

Mary Cruz Ortega Hernández

Territorio y emancipación:

Una crítica a las dinámicas
territoriales capitalistas



Fundación Walter Benjamin

Mary Cruz Ortega Hernández

Territorio y emancipación:

Una crítica a las dinámicas
territoriales capitalistas

Ortega Hernández, Mary Cruz

Territorio y emancipación: una crítica a las dinámicas territoriales capitalistas-1a edición. - Bogotá, Colombia.2023
Fundación Walter Benjamin.

Territorio. Territorialidad. Capitalismo. Sistema mundial de poder. Violencia. Transiciones. Emancipación.

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-958-53878-2-9

Fundación Walter Benjamin

Presidente

Sergio De Zubiría Samper

Ilustración de Portada

Daymer Rios Cifuentes

Diseño y diagramación

Daymer Rios Cifuentes

2023



<http://fundacionwalterbenjamin.org>

Tel:319 7206324

Bogotá-Colombia

Índice

Introducción.....	10
1. Capitalismo como modo de producción de territorialidad.....	18
1.1. Determinaciones históricas de la categoría territorio.....	20
1.1.1. Territorio como categoría de jerarquización y diferencia.....	21
1.1.2. Territorio como categoría de igualación.....	32
1.1.2.1. El territorio de la Republica en Bodín.....	33
1.1.2.2. El territorio del Estado en Rousseau.....	39
1.1.2.3. El territorio de la Nación en Sieyès	47
1.1.3. La categoría territorio como producción social.....	54
1.2. El modo capitalista de producción como productor de territorialidades.....	64
1.2.1. Capitalismo como modo de producción.....	66
1.2.2. Capitalismo como sistema mundial de poder.....	75
1.2.3. Transformaciones que introduce el modo de producción capitalista en las relaciones territoriales.....	82
1.2.4. Ruptura de la relación ontológica: sujeto y objeto.....	103
2. Procesos de producción de territorialidad capitalista.....	116
2.1. Proceso ascendente de producción de territorialidad capitalista.....	118
2.1.1. El territorio de la ciudad y la subalternidad de lo rural.....	121

2.1.2. El territorio del Estado y la desaparición de lo local.....	132
2.1.3. Territorio del Estado como encubrimiento del sistema mundial.....	141
2.2. Proceso descendente de reproducción de territorialidad.....	149
2.2.1. Del “auge de lo social” a la hiperviolentización del Estado.....	150
2.2.2. Violencia y política en el Estado moderno.....	161
2.2.3. Hegemonía y coacción como forma de gobierno.....	170
2.4. Invasión de los territorios de la existencia.....	176

3. “Transiciones hacia la paz y la democracia” como proceso descendente de producción de territorialidad capitalista.....188

3.1. Justicia transicional como dispositivo de “saber-poder”.....	190
3.1.1. Relato hegemónico.....	191
3.1.2. Contextualización del relato hegemónico.....	199
3.2. Del cambio de sistema a la noción de transición.....	208
3.2.1. Enfoques sobre cambio político y transición.....	209
3.2.2. Transiciones sin transición.....	221
3.2.2.1. Contexto.....	222
3.2.2.2. Reinversión de la noción de transición.....	238

Bibliografía.....250

“Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión, haciendo que la infamia se vuelva todavía más infamante, al pregonarla”

K. Marx

Introducción

Desde mediados de la década de los años 1950, se ha generado una gran producción teórica y política en torno a la noción de territorio. Svampa (2011) argumenta que las luchas sociales y de los movimientos indígenas, negros y campesinos del Sur Global forman parte del denominado “giro eco-territorial”, que vincula las luchas socioambientales con la defensa de la tierra y el territorio. Este giro se comprende como “marcos de acción colectiva, que funciona como estructuras de significación y esquemas de interpretación contestatarios o alternativos” (p. 191). De esta manera, los vínculos entre las luchas ecológicas, ambientales y étnico-campesinas otorgan una nueva dimensión a la palabra “territorio”, que ha sido tan antigua en la civilización occidental.

Actualmente, existen múltiples definiciones, enfoques y aproximaciones a la categoría de territorio. Para efectos de este trabajo, consideraremos que el territorio hace referencia a las relaciones y vínculos entre los seres humanos y la naturaleza. El trabajo humano modifica la naturaleza para construir un mundo material y simbólico distinto a ella. A su vez, se crean modos de vida basados en las particularidades y posibilidades que ofrece la naturaleza, lo que genera formas individuales y colectivas de existencia que orientan la organización social, política y cultural de las comunidades humanas. Por tanto, el territorio es una síntesis de las relaciones que producen y reproducen el mun-

do humano, el mundo natural y el mundo material y simbólico, lo que a su vez produce realidades geo-históricamente situadas.

De esta aproximación emergen al menos dos elementos exógenos para la noción de territorio: sus márgenes y conflictividades. Fals Borda (2000) sostiene que el espacio es flexible y variable, con impulsos que varían según la construcción social en el tiempo, “vinculados a expansiones y contracciones históricas y demográficas relacionadas con necesidades colectivas. Así, se experimenta una sensación vivencial y temporal con el espacio” (p. 2). El autor afirma que el espacio-tiempo adopta la forma de unidades concretas y transitorias de ocupación humana, a las que llama “contenedores”. Estos contenedores se convierten en territorio una vez que se delimitan formalmente. El territorio es, para el autor, un contenedor espaciotemporal con márgenes formales; por tanto, tiene fronteras y contenidos. La definición y producción de sus contenidos y límites, así como la expansión o retracción de sus fronteras, están atravesadas por relaciones de poder. Así, el territorio se presenta como un escenario de disputa y múltiples conflictos.

Montañez y Delgado (1998) proponen considerar las siguientes consideraciones para analizar el territorio:

1. Toda relación social ocurre en el territorio y se expresa como territorialidad.

2. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solo el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado.

3. El territorio es un espacio de poder, gestión y dominio del Estado, individuos, grupos, organizaciones y empresas locales, nacionales y multinacionales.

4. El territorio es una construcción social y su conocimiento implica comprender el proceso de su producción.

5. La actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, su capacidad real y potencial para crear, recrear y apropiar territorio es desigual.

6. En el espacio concurren y se superponen diversas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses diferentes, percepciones, valoraciones y actitudes territoriales que generan relaciones de complementación, cooperación y conflicto.

7. El territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado. La realidad geosocial es cambiante y requiere constantemente nuevas formas de organización territorial.

8. El sentido de pertenencia, identidad, conciencia regional, así como el ejercicio de la ciudadanía y la acción ciudadana, adquieren existencia real a partir de su expresión de territorialidad.

La territorialidad se presenta, desde esta perspectiva, como la expresión de las relaciones sociales que ocurren en el territorio. Estas relaciones son siempre de poder, dinámicas y están mediadas por múltiples intereses. En este enfoque, sobre un mismo territorio, entendido como construcción social, pueden existir tantas territorialidades como intereses. La territorialidad se asume como el proceso de producción de territorios.

En este trabajo, realizaremos un análisis de la noción de territorio, pero con un enfoque particular: nos centraremos en entender cómo ha sido construida históricamente desde el pensamiento eurooccidental y cómo esta concepción ha interactuado con el sistema de poder capitalista. Para lograr esto, examinaremos en detalle las dinámicas y procesos que han dado forma a la territorialidad capitalista, prestando especial atención a las violencias y las llamadas transiciones políticas hacia la paz y la democracia. El capitalismo como modo de producción y sistema mundial de poder de extensión planetaria ha generado nuevas subjetividades, temporalidades, espacialidades y formas de relacionarse con el mundo humano, natural, material y simbólico, afines a su proyecto de acumulación ilimitada. En su avance planetario, el capitalismo produce territorios.

Para cumplir el objetivo de este trabajo, lo dividiremos en tres capítulos. El primer capítulo tiene como objetivo analizar una forma específica del territorio: el territorio como producto del sistema

capitalista. Para abordar este tema, se divide en dos grandes partes. En la primera parte, se examinan las diferentes determinaciones que el concepto de territorio ha tenido en tres momentos históricos. Se inicia con la ciudad antigua, donde el territorio se convierte en un elemento fundamental para clasificar a los sujetos según su pertenencia o exclusión de ciertos espacios. Luego, se analiza el surgimiento de la época moderna, donde el territorio cambia sustancialmente al ser una categoría que iguala a todos sus habitantes bajo un Estado, República o Nación. Finalmente, se abordan las concepciones contemporáneas del territorio como producción social, tanto desde el capital como desde las comunidades, generando territorialidades enfrentadas. La segunda parte del primer capítulo se enfoca en las particularidades del modo de producción capitalista que lo llevan a producir territorios de manera intencionada. Aquí, el territorio se entenderá como producción social dirigida. Se realizará un análisis desde el enfoque de Marx y el marxismo para identificar las características y transformaciones específicas que surgen debido al sistema capitalista.

El segundo capítulo analiza la producción de territorialidad capitalista. Para esto se divide en dos acápite. El primer acápite, describe lo que consideramos un proceso ascendente en la producción de territorialidad, implica la destrucción de los territorios locales para construir un territorio estatal más amplio, pasando de una vida te-

territorial concreta en lo local a una vida abstracta y escindida de los sujetos como ciudadanos en lo estatal. Este proceso a su vez encubre la existencia del sistema económico planetario. En el segundo acápite, presentamos el proceso que llamamos descendente. La violencia asume un papel más sutil como coacción legítima dentro del Estado para dirigir la conducta de los ciudadanos y producir subjetividades adecuadas al sistema capitalista. El Estado se presenta como territorio por excelencia del capitalismo y se encarga de la producción de estas subjetividades.

El tercer capítulo aborda los procesos de transición hacia la paz y la democracia como parte del proceso descendente de producción de territorialidad capitalista. Su objetivo es demostrar cómo estos procesos se convierten en un dispositivo de legitimación que consolida la territorialidad impuesta a través de los procesos de violencia y autoritarismo que le anteceden. Para ello, se realiza en primer lugar un análisis del discurso hegemónico imperante sobre los denominados procesos de transición, a partir del cual se aborda críticamente su contexto de surgimiento. En segundo lugar, se estudia la noción de proceso de transición dentro de la categoría más amplia de cambio político y se exponen sus diferencias con la visión marxista de la categoría “transición”. Se busca demostrar cómo los procesos de transición actuales están vinculados a un dispositivo de “saber-poder” que configura un fenómeno muy particular: las transiciones sin transición.

Proponemos adoptar el punto de partida propuesto por Marx (1982) que implica elevarnos desde lo abstracto hacia lo concreto. En este sentido, buscamos entender el territorio como una categoría compleja que integra múltiples determinaciones esenciales, lo cual lo convierte en una síntesis de diversas dimensiones.

El territorio, en nuestra investigación, será abordado como una entidad concreta que refleja la convergencia de diversas características fundamentales. Esto implica considerar todas las múltiples dimensiones que lo constituyen, reconociendo su complejidad y la interrelación de sus elementos esenciales.

Nuestro análisis se basará en la comprensión de cómo estas múltiples determinaciones se entrelazan y dan forma al territorio. Abordaremos las interacciones entre lo político, lo económico, lo social, lo cultural para obtener una visión más completa y profunda de esta categoría.

El presente trabajo recoge parte de la tesis doctoral de la autora. Investigación que fue posible gracias al apoyo de la beca “Bolívar gana con ciencia” de la Gobernación del Departamento de Bolívar (Colombia). Las limitaciones de este trabajo son responsabilidad exclusiva de la autora.

1. Capitalismo como modo de producción de territorialidad

El presente capítulo aborda el sistema capitalista como un modo de producción y sistema mundial de poder que va más allá de simplemente producir mercancías. Además de crear bienes comerciables, el capitalismo también produce territorios, que no solo son concebidos como una simple ordenación del espacio, sino que también definen una nueva relación ontológica entre las dimensiones colectivas de los seres humanos y su vínculo con la naturaleza y el mundo material y espiritual.

Para desarrollar esta propuesta, dividiremos el capítulo en dos partes. En la primera parte, se presentarán las determinaciones históricas que la categoría de territorio ha tenido en el mundo eurooccidental, sentando así las bases de la territorialidad propia del capital. Examinaremos el territorio de la ciudad antigua como elemento de jerarquización de los seres humanos; posteriormente, el territorio del Estado moderno como instrumento de igualación y homogenización de la vida; y finalmente, las propuestas teóricas del territorio como producción social, tanto de carácter instrumental por parte del Estado como de producción social autónoma de las comunidades.

La segunda parte se enfocará en la forma específica de producción de territorios del capitalismo. Para ello, partiremos de la identificación de las características particulares del capitalismo como modo de producción y sistema mundial. Estas características le confieren al capitalismo el carác-

ter de productor de territorios afines al proyecto planetario que pretende imponer. En esta sección, se profundizará en las particularidades del capitalismo como creador de nuevas subjetividades, temporalidades, espacialidades y formas de relacionarse con el mundo humano, natural, material y simbólico, que se alinean con su objetivo de expansión global.

1.1 Determinaciones históricas de la categoría territorio

En este apartado, se analiza la larga tradición que la noción de territorio tiene en el mundo euroccidental y las funciones que esta categoría ha tenido en diferentes épocas. El análisis se divide en tres partes fundamentales:

1. Noción de territorio en la ciudad antigua grecorromana: Se explora cómo en la tradición grecorromana, el territorio tenía un papel crucial como medio de jerarquización social. Se examinan las características atribuidas a la ciudad antigua y cómo el territorio era utilizado para establecer diferencias sociales y de poder entre distintos grupos de personas.

2. La categoría de territorio en el pensamiento del Estado moderno: Se revisa cómo en el contexto del Estado moderno, el territorio adquiere una función centrada en la idea de

“igualación”. Se analiza cómo el Estado utiliza el territorio como una herramienta para homogeneizar y unificar a la población bajo una sola autoridad y jurisdicción.

3. Propuesta teórica contemporánea sobre el territorio como producción social: En esta parte, se explora la propuesta teórica más actual que concibe al territorio como una producción social. Se enfoca en dos niveles: la producción instrumental, donde el Estado tiene un papel preponderante en la creación y gestión del territorio; y la producción comunitaria, donde son las comunidades las que influyen en la configuración y uso del espacio territorial.

Esta concepción nos permite comprender cómo el territorio es un resultado de procesos sociales y cómo influye en la organización de la sociedad y sus interacciones. Al considerar las diferentes funciones históricas del territorio y su papel en la estructuración social, podemos adentrarnos en una comprensión más profunda de su importancia en el contexto del sistema capitalista y el sistema mundial de poder.

1.1.1 Territorio como categoría de jerarquización y diferencia

El concepto de territorio tiene su raíz etimológica en el latín *territorium*, que se compone del

prefijo *terra* (tierra) y el sufijo *-orio* (pertenencia o lugar), de modo que su significado se acerca a la idea de la tierra como el lugar al que pertenece el ser humano. Este es el escenario en el que cobra vida y se desarrolla la *civitas* romana. Para los romanos, la *civitas* era la asociación de sus ciudadanos, y solo aquellos que tenían la calidad de ciudadanos podían agruparse para formar una *civitas*. A diferencia de la *urbs*, que estaba constituida por la infraestructura física en la que se aglomeraba toda la población romana, ya fueran ciudadanos o no ciudadanos, la *civitas* “era la asociación religiosa y política de las familias y las tribus” (De Coulanges, 1986, p. 96).

Por lo tanto, la *civitas* no era un espacio físico, sino un sistema de organización social y política colectivo integrado por aquellos que tenían la calidad de ciudadanos. El espacio físico en el que la *civitas* ejercía el orden y el control se denominaba *territorium*, y sobre este se desplegaba toda la infraestructura de la *urbs*, incluyendo sus edificaciones públicas, viviendas, puentes, carreteras, etc. En Roma, no podía existir una *civitas* sin *territorium*, ya que cualquier entidad urbana en el Imperio Romano, ya fuera de categoría municipal o colonial, se extendía sobre un *territorium* asignado a sus ciudadanos.

El *territorium* cuenta con límites y fronteras dentro de los cuales se despliegan una o varias *urbs* y centros poblados rurales de menor importancia. El *territorium* romano como propiedad y

prerrogativa de la *Civitas*, contenía generalmente una *urbs* que servía como centro administrativo, jurisdiccional y fiscal. Sin embargo, en algunos casos podían existir territorios con varias *urbs*, en cuyo caso se centralizaba en una de ellas la vida política y administrativa del *territorium*, quedando las *urbs* menores subordinadas a esta. En otros casos, la existencia de la *urbs* no era un requisito necesario para la *civitas*; se han identificado las llamadas *civitas sine urbe*, donde en ausencia de una *urbs* importante se establecían pequeños asentamientos que articulaban todo el territorio (Oller Guzmán, 2014). La función de la *urbs* era, por lo tanto, la centralización de la administración política, jurídica y fiscal del territorio de la *civitas*. Ante la ausencia de la *urbs*, la *civitas* podía encontrar nuevas formas de funcionamiento que garantizaran dichas funciones, pero no podía existir una *civitas* sin *territorium*.

El *territorium* y la *civitas* conforman un vínculo indisoluble. El origen de este vínculo se puede rastrear en la forma como surge la ciudad antigua. Según De Coulanges (1986), la ciudad antigua tiene sus raíces en niveles de asociatividad humana superpuestos que no desaparecen. El primer nivel de superposición lo conforma la familia. Los miembros de la familia no necesariamente estaban unidos por lazos biológicos y podían ser varios miles de seres humanos. Cada familia se organizaba y se regía por sus propias normas, y contaba con sus propias divinidades domésticas. Entre

las diferentes familias existían ritos comunes que gradualmente llevaron a la formación de un nuevo nivel de asociación: comunidades de familias, denominadas *fratrias* en el mundo griego y *curias* en el mundo romano. Estas comunidades de familias eran dirigidas por un jefe común, el *fatriarca*, y contaban con ritos religiosos y divinidades compartidas, pero de un orden distinto a los ritos y divinidades familiares. La similitud entre varias *fratrias* o *curias* propició la creación de otro nivel de asociatividad: las tribus. Con el surgimiento de las tribus, los ritos y divinidades adquirieron un carácter tribal, es decir, de un orden diferente a los familiares y fratriarcales. Las tribus como unidad humana contaban con divinidades protectoras, un derecho y una justicia propios, y eran lideradas por un jefe denominado tribuno. Con la unión de varias tribus, se crea la ciudad antigua. Este nuevo y más amplio nivel de asociación no destruía la jerarquía de las asociaciones menores, ya que la ciudad respetaba la independencia y autonomía de cada una de las capas que la conformaban.

La ciudad antigua se define como una asociación de personas en la que cada individuo está sujeto a múltiples gobiernos divinos y humanos, y está regido por diversos niveles de creencias, de los cuales emerge un culto y un gobierno común. “La ciudad era una confederación. Por eso estuvo obligada, al menos durante varios siglos, a respetar la independencia religiosa y civil de las tribus, de las curias y de las familias” (De Coulanges, 1986,

p. 91). En el mundo antiguo occidental, un ciudadano era un ser humano que estaba bajo el dominio de varios sistemas de gobierno y creencias. Ingresaba a estos sistemas en diferentes etapas de su vida: el primer ingreso se daba en la familia con el nacimiento y el último ingreso tenía lugar en la civitas al alcanzar la edad adulta.

La familia establece la sujeción de sus miembros a la tierra. La familia está vinculada a la tierra donde están enterrados sus ancestros. La patria, conocida como la tierra de los padres (*terra patria*), es el espacio físico que la religión doméstica ha santificado para la familia y del cual ningún miembro puede desprenderse. La *fratria* o la *curia*, al igual que la tribu, también contaban con un sistema de sujeción de sus miembros determinado por la tierra. El espacio físico que la religión santificaba para estos efectos era considerado una patria más amplia y albergaba varias patrias familiares en su interior.

La patria de cada hombre era la parte del terreno que su religión doméstica o nacional había santificado, la tierra donde reposaban los huesos de sus antepasados, y ocupadas por sus almas. La patria chica era un recinto familiar, con su tumba y su hogar. La patria grande era la ciudad, con su *prítaneo* y sus héroes, con su recinto sagrado y su territorio marcado por la religión. (De Coulanges, 1986, p. 149).

El *territorium* y la *civitas* se encuentran íntimamente vinculados por fuertes lazos. El territorio pertenece a los ciudadanos porque en él están los ancestros de estos. Esta característica le daba el carácter de autonomía e independencia a la ciudad antigua. “cada ciudad tenía alrededor de su territorio una línea de términos sagrados. Era el horizonte de su religión nacional y de sus dioses. Allende esos límites reinaban otros dioses y se practicaba otro culto” (De Coulanges, 1986, p. 152 y 153). El mundo antiguo no conoció un nivel de asociatividad superior a la ciudad, pues los ciudadanos que se mantenían sujetos a la tierra de sus ancestros se veían limitados en la creación de vínculos con niveles más amplios. Esto, sin embargo, no fue un obstáculo para la conquista de nuevos lugares.

