

Gizarte Zientzien Aldizkaria

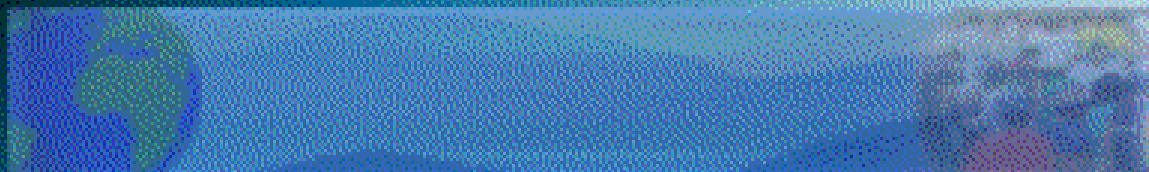
Politika

Revista de Ciencias Sociales

2

2006 - Abendua
Diciembre - 2006

Globalización y democracia: nuevas formas de gobierno en red



Ismael Blanco y Ricard Gomà •

Del gobierno a la gobernanza: oportunidades y retos de un nuevo paradigma

Daniele Archibugi •

La democracia cosmopolita: una reafirmación?

Alejandro Soltonovich •

La Democracia Nominal, o cómo entender los límites fácticos
del poder democrático

Argimiro Rojo Salgado •

El gran reto de la ciencia política del siglo XXI: cómo recuperar
(reubicar) el espacio público en la era global

Luis Enrique Concepcion Montiel •

Globalización, democracia y gobernanza global: perspectiva latinoamericana

Igor Filibi López •

Desafíos a la democracia y la respuesta europea: entre la gobernanza
y el retorno de lo político

Alexander Ugalde Zubiri •

La acción exterior de los Actores Gubernamentales No Centrales: un
fenómeno creciente y de alcance mundial

Rita Laura Segato •

En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea

Consejo Editorial y Redacción
Argitalpen Kontseilua eta Erredakzioa / Science Adviser Council

Pedro Ibarra
Mariano Ferrero
Igor Filibi

Noé Cornago
Gaizka Insunza
Félix Prior

Aitor Alonso (coord.)

Consejo Científico Asesor
Zientzi Aholkulari Kontseilua / Editorial Council and Staff

Patxi Juaristi
Director de Universidades del Gobierno Vasco
Carmen Innerarity
Departamento de Sociología de Universidad Pública de Navarra
Eva Martínez
Departamento de Ciencias Políticas y de la
Administración de la Universidad del País Vasco
Mikel Zurbano
Director del Departamento de Economía Aplicada I de la
Universidad del País Vasco
Koldo Unceta
Departamento de Economía Aplicada I de la Universidad
del País Vasco

Alfredo Retortillo
Vicerrector de Extensión Universitaria de la Facultad de
Ciencias Sociales y de la Comunicación de la Universidad
del País Vasco
Xabier Aierdi
Director del Observatorio Vasco de Inmigración y del
Departamento de Sociología I de la Universidad del País Vasco
Alberto de la Peña
Departamento de Ciencias Políticas y de la
Administración de la Universidad del País Vasco
Iñaki Barcena
Departamento de Ciencias Políticas y de la Administración
de la Universidad del País Vasco

Joan Subirats
Director del Institut de Govern i Polítiques Públiques.
Departamento de Ciencia Política y Derecho Público de la
Universidad Autónoma de Barcelona
Sonia F. Parratt
Departamento de Periodismo y Comunicación Audiovisual de la
Universidad Carlos III de Madrid
José Gpe. Vargas
Instituto Tecnológico Cd. Guzmán de Jalisco, México
Antoni Verger
Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de
Barcelona
Michael Keating
Director del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas del
Instituto Universitario Europeo de Florencia
Francisco Aldecoa
Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la
Universidad Complutense de Madrid

María José Fariñas
Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos
III de Madrid
Andreas Nolke
Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Libre de
Amsterdam
Luis Enrique Concepción
Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad
Autónoma de Baja California, México
Irene Rodríguez
Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales
de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Sergio Boisier
Presidente Ejecutivo del Centro de Anacción Territorio y
Sociedad, Chile
Argimiro Rojo
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la
Universidad de Vigo

ISSN: 1885-9488

© **Gaur egun**
Asociación de estudios globales
Ikasketa globalen elkarte
Global studies association

Diciembre 2006
Politika. Revista de Ciencias Sociales
Universidad del País Vasco

Abendua 2006
Politika. Gizarte Zientzien Aldizkaria
Euskal Herriko Unibertsitatea

December 2006
Leioa / Basque Country / Spain / Europe
Politika. Review of Social Sciences
University of the Basque Country

- ◇ Traducciones / Itzulpenak / Translation
Gaizka Insunza & Jon Larrañaga
- ◇ Maqueta y Web / Maketa eta Web / Dummy and Web
Aitor Alonso

Esta revista se nutre íntegramente de colaboraciones voluntarias, y los posibles beneficios serán destinados a la traducción de textos al euskara

Aldizkari hau borondatezko laguntzez osatzen da, eta sor litezkeen etekinak testuak euskaratzeko erabiliko dira

This magazine is entirely made by voluntary collaborations, and the benefits it may generate will be used to translate texts to basque

<http://www.politika.org.es>
E-mail:
politika@politika.org.es
politika@bilbaoglocal.org



En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea¹

— Rita Laursa Segato * —

Espacio, territorio, lugar: estos términos, en una tarea analítica como la que aquí emprendemos, no son ni pueden ser intercambiables. Cada uno tiene su papel y su sentido y debe colaborar de forma particular para entender el contexto de la vida humana. Nuestras apropiaciones discursivas del “espacio natural” que nos contiene y atraviesa se muestran cíclicamente deficientes y desbaratadas por crisis históricas o catástrofes naturales que prueban su precariedad frente a la realidad inaprensible de un horizonte material por ellas, al mismo tiempo, revelada y escondida, aprisionada y huidiza

Espazioa, lurraldea, tokia: terminu hauek, hemen habian jartzen dugun bezalako zeregin analitiko batean, ez dira eta ezin dute ordezkagarriak izan. Bakoitzak bere papera eta zentzua du eta bakoitzak bere era partikularrean lagundu behar du giza bizitza ulertzeko testuinguruan. Inguratzen eta zeharkatzen gaituen “espazio naturalaren” gure apropiazio diskurtsiboak ziklikoki akastun agertzen dira. Gainera hauek krisi historikoek edota katastrofe naturalek ere zapuzten dituzte, desegite honek beraien hodeiertz material baten errealitate harrapaezin bat frogatzen duelarik, aldi berean, erakusten eta ezkututzen dena, kartzelaratu eta iheskorra

Space, territory, place: These terms, in an analytic work such as the one we undertake, are not and can't be interchangeable. Each one has its own role and sense and must collaborate in a particular way to understand the context of human life. Our discursive appropriation of “natural space” that restrain and cross us cyclically appear deficient and ruined by historic crises or natural catastrophes that prove its precarity facing a incomprehensible reality of a material horizon revealed by them, and at the same time, hidden, trapped and elusive

- Territorialidad, globalización, gobierno, gobernabilidad, cultura -

1. Definiciones

Por eso, si tratamos de definir el *espacio* dentro del canon teórico que acata la referencia a un plano simbólico ordenador del sentido, creo posible decir que el espacio pertenece a ese dominio de *lo real* y es una precondition de nuestra existencia, una realidad inalcanzable que siempre demostrará exceder las categorías y medidas que le lancemos, como una red al mar, comprobando ser al mismo tiempo rígido y elástico, contenido e incontenible, narrable e inenarrable, conmensurable y furtivo.

La noción de *territorio* es de un orden más accesible, porque territorio ya nace como representación. Es, por así decir, *espacio representado y apropiado*, una de las formas de aprehensión discursiva del espacio. Pero no cualquier forma de aprehensión. No es, por ejemplo, una representación científica del espacio, como los enunciados en lenguaje formalizado de la física, la geometría y las matemáticas, o las fórmulas topológicas de los físicos, al crear modelos para atribuir una “forma” al espacio. Territorio alude a una apropiación política del espacio, que

¹ De publicación simultánea en Herrera, Diego y Emilio Piazzini (eds.): *(Des)Territorialidades y (No)Lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín: INER Universidad de Antioquia, 2005.

* Profesora del Departamento de Antropología de la Universidade de Brasilia. rsegato@terra.com.br

tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación.

Para el geógrafo Edward Soja, territorialidad “contiene alusiones a nociones particularizadas, como soberanía, propiedad, disciplina, vigilancia y jurisdicción” (1993: 183)². Territorio es siempre representación social del espacio, espacio fijado y espacio de fijación vinculado a entidades sociológicas, unidades políticas, órganos de administración, y a la acción y existencia de sujetos individuales y colectivos. Por lo tanto, no es espacio ni es cualquier lugar. Territorio es espacio apropiado, trazado, recorrido, delimitado. Es ámbito bajo el control de un sujeto individual o colectivo, marcado por la identidad de su presencia, y por lo tanto indisociable de las categorías de dominio y de poder. Por la misma razón, no existe idea de territorio que no venga acompañada de una idea de frontera. Límite y territorio, en una definición endeudada con la noción de “territorialidad” de Robert Sack (1986), son nociones correlativas, indisociables, y esto se deriva en nociones varias de adyacencia, continuidad, contigüidad, discontinuidad y alteridad.

