*, San Francisco, Planet Drum.
- Berlin, Isaiah, 1979, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres, Pimlico. [Trad. esp. *id.*, *Contra la corriente. Ensayos sobre*

- historia de las ideas*, Madrid, FCE de España, 1992.]
- Beveridge, Charles E. y Paul Rocheleau, 1995, *Olmsted. Designing the American Landscape*, Nueva York, Rizzoli.
- Bierce, Ambrose, 1911, *Devil's Dictionary*, Nueva York, Doubleday. [Trad. esp. *id.*, *El diccionario del diablo*, Madrid, Sexto Piso, 2019.]
- Biggs, Michael, 1999, «Putting the State on the Map. Cartography, Territory, and European State Formation», *Society for Comparative Study of Society and History*, núm. 2, 374-399.
- Billig, Michael, 1995, *Banal Nationalism*, Londres, Sage. [Trad. esp. *id.*, *Nacionalismo banal*, Madrid, Capitán Swing, 2014.]
- Binkley, Sam, 2003, «The Seers of Menlo Park. The discourse of Heroic Consumption in the “Whole Earth Catalog”», *Journal of Consumer Culture*, vol. 3, núm. 3, 283-313.
- Bitterlin, David, 2009, *L'invention du pré carré*, París, Albin Michel.
- Blanc, Jérôme, 1998, *Les monnaies parallèles. Approches historiques et théoriques*, tesis doctoral en Ciencias Económicas, Université Lumière Lyon 2.
- _____, 2006, «Les monnaies de la république. Un retour sur les idées monétaires de Jean Bodin», *Cahiers d'Économie Politique / Papers in Political Economy*, vol. 50, núm. 1, 165-189.
- Bloch, Marc *et al.*, 1929, «Les plans parcellaires», *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, vol. 1, núm. 1, 60-70.
- Bodin, Jean, 1576, *Les six livres de la république*, libro I, París, Fayard, 1986. [Trad. esp. *id.*, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 2006.]
- Boucher, Geneviève, 2014, *La ville palimpseste de Louis Sébastien Mercier. Spectralité, histoire et imaginaire temporel*, www.revue-analyses.org, vol. 9, núm. 1.

- Boulding, Kenneth, 1966, «The Economics of Spaceship Earth», en H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 3-14.
- Brah, Avtar, 1978, *Cartographies of Diasporas. Contesting Identities*, Londres, Routledge, 1996. [Trad. esp. *id.*, *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.]
- Brand, Stewart, 1978, «Local Dependency», disponible en www.wholeearth.com/issue/1210/article/331/local.dependency.
- _____, 2000, «Taking The Long View», *Time Magazine*, 26 de abril de 2000.
- Braudel, Fernand, 1967, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin. [Trad. esp. *id.*, *Civilización material, economía y capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.]
- Bretherton, Charlotte, 2001, «Ecocentric Identity and Transformatory Politics», *International Journal of Peace Studies*, vol. 6, núm. 2, www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol6_2/Bretherton.htm
- Bromberger, Christian, 1998, *Football. La bagatelle la plus sérieuse du monde*, Paris, Bayard.
- Brotton, Jerry, 1997, *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, Londres, Reaktion Books.
- Brugière, André y Jacques Revel (dirs.), 1989, «La connaissance du territoire», en *Histoire de la France*, Paris, Seuil, 71-115.
- Brunckhorst, David J., 1995, «Sustaining Nature and Society. A Bioregional Approach», *Inhabit*, vol. 3, 5-9.
- Bruneau, Michel, 2002, «Évolution des étagements ethnopolitiques dans les montagnes sino-indochinoises», *Hérodote*, núm. 107, 89-117.
- _____, 2014, «Les États-nations de l'espace eurasiatique issus d'empires, de cités-États, d'États-*mandala* Que doivent-ils au modèle européen occidental?», *L'Espace Géographique*, vol. 43, núm. 3, 251-264.

- Buisseret, David (ed.), 1996, *Rural Images. Estate Maps in the Old and New Worlds*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Bussotti, Luca, 2002, *La cittadinanza degli italiani. Analisi storica e critica sociologica di una questione irrisolta*, Milán, Franco Angeli.
- Calhoun, Craig, 1997, *Nationalism*, Mineápolis, University of Minnesota Press. [Trad. cat.: *id.*, *Nacionalisme*, Valencia, Universitat de València, 2008.]
- Calhoun, Craig (ed.), 1994, *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford y Cambridge (MA), Basil Blackwell.
- Callon, Michel y Bruno Latour, 2006, «Le grand Leviathan s'apprivoise-t-il?», en M. Akrich y M. Callon, *Sociologie de la traduction*, París, Presses de l'École des Mines de Paris, 11-32.
- Cassirer, Ernst, 1927, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig; Berlín : B.G. Teubne. [Trad. esp. *id.*, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.]
- Castells, Manuel, 1997, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 3 vols. México, Siglo XXI, vol. 1 1999, vol. 2 1999, vol. 3 2001.
- Castoriadis, Cornelius, 1974, «Les significations imaginaires», en *Une société à la dérive. Entretiens et débats*, París, Seuil, 2011. [Trad. esp. en *id.*, *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Madrid, Katz Editores, 2006.]
- _____, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil. [Trad. esp. *id.*, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.]
- Certeau, Michel de y Luce Giard, 1983, «L'ordinaire de la communication», *Réseaux*, vol. 1, núm. 3, 3-26.
- Chivallon, Christine, 2007, «Retour sur la “communauté imaginée” d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée

floue», *Raisons Politiques*, núm. 27, 131-172.

Choay, Françoise, 2002, «L'utopie aujourd'hui, c'est retrouver le sens du local. À l'ère de la mondialisation, peut-on encore imaginer une utopie?», *Forum Architecture*,

<http://www.aroots.org/notebook/article23.html>

Christopherson, Susan, Harry Garretsen y Ron Martin (2008), «The World Is Not Flat: Putting Globalization in its Place», *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 1 (3), 343-349.

Clarke, Desmond M. y Charles Jones (eds.), 1999, *The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World*, Cork University Press.

Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press. [Trad. esp. *id.*, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2001.]

_____, 1997, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. esp. *id.*, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 2019.]

Cohen, Michael, 1984, *The Pathless Way. John Muir and American Wilderness*, Madison, University of Wisconsin Press.

Colonomos, Ariel, 2004, «La froideur du regard impassible des États», en *Communications*, núm. 75, 75-90.

Conforti, Joseph M., 1996, «Ghettos as Tourist Attractions», *Annals of Tourism Research*, vol. 23, núm. 4, 830-842.

Conley, Tom, 1996, *The Self-Made Map. Cartographic Writing in Early Modern France*, Mineápolis, University of Minnesota Press.

Constant, Benjamin, 1813, «De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne», en *Œuvres Politiques*, París, Charpentier, 1870. [En trad. esp. *cf. e.g. id.*,

Principios de política aplicables a todos los gobiernos, Madrid, Katz, 2010.]

Cormack, Lesley B., 1997, *Charting an Empire. Geography at the English Universities, 1580-1620*, Chicago, Chicago University Press.

Cosgrove, Denis, 1994, «Contested Global Visions. One-World, Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 84, núm. 2, 270-294.

Credner, Wilhelm, 1935, *Siam, das Land der Tai*, Stuttgart, Engelhorn.

Dagron, Tristan, 2003, «Espaces et fictions. Notes sur Foucault et la Renaissance», en *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Lyon, ENS Éditions, 87-114.

d'Angers, David, 1860, «Fête nationale», en *Dictionnaire politique. Encyclopédie du langage et de la science politiques*, Paris, Pagnère.

Dasmann, Raymond, 2007, «I Am Looking at a Picture of Home», *Planet Drum*, <http://www.planetdrum.org/dasmann.htm>

Debarbieux, Bernard, 2007, «Actualité politique du paysage», *Revue de Géographie Alpine*, 4, 101-113.

_____, 2011, «Jemma el-Fna 2011. L'artiste, le touriste et le terroriste», *Esprit*, núm. 376, 30-38.

Debarbieux, Bernard y Charles Perraton, 1998, «Le parc, la norme et l'usage. Le parc du Mont-Royal ou l'expression de la pluralité des cultures à Montréal», *Géographie et Cultures*, vol. 26, 109-127.

Debarbieux, Bernard y Jacques Poisat, 1999, «La rhétorique des artefacts territoriaux», en F. Gerbaux (dir.), *Utopie pour le territoire*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 35-52.

DeLuca, Kevin y Anne Demo, 2001, «Imagining Nature and Erasing Class and Race. Carleton Watkins, John Muir, and the Construction of Wilderness», *Environmental History*, vol. 6, núm. 4, 541-560.

- Desrosières, Jacques, 2000, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, París, La Découverte.
- Diggins, John P., 1972, *L'America, Mussolini e il fascismo* [Mussolini and Fascism. The View from America], Laterza, Bari.
- Dirlik, Arik, 2001, «Place-based Imagination. Globalism and the Politics of Place», en R. Prazniak y A. Dirlik, *Places and Politics in the Age of Globalization*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 15-51.
- Djament-Tran, Géraldine, 2010, «Les scénarios de localisation des capitales, révélateurs des conceptions de l'unité nationale», *Confins* [en línea], núm. 9.
- Duby, George, 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard.
- Durand, Gilbert, 1960, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod. [Trad. esp. *id.*, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2005.]
- Eco, Umberto, 1993, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1996. [Trad. esp. *id.*, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, Barcelona, Crítica, 2015.]
- Elden, Stuart, 2009, *Terror and Territory*, Mineápolis, U. Minnesota Press.
- _____, 2013, *The Birth of Territory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Elias, Norbert, 1969, *Die höfische Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. [Trad. esp. *id.*, *La sociedad cortesana*, Madrid, FCE de España, 1993.]
- Entrikin, J. Nicholas, 1991, *The Betweenness of Place. Towards a Geography of Modernity*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Escobar, Arturo, 2001, «Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization», *Political Geography*, vol. 20, 139-174.