El imperio romano encontró una forma de reclamar para sus ciudadanos territorios conquistados con los que no tenían vínculos espirituales. Los romanos, al expandir sus fronteras en la construcción del imperio, se ven en la obligación de crear un ritual que vincularía el territorio conquistado con su patria de origen. Una vez conquistado un territorio, los ciudadanos romanos se asociaban en una nueva *civitas*, y para esto, cada romano debía llevar consigo una porción de la tierra de sus padres que depositaban en el nuevo *territorium* como acto de fundación.

“Había sido necesario, pues, para librarse de cualquier impiedad, que cada uno de esos hom-

bres usara de una ficción, y que llevase consigo bajo el símbolo de un terrón, el suelo sagrado donde sus antepasados estaban sepultados y al que sus manes estaban asociados. El hombre no podía trasladarse sin llevar consigo su suelo y sus abuelos” (De Coulanges, 1986, p. 98).

De esta forma, el vínculo entre el ciudadano y su territorio no se rompe y se mantiene en el acto de conquista el *territorium* de la *civitas* como una cualidad exclusiva de aquellos seres humanos considerados como ciudadanos romanos. El territorio de la familia es propiedad privada de aquellos que pueden organizarse como tal, quedando excluidos los esclavos, los conquistados o aquellos que se integran a una familia en situación de dependencia. El territorio de la ciudad, por su parte, es propiedad colectiva de los miembros de las familias que alcanzan la categoría de ciudadanos; no participan aquí las mujeres, los menores o los extranjeros. El territorio, así entendido, es un sistema de diferenciación de clases y de jerarquización social. Esta diferenciación y jerarquización asumen otra dimensión cuando el imperio romano se expande conquistando nuevos y remotos lugares.

En el proceso de extensión del imperio se puede apreciar una nueva función instrumental del territorio. Los territorios conquistados fuera de la península itálica conforman las provincias romanas. En estas provincias se diferencian dos categorías de territorios: las colonias y los *municipum*.

En ambas, los ciudadanos romanos conforman nuevas *civitas*, pero existen distinciones. La colonia se integra plenamente al imperio al adoptar sus instituciones y costumbres, mientras que el *municipum* permanece en un distanciamiento manteniendo sus propias instituciones y costumbres. Las provincias, cualquiera sea la forma que adopten, están destinadas a producir excedentes para el sostenimiento del imperio. “Roma impulsaba el surgimiento de nuevas entidades de tipo jurídico-administrativo cuya función era esencialmente de control y gestión territorial” (Oller Guzmán, 2014, p. 91). El control territorial tenía como finalidad la explotación de los recursos y la mano de obra existente en las provincias, de allí que “El conocimiento de su extensión y fronteras es importante para poder evaluar sus recursos naturales, base de la riqueza de unas ciudades”. (Rodríguez Neila, 1993, p. 446).

De acuerdo con Sastre Prats (1999), el proceso de desigualdad social que suponía el imperio romano genera para las colonias la necesidad de producción de excedentes, y en ese proceso se inscribe un sistema de doble desigualdad:

En el caso de las sociedades que se integran en el Estado romano estas obligaciones son doblemente gravosas porque surgen de mecanismos dobles de explotación imperialista: los que sostienen a las clases locales, a su vez insertas en el marco de las necesidades imperialistas del Estado romano (...) En este contexto de conso-

lidación de la explotación social, marcada por la obligación que tienen las comunidades de orientar su sistema productivo a la generación de excedentes para poder realizar el pago de los impuestos (concreción última de la explotación) y para mantener a los grupos dominantes locales (Sastre Prats, 1999, p. 349 y 350).

El imperio romano creaba en los territorios conquistados una aristocracia local a la que daba la calidad de ciudadanos. A estos nuevos ciudadanos del imperio no se les aplicaba el *Ius civile* sino un tipo particular de derecho que los acercaba al estatus de ciudadanos romanos sin llegar a serlo plenamente: el *Ius latinum*. Estos nuevos ciudadanos, aunque no lo son plenamente, pueden conformar una *civitas* similar al modelo romano, por lo cual se les asignaba un *territorium* como propiedad colectiva en el que fundaban sus *urbs*. Se sometía así a los no ciudadanos de la provincia a un sistema de doble dependencia y explotación en relación con la oligarquía local y el imperio. Los campesinos se convertían en clientela de las familias ahora romanizadas, que a su vez servían como clientela de los romanos. Así, el *territorium* romano con la consolidación del imperio se convierte en un sistema económico de producción sometido a doble dominación: la de la clase dominante local y la del imperio.

Los recursos naturales y la población del territorio eran objeto de explotación con la finalidad de producir excedentes que permitieran el susten-

to de este sistema de doble dominación. De allí que “lo primero que definía físicamente en un territorio municipal eran sus límites”. (Rodríguez Neila, 1993, p. 446). La demarcación y el conocimiento de los límites permitía controlar y organizar de mejor manera los recursos humanos y naturales que existían. En la zona rural del territorio se debían producir los excedentes que permitieran el sustento de los ciudadanos coloniales y el excedente para el pago de los impuestos debidos al imperio. “puede afirmarse que la consolidación del sistema de *civitates* es la institucionalización administrativa de unas formas de explotación de alcance comunitario que quedan plasmadas en la aparición de nuevas formas de organizarse y apropiarse el territorio” (Sastre Prats, 1999, p. 354).

El territorio romano cumple funciones no solo de jerarquización y clasificación de las gentes, sino también se apropia del mundo humano y de la naturaleza al tiempo que se mantiene como una entidad en la cual se vinculan los seres humanos desde la dimensión profunda de la religión y el culto. En este último sentido, se establece un vínculo estrecho entre la naturaleza y lo humano, ya que lo humano es parte de la tierra. El territorio al contener a los ancestros y a los dioses define y le da un sentido a la existencia. Esta existencia es una existencia social en tanto que inserta a los sujetos en diversos niveles: en la familia, la curia, la tribu y la ciudad. Cada nivel se convierte en un ámbito más amplio del territorio y, por tanto, de la

existencia misma. El territorio de la ciudad como entidad más amplia es entonces el escenario de las diferencias, en él se agrupan diferentes formas de vida y de comprensión de la existencia.

Este territorio es también el territorio de la diferenciación, en tanto que en él la existencia no es igualitaria. Al ser propiedad privada de familia y luego propiedad colectiva de los ciudadanos, establece un sistema de diferenciaciones en el que no todos habitan ni gozan del territorio de la misma manera. Quienes no participan ni de la propiedad privada ni de la propiedad colectiva deben someterse en diferentes calidades a quienes sí lo hacen: los ciudadanos. Los primeros deben trabajar para generar el sustento propio y el de sus señores, así como el sustento mismo de la ciudad. De allí que se deba ordenar el territorio para diferenciar en él los espacios privados y colectivos; los espacios de producción y de administración; y los espacios de los diferentes tipos de producción de acuerdo con los recursos existentes. Con esta ordenación, se ordena también a los seres humanos que están destinados a habitarlos, y quienes, a su vez, crearán y recrearán los vínculos con la tierra de acuerdo con sus posiciones en la estructura social. El territorio es entonces el escenario de la diferenciación y de la jerarquización de todos los niveles de la existencia humana.

1.1.2. Territorio como categoría de igualación

Durante el Renacimiento, Europa Occidental vuelve su mirada a la filosofía griega y el derecho romano para adaptarlos a las nuevas realidades en la construcción de propuestas que reflejaran el tránsito de la Edad Media hacia una nueva época. Una de las formulaciones más importantes de esta nueva época fue la institución del Estado. Aunque “El Estado era una creación que no procedía del siglo XVI sino del siglo XIII en Europa occidental” (Wallerstein, 2011, p. 45), experimenta un fuerte despegue en el pensamiento político europeo del siglo XVI. Inicialmente, la noción de Estado se refería a un estamento particular: al príncipe, la burocracia aliada del príncipe y los cuerpos parlamentarios para la legislación de impuestos integrados por la nobleza (Wallerstein, 2011, p. 44 y 45), sin embargo, los desarrollos filosóficos posteriores le darán nuevas dimensiones.

A continuación, revisamos tres de los grandes esfuerzos de conceptualización que produjo la modernidad en torno a la idea de Estado y, con ello, se nos presenta la segunda acepción de la noción de territorio en el mundo eurooccidental: El territorio se construye como un elemento del Estado que iguala a todos sus miembros, haciendo abstracción de sus diferencias para ubicarlos en la categoría formal de ciudadanos.

1.1.2.1. El territorio de la Republica en Bodín

En el año 1576, en medio de la Reforma Protestante, Jean Bodin publica su célebre texto “Los seis libros de la República”. El autor se basa en los textos clásicos de la filosofía griega y el derecho romano para definir y proponer los elementos de lo que denominará “República”.

La República es entendida como “el recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano” (Bodin, 1997, p. 10). Esta definición tiene cuatro componentes: recto gobierno, familia, bienes comunes y poder soberano. Por “recto gobierno”, el autor hace referencia a las máximas virtudes que puede alcanzar un pueblo y que constituyen su felicidad. Debido a que la felicidad de un individuo está dada por la capacidad de contemplación que posea, “un pueblo gozara del supremo bien cuando se propone, como meta, ejercitarse en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas” (p. 12). Para Bodin, la felicidad de un individuo se asemeja a la felicidad de la República. En este mismo sentido, sostiene que el buen gobierno de la familia es el reflejo del buen gobierno de la República.

El supremo bien reside en las virtudes intelectuales, que, según el autor, son tres. La primera virtud es la prudencia, que se refiere a las cuestiones humanas y nos permite distinguir entre el bien y el mal. La segunda virtud es la ciencia,

que se relaciona con los asuntos naturales y nos permite distinguir entre la verdad y la falsedad. Por último, encontramos “la verdadera religión”, que se refiere a los aspectos divinos y nos permite distinguir entre la piedad y la impiedad. Estas virtudes constituyen el recto gobierno, ya que “el fin principal de la República bien ordenada reside en las virtudes contemplativas” (Bodin, 1997, p. 15).

Junto a las virtudes contemplativas, que representan el objetivo final de la República, se encuentran las acciones ordinarias de “administración de la justicia, la custodia y defensa de los súbditos, los víveres y provisiones necesarios para su sustento” (p. 15). Para Bodin, las virtudes contemplativas constituyen el alma de la República, mientras que las acciones ordinarias le dan su cuerpo; ambas conforman el recto gobierno. Estos dos aspectos que se unen para formar el recto gobierno solo pueden ejercerse en un espacio geográfico determinado, de ahí que lo primero con lo que debe contar una República es con:

Un territorio suficiente para albergar a sus habitantes; una tierra fértil y ganado abundante para alimento y vestido de los súbditos; dulzura del cielo, templanza del aire y bondad de las aguas para que gocen de salud, y, para la defensa y refugio del pueblo, materias propias para construir casas y fortalezas, si el lugar no es de suyo cubierto y defendible (Bodin, 1997, p. 13).

Para Bodin, el territorio es el elemento básico y principal de la República; se convierte en el fundamento material del Estado sobre el cual se ejerce el recto gobierno. El territorio debe proporcionar todos los elementos necesarios para llevar a cabo las acciones ordinarias y, a su vez, se convierte en el espacio donde, una vez ordenado y alcanzadas ciertas comodidades, se desarrollarán todas las virtudes contemplativas.

Se aprecia cómo Bodin retoma y reorienta los elementos de la filosofía aristotélica en el tránsito de la vida como “zoé” a la vida como “biós”. La máxima expresión de la vida cualificada, según Aristóteles, es la “*biós theoretikós*” (vida contemplativa). El despliegue de la vida como “biós” depende de la satisfacción previa de todas las necesidades de la vida biológica (*zoé*), una tarea que se lleva a cabo en el “*oikos*” (hogar) y que se ejecuta con las normas de administración propias de la casa, la familia y el ámbito privado: la “*oikonomía*” (economía).” El tránsito de la *zoé* a la *biós*, de acuerdo con Arendt (2005), se produce a través de la política. Según la autora el “*zoón politikon*” representa la última fase de la vida biológica, dado que el ser humano es un animal gregario y comparte esta cualidad con otros animales. Por su parte la “*biós politikos*” es la primera forma de la vida cualificada propiamente humana. La vida cualificada solo es posible cuando se han satisfecho las necesidades biológicas compartidas con otros animales.

En la república de Bodin, sin embargo, se presenta una interpretación diferente: las acciones ordinarias o el cuerpo material de la República configuran una nueva economía similar a la del “*oikos*” griego, pero ya no de carácter familiar o privado, sino como una función de la República. El trabajo de la República en sus acciones ordinarias será la gestión de la vida, y para ello, el territorio debe ser el más adecuado para la explotación de los recursos naturales, humanos y materiales que le brinden apoyo.

Los límites y fronteras del territorio permiten diferenciar unas Repúblicas de otras y determinar la pertenencia y los derechos de los súbditos. Bodin diferencia entre los súbditos naturales y los naturalizados. Los primeros pueden ser libres o esclavos y son considerados naturales debido a haber nacido en territorio de la República. Estos se dividen en ciudadanos y no ciudadanos. Por su parte, los súbditos naturalizados lo son por haberse sometido y sido aceptados por el soberano, a pesar de haber nacido en otros territorios.

Todos aquellos que habiten el territorio de un Estado serán sus súbditos; en este sentido, el territorio no es un atributo de la ciudadanía (como en el imperio romano), sino del poder soberano que integra a aquellos que considera ciudadanos en su territorio y somete a todos aquellos que lo habiten. Por esta razón, en él se encuentran tanto ciudadanos como no ciudadanos.

Una República se compone de varios ciudadanos, ya sean naturales, naturalizados o libertos, cuando “son gobernados por el poder soberano de uno o varios señores, aunque difieran en leyes, en lengua, en costumbres en religión y en raza” (Bodín, p. 37). A diferencia de la República, la ciudad, se constituye cuando “todos los ciudadanos son gobernados por las mismas leyes y costumbres” (Bodín, p. 37). De esta manera, la República no pretende ser una unidad homogénea; en su interior, existen una amalgama de diferencias que no le impiden conformarse como una unidad soberana. La soberanía posibilita que la República pueda estar conformada por varias ciudades, sin importar cuán diversas sean estas; las ciudades, a su vez, contienen villas, aldeas o provincias, que también son diversas en sí mismas. La condición para la existencia de la República es que diversos territorios estén sometidos al imperio de un solo poder soberano. La República moderna representa la unión de diferentes ciudades en una unidad superior, donde todas las ciudades que la conforman quedan sometidas al imperio de su soberanía. El territorio representa los límites físicos sobre los que se ejerce la soberanía de la República.

Para que exista una República de acuerdo con Bodin, debe haber una clara diferenciación entre lo propio y lo público de lo que existe en el territorio.

Es preciso que haya alguna cosa en común y de carácter público, como el patrimonio públi-

co, el tesoro público, el recinto de la ciudad, las calles, las murallas, las plazas, los templos, los mercados, los usos, las leyes, las costumbres, la justicia, las recompensas, las penas y otras cosas semejantes, que son comunes o públicas o ambas cosa a la vez (...) así pues, si la República es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas, y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia (Bodin, 1997, p. 17 y 18).

El territorio de la República estará compuesto por aquellas porciones que se consideran como propiedad privada, es decir, la propiedad de las familias que conforman la República, y por lo público, que es la parte del territorio destinada al uso y aprovechamiento común de todos los súbditos. Si bien los ciudadanos disfrutan de la propiedad privada, todos los súbditos, incluyendo a los no ciudadanos, se benefician de lo público al estar integrados al territorio. La estructura de la República se basa en las diferencias de clase que implica la propiedad privada, pero también en el disfrute de los espacios públicos, que serán diversos según la ubicación de las personas en diferentes ciudades, entre las distintas partes de la ciudad y entre estas y las zonas rurales, entre otros sistemas de clasificación.

Aunque el modelo de Bodin recoge algunas figuras de la ciudad romana, como: 1. la formación de la República solo por quienes son ciudadanos;

2. establecer la estructura básica de la República en la familia; 3. diferenciar entre naturales y extranjeros y entre espacios privados y públicos, también se aprecian diferencias significativas en la ampliación del territorio a dimensiones impensables en la antigüedad: ahora, todo aquel que habite el territorio de la República es considerado su súbdito, sea o no ciudadano, ya sea que viva en el campo o en la ciudad, y sin importar su género, edad o estatus de esclavo. El territorio deja de ser una prerrogativa personal y se convierte en un elemento objetivo de la República.

1.1.2.2. El territorio del Estado en Rousseau

Casi dos siglos después de los escritos de Bodin, en el año 1762, Jean-Jacques Rousseau publicó un texto fundacional de la filosofía política moderna y la teoría del Estado: “El contrato social”. En este, Rousseau pretende encontrar el origen de la legitimidad del orden social, para lo cual utiliza la figura del “contrato social”. De acuerdo con Rousseau, los hombres nacen libres e iguales. El autor crea la ficción del “estado de naturaleza” en el que los hombres se encuentran en plena libertad y utilizan la fuerza que cada uno posee para sobrevivir y apropiarse de lo que deseen. En este estado de naturaleza, surge una primera forma de sociedad humana: la familia, que permanecerá unida por la fuerza de la naturaleza hasta que ce-

sen los cuidados necesarios que se deben dar a los hijos. Una familia que continúa unida después de la etapa de cuidados no lo hace ya por naturaleza, sino por voluntad “la familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas, (...) y habiendo nacido iguales y libres no enajenan su libertad sino por utilidad” (Rousseau, 2007, p. 36 y 37). Entendemos, entonces, que la voluntad es el fundamento de las asociaciones no naturales, las cuales se rigen únicamente por la utilidad que reportan a sus asociados, considerándolos como seres libres e iguales, sin estar sometidos a la necesidad natural ni a jerarquías que puedan interferir en su capacidad de expresar su voluntad.

La voluntad y la utilidad serán precisamente los elementos que impulsan a los seres humanos a constituir una formación social más amplia en cuanto a sus miembros que la familia: la sociedad civil. Los hombres, según sostiene Rousseau, llegan a un punto en el cual “los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado” (2007, p. 45). El estado de naturaleza, pese a brindar igualdad y libertad a todos, supone demasiados peligros para la supervivencia de la especie. Por lo tanto, si no se cambia el orden de existencia, la naturaleza terminará venciendo al hombre.

Por esta razón, por mera utilidad, los hombres libres e iguales voluntariamente deciden unir sus

fuerzas, entregan su libertad y todo aquello que son y poseen a un cuerpo diferente al de cada uno de ellos para formar una persona pública. Con este acto se crea en ese mismo instante “en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (2007, p. 46).

La sociedad civil, tal como se entiende, no es la simple suma de todos sus miembros, sino un sujeto diferente con una vida y una voluntad propia, independientes y distintas a las de sus asociados. El pacto social consiste, entonces, en que “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (2007, p. 46). El contrato social crea un conjunto de relaciones entre el todo y la parte, y las partes con el todo.

Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad y toma ahora el de República o de cuerpo político, que es llamado por sus miembros Estado, cuando es pasivo; soberano, cuando es activo; poder, al compararlo con sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y súb-

ditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado (Rousseau, 2007, p. 47).

Se utiliza por primera vez en el pensamiento político moderno la palabra “Estado” para referirse a esta forma particular de organización de la sociedad que surge con la modernidad eurocidental. La ciudad o la República surge del pacto social y está compuesta por un conjunto de miembros que, en colectivo, constituyen el pueblo. Para Rousseau, los miembros del pueblo se refieren a la República de acuerdo con la particular relación que mantengan con ella. Si se trata de la parte del pueblo que detenta derechos, llamarán a la República: soberano, y cada uno de los miembros del pueblo pasará a llamarse ciudadano en cuanto participe del ejercicio de la soberanía. Si se ubica el pueblo desde una relación de deberes, llamarán a la República: Estado; en este caso, cada uno de los miembros del pueblo pasa a llamarse súbdito. Cuando las relaciones de la República se dan con otras Repúblicas, el pueblo la denominará: poder.

Soberano, Estado y poder son las denominaciones que recibe esta nueva persona pública, y cada individuo que ha contratado se encuentra frente a esta en una doble relación “como miembros del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano” (Rousseau, 2007, pág. 47) El pueblo comparte así una doble esencia al convertirse, por el pacto social, en un ser público y particular. La soberanía es el ejercicio de la voluntad general como correlato de

la voluntad individual por la que cada individuo se ha asociado. La voluntad general busca el bien común, la utilidad y se expresa en leyes.

El ser humano, al ceder su libertad natural, adquiere otro tipo de libertad: la libertad civil, sustituyendo el instinto por la justicia. Aquí, el autor plantea una distinción fundamental para el tema que nos interesa: “Es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo” (2007, p. 50).