No hay territorio sin sujeto de esta apropiación –sujeto en posesión y en posición; y no hay territorio sin Otro. *Territorio* es, en esta perspectiva, realidad estructurada por el campo simbólico y, así como el *espacio* es del dominio de lo real, supuesto pero inalcanzable en sí y sólo accesible en los formatos que la fantasía, la ideología o la ciencia le permiten asumir, el *territorio* es la dimensión económico-política de esta realidad imaginaria, e involucra su propiedad, administración y estrategias defensivas –campo de la fantasía del dominio del sujeto y de la ideología patriótica o nacionalista de un pueblo. Son parte de las concreciones del imaginario espacial de una época y cultura los lenguajes de la arquitectura y el urbanismo, los circuitos recurrentes de la trashumancia individual o colectiva, y los paisajes a que nos apegamos. El *lugar* y, sobre todo el lugar de asentamiento de un sujeto individual y colectivo, es el soporte donde esas producciones espaciales y territoriales se concretizan, donde se yerguen sus mojones y también, inevitablemente, donde los límites de un real emanado de la materialidad del espacio físico y natural emerge en crisis periódicas e imprevisibles mostrando la precariedad de los trabajos de la imaginación y el trayecto indeterminable de la historia.

Para acceder a las diferencias importantes entre espacio, lugar y territorio, podemos apegarnos, alternativamente, a una perspectiva que los dice contruidos por dispositivos de un poder omnipresente que nos instala –sujeta y subjetiva- en ellos de una forma particular para cada época y cultura, a la manera de Foucault; o, como acabo de hacer, podemos apelar al modelo ternario a la manera de Lacan. Este modelo ternario alude a un *real* que solo se revela al aflorar en crisis naturales o históricas y desestabilizar el *esquema simbólico* que organiza los significados, y de un *imaginario* emanado de la fantasía de un sujeto individual y de la ideología de un sujeto colectivo. Pero lo importante y coincidente en cualquiera de estas dos perspectivas, en todo lo demás tan antagónicas entre sí, es que nunca las percepciones y concepciones de los diseños espaciales, de la experiencia del lugar y de los apegos territoriales son independientes de la emergencia de un sujeto, individual y colectivo, en su lecho discursivo.

² En un sugestivo pie de página, sin embargo, nos advierte sobre las dificultades enfrentadas al intentar dilucidar los estratos de sentido que forman parte de la noción de territorio: “Comencé a investigar el concepto de territorialidad humana y su relación con la organización política del espacio en los años 60 (ver Soja 1971). Buena parte de ese trabajo tuvo que ser puramente defensiva, pues la visión entonces vigente de la territorialidad estaba cargada de imperativos biotológicos que obscurecían cualquier interpretación socio-política. Para un intento reciente de rescatar y reformular los debates sobre la territorialidad humana, ver Sack 1986. Pero ni mi trabajo anterior ni el de Sack fornecen una ontología social satisfactoria de la territorialidad” (1993: 183)

Ese conjunto de características hace que lo que denominamos territorio se constituya en *significante* de identidad (personal o colectiva), instrumento en los procesos activos de identificación y representación de la identidad en un sentido que podríamos llamar de militante. Se trata de una especie de militancia de la identidad, de un activismo de los procesos de identificación. El territorio es el escenario del reconocimiento; los paisajes (geográficos y humanos) que lo forman son los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestros propios ojos y a los ojos de los otros.

Al punto que, cuando no resta más nada, nos reducimos y remitimos al territorio de nuestro cuerpo como primero y último bastión de la identidad. Es por eso que la violación de los cuerpos y la conquista territorial han andado y andan siempre mano a mano, a lo largo de las épocas más variadas, de las sociedades tribales a las más modernizadas. Los ejemplos llegan hasta los días de hoy: frente a las imágenes de tortura de la prisión de Abu-Graib, no restan dudas de la simultaneidad y correspondencia entre la sexualización y el sometimiento de los cuerpos y la invasión y conquista territorial de una Nación.

Es por esto que el territorio tiene ese carácter especular, como todo discurso, como toda narrativa. Es una representación que nos representa: nunca algo puramente referenciado por las descripciones que de él hacemos, objetivamente, en nuestros enunciados, sino también, inevitablemente, un índice que delata dónde estoy, quién soy, a qué “nosotros” pertenezco, dónde me localizo, como significante encadenado a él, en una sintaxis singular.

El territorio siempre existe marcado por los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, inscripto por la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente. Llamamos a esto “cultura”, y me parece interesante que el propio paisaje y el paisajismo pictórico de una Nación o región funciona, a veces, como pintura histórica, como monumento de una historia y de una civilización³. Esto es así porque el paisaje emblemata un territorio para sus apropiadores de la misma forma que las tradiciones, monumentos y sitios históricos que alberga, fijan y significan su vínculo indisoluble con un grupo humano.

En los regímenes modernos, son los Estados Nacionales las figuras jurídicas que ejercen el dominio o soberanía sobre el territorio de un país, respondiendo por su administración y defensa. En los regímenes feudales, es el señor o noble de la comarca el dueño de la tierra y todo lo que ella alberga. Sin embargo, en lo que podríamos llamar de contemporaneidad neo-feudal, caracterizada, debido a un conjunto de razones que no es posible examinar aquí, por la declinación y el deterioro de los Estados Nacionales, proliferan mafias urbanas, condominios inmobiliarios, facciones partidarias, uniones comerciales, iglesias y una variedad de entidades de este nivel intermediario que controlan y administran directa o indirectamente cotos territoriales. Desde una perspectiva local, este proceso se presenta y parece resultar de recortes tribalísticos perpetrados progresivamente sobre un espacio antes defendido como políticamente continuo.

Desde una perspectiva global, el gran geógrafo brasileño Milton Santos nos ofrece una descripción, con gran poder de síntesis, sobre el mapa que emerge:

[...] los territorios nacionales se transforman en un espacio nacional de economía internacional [...] La noción de territorialidad es amenazada y no falta quien hable de desterritorialización (O. Ianni, 1992: 94; J.L. Margolin, 1991: 100) atribuyéndole algunos significados extremos, como el de la supresión del espacio por el tiempo (P. Virilio 1984) o el del surgimiento de lo que llaman “no-lugar” (M. Augé 1992) [...] Las empresas multinacionales corto-circuitan los Estados (R. Petrella 1989; M.C. de Andrade 1994), ejerciendo lo que Aldo Paviani y N. Pires (1993: 125-136) llaman de ‘gestión externa de

³ Ver, por ejemplo, para el caso de los Estados Unidos, donde existe una literatura considerable sobre este tema, Boime 1991; Cronon, William 1992; y Novak 1979 y 1980, entre otros.

territorios' [...]. La globalización [y cita a P. Veltz (1993: 52)] debe ser entendida como 'una gestión global de múltiples diferenciaciones territoriales' [...] Se verifica una verdadera 'erosión de la soberanía nacional' [cf. H. I. Schiller 1986: 21-34]" (Santos 2004: 244-245. Mi traducción)

Milton Santos asocia territorio de forma general a “normas” de utilización y lo define como espacio reglado. A medida que una entidad –grupo económico, sociedad, o colectividad étnica o religiosa- se expande y apropia de un territorio, recubriéndolo con sus marcas de cultura y administrándolo con sus normas propias, le fija también lugares para sus rituales y ceremonias de orden religioso o cívico. Esas ceremonias, con sus fórmulas y procedimientos repetidos rigurosamente en tiempo y lugar establecidos, son la dramatización, la inscripción performática del espacio por un grupo humano.

Esto quiere decir que una sociedad ocupa un territorio, pero su constitución como colectividad puede ser anterior en el tiempo a su contorno territorial para cada época, así como la construcción como Nación, como sociedad unitaria, puede darse después y a partir de su asentamiento en un territorio. Sucede también que, a lo largo de su historia, las naciones expanden o reducen sus contornos, en general como consecuencia de guerras o conflictos de fronteras. Estos fenómenos revelan que una Nación tiene un territorio propio pero no se confunde con él.

Como bien ha demostrado Benedict Anderson, la Nación se revela al análisis como una entidad evanescente, demandando un gran esfuerzo para alcanzar una definición no falsificable por ninguno de los casos conocidos. Para Anderson, como es sabido, una Nación es una comunidad imaginada a partir de eventos o temas compartidos a los que todos sus miembros pueden o acostumbran referirse. En otras palabras, una Nación es un gran ámbito o espacio de interlocución delimitada por la circulación de referentes discursivos por todos conocidos, de conocimiento común. Por lo tanto, como este autor demuestra con su detallado análisis de casos, no es ni una lengua común ni una religión común y ni siquiera una ley común lo que da realidad y unidad a una Nación, sino un temario de referencias compartidas. Es por eso que la circulación de la prensa escrita es concomitante con el período de emergencia de Estados Nacionales y fundamental para el diseño de sus contornos.