- Eugène, Claude, 1905, «Compte-rendu du livre du Commandant Lunet de Lajonquière *Ethnographie des territoires militaires*», en *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, núm. 5, 199-207.
- Evanoff, Richard, 1998, «Bioregionalism Comes to Japan. An Interview with Peter Berg», *Japan Environment Monitor*, vol. 97, núm. 4, <http://www.sustainable-city.org/intervws/berg.htm>
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Farinelli, Franco, 2009, *De la raison cartographique* [Geografía. Un'introduzione ai modelli del mondo], París, CTHS. [Cf. (i) en trad. cat. *id.*, *La invenció de la terra* -Barcelona, Societat Catalana de Geografia, 2016-, y (ii) en castellano Bernat Lladó, *Franco Farinelli. Del mapa al laberinto*, Barcelona, Icaria, 2013, incluye selección de textos de este autor.]
- Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin, 1957, *L'apparition du livre*, París, Les Éditions Albin Michel. [Trad. esp. *id.*, *La aparición del libro*, México, FCE, 2005.]
- Ferrier, Jean-Louis, 1977, *Holbein. Les ambassadeurs*, París, Denoël.
- Fineo, Oroncio, 1532, *Protomathesis. Opus varium, ac scitu non minus utile quam iucundum*, París, Morrhius & Petrus.
- Fisher, Irving D., 1986, *Olmsted and the City Planning Movement in the United States*, University of Michigan Research Press.
- Flandreau, Marc, Christophe Galimard, Clemens Jobst y Pilar Nogues-Marco, 2009, «Monetary Geography before the Industrial Revolution», *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, vol. 2, 149-171.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard. [Trad. esp. *id.*, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2a. ed. 2009.]

- _____, 1977-1978, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*, París, Gallimard / Seuil, 2004. [Trad. esp. *id.*, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.]
- Friedman, Jonathan, 1975, «Tribes, States, and Transformations», en Maurice Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Nueva York, Wiley, 161-200.
- _____, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.
- Friedman, Thomas (2000), *The Lexus and the Olive Tree*, Nueva York, Anchor Books.
- _____, 2005, «It's a Flat World, After All», *The New York Times*, 3 de abril.
- _____, 2006, *The World is Flat*, Londres, Penguin Books. [Trad. esp. *La tierra es plana, breve historia del mundo globalizado del siglo XXI*, MR ediciones, 2006.]
- Gabaccia, Donna R., 2007, «Inventing “Little Italy”», *Journal of Gilded Age and Progressive Era*, vol. 6, núm. 1.
- Gallois, Lucien, 1935, «La grande carte de France d'Oronce Fine», *Annales de Géographie*, vol. 44, núm. 250, 337-348.
- García Canclini, Néstor, 1999, *La globalización imaginada: Estado y sociedad*, Buenos Aires, Paidós Ibérica.
- Garrigou, Alain, 1993, «La construction sociale du vote. Fétichisme et raison instrumentale», *Politix*, vol. 6, núm. 22, 5-42.
- Gauchet, Marcel, 1992, «Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. 2: La nation*, París, Gallimard, 247-316.
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalisms*, Ithaca, NY, Cornell University Press. [Trad. esp. *id.*, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2008.]

- Geremek, Bronisław, 1989, *Świat «opery żebraczej». Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV-XVII wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy. [Trad. esp. *id.*, *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, Madrid, Mondadori, 1991.]
- Gesell, Silvio, 1911, *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld*, Rudolf Zitzmann Verlag; Lauf bei Nürnberg. [Trad. esp. *id.*, *El orden económico natural*, Madrid, Hurqualya, 2008.]
- Gherardi, Laura y Philippe Pierre, 2010, «Mobilités géographiques et écarts de pouvoir au sein de trois entreprises mondialisées. Mobiles, immobiles et “ubiquistes”», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 26, núm. 1, 161-185.
- Gibson, James, 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA, Stanford University Press. [Trad. esp. *id.*, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.]
- Gilbert, Emily y E. Helleiner, 1999, *Nation-States and Money. The Past, Present and Future of National Currencies*, Londres, Routledge.
- Ginzburg, Carlo, 2002, *Nessuna isola è un'isola*, Firenze, Firenze University Press.
- Glover, Paul, 1995, *Hometown Money. How to Enrich Your Community with Local Currency*, Nueva York, Ithaca Money.
- Gorshenina, Svetlana, 2007, *De la Tartarie à l'Asie centrale. Le cœur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique*, Universidades de Lausana y París I, 2 tomos.
- Gottmann, Jean, 1952, *La politique des États et leur géographie*, París, Armand Colin.
- Graber, Linda M., 1976, *Wilderness as Sacred Space*, 8.^a Monograph of the Association of American Geographers.

- Greenblatt, Stephen, 1980, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gregory, Derek, 1994, *Geographical Imaginations*, Cambridge, Blackwell.
- Gupta, Akhil, 1992, «The Song of the Nonaligned World. Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism», *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 1, 63-79.
- Gupta, Akhil y J. Ferguson, 1992, «Beyond Culture. Space, Identity and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, vol. 7, 6-23.
- Guyomard, Jean-Christophe, 2013, «De l'État souverain à la souveraineté subsidiaire des monnaies locales complémentaires», *Revue Française de Socio-économie*, vol. 2, 51-68.
- Habermas, Jürgen, 1962, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft], París, Payot, 1986. [Trad. esp. *id.*, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004.]
- Halbwachs, Maurice, 1950, *La mémoire collective*, París, PUF. [Trad. esp. *id.*, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.]
- Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Londres, Routledge. [Trad. esp. *id.*, *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.]
- Harvey, David, 1979, «Monument and Myth», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 69, 362-381.
- _____, 1993, «From Space to Place and Back Again. Reflections on the Condition of Postmodernity», en J. Bird *et al.* (eds.), *Mapping the Future. Local Cultures, Global Change?*, Londres, Routledge, 3-29.

- Harvey, Paul D. A., 1993, *Maps in Tudor England*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hauriou, Maurice, 1929, *Précis de droit constitutionnel*, París, Sirey. [Trad. esp. *id.*, *Principios de derecho público y constitucional*, Granada, Comares, 2003.]
- Heilbron, John L., 1991, «The Measure of Enlightenment», en Tore Frangmyr, J. L. Heilbron y Robin E. Rider (eds.), *The Quantifying Spirit in the Eighteenth Century*, Berkeley, UCP, 207-243.
- Helgerson, Richard, 1986, «The Land Speaks. Cartography, Chorography, and Subversion in Renaissance England», *Representations*, núm. 16, 50-85.
- _____, 1993, «Nation or Estate? Ideological Conflict in the Early Modern Mapping of England», *Cartographica*, núm. 301, 68-74.
- Helleiner, Eric, 1999, «Historicizing Territorial Currencies. Monetary Space and the Nation-State in North America», *Political Geography*, vol. 18, núm. 3, 309-339.
- _____, 2002, *The Making of National Money. Territorial Currencies in Historical Perspective*, Nueva York, Cornell University Press.
- Hill, Christopher, 1965, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press. [Trad. esp. *id.*, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, Barcelona, Crítica, 1980.]
- Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* [Trad. esp. *id.*, *Leviatán o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2018.]
- Hobsbawm, Eric, 1990, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, UK, Cambridge University Press. [Trad. esp. *id.*, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Booket, 2013.]
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [Para trad. esp.,

cf. infra la entrada de Ranger, Terence.]

Huntington, Samuel, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster. [Trad. esp. *id.*, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2015.]

Ihl, Olivier, 1993, «L'urne électorale. Formes et usages d'une technique de vote», *Revue Française de Science Politique*, núm. 1, 30-60.

Jackson, John B., 1994, *A Sense of Place, a Sense of Time*, New Haven, Yale University Press.

Jackson, Peter, Philip Crang y Claire Dwyer, 2004, *Transnational Spaces*, Londres, Routledge.

Jasanoff, Sheila y Marybeth L. Martello (eds.), 2004, *Earthly Politics. Local and Global in Environment Governance*, Cambridge, MIT Press.

Jessop, Bob, 2002, *The Future of Capitalist State*, Cambridge, Polity. [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *El Estado. Pasado, presente, futuro*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2017.]

Jones, Calvin y Max Munday, 2001, «Blaenavon and United Nations World Heritage Site Status. Is Conservation of Industrial Heritage a Road to Local Economic Development?», *Regional Studies*, vol. 35, núm. 6, 585-590.

Kain, Rodger J. P. y Elizabeth Baigent, 1992, *The Cadastral Map in the Service of the State. A History of Property Mapping*, Chicago, University of Chicago Press.

Kantorowicz, Ernst, 1957, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, NJ, Princeton University Press. [Trad. esp. *id.*, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012.]

Kula, Witold, 1970, *Measures and Men* [Miary i ludzie], Princeton, Princeton University Press, 1986. [Trad. esp. *id.*, *Las medidas y los*

hombres, México, Siglo XXI, 1980.]

Laïdi, Zaki, 1998, «Les imaginaires de la mondialisation», *Esprit*, núm. 246, 85-98.

Lapierre, Jean-William, 1980, «Corps biologique, corps politique dans la philosophie de Hobbes», *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. 18, núm. 49, 85-99.

Latour, Bruno, 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte. [Trad. esp. *id.*, *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993.]

_____, 2009, «La mondialisation fait-elle un monde habitable?», *Territoire 2040*, vol. 2, 9-18.

Lefebvre, Henri, 1974, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000. [Trad. esp. *id.*, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.]

Lefebvre, Jean, 1952, *La politique des États et leur géographie*, Paris, Armand Colin.

Léger, Danièle y Bertrand Hervieu, 1979, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt, l'État*, Paris, Éditions du Seuil.

Le Goff, Jacques, 1991, *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, traducido al inglés en 1992 con el título *The Medieval Imagination*, Chicago University Press. [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.]

Le Maître, Alexandre, 1682, *La métropolitée ou De l'établissement des villes capitales, de leur utilité passive et active, de l'union de leurs parties et de leur anatomie, de leur commerce, etc.*, Ámsterdam, Boekholt.

Le Maux, Laurent, 2007, «Une théorie de la marque monétaire. L'impossibilité de la dénationalisation de la monnaie», *Revue Économique*, vol. 58, núm. 5, 985-1 009.