El nuevo cuerpo político que se ha constituido funda el derecho de propiedad, ya que el estado de naturaleza no produce derecho alguno; todo derecho es derecho positivo y surge del ejercicio de la soberanía en la producción de leyes. La fuerza, al ser una manifestación del estado de naturaleza, no tiene en ningún momento la capacidad de fundar derecho. Aquellas posesiones que han sido adquiridas por el derecho del primer ocupante mutan en propiedad por un acto positivo del soberano. Cada miembro entra al pacto no solo entregando su libertad y poder, sino también todos aquellos bienes que posee y que serán legitimados en este proceso, transmutándose la simple posesión en propiedad legítima. Rousseau manifiesta que aquello que ha sido obtenido por el derecho del primer ocupante, al ser más legítimo que lo

obtenido por la fuerza, es lo que tendrá la potencia de convertirse en derecho a la propiedad. Sin embargo, para derivar en propiedad, se tienen que cumplir una serie de requisitos:

En general para autorizar sobre cualquier porción de terreno el derecho del primer ocupante son precisas las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aun habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión de que se tenga necesidad para subsistir y, en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás. (2007, p. 51)

Esta es la primera mención que se hace del término “territorio” en el texto estudiado, pero no será la última. El primer signo de propiedad no es la ocupación por sí misma, sino el trabajo que se realiza sobre la porción de territorio; el trabajo es el signo externo que otorga el derecho a la propiedad. El derecho del primer ocupante es una prerrogativa tanto de los particulares como del Estado, por lo tanto, ambos se someten a los mismos requisitos. Una vez reconocido el derecho a la propiedad por el soberano, se excluye al propietario de todo lo demás; ya no tiene más derecho sino sobre aquello que posee y no puede apropiarse ilimitadamente de todo cuanto desee, como sucedía en el Estado de naturaleza. Al sustituirse la fuerza por el derecho, se iguala a todos los hombres. Es-

tamos, por tanto, frente a la primera acepción del territorio como el espacio de ocupación tanto de particulares como del soberano.

Rousseau presenta una segunda acepción de la palabra territorio: “se comprende como las tierras de los particulares reunidas y contiguas se convierte en territorio público, y como el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno, adviene a la vez real y personal” (2007, p. 52).

Observamos que, al igual que sucede con los seres humanos que entran al pacto y conforman un nuevo sujeto colectivo diferente a ellos, todos los territorios particulares que entran al pacto, convertidos en propiedad por un acto positivo del soberano y unidos, forman un nuevo escenario que va más allá de la simple suma de sus partes: conforman una unidad denominada territorio público. El territorio público, al derivar de la soberanía de los miembros del Estado, también se convierte en soberanía.

Esto coloca a los poseedores en una mayor dependencia y hace de sus propias fuerzas la garantía de su fidelidad; ventaja que no parece haber sido bien apreciada por los antiguos monarcas, quienes, llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefe de los hombres que como señores de su país. (2007, p. 52).

Recorre aquí Rousseau un camino parecido a los ya estudiados: la familia, como primera forma social, mediante un acto de voluntad de sus miembros, constituye con otras familias un cuerpo diferente: la sociedad civil. Sin embargo, a diferencia de Bodin y de la ciudad antigua, que diferenciaban entre la propiedad privada y la pública del territorio, Rousseau presenta una verdadera innovación: todo el territorio de la República es público, al ser una entidad diferente de la suma de las propiedades individuales que lo conforman.

El territorio, por lo tanto, tiene una vida privada y una vida pública; no es una unidad con partes separadas, sino dos entidades plenamente diferenciadas sobre las cuales se actúa de manera también diferenciada. El territorio público es el escenario del ejercicio de la soberanía, por lo cual, en él las personas se presentan y actúan como ciudadanos, en tanto partícipes del ejercicio de la soberanía, y como súbditos, en tanto destinatarios de las obligaciones del Estado. Sobre los territorios particulares se actúa como propietarios, pero siempre reconociendo que ese derecho no surge de la naturaleza, sino de la sociedad civil. La propiedad privada no es un derecho natural, sino positivo, por lo cual puede ser limitada de acuerdo con los intereses y necesidades del cuerpo soberano que la ha concedido.

Se separa también Rousseau de la noción de la República constituida solo por aquellos seres humanos considerados como ciudadanos, ya que la

República está constituida también por el territorio público. Por primera vez en el mundo occidental, la soberanía se ejerce sobre el territorio y no solo sobre los súbditos. Tanto es así que el territorio sigue dándole legitimidad al pacto en lo consecutivo.

El único acto que requiere unanimidad en la vida social es el acto primigenio de creación del pacto social. En este momento, no se puede obligar a nadie a adherirse al pacto, la adhesión debe ser un acto voluntario como emanación de la libertad. Sin embargo, “una vez instituido el Estado, el consentimiento está en la residencia; habitar el territorio es someterse a la soberanía” (2007, p. 132). Todo aquel que habita en el territorio de un determinado Estado, por ese solo hecho, se convierte en súbdito de la República; el territorio sigue igualando a sus miembros e integrándolos al contrato social.

1.1.2.3. El territorio de la Nación en Sieyès

En el año 1789, en los albores de la Revolución Francesa, el Abate Emmanuel Sieyès publicó un ensayo titulado “¿Qué es el tercer estado?” En este ensayo, al analizar la situación del tercer estado francés, uno de los tres por los que está compuesto el orden social de la época, frente a la situación de privilegios en que se encuentran el primer y

el segundo estado, que corresponden al clero y la nobleza, respectivamente, sentó las bases del concepto de “Nación”, “poder constituyente” y “poder constituido”, elementos centrales de la teoría del Estado moderna.

En términos de Sieyès, una Nación es “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma legislatura” (1989, p. 90). Lo central aquí no será ya la República como en Bodin o el Estado como en Rousseau. Sieyès mantiene la imagen de asociación y gobierno de las leyes, pero ahora cobijados bajo el término “Nación”, con la finalidad de hacer una crítica al sistema de estratificación social de la época, fundada en la teoría de los tres Estados.

Para Sieyès, una sociedad política pasa por tres etapas de formación. La primera etapa consiste en la voluntad de individuos aislados de reunirse, conformándose así, por ese solo hecho, la Nación. El origen del poder son las voluntades individuales. La segunda etapa es una acción de la voluntad común, esas voluntades individuales se ponen de acuerdo en una sola voluntad, ahora común, en cuanto a las necesidades públicas y los medios para conseguirlas. Se crea así la primera constitución que organiza la sociedad. La tercera etapa se produce por dos circunstancias: los asociados son ya numerosos y la superficie que habitan es demasiado extensa, lo que impide ejercer directamente la voluntad común. Por lo tanto, se debe delegar parte de esta voluntad en representantes que ejercerán la voluntad nacional.

Distingo la tercera época de la segunda porque ya no se trata de una voluntad común real, sino de una voluntad común representativa. Le pertenecen dos caracteres indelebles; hay que insistir en ello: 1. Esta voluntad no es plena ni ilimitada dentro del cuerpo de los representantes, sino que es una porción de la voluntad común nacional. 2. Los delegados no la ejercen como un derecho propio, es el derecho del otro; no es más que la comisión de la voluntad común (Sieyès, 1989, p. 143).

La Nación no se desprende de su poder, solo delega parte de este en sus representantes y puede recuperarlo en cualquier momento. Es la voluntad común en la primera etapa la que crea la constitución, mientras que la voluntad nacional desarrolla las leyes para el cumplimiento de los fines de la Nación. Se presenta aquí la diferencia entre poder constituyente y poder constituido. El poder constituyente siempre está en la Nación, por lo tanto, quien puede modificar o darse una constitución nueva es la Nación misma, el pueblo entero como encarnación de la voluntad nacional.

Para que una Nación subsista y prospere, es necesario que exista una división del trabajo, con trabajos particulares y funciones públicas. Los trabajos particulares incluyen trabajos del campo, la industria, el comercio y profesiones liberales, así como también trabajos de cuidado, incluso en el ámbito doméstico. El Tercer Estado realiza en su totalidad los trabajos particulares. En cuanto a las

funciones públicas, son clasificadas en cuatro: la administración de justicia, el ejercicio militar, el trabajo eclesiástico y la administración pública. Según Sieyès, el Tercer Estado “constituye los diecinueve vigésimos de las mismas, con la diferencia que está encargado de todas las tareas penosas.” (1989, p. 87). En este sentido, el Tercer Estado participa en las funciones públicas, aunque en menor medida, y abarca la totalidad de los trabajos particulares. Por otro lado, el orden privilegiado ha ocupado siempre los más altos cargos públicos, siendo su presencia mayoritaria en este orden y su participación nula en los trabajos particulares.

Sieyès sostiene que el Tercer Estado, al realizar todos los trabajos necesarios en una Nación, tanto particulares como públicos, es una Nación completa. Además, es una Nación en tanto que se encuentra regida por el derecho común “debe entenderse por Tercer Estado el conjunto de ciudadanos que pertenecen al orden común” (1989, p.94). El mismo derecho se aplica para todos por igual en este estamento. Sin embargo, la nobleza se encuentra revestida de privilegios por fuera del derecho común, por lo tanto, no forma parte de la nación. En cuanto al clero, Sieyès considera que sus privilegios se encuentran fundados en el trabajo que realizan, ya que ejercen una función pública que debe ser integrada a la Nación.

En conclusión, el Tercer Estado es la Nación misma, al ser regidos por las mismas leyes sin privilegios de clase y al ejercer funciones públicas y

abarcara la totalidad de los trabajos particulares, que son fundamentales para sostener una Nación. Para Sieyès, Nación y Tercer Estado son lo mismo, mientras que la nobleza, con sus privilegios, se encuentra por fuera de la Nación y el clero, al cumplir una función pública, debe ser integrado a ella.

El poder constituyente se encuentra en el pueblo, y cuando se trata de reformar o dar una nueva constitución, se debe convocar a un conjunto extraordinario de representantes que detenten la voluntad común de la Nación. En este momento, Sieyès plantea la pregunta: “¿Dónde encontrar a la Nación?” y responde que no se encuentra en los tres órdenes establecidos, sino que la Nación está “en las cuarenta mil parroquias que incluyen todo el territorio, a todos los habitantes y a todos los tributarios de la cosa pública; ahí está, sin duda, la nación” (1989, p. 153 y 154).

Por lo tanto, la Nación se encuentra en el territorio; no está en los órdenes establecidos ni en la jerarquía de las clases. La Nación, como pueblo, está ubicada en el espacio material que habitan los ciudadanos, y, además, es el ámbito de aplicación de la ley. El territorio iguala a todos sus habitantes. Así, la representación extraordinaria para crear una nueva constitución debe formarse “sin tener en cuenta la distinción de órdenes” (Sieyès, 1989, p. 157). Es necesario, por lo tanto, una representación por circunscripciones territoriales.

Sieyès introduce de esta forma el novedoso concepto de Nación, indisolublemente asociado al territorio. Este concepto ha sido fortalecido en la práctica por lo que se denomina “*raisons d’ état*”. Según Wallerstein (2011), “Una nación-Estado es una unidad territorial cuyos gobernantes aspiran (a veces, frecuentemente, pero dese luego no siempre) a hacer de ella una sociedad nacional (...) a partir del siglo XVI las naciones-Estado de Europa occidental pretendían crear sociedades nacionales relativamente homogéneas” ((p. 47).

El Estado-Nación busca igualar a todos los ciudadanos y crear una sociedad homogénea desde el punto de vista cultural, eliminando todas las diferencias descritas por Bodin y Rousseau entre los ciudadanos.

Para Sieyès, una Nación no es más que un conjunto de asociados sometidos a leyes comunes, lo que garantiza la igualdad entre sus miembros, ya que la ley no establece privilegios ni diferencias. El origen de esta asociación ya no está en la familia, sino en los individuos. La Nación, por lo tanto, es la suma de los individuos que voluntariamente deciden integrarla, manteniendo cada uno su voluntad individual, que da origen al poder soberano, y pudiendo delegar esa voluntad en sus representantes. Así, al momento de requerirse la representación, se deben buscar a los integrantes de la Nación, y estos no se encuentran en otro lugar más que en el territorio sobre el que se aplican las leyes comunes. El territorio es el contenedor

de la Nación, y en él se ubican todos aquellos que comparten una comunidad entre sí. El territorio es el primer elemento de unificación de la Nación.

Desde sus inicios, la modernidad busca dar una fundamentación teórica a la creación de un cuerpo político que va más allá de la tradicional organización humana en ciudades e imperios. El territorio, como cualidad de la República, del Estado o de la Nación, es entendido como un espacio físico desprovisto de sus relaciones espirituales con lo humano. Si bien recupera al menos teóricamente algunos elementos de la ciudad antigua para fundamentar este nuevo ente, despersonaliza las relaciones con el territorio, convirtiéndolo en el elemento de igualación de lo humano, pero una igualación abstracta, al desprenderse del vínculo con lo local y llevar al territorio del Estado a dimensiones nunca vistas. El nuevo territorio se constituye por espacios muy remotos y se comparte con personas muy diferentes unas de otras, de acuerdo con la región que habitan y la cultura que han construido en la misma. La unificación en una sola Nación de toda esta diversidad será, por tanto, la tarea de la modernidad, considerando la Nación como la expresión de una cultura de proporciones estatales, no regionales.

1.1.3. La categoría territorio como producción social

En el siglo XX, se produce una explosión de análisis e interpretaciones en torno al concepto de territorio. En consecuencia, esta noción se convierte actualmente en un concepto complejo y multideterminado que integra una serie de categorías relacionadas, tales como territorialidad, territorialización, desterritorialización, reterritorialización, espacio, región, lugar, no lugar, territorio portado, entre otros. El territorio, en esta época, se convierte en un producto social que surge de las relaciones humanas con el espacio que habitan.

Uno de los antecedentes más destacados de esta nueva forma de ver el territorio lo encontramos en la denominada Escuela Ecológica de Chicago. De acuerdo con José Luis Lezama (2002), la Escuela Ecológica de Chicago surge en la segunda década del siglo XX como respuesta a los fenómenos acaecidos por la expansión demográfica que sufre la ciudad de Chicago producto de la inmigración. Se constituye una sociología urbana que tiene como objeto de estudio a la ciudad. Esta escuela pretende aplicar los planteamientos y descubrimientos de la nueva rama de la biología creada por Ernst Haeckel en 1869: la ecología. La ecología tiene como objeto de estudio:

La adaptación mutua entre animales y plantas que comparten un hábitat común, parte de

los descubrimientos que Darwin formuló en su teoría general sobre la evolución de las especies en la cual la lucha por la existencia es una de las características de todos los seres vivos. Mediante esta se regula el número de los organismos vivos y su distribución territorial, garantizando así el equilibrio del mundo natural. (Lezama, 2002, p. 191).

La ecología así definida genera una ruptura con la tradición política y filosófica imperante en la modernidad que privilegia el individualismo. “los seres vivos no se presentan en forma aislada, viven más bien en sistemas comunitarios; todo organismo viviente esta, de alguna manera, vinculado a otros” (Lezama, 2002, p. 191). La vida solo es posible por las relaciones simbióticas que se dan entre todos los elementos de la naturaleza. Por lo tanto, la tesis contractualista por la cual existe un estado de naturaleza en el que se vive de manera aislada de los otros seres humanos se convierte en mera ficción argumentativa sin ninguna fundamentación científica. La ciencia demuestra que la vida en todas sus manifestaciones, incluyendo la vida humana, es simbiótica.

La Escuela Ecológica de Chicago, al integrar los planteamientos de la ecología a la sociología, distingue dos aspectos de la vida humana: el aspecto comunitario y el aspecto social. El primero hace referencia al nivel biótico de la vida social. En este nivel, “los individuos viven en un cierto ámbito llamado comunidad y es aquí donde se imponen

las leyes del mundo natural” (Lezama, 2002, p. 192). Este ámbito de la vida está determinado por el acceso y la distribución de los recursos naturales, que se da de manera ordenada por el mecanismo de división del trabajo, lo cual deriva en un proceso de diferenciación social de cada miembro de la comunidad. Además, este ámbito viene dado por el proceso de adaptación al medio natural en el que está inserta la comunidad, todo lo cual sucede en un espacio determinado.

De acuerdo con esto, y en términos de Wirth (1964b), el concepto de comunidad se refiere a “la base territorial, la distribución en el espacio de los hombres, instituciones y actividades, viviendo juntos, sobre la base de interdependencias orgánicas y de parentesco, así como una vida en común basada en la mutua correspondencia de intereses” (como se cita en Lezama, 2002, p. 204). Estas interdependencias orgánicas no se dan solo en esquemas de cooperación, sino también en competencia entre los individuos. Es esta competencia la que genera la estructura territorial de la comunidad: es el sistema de organización de los individuos en los espacios que ocupan. La competencia ocupa, para esta escuela, un papel central en la distribución de los trabajos y la jerarquización de la población; de esta manera, la competencia se presenta, al menos para esta escuela, como un fenómeno natural.

El segundo ámbito de la vida de los seres humanos propuesto está íntimamente relacionado

con el primero. Como resultado de los sistemas de cooperación y competencia que se dan en el territorio, surge un sistema cultural que le da sentido a la comunidad; este segundo ámbito se refiere a lo social. En lo social, se engloba “todo aquello que tiene que ver con la comunicación simbólica, el llamado libre albedrío y el conjunto de las instituciones que originan una tradición, una cultura” (Lezama, 2002, p. 201 En este ámbito, también se establecen criterios de diferenciación de los individuos según el papel que ocupen en el orden social construido, que se desarrolla a su vez también por elementos cooperativos y de competencia.

Encontramos entonces que sobre el territorio se despliegan, de acuerdo con la tradición de la Escuela Ecológica de Chicago, los dos ámbitos colectivos de la vida humana. Un primer ámbito surge de las relaciones y las condiciones eminentemente biológicas, denominado comunidad. Y un segundo ámbito surge de la estructuración cultural, llamado sociedad. Debido a que estos dos ámbitos se desprenden del proceso de adaptación al medio ambiente y el acceso a los recursos que el mismo ofrece, y dado que estos procesos y elementos son diferentes en cada uno de los espacios habitados por los seres humanos, colegimos que el territorio se convierte en el elemento de diferenciación de las comunidades humanas. El espacio específico que habitamos condiciona las formas de organización social y las estructuras culturales de cada uno de los pueblos del mundo, pero también se

constituye en un elemento de diferenciación social en el ámbito interno de ese territorio específico, en tanto que las dinámicas de competencia estructuran su orden de jerarquía social.

A mediados del siglo XX, Henry Lefebvre hace una crítica al modelo ecológico al decir que la teoría de los ecosistemas “deja de lado muchos aspectos de la cuestión, especialmente aspectos políticos” (1974, p. 222). El autor, al considerar el espacio como construcción social, introduce un nuevo elemento de análisis: la producción del espacio. Entendiéndose la producción en el sentido clásico dado por la economía. En el sistema económico capitalista, denuncia Lefebvre, “se pasa de la producción en el espacio a la producción del espacio” (1974, p. 219). El espacio no es solo el escenario sobre el que se ubican las fábricas que producen las mercancías, sino que en sí mismo, el espacio se convierte en un producto del capital.

La producción del espacio se da por hechos complejos. El primer hecho corresponde a la importancia de los flujos en la economía política como respuesta a las estructuras fijas: “un flujo tiene un origen, un terminal y un recorrido” (Lefebvre, 1974, p. 220). El segundo hecho corresponde a los puntos de encuentro de diferentes flujos que ocurren en puntos específicos: “los puntos fuertes -los espacios urbanos- son puntos de confluencia de flujos” (Lefebvre, 1974, p. 220). Por último, la planificación espacial adquiere gran relevancia debido a la importancia de los flujos y los puntos en la moderna economía.

El capitalismo ha conquistado todos los espacios de la sociedad, desde la creciente ciudad industrial hasta los espacios de ocio, como playas y parques, que se han convertido en industrias del ocio. El objetivo de la producción del espacio es la reproducción de las relaciones sociales de producción: “es el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental” (Lefebvre, 1974, p. 223). Según Lefebvre, el espacio instrumental es un producto de los tecnócratas que transforman el espacio social en un espacio abstracto, caracterizado por ser el espacio de las propiedades privadas y un espacio óptico dirigido a los ojos. Por esta razón, la cuestión de la planificación se ha vuelto crucial.

Sin embargo, la planificación se enfrenta a nuevas contradicciones, ya que, mientras que la ordenación del espacio busca ser global, la propiedad en este espacio que se planea está fragmentada en pequeñas propiedades privadas: “por un lado está la racionalidad, todos los recursos de la racionalidad (...), de la acción política llevada a cabo por políticos informados, de la tecnocracia; y por otro lado hay un inverosímil caos espacial” (Lefebvre, 1974, p. 225). La racionalidad y el caos convergen en la producción del espacio para el capital, no solo en términos de la fragmentación de la propiedad del espacio que se intenta ordenar, sino en una dimensión más profunda: la producción del espacio como espacio instrumental ordenado y

diseñado para el funcionamiento del capital, se enfrenta a otra forma de producción del espacio, la producción social.