En realidad, en las definiciones de territorio que he propuesto, el “espacio-naturaleza”, como noción de un paisaje natural y pre-cultural, casi desaparece. Se trata de definiciones mucho más radicales que la formulación ya clásica entre los geógrafos humanos para superar el determinismo ambiental del s. XIX. Esta formulación alude a una interacción entre la sociedad y un medio ambiente pre-existente y supone que la cultura trabaja con los materiales ofrecidos por su área natural originando así un paisaje cultural idiosincrásico (Saber, 1963). El ámbito territorial de una cultura sería, aquí, resultado de esa interacción. *En el modelo que propongo, ni los aspectos del territorio ni del paisaje que lo marca y le confiere identidad aparecen como pre-existentes o “naturales”, una vez que territorio es una noción plenamente histórica y política hasta el punto que, como argumentaré, en la modernidad avanzada, llega a desprenderse de anclajes materiales fijos y adquirir movilidad.*

Sin embargo, el “espacio-naturaleza” no desaparece completamente sino que permanece como índice irreductible de la existencia de lo otro, de la otredad. Aludo aquí a lo que considero como una resolución recurrente que Judith Butler encuentra para la oposición idealismo-constructivista/materialismo. En su libro *Cuerpos que importan*, esta autora desdobra el argumento freudiano y apunta la materialidad como el primer otro. La ruptura de la unidad orgánica con el cuerpo materno ocurre, y es sentida simultáneamente, como evidencia de la

existencia de un horizonte material y como límite para la completud y omnipotencia de un sujeto que, justamente mediante este proceso, emerge como tal. Es como materia que se aparta y se vuelve incontrolable que experimentamos la falta la primera vez. La ley hace su entrada como escisión y corte en el cuerpo, creando con eso un margen de naturaleza-materialidad que pasa a ser experimentada como límite, efecto de la ley. En las palabras de Butler:

Las categorías lingüísticas destinadas a 'denotar' la materialidad del cuerpo son ellas mismas perturbadas por un referente que nunca puede ser resuelto o contenido completa o permanentemente por ningún significante. De hecho, ese referente persiste sólo como un tipo de ausencia o pérdida, aquello que el lenguaje no captura pero que, en cambio, impulsa al lenguaje repetidamente a intentar su captura, su circunscripción - y a fracasar en este intento. Esta pérdida toma su lugar en el lenguaje como una llamada o demanda insistente que, mientras está *en* el lenguaje, nunca es completamente *del* lenguaje (1993: 67).

En otras palabras, el “espacio-naturaleza”, así como el cuerpo en su materialidad, juega en la experiencia el papel de límite de las posibilidades del lenguaje y de las obras de la imaginación –económico, arquitectónico, urbanístico, militar o político-, el resto que no puede ser incorporado, garantía contra la omnipotencia voluntarista de los sujetos. La materialidad misma, el horizonte referencial del habla, al mismo tiempo que no puede ser "colapsada sumariamente a una identidad con el lenguaje", es lo que "coloca esta demanda en y al lenguaje" percibida como falla e ineptitud de la capacidad discursiva (Ib. 68-69). De esta forma, es posible comprender el encierro ideológico de nuestros diseños espaciales, entre ellos el territorio, sin caer en un idealismo constructivista y en un relativismo que accederían a su inclinación hacia el encierro auto-complaciente y a su pretensión de totalizar la realidad histórica y natural.

Otro intento de atribuir un papel a la realidad material y exterior a los sujetos en diálogo apela al análisis de cómo el escenario espacial se introduce en el discurso. Encontramos un ejemplo en la colección de ensayos intitulada *Freudismo, Un bosquejo crítico*, firmada por Valentín Voloshinov pero atribuida a Mihail Bakhtin, en que se describe la función de este espacio material donde se sitúa la interlocución a escala interpersonal y su papel en el diálogo entre sujetos particulares. El ensayo en cuestión se llama “El discurso en la vida y el discurso en el arte (acerca de la poética sociológica)” y, en su parte III, el autor va a argumentar que en la vida está claro que “el discurso no es autosuficiente” ya que “surge de una situación pragmática extraverbal” donde el papel de lo extraverbal queda a cargo, frecuentemente, de los eventos del campo espacial y físico.

¿Cómo se relaciona el discurso en la vida con la situación extraverbal que lo engendra? Permítasenos analizar esta cuestión empleando un ejemplo deliberadamente simplificado. Dos personas están sentadas en una habitación, ambas en silencio; una de ellas dice “¡Bien!”. [...] Aislada, la manifestación “¡Bien!” es vacía e ininteligible. [...] ¿Qué es lo que nos falta? Nos falta el “contexto extraverbal” que convierte la palabra “bien” en una locución significativa para el oyente. Este *contexto extraverbal* del enunciado comprende tres factores: 1) el *campo espacial común* de los interlocutores (la unidad de lo visible, en este caso la habitación, la ventana, etcétera); 2) el *conocimiento* y la *comprensión de la situación compartidos* por los interlocutores, y 3) *su evaluación común* de esa situación. En el momento en que el coloquio se produjo, ambos interlocutores *miraban* a la ventana y *veían* había comenzado a nevar; *ambos sabían* que estaban ya en plena primavera; finalmente, *ambos* estaban *hartos* del invierno *prolongado* [...]. El enunciado dependió directamente de lo “conjuntamente visto” [...], “conjuntamente sabido” [...] y “unánimemente evaluado” [...] este fenómeno fundamentalmente social es completamente objetivo; consiste sobre todo en la *unidad del mundo que entra en el campo del locutor* [...] y en la *unidad de las condiciones reales de la vida*, que generan una *comunidad de juicios de valor*. [...] De modo que en la vida práctica todo enunciado es un entinema [presupuesto] social objetivo. Representa algo así como una “contraseña” que sólo conocen los que

pertenecen al mismo campo social. Sin embargo, el campo unificado del cual depende esa manifestación puede expandirse en el espacio y el tiempo (Voloshinov: 175-179).

El espacio, de esta forma, en cualquier escala de que se trate, contiene los temas a los que la interlocución hace referencia. Creo, sin embargo, que es posible complementar esta formulación notando que los enunciados que circulan responsivamente entre los interlocutores *trazan su ámbito*, hasta el punto de que cabe preguntarse si la interlocución no construye, por medio de actos selectivos o mismo creativos, el espacio territorial en que tiene lugar, si no erige sus cercas espaciales con base en los acuerdos que sellan la mutualidad de los que hablan. *Es interesante, para mi argumento, destacar que los rituales de la comunicación erigen e instalan la comunalidad del ambiente en que tienen lugar y, en este sentido, se los podría llamar de “rituales edilicios”: materializan sus territorios compartidos, esculpen el espacio común, mediante un trabajo de selección y realce.*

Los interlocutores seleccionan verbalmente los eventos de un ambiente a los que otorgarán significación para su situación de comunalidad y obliteran otros. Instalan así un territorio propio y, en el mismo acto, su propia comunalidad como sociedad. En este sentido, más que de una determinación por los eventos del espacio físico, se debe hablar de *una producción de mutualidad y de territorialidad que emana de los interlocutores y se imprime en los espacios que atraviesan*. (Esto es así inclusive aun cuando el hablante se encuentra solo, monologando. En este caso, su enunciado, en su circuito de ida y vuelta, en su retorno reflexivo, no dejará de ofrecer un diseño al espacio ocupado por el sujeto. Todo acto de habla presupone, hasta físicamente, un ámbito espacial de circulación entre la emisión y la recepción).

En tiempos como los actuales, la movilidad de los escenarios de la comunalidad se vuelve crucial para entender lo que aquí intento caracterizar como un nuevo paradigma territorial o nueva forma de territorialidad en curso.

2. Gobierno, población y territorio: Foucault y su historia de la gobernabilidad

En la primera parte de este ensayo utilicé el modelo Lacaniano de los tres órdenes de realidad – real, imaginario y simbólico – para organizar las ideas sobre espacio y territorio. En esta parte, obtengo de Michel Foucault la inspiración para el análisis histórico de la relación entre poder, población y territorio. No ignoro el antagonismo teórico entre los dos grandes intelectuales, pero opto por pertenecer a un linaje de autores que apuestan a la posibilidad de encontrar un punto de compatibilidad, como Judith Butler, o Stuart Hall (1996). El mismo Foucault se refiere a Lacan con sorprendente simpatía en una entrevista de 1981, señalando un punto de convergencia en el escrutinio del sujeto que ambos emprendieron para, según explica, liberarlo de la concepción de la filosofía y de las ciencias humanas de los años 50, que ora lo decretaba radicalmente libre para optar, ora lo decretaba determinado por condiciones sociales: “Nosotros descubríamos que era necesario libertar todo lo que se esconde detrás del uso aparentemente simple del pronombre “yo”” (Foucault, 1999: 298).

En el mundo de hoy sería posible decir que hay un nuevo proceso en curso en lo que respecta a la “territorialidad”, entendida como experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio. Grupos que se comportan como patrias secundarias en sus formas de

organización y que apelan a la lealtad y, en especial, a la exhibición ritualizada de fórmulas que expresan esa lealtad se expanden creando franjas de identidad común. Podría decirse que las personas llevan su territorio a costas y que se trata de territorios extensibles, que crecen a medida que sus respectivas poblaciones se expanden. Gradualmente, un pueblo parecería no más ser definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa.