- Leresche, J. P. y Guy Saez, 1997, «Identités territoriales et régimes politiques de la frontière», *Pôle Sud*, núm. 7, 27-47.
- L'Estoile, Benoît, 1994, «L'anthropologue face au monde moderne. Malinowski et "la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration"», *Genèses*, vol. 17, 140-163.
- Lestringant, Frank, 2002, *Le livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Ginebra, Librairie Droz.
- Lévy, Claude, 1957, «Un plan d'aménagement du territoire au XVII^e siècle. "La Métropolité", d'Alexandre Le Maître», *Population*, vol. 12, núm. 1, 103-114.
- Lewis, Martin W. y Karen E. Wigen, 1997, *The Myths of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press.
- Lewis, Robert, «Frontier and civilization in the thought of Olmsted», *American Quarterly*, 1977, vol. 29, 385-403.
- Lindner, Rolf, 2003, «Der Habitus der Stadt. Ein kulturgeographischer Versuch», *Zeitschrift für Geo- und Umweltwissenschaften*, vol. 147, núm. 2, 46-53.
- Locke, John, 1689, *Traité du gouvernement civil* [Two Treatises of Government], París, Garnier / Flammarion, 1984. [Trad. esp. *id.*, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Barcelona, RBA, 2002.]
- Lunet de Lajonquière, Etienne, 1904, *Ethnographie des territoires militaires*, Hanói, F. H. Schneider.
- Lussault, Michel, 2007, *L'homme spatial*, París, Seuil.
- McGinnis, Michael, Freeman House *et al.*, 1999, «Bioregional Restoration. Re-establishing an Ecology of Shared Identity», en M. McGinnis, *Bioregionalism*, Londres, Routledge, 205-222.
- McGreevy, Patrick, 1987, «Niagara as Jerusalem», *Landscape*, vol. 28, núm. 2, 27-32.

- McNeill, Donald, 2000, «McGuggenisation? National Identity and Globalisation in the Basque Country», *Political Geography*, vol. 19, núm. 4, 473-494.
- Macpherson, C. Brough, 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.
- Magnaghi, Alberto, 2014, *La biorégion urbaine. Petit traité sur le territoire bien commun*, Paris, Association Culturelle Eterotopia France.
- Marienstras, Elise, 1988, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris, Gallimard.
- Marin, Louis, 1973, *Utopiques. Jeux d'espaces*, Paris, Minuit. [Trad. esp. *id.*, *Utópicas. Juegos de espacios*, Madrid, Siglo XXI de España, 1975.]
- Martigny, Vincent, 2010, «Penser le nationalisme ordinaire», *Raisons Politiques*, vol. 37, 5-15.
- Massey, Doreen, 1991, «A Global Sense of Place», *Marxism Today*, vol. 38, 24-29.
- Mauss, Marcel, 1926, *Manuel d'ethnographie*, 1967, Paris, Éditions Sociales. [Trad. esp. *id.*, *Introducción a la etnografía*, Madrid, Istmo, 1974.]
- Meskel, Lynn, 2002, «Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology», *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 3, 557-574.
- Metzger, Jonathan, 2013, «Raising the Regional Leviathan. A Relational-Materialist Conceptualization of Regions-in-Becoming as Publics-in-Stabilization», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 37, núm. 4, 1 368-1 395.
- Michaud, Jean, Sarah Turner *et al.*, 2002, «Mapping Ethnic Diversity in Highland Northern Vietnam», *GeoJournal*, vol. 57, 281-299.
- Micoud, André, 2005, «Des patrimoines aux territoires durables. Ethnologie et écologie dans les campagnes françaises», *Ethnologie*

Française, núm. 1, 13-22.

Miller, Iris, 2002, *Washington in Maps, 1606-2000*, Nueva York, Rizzoli.

Miller, James E., 1978, «A Question of Loyalty. American Liberals Propaganda and the Italian-American Community, 1939-1943», *The Maryland Historian*, 9.

Monnet, Jérôme, 1993, *La ville et son double. Images et usages du centre. La parabole de Mexico*, París, Nathan.

Moore, Adam, 2008, «Rethinking Scale as a Geographical Category. From Analysis to Practice», *Progress in Human Geography*, vol. 32, núm. 2, 203-225.

Morand, Paul, 1930, *New York*, París, Flammarion. [Trad. esp. *id.*, Nueva York, Barcelona, Folio, 2004.]

Morel, Olivier, 1994, «Un monde à venir. Entretien avec Cornélius Castoriadis», www.costis.org/x/castoriadis/mondeavenir.htm

Morin, Edgar, 2000, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, París, Seuil. [Trad. esp. *id.*, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Barcelona, Paidós, 2011.]

Morton, Rev. H. J., 1866, «Yosemite Valley», *Philadelphia Photographer*, núm. 3.

Muir, John, 1894, *Mountains of California*, Nueva York, Century, http://vault.sierraclub.org/john_muir_exhibit/writings/the_mountains_of_california/ [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *Escritos sobre naturaleza*, Madrid, Capitán Swing, 2018.]

_____, 1896, «The National Parks and Forest Reservations», actas del encuentro del Sierra Club habido el 23 de noviembre de 1895, *Sierra Club Bulletin*, núm. 7, 271-284.

_____, 1901, *Our National Parks*, Boston, Houghton.

_____, 1912, *The Yosemite*, Nueva York, Century, http://vault.sierraclub.org/john_muir_exhibit/writings/the_yosemite/

- Mumford, Lewis, 1961, *The City in History. Its Origins, Transformations, and Prospects*, Nueva York, Harcourt, Brace & World. [Trad. esp. *id.*, *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2012.]
- Murphy, Alexander B., 2002, «National Claims to Territory in the Modern State System. Geographical Considerations», *Geopolitics*, 2002, vol. 7, núm. 2, 193-214.
- Napoli, Philip F., 2004, «Little Italy. Resisting the Asian invasion», en J. Krase y R. Hutchison, *Race and Ethnicity in New York City*, Nueva York, Elsevier, 245-263.
- Nash, Roderick, 1967, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press.
- Neill, J. Meredith, 1974, «Olmsted. A dubious Heritage», *Journal of Popular Culture*, vol. VIII, núm. 1, 185-187.
- Neveu, Catherine, 2005, *Anthropologie de la citoyenneté*, Universidad de Provenza Aix-Marsella I, 2005.
- Nicks, Oran W. (éd), 1970, *The Island Earth*, Washington, Nasa Science and Technical Information Division.
- Noiriel, Gérard, 1991, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe 1793-1993*, París, Calmann-Lévy.
- Nora, Pierre (dir.), 1984-1992, *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard.
- Nordman, Daniel, 1999, *Frontières de France. De l'espace au territoire, XVI^e -XIX^e siècle*, París, Gallimard.
- Oelschlager, Max, 1993, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press.
- Ohmae, K. (1995), *The End of the Nation-State - the Rise of Regional Economies*, London: Harper Collins. [Trad. esp. *El fin del estado-nación: el ascenso de las economías regionales*, Barcelona: Editorial Andres Bello, 1997.]

- Olmsted, Frederick L., 1865, *Preliminary Report upon the Yosemite and Big Tree Grove*, www.yosemite.ca.us/library/olmsted/report.html
- _____, 1881, *Mount Royal, Montreal*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons.
- Olwig, Kenneth, 2002, *Landscape, Nature and the Body Politic*, University of Wisconsin Press.
- Otero, Gerardo (2004). «Global Economy, Local Politics: Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy», *Canadian Journal of Political Science*, 37 (2), 325-346
- Ozouf, Mona, 1982, «Le Panthéon, l'École normale des morts», en P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. 1: La république*, París, Gallimard, 139-166.
- Patton, Paul, 2006, «L'identité des imaginaires sociaux et la nature des droits», *Philosophiques*, vol. 33, núm. 2, 499-506.
- Peet, Richard y Michael Watts (eds.), 1996, *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, Londres, Routledge.
- Pickles, John, 2004, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-coded World*, Londres, Routledge.
- Pinçon, Michel y Monique Pinçon-Charlot, 2007, *Les ghettos du gotha*, París, Le Seuil.
- Polanyi, Karl, 1977, *The Livelihood of Man*, Nueva York, Academic Press. [Trad. esp. *id.*, *El sustento del hombre*, Madrid, Capitán Swing, 2009.]
- Prince, Hugh, 1988, «Art and Agrarian Change, 1710-1815», en Denis Cosgrove y Stephen Daniels, *The Iconography of Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 98-118.
- Rabinow, Paul, 1986, «Representations are Social Facts. Modernity and Postmodernity in Anthropology», en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.

- Raffestin, Claude, 1983, «L'imagination géographique», *Géotopiques*, núm. 1, 25-43.
- _____, 1986, «Éléments pour une théorie de la frontière», *Diogène*, núm. 134, 3-21.
- _____, 1987, «La fonction capitale est-elle nomade?», *Urbanisme*, núm. 217, 132-135.
- _____, 2006, «Réflexions hétérodoxes sur la globalisation», *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. XLIV, núm. 134, 247-257.
- Rambo, A. Terry, 1997, «Development trends in Vietnam's Northern Mountain Region», en D. Donovan, A. T. Rambo, J. Fox y Cuc Le Trong (eds), *Development Trends In Vietnam's Northern Mountainous Region*, Hanói, National Political Publishing House, 5-52.
- Ranger, Terence, 1983, «The Invention of Tradition in Colonial Africa», pp 211-262, en E. Hobsbawm y T. Ranger (dirs.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 211-262. [De este vol. colectivo hay trad. esp., *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2012.]
- Rasmussen, Claire y Michael P. Brown, 2002, «Radical Democratic Citizenship. Amidst Political Theory and Geography», en E. F. Isin y B. S. Turner, *Handbook of Citizenship Studies*, Londres, Sage, 175-188.
- Reich, Robert, 1991, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for XXIth Century Capitalism*, Nueva York, Alfred A Knopf.
- Reich, Robert, 1991, *L'économie mondialisée*, París, Dunod, 1997.
- Reid, Herbert y Betsy Taylor, 2000, «Embodying Ecological Citizenship. Rethinking the Politics of Grassroots Globalization in the United States», *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 25, núm. 4, 439-466.
- Renan, Ernest, 1882, *Qu'est ce qu'une nation*, París, Calmann-Lévy. [Trad. esp. *id.*, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur, 2014.]