En realidad, el espacio social «incorpora» los actos sociales, las acciones de los sujetos tanto colectivos como individuales que nacen y mueren, que padecen y actúan. Para ellos, su espacio se comporta a la vez vital y mortalmente: se despliegan sobre él, se expresan y encuentran en él las prohibiciones; después mueren, y ese mismo espacio contiene su tumba. (Lefebvre, 1974, p. 92).

El espacio social es un proceso de producción lento en el cual el espacio es vivido y concebido. En él se generan sistemas de representación que abarcan tanto la experiencia humana individual como colectiva, lo que implica que el espacio no se limita únicamente a una dimensión física, sino que también es un espacio espiritual. Para el autor, el espacio social se desarrolla en una triada entre lo percibido, lo concebido y lo vivido, todos los cuales están estrechamente relacionados con el cuerpo.

Considerada globalmente, la práctica social supone un uso del cuerpo: el empleo de las manos, de los miembros, de los órganos sensoriales y de los gestos del trabajo y de las actividades ajenas a éste. Se trata de la esfera de lo percibido (base práctica de la percepción del mundo exterior, en el sentido psicológico). En cuanto a las

representaciones del cuerpo, éstas provienen de una experiencia científica difundida y mezclada de ideologías: conocimientos anatómicos, psicológicos, relativos a las enfermedades y remedios, a la relación del cuerpo humano con la naturaleza y con sus entornos o con el «medio». Lo vivido, la experiencia corporal vivida, por su parte, alcanza un alto grado de complejidad y peculiaridad, porque la cultura interviene aquí bajo la ilusión de la inmediatez, en los simbolismos. (Lefebvre, 1974, p. 99).

El espacio instrumental, como producto del capital, puede ejercer una influencia directa y dirigida sobre la representación del espacio. Puede planificar y diseñar el espacio de manera que coloque a los actores económicos en ubicaciones acordes con su posición social, siguiendo el modelo de los círculos concéntricos de Burgess. Además, puede generar una privación sensorial en el espacio “que parece caer como una maldición sobre la mayoría de los edificios modernos; el embotamiento, la monotonía y la esterilidad táctil” (Sennett, 1997, p. 18 y 19). La experiencia de la velocidad, necesaria para el capital con el fin de reducir el valor de los procesos de producción y circulación de las mercancías, impone la eliminación del espacio como lugar de disfrute.

El espacio instrumental también puede producir los sujetos que habitan determinados tipos de espacios, tal como ocurre en la ciudad de Nueva York con sus barrios y guetos (Harvey, 2007). En

términos generales, actúa sobre la percepción, la vivencia y la representación, moldeando así el territorio

Puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente 'una cosa'. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma. Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos (Guattari y Rolnik, 1986. Como se cita en Herner, 2009, p. 166).

El territorio y las relaciones que se desarrollan en él pueden presentarse en dos dimensiones. En primer lugar, como una producción social espontánea e histórica, donde los diversos actores interactúan con el espacio que habitan para generar lugares físicos y espirituales. Estos lugares dan sentido a su existencia individual y colectiva, reproduciendo así su vida de manera significativa.

En segundo lugar, se encuentra la producción instrumental, que afecta la producción social pero nunca la interrumpe por completo. En este caso, un movimiento externo impone una forma de vida y un tipo específico de representaciones y relaciones con el espacio habitado, todo ello en función de satisfacer intereses externos.

Para que el proceso de producción de territorialidad instrumental sea posible, es necesario des-

truir la territorialidad preexistente y generar una nueva afín al proyecto que se pretende instalar. Por lo tanto, el proceso de producción de territorialidades instrumentales se lleva a cabo en dos movimientos: desterritorialización y reterritorialización.

El territorio se puede desterritorializar, esto es, abrirse, en líneas de fuga y así salir de su curso y se destruye. La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios 'originales' se rompen ininterrumpidamente (...). Jamás se desterritorializa por sí sólo, por lo mismo se necesitan dos términos. En cada uno de los términos se reterritorializa uno en otro. De tal manera que no se debe confundir la reterritorialización con el retorno a una territorialidad primitiva, o más antigua: ella implica necesariamente un conjunto de artificios por los cuales un elemento, el mismo desterritorializado, sirve de territorialidad nueva a otro que pierde la suya (Guattari y Rolnik, 1996. Como se cita en Herner, 2009, p. 168).

El capitalismo produce un tipo de territorialidad instrumental que convierte tanto a la naturaleza como a los seres humanos en mercancías. Esto crea un determinado tipo de sujetos y subjetividades, y establece relaciones cosificantes entre ellos y la naturaleza. El espacio habitado se convierte en un espacio abstracto, desprovisto de las vivencias, representaciones y percepciones particula-

res de cada cultura. Cualquier escenario exterior a este espacio es paulatinamente colonizado en el proceso de desarrollo, lo que conlleva a la destrucción de las relaciones humanas y sociales preexistentes, generando una desterritorialización. Las comunidades resisten y luchan por conservar sus modos de vida, lo que a menudo provoca respuestas violentas por parte del capitalismo.

1.2. El modo capitalista de producción como productor de territorialidades

En el apartado anterior, revisamos algunas de las determinaciones históricas que integran la categoría de territorio, concluyendo con las propuestas teóricas contemporáneas que lo definen como una producción social. En esta última, podemos identificar al menos dos grandes proposiciones: el territorio como producción social en sí mismo y como producción social instrumental.

En el presente apartado se analiza la producción instrumental del territorio en el marco del sistema capitalista, para ellos hemos dividido el presente apartado en cuatro partes:

1. Aproximación al concepto de capitalismo: En esta parte, buscamos entender el capitalismo tanto como modo de producción como sistema mundial de poder.

Capitalismo como modo de producción de territorialidad

2. Transformaciones introducidas por el modo de producción capitalista en las relaciones territoriales: Aquí exploramos cómo el capitalismo afecta y modifica las relaciones espaciales y territoriales, teniendo en cuenta su influencia en la organización del espacio y los vínculos entre comunidades y territorios.

3. Efectos de la producción capitalista de territorialidades: En este punto, analizamos los impactos de la producción capitalista en la formación y configuración de distintas territorialidades. Entre estos efectos, se destaca la ruptura de la relación ontológica entre sujeto y objeto, que conlleva a la explotación del ser humano y la naturaleza.

Al abordar la noción de territorio desde sus determinaciones históricas hasta su conceptualización como producción social en el sistema capitalista, hemos podido comprender su papel esencial en la configuración y transformación de las relaciones humanas con el entorno y entre sí. El territorio, tanto en su dimensión instrumental como en su naturaleza social, se erige como un elemento central en la dinámica del sistema mundial de poder y en la reproducción de la vida material y espiritual. Al entender las complejas interacciones entre el capitalismo, las territorialidades y la explotación del ser humano y la naturaleza, podemos vislumbrar la necesidad de cuestionar y repensar nuestras prácticas y concepciones sobre el territorio.

1.2.1. Capitalismo como modo de producción

El capitalismo es definido como el modo capitalista de producción (Mandel, 2015). Este modo de producción establece una relación entre el trabajo y el capital, en la que el trabajador, despojado de los medios de producción, se ve forzado a vender su fuerza de trabajo al propietario de dichos medios, quien se presenta ahora como capitalista.

Según Marx, existen dos fuentes de creación de valor. A diferencia de la teoría económica clásica, que considera al trabajo como única fuente de valor, Marx sostiene que “el trabajo no es, por tanto, fuente única y exclusiva de los valores de uso producidos por él, de la riqueza material. El trabajo dice William Petty, es su padre y la tierra su madre.” (Marx, 2014, p. 48). De allí que, en el intercambio que se da entre los seres humanos y la naturaleza, se establece una “relación metabólica” que será, para Marx, la condición de posibilidad de la vida humana misma. El trabajo humano, al actuar sobre los recursos que le brinda la naturaleza, produce algo nuevo: un valor de uso que se inserta en la comunidad humana a la que pertenece y enriquece el mundo material que dicha comunidad ha construido colectivamente.

El modo capitalista de producción presenta una particularidad. El producto del trabajo humano se metamorfosea en mercancía. Deja de ser exclusivamente un valor de uso propiamente dicho para

adquirir una segunda naturaleza como valor de cambio. El capitalista compra la fuerza de trabajo del ser humano, que transfiere valor al producto de su trabajo, pero este valor no se inserta sin más en el mundo material comunitario, sino que este proceso de producción tiene como finalidad la venta o el intercambio de los valores en el mercado para el incremento de la riqueza privada del capitalista. El trabajador recibe como pago en forma de salario solo una pequeña parte del valor producido, el valor restante o plusvalor es apropiado por el capitalista, y parte de ese plusvalor será reinvertido como capital en el proceso incesante de producción.

Para Marx, el capital tiene como punto de partida la circulación de mercancías. Una vez que el producto ha sido elaborado, es lanzado a la circulación en el mercado para su realización como valor de cambio, es decir, para encontrar un comprador que pague un precio por él, que intercambie su dinero por el producto que desea adquirir. De modo tal que el resultado final de la circulación de mercancías es el dinero y este constituye la forma inicial bajo la que el capital se manifiesta. El dinero, al ser recibido por el capitalista, es destinado a un doble propósito: una parte del dinero será gastado por el capitalista en forma de ingreso personal y la otra será destinada a la compra de más materias primas y más fuerza de trabajo. Esta última parte constituye el capital propiamente dicho. La primera manifestación del capital es entonces el dinero.

Si este dinero es gastado en su totalidad o guardado como tesoro, pierde su carácter de capital, pues su fin último es producir cada vez más y más valor en el proceso de producción y circulación que se repite incesantemente. El dinero, como capital, debe ser reinvertido en el proceso de producción.

El capital así entendido toma dos formas: capital constante y capital variable, “el capital C se descompone en dos partes, una suma de dinero, c, invertida en medios de producción y otra, v, invertida en fuerza de trabajo” (Marx, 2014, p. 191). La inversión en medios de producción (maquinarias, equipos, infraestructura, materias primas) se constituye en capital constante. Por su parte, la inversión en fuerza de trabajo constituye el capital variable. La plusvalía se presenta aquí como “el excedente del valor del producto sobre la suma de valor de sus elementos de producción” (Marx, 2014, p. 191). La plusvalía es entonces la diferencia entre el valor de la mercancía producida por el trabajador y el valor del capital, tanto constante como variable, invertido por el capitalista para su creación.

La fuerza de trabajo como capital variable es el elemento fundamental y definitorio de la producción de la mercancía, es la que transfiere valor a la mercancía producida. El valor de cambio representado en la mercancía tiene como unidad de medida el tiempo de trabajo socialmente necesario. El capitalista solo paga al obrero una parte del tiempo de trabajo que necesita para producir un

determinado número de mercancías; el plusvalor tiene su correlato en el plustrabajo, en tanto que el mismo es el fruto de un intercambio desigual entre capital y trabajo (Dussel, 1991). Dado que el incremento del plusvalor es necesariamente incremento del tiempo de trabajo, el capital buscará siempre incrementarlo, ya sea por medio de la ampliación de la jornada de trabajo (plusvalor relativo) o del aumento de la productividad sin aumentar el horario de trabajo (plusvalor absoluto).

El capital es el valor que busca crecer (Mandel, 2015). El capital produce plusvalor en tanto que el plusvalor produce capital adicional. El plusvalor se constituye, entonces, en la ley económica fundamental del capitalismo: “La esencia de la ley de la plusvalía reside en que la producción social del trabajo en el capitalismo está sometida a la búsqueda de la ganancia máxima” (Novoselov, 1984, p. 12). La acumulación *Ad infinitum* de capitales hace que la producción de mercancías sea incesante y siempre en aumento, el capital presupone:

(...) que los bienes no se producen para el consumo directo de las comunidades productoras sino que se venden como mercancías; que el potencial de trabajo total de la sociedad se ha fragmentado en trabajos privados tratados independientemente unos de otros; que las mercancías por tanto tienen valor; que este valor se realiza a través del intercambio con una mercancía especial llamada dinero; que puede entonces iniciar un proceso independiente de cir-

culación, al ser propiedad de una clase dada de la sociedad cuyos miembros actúan como propietarios del valor en busca de incrementos del valor. (Mandel, 2015, p. 56).

El capitalismo se caracteriza por el proceso constante de acumulación que tiene como base la competencia, toda vez que el capitalista se ve amenazado por otros capitalistas que compiten por el poder de compra de los consumidores, lo que conlleva a incrementar los procesos de producción y circulación. El capitalismo, por tanto, crece por la competencia. De acuerdo con Boltanski & Chiapello (2002), el capitalismo busca la acumulación ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos a través de la perpetua puesta en circulación del capital dentro del círculo económico, con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será reinvertido de nuevo. Este proceso de acumulación que es propio del capitalismo lo hace un modo de producción poco pacífico y estable, de allí que el capitalismo encierre en sí mismo una serie de contradicciones que lo llevan a crisis periódicas.

Las dos principales contradicciones, al estar directamente vinculadas con la producción de su particular forma de territorialidad, son: la contradicción capital – trabajo; y la contradicción capital – naturaleza. La primera contradicción se presenta en el hecho de que el trabajo al ser integrado al capital como su principal fuerza productiva se fundamenta en una relación de produc-

ción antagonica sobre la base de la explotación de los trabajadores por los dueños de los medios de producción, contradicción que se manifiesta en diferentes formas y se considera en relación directa con la ley económica fundamental del capitalismo, esto es, la plusvalía (Novoselov, 1984). La segunda contradicción deviene de integrar la naturaleza al capital como un medio de producción más, sin respeto por sus límites y necesidades. La “relación metabólica”, el intercambio que se da entre los seres humanos y la naturaleza será para Marx la condición de posibilidad de la vida humana misma. El modo de producción capitalista desconoce dicha relación y con ello destruye sus límites y rompe los lazos entre la humanidad y la naturaleza.

“De este modo crea condiciones que abren un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia de la cual la fuerza de la tierra se dilapida (...). La gran industria y la agricultura explotada industrialmente actúan de un modo conjunto y forman una unidad. (...) la primera devasta y arruina más bien la fuerza de trabajo y, por tanto, la fuerza natural del hombre y la segunda más directamente la fuerza natural de la tierra (...).” (Marx, 2016, p. 752 y 753)

La naturaleza y la relación que el ser humano estableció con ella para crear su mundo material a través de trabajo se encuentran amenazadas

por la pretensión de crecimiento sin límites que impuso el modo de producción capitalista. Será precisamente el “Club de Roma” quien ya en el año 1972, en el texto “Los límites del crecimiento” (Meadows, Meadows, Randers & Behrens), expone por primera vez de manera expresa la insostenibilidad de un sistema económico que explota la naturaleza sin ninguna consideración en aras del crecimiento. En este texto se presentan las posibles consecuencias de exceder la capacidad del planeta: “hemos hablado de muchas disyuntivas difíciles en la producción de alimentos, el consumo de recursos y en la generación y limpieza de la contaminación. Hasta aquí debe quedar bien claro que todas estas disyuntivas se derivan de un simple hecho -que la tierra es finita” (p. 112). La finitud de la tierra entra en contradicción directa con el ánimo de expansión ilimitada del capital.

La teoría marxiana del crecimiento en el capitalismo sitúa la acumulación de capital en el centro de las cosas. La acumulación es el motor que mueve el crecimiento bajo el modo de producción capitalista. El sistema capitalista es, por consiguiente, fuertemente dinámico y expansivo; forma una fuerza permanentemente revolucionaria que de manera continua y constante remodela el mundo en el que vivimos. (Harvey, 2007, p. 26)

El capitalismo solo puede subsistir si está constantemente revolucionándose, tanto en las herramientas y tecnologías que permiten mejorar

la productividad como en los medios, métodos e infraestructura para la circulación de las mercancías. El capitalismo requiere de nuevos mercados, así como de escenarios con mejores condiciones para la producción, necesita, por tanto, la conquista de nuevos territorios. Estas características del capitalismo lo convierten en un modo de producción geográficamente expansivo y tecnológicamente desarrollado que se articula en su totalidad como un sistema económico de interdependencia mundial.

Ponlayi (2003) analiza cómo el crecimiento industrial en el capitalismo condujo necesariamente a la construcción de un mercado autorregulado con consecuencias nefastas para la sociedad, en lo que ha llamado “la gran transformación”. Para Polanyi, la inversión en máquinas de alto valor solo puede ser costeable si se producen grandes cantidades de mercancía, para lo cual se requiere que los elementos necesarios para su producción estén siempre disponibles en el mercado. Estos elementos no son otra cosa que: mano de obra (capital variable) e insumos (capital constante). La mano de obra son seres humanos y los insumos naturaleza, y estos al ser insertados en el mercado se convierten en simples mercancías.

Los dos elementos fundamentales de la vida humana: naturaleza y fuerza de trabajo, deben ser usados de la forma más conveniente para el capitalismo, por lo cual no pueden tener ningún tipo de regulaciones. Para que esto sea posible,

de acuerdo con Polanyi, se debe dividir la sociedad en una esfera política y otra económica, algo que nunca en la historia de la humanidad había sido posible, pues la economía siempre ha estado al servicio de la sociedad y no como un escenario independiente de esta con sus propios intereses y fines. La economía se convierte así en un escenario autónomo, es en este escenario donde se dan los mercados, espacio en el cual los precios de las mercancías se deben autorregular sin ninguna intervención externa, incluyendo los precios de los trabajadores y los recursos de la naturaleza (el principal de ellos la tierra).

Para que el trabajo de los seres humanos se convierta en mercancía es necesario antes destruir su estructura social y sus formas de existencia, sustituyéndola por una organización atomizada e individualista. No se puede estar arraigado a nada, así mismo y en consonancia con la teoría de la acumulación primitiva de Marx (2014), se le debe despojar de todos sus medios de producción para que la única forma de sostenerse sea vendiendo su fuerza de trabajo y la misma se encuentre en todo momento disponible en el mercado a un precio bajo. En el caso de la naturaleza, por su parte, para que la tierra como elemento de la naturaleza inextricablemente ligado a las instituciones humanas se convierta en mercancía, se debe separar el hombre de ella, destruir la vida social que los seres humanos han construido sobre ella, lo cual se da primordialmente, de acuerdo con Polanyi,

Capitalismo como modo de producción de territorialidad

en la colonización, que destruye la vida social y la cultural nativa.

Podemos apreciar entonces cómo el sistema capitalista construye nuevas subjetividades y relaciones con el territorio. El capitalismo es un sistema productor de territorialidades, y esas territorialidades, por el carácter expansivo del sistema capitalista que busca imponerse en los diferentes espacios del planeta, son a su vez violentas y coloniales, imponen una forma de vivir, pensar y actuar en el mundo afín a su proyecto en la construcción de un sistema mundial de poder.

1.2.2. Capitalismo como sistema mundial de poder

Al analizar el capitalismo como sistema mundial, adoptamos la teoría de Wallerstein (2004), quien lo define como una economía mundo. Wallerstein parte del concepto de sistema social como una división del trabajo, donde los distintos sectores dependen del intercambio económico para satisfacer sus necesidades. Existen dos tipos de sistemas sociales: minisistemas y sistemas mundo. El primero es propio de comunidades primitivas y aisladas, con una división del trabajo completa y una sola cultura. El segundo, el sistema mundo, cuenta con una única división del trabajo y múltiples sistemas culturales. A su vez, este último

puede ser de dos tipos: imperio mundo, con sistemas políticos comunes, y economías mundo, que incluyen sistemas políticos diversos, pero todos basados en una única división del trabajo.

En este sentido, el capitalismo es una economía-mundo, al integrar múltiples sistemas culturales en una única división del trabajo con independencia de los sistemas políticos en que se organicen las partes. Por lo tanto, al estudiar el capitalismo, la unidad de análisis no debe ser el Estado, dado que el capitalismo no es un fenómeno puramente estatal. Para un análisis adecuado del capitalismo, debemos observar la totalidad del sistema y no sus partes por separado. Cada territorio estatal será, por tanto, una parte que se integra a este sistema mundial, de allí que la construcción y ordenación de los territorios y la territorialidad capitalista tienen como referencia siempre la economía-mundo capitalista.

La teoría tradicional del desarrollo ha sostenido que el capitalismo es un fenómeno que se da al interior de cada uno de los Estados y su progreso se produce de forma lineal y ascendente. Sin embargo, cuando se introduce la noción de sistema-mundo, esta proposición cambia sustancialmente. Los Estados integrados a un sistema mundial de división del trabajo son una parte del sistema global de acumulación del capital. Este sistema no es democrático ni horizontal, sino que subordina unos Estados, creando condiciones de dominación y explotación, de modo tal, que la

condición de posibilidad del desarrollo de algunos Estados ha sido el subdesarrollo de los demás. En este sentido, Frank (1978) introduce la estructura metrópoli-satélite como categoría de análisis del sistema capitalista que nos permite analizar claramente el subdesarrollo en América Latina.