En este proceso, los mojones o marcadores territoriales se trasladan acompañando desplazamientos humanos – cada vez más masivos –, o incorporando, agregando, en constante expansión, nuevos miembros, nuevos fragmentos poblacionales, a su paso. “Isobaras” socio-políticas, lonjas territoriales cuya unidad está dada por señales diacríticas de adhesión son diseñadas en el mapa mundial. Diversos grupos parecen trabajar activamente en procesos de expansión tentacular y se esfuerzan por imprimir los lugares que habitan con marcas de un paisaje que emana cada vez más del bagaje mental, de un estilo comportamental y de un padrón edilicio, creando territorio a medida que agregan nuevos miembros. Etnicidad y religión se adaptan cada vez más al papel de repertorio de emblemas que sirven en esta nueva modalidad de territorialización. La etnicidad se vuelve cada vez menos densa en contenidos que los antropólogos llamamos culturales y cada vez más enfática en los aspectos icónicos y estereotípicos de la tradición; la religión, cada vez más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión teológica, para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales.

Podríamos intentar entender esta nueva experiencia territorial a la luz del giro de las formas de gobierno que Michel Foucault analiza en sus seminarios del Collège de France de 1977-1978 y 1978-1979 (*Securité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*), publicados en francés en 2004 y todavía inéditos en inglés y castellano). En su análisis, preanunciado en el seminario de 1975-1976 (*Il faut défendre la société*) y accesible en referencias dispersas en otros volúmenes, Foucault esboza una historia de las modalidades de gobierno y distingue entre lo que llama un “gobierno del territorio” de un “gobierno de la población”.

Para Foucault, el siglo XVIII habría sido palco de una transición en la “historia de la gobernabilidad”, que pasó “de un arte de gobierno a una ciencia política, de un régimen dominado por estructuras de soberanía a uno regulado por técnicas de gobierno, volviéndose hacia el tema de la población y, por lo tanto, también hacia el nacimiento de la economía política” (2000: 217-8. Mi traducción). En la Edad Media y la Antigüedad Clásica, la cuestión de la gobernabilidad se reduce a una serie de tratados con “consejos al príncipe” que versan sobre las cualidades personales necesarias de los gobernantes. Entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVIII, aquellos son substituidos por tratados sobre el “arte de gobernar” (p.p. 201).

Desde el origen de la cuestión caracterizada por Foucault como “de la gobernabilidad”, la dimensión religiosa y la dimensión territorial se entrelazan. En esta larga “historia de la gobernabilidad” (219), es la religión o, más exactamente, las adhesiones religiosas, las que inician un proceso de “dispersión” y, con ello, inoculan el principio de un tipo diferente de territorialidad⁴: “La desarticulación de las estructuras del feudalismo lleva al establecimiento de las enormes administraciones territoriales de los estados coloniales”, al mismo tiempo que tiene

⁴ Esto, sin dejar de lado que, tanto el camino de retorno del pueblo judío a la Tierra Prometida como la trayectoria opuesta de los cristianos (o, del “pueblo cristiano”) llevando, en un franco proyecto de expansión del cristianismo, la palabra de Jesús Cristo a donde no era conocida, son mandatos bíblicos que anclan definitivamente la cristiandad en una dimensión territorial.

lugar un movimiento totalmente diferente resultante de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica que establecen reglas espirituales precisas para el comportamiento personal y ellas condicionan la salvación: “Ocurre un movimiento doble, entonces, entre la centralización del Estado, por un lado y la dispersión de la disidencia religiosa, por el otro” y se coloca así, “en la intersección de estas dos tendencias” el problema de “cómo ser gobernado, con qué rigor, por quién, para qué finalidad, por qué medios, y demás”. Emerge así lo que Foucault llama la “problemática del gobierno” en general (Ib. 202).

Las diferentes lecturas históricas que recaen sobre el libro *El Príncipe* de Machiavello (escrito alrededor de 1505 y publicado en 1515), son indicativas, para Foucault, de los conceptos y valores de cada época al respecto de lo que es gobernar y, para lo que nos interesa aquí, de lo que serían *las relaciones entre gobierno, población y territorio*. Nos interesa sobre todo la reemergencia de *El Príncipe* a principios del s. XIX. En ese momento, a pesar de sus discrepancias, los autores parecen convergir en una crítica a una teoría del arte de gobernar centrada en la figura del Príncipe gobernante como principio de racionalidad y buscan una racionalidad intrínseca en el propio arte de gobernar no subordinada a la relación del Príncipe con su principado, con el cual éste mantenía una relación de singularidad y externalidad (Ib.: 204). Ya desde el mismo siglo XVI, con la publicación, en 1576, de la obra de La Perrière *Miroir Politique*, muy valorizada por Foucault para la elaboración de esta historia, y más tarde, ya en el siglo XVII, con el ensayo para la instrucción del Delfín de Francia escrito en 1640 por La Mothe Le Vayer, se percibe una búsqueda de parámetros objetivos para un arte de gobernar no centrados en la personalidad ni en la relación del Príncipe con su dominio, sino propias de un Estado y de una sociedad (a diferencia de la “singularidad trascendente del Príncipe de Machiavelli” Ib.: 206).

Lo importante a ser resaltado aquí es que la doctrina del Príncipe, como *toda “teoría jurídica de soberanía”*, se concentra en “trazar una línea entre el poder del príncipe y cualquier otro poder” actuante en la sociedad (el de cada persona sobre sí misma, el del padre sobre la familia, el del superior en el convento, el del tutor sobre su alumno) y su objetivo es “explicar y justificar esta discontinuidad esencial”. Desde la Edad Media hasta el siglo XVI, el principio jurídico de la soberanía era definido como el poder sobre “un territorio y consecuentemente sobre los sujetos que lo habitan”. En este sentido, afirma Foucault, “podemos decir que *el territorio es el elemento fundamental tanto en el principado Machiavelliano como en el principio jurídico de soberanía* tal como definido por lo teóricos y filósofos del Derecho” (Ib.: 208).

La crítica que le siguió, hasta el siglo XVIII, se basó en la propuesta opuesta de un *arte de gobierno* fundamentado justamente en la continuidad y articulación entre todos los poderes y su “definición de gobierno de manera alguna se refiere al territorio: se gobierna *las cosas*”:

[...] el gobierno tiene que ver no con el territorio sino, más bien, con una suerte de conjunto compuesto de seres humanos y cosas. Las cosas, en este sentido, de las que el gobierno tiene que ocuparse son de hecho las personas, pero las personas en sus relaciones, sus conexiones, sus imbricación con todo aquello que es riqueza, recursos, medios de subsistencia, el territorio con sus cualidades específicas, clima, irrigación, fertilidad, y demás; personas en su relación con aquellas otras cosas que son costumbres, hábitos, maneras de actuar y pensar, y demás; y finalmente personas en su relación con todavía aquellas cosas como pueden ser los accidentes e infortunios tales como hambrunas, epidemias, muerte, y demás. El hecho de que el gobierno concierne a cosas entendidas de esta forma, a esta imbricación de personas y cosas es, yo creo, inmediatamente confirmado por la metáfora que es inevitablemente invocada en estos tratados de gobierno, esto es, la de un barco” (Ib.:208-9).

En estos dos sentidos, soberanía –en su posición de externalidad y en su dominio ejercido sobre un territorio- y arte de gobierno –en su posición de inmanencia y en su dominio ejercido sobre la articulación de personas y cosas- se revelan modelos opuestos de gobernabilidad. La tensión entre los dos sistemas se prolonga durante todo el siglo XVII hasta principios del XVIII, inmovilizando el progreso del arte de gobierno.

Solamente a partir de la explosión demográfica del s. XVIII y la mayor abundancia de dinero (Foucault no menciona aquí, en el ensayo que reseño, las colonias, pero están ciertamente implicadas) sobreviene el “*desbloqueo*” del arte de gobierno, que deja para atrás la antigua forma de soberanía y pasa a imponer el principio de “razón de Estado”; se empiezan entonces a desarrollar las estadísticas y otros saberes capaces de retratar la situación de la población, la administración pública informada por esas estadísticas, y una economía que abandona el modelo de la economía doméstica para transformarse en una “economía política”, de lo público, basada en la “percepción de nuevos entrelazamientos entre población, territorio, y riqueza” (Ib.: 217), para la cual la familia no es más que un segmento de una totalidad (Ib.: 215 - 6). El arte de gobierno no se apoya más en razones trascendentes y cosmológicas pero debe encontrar sus principios en lo que es esencial a la realidad del Estado (Ib.:213). Las nociones y los problemas relativos a la población van asumiendo centralidad, y la “población pasa a percibirse por encima de todo como la finalidad última del gobierno” (Ib.: 216). “La disciplina nunca fue más importante o más valorada que en el momento en que se volvió importante administrar una población como datum, como campo de intervención, y como objetivo de técnicas de gobierno” (Ib.: 219). El principio de soberanía no deja de permanecer vigente y hasta con más fuerza, pero ahora ya no como fuente y razón de la cual resulta el arte de gobierno, sino transformado justamente en aquello que, por residir en la articulación entre territorio y población, es jurisdicción regulada por la ley y las instituciones.