- Ricœur, Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil. [Trad. esp. *id.*, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.]
- Robert-Demontrond, P. *et al.*, 2010, «La sphère marchande comme outil de résistance à la mondialisation. Le cas du marché des colas», *Management International / International Management / Gestión Internacional*, vol. 14, núm. 4, 55-68.
- Robertson, Roland, 1995, «Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», en M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson, *Global Modernities*, Londres, Sage Publications.
- Robinson, William I., 2004, *A Theory of Global Capitalism: Transnational Production, Transnational Capitalists, and the Transnational State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Roncayolo, Marcel, 1990, *L'imaginaire de Marseille. Port, ville, pôle*, Marsella, Chambre de Commerce et d'Industrie Marseille Provence, col. *Histoire du Commerce et de l'Industrie de Marseille, XIX^e -XX^e siècles*
- Rosanvallon, Pierre, 2000, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard. [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *El parlamento de los invisibles*, Barcelona, Hacer, 2015.]
- Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Œuvres complètes*, tomo III, Paris, Gallimard, 1964. [Trad. esp. *id.*, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Minerva, 2014.]
- _____, 1762, *Le contrat social*, en *Œuvres complètes*, tomo III, Paris, Gallimard, 1964. [Trad. esp. *id.*, *Contrato social o Principios de derecho político*, Madrid, Verbum, 2018.]
- _____, 1763, *Projet de constitution pour la Corse*, en *Œuvres complètes*, tomo III, Paris, Gallimard, 1964. [Trad. esp. *id.*, *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988.]

- _____, 1770-1771, «Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée», en *Œuvres complètes*, tomo III, Paris, Gallimard, 1964, 951-1 041. [Trad. esp., cf. la entrada que a la presente antecede.]
- Runte, Alfred, 1990, *Yosemite. The Embattled Wilderness*, University of Nebraska Press.
- Sack, Robert, 1986, *Human Territoriality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sahlins, Peter, 1989, *Frontières et identités nationales. La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2000.
- Said, Edward, 1977, *Orientalism*, Londres, Penguin. [Trad. esp. *id.*, *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2016.]
- Sale, Kirkpatrick, 1985, *Dwellers in the Land. The Bioregional Vision*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Santos, B. de Sousa, 2001, «La globalisation contre-hégémonique et la réinvention de l'émancipation sociale», en D. Mercure (dir.), *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Bruselas, De Boeck Université, 45-63.
- Sartre, Jean-Paul, 1940, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, traducido al inglés en 1948 con el título *The Psychology of imagination*, Nueva York, Philosophical Library. [Trad. esp. *id.*, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1968.]
- Sassen, Saskia, 2007, *A Sociology of Globalization*, W.W. Norton [Trad. esp. *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz.]
- Sauder, Gerhard, 2003, «La conception herdérienne de peuple/langue, des peuples et de leurs langues», *Revue Germanique Internationale*, vol. 20.
- Schama, Simon, 1995, *Landscape and Memory*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

Schmitt, Carl, 1923, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker & Humblot. [Trad. esp. *id.*, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual y la polémica con Thoma sobre el significado de la democracia*, Madrid, Tecnos, 2018.]

_____, 1950, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlín, Duncker & Humblot. [Trad. esp. *id.*, *El «nomos» de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*, Granada, Comares, 2002.]

Scott, James C., 2009, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press. [En trad. esp. *cf. e.g. id.*, *Elogio del anarquismo*, Barcelona, Crítica, 2013.]

Searle, John R., 1995, *The Construction of Social Reality*, Londres, Allen Lane, Penguin. [Trad. esp. *id.*, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.]

Sears, John F., 1989, *Sacred places. American Tourist Attractions in the Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press.

Seligman, Edwin, 1894, *Progressive Taxation in Theory and Practice*, American Economic Association. [Trad. esp. *id.*, *El impuesto progresivo en la teoría y en la práctica*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1913.]

Senellart, Michel, 2010, «L'espace de la souveraineté», *TRANSEO*, núm. 02-03.

Serres, Michel, 2006, *Récits d'humanisme*, París, Le Pommier. [Trad. esp. *id.*, *Figuras del pensamiento. Autobiografía de un zurdo cojo*, Barcelona, Gedisa, 2015.]

Servet, Jean-Michel, 1993, «L'institution monétaire de la société selon Karl Polanyi», *Revue Économique*, vol. 44, núm. 6, 1 127-1 149.

_____, 2012, *Les monnaies du lien*, Lyon, PUL.

- Simmel, Georg, 1900, *Philosophie des Geldes*, Berlín, Duncker & Humblot. [Trad. esp. *id.*, *Filosofía del dinero*, Madrid, Capitán Swing, 2013.]
- Smith, Alejandro, 1997, *Globalization from below. The rise of transnational communities*, 1er. working paper del ESRC Transnational Communities Programme.
- Smith, Anthony D., 1998, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Londres, Routledge. [Trad. esp. *id.*, *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Madrid, Istmo, 2000.]
- Smith, Donald K., 2008, *The Cartographic Imagination in Early Modern England. Re-writing the World in Marlowe, Spenser, Raleigh and Marvell*, Aldershot, Ashgate.
- Smith, Michael Peter, 2001, *Transnational Urbanism. Locating Globalization*, Oxford, Blackwell.
- Soja, Edward, 1996, «Los Angeles 1965-1992. The Six Geographies of Urban Restructuring», en A. J. Scott y E. Soja (eds.), *The City. Los Angeles and Urban Theory at the End of the XXth Century*, Los Ángeles, University of California Press, 426-462.
- Soto, Hernando de, 2000, *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Nueva York, Blanck Swan.
- Sperber, Dan, 1967, «Edmund Leach et les anthropologues», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 43, 123-142.
- Steger, Manfred B., 2008, *The Rise of the Global Imaginary. Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*, Oxford, Oxford University Press. [Trad. esp. *cf. e.g. id.*, *Globalización. Una breve introducción*, Barcelona, Antoni Bosch Editor, 2019.]

- Szerszynski, Bronislaw y John Urry, 2002, «Cultures of Cosmopolitanism», *The Sociological Review*, vol. 50, núm. 4, 461-481.
- Tanguay, Daniel, 2010, *Protestantisme et panthéisme dans la démocratie américaine*, Quebec, Presses de l'Université Laval.
- Taylor, Charles, 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press. [Trad. esp. *id.*, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.]
- _____, 2002, «Modern Social Imaginaries», *Public Culture*, vol. 14, núm. 36.
- _____, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Durham (NC), Duke University Press. [Trad. esp. *id.*, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.]
- Terrie, Philip G., 1985, *Forever Wild*, Filadelfia, Temple University Press.
- Thomas, Frédéric, 2004, «L'invention des "hauts plateaux" en Indochine. Conquête coloniale et production de savoirs», *Ethnologie française*, núm. 2, 639-649.
- Thoreau, Henry D., 1856, *Journal*, http://thoreau.library.ucsb.edu/writings_journals.html [Trad. esp. *id.*, *El diario*, Madrid, Capitan Swing, 2013.]
- Tocqueville, Alexis de, 1856, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Michel Lévy. [Trad. esp. *id.*, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.]
- _____, 1835-1840, *De la démocratie en Amérique*, París, C. Gosselin. [Trad. esp. *id.*, *La democracia en América*, Madrid, Trotta, 2018.]
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, 1751, «Plan d'un ouvrage sur la géographie politique», en *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, Glashütten im Taunus, Verlag Detlev Auvermann, 1972, 255-274.

- Turner, Fred, 2006, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Turner, Frederick J., 1893, «The Significance of The Frontier in American History», *The Annual Report of The American Historical Association*, 199-227.
- Turtinen, Jan, 2000, *Globalising Heritage. On Unesco and the Transnational Construction of a World Heritage*, Estocolmo, Stockholm Center for Organizational Research.
- Tyacke, Sarah y John Huddy, 1980, *Christopher Saxton and Tudor Map Making*, Londres, British Library.
- Uhlig, Harald, 1969, «Hill Tribes and Rice Farmers in the Himalayas and South-East Asia. Problems of the Social and Ecological Differentiation of Agricultural Landscape Types», *Transactions and Papers. The Institute of British Geographers*, vol. 47, 1-23.
- Van Gennep, Arnold, 1922, *Traité comparatif des nationalités. 1: Les éléments extérieurs de la nationalité*, París.
- Van Schendel, Willem, 2002, «Geographies of Knowledge, Geographies of Ignorance. Jumping Scale in South-East Asia», *Environment and Planning D*, vol. 20, 647-668.
- Verger, Jean du, 2010, «Géographie et cartographie fictionnelles dans l'Utopie (1516) de Thomas More», *Moreana*, vol. 47, núm. 181-182, 9-68.
- Vernant, Jean-Pierre, 1965, «Espace et organisation politique en Grèce ancienne», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 20, núm. 3, 576-595.
- Walter, François, 2004, *Les figures paysagères de la nation*, París, EHESS.
- Warner, Michael, 2002, «Publics and Counterpublics», *Public Culture*, vol. 14, núm. 36.

- _____, 2005, *Publics and Counterpublics*, Londres, Zone Books. [Trad. esp. *id.*, *Públicos y contrapúblicos*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2008.]
- Weber, Dominique, 2003, «Grandeur civique et économie dans la pensée politique de Francis Bacon», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 39, 3.
- Weber, Max, 1917, *Wissenschaft als Beruf*, Hofenberg, 2016. [Trad. esp. *id.*, *La ciencia como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.]
- Wilk, R., 1995, «Learning to be Local in Belize. Global Systems of Common Difference», en D. Miller, *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*, Londres, Routledge, 110-133.
- Worster, Daniel, 2005, «John Muir and the Modern Passion for Nature», *Environmental History*, vol. 10, núm. 1, 8-19.
- Zelinsky, Wilbur, 1988, *Nation into State. The Shifting Symbolic Foundations of the American Nationalism*, Chapel Hill, North Carolina University Press.
- Zimmer, Olivier, 2003, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891*, Cambridge University Press.