El sistema económico capitalista, como economía-mundo, se fundamenta en una división internacional del trabajo en la cual su centro explota las periferias, apropiándose del plusvalor producido en ellas. De allí que el centro se enriquece por la explotación y el empobrecimiento de las periferias. El sistema-mundo capitalista es, por tanto, un sistema de dependencia y su estructura, siguiendo a Frank (1978), se fundamenta en tres contradicciones principales: la expropiación del excedente económico a los más y su apropiación por los menos; la polarización del sistema capitalista en un centro metropolitano y en satélites periféricos; la continuidad de la estructura fundamental del sistema capitalista a lo largo de la historia de su expansión y transformación. Se concluye así que el subdesarrollo no es una etapa del sistema económico sino el desarrollo económico mismo, el subdesarrollo “*es el producto necesario de cuatro siglos de desarrollo capitalista*” (Frank, 1978, p. 15). Por una parte, el capitalismo como modo de producción fragmenta el trabajo social en propiedad privada, y por otro lado, el capitalismo como sistema mundial, conforma una red de interdependencia planetaria de este trabajo social cada vez

mayor, en el que la subsistencia de unas regiones depende de la explotación de las otras.

El modo de producción capitalista tiende en su esencia a la expansión del sistema capitalista visto como un todo a cada uno de los rincones del planeta, en busca de mercados nuevos y mejores condiciones para la inversión de sus capitales que permitan el aumento de la plusvalía y el crecimiento de la tasa de ganancia. En este sentido, las teorías decoloniales ubican el surgimiento de este sistema-mundo con la integración del continente americano en el siglo XV de nuestra época al proceso de acumulación de capitales europeos que se venía gestando desde la baja edad media. “El sistema-mundo lo originó Europa gracias a la invasión del continente americano (llamado “descubrimiento”) y su superación deberá nacer dentro de ese proceso de globalización comenzado en 1942 y que se profundiza al final del siglo XX” (Dussel, 2004, p. 204 y 2015).

Quijano por su parte plantea que “La globalización en curso es en primer término la culminación de un proceso que comenzó con la construcción de América y la del capitalismo colonial moderno y eurocéntrico como un nuevo patrón de poder mundial.” (2000, p. 201). Para este autor, el sistema mundo capitalista es un patrón de poder mundial y considera que el mismo se fundamenta sobre dos ejes centrales: la clasificación de la población mundial sobre la idea de raza y la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo,

de sus recursos y sus productos en torno al capital y al mercado mundial.

América se configura como la primera identidad geocultural de la modernidad, a partir de la cual se crea la identidad europea y las consecuentes identidades asiáticas y africanas. Esta construcción de la identidad se da a partir de una idea novedosa en la historia; la idea de raza, fundada en supuestas diferencias biológicas entre los nativos americanos y los europeos, dejando como resultado la “innata superioridad europea” que permite el sometimiento de las otras razas para el privilegio de la identidad europea. El “indio” queda sometido al europeo, se le expropia el producto de su trabajo, sin siquiera recibir un salario, bajo modalidades propias del feudalismo. Sobre esta idea de raza se revive además la esclavitud, dirigida específicamente a los negros africanos, que se insertan al sistema de explotación de América como meros objetos. La población africana, además de no recibir un salario por su trabajo, es también desprovista de la condición de sujetos. Se constituye en América un sistema de explotación de la plusvalía de sus territorios fundado en trabajo no asalariado, que integra modalidades que parecían ya superadas en la época moderna: el feudalismo y la esclavitud, pero que están dirigidas a la producción de plusvalía en el proceso de acumulación de capitales de Europa y que tiene como pilar la división del trabajo fundamentado en la raza.

Los trabajos más precarios corresponderán “naturalmente a las razas más inferiores”. La división del trabajo se racializa, el trabajo asalariado corresponderá a la raza blanca, mientras que la servidumbre a los nativos americanos y la esclavitud a africanos. Formas de trabajo propias de diferentes modos de producción se articulan en torno a uno; el modo de producción capitalista. Será a partir de esta idea sobre la cual se configuran las relaciones de dominación-explotación en el sistema mundo capitalista. La clasificación de las gentes, de acuerdo con Quijano (2007), tiene su base en tres ejes: trabajo, género y raza.

El primero implica el control de la fuerza de trabajo, lo que incluye los recursos “naturales”, y se institucionaliza como “propiedad”. El segundo implica el control sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la propiedad. La “raza” fue introducida en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes” (p. 115).

La propiedad se apropia del trabajo en todas sus formas, pero también de las labores y trabajos de producción y la reproducción de la vida, que son puestas a cargo de las mujeres. Estas últimas, si bien no aportan desde el punto de vista del capitalista directamente a la producción de plusvalía, son indispensables para el sostenimiento del capitalismo como totalidad; sin ellas, todo sistema social se derrumbaría. Por último, la raza se articula a los ejes del trabajo y del género como elemento

Capitalismo como modo de producción de territorialidad

jerarquizador de la escala social, será el instrumento por medio del cual se divide y se asigna el trabajo a cada uno de los seres que integran el sistema. La economía-mundo capitalista, vista así, se nos presenta como una estructura heterogénea y conflictiva de carácter colonial.

El racismo salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estado de desarrollo técnico superior. Debido a esto la opresión militar y económica precede la mayor parte del tiempo, hace posible, legitima el racismo. (Fanon, 1956)

África y América, al ser colonizadas por Europa, se constituyen en el fundamento del floreciente desarrollo europeo. Al articularse los tres continentes en torno al modo de producción capitalista, dan inicio al sistema-mundo actual. A partir de allí se inicia un proceso de creación de una nueva historia de carácter evolucionista, que ubica a los pueblos colonizados como etapas anteriores de la humanidad. En esta historia, la europea será la forma más acabada y moderna de la existencia humana, la cultura más elevada y el modelo de civilización al cual todo pueblo debe aspirar. Se funda la identidad europea como centro del patrón de poder mundial, negándose los conocimientos y la diversidad de identidades propias de los pueblos colonizados, con lo cual se crea una sola forma de conocimiento: el eurocentrismo.

Será pues la opresión de una cultura sobre el resto de las culturas del mundo la que articulará todo el sistema de explotación característico del modo de producción capitalista a escala mundial. Colonialidad y racismo se hallan intrínsecamente ligados al sistema capitalista, de allí que este, en la producción de su territorialidad, sea un sistema intrínsecamente violento.

1.2.3. Transformaciones que introduce el modo de producción capitalista en las relaciones territoriales

Hemos explorado el origen etimológico de la palabra “territorio” (*territorium*), estrechamente vinculada a la tierra como el lugar al que el ser humano pertenece. Consideremos ahora otras dos palabras: “humano” y “cultura”. La palabra “humano” proviene del latín “*humanus*”, compuesta por “*humus*” (tierra, suelo) y el sufijo “*-anus*” (relación, pertenencia o procedencia). Por lo tanto, “humano” podría significar: lo que procede de la tierra. “Cultura” deriva del latín “*cultura*”, formada por “*cultus*” (cultivo, cultivado) como participio de “*colere*” (cultivar, practicar, honrar, cuidar) y el sufijo “*-ura*” (cualidad propia de). A su vez, el verbo “*colere*” se origina de la raíz indoeuropea “*kwel*” (revolver o mudar), estrechamente relacionada con el trabajo de la tierra para producir plantas (agricultura), lo que implica que “cultura” denote

la cualidad propia de lo cultivado. En resumen, encontramos que el territorio, la cultura y lo humano comparten como elemento común la tierra. Podríamos proponer, por ende, que en el mundo eurooccidental lo humano surge de la tierra, del “humus”, y le pertenece, en el “*territorium*”, pero lo verdaderamente humano está vinculado a la cultura, al trabajo consciente sobre la tierra por el que el ser humano construye su mundo. El trabajo humano sobre la naturaleza da como resultado algo distinto a él o ella: un mundo material, espiritual y simbólico; se crean mundos tan diversos como comunidades humanas existan. La relación entre lo humano, la naturaleza y la cultura es, por tanto, una relación ontológica que se manifiesta en el territorio. Este último es la síntesis del juego de relaciones entre sus diversos elementos.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas

pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). (Escobar, 2014, p. 103 y 104)

Establecer una relación ontológica implica desplazar la noción de comunidad humana y la producción de su cultura como los ejes centrales del concepto de territorio. De lo contrario, se arrastraría una visión antropocéntrica revestida de relativismo cultural, al encerrar una sola concepción de naturaleza y una razón humana universal.

Por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe Un Mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de “culturas” que “conocen” esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural); y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de una supra-racionalidad (“razón universal”), que solo el occidente posee en su grado más alto y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad (Escobar, 2014, p. 106).

Este tránsito de lo universal a lo pluriversal implica que la naturaleza no es única en el planeta, sino que hay tantas naturalezas como relaciones entrelazan los seres humanos con ella. No obstante, consideramos que esto no limita la comprensión y las relaciones de lo humano con la biosfera a la que pertenece; podemos relacionarnos y comprender los otros mundos y, en ese sentido, somos universales, somos seres genéricos.

Para Marx (2016), el ser humano se materializa en su trabajo; el producto de su trabajo es la objetivación misma de su vida. A diferencia de los demás animales, que tienen una relación inmediata con la naturaleza, el ser humano debe mediar con esta mediante el trabajo. Así, el trabajo se convierte en una actividad específicamente humana. A través del trabajo, se actúa sobre la naturaleza para crear una realidad objetiva externa. No obstante, el trabajo no se identifica con el trabajador, ya que se distingue de él al ser una actividad consciente y dirigida.

El hombre existe objetivamente para sí en el trabajo, pero así mismo el hombre es un ser “objetivo”, “más exactamente “objetivamente”. Él no puede realizar su ser más que si produce por sus fuerzas esenciales “un mundo objetivo”, “exterior”, “material”, en la elaboración del cual (en el sentido más amplio de la palabra), existe realmente. (Marcuse, 1970, p. 27).

El ser humano, mediante el trabajo, se convierte en un ser objetivo, pero también en un ser genérico. Un ser es genérico cuando se consideran sus determinaciones comunes, en lugar de sus determinaciones particulares. Desde esta perspectiva, el ser humano puede considerarse a sí mismo y a todo lo existente desde el punto de vista del género; así, “el trabajo, en tanto que “actividad vital” específicamente humana, se basa en este “ser genérico” del hombre; presupone el poder de ponerse en relación con el “carácter general” de los

objetos y de las posibilidades que residen en ellos” (Marcuse, 1970, p. 29). En consecuencia, el ser humano puede actuar sobre sí mismo y sobre las cosas para superar sus posibilidades, y así producir y transformar la realidad existente.

El hombre es un ser genérico no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc. constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive solo de esos productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda,

etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza. (Marx, 2016, p. 140 y 141)

El ser humano es parte de la naturaleza, constituyendo con ella un solo cuerpo. Aquí se expresa con mayor precisión la relación metabólica humano-naturaleza, que otorga al ser humano su carácter de ser genérico, su auténtica condición humana. La naturaleza no es solo el cuerpo inorgánico del hombre, del que recibe todo lo necesario en el terreno práctico y que en el terreno teórico construye su conciencia, sino que el ser humano es parte integrante de la naturaleza, formando un único cuerpo. En consecuencia, la relación entre lo humano y la naturaleza es una relación ontológica de la naturaleza consigo misma, como se expresa en la última línea de la cita anterior. Pasamos ahora a analizar la producción

del mundo material como resultado del trabajo humano sobre la naturaleza.

Para Marx y Engels, los seres humanos, tanto en su dimensión individual como colectiva, son sujetos de necesidad. Estas necesidades constituyen el motor que impulsa al sujeto productor. El sujeto productor es aquel que actúa sobre la naturaleza para generar productos destinados a satisfacer necesidades, lo que implica que la relación de los seres humanos con la naturaleza no es inmediata (como sucede con los otros animales), sino mediada por el trabajo como actividad específicamente humana que crea el mundo material y objetivo necesario para la satisfacción de sus necesidades, tanto vitales como espirituales.

En la producción, el trabajador traspasa parte de su esencia al objeto que produce; de esta manera, el sujeto productor se materializa en su trabajo. Sin embargo, esta transferencia es parte de una estructura más compleja, ya que el resultado del trabajo es la objetivación misma de la vida. A través del trabajo, se actúa sobre la naturaleza para crear una realidad objetiva externa que otorga sentido y fundamenta la existencia humana.

Sin embargo, no solo el sujeto produce el objeto, sino que el objeto también produce al sujeto. En el consumo, se satisface el deseo que se tiene sobre un algo particular y determinado; al ser consumido, el objeto se vuelve uno con el sujeto, se subjetiva. Según Marx, este fenómeno se denomina el

“retorno del objeto al sujeto” (2007). Este retorno complementa el carácter objetivo de los seres humanos, el mundo objetivo que se crea, potenciándolo para la reproducción de la existencia. Todo lo que se produce en el mundo material se integra a los sujetos como unidad.

El mundo objetivo que los seres humanos crean para la satisfacción de sus necesidades individuales y colectivas está mediado por el proceso de trabajo. En este proceso intervienen diferentes elementos, a saber: el trabajo vivo, la actividad del ser humano sobre un elemento de la naturaleza; un instrumento con el que se actúa sobre dicho elemento; y el elemento mismo, como objeto directo de la naturaleza o como materia prima previamente elaborada. Pero el trabajador no solo produce para sí mismo, sino que también lo hace para la comunidad a la que pertenece y no puede producir todo lo que necesita, sino que debe obtener los objetos complementarios para la satisfacción de las necesidades de dicha comunidad. No existen trabajadores aislados, sino que la actividad se desarrolla en comunidad; la producción está socialmente determinada, ya que los valores de uso que se producen son aquellos destinados a satisfacer las necesidades concretas de cada comunidad, necesidades que son conocidas por los productores de antemano.

En el desarrollo del trabajo, el ser humano produce todos aquellos elementos que necesita para satisfacer sus necesidades, las de su familia y las

de la comunidad en la que habita. El ser humano tiene una existencia colectiva, de allí que la producción para la satisfacción de las necesidades está siempre socialmente determinada: “la producción tampoco es solo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, o más o menos pobre, de ramas de producción” (Marx, 1982, p.6).

Las comunidades, por tanto, organizan a sus miembros en diferentes ramas, tales como la pesca, agricultura, ganadería, etc., división que permite satisfacer las múltiples y diversas necesidades individuales y colectivas. Un modo de producción es siempre un sistema social de división del trabajo. La producción, sin embargo, no es posible sin otros fenómenos sociales adicionales que le dan sentido y permiten cumplir su finalidad. Estos fenómenos son la distribución, el intercambio y el consumo, que entran en una serie de múltiples co-determinaciones de acuerdo con las características específicas de las distintas comunidades humanas.

La primera idea que se presenta de inmediato es la siguiente: en la producción los miembros de la sociedad hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran, los conforman); la distribución determina la proporción en que el individuo participa de estos productos; el cambio le aporta los productos particulares por los que

él desea cambiar la cuota que le ha correspondido a través de la distribución; finalmente, en el consumo los productos se convierte en objeto de disfrute, de apropiación individual. La producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte según leyes sociales; el cambio reparte lo ya repartido según necesidades individuales; finalmente en el consumo el producto abandona este movimiento social, se convierte directamente en servidor y objeto de la necesidad individual, a la que satisface en el acto de su disfrute (Marx, 1992, p. 9).

Encontramos aquí los elementos esenciales del ciclo económico social. Marx hace abstracción de las particularidades de los diversos mundos en el planeta para identificar unos elementos o actividades comunes en el desarrollo de los diversos sistemas económicos. El primer momento es el de la producción, actuar sobre la naturaleza para crear los objetos que permiten satisfacer las necesidades identificadas, en este primer momento el ser humano se objetiva, es un momento esencialmente social por la división del trabajo que el mismo requiere. El momento final corresponde al consumo, momento enteramente individual, en el que el ser humano consume el deseo que tiene sobre un algo particular y determinado, al ser consumido el objeto se vuelve uno con el ser humano, el objeto se subjetiva. Sin embargo, para que estos dos momentos sean posibles, deben mediar dos

adicionales. El primer momento es el de la distribución que determina socialmente la repartición del resultado de la producción entre los miembros de la sociedad. A cada individuo le corresponderá según los criterios previamente definidos una porción de la producción social destinada a la satisfacción de sus necesidades individuales. El segundo momento intermedio corresponde a la voluntad del individuo, quien decide cambiar lo que le fue asignado por aquello que otro posee y este desea. Así, el momento social inicial y el momento individual final están mediados por un momento socialmente determinado, la distribución, y un momento individualmente determinado, el consumo.

Producción, distribución, cambio y consumo forman así un silogismo con todas las reglas. La producción es el termino universal; la distribución y el cambio son el termino particular; y el consumo es el termino singular con el cual todo se completa. En esto sin duda hay un encadenamiento, pero no es superficial. La producción está determinada por leyes generales de la naturaleza; la distribución resulta de la contingencia social y por ello puede ejercer sobre la producción una acción más o menos estimulante; el cambio se sitúa entre las dos como un movimiento formalmente social, y el acto final del consumo, que es concebido no solamente como termino, sino también como objetivo final, se sitúa a decir verdad fuera de la

economía, salvo cuando a su vez reacciona sobre el punto de partida e inaugura nuevamente un proceso (Marx, 1982, p. 9 y 10).

Al ser la producción un momento condicionado por la naturaleza y el consumo un momento condicionado por el deseo individual, estos son extraeconómicos. Son, por tanto, la distribución y el consumo los escenarios verdaderamente económicos. Sin embargo, de acuerdo con Marx (1982), estos momentos no son aislados, sino que permanecen en una red de interdependencia en la que se encuentran en constantes relaciones de mediación y producción mutua. Así, la producción es consumo, y produce el consumo; es consumo en tanto que en su proceso se consume la fuerza vital del trabajo y las materias primas, y produce el consumo cuando crea el material de este y cuando determina el modo de consumo, creando la necesidad de un objeto determinado y el tipo de consumidor de dicho objeto; en términos generales, la producción crea al consumidor. A su vez, el consumo es producción, produce la producción; es producción en tanto que produce en otros al ser humano, quien, al alimentarse, por ejemplo, se mantiene vivo y se desarrolla, y produce el consumo, pues el producto se hace producto en el consumo y el consumo crea la necesidad de nueva producción. Por lo tanto, consumo y producción permanecen en una relación en la que no solo se identifican, sino que se median y se realizan uno al otro al realizarse a sí mismos.

El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. En la sociedad, en cambio, la relación entre el productor y el producto, una vez terminado este último, es exterior y el retorno del objeto al sujeto depende de las relaciones de este con los otros individuos (Marx, 1982, p. 14).

En un sistema de producción individual donde cada uno produce lo que consume no habría necesidad de distribución y cambio, sin embargo, la existencia del ser humano solo es posible en comunidad, por lo cual las múltiples determinaciones de la distribución y el cambio vienen dadas por la posición que se ocupe en dicha estructura social. De allí que “la organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción” (Marx, 1982, p. 15). Un sujeto determinado solo podrá acceder a aquellos bienes que el sistema de distribución determine y este se determina de acuerdo con la posición que ocupe en el sistema de producción. Si es un sistema equitativo, se distribuirá entre todos por igual; si es un sistema de clases, se distribuirá de manera desigual; por ejemplo, un trabajador asalariado solo podrá acceder a aquellos bienes que su salario le permita, desde su posición en la producción se determinó cuál iba a ser su posición en la distribución.

Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determina-

da repartición y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce a los conquistados a la esclavitud y convierte así el trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y da un carácter nuevo a la producción por medio de esta nueva distribución. O bien la legislación perpetua la propiedad del suelo en ciertas familias o reparte el trabajo (como) privilegio hereditario para fijarlo así en un régimen de castas. En todos estos casos -y todos ellos son históricos- la distribución no parece estar determinada por la producción, sino, por el contrario, es la producción la que parece estar organizada y determinada por la distribución. (Marx, 1982, p. 16)

Así, la distribución antes de ser distribución de los objetos de la producción es distribución, por una parte, de los instrumentos de la producción, y por otra de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción (Marx, 1982, p. 17), esto es, distribución de los medios de producción y del trabajo vivo, con lo cual los miembros de la sociedad entran al ciclo económico de manera desigual y jerarquizada.

En cuanto al cambio, Marx considera que este está incluido en la producción como uno de sus momentos, aquí se genera el cambio de actividades y capacidades para la producción, el cambio de los productos como medio para suministrar el

producto acabado y el cambio de productos entre comerciantes. El cambio propiamente dicho, en el que el consumidor adquiere el producto, por su parte, viene dado por tres condiciones: “1) no existe cambio sin división del trabajo (...); 2) el cambio privado presupone producción privada; 3) la intensidad del cambio, lo mismo que su extensión y su índole están determinados por el desarrollo y la organización de la producción.” (Marx, 1982, p. 20).