Al finalizar su exposición en este ensayo que, como dije, resume las principales ideas de sus cursos del año lectivo 1977–1978 en el Collège de France, Foucault sintetiza de la siguiente manera la secuencia de las “grandes economías de poder en Occidente”:

Primero vino el estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y correspondiente en gran parte a una sociedad de la ley –leyes de la costumbre y leyes escritas [...]. Segundo, el estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de frontera y ya no más de tipo feudal, un estado administrativo que corresponde a una sociedad de regulaciones y disciplinas. Finalmente, el estado de gobierno, que no es más esencialmente definido por su territorialidad, por la superficie que ocupa, pero por la masa: la masa de población, con su volumen, su densidad, con el territorio que cubre, claro, pero éste solamente como uno de sus componentes. Y este estado de gobierno, fundamentado en su población y que hace referencia y puede recurrir al instrumento del conocimiento económico, correspondería a una sociedad controlada por aparatos de seguridad [...]. Trataré de mostrar, además, que esta gobernabilidad nace, en primer lugar, de un modelo arcaico, el del pastoralismo cristiano. [...] El pastoralismo, las nuevas técnicas diplomático-militares, y finalmente la policía, creo yo, fueron los tres elementos que hicieron posible la gubernamentalización del estado” (Ib.: 221-222).

Por lo tanto, podría decirse que, tardíamente, el pasaje, en una transición gradual, del arte de gobierno propio del estado administrativo al estado de gobierno propio de la era de la gubernamentalidad en que vivimos se corresponde también con el pasaje de la sociedad de disciplina o sociedad penal a la sociedad de control, donde el papel de un poder pastoral se ve exacerbado.

En su trazado de una historia del poder, Foucault ve en el modelo pastoral la más eficiente de las tecnologías de poder que, incorporada y procesada jurídicamente por el Estado moderno, pasa a constituir la sociedad de control en su expresión más acabada.

De todas las sociedades de la historia, las nuestras –quiero decir, aquellas que aparecieron al final de la Antigüedad, en la vertiente occidental del continente europeo- tal vez hayan sido las más agresivas y las más conquistadoras; fueron capaces de la violencia más asombrosa contra ellas mismas, así como contra las otras. Inventaron un gran número de formas políticas diferentes. Varias veces seguidas modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. Es preciso recordar siempre que solamente ellas desarrollaron una extraña tecnología de poder al tratar la inmensa mayoría de los hombres como rebaño con un pulso de pastor (Foucault, 2003: 361).

Al conseguir combinar estos dos juegos –el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y del rebaño- en lo que llamamos los Estados modernos, nuestras sociedades se revelaron verdaderamente demoníacas (Ib.: 370).

Foucault sintetiza sus ideas sobre las características del *poder pastoral*, con raíces en el mundo hebreo y cristiano de épocas bíblicas (así como sus diferencias con la noción de poder político, vigente en el mundo griego antiguo) en el ensayo de 1981 “*Omnes et Singulatim: Una crítica de la razón política*”, del cual extraje la cita anterior. Una síntesis más concisa fue publicada en 1983, en el *Afterword* escrito en inglés para el libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow sobre su pensamiento, bajo el título “Why Study Power: The Question of the Subject” (1983). Allí, Foucault, vuelve a decirnos lo que ya enfatizara, de una y otra forma, tantas veces: que el poder del Estado en el Occidente moderno es “al mismo tiempo una forma de poder individualizante y totalizadora”, y que esto se debe a que “ha integrado en un nuevo formato político, una técnica de poder antigua originaria de las instituciones Cristianas. Podemos llamar ‘poder pastoral’ a esta técnica de poder” (Ib.: 213).

Esta técnica, cuya función se difundió y multiplicó fuera de la institución eclesiástica, tiene una eficiencia extrema en el modelaje de los sujetos por varias razones, entre ellas me gustaría destacar que “no puede ser ejercida sin el conocimiento del interior de las mentes de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (Ib.: 214, anticipando aquí sus análisis de *La Historia de la Sexualidad*), y “una relación de dependencia individual y completa entre el pastor y las ovejas” donde *la obediencia no es instrumental sino “un fin en sí mismo”* (Foucault, 2003: 367-8). “*El pastor ejerce su poder sobre un rebaño, más que sobre una tierra... reúne su rebaño... sus individuos dispersos*” (Ib.: 359). Por lo tanto, en el pastoreo, el rebaño es agrupado, sus elementos se juntan por el poder de la acción del pastor y se constituyen como rebaño por sus técnicas pastorales.

En el contexto del Estado, como “moderna matriz de individualización, o nueva forma de poder pastoral” (Foucault, 1983: 215), la finalidad de la salvación pasa a ser reemplazada por la propuesta de una protección terrena que hoy podríamos sintetizar en la idea de “políticas públicas”, con sus directrices orientadoras. Pero esto no es lo más relevante para mi argumento, sino que *mi foco se orienta hacia el desacoplamiento entre pueblo-rebaño y territorio, por un lado, y, por el otro, la concomitante introyección del poder con sus consecuencias en el modelaje de los sujetos y las marcas de ese molde que resultan de las técnicas pastorales.*

3. Territorialidad en la modernidad tardía: diseños, índices y dinámicas sociales

Esta reseña de la secuencia de formas de gobierno formulada por Foucault sienta la base y pone a disposición un vocabulario y un modo de pensamiento histórico útil para sugerir, en la actualidad, la emergencia de un nuevo momento en la relación población-territorio, donde la noción de soberanía parece estar rehaciéndose, remodelándose. Me refiero a una realidad político-espacial en proceso de reconfiguración. Es justamente a partir de sus consideraciones sobre el poder pastoral y su funcionalidad específica en el Estado moderno que pienso que se pueden sentar las bases de un vocabulario capaz de referirse al modo de constitución de los territorios en una modernidad avanzada post-estatal. De cualquier manera, como el título de este ensayo advierte, no se trata más que de un esbozo, de un listado de conceptos que me permitirán, en el futuro, perfilar de forma más precisa este intento de modelización de una cantidad de eventos que creo observar tanto en el campo de la etnicidad como en el de la religión, y que culminan en un nuevo diseño y experiencia territorial en esta modernidad tardía.⁵

Subjetivada –“sujetada”-, producida por un control de tipo pastoral, puede decirse que la población adquiere una consistencia y una concreción sin precedentes porque se origina en su propia cohesión y no en un anclaje territorial. El rebaño, como dijimos, no necesita de un territorio áncora –él traza un territorio en el circuito repetitivo de sus desplazamientos geográficos-. El sentimiento de patria que se aliaba a una territorialidad fija, a una fijación en un territorio administrado por un Estado, se ha deteriorado. Esta deterioración acompaña el desmonte de algunos de los parámetros constitutivos de los Estados nacionales hasta el presente.

No es posible analizar esto en detalle aquí, pero baste mencionar lo que es de público conocimiento: la modificación de los parámetros otrora definidores de la jurisdicción estatal por procedimientos que van desde la contratación de fuerzas mercenarias y prestadores de servicio tercerizados para La Guerra por parte del país central, sede del Imperio, a los fenómenos de atravesamiento de los espacios nacionales por una economía acuartelada fuera de su jurisdicción en el caso de los países de economía periférica (el corto-circuito de los Estados por empresas multinacionales y la gestión externa de los territorios, referidos en el fragmento citado de Milton Santos en la primera parte de este ensayo). Lo que interesa aquí, siguiendo la línea analítica de Foucault, es que el Estado ya no administra la relación entre población y territorio como lo hacía en tiempos de la “razón de Estado” cuando las acciones de gobierno eran dirigidas a los entrelazamientos entre población, territorio y riqueza, y la soberanía estaba constituida por una articulación entre territorio y población regulada por la ley y las instituciones propias de un Estado. La dimensión pastoralista del poder, paralelamente con el fenómeno de su exacerbación, parece haber adquirido un espectro de acción propio y ya no al servicio de los encargos de un mandato estatal con jurisdicción territorial clara.

¿Qué es el territorio en este contexto? ¿En qué consiste? ¿Dónde se localiza? ¿A qué se restringe? ¿Cómo se demarca? *No se trata de un proceso de desterritorialización, ni siquiera de una nueva relación con el territorio, sino de una nueva producción de territorio.* Podría decirse que el Occidente tardío no sólo produce sus sujetos por medio de un poder de control pastoral, sino que, también, en este mismo movimiento, produce territorios y maneras de apropiación territorial, nuevas políticas espaciales. ¿En qué consiste entonces esta nueva experiencia

⁵ Para hacer teoría buscamos en los autores que nos precedieron verificar si nuestras intuiciones sobre la realidad encuentran alguna posible acogida en su vocabulario.

territorial, la nueva territorialidad? ¿Cuál es el papel y el valor político del nuevo tipo de territorio que aparece como producto del diseño de un rebaño a su vez producido por un poder pastoral? y, cerrando el círculo, ¿qué consecuencias tiene este nuevo proceso de territorialización sobre el Estado nacional, cómo revierte en su realidad? Dejo estas preguntas planteadas.

Para responderlas, habrá que tener en cuenta el papel de adhesiones que se perciben y se enuncian como siendo de un orden civilizacional, cultural, sin serlo plenamente en el sentido denso que damos a la noción de cultura los antropólogos⁶. Con esto quiero decir que, desde que el rebaño-pueblo no se constituye como tal por su fijación a un territorio patrio, sino por un sentido de unidad que se fundamenta en otro tipo de fidelidades –fidelidades que podrían ser descritas como de orden confesional, en sentido amplio-, es esencial para su sentido de grupo invertir en íconos –en el sentido de emblemas para Durkheim, es decir, símbolos reducidos, de baja densidad- signos demarcadores de una unidad que puede ser llamada de política. Los íconos que portan constituyen un paisaje que no es ya del espacio sino de la población que lo habita.