NOTAS AL PIE

¹ Con algunas excepciones notables del lado francés, sobre todo Gaston Bachelard.

² La palabra *imaginary* rara vez se usa en inglés para designar otra cosa que el contrapunto de lo real. Por este motivo, el «imaginario» de los autores francófonos se ha convertido con frecuencia en «imaginación» bajo la pluma de los traductores ingleses. *L'imaginaire médiéval* de [Jacques Le Goff \(1991\)](#) se tradujo al año siguiente con el título *The Medieval Imagination*, y *L'imaginaire* de [Sartre \(1940\)](#) recibió el título *The Psychology of Imagination* en 1948. Inversamente, es habitual que las traducciones francesas de obras inglesas que tratan de la *imagination* recurran al término *imaginaire*. El libro de Benedict Anderson *Imagined Communities* —literalmente «comunidades imaginadas»— fue titulado, en efecto, *L'imaginaire national* por el editor francés (1996). Y el capítulo de *Orientalism* (1977) de Edward Said titulado «Imaginative Geographies» —que en rigor significa «geografías llenas de imaginación»— se tradujo como «Geografías imaginarias».

¹ Habla, por lo demás, a todas luces del fútbol que en Europa llamamos «americano» y no del que en Estados Unidos llaman *soccer*.

² Searle habla de «hechos objetivos» en nombre de la epistemología realista y la perspectiva naturalista que hace suyas. Como muchos autores que han criticado el tipo de realismo de que él da muestras, yo no le sigo en este punto. Pero esta desavenencia no cambia el interés de la propuesta aquí presentada.

³ Por ejemplo cuando cita y analiza *El espíritu de las leyes* y las *Cartas persas* de Montesquieu.

¹ El registro moral impregna la totalidad de este texto de pocas páginas, donde aparece en trece ocasiones el término *good*.

² Esto hace referencia, obviamente, a la tesis de [Bruno Latour \(1997\)](#) de que la distinción entre naturaleza y cultura que la modernidad se aplicó a poner en escena llevó, sin

perjuicio de la multiplicación de hibridaciones diversas, a «purificar» los términos de cada una de las categorías. Aquí la purificación se refiere al parque natural como institución que acentúa el carácter natural del área protegida regulando, y en ocasiones prohibiendo, las actividades humanas.

¹ El apellido significa, etimológicamente, «el que dice pamplinas».

² El término suele traducirse al francés como «república», vocablo que debe entenderse en su acepción latina y romana —esto es: como la «cosa pública» (*res publica*)—, y no como un régimen político, ya que el modelo de Hobbes se condice sin problema con una monarquía.

³ Arendt dice de Hobbes que es «el único gran filósofo que la burguesía puede reivindicar con razón como exclusivamente suyo» (1951, 139). Véase asimismo [Arendt \(1958, 254-255\)](#).

⁴ Recordemos que la oposición entre una concepción de la sociedad como multitud heterogénea y como pueblo homogéneo está en el núcleo de las desavenencias entre numerosos filósofos de la época moderna, sobre todo entre Hobbes y Spinoza.

⁵ Hablando del interés que manifiesta Hobbes por la física de Gassendi —a quien frecuenta durante su estancia en París—, Diderot escribe en la *Enciclopedia*: «Un sistema donde todo se explica con movimiento y átomos no podía dejar de gustarle a Hobbes».

⁶ Destaca el *De corpore*, publicado en 1655.

⁷ Sólo hallan gracia a sus ojos los corsarios, quienes operan al servicio de Estados.

⁸ Recordemos que *El 'nomos' de la tierra*, una obra capital, es, paradójicamente, la menos representativa de una producción a menudo calificada de «sulfurosa», ya que Schmitt es famoso por su adhesión a las tesis nazis y por su antisemitismo. En este libro, el autor defiende la idea de que el fundamento jurídico del Estado moderno en cuanto institución es eminentemente territorial. En contraste con la época medieval, durante la cual triunfan el orden religioso de la república cristiana y el advenimiento de colectivos e instituciones diferenciados por su adhesión al cristianismo, la época moderna, que marca una emancipación de los Estados respecto de este «orden teológico-moral», instaura una

suerte de equivalencia o similitud entre los diversos Estados nacidos de una fragmentación del espacio disponible y apropiado. Las relaciones interestatales quedan entonces determinadas por las relaciones entre Estados «amigos», o entre Estados amigos y enemigos, siendo regulado el segundo tipo de relaciones principalmente mediante la guerra moderna. La modernidad estatal coincide, pues, con «un orden espacial estable», porque nace del ajuste del derecho en la partición de la extensión. Señalemos que, en *El 'nomos' de la tierra*, Schmitt toma sus distancias frente a las teorías contractualistas de Hobbes y Rousseau —quienes invocan el papel motor en la «dinámica constituyente de las voluntades» o «la libre sujeción de las voluntades individuales» en el nacimiento y la reproducción del Estado—, teorías para las cuales el territorio estatal no sería sino un producto entre otros de esta contractualización. Pero, si Schmitt se opone explícitamente a Hobbes en nombre de su propia concepción de la territorialidad fundacional del Estado moderno, las contradicciones del filósofo inglés que arriba señalábamos nos invitan a suavizar el contraste. Del mismo modo, si el Rousseau del *Contrato social* (1762) deja al margen la cuestión de la materialidad, dicha cuestión ocupa un lugar privilegiado en la justificación de la autoridad política en su *Proyecto de constitución para Córcega* (1763). Sobre este tema, véase también [Senellart \(2010\)](#).

⁹ De la ley Jean Bodin hacía, a finales del siglo XVI, el atributo primero de la soberanía estatal. Para este jurista, la soberanía reside esencialmente en «el poder ilimitado de hacer las leyes, y de hacerlas aplicar» (1576, 179).

¹⁰ Quiero recordar que, si bien el presente libro recurre bastante a los instrumentos de Searle, yo no comparto presupuestos ontológicos de este filósofo, ni el naturalismo de su proyecto.

¹¹ Señalemos, con todo, que esos muros y esas líneas fortificadas no marcan la frontera conforme la misma se instrumenta en los tratados interestatales, sino que la frontera se encuentra a veces más acá (la Línea Maginot) o más allá (Cisjordania). En este tipo de casos, no tiene la función de marcar en el suelo la frontera jurídica. Probablemente debamos concluir, en vista de la nueva popularidad de los muros y otras cercas casi

fortificadas en el mundo actual —ya se atengan o no al trazado de las fronteras—, que estamos volviendo a la idea de que una frontera debe ejercer una coacción sobre los cuerpos, tras haber evidenciado sus limitaciones en el ejercicio de una función puramente simbólica en la regulación de las prácticas espaciales de los individuos.

¹² «La palabra *nomos* viene [...] de *nemein*, que significa tanto “compartir” como “hacer pastar”. El *nomos* es, por tanto, la configuración inmediata bajo la cual el orden social y político de un pueblo se hace espacialmente perceptible; es la primera medición y división de los pastos, o sea, la toma de tierras y el orden concreto que tal toma comporta y al mismo tiempo genera» ([Schmitt, 1950, 74](#)).

¹³ Dicho esto, los tres grandes acontecimientos que, según Arendt, «fijan el carácter» de la época moderna en sus inicios, no son independientes unos de otros. Se ha mostrado, por ejemplo, que las utopías de la época moderna que conferían al estatus de la propiedad inmueble un papel de entidad tendían a situarse en las regiones de la Tierra recién descubiertas, como si el imaginario social ligado a la propiedad encontrase en la imaginación de los mundos nuevos un terreno propicio para su despliegue. (Véase [Baczko, 1984](#); [Anderson, 1983](#).) Tal no es exactamente el caso de *Utopía*, cuya localización los interlocutores que Moro pone en escena no llegan a conocer... por culpa de un ataque de tos intempestivo de uno que pasaba por ahí. Antes Moro se había cuidado de decir, eso sí, que Rafael había acompañado a Vespucio en su exploración de América.

¹⁴ «Aunque la Tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre es, no obstante, propietario de su propia persona. Ningún otro, fuera de él mismo, posee ningún derecho sobre ella; el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiedad suya. Él implica su trabajo en todo aquello a lo cual hace salir del estado en que la naturaleza lo dejara, añadiendo algo de sí mismo. De este modo, lo convierte en su propiedad. Habiendo sido la dicha cosa extraída por él del estado común en que la naturaleza la pusiera, su trabajo le añade algo que excluye el derecho común de los otros hombres» ([Locke, 1689, §27](#)).

¹⁵ A este respecto, [Hernando de Soto \(2000\)](#) sugirió que no es tanto el régimen de propiedad en sí mismo, sino la existencia de un aparataje jurídico y documental que garantice el derecho de propiedad, lo que fue la fuente de la importancia creciente del mismo a largo plazo en la acumulación de riqueza y en el desarrollo.

¹⁶ Los autores anglófonos hablan de *mapping* para designar esta manera de pensar el mundo con ayuda de un tipo de espacialidad cuyo mapa es la ilustración más emblemática.

¹⁷ Esta característica de los Estados modernos ha sido puesta de relieve por numerosos autores, sobre todo varios de los citados al principio del presente ensayo. Schmitt, por dar un caso, escribió, con ayuda de una imagen que recuerda al Leviatán de Hobbes —pero también a las formas de personificación del Estado que se multiplican desde el siglo XVI—, que el Estado que se forma en el siglo XVII es un «elemento de un nuevo orden espacial [...], un área homogénea y firme de suelo europeo la cual es representada, al mismo tiempo, como un *magnus homo*. Es sólo entonces cuando toma su forma como sujeto de derecho y como “persona” soberana» (1950, 146).

¹⁸ «La fuerza política de una democracia se manifiesta en su capacidad de apartar o mantener a raya al extranjero y al no-parecido, a aquel que amenaza su homogeneidad» (). (Véase también [Noiriel, 1991](#).) Lefebvre, en la perspectiva crítica que le conocemos, escribe: «Cada Estado pretende producir el espacio de una culminación —incluso de un florecimiento—, el espacio de una sociedad unificada y, por ende, homogénea [...] Es también en este espacio donde una nación proclamada “soberana” echa a un lado cualquier otra nacionalidad —y a menudo la aplasta—, donde una religión de Estado prohíbe cualquier otra religión, donde una clase que ostenta el poder pretende suprimir las diferencias entre las clases» (1974, 322-324).