Los diversos momentos del ciclo social económico están co-determinados por la estructura social que, además, también es producida por dichos ciclos. Sociedad y economía se condicionan mutuamente en un proceso dialéctico. Producción, circulación, distribución y consumo serán elementos comunes en el plano abstracto a los sistemas de división del trabajo, pero estos adquieren sus particularidades según las relaciones sociales que los producen y los reproducen, lo cual viene dado por las relaciones políticas entre sus miembros. La división del trabajo y su correlato, la organización social, vienen dadas por causas extraeconómicas que solo se explican en las contradicciones internas de la vida política de una comunidad determinada.

Lo anterior nos lleva de regreso al análisis del trabajo consciente y libre, pues las determinaciones extraeconómicas de los ciclos productivos en la historia no han tenido como regla general este tipo de trabajo. Las formas enajenadas del traba-

jo surgen en el momento en que determinadas comunidades humanas se organizan de tal modo que un grupo de sus miembros debe trabajar para generar su subsistencia propia, la de su comunidad y la de los grupos de la comunidad que han declarado en una jerarquía mayor, y en virtud de esa jerarquía reciben el excedente de ese trabajo y se enriquecen con ello. El grupo no trabajador se ha apropiado de los recursos de la naturaleza, convirtiendo el territorio y, por consiguiente, sus recursos en una prerrogativa de los privilegiados, como lo hemos visto en el mundo clásico greco-romano, y se despliegan en el territorio los resultados del trabajo pasado acumulado como propiedad privada.

El trabajador, por su parte, no realiza ya su trabajo de manera consciente y libre, sino que se enfrenta a él, de acuerdo con Marx (2016), en un triple extrañamiento. El primer tipo de extrañamiento es el que se produce entre el trabajador y el producto de su trabajo, la vida que el trabajador ha puesto en su producto no le pertenece, le es arrebatada, “la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (Marx, 2016, p. 136) de modo tal que el mundo material que se crea le es ajeno. El trabajador recibe a cambio lo necesario para la mera subsistencia física, se convierte así en un ser meramente biológico, su humanidad le ha sido despojada. El segundo tipo de extrañamiento es el del trabajador no ya con el producto de su trabajo sino con el trabajo mismo,

que ya no le pertenece a él sino a un ser que está afuera. Aquella actividad que lo hacía un ser genérico y libre ahora se le presenta como hostil y opresora. “La realización del trabajo es la desrealización del trabajador” (2016, p. 137). El trabajador ahora se siente libre solo cuando está por fuera del proceso del trabajo, se siente libre en los procesos biológicos en tanto que en el trabajo como proceso específicamente humano se siente esclavo. El último tipo de extrañamiento es el más profundo, es un extrañamiento en cuanto al ser genérico y su relación con la naturaleza; la actividad vital del ser humano se convierte ahora en un medio de subsistencia. Ya no se realiza el ser humano en su trabajo, ahora debe trabajar para poder subsistir. Este extrañamiento supone que la naturaleza ya no interactúa con el ser humano convertido en trabajador como su cuerpo inorgánico, sino como medio de producción en forma de propiedad privada de otro, y este otro no se presenta como parte del mismo género, sino como un ser diferente enfrentado a él en una relación de explotación de la naturaleza y de los seres humanos.

El modo de producción capitalista es una de las formas históricas de organización del trabajo como trabajo enajenado. Pero presenta dos características que lo distinguen. Por una parte, la producción deja de ser social para convertirse en producción privada; no basta solo con la existencia de propiedad privada, sino que todo el sistema de producción no responde ya a las necesidades

directas de las comunidades humanas, sino al aumento de la ganancia cada vez mayor de capitalistas individuales. Por otra parte, se produce una ruptura metabólica total con la naturaleza, el extrañamiento es total en cuanto la naturaleza se presenta como simple medio o instrumento de apropiación y explotación sin ningún vínculo como el ser humano y sin el respeto por sus límites y el género de sus recursos.

Todo sistema social de producción es un sistema de reproducción. Para poder subsistir y perpetuarse, debe constantemente poder reproducir los elementos que lo integran: “cualquiera que sea la forma social del proceso de producción, este debe ser siempre continuo o recorrer periódicamente, una y otra vez, las mismas fases” (Marx, 2014, p. 505). Los elementos que integran el sistema de producción capitalista son el capital constante y el capital variable, -ser humano y naturaleza- el proceso de reproducción del capitalismo, a diferencia de todos los sistemas de producción anteriores, contiene dos modos de reproducción. La reproducción simple implicaría poner nuevamente en la producción la misma cantidad de capital constante y capital variable. Sin embargo, la novedad de este sistema consiste en que integra una escala de la reproducción a nivel ampliado, no se trata simplemente de conservar la misma cantidad de capital, sino de poner en la producción cada vez más capital que a su vez produzca cada vez más plusvalía.

En la escala de producción ampliada que propone el modo de producción capitalista, En la escala de producción ampliada que propone el modo de producción capitalista, la finalidad no será la producción de valores de uso, sino la producción de valores de cambio. Dichos valores de cambio no son objetos que están destinados inmediatamente a la satisfacción de necesidades individuales y colectivas, sino que están destinados a contener un valor adicional muy superior al costo de la producción y que será apropiado por el capitalista para producir cada vez más ganancias. La crítica central que Marx hace al capitalismo consiste en que este fragmenta el ciclo social, convierte la producción en producción privada, esto es, una producción fragmentada entre los diversos dueños del capital, que compiten entre sí para generar cada vez más riqueza. Dado que la producción se encuentra fragmentada, esta no responde a las necesidades de la sociedad de antemano. No se produce para satisfacer necesidades de la población, se produce para generar riqueza, simple y llanamente. Un sistema de producción en el que la producción no es social sino privada solo puede realizarse en el consumo, solo es posible saber si una mercancía dada es socialmente necesaria cuando es consumida. En este sentido el consumo realiza a la producción.

En este particular modo de reproducción, el aumento de la plusvalía y, en consecuencia, del proceso de acumulación, no se da solo por fac-

tores internos a la producción, sino también por factores externos a esta; clasificamos estos factores externos en dos grupos, a saber: los avances en ciencia y tecnología. En este primer grupo, se producen inventos y descubrimientos que hacen más eficiente el trabajo en la fábrica (plusvalía relativa), así como el mejoramiento de los medios e instrumentos de la circulación de las mercancías, entre otros.

El segundo grupo corresponde a las condiciones de posibilidad del modo de producción capitalista, que dividimos en dos elementos. El primero se refiere a la “materia prima” (capital constante), cuya fuente no es más que la naturaleza misma, de la cual el capitalismo se apropia como objeto de explotación. El segundo lo constituye la fuerza de trabajo (capital variable), cuya producción y reproducción se da en el ámbito de la familia y depende de las funciones de reproducción de la especie y el trabajo de los cuidados.

La explotación indiscriminada e ilimitada de materia prima y la disponibilidad constante de fuerza de trabajo barata son las condiciones de posibilidad de la producción siempre creciente de plusvalía; de allí que “la Burguesía no puede existir, sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales” (Marx y Engels, 1976, p. 114). Es así como el capitalismo debe constantemente expandirse para encontrar materias pri-

mas y nuevos mercados donde poner sus productos, pero también debe garantizar las condiciones de reproducción de mano de obra siempre barata y disponible, así como constantemente ampliar el campo de la ciencia y la tecnología que permitan minimizar los gastos tanto en la producción como en la distribución y circulación de las mercancías.

El capital, de acuerdo con lo anterior, introduce una experiencia nueva en la historia de la humanidad, convierte al ser humano y a la naturaleza con la que este interactúa en mercancía. El ser humano como fuerza de trabajo y la naturaleza como materia prima, ambos se compran y se venden en el mercado. Los procesos de su reproducción no se dan en abstracto sino en condiciones espaciotemporales específicas. La reproducción del capital se da en el territorio; para que esta sea posible, se deben introducir fuertes modificaciones en la relación entre los seres humanos y su medio natural.

El capitalismo, para poder existir, debe producir y reproducir donde quiera que se inserte nuevas territorialidades: “Espoleada por la necesidad de dar cada vez más mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes” (Marx y Engels, 1976, p. 114). Sin embargo, dado que los seres humanos y la naturaleza entran al capital como mercancías, las relaciones entre estos se convierten en relaciones entre cosas. Para el capital, no hay, no pueden existir relaciones no cosificantes

entre lo humano y la naturaleza; por tanto, el capitalismo produce territorialidades negando el territorio, destruyendo la relación ontológica de la cual el territorio es su síntesis.

1.2.4. Ruptura de la relación ontológica: sujeto y objeto

La pregunta por el sujeto es tal vez una de las preguntas centrales de la modernidad occidental. La noción de sujeto tal como la entendemos hoy es radicalmente diferente de la planteada en la época clásica y medieval eurooccidental. El término sujeto tiene su raíz etimológica en el latín *subiectum* que, a su vez, corresponde a la traducción del griego *hypokéimenon*, donde hipo hace referencia a lo que está “por debajo de”, mientras que *kéimenon* se traduce como “aquello que yace”. Podemos arriesgarnos a pensar que “lo que yace” tiene su fundamento también en la tierra que le da soporte, de allí que el sujeto se encuentra relacionado, al menos etimológicamente hablando, con el territorio, la cultura y lo humano.

El contenido clásico de la noción de sujeto hace referencia pues a lo subyacente, a la sustancia de la cual se puede predicar algo. Esta sustancia puede hacer referencia a seres humanos, a la naturaleza orgánica o inorgánica, objetos o conceptos, así como a entidades individuales, colectivas, materiales o inmateriales.

Solo hasta el siglo XVII se plantea la noción de sujeto como aquello opuesto al objeto y cuya centralidad se encuentra en el ser humano. Hasta este momento, el ser humano es considerado en la filosofía y el pensamiento occidental como “*zoom*” o “*res*”. El ser humano, entendido como “animal” o “*cosa*”, participa del mundo natural y objetivo como los demás seres, pero con características especiales. No existe una diferenciación entre su existencia y la realidad natural y material de la cual hace parte, así como tampoco entre su dimensión individual y colectiva. Esta imbricación del ser humano con sus realidades naturales y materiales, con los contenedores espaciotemporales en los que habita y la construcción del mundo común que crea y comparte con sus semejantes, es lo que integra la noción de territorio.

Con Descartes se inaugura una nueva época en el pensamiento occidental. Se pasa del realismo clásico al idealismo moderno. Este autor diferencia la *res cogitans* de la *res extensa*, separa la sustancia que piensa de aquello que puede llegar a ser pensado. Aparece así el sujeto como sustancia, que se convierte en una entidad radicalmente diferente del objeto. Aquello que piensa, al estar dotado de voluntad y conciencia, no es otra cosa más que el ser humano. El ser humano es, por tanto, el sujeto de la modernidad en contraposición al objeto, que se presenta como externo y, por tanto, ajeno, extraño, pero también como aquello sobre lo que el sujeto tiene poder, pues lo puede conocer, se lo

puede apropiarse y puede hacer del objeto lo que su voluntad le dicte; cuidarlo, explotarlo, transformarlo, venderlo, comprarlo, etc., sin limitación alguna. Queda separado de una vez y para siempre en la tradición eurooccidental todo aquello que, según el momento, se puede considerar humano de aquello que no tiene tal consideración.

El acto de pensar propio del sujeto, al ocurrir al interior de su mente, se convierte en una acción individual que ocurre con independencia de la realidad tanto material como social en la que el sujeto existe. Así, el sujeto que piensa es un ser que existe como entidad humana e individual. Con estas premisas se sientan las bases del antropocentrismo y el individualismo que permeará el pensamiento moderno hasta nuestros días y se construye como el fundamento sobre el cual se asienta teórica e ideológicamente el modelo liberal burgués de sociedad propio del modo capitalista de producción. Esta corriente del pensamiento presenta, sin embargo, resistencias en el proyecto de la modernidad, tales como el materialismo, el romanticismo, el existencialismo, entre otras, y desconoce otras formas de pensamiento y existencia, como las de los pueblos indígenas y tribales, que no diferencian entre sujeto y objeto y existen como realidades colectivas. Sin embargo, al ser adoptado por la tradición filosófica liberal de Hobbes y Locke, así como por la teoría económica capitalista de Adam Smith y Ricardo, entre otros, asume una posición hegemónica que permea todas las instituciones

económicas, sociales y políticas de Occidente hasta nuestros días.

Con esta hegemonía del pensamiento antropocéntrico e individualista, resulta herida de muerte la idea de lo común, de comunidad y, por tanto, la existencia colectiva de lo humano y su vínculo antes indisoluble con la naturaleza y con su propia realidad material y objetiva, que se traduce en las tres formas de enajenación antes vistas. Se trastoca así la noción de territorio. En términos de Deleuze y Guattari (1977), se desterritorializa y con este acto se produce un nuevo tipo de territorialidad afín al proyecto económico de la modernidad: el capitalismo. Las nociones de territorio y comunidad serán reemplazadas por el concepto de sociedad civil, esto es, la unión de los individuos para la satisfacción de sus intereses. La sociedad civil se presenta ante el sujeto como un mal necesario que permite su subsistencia y la de su familia. La reunión de estos individuos que se unen entre sí solo por interés no se da ya con un apego a un territorio material y concreto, sino en un tipo nuevo de contenedor espaciotemporal representado en el Estado, una nueva forma de territorio instrumental y abstracto, tal como lo hemos visto arriba.

Esta separación en el plano teórico entre el objeto y el sujeto reproduce y legitima lo que ya se presentaba en los ámbitos material y político de las realidades históricas del capital. En la crítica de Marx al capitalismo encontramos que el uso

que hace de la noción “sujeto” retoma el contenido clásico de substancia (*hypokéimenon*), aquello de lo que se predica algo. En este sentido, cuando Marx hace referencia al sujeto, no lo hace exclusivamente con relación a los seres humanos, también remite a entidades individuales, colectivas, materiales o inmateriales. En diversos momentos de su obra teórica se refiere, entre otros, al “dinero sujeto”, al “sujeto capital”, al “sujeto de necesidad”, al “sujeto productor”, al “sujeto de apropiación”, “valor de cambio como sujeto”, etc. (2007). Sujetos siempre de una determinada relación entre personas, cosas o conceptos y que pueden asumir un papel diferente cuando se ponen en relación con otras personas, cosas o conceptos.

Al referirse a los seres humanos como sujetos lo hace como una entidad compleja y multideterminada que participa de lo humano en un vínculo indisoluble con lo natural y lo objetivo. Se puede apreciar cómo el ser humano como sujeto no es una entidad contradictoria del objeto, porque el sujeto crea y participa del mundo objetivo y este a su vez crea y reproduce al sujeto. Sujeto y objeto conforman una unidad dialéctica en la que la negación del uno es la afirmación del otro. Esta relación dialéctica, al estar históricamente situada, se configura como territorio. El territorio se nos presenta, pues, como el escenario espacio temporal en el que sujeto y objeto se construyen y reconstruyen mutuamente en su particular relación metabólica con el mundo natural que habitan.

La forma social capitalista, en tanto que modo de producción, separa a los sujetos de sus condiciones objetivas de existencia al escindir al sujeto productor de los medios de producción, por una parte, y por otra, al convertir la producción social de valores de uso en producción privada de valores de cambio, proceso que impide el retorno del objeto al sujeto. La separación que el pensamiento moderno hace entre sujeto y objeto es pues una continuación teórica de lo que ya hace el capitalismo en su proceso de acumulación originaria: producir sujetos escindidos de su existencia objetiva y generar una realidad material desconectada de los sujetos que la crean y recrean. Así, tanto los sujetos como los denominados objetos se convierten en simple mercancía para el capital. El desarraigo será, por tanto, el rasgo predominante de la nueva forma territorial que se crea, una territorialidad instrumental organizada en forma de Estado que explota a los sujetos y a la naturaleza para la producción y reproducción del capital.

La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo; lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto; el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su

objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de esos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esa desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta; la miseria, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también – en cuanto es no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una (objetividad) no separada de la persona: solamente una (objetividad) que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. (Marx, 2007, p. 235 y 236)

La subjetividad pura se presenta aquí como despojo, como pobreza absoluta, en cuanto el sujeto que trabaja queda desprovisto de su relación con el mundo natural del cual se nutre y con el mundo material que produce. Para que esto sea posible se requiere que exista un intercambio entre capital y trabajo, intercambio que tiene como condición de posibilidad la separación del trabajador tanto de los objetos y los instrumentos de trabajo como de los productos de este, lo que significaría que para el ser que trabaja nada de lo objetivo ni lo material que usa para producir ni el resultado material y

objetivo que produce le pertenece, todo ello le es ajeno. El trabajador está completamente separado de su realidad objetiva, por lo tanto, existe solo como subjetividad pura, su trabajo se materializa en un producto que no le pertenece, su existencia material le ha sido arrebatada.

Pero esta existencia puramente subjetiva se diluye cuando el trabajador entra en la relación de intercambio con el capitalista, cuando vende su trabajo, se vende como un objeto. El trabajador, desprovisto de su realidad objetiva, solo tiene su propio cuerpo y la capacidad de trabajar con este para vender al capitalista. Con la apropiación de los objetos, los instrumentos, los productos del trabajo y ahora del trabajo mismo como mercancía, el proceso de trabajo con todos sus elementos por separado queda subsumido en el modo de producción capitalista, para la producción de valores de cambio, esto es, de mercancías. Sin embargo, aunque el trabajo se convierte en una mercancía que puede ser vendida y comprada en el mercado, no será cualquier mercancía sino aquella que es la posibilidad de toda riqueza.

Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la fuente viva de valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente,

como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que este, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital. (2007, p. 235 y 236)

Así pues, el trabajo se presenta en una doble relación frente al capital, como objeto en tanto coincidente con la fuerza de trabajo misma del trabajador que se vende como mercancía y como sujeto en tanto que actividad creadora de valor y fuente de riqueza. El trabajo, no el ser humano, es a la vez objeto y sujeto en esta interpretación, es la esencia lo que subyace a la producción de valor y, por siguiente, de toda riqueza. Vemos cómo el capital separa, tal como lo hace el pensamiento moderno, al objeto del sujeto. Con esta separación se rompen también los lazos y vínculos sociales y comunitarios que existían, pues por un lado el capitalista se desplazará a los lugares que le ofrezcan mejores condiciones para la obtención de plusvalía y los trabajadores desprovistos de toda realidad objetiva se moverán a los lugares donde se necesite mano de obra. Los sujetos que crea el

capital serán, por tanto, sujetos completamente desarraigados y los espacios en los que se mueven deben ser escenarios óptimos para la circulación tanto de los seres humanos como de las mercancías producidas.

El individuo moderno es, por encima de todo, un ser humano móvil. (...) Este móvil actor económico tendría además que aprender tareas especializadas e individualizadas, a fin de tener algo específico que ofrecer. El liberado y especializado Homo economicus no tenía ataduras en la sociedad y podía explorar las posesiones y especializaciones que ofrecía el mercado, pero todo a un precio. (...) Al desplazarse libremente, disminuye la percepción sensorial, el interés por los lugares o por la gente. Toda conexión visceral profunda con el entorno amenaza con atar al individuo. (...) Hoy, cuando el deseo de moverse con libertad ha triunfado sobre los estímulos sensoriales del espacio en el que se desplaza el cuerpo, el individuo móvil contemporáneo ha sufrido una especie de crisis táctil: el movimiento ha contribuido a privar al cuerpo de sensibilidad. Este principio general se ha hecho realidad para las ciudades sometidas a las necesidades del tráfico y del movimiento individual rápido, ciudades llenas de espacios neutrales, ciudades que han sucumbido al valor dominante de la circulación” (Sennett, 1997, p. 274)

La división entre los sujetos y sus realidades objetivas supone también la pérdida de arraigo hacia los territorios locales. Supone la creación de un sujeto en movimiento que se desplaza de un lugar a otro persiguiendo las oportunidades que le sean más favorables. Los sujetos separados de su realidad natural y objetiva se convierten así en el denominado “Homo Economicus”. La sociedad económica crea así su modelo de sujeto, crea seres y espacios sin conexión emocional y que solo existen para la reproducción del capital, seres y espacios para la economía.

La territorialidad capitalista se corresponde con la construcción del territorio del Estado moderno. Este nuevo tipo de territorialidad surge por la negación de todas las formas previas de existencia y la ruptura de las relaciones entre los sujetos con el espacio y el tiempo que habitan. El Estado moderno se nos presenta pues como territorio instrumental y abstracto. Instrumental en tanto que dispone de los sujetos y de los recursos que se encuentran dentro de sus límites nacionales para la producción y reproducción ampliada del capital a escala mundial; y abstracto en tanto que destruye a las comunidades en la producción de individuos aislados sin conexión entre sí y sin conexiones con los mundos naturales y materiales concretos que habitan; el único vínculo será ahora la pertenencia a un Estado en calidad de ciudadanos.