Estos nuevos pueblos, en su movilidad, ya no encuentran en el paisaje tradicional los íconos marcadores de su identidad. Esa relación se invierte, y son los íconos que ellos transportan los que van a emblemizar el sujeto colectivo que allí se encuentra, y el paisaje humano, móvil y en expansión, el que va a demarcar la existencia de un territorio. La identidad no es generada porque se comparte un territorio común sino que es la identidad la que genera, instaura, el territorio. Estamos, por lo tanto, frente a una cultura territorial modificada, que trae ecos de modalidades precedentes y reconocibles, pero donde ha sucedido una inversión: *lo que era marginal en la relación identidad-territorio* –el hecho, ya conocido, de que la población de un territorio lo marca con su cultura y entrelaza su paisaje con el paisaje cultural-, se convirtió en central: es el paisaje cultural, la iconicidad que señala la existencia de un pueblo, lo que crea territorio.

La relación que mantienen estos pueblos-rebaño con los Estados nacionales es de un tipo diferente, en dos sentidos. Por un lado, al atravesar, en su nueva forma de soberanía y lealtades grupales los antiguos territorios patrios, deben, naturalmente, en su calidad de pueblos diferenciados, interactuar con más de un estado nacional, negociando su status de existencia dentro de su jurisdicción y presionando por reconocimiento. Por otro lado, su capacidad de apropiarse de porciones de influencia y control en uno o más campos de la vida económica y política es una consecuencia lógica de su existencia y cohesión. El impacto en la política de esta configuración es grande, ya que en regímenes democráticos, la consistencia y cohesión del pueblo-rebaño se valoriza como masa de votantes que eligen –o dejan de elegir- un determinado candidato, hasta el punto de que el propio estado y sus instituciones pueden, eventualmente, venir a convertirse en territorio controlado por una de estas redes y marcado con los emblemas de su apropiación.

⁶ Hago aquí referencia a mis análisis previos del achatamiento de la diferencia cultural y sus símbolos en tiempos de política de las identidades (ver, por ejemplo, Segato, 1998 e 2002). En verdad, estoy convencida de que *solamente* cuando estas franjas territoriales neo-patrióticas que atraviesan territorios anteriormente ecualizados y homologados por la administración de estados nacionales se comportan de acuerdo con valores y concepciones profundamente diferenciadas, es decir, encarnan radicalmente la existencia de mundos de cultura propios, pueden representar la posibilidad de una salida histórica para los problemas del presente. Sólo en esos casos la dialéctica suave de la sustitución de un patriotismo estatal (como el sugerido por Habermas en su concepto de “patriotismo de la constitución” (1994: 135) por un orden trans-estatal (lo que sería un “*patriotismo de red*”) podría transformarse en una dialéctica fuerte).

Es por eso que es importante entender que los rebaños no se conforman porque congregan sectores con base en sus afinidades internas y diferencias con el resto de la población. Al contrario, se orquestan diferencias y se las espectaculariza para, precisamente, poder constituirse y ser visualizados como pueblos diferenciados. La exhibición de la diferencia es más importante que la profundidad de la misma. Pues el valor, en este nuevo trazado territorial, reside en ser pueblo, existir como rebaño, y los nuevos mecanismos políticos (y posiblemente también económicos) benefician a quien accede a constituirse como tal. Me refiero aquí a la diferencia que existe entre mis apreciaciones y la tesis Hungtingtoniana. Hungtington afirma que los pueblos se alinean en bloques antagónicos *porque son diferentes*, formulando un determinismo étnico que lo lleva a predecir un futuro de conflagraciones bélicas originadas en la diferencia de visión de mundo, valores y proyectos de sociedad. La diferencia civilizatoria es el factor causante de los antagonismos.

Mi tesis es exactamente contraria a ésta, ya que afirmo que lo que hay, en el momento presente, es un lenguaje político en el que las posiciones con intereses –que llamo territoriales– en disputa se expresan por medio de marcas culturales exacerbadas e instrumentalizadas para este fin. El antagonismo se vale de un lenguaje étnico o religioso para simbolizarse, pero achata las diferencias doctrinales, teológicas y culturales. Hay una formatación étnica o religiosa de la política. Por eso, las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo que, de no hacerlo, no puedan ni expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos.

Este nuevo formato, a su vez, se encuentra presente en el campo de la política propiamente dicha y en el comportamiento de los partidos. En realidad, la gestación de este paradigma territorial de las afiliaciones religiosas y étnicas, por un lado, y de las afiliaciones partidarias, por el otro, es coetánea y forma parte de un único proceso. En la base de todas estas afiliaciones se encuentra el valor hoy predominante de la *agrupación*. Los eventos que sacudieron la política brasileña a partir de junio de 2005 componen un buen ejemplo de todo aquello a que me vengo refiriendo. De forma muy sintética, Emilio García Méndez, escribe en el diario *La Prensa* de Panamá del 10 de julio de 2005 una editorial que nos sirve para describir con mayor precisión la configuración del campo político en los tiempos que corren:

El diputado Roberto Jefferson, un viejo zorro de la política brasilera con más de veinte años ininterrumpidos de mandatos populares, quien desató el escándalo con sus denuncias, ofrece en una entrevista reciente, una pista clara para entender la situación. Preguntado por las causas de la corrupción en el caso de un partido como el PT, su respuesta fue tan simple cuanto contundente. *‘El PT abandonó un proyecto político y adhirió solo a un proyecto de poder’*, no dudó en responder [...].

Y comenta: “No es el poder de decisión de algunos dirigentes lo que necesita nuestra democracia para suprimir sus conflictos. Es el poder de las instituciones lo que es necesario reforzar *para que los conflictos (en torno a proyectos de sociedad y no de mero poder) afloren* y se resuelvan en forma pacífica y civilizada” (Ibidem).

¿Qué es lo que podría haber llevado, tenemos que preguntarnos, a que un enemigo político histórico del PT se incomodase con el hecho de que el PT abandonara “un proyecto político” para adherir “*solo a un proyecto de poder*”? Me parece que aquí reside lo inexplicado y lo enigmático. ¿Por qué incomodaría a un viejo enemigo político justamente de ese “proyecto político” el abandono del mismo para priorizar un proyecto de poder? ¿Por qué este reconocido enemigo del proyecto del PT querría colocar un obstáculo definitivo e intransponible a la

tentativa del PT de lanzarse en una estrategia que García Méndez llama de "*derrame político*: acumular poder a cualquier precio para usarlo a favor del pueblo después?", en una transposición para la política de la teoría del "*derrame económico*: crecer primero para repartir después". Me parece que esta incógnita puede ser entendida a la luz de lo que vengo argumentando hasta aquí: seguramente los "zorros" de la política, como el autor del tiro de gracia en la trayectoria de figuras históricas del Partido de los Trabajadores, reconocen una reconfiguración del campo político en territorios marcados por la presencia de redes que se distribuyen entre sí recursos humanos, materiales y simbólicos específicos con un elemento que este caso ejemplifica muy bien y que introduzco a seguir. Estos territorios tienen la característica de no ser democráticos ni socialmente homogéneos internamente, sino fuertemente estratificados, donde una cúpula (una nomenklatura político-gerencial, como en este caso en que comentamos el proceso de reconfiguración adaptativa de una agrupación partidaria; o una nomenklatura doctrinario-religiosa, como, por ejemplo, en el caso del Opus Dei al interior de la Iglesia Católica) encuentra la forma de atesorar grandes recursos financieros que le permiten el monopolio del poder decisorio y un cerrado control, vigilancia y capacidad de expurgo sobre la totalidad de sus miembros. Cuando Roberto Jefferson, en el caso citado, se auto-designa custodio de la conducta partidaria de su proverbial enemigo, el PT, para, según afirma, evitar el desvío de este último de un proyecto político hacia un proyecto de poder, me parece trabajar en el sentido de bloquear el acceso del PT al lenguaje contemporáneo de la política y su exclusiva finalidad distributiva y territorial. Esto es así porque solamente se puede acceder a esta lengua-franca de la gestión política si se genera internamente una estratificación tal que la disputa entre redes se transforma en una disputa entre sus nomenklaturas y la red es la masa de maniobra de esa cúpula para su proyecto de expansión del dominio territorial. No estoy afirmando que este tipo de proyecto y procedimiento no haya existido anteriormente. Lo que afirmo es que se ha transformado, en tiempos de identidades políticas y globalización, en la gramática general que compatibiliza las acciones de los grupos de identidad política o religiosa. Solamente después de esta constatación es posible partir para una crítica de este nuevo paradigma de la política de bajo perfil doctrinario –esto es, en las palabras de Jefferson, de preponderancia del "proyecto de poder" sobre el "proyecto político"- y ver qué resta de las instituciones democráticas.