¹⁹ Para una síntesis véase [Gilbert y Helleiner \(1999\)](#); Helleiner (2000); [Flandreau \(2009\)](#).

²⁰ En Jean Bodin encontramos una reflexión ya muy sofisticada sobre las prerrogativas principescas en la materia, con la preocupación de velar por que las poblaciones acepten confiar en las monedas y en el valor de sus unidades de cómputo. (Véase [Blanc, 2006](#).)

²¹ La expresión “ofrecimiento” es la traducción al español del neologismo inglés *affordance*, utilizado por [James Gibson \(1979\)](#) en su psicología cognitiva y de la percepción. Este concepto designa las posibilidades ofrecidas por un objeto, o por el entorno, a un sujeto, y al mismo tiempo la capacidad de actuar de un sujeto sobre el objeto o el entorno.

²² A este respecto véase [Heilbron \(1991\)](#); [Kula \(1970\)](#); [Alder \(1995\)](#).

¹ Moro fue ejecutado por orden de Enrique VIII por haberle cuestionado la legitimidad para autodesignarse jefe de la Iglesia de Inglaterra.

² Si seguimos a [Richard Helgerson \(1986\)](#), la iniciativa de este atlas habría partido de Thomas Seckford, *master of requests* de la reina. Este hombre habría financiado el trabajo de Saxton y sería el único cuyo nombre o armas aparecen en las primeras hojas. Las armas reales sólo aparecen en ediciones posteriores, igual que la imagen de la propia reina. El barón Burghley, consejero personal de la reina y secretario de Estado —coleccionista a su vez de mapas útiles para la administración del reino—, habría desempeñado un papel decisivo en la sensibilización de la reina para con este documento. (Véase [Barber, 1992, 68-77.](#)) A decir verdad, esta relación de interés que entonces habría prevalecido, ilustra lo que ocurría en los siglos XVI y XVII entre cartógrafos y monarcas: «Los intereses relativos a la acumulación del saber cartográfico se hacen indisociables de los intereses relativos a la extensión del poder monárquico. Los gobernantes adquieren el saber; los cartógrafos reciben a cambio una asistencia material. Ver en la cartografía un simple medio puesto al servicio de los objetivos de la construcción del Estado sería erróneo. En esta convergencia entre poder y saber, cada uno supo definir el objeto del otro» ([Biggs, 1999, 379](#)).

³ Según [Harvey \(1993\)](#), la leyenda cartográfica se inventará un poco más tarde, en la década de 1590. En el atlas de Saxton, sin embargo, se usa ya, de un mapa a otro, un juego de símbolos bastante constante. Únicamente varían muchísimo los colores, que parecen haber sido elegidos sin criterio cabal, acaso bajo la influencia de los

compradores. (Véase [Tyacke y Huddy, 1980.](#)) En cuanto a las escalas, varían en una relación de uno a dos.

⁴ «Una propiedad correctamente dibujada, a partir de informaciones exactas, ofrece una viva imagen del bien inmueble en cuestión [...] Así el lord puede, sentado en su butaca, contemplar con un golpe de vista (*upon suddaine view*) aquello que posee, dónde y cómo se extiende su bien, y la utilización que se hace de cada una de sus partes» (citado por [Kain y Baigent, 1992, XVII](#)).

¹ Véase también [Friedman \(1975\)](#).

² Por su parte, Gupta y Ferguson ven en esto un ejemplo del empleo del paradigma que he propuesto llamar «partitivo»: «El carácter distintivo de las sociedades, naciones y culturas reposa en un principio de división del espacio aparentemente no problematizada, en la idea de que las mencionadas entidades ocupan, de manera “natural”, espacios discontinuos» ([Gupta y Ferguson, 1992, 6](#)). En cuanto a Appadurai, crítica de forma parecida la «congelación metonímica (*metonymic freezing*) [que] hunde sus raíces en un postulado profundo del pensamiento antropológico relativo al carácter circunscrito (*boundedness*) de las unidades culturales y al confinamiento de las diversas conciencias humanas en el interior de esos límites. La noción de “nativo” (*natives*) es la principal expresión de este postulado» ([Appadurai, 1988, 36](#)).

³ Ernest Gellner formuló el problema de la traducción iconográfica de la espacialidad de las sociedades contemporáneas prenacionales y nacionales —y el de la de las sociedades autóctonas— utilizando un interesante paralelismo con la pintura de comienzos del siglo XX: «Tomemos la historia del principio nacional... o tomemos dos mapas etnográficos, uno trazado antes de la época del nacionalismo, y el otro después de que el principio del nacionalismo produjera el grueso de sus efectos. Pues bien: el primer mapa se asemeja a una pintura de Kokoschka. La agitación de los diversos puntos de color es tal, que ningún objeto puede discernirse de manera clara [...] Miremos ahora un mapa político y etnográfico de una región del mundo moderno. Ya no se parece a un cuadro de Kokoschka, sino a un cuadro de Modigliani. Hay pocas sombras: son superficies de color

netamente separadas unas de otras [...] Y hay pocas incertidumbres y ningún solapamiento de una zona con otra» ([Gellner, 1983, 139-140](#)).

⁴ Van Schendel se inspira en *zomi*, que, según él, significa «habitante de las tierras altas» (*highlander*) en varias lenguas chin-mizo-kuki, que son lenguas de la familia tibetano-birmana habladas en India, Bangladés y Birmania, llegando hasta Vietnam.

⁵ Scott habla de un proceso de *self-barbarization*.

¹ Hervé Le Bras sugirió que el principio de igualdad política postulado por las teorías del contrato social dieron su razón de ser al conteo estadístico: «De la igualdad de los hombres ante la ley y ante la sociedad resulta una equivalencia. Entonces es posible no ya enumerar a los súbditos, sino contarlos, esto es, confundirlos en un mismo número» (1994, 115).

² La Administración cantonal suiza ha mantenido con frecuencia la expresión «control del habitante» para designar los servicios de registro de la movilidad residencial de los individuos.

³ Según Jean-Louis Ferrier, la divisa de Dinteville era *Memento mori* ([Ferrier, 1977, 29](#)). En el cuello lleva un broche en forma de calavera. Por lo demás, una de las cuerdas del laúd —que está rota— se ha podido ver como otra alusión metafórica a la fragilidad del mundo.

⁴ Tiene en su haber una nueva traducción de los *Elementos* de Euclides.

⁵ En algunos ejemplares, como en el conservado en la biblioteca del ETH de Zúrich, el nombre de Orancio Fineo ha sido borrado (véase la [ilustración 8-a](#)) o bien sustituido a mano por el de Ptolomeo, acaso porque no gustara esta puesta en escena de sí mismo.

⁶ De alguna manera, este principio siguió activo durante los últimos siglos, como nos recuerdan las modalidades de la partición de India (1947) y Bosnia (1995).

⁷ «La caída del latín ilustra un proceso más general de fragmentación, pluralización y territorialización progresivas de las comunidades cuya integración habían garantizado las antiguas lenguas sagradas» ([Anderson, 1983, 32](#)).

⁸ Anderson observa, en la estela de [Lucien Febvre y Henri-Jean Martin \(1957\)](#), que las editoriales que imprimían sobre todo libros en latín en la primera mitad del siglo XVI, desde la segunda mitad del siglo publican una proporción creciente —y en seguida mayoritaria— en lengua vernácula.

⁹ Una de las grandes aportaciones del libro de Anderson fue mostrar que el papel del idioma en la construcción de una conciencia nacional fue muy distinta en los países del continente americano. Allí las lenguas dominantes eran, en efecto, de origen europeo, por lo que no pudieron fungir de fermento identitario comparable.

¹⁰ «Cada pueblo es pueblo. Tiene tanto su cultura nacional, como su lengua.» (Para un análisis véase [Sauder, 2003](#).)

¹¹ El abad Pluche, en *La mécanique des langues* (1751) ve en la dispersión geográfica de las lenguas una bendición divina. Circunscritas tras la destrucción de Babel en «rincones» particulares del mundo, habrían reforzado los vínculos de proximidad y permitido el arraigo de los pueblos: «Quienes tenían un giro de lengua inteligible entre ellos, formaban cuerpo y habitaban el mismo cantón. Fue esta diversidad lo que dio a cada país sus habitantes, y lo que allí los conserva. De esta guisa, debemos decir que el provecho de este cambio extraordinario y milagroso se extiende a todas las edades sucesivas. Posteriormente, cuanto más los pueblos se mezclaron, más mezclas hubo y novedades también en las lenguas. Cuanto más éstas se multiplicaron, menos fácil se hizo cambiar de país. Esta confusión fortaleció los lazos que forman el amor a la patria. Volvió a los hombres más sedentarios» (citado por Eco, 1994, 382).

¹² En su libro *Frontières de France*, [Daniel Nordman \(1999\)](#) analiza con detenimiento la competencia entre estos dos principios de la fijación de fronteras. Cita sobre todo a un autor de la *Revue des Deux Mondes* —publicada en 1842— el cual escribe: «Los verdaderos límites naturales de Francia no vienen determinados por las montañas y los ríos, sino más bien por el idioma, las costumbres y los recuerdos, por todo aquello que distingue una nación de otra nación».