La forma territorial capitalista desconecta lo humano de lo objetivo, creando así un no-terri-

torio que carece de relación ontológica con la naturaleza y de una conexión dialéctica con el mundo material y objetivo. Este proceso, que ha sido eminentemente violento, implica la ruptura del ser humano con su espacio natural, material y objetivo mediante el despojo. Además, adquiere otras formas a través de la destrucción de todos los límites conocidos hasta entonces. Todo esto se sustenta mediante una coacción permanente que puede manifestarse en formas perceptibles e imperceptibles, tal como se analizará en el siguiente capítulo.

Capitalismo como modo de producción de territorialidad

2. Procesos de producción de territorialidad capitalista

En el capítulo anterior, exploramos las determinaciones históricas que configuran la categoría de “territorio” y su función en distintos momentos de la tradición eurooccidental. También presentamos al capitalismo como un sistema mundial de poder y un modo de producción que da lugar a la generación de territorialidades, un proceso que lleva consigo una violencia política inherente. En este sentido, la “violencia política” se manifiesta como el ejercicio del poder estatal en la conformación de territorios capitalistas frente a las resistencias presentes en los espacios geográficos de interés para este sistema.

Es importante destacar que la violencia política no se limita a acciones particulares, sino que tiene como objetivo establecer y mantener el poder político sobre los territorios. Puede surgir tanto de instituciones legales como ilegales del Estado, y se manifiesta de forma activa o pasiva, según las circunstancias y las acciones de los diferentes actores involucrados.

La nueva territorialidad instrumental y abstracta que demanda el capitalismo para su reproducción implica un proceso continuo de violencia tanto en los territorios recién conquistados como en aquellos ya subyugados. Esta dinámica confiere al capitalismo un carácter eminentemente violento, presente en su forma territorial de Estado y en la expansión global de sus intereses.

En este capítulo, abordamos la producción y reproducción violenta de esta territorialidad en dos momentos distintos. En el primero, observamos un proceso “ascendente” que destruye las formas de vida locales y comunitarias para imponer el Estado. En el segundo momento, proponemos un proceso descendente que ejerce el control y dominio desde el Estado hacia los individuos, desvinculándolos de su realidad material y objetiva.

Aunque estos momentos pueden ocurrir simultáneamente y de manera imperceptible, es esencial analizarlos por separado para comprender la complejidad de la violencia en la construcción y perpetuación de la territorialidad capitalista. El primer momento se consolida con la integración de los territorios locales al Estado, mientras que el segundo se basa en la coacción del monopolio de la violencia por parte del Estado y la creación de consensos, buscando eliminar cualquier resistencia que amenace el “orden” y el “progreso” establecidos.

2.1. Proceso ascendente de producción de territorialidad capitalista

Según Braudel (1985), en la construcción del mundo moderno se pueden identificar tres niveles de organización de la vida en función de la participación en los sistemas de intercambio de los mer-

cados. Los mercados, para este historiador, son los escenarios donde se encuentran la producción y el consumo, y “todo lo que queda fuera del mercado no tiene sino un valor de uso, mientras que todo lo que traspasa su estrecha puerta adquiere un valor de intercambio” (1985, p. 29)

El primer nivel es el de la vida material, que representa la vida propiamente dicha de los seres humanos. La vida material se encuentra fuera del mercado, ya sea porque no participa en él o porque entra y sale según las necesidades materiales. En las comunidades humanas autosostenibles, el resultado de la producción social del trabajo se distribuye de acuerdo con las reglas establecidas para tal fin. Durante la época clásica y medieval, en las comunidades humanas, toda producción que no estaba destinada al autoconsumo individual y comunitario era llevada a los mercados locales.

El segundo nivel es el de la vida económica, donde los sujetos participan y permanecen en los juegos de intercambio. Este nivel está compuesto por artesanos, comerciantes y todos aquellos cuyas actividades se dirigen a la producción y circulación de mercancías que serán llevadas al mercado para su intercambio por otras mercancías.

El tercer nivel es denominado por el autor como “economía de mercado” o “capitalismo propiamente dicho”. Aquí se dan los juegos de inserción entre el capital como realidad tangible y el “capi-

talista como persona que preside o intenta presidir la inserción del capital en el proceso incesante de producción” (Braudel, 1985, p. 61). Este escenario es un proceso reciente en la historia de la humanidad y tiene sus fundamentos históricos en la circulación de mercancías a largas distancias en el intercambio con Oriente, realizado a través del Mediterráneo durante la plena y baja edad media europea. Agentes de la vida económica medieval abandonan los mercados locales en busca de productos exóticos que se venderán a altos precios. La venta de estos productos no se realiza únicamente para la reproducción simple de la vida material, sino para obtener cada vez más ganancias.

Este proceso se consolida cuando los recursos acumulados en forma dineraria se invierten en los sistemas de producción de la vida económica, lo que significa que la inserción de capitales en la vida económica fundamenta el capitalismo. Este proceso, según Marx (1971), es lo que se conoce como la “subsunción formal y real de los trabajos en el capital”. El proceso de acumulación de capital en su forma dineraria es largo y se desarrolla entre los siglos V y XVI, mientras que el proceso de construcción del capitalismo como tal es más reciente y se inicia en lo que Wallerstein (2004) denomina el “largo siglo XV” (de mediados del siglo XV a mediados del siglo XVI) hasta nuestros días. En este proceso histórico, encontramos las características que definen la producción de la territorialidad propia del capitalismo, que analizaremos a continuación.

2.1.1. El territorio de la ciudad y la subalternidad de lo rural

El primer proceso de territorialidad que identificamos en el modo de producción capitalista es el de la construcción de la ciudad moderna. Esta se produce por la negación sistemática de lo rural como escenario de lo humano. Sin embargo, este proceso tiene raíces profundas en la vida material, en la existencia de conglomerados humanos en la forma de ciudad, como diferenciados de lo rural, que existen desde tiempos remotos en la historia de la humanidad. Este hecho es un acontecimiento previo al modo capitalista de producción. Según Marx (1982), la ciudad surge con la aparición de la propiedad privada sobre la tierra, ya que se hace necesaria la defensa de la propiedad privada frente a la invasión de otras comunidades: “la guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo necesario, para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas” (Marx, 1982, p. 436 y 437).

Los propietarios de la tierra se agrupan en centros urbanos como medida de protección y seguridad frente a los ataques externos. “la concentración de las viviendas en la ciudad es la base de esta organización guerrera” (Marx, 1982, p. 437). Las ciudades serán entonces, fortalezas protegidas por el medio rural que las circunda. Los propieta-

rios de la tierra que han adquirido una jerarquía tal sobre los demás seres humanos como para no verse en la obligación de trabajar directamente la tierra, pues obtienen sus productos del trabajo enajenado de otros seres humanos no propietarios, se agrupan en las ciudades. También se agrupan allí los agentes de la vida económica de la que depende la ciudad para su sustento.

La diferencia entre clases sociales y entre los modos de vida urbanos y rurales se condensan en la creación de la ciudad. La ciudad cobra progresivamente preeminencia con respecto a la tierra que ocupa: “la tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, no ya la aldea como mero accesorio de la tierra” (Marx, 1982, p. 436). Esto se debe a que los propietarios que habitan la ciudad, al explotar el trabajo ajeno, cuentan con el tiempo suficiente para dedicarse a otras actividades como la política, el arte y la contemplación, lo que “eleva” culturalmente los modos de vida urbanos, mientras que los rurales permanecen inmersos en el trabajo y la reproducción de la vida, y por esta razón son subalternizados.

Pese a esto, la ciudad previa al capitalismo mantiene una relación indisoluble con el campo; su existencia, aunque parezca delimitada y separada, se encuentra íntimamente vinculada al mundo rural. El campo estará destinado a la producción de excedentes para los habitantes de la ciudad, de modo tal que la ciudad y su área rural conforman una comunidad de intereses. El

campo, como territorio de la ciudad, constituye con esta una unidad indisoluble en la cual aquel debe generar todos aquellos elementos necesarios para la satisfacción de las necesidades de toda la unidad territorial. Este es el modelo de la ciudad antigua ya estudiado.

La ciudad moderna que hoy es objeto de investigación de gran parte de los estudios territoriales nace en la sociedad feudal. De acuerdo con Slicher van Bath (como se cita en Wallerstein, 2011, p. 25 y 26), en el feudalismo no existía una simple agricultura de subsistencia, sino que se producían intercambios sobre los excedentes de la producción agrícola. El feudalismo, de acuerdo con este autor, se puede dividir en dos etapas: la primera etapa va del año 500 d.C. a 1150 d.C., esta etapa correspondería al consumo agrícola directo “un sistema de autosuficiencia parcial en el que, aunque la mayor parte de la gente produce su propia comida, también la suministra a modo de trueque a la población no agrícola” (Wallerstein, 2011, p. 26); la segunda etapa corresponde al consumo agrícola indirecto, que va desde el año 1150 hasta nuestros días. En esta segunda etapa, aunque inicialmente gran parte del excedente es destinado a los señores feudales, se reservaba otra parte que era vendida en el mercado. Con este último hecho “aparecieron ciudades y con ellas artesanos que compraban el excedente y lo cambiaban por sus productos” (Wallerstein, 2011, p. 26).

La ciudad medieval propiamente dicha se construye como resultado de la producción agrícola destinada al intercambio. La ciudad medieval surge, por tanto, cuando se logra superar la dependencia de la población sobre los productos del campo que permiten su subsistencia. Los habitantes de la ciudad no tienen que cultivar y cosechar directamente lo que consumen, de tal modo que se pueden dedicar profesionalmente a otro tipo de actividades con las cuales producen los valores necesarios para adquirir dichos productos agrícolas. En esta ciudad se instalan aquellos artesanos, mercaderes y profesiones liberales que acceden a los productos de la tierra sin trabajarla directamente. Con este hecho, surge además una clase mercantil que intermedia entre los agricultores y los compradores; esta clase mercantil en la plena y baja edad media se dividía entre aquellos que comerciaban productos de lujo traídos de lugares lejanos y aquellos que comerciaban productos masivos de la región.

La ciudad es el escenario donde se intercambian mercancías, por consiguiente, es el escenario de los mercados. De acuerdo con Polanyi (2003), los mercados surgen justo allí donde se instalan los puertos para la recepción y el intercambio de mercancías de larga distancia y a partir de estos, a su alrededor, se crean los conglomerados urbanos que no dependen ya del trabajo directo en el campo. La dinamización de la vida económica con la compleja red de intercambios locales y de larga

distancia tendrá como consecuencia la creación de la ciudad moderna como producto de los mercados.

En efecto, el resultado más importante de los mercados – el surgimiento de las ciudades y de la civilización urbana- se debió a un desarrollo paradójico. Las ciudades, criaturas de los mercados, no fueron solo sus protectores, sino también los medios para impedir su expansión hacia el campo y la afectación de la organización económica prevaleciente en la sociedad. (Polanyi, 2003, p. 111).

Este nuevo tipo de ciudad, a diferencia de la antigua, no conforma una comunidad de interés directa con el campo; el intercambio rompe este vínculo y con ello se separan los modos de vida y los intereses propios del mundo rural de los de la ciudad. Con ello, la producción y el consumo quedan separados y solo se podrán encontrar en los juegos del intercambio en el mercado. La ciudad “nueva” subsiste por la existencia de un campo que esté a su disposición; es importante para este propósito que se perpetúe el modo de vida que en él ha imperado. De allí que a los burgos no les interese que el mercado se extienda al campo, pues se convertirían progresivamente también en ciudades, abandonando la producción agrícola de la que dependía la vida en la ciudad, razón por la que la separación debe mantenerse.

Con esta separación, el campo queda relegado como el escenario de la edad media, mientras que la ciudad se presenta como el lugar de una nueva era, como lo moderno. El campo será el escenario de la “ignorancia” y la “barbarie”, mientras que la ciudad es el escenario del renacimiento y la ilustración. Sin embargo, la realidad de los cambios experimentados en los siglos siguientes desborda progresivamente este modelo. “Stadtluft macht frei”, “el aire de la ciudad te hará libre”, se podía leer a la entrada de las ciudades de la Liga Hanseática. Se prometía la libertad a los siervos que vivieran en la ciudad durante al menos un año y un día, lo que ocasionó el desplazamiento masivo de los pobladores del campo. “Al crecer las ciudades ofrecieron un refugio y un lugar de empleo potencial a los campesinos, con lo cual empezaron a cambiar algunos términos de las relaciones en los señoríos” (Wallerstein, 2011. p. 26). El tránsito a un consumo agrícola indirecto en el feudalismo promovió la creación y el crecimiento de las ciudades, lo que al final dinamizó un cambio en las relaciones sociales de la época. Los grandes señores, ante la amenaza de huida de sus siervos a las ciudades, se veían a menudo en la obligación de hacer concesiones. De allí que las transformaciones que se presentaban en la ciudad dinamizaron poco a poco las relaciones inamovibles que se pretendían establecer en el campo.

Pero este hecho no fue espontáneo. Con el crecimiento del capitalismo como sistema mundial, se

hacía necesario cada vez más mano de obra barata y disponible, y esta se encontraba en grandes cantidades en el campo, donde las personas se hallaban sujetas a las relaciones con la tierra. Por esta razón, las relaciones humanas y sociales que existen en el campo debían ser destruidas, pues en el campo se encuentran los elementos centrales del modo de producción capitalista: la mano de obra como capital variable y la naturaleza como capital constante. El capitalismo debe poder apropiarse de estos dos tipos de capital para ser viable. Para esto, se hace necesario romper los lazos existentes entre los seres humanos y la naturaleza propios del mundo rural.

Este es un proceso de largo alcance que se despliega para Marx con la llamada acumulación originaria. La acumulación originaria es “el proceso histórico a través del cual los medios de producción se separan del productor. Y la llamamos y es “originaria” porque representa la prehistoria del capital y del modo de producción capitalista” (Marx, 2014, p.639). El modo de producción capitalista requiere dos tipos de productores para poder desarrollarse: “de una parte, se requiere a los dueños del dinero y los medios de producción y de otra a los trabajadores libres, libres en un doble sentido: en el que no figuren ellos mismos, directamente, entre los medios de producción (...) y en el que los medios de producción no les pertenezcan a ellos” (Marx, 2014, p. 638).

La subsunción del trabajo en el capital tiene como condición la existencia de trabajadores libres. Sin embargo, la libertad para el trabajador en el modo capitalista de producción será la pobreza absoluta. Tal como lo hemos visto en el capítulo anterior, un trabajador será “libre” en tanto que no sea dueño de los medios de producción y “libre” en tanto que esté separado de sus vínculos con la tierra como fuente de subsistencia. Esta libertad implica para el trabajador dejar de ser productor y reproductor de su propia vida, y como consecuencia, se ve en la necesidad de venderse en el mercado como fuerza de trabajo una vez que ha sido despojado de todas las otras posibilidades de subsistencia.

Para que los trabajadores se conviertan en “trabajadores libres”, es necesaria la destrucción de los modos de vida de las comunidades, lo que implica la transformación absoluta de su vida material y económica. Debido a que el capitalismo surge en el marco de la estructura feudal, la lucha por la liberación de los trabajadores es la lucha contra las ataduras que ese modo de producción les imponía. La principal atadura del modo de producción feudal era la sujeción de las personas a la tierra. Así, la expropiación de la tierra será la condición de posibilidad de la acumulación originaria: “esta expropiación de los productos rurales, de los campesinos a los que se arrebató la tierra, fue lo que sirvió de base a todo el proceso” (Marx, 2014, p. 639).

El capitalismo, para ser viable, tenía que ejercer como condición previa la “separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización. Por lo tanto, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorio natural” (Marx, 1982, p. 433). El ser objetivo y genérico humano solo es posible en relación con la naturaleza. La tierra, como porción de la naturaleza que es utilizada y apropiada, constituye el escenario donde se despliega lo verdaderamente humano. En las formas precapitalistas de existencia, el trabajo y sus supuestos materiales (la tierra) conforman una unidad. El trabajo que se desarrolla sobre la tierra se realiza en calidad de propietario o poseedor, no para la producción de valor de cambio, sino para la producción de valores de uso que generen el sustento del individuo, la familia y la comunidad. En este estadio de la humanidad:

El trabajador tiene una existencia objetiva, independiente del trabajo. El individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad. Se comporta del mismo modo con el otro y, según que este supuesto esté puesto como derivado de la entidad comunitaria o de las familias individuales que constituyen la comunidad, se comporta con los otros como co-propietarios, como con tantas otras encarnaciones de la propiedad común. (Marx, 1982, p. 433).

La relación del ser humano con la tierra tendría dos dimensiones: una individual y una colectiva.

La dimensión colectiva, Marx la clasifica en dos sistemas. El primero, en el cual toda propiedad es colectiva y los individuos participan como poseedores de una porción de la tierra. El segundo sistema es aquel en el que existe ya propiedad privada y se participa en la comunidad en condición tanto de propietario privado como de propietario colectivo de los bienes comunes. En ambos casos, la comunidad es el centro de la existencia. Así, la tierra es para Marx “el gran *laboratorium*,” el arsenal, que proporciona todo el medio de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria” (Marx, 1982, p. 434). La tierra es el fundamento mismo de todas las dimensiones del ser humano.

El despojo que sufre el trabajador de la tierra en el proceso de acumulación originaria supone no solo el despojo de su propiedad individual y familiar, sino también el despojo de las relaciones con la naturaleza en tanto que ser universal y libre, el despojo de la unidad del trabajo con los medios objetivos de su realización y el despojo de todas las formas colectivas de vida. Se despojan los bienes comunes, la cultura, las formas de organización, los saberes y las estructuras de la vida misma.

Se nos presenta aquí la primera forma de territorialidad que identificamos: la negación del campo por la ciudad. La ciudad se convierte en el centro de la producción en tanto que el campo representa la sujeción de los seres humanos a la tierra y a las relaciones sociales que esta impone. El campo es un escenario de producción que debe

ser superado para lo cual se debe despojar a sus habitantes de los vínculos con la tierra y con sus semejantes, de modo que no tengan más opción que desplazarse hacia las ciudades como átomos a vender su fuerza de trabajo en la industria creciente. “la burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo” (Marx y Engels, 1976, p. 115).

La ciudad que se produce con el desarrollo de la modernidad es una entidad radicalmente diferente a la ciudad antigua. La moderna ciudad es el escenario de la producción de mercancías; en esta no se producen ya valores de uso para la satisfacción de las necesidades de sus miembros, sino valores de cambio para la generación de riqueza de los individuos. Es una ciudad fragmentada de las relaciones con el campo. Con esta fragmentación se inaugura la primera gran división del trabajo de la humanidad. “Hicieron falta tres siglos enteros para establecer la primera gran división del trabajo, es decir, la separación de la ciudad y el campo. A medida que se modificaba esta relación entre la ciudad y el campo, se iba modificando toda la sociedad” (Marx, 1987, p. 83).

La sociedad entera se transforma, los trabajadores del campo al resultar desposeídos de la tierra y de sus medios de producción se desplazan masivamente hacia las ciudades; la ciudad es la receptora de los desposeídos. Quienes se despla-

zan lo hacen también fragmentados, los modos de vida colectivos resultan destruidos. En la ciudad moderna, cada persona es responsable de proveer los medios de vida para sí mismo y para su familia; la ciudad, por tanto, es la ciudad de los individuos. Todo lo que antes la tierra suministraba debe ahora ser comprado como mercancía, lo que antes era una relación directa con la naturaleza que todo lo proveía sin mediación, es ahora una relación medida por el dinero. Para adquirir el dinero que permite comprar las mercancías, el ser humano debe venderse a sí mismo como mercancía. La ciudad es entonces el escenario de las relaciones entre cosas.

2.1.2. El territorio del Estado y la desaparición de lo local

El segundo tipo de territorialidad que encontramos es el de la creación de un territorio estatal en contraposición a los territorios locales de las ciudades. El punto nodal de este tipo de territorialidad es la creación de un comercio interno que permita articular el comercio a larga distancia y el comercio local en la creación de un mercado interno. Mercado interno que se hace necesario por la consolidación de un sistema económico mundial al integrarse el continente americano a la circulación de mercancías.

Polanyi (2003) describe dos tipos de comercio en las fases iniciales del capitalismo: el comercio local y el comercio exterior o de larga distancia. El comercio local solo es posible sobre bienes y mercancías producidos en una región específica, son productos que se pueden transportar fácilmente sin que en el camino perezcan. Por su parte, el comercio a larga distancia se produce sobre bienes que no se dan naturalmente en la región y que pueden soportar largos viajes sin perecer en el camino.

Un sistema feudal solo podía mantener un cierto volumen de comercio a larga distancia en oposición al comercio local. Esto era debido a que el comercio a larga distancia era un comercio de bienes de lujo, no de bienes masivos. Era un comercio que se beneficiaba de las disparidades de precios y dependía de la indulgencia política y de las posibilidades económicas de los realmente ricos (Wallerstein, 2011, p. 29).