Para colocar un ejemplo extraído del campo religioso y publicado en un conocido artículo, me remito a Peter Fry y Nigel Howe, que investigaron minuciosamente qué distinguía los sectores que optaban, en Brasil, por la Umbanda y por el Pentecostalismo. Carlos Rodrigues Brandão describe así el emprendimiento de estos autores y su sorprendente hallazgo:

Quando, años atrás, Peter Fry e Gary Howe, dos antropólogos ingleses, hicieron una breve pero muy importante investigación sobre las opciones religiosas de buena parte de las personas de las clases sociales más populares, se encontraron frente a uno de estos dilemas que siempre parecen acechar a quien se aventura por estos terrenos. Investigaron personas afiliadas a dos sistemas religiosos siempre tenidos como antagónicos. Sistemas opuestos y públicamente enemigos en lo que respecta a los aspectos centrales de sus creencias, a sus orientaciones éticas para la eternidad y lo cotidiano, y a ceremonias culturales. De acuerdo a los dos autores, la Umbanda puede ser caracterizada por la creencia fundamental en la existencia de entidades espirituales múltiples, con diferentes nombres y poderes. También por un sistema de creencias francamente ecléctico y por la proliferación de grupos autónomos y laxamente asociados a federaciones débiles. Por una visión del universo terreno y sagrado como siendo arbitrario y manipulable por medio del juego de las relaciones entre los hombres y las entidades del panteón sagrado, benéfico o malévolo. Finalmente, una ética ritualística de regateo entre favores y poderes, sin mayores obligaciones de participación en la vida religiosa del grupo y sin deberes de conducta social debidos a la adhesión religiosa. Por su lado, el Pentecostalismo se caracteriza por una fuerte creencia monoteísta en una única divinidad; por un sistema de creencias que fija la identidad

del fiel a los cánones de su adhesión religiosa. Por opuestas que sean estas dos agencias de afiliación (el término es de los autores), ellas atraen casi indiferentemente fieles de las mismas clases sociales, de las mismas extracciones de cultura, de los mismos orígenes regionales (Rodrigues Brandão, 2004: 281) Mi traducción. Mi énfasis).

Rodrigues Brandão resume así las conclusiones de Fry y Howe, para afirmar que el aparente carácter aleatorio de la elección de credo religioso se encontraría en consonancia con una tendencia hacia “una abertura creciente en dirección a la individualidad, a los derechos personales de opción y compromiso, de forma que cada vez más la obligación social (familiar, parental, comunitaria, etc.) de ‘ser religioso’ y ‘ser de esta religión’, se desplaza, poco a poco, y más en las ciudades que en el campo, hacia el derecho individual de ‘hacer-se religioso’. De elegir su adhesión confesional y un modo o un conjunto personalmente significativo de modos de vivir”; y el autor aclara, entre paréntesis: “menos cuando se ingresa por conversión en una religión de tipo sectario” (2004: 283-4). Mi lectura del fenómeno social que tanto desconcertó a los autores coincide solo parcialmente con la interpretación de Brandão. La ruptura de lazos de obligación pre-modernos con la comunidad y la familia no resulta en la libertad del individuo para optar, sino que lo deja vulnerable a la conminación que le llega de alinearse en una red de alianzas como única forma de participación. La gran diferencia entre las dos opciones estudiadas por Fry y Howe –y esta diferencia sí responde a una disidencia de fuero ético e ideológico personal-, es que una de ellas tiene el formato confesional y oblativo del rebaño, mientras que la otra alternativa parecería presentar una resistencia al nuevo orden político y al nuevo lenguaje de las alianzas. Los pentecostales parecen estar plenamente en este nuevo orden territorial, mientras los umbandistas parecen representar una resistencia al mismo.

Finalmente, el lector podría preguntarse por qué, desde la antropología, trazo un modelo como éste, cuya pertenencia disciplinar parecería pertenecer al campo de las Ciencias Políticas y a la propia Geografía Humana. Una de las respuestas podría ser que los propios Estados Disciplinarios del mundo académico se encuentran, probablemente, sufriendo el mismo proceso de desmonte jurisdiccional que no podemos más que acompañar, ya que responde a la conjunción de un amplísimo e incontrolable dispositivo de vectores. En esta ruptura jurisdiccional de los territorios disciplinares originarios, determinados intereses, expresados en vocabularios y temas teóricos, van trazando franjas de atravesamiento que captan el interés de investigadores otrora cómodos en el monolingüismo de sus respectivos campo.

Una segunda respuesta, que me interesa especialmente enfatizar aquí, apunta a algunos fenómenos de dos temas clave para la antropología hoy: *los fenómenos de la religiosidad contemporánea y las formas de alineamiento étnico en las políticas de la identidad* no pueden ser explicados sin una modelización de este tipo. O sea, sin la identificación de una lógica territorial no alcanzamos a retratar toda la profundidad y las implicaciones de su significación histórica. Es justamente del campo de la religiosidad y del campo de la etnicidad que provienen los ejemplos más reveladores sobre este proceso de territorialización en curso. Ellos se encajan, revelan e iluminan nuevos sentidos del vocabulario teórico que aquí he examinado, ya que, en un proceso de ultra-especialización, en lo que parecería un giro inesperado de retorno a un medioevo pre-estatal, son los emblemas de una heráldica “cultural” los que ofrecen al rebaño la posibilidad de expresión de su pertenencia al mismo. Es la impronta exhibida, escogida entre el repertorio disponible de signos de filiación cultural, lo que va a permitirle funcionar no solo como pueblo, sino como patria y, en algunos casos, cuando el flujo de recursos y de poder bélico así lo permite (como en las mafias, por ejemplo), como segundo-estado, capaz de constituir territorio con el simple gesto de imposición de la presencia de estos signos como marcas de

posesión⁷. Estos nuevos pueblos crean nuevas soberanías como verdaderos para-estados con recursos propios y hasta formas de auto-defensa, y rehacen, de otra forma, el triángulo soberanía –control- gobierno.

No es mi intención hacer una evaluación de estos procesos, sino señalar que se encuentran en curso y redefinen las nociones territoriales de una forma particular. Me desagradó, naturalmente, colocar organizaciones mafiosas al lado de redes internacionales étnicas y raciales, pero lo que deseo enfatizar es el nuevo orden demarcatorio. Si el curso anti-globalización que toman actualmente las alianzas transnacionales entre grupos indígenas representa una incomodidad creciente para los poderes establecidos, sean estos nacionales o imperiales⁸, las mafias también son combatidas, por ser percibidas directamente como un poder antagónico que intenta tomar por asalto las posiciones institucionales desde donde se administran los recursos estatales. Independientemente de las grandes diferencias entre todos estos corredores de alianzas y competencias con el orden nacional, mi argumento se dirige al rediseño y a la reconfiguración del orden territorial, sin cualificar por ahora los agentes responsables por el curso de esa tendencia histórica.

El espíritu del territorio deja de ser su localización espacial fija y se transfiere a la circunscripción demarcada por el asentamiento de “culturas” particulares, incluyendo el trayecto que resulta de su capacidad de agregar nuevos segmentos al rebaño, en procesos que llamo de “anexión blanda” (Segato, 2006). En esta inversión de la relación pueblo-territorio, es posible decir que la población *es* el eje del territorio y que el territorio pasa a ser un atributo espacial móvil de la población.

4. Modalidades del apego territorial

En mi tentativa de cercar la noción de territorio, al iniciar este ensayo, insistí en que los paisajes que lo forman –sean estos topográficos, ambientales, provenientes de la flora o de la fauna, o exclusivamente humanos y transportables, como en esta modernidad tardía a la que acabo de referirme- aportan emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestros propios ojos y los de los otros. En su papel de soporte proyectivo para los procesos de reconocimiento, territorio es *patria*: patria regional, patria nacional, “patria chica”, “patria grande”, y demás. Por su participación intensa en los procesos de identificación, los sentidos de adyacencia, límite y otredad se encuentran inevitablemente presentes en los procesos de significación donde la idea de territorio esté involucrada. Territorio y su epicentro, el sujeto, parecen presuponer exclusión, y esta idea tiene larga trayectoria en la filosofía occidental.

¿Es esto ineludible? ¿Siempre el sujeto emerge en un mar de negaciones? ¿Es siempre un efecto de operaciones de exclusión? El aporte de Lévinas es reconfortante, al aliviar de forma radical esta terrible certeza filosófica de Occidente. En el caso del territorio, de la patria, es en

⁷ Ver, por ejemplo, mi análisis de los asesinatos de mujeres –también llamados de feminicidios- de Ciudad Juárez, en la frontera norte de México, como violencia expresiva que manifiesta la capacidad de dominio territorial de los señores locales (Segato, 2004).

⁸ Véase, por ejemplo, la nota reciente de Gustavo González de la Agencia IPS chilena, que muestra que los servicios de inteligencia de los Estados Unidos ven crecientemente a los movimientos indígenas como parte del “eje del mal” (González, 2005).

otro autor judío que creo encontrar pistas para una esperanza de pacificación. Me refiero a Jean Améry y a su extraordinario ensayo “¿Cuánta patria necesita un ser humano?” (1977).

Améry, nacido Hans Mayer, que al terminar la guerra adopta un nuevo nombre no marcado por la germanidad que lo había traicionado, tiene su encuentro con la identidad judía bajo la forma de condena. Hasta sus 20 años, no había en él ningún trazo que lo distinguiese del joven tirolés más común: vestía las ropas típicas en las festividades locales; su madre, católica, rezaba y ejecutaba los rituales navideños cada año; y el joven Hans no había nunca oído hablar de la existencia del idioma yiddish. Hans/Jean era plenamente alemán y no tenía cómo sospechar de no serlo. Por eso, cuando las leyes de Nuremberg decretaron compulsoria la identificación “racial”, Jean Améry se quedó sin patria, sin territorio propio: no más era alemán, pero tampoco conocía los contenidos de su nueva patria judía obligatoria.