¹³ Desde una perspectiva de filosofía política liberal, lord Acton compara dos modelos teóricos de articulación de Estado y nacionalidad. El primero, la «teoría de la libertad» — ilustrada por Gran Bretaña y el Imperio austrohúngaro—, disocia al Estado de las diversas naciones sobre las cuales aquel hace imperar su ley, y «tiende a la diversidad y no a la uniformidad, a la armonía y no a la unidad, toda vez que tiene por objetivo [...] un respeto atento de las condiciones existentes de la vida política y se somete a las leyes y a las consecuencias de la historia». Este primer modelo es, según Acton, garante de libertad —pues la pluralidad de las naciones constituye un «sólido baluarte contra la intrusión del Gobierno más allá de la esfera pública común a todos, o sea, en el ámbito social, que escapa a la legislación y está regido por leyes espontáneas»—, pero también es un factor de emulación entre las naciones. El segundo modelo, la «teoría de la unidad» —ejemplificada con una Francia en la que el autor reconoce un paradigma que tiende a imponer «la moderna teoría de la nacionalidad»—, «hace de la nación una fuente de despotismo y de revolución» en la medida en que «impone a sus miembros una semejanza coherente de carácter, interés y opinión» en detrimento de la libertad, «que ofrece en sacrificio [...] a la necesidad imperiosa de hacer de la nación el molde y la medida del Estado» ([Acton, 1862](#)).

¹⁴ El Reino Unido constituye una excepción desde este punto de vista, ya que, en nombre de su política imperial, la nacionalidad y la ciudadanía han podido discernirse conforme a modalidades distintas y variables en los siglos XIX y XX. (Véase [Neveu, 2005](#).)

¹⁵ «Nadie se había dado cuenta de que el género humano, concebido desde hacía tanto tiempo conforme a la imagen de una familia de naciones, había alcanzado el estado en que, cualquiera que quedase excluido de una de estas comunidades cerradas —tan cuidadosamente organizadas—, se encontraba con ello excluido también de la familia de las naciones» ([Arendt, 1951, 293-294](#)).

¹⁶ Para la urna véase por ejemplo [Ihl \(1993\)](#).

¹⁷ Véase asimismo el número especial de la revista *Raisons Politiques*, y el texto introductorio de [Martigny \(2010\)](#).

¹⁸ Por ejemplo: el uso de una moneda estatal, que sólo tiene curso legal en la escala del correspondiente territorio, se beneficia del uso de una lengua común, por no hablar de que las propias monedas y los propios billetes vehiculan multitud de símbolos lingüísticos e iconográficos que apuntan a establecer una relación personal con los objetos de la transacción monetaria. Para un estudio de caso, véase [Helleiner \(1999\)](#).

¹⁹ Véase también [Hobsbawm \(1990\)](#).

²⁰ «La idea de un territorio nacional es un elemento importante de toda ideología nacional. Cada nación percibe su país como una herencia sagrada innegable. Su independencia, su integridad y su homogeneidad se confunden con la seguridad nacional, la independencia y el honor. Ese territorio a menudo se identifica con el cuerpo del organismo nacional, y la lengua se identifica con su alma» (Frederick Hertz, 1944, citado por [Sahlins, 1989, 19](#)).

²¹ «La superposición, y en algunos casos más favorables la combinación de todos los símbolos [que evocan la nación] determina en los individuos y en las masas la formación de una representación sensible —de algún modo palpable— de su nacionalidad. Esta representación comprende elementos visuales, auditivos y sensoriales precisos a los que se añaden otros sentimientos más o menos conscientes y matizados, según el grado de sensibilidad e instrucción individual y colectiva. El sentimiento de amor por el territorio global puede ser aumentado, así, por la impresión experimentada ante las bellezas naturales del país natal, y el sentimiento llamado “orgullo nacional” puede alimentarse con la exactitud de los conocimientos históricos adquiridos en la escuela o con la lectura» ([Van Gennep, 1922, 217](#)).

²² «Quien dice “nación”, dice conciencia de sus límites, enraizamiento en la continuidad de un territorio y, por tanto, memoria [...] Francia, en efecto, [...] asoció siempre su definición a la delimitación de un territorio de soberanía» ([Nora, 1984, 9](#)).

²³ Como tantos otros autores, Arendt moviliza esta pluralidad de acepciones complementarias. Para ella, el territorio es tanto un área de soberanía, como una extensión de terreno y «el espacio entre los individuos de un grupo cuyos miembros están

ligados entre sí —al mismo tiempo separados y protegidos unos de otros— por todo tipo de relaciones basadas en una lengua común, una religión, una historia común, costumbres y leyes». Y sigue diciendo que «tales relaciones no se manifiestan espacialmente sino en la medida en que ellas mismas constituyen el espacio en cuyo interior los miembros de un grupo mantienen relaciones unos con otros» (1963, 456).

¹ Véase también [Raffestin \(1987\)](#).

² Este deambular en la escala del territorio siguió en boga mucho después de la estabilización de las ciudades capitales. El conde de Roederer lo teorizó, por así decir, a comienzos del siglo XIX: «El jefe de un gran Estado tiene un único modo de conocer al pueblo que gobierna, y es viajar. Tiene un único modo de hacer que ese pueblo le conozca, y es viajar. Únicamente los viajes ponen al príncipe y al pueblo en comunicación directa. Se ha dicho, y se ha creído, que el pueblo no podía hacer conocer sus derechos al príncipe sino a través de representantes. Cuando el príncipe viaja, el pueblo se encarga él mismo» (citado por [Rosanvallon, 2000, 196](#)).

³ Entre los modos que los «pequeños Estados» tienen de resistir a los más grandes, en el *Contrato social* (1762) Rousseau identifica «un recurso, el de no tolerar capital ninguna, hacer que el Gobierno vaya teniendo su sede alternativamente en cada ciudad pasando, por turnos, por los diversos Estados del país. Poblad equitativamente el territorio, extended por todas sus partes los mismos derechos, llevad por todas sus partes la abundancia y la vida. Así es como el Estado se convertirá tanto en el más fuerte, como en el mejor gobernado posible». Es también su crítica de la ciudad —que ejerce su poder en detrimento del campo— lo que le lleva a escribir justo después: «Recordad que los muros de las ciudades no se forman sino con los despojos de las casas del campo. Con cada palacio que veo erigir en la capital, me parece que se está arruinando al conjunto del país» (1762, 3.13). Su *Proyecto de constitución para Córcega* (1763) va en la misma línea: «Si las ciudades son nocivas, las capitales lo son todavía más. Una capital es una sima a la que la nación entera va a perder sus costumbres, sus leyes, su coraje y su

libertad [...] De la capital exhala una peste continua que socava y finalmente destruye la nación».

⁴ [Svetlana Gorshenina \(2007, tomo 2, 417\)](#) cita la sorprendente reflexión del químico Dimitri Mendeléiev, quien a principios del siglo XX proponía desplazar la capital de Rusia a Siberia occidental de resultas de un razonamiento que se quería estrictamente científico.

⁵ El plan de 1791 va acompañado de un texto de justificación en el que encontramos esto: «La posición de los grandes edificios y los grandes lugares conforme han sido diseñados, ha venido principalmente determinada por la disponibilidad de los terrenos más ventajosos —que ofreciesen las mejores perspectivas— y más susceptibles de proporcionar los beneficios esperados de esos objetos. Las vías y avenidas de comunicación se han concebido de modo que conecten objetos distantes entre sí con los principales de entre ellos, y preserven al mismo tiempo la reciprocidad de las perspectivas visuales». La disposición de *squares* se concibió de manera que «invite a las jóvenes generaciones sucesivas a caminar en la estela de esos sabios y héroes que nuestro país ha elegido celebrar. La situación de esos lugares es tal, que permite ver ventajosamente unos desde otros» (citado por [Miller, 2002](#)).

⁶ Esta dimensión sensible de la experiencia de los lugares emblemáticos de la nación fue estudiada por una generación de autores que habían trabajado en los «paisajes nacionales» ([Olwig, 2002](#); [Walter, 2004](#)). Este componente comunitarista de la experiencia del paisaje, componente que yo he llamado «empaisajamiento» (*empaysagement*) de las sociedades modernas ([Debarbieux, 2007](#)), fue analizado por Kenneth Olwig como una de las modalidades de la construcción de los Estados-nación: «Lo que había que provocar mediante la ilusión escénica era, en buena medida, la creencia en la comunidad imaginada del Estado-nación moderno [...] El objetivo deliberado consistía en embaucar al ojo y modelar la máscara del Estado» (2002, 220), es decir, su apariencia teatralizada. Olwig está aludiendo aquí a la «máscara» de la que

habla Hobbes con relación a la apariencia de Leviatán. Señala así su adhesión a las teorías «modernistas» del nacionalismo.

⁷ Este pasaje se inspira en el trabajo de [Geneviève Boucher \(2014\)](#).

¹ Esta página —www.biggestdrawingintheworld.com— ahora está inaccesible. Aquí no se reproduce el mapa por no haberse podido contactar con el autor. La historia se cuenta en un video que, colgado en 2008 en YouTube —www.youtube.com/watch?v=irDEzQovftM—, para el 1 de junio de 2015 había recibido más de 1 700 000 visitas. La web del artista contenía también una fotografía de un fajo de comprobantes de envío de DHL, probablemente con la idea de que sirviese de prueba.

² www.redstonestudios.com

³ www.redstonestudios.com/blog (página consultada el 1 de diciembre de 2010, y actualmente suprimida).

⁴ [.www.infosdunet.com/forum/106715-5-devenirapatride](http://www.infosdunet.com/forum/106715-5-devenirapatride) (este sitio, hoy desaparecido, fue consultado en noviembre de 2010).

⁵ Esta postura se ha vuelto frecuente en el campo de las llamadas *politics of scale*. Se expone con detalle en [Moore \(2008\)](#).

⁶ Por retomar la idea y los términos de la distinción que Beck propone entre «cosmopolitización de la realidad» y «cosmopolitización reflexiva» ([Beck, 2004](#)).

⁷ A diferencia del seísmo asesino de unos meses después en Cachemira (2005), que comparativamente impactaba por la indiferencia que encontró no obstante el número inmenso de víctimas, indiferencia probablemente debida a lo precario de las imágenes y al origen de las víctimas, casi todas pakistaníes.

⁸ Yo propuse tal análisis de aquel suceso —y de su eco mediático— en «Le tsunami de l'océan Indien. La première catastrophe naturelle mondialisée?», en *Le Temps* (Ginebra), 5 de enero de 2005, y *Le Soir* (Bruselas), 6 de enero de 2005.