Los disidentes alemanes sí, dice Amery, llevaron consigo un paisaje al desbandarse, y llama a este paisaje “patria móvil”. Pero en su caso esto no era posible: no podía llevar a cuestas una patria que nunca había existido, un equívoco de patria, un malentendido. En una determinada situación, ya en el exilio belga, Améry es interpelado por un soldado alemán que hablaba en el dialecto de su región:

[...] me encontré en un Estado afectivo paradójico, casi perverso, que se componía de un miedo tembloroso al mismo tiempo que de una arrebatada y familiar cordialidad... ¿No habría bastado (en tierra extranjera) con dirigirle la palabra en su lengua, en mi lengua, para después celebrar con vino una fiesta de reconciliación entre compatriotas? [...] Afortunadamente, el miedo y el control racional fueron bastante fuertes como para hacerme desistir de ese absurdo propósito. Baluceé en francés alguna disculpa [...]. En ese instante comprendí *total* y definitivamente que la patria era tierra enemiga y que el buen paisano había sido enviado por la patria hostil para eliminarme (Ib.: 121).

Son dolorosísimas estas páginas de Jean Améry, en las que describe cómo la patria, *el apego territorial a un paisaje o a una lengua*, se le va rebelando “un embuste del alma”: “cantábamos a los belgas de Amberes canciones populares en dialecto, les hablábamos de las montañas y de los ríos de nuestro hogar... Eran viajes a casa con documentos falsos y árboles genealógicos robados. Teníamos que fingir nuestra propia identidad, a la que empero no teníamos derecho” (Ib.: 123).

En medio de estas cavilaciones, Améry regresa el título del ensayo, y toma su decisión. Propone entonces que existen dos tipos de apegos patrióticos, dos tipos de patria, dos formas de sentir y evocar el territorio propio de la geografía y de la cultura, el ancla de la identidad, y retira de la lengua alemana las dos palabras que las denominan: “Heimat”: “homeland”, “patria-chica”, y “Vaterland”: nación. Sin el resguardo de los derechos y la ciudadanía en una unidad estatal independiente, dice Améry, no hay garantías para la continuidad del Heimat (“creo haber experimentado, con claridad meridiana, cómo la patria cesa de ser tierra natal tan pronto como no es al mismo tiempo Nación” (Ib.: 130). Pero, también, cuando el crecimiento excesivo de la Nación “sobrepasa los confines de un espacio aún experimentable como patria-chica” para transformarse en un Imperio, entonces, el sentimiento de apego afectivo se transforma en un “exaltado nacionalismo imperialista”, y la experiencia del Heimat también se pierde.

Me parece que lo más interesante aquí es distinguir claramente los dos universos semánticos apuntados por estas dos nociones. Por un lado, la connotación belicista de la idea de Vaterland como tierra paterna, territorio conquistado por ancestros guerreros y proclive a la expansión imperial, jurisdicción resguardada por una expectante vigilancia defensiva y a cargo de guardianes ávidos por nuevas anexiones; por el otro, la connotación doméstica y amable de la

patria-hogar. La patria excluyente, reservada, del Vaterland; y la patria acogedora, anfitriona del Heimat. Territorio que se abre al otro en hospitalidad y acogimiento; y territorio que se cierra en gestos de eyección de sus otros exteriores y expurgos cíclicos de sus otros internos. Se trata de dos formas diferenciadas de apego territorial que pueden aplicarse tanto al territorio geográfico, espacialmente fijo, como al territorio móvil de los grupos étnicos, religiosos u otros, donde la cohesión patriótica se consuma en lealtades grupales poderosas expresadas en una iconicidad común.

Bibliografía

- Améry, Jean 2001 (1977). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* Valencia: Pre-textos.
- Anderson, Benedict 1991 (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. New York: Verso.
- Andrade, Manuel Correia de (1994). "Territorialidades, Desterritorialidades, Novas Territorialidades: Os Limites do Poder Nacional e do Poder Local". In: Santos, Milton; Maria Adélia Aparecida de Souza & Maria Laura Silveira (orgs.). *Território, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec-ANPUR, pp. 213-220 (apud Santos 2004)
- Augé, Marc (1992). *Non lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Senil (apud Santos 2004)
- Boime, Albert (1991). *The magisterial gaze: manifest destiny and American landscape painting, c. 1830-1865*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Cronon, William (1992). "Telling Tales on Canvas: *Landscapes of Frontier Change*" In Jules David Prown [et al.]: *Discovered lands, invented pasts : transforming visions of the American West*. New Haven : Yale University Press / Yale University Art Gallery, pp.37-87.
- Foucault, Michel (1983). "The Subject and Power" Afterword to Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (Second Edition with an Afterword by an and Interview with Michel Foucault). Chicago: University of Chicago Press.
- (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Éditions de Senil
- (1999) (1981). "Lacan, o "Libertador" da Psicanálise". In *Ditos e Escritos*, Vol I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 298-99.
- (2003) (1981). "'Omnes et Singulatim': Uma Crítica da Razão Política", Vo. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 355-385.
- (2000) (1994). *The essential Works of Foucault, 1954-1084. Volume 3: Power*. Paul Rabinow, series editor. New York: The New Press.
- (2004). *Securité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Éditions de Seuil.
- (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Éditions de Senil.
- Fry, Peter and Howe, Gary Nigel (1975). "Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo". *Debate e crítica*, no. 6: 75-94.

- García Méndez, Emilio (2005). “Política y Poder. Las barbas del vecino”. Diario *La Prensa*, Panamá, 10.7.05.
- González, Gustavo (2005). América Latina: Indígenas en el “eje del mal”. Extraído de: <http://www.ipsnoticias.net/nota...>, 1 de junio.
- Habermas, Jürgen (1994). “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” In Gutmann, Amy (ed.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp. 107-148
- Hall, Stuart (1996). “Who needs ‘Identity’?”. Introduction to Hall, Stuart and Paul du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE, 1996
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster
- Ianni, Otávio (1992). *Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (apud Santos 2004)
- Novak, Barbara (1979). *American Painting in the Nineteenth Century: Realism, Idealism and the American Experience*. New York: Oxford University Press.
- (1980) *Nature and Culture: American Landscape Painting, 1825-1875*. New York: Oxford University Press.
- Margolin, Jean-Louis (1991). “Maillage mondial, espaces nationaux, histoire”. *Espaces-temps* 45-46, pp 95-102 (apud Santos 2004)
- Paviani, Aldo y Nielsen de Paula Pires (1993). “Apropriação de Recursos e a Gestão Externa de Territórios: As Novas Configurações e Mapeamentos”. In: Santos, M. et al. (orgs.) *Fim de Século e Globalização*. São Paulo: Hucitec – ANPUR, pp. 119-128 (apud Santos 2004)
- Petrella, Riccardo (1989). “La mondialisation de la technologie et de l’économie, une (hypo)thèse prospective”. *Futuribles* 135, spt., pp. 3-25 (apud Santos 2004)
- Rodrigues Brandão, Carlos (2004). “Fronteira da fé – Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje”. *Estudos Avançados* 18 (52), pp. 261-288.
- Sack, Robert David (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, Milton 2004 (1996). *A Natureza do Espaço*. São Paulo: edusp
- Segato, Rita Laura 1998 “The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation”. *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 129-151.
- (2002). “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Nueva Sociedad* N° 178 “Transnacionalismo y Transnacionalización”, marzo-abril, pp.104-125.
- (2004). “Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”. In: *Ciudad Juárez: De este lado del puente*. México: Instituto Nacional de las Mujeres / Epikéia / Nuestras Hijas de Regreso a Casa, 2004 (also in <http://www.unb.br/ics/dan/Serie362empdf.pdf>; in *labrys, estudos feministas* N° 6, agosto/desembro 2004, no site <http://www.unb.br/ih/his/gefem>; in Femeninas. María Luisa (comp.): *Perfiles del Feminismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Catálogos: 2005).
- (2006). “La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad” In Alonso, Aurelio: *La América Latina y el Caribe: Territorios Religiosos y Desafíos para el Diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.
- Soja, Edward 1993 (1989) *Geografías Pós-Modernas. A Reafirmação do Espaço na Teoria Social Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1971). *The Political Organization of Space*. Washington, D.C.: Association of American Geographers, Resource Papers. (apud Soja 1993).

- Sauer, Carl (1963). "The Morphology of Landscape". In J. Leighly (ed.): *Land and Life: A Selection of the Writings of Carl Sauer*. Berkeley: University of California Press.
- Schiller, Herbert I. (1986). "The erosion of National Sovereignty by the World Business System. In: Traber, M. (ed.) *The Myth of Information Evolution*. London: Sage, pp. 21-34 (apud Santos 2004).
- Veltz, Pierre (1993). "Logiques d'entreprise et territoires: les nouvelles règles du jeu". In Savy, Michel & Pierre Veltz: *Les nouveaux espaces de l'entreprise*. Paris: L'Aube, pp. 47-80 (apud Santos 2004).
- Virilio, Paul (1984). *L' espace critique*. Paris: Christian Bourgeois (apud Santos 2004).