⁹ Si bien [Carl Schmitt \(1950\)](#) mostró que el «orden espacial» introducido en el derecho moderno, y sus implicaciones en términos de relaciones interestatales, experimentaron un cuestionamiento fundamental —y probablemente definitivo— con los tratados

subsiguientes a la Primera Guerra Mundial y con el potenciamiento de una suerte de mundialismo liberal que él asocia a la influencia creciente de Estados Unidos a partir del mencionado periodo.

¹⁰ Por más que este derecho tienda a entrar en conflicto con el derecho llamado «de injerencia», que va ocupando un lugar cada vez mayor en las relaciones interestatales.

¹¹ Sin embargo, Steger combina los conceptos de imaginario social e ideología (en una acepción diferente a la de este libro) de una manera que no encaja ni con los argumentos de Taylor ni con los míos.

¹² Sin rechazar por lo tanto a este imaginario estatal-nacional de la territorialidad cualquier forma de presente o, a fortiori, de futuro, como suelen hacer Akhil Gupta y James Ferguson cuando diagnostican que «la emergencia de una esfera pública transnacional ha llevado al carácter obsoleto de las nociones de comunidad o localidad concebidas de forma estrictamente perimetral» (1992, 9). La desestatización de los imaginarios sociales no señala la desaparición de los imaginarios estatales-nacionales, sino su reposicionamiento en un conjunto de imaginarios sociales posibles.

¹³ Hablando del propio barrio donde vive, Massey escribe: «Es, o debería ser, imposible pensar el barrio de Kilburn High Road sin movilizar referencias a la mitad del mundo y a una parte significativa de la historia imperial británica. Imaginar las cosas de este modo suscita en cualquiera —o al menos en mí— un sentido del lugar que es extrovertido, que incluye una conciencia de los vínculos con el vasto mundo, que integra de manera positiva lo local y lo mundial» (1991, 28). Dicho esto, Massey no menciona —porque tal no es su proyecto— en qué medida esta articulación entre la práctica de un lugar por una parte, y la conciencia del mundo y de los vínculos que conectan ambos ámbitos por otra, está en condiciones de dibujar un universo de prácticas y significaciones que instituyan un nuevo (tipo de) colectivo social.

¹⁴ Vemos operar aquí lo que Nicholas Entrikin identificó maravillosamente en la comprensión que tenemos de cualquier forma de lugar: «Una tensión subyacente entre

discursos particularizadores y universalizadores en nuestra comprensión de los lugares» (1991, 4).

¹⁵ Para una síntesis —aunque ya un poco anticuada—, véase [Turtinen \(2000\)](#).

¹⁶ Se adujo otro argumento, a saber, que, al recibir una propuesta de compra y conservación de las estatuas por parte del Museo Metropolitano de Nueva York, el Gobierno afgano se dijo ultrajado de ver que se le ofrecía una suma de dinero considerable por unas «simples piedras» en el mismo momento en que su pueblo sufría medidas de boicot impuestas por la ONU.

¹⁷ El análisis de esta proliferación de marcas de colas desde hace un par de décadas —al respecto véase Robert-Demontrond *et al.*, 2010— ha mostrado que este producto genérico se declina en nombres que hacen referencia ora a una región (Breizh Cola, Corsica Cola, Euskal Herriko Kola Alternatiboa), ora a una religión (por ejemplo Mecca Cola), ora a una nación (Cola Turka, Russian Cola, etc.).

¹⁸ www.origingi.com

¹ *Federal Census 2010*. (El 46% de los habitantes de la ciudad de Nueva York declara otra lengua además del inglés.)

² Esta fórmula tan citada —«Abbiamo fatto l'Italia. Ora si tratta di fare gli italiani» [Ya hemos hecho Italia. Ahora se trata de hacer a los italianos]— habría sido pronunciada en 1861 por Massimo d'Azeglio, exprimer ministro del reino de Piemonte-Cerdeña.

³ *Federal Census 2010*.

⁴ Extracto de un documento publicado por la LIRA y citado por [Napoli \(2004, 258\)](#).

⁵ Recordemos, por si hiciera falta, que [Roland Barthes \(1964\)](#) está designando, con ayuda del concepto de italianidad, una connotación del mensaje publicitario de una marca (francesa) de pastas y salsas de tomate, connotación hecha posible por el uso de unos colores —los de la bandera italiana— y por la naturaleza de unos productos que, sin ser específicos de Italia, los asocian a Italia, según Barthes, los consumidores franceses. Añádase que Barthes presenta la «italianidad» como un neologismo, como si ignorara los empleos previos del término.

⁶ Extractos de documentos administrativos citados por [Napoli \(2004\)](#).

⁷ Extracto del formulario de candidatura para el *National Register of Historic Places*.

⁸ *Idem*.

¹ Le debemos modelos de estructuras innovadoras en la construcción, una visión del mundo original (ejemplificada sobre todo en un tipo de proyección cartográfica y en juegos pedagógicos como el *World Game*) y propuestas técnicas a esta escala (sobre todo la constitución de una red energética de ámbito planetario).

² Véase también *Stanford Symposium Celebrating the Legacy of the Whole Earth Catalogue*, 2011.

³ Berg expresó sus dudas al respecto en un documento que, no obstante, busca adaptar la idea al contexto de la metrópolis californiana. (Véase [Berg, 1990](#).)

⁴ En el sitio web de la fundación —www.planetdrum.org— leemos: «Planet Drum trabaja para investigar, promover y difundir información sobre las biorregiones, un enfoque a ras del suelo (*grassroots approach*) de la ecología que pone el acento en la sostenibilidad, la autodeterminación de las comunidades y la autosuficiencia regional. A través de sus proyectos, publicaciones, congresos y talleres, Planet Drum acompaña el montaje de proyectos biorregionales y anima a los individuos y a las organizaciones locales a encontrar modos de vida sostenible en el interior del perímetro de las biorregiones».

⁵ www.planetdrum.org/Ecuador/Planet_Drum_Info_and_Projects_History_2012.pdf

⁶ El modelo de las biorregiones ha tenido poca difusión en Europa hasta hace poco. (Véase por ejemplo [Magnaghi, 2014](#).) Por el contrario, el de las pequeñas comunidades alternativas construidas en torno a un proyecto medioambiental ha sido aquí precoz, sobre todo en las regiones de montaña francesas e italianas, donde muchos siguen reivindicando un «anarquismo verde». [Danièle Léger y Bertrand Hervieu \(1979\)](#) consignaron esto en seguida.

⁷ Sobre todo a través del *Hudson River Estuary Program*.

⁸ El WWF justifica el empleo del concepto de ecorregión como sigue: «La biodiversidad ignora las fronteras nacionales y políticas. Las estrategias de conservación requieren, por tanto, otra unidad de planificación» (www.worldwildlife.org).

¹ Esta evocación toma dos formas, movilizadas casi por casualidad: la forma —anterior a la intervención de Leviatán— de los «marqueses [...] que gobiernan las marcas o fronteras del Imperio [germánico]», y la forma —posterior— de las zonas donde «los reyes y las personas que poseen la autoridad soberana, debido a su independencia se envidian permanentemente [...], teniendo las armas prestas y los ojos puestos cada uno en el otro, esto es, sus fuertes, sus guarniciones y sus cañones en las fronteras de sus reinos».

² A decir de los propios geógrafos. (Véase sobre todo [Jean Gottmann, 1952.](#))

³ Se le atribuye la confección de multitud de planos de lugares habilitados, algunos mapas regionales y un proyecto de atlas de Francia que no llegó a cuajar.

⁴ Sobre todo la preocupación, obvia en su «proyecto de diezmo real» —que por supuesto quedó en papel mojado—, por promover esa imposición generalizada de los súbditos que Hobbes ya propugnaba en nombre de la deseable igualdad de los mismos en lo que a condición política respecta. (Véase [Seligman, 1894.](#))

⁵ Una carta escrita en 1673 a Louvois, el ministro de la Guerra, le permitió precisar esta idea: «Muy seriamente os digo, honorable señor, que el rey habría de pensar un poco en hacer su coto cerrado. Esta confusión de plazas amigas y enemigas no me place en absoluto. Os veis obligado a mantener tres por una. Lo cual es un tormento para vuestros pueblos, una multiplicación de vuestros gastos y una mengua considerable de vuestras fuerzas. Y añado que es casi imposible que podáis habilitarlas y proveerlas todas [...] Por ello, ya sea mediante tratado o por una buena guerra, buscad, honorable señor, la cuadratura. Y no del círculo, sino del coto. A fe mía que es una buena cosa tener al toro bien cogido por los cuernos».

⁶ Dossier de candidatura a la Unesco (<http://whc.unesco.org/fr/list/1283>).

⁷ *Idem.*



Partido de fútbol o marcha, planificación de parques naturales o de capitales, propiedad del suelo o regímenes de conservación del patrimonio, institución de los estados territoriales o de las colonias, elogio de lo global, de lo biorregional o de lo local en la ecología política... Viajando entre contextos históricos, sociales y políticos muy diferentes y a distintas escalas, este libro explora varias formas de espacialidad a través de las cuales los estados, las sociedades y los grupos sociales toman forma y sentido. Extendiendo el trabajo de filósofos como Cornelius Castoriadis y Charles Taylor sobre el concepto de imaginario social, y basándose tanto en las narraciones utópicas como en los tratados filosóficos o las pinturas, demuestra que toda forma social está instituida por un imaginario social del que la espacialidad es una dimensión fundamental.

BERNARD DEBARBIEUX es actualmente profesor de geografía en la Universidad de Ginebra (Suiza). Anteriormente, fue profesor en las universidades de Grenoble (Francia), Montreal (Canadá) y Marrakech (Marruecos), y en el Vassar College de Nueva York (Estados-Unidos). Durante dos décadas, ha trabajado en el imaginario social y político de la montaña, y ha publicado varios libros sobre este tema, entre ellos una síntesis escrita en colaboración con Gilles Rudaz –«The Mountain. A Political History from the Enlightenment to the Present», publicado por University of Chicago Press en 2015. Paralelamente, ha desarrollado una teoría de la territorialidad basada en el papel de los imaginarios sociales en la institución de las sociedades. Su más reciente desarrollo es “Imaginarios sociales del espacio”, una traducción de la edición francesa de 2015– y que se tradujo al inglés en 2019.