El comercio a larga distancia ofrecía, debido a las limitaciones de sus posibilidades, artículos de lujo dirigidos solo a aquellos consumidores que podían pagarlos. El comercio local, por su parte, satisfacía todas las necesidades vitales del conjunto de la población de la región. Para Polanyi estos dos tipos de comercio no son necesariamente competitivos, ya que se complementan en la satisfacción de necesidades diversas. Tampoco son ajenos a la historia de la humanidad, pues se han presentado en diferentes épocas históricas, y dado

que “el comercio a larga distancia engendra a menudo mercados” (Polanyi, 2003, p. 107), los mercados que crean estos tipos de comercio, como escenarios del intercambio de las mercancías, no son un producto exclusivo de la modernidad capitalista, han existido en formas precapitalistas de la economía. De modo tal que el comercio local y el comercio a larga distancia ya se encontraban presentes al interior del sistema feudal.

En el punto anterior observamos cómo el intercambio de mercancías en dicho sistema produjo la aparición de ciudades y con ellas de una clase social mercantil, que se dividió en dos tipos:

Por una parte, los agentes de los terratenientes, que a veces se independizaban, así como de los campesinos de tamaño intermedio que después de los pagos al señor retenían suficiente excedente para venderlo en el mercado. Por otra parte, de los agentes residentes mercaderes a larga distancia (...) que capitalizaban las defectuosas comunicaciones y en consecuencia las grandes disparidades entre los precios de un área a otra. (Wallerstein, 2011, p. 26 y 27).

El comercio local era un comercio estrictamente controlado por las ciudades europeas, en las que se impedía que los productos de sus campos se abrieran al comercio en otras ciudades, lo que no sucedía con el comercio a larga distancia que tenía pocos controles y se movía de ciudad en ciudad sin restricciones. “fue este desarrollo el que

llevo al primer plano el criterio territorial como instrumento de la “nacionalización” del mercado y el creador del comercio interno” (Polanyi, 2003, p. 114).

Los mercados no son instituciones que funcionan principalmente dentro de una economía, sino fuera de ella. Son lugares de reunión para el comercio a larga distancia. Los mercados locales propiamente dicho tienen escasa importancia. Además, ni los mercados a larga distancia ni los mercados locales son esencialmente competitivos, y en consecuencia hay en ambos casos presión para crear un comercio territorial, un mercado interno o nacional. (Polanyi, 2003, p. 107).

Los mercados premodernos no son instituciones permanentes ni geográficamente definidas, sino solo lugares de reunión dispersos y desconectados unos de otros. “el comercio se limitaba a las ciudades organizadas que lo realizaban localmente, (...) ambos comercios estaban estrictamente separados, y no se permitía que ninguno de ellos se infiltrara en el campo indiscriminadamente” (Polanyi, 2003, p. 112). Sin embargo, el mercado local y el mercado externo en un momento de su particular desarrollo en Europa ejercen presión para crear un ‘comercio territorial’, esto es un mercado interno o nacional que incluya y articule todas sus partes, tanto la ciudad, como el campo, así como el comercio externo. Este mercado interno “fue creado efectivamente por la intervención del Estado” (Polanyi, 2003, p. 112).

El comercio a larga distancia no estuvo en condiciones de ofrecer bienes masivos hasta la consolidación del sistema mundial que integraba y articulaba territorios extensos. El sistema mundial propiciado por la colonización de América trae como consecuencia el surgimiento del mercantilismo, “obligando así a los pueblos atrasados de los países agrarios más grandes a organizarse para el comercio interior y exterior” (Polanyi, 2003, p. 115). Con este nuevo sistema, los productos del comercio de larga distancia se masifican, por lo que la anterior complementariedad que existía entre este y el comercio local de las ciudades se convierte en competencia. En contraposición con el particularismo del comercio local y externo que tiene como centro a la ciudad, el mercantilismo impulsa la creación de los Estados soberanos.

Lo novedoso del sistema moderno capitalista es el surgimiento de un fenómeno intermedio entre el comercio local y el comercio a larga distancia, el surgimiento del mercado interno, asociado a un territorio específico en el que encuentra sus límites: el territorio del Estado. Las mercancías que se producen en otros territorios entran a competir con los producidos en el mercado interno. Si entre los comercios locales y los de larga distancia no había competencia debido a la diferencia de productos que ofrecían, no ocurre lo mismo con el comercio interno o nacional, ya que “aparte de los cambios complementarios, incluye un número mucho mayor de intercambios en los que se

ofrecen en competencia reciproca bienes similares provenientes de fuentes diferentes” (Polanyi, 2003, p. 109).

El Estado es la estructura territorial que permite unir diferentes ciudades, así como las diversas áreas rurales, en una unidad territorial que se integra y se enfrenta a otros Estados. Un mundo fragmentado en ciudades y mercados locales ofrece muchas dificultades para la circulación de mercancías provenientes de rincones lejanos del planeta. Un comerciante de larga distancia tendría que enfrentar un sin número de aranceles, normas e instituciones para llevar a destino sus mercancías, lo cual hace muy costosa la circulación masiva de este tipo de productos. Ante la presencia de bienes masivos de este tipo, las ya consolidadas ciudades tienen que enfrentarse en solitario a estos, sus mercados inestables y pequeños son insuficientes para absorberlos y regularlos. Esta situación se agrava mucho más cuando se observa que pese a la masificación del comercio externo, el comercio local seguía sujeto al estricto control de la ciudad y sin modificaciones importantes. Por todo esto se hace necesaria una estructura superior a las ciudades que conforme un bloque fuerte para la protección de los intereses de los comerciantes y la regulación de los productos provenientes de lugares remotos. Esta estructura será un mercado interno regulado por un agente político superior: el Estado.

En la política externa el establecimiento del poder soberano era la necesidad de la época; en consecuencia, la gobernación mercantilista involucraba la reunión de todos los recursos del territorio nacional para los fines del poder en todos los asuntos extranjeros. En la política interna, la unificación de los países fragmentados por el particularismo feudal y municipal era el subproducto inevitable de tal esfuerzo. En el terreno económico, el instrumento de la unificación era el capital, es decir, los recursos privados disponibles en forma de acumulaciones de dinero y por ende particularmente propicios para el desarrollo del dinero. Por último, la técnica administrativa que servía de base a la política económica del gobierno central era proveída por la extensión del sistema municipal tradicional al territorio más grande del Estado” (Polanyi, 2003, p. 115)

La preocupación teórica por la consolidación de Repúblicas, Estados o Naciones es la consecuencia de las necesidades de la vida práctica del mundo económico. De acuerdo con ese razonamiento, un Estado pequeño será también insuficiente para la circulación masiva de bienes de larga distancia, de allí que los Estados tienden a ser necesariamente coloniales, a integrar dentro de sus territorios aquellos rincones del planeta de los que obtienen sus productos. Un estado tendrá tantas colonias como se lo permitan las disputas por el reparto del mundo con los otros Estados. El Estado es el re-

sultado de la consolidación del capitalismo como sistema mundial.

En suma, con la aparición del sistema mundial, la inserción de Europa al mismo no se podía hacer de manera fragmentada, era necesaria la unificación de las diversas ciudades en un solo territorio, la suma de todos los recursos y capitales en una unidad, en un mercado nacional, que pueda enfrentar la suma de otros recursos y capitales externos. El resultado es un Estado soberano que absorbe y diluye lo local.

¿por qué el capitalismo, un fenómeno que no conocía fronteras había sido sustentado por el desarrollo de Estados fuertes? (...) la característica distintiva de una economía-mundo capitalista es que las decisiones económicas están orientadas primariamente hacia la arena de la economía-mundo, mientras que las decisiones políticas están orientadas principalmente hacia las estructuras menores que tienen control legal. Los Estados (naciones-Estado, ciudades-Estados, imperios), en el seno de la economía-mundo (Wallerstein, 2011, p. 93)

El Estado es un producto del sistema económico mundial, que necesita de un lugar intermedio entre los comercios locales y los de larga distancia, pero además es un intermediario de los intereses económicos y políticos de sus miembros con el sistema económico mundial. El Estado como unidad que destruye los particularismos locales, en el de-

sarrollo de la modernidad ha querido convertirse en Nación, ha pretendido unificar a su población bajo una misma cultura, identidad, raza y territorio.

Mientras que en un imperio la estructura política tiende a ligar la cultura con la ocupación, en una economía-mundo la estructura política tiende a ligar la cultura con la localización espacial. La razón es que en una economía-mundo el primer punto de presión política accesible a los grupos es la estructura local (nacional) del Estado. La homogenización cultural tiende a servir los intereses de grupos clave, y las presiones se ensamblan para crear identidades cultural-nacionales. (Wallerstein, 2011, p. 492).

El Estado es un espacio instrumental abstracto de grandes proporciones, en él los vínculos sociales entre sus integrantes no se dan por identidades culturales o regionales, sino por intereses económicos de una determinada clase social. Aquí, al presentarse grandes distancias geográficas entre las distintas regiones que lo conforman, coexisten territorialidades sociales diversas que, sin embargo, son empujadas a la centralización y a la unidad.

La burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de

unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido a centralización política. Las provincias independientes, ligadas entre si casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes han sido consolidadas en una sola nación, bajo un solo Gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera (Marx y Engels, 1976, p. 115)

Así, la Nación será el proyecto de unidad sobre la estructura del Estado y de homogeneización de la población en una sola cultura e identidad, es decir, un tipo de territorialidad nacional con sus percepciones, vivencias y representaciones. Es así como la unidad interna, producto de la concentración y la centralización, poco a poco va desdibujando las diferencias locales; todo aquello que antes era particular se ve forzado a vincularse a una unidad homogénea: el Estado-Nación.

2.1.3. Territorio del Estado como encubrimiento del sistema mundial

El surgimiento del Estado y, posteriormente, de la unidad nacional, no solo niega a lo local, sino que además encubre a lo mundial. El sistema capitalista es un sistema económico mundial que se fundamenta en la división internacional del trabajo. Sin embargo, durante todo su desarrollo

y debido a la preeminencia de la organización en Estados, se ha considerado que el mismo se desarrolla nacionalmente. Se ha producido el mito del desarrollo nacional, en el cual cada Estado es responsable del desarrollo de su riqueza en el capitalismo. Esto se ha dado como resultado de la evolución del concepto de soberanía, que entiende a cada Estado como responsable de su destino. Así, el capitalismo se presenta como un proceso de evolución de cada Estado de un estadio inferior a uno superior de abundancia y libertad. Sin embargo, lo que encubre este mito es que la riqueza y abundancia de unos Estados se ha producido con el saqueo y el empobrecimiento de otros. El Estado encubre al capitalismo como un sistema mundial de división del trabajo.

El capitalismo como Sistema Mundial (Wallerstein, 2004) supone una división internacional del trabajo en un único modo de producción, en el que las distintas regiones del planeta dependen del intercambio económico recíproco para la satisfacción de sus necesidades. En este sentido, la producción de plusvalía no se da solo separadamente en las diversas empresas y ramas de la producción, sino que se produce además una plusvalía de nivel global que se distribuye inequitativamente entre los países del centro y la periferia (Frank, 1978).

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mer-

cados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron a comercio, a la navegación y a la industria, un impulso hasta entonces desconocido. (Marx y Engels, 1976, p. 112).

Con el “descubrimiento” de América en el siglo XV, Europa adquiere preeminencia a nivel mundial al hacerse con el control del Atlántico y, con ello, el control de la riqueza y los recursos del nuevo continente, incluyendo la mano de obra indígena en condición de servidumbre. Asimismo, adquiere el control de África, continente que se integra al sistema mundial como proveedor de recursos naturales y mano de obra en condición de esclavitud. Son estos hechos los que fundamentan y dinamizan la riqueza de las nacientes potencias europeas que adoptan la forma de Estados.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países (...) en lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas (Marx y Engels, 1976, p. 114).

Se crea, por tanto, un sistema de interdependencia mundial en el cual unos Estados sirven de proveedores de materias primas, productos procesados y mano de obra a otros que los usufructúan y distribuyen los productos entre las diferentes partes del sistema. Así, ante la necesidad de la circulación de las diversas mercancías del sistema mundial, se impulsa un desarrollo de la industria y la tecnología nunca visto en la historia de la humanidad, que pretende entre otras cosas vencer las dificultades que suponen las grandes distancias geográficas por la maximización del tiempo. Entre menor sea el tiempo de distribución y circulación de las mercancías, mayor será el beneficio obtenido. El capital debe llegar en el menor tiempo posible a todas las regiones del planeta.

Antes de la invención de las máquinas, la industria de un país se desenvolvía principalmente a base de las materias primas que eran producto de su propio suelo (...) gracias a la aplicación de las máquinas y del vapor, la división del trabajo alcanza tales proporciones que la gran industria, desligada del suelo nacional, depende únicamente del mercado mundial, del intercambio internacional y de la división internacional del trabajo (Marx, 1987, p. 92 y 93).

El impulso de la industrialización y el desarrollo tecnológico consolidan la división internacional del trabajo que sirve de fundamento al moderno sistema mundial capitalista. La estructuración de los Estados, como hemos visto, es posterior;

ellos constituyen los elementos que articulan y dan sentido a este sistema. De tal modo que la división internacional del trabajo no es una división entre personas o empresas, es una división entre Estados.

La economía mundo desarrolla un esquema en el que las estructuras del Estado son relativamente fuertes en las áreas del centro y relativamente débiles en la periferia (...). Las economías-mundo están divididas, pues, en Estados del centro y áreas periféricas (...) existen también áreas semiperiféricas que están entre el centro y la periferia (Wallerstein, 2011, p. 492)

Los Estados en el centro del sistema son los verdaderos Estados soberanos, se gobiernan y se autodeterminan sin intervención de otras estructuras. Los Estados de la periferia, por su parte, no son más que proveedores de bienes y servicios; su destino y dirección vienen dadas por los intereses externos. Pero también existen Estados en la semiperiferia que sirven como articuladores del sistema. Permiten, por un lado, que el sistema no se divida en extremos, reduciendo así las contradicciones. Pero también cumplen un papel importante en la consolidación del mito del desarrollo nacional, pues supondría que este pasa por tres etapas en las cuales las semiperiferias alcanzarán el nivel de centro y las periferias podrán alcanzar el nivel de semiperiferias. De acuerdo con Wallerstein (2004), la evolución histórica de este sistema se ha dado en cinco etapas.

La primera etapa corresponde al siglo XVI y va entre los años 1540 a 1650; tiene como punto de partida el fracaso de los Habsburgo de construir un imperio mundo en 1557, lo cual posibilitó la consolidación de la economía mundo capitalista. Así, cada Estado dentro de esta economía mundo europea buscó burocratizarse, construir un ejército, homogenizar su cultura y diversificar sus actividades económicas. Hacia el año 1640, los países del noroeste de Europa se habían asentado como países del centro, mientras que España y el norte de Italia constituían la semiperiferia e Iberoamérica y el nordeste de Europa se ubican en la periferia de este sistema ya organizado.

La segunda etapa se ubica entre los años 1650 y 1730; este periodo inicia con una recesión a escala sistémica que solo dejaba espacio para un Estado hegemónico; la forma de lucha de unos Estados contra otros es el mercantilismo, y Gran Bretaña asume el papel hegemónico.

La tercera etapa inicia a partir de 1760 cuando Inglaterra empieza a acelerar la industrialización; el capitalismo industrial sustituye el agrario, y la producción industrial deja de ser un aspecto menor y se convirtió en un porcentaje cada vez mayor de la producción bruta mundial y del excedente mundial. Estos hechos generan dos consecuencias para el sistema mundo. La primera consecuencia es la expansión geográfica del sistema que abarca todo el planeta, y como consecuencia se produce la eliminación de otros sistemas-mundo. Se integra

África como periferia. Alemania y EEUU pasan a ser semiperiferias que compiten por convertirse en centro. La segunda consecuencia consiste en que los países del centro se industrializaron casi completamente, dejando atrás la agricultura. El auge de la industria crea un proletariado urbano a gran escala, lo cual lleva también a un espíritu anticapitalista de masas.

La cuarta etapa inicia con la Primera Guerra Mundial y la revolución rusa de 1917; aquí se consolida la economía-mundo capitalista. Luego de la Segunda Guerra Mundial, la Unión Soviética empezó a disputar su papel en el centro. Con el declive de Gran Bretaña en 1873, su papel hegemónico fue asumido por EEUU (1945-1965). La Guerra Fría cerró a la URSS y a Europa oriental al comercio y las relaciones con EEUU. La revolución china hace lo propio. EEUU pasa a reconstruir a Europa occidental con el plan Marshall. América Latina se convierte en el terreno reservado para inversiones de EEUU que se propone la “descolonización” del sur de Asia, Oriente Próximo y África para la consolidación de su hegemonía.

El quinto periodo, de acuerdo con este autor, corresponde al resurgimiento económico de Europa Occidental necesario para las inversiones de EEUU, así como para contrarrestar a la URSS. Este resurgimiento sirvió para hacer a esta región tan fuerte como EEUU. De las presiones del tercer mundo (Vietnam), resultó una división del trabajo nueva hacia 1970. División cuatripartita del ex-

cedente mundial entre EEUU, la URSS, Japón y el mercado común europeo.

La estructura del sistema mundial es una estructura cambiante y no estática; las circunstancias políticas y sociales cumplen un papel importante en la determinación de las partes de este. Esta división internacional del trabajo de tipo capitalista supone otra arista aún más profunda y oscura, introduce una figura novedosa, que de acuerdo con Aníbal Quijano (2004), consiste en una matriz de clasificación de las gentes basada en tres líneas diferentes: trabajo, género y raza, como advertimos en el primer capítulo. La división del trabajo en el sistema capitalista se fundamenta en las características biológicas de los seres humanos, específicamente las de raza y sexo. Estos trabajos al aportar a la producción de plusvalía global en condiciones de esclavitud, servidumbre y explotación gratuita convierten al denominado “trabajo asalariado” (que por mucho tiempo se ha identificado como la característica central del capitalismo) en mera ficción, pues este es asignado solo a una minoría de la población mundial: a los hombres blancos del centro del sistema.

De acuerdo con Quijano (2007), no es la ubicación geográfica en el planeta de un determinado Estado lo que genera su ubicación en el sistema, sino también las características físicas y biológicas de su población. En consecuencia, con fundamento en estas características, el sistema mundial ha integrado diversos modos de producción en su

seno. Que, pese a ser los motores de producción de plusvalía mundial, son negados como parte del capitalismo, son vistos como formas atrasadas de la economía que se dan en los países periféricos. Así, el paso de la periferia al centro debe fundamentarse en la superación de estadios de la “civilización”. Los Estados de la periferia deben previamente blanquearse. La estructuración de la nación sobre el Estado se dará conforme a un modelo universal y estandarizado, el modelo capitalista colonial eurocéntrico.

2.2. Proceso descendente de reproducción de territorialidad

El proceso descendente en la construcción de la territorialidad capitalista es identificado como una producción de subjetividades alineadas con el proyecto territorial una vez que este se ha establecido como espacio instrumental para la reproducción del capital. En este punto, se destaca la imbricación entre violencia y poder. A diferencia de formas territoriales anteriores, en el capitalismo y su forma territorial de Estado se ha producido un trastocamiento de los límites y nociones de los diferentes escenarios de la vida, permitiendo que fenómenos como la violencia y la economía, que solían pertenecer al ámbito exclusivo de lo privado, se manifiesten en la esfera pública.

El fenómeno que Arendt denomina “el auge de lo social” y la imbricación entre violencia y poder dan lugar a una forma particular de organización política, centrada en la construcción de la conducta tanto individual como colectiva de la población, siendo el Estado el medio en el que se despliega el gobierno de la conducta. Para analizar esto, partiremos de la identificación del “auge de lo social” como un producto del Estado moderno, que resulta en la hiperviolentización del mismo. En un segundo momento, examinaremos las relaciones entre la construcción de hegemonía y coacción que se dan dentro de la estructura estatal, con el objetivo de identificar las subjetividades que emergen de este proceso descendente.

El proceso “descendente” en la construcción de la territorialidad capitalista implica la producción de subjetividades alineadas con el proyecto territorial. La imbricación entre violencia y poder trastoca los límites tradicionales entre lo público y lo privado, penetrando y moldeando la conducta de la población para asegurar la reproducción del capital.

2.2.1. Del “auge de lo social” a la hiperviolentización del Estado

En la tradición occidental clásica greco-romana, se mantenía una clara diferenciación entre los

espacios de la existencia en un territorio determinado. Se distinguían con gran claridad, tal como lo propone Arendt (2005b), al menos cuatro escenarios del despliegue de la vida de los ciudadanos: lo público, lo privado, lo común y lo social.

Lo social, para los antiguos, a diferencia de los modernos, se entendía como una cualidad que el ser humano comparte con otros animales no humanos: los seres se asocian para la satisfacción de las necesidades vitales. Una sociedad humana sería, por tanto, la reunión de los seres humanos para la consecución de un objetivo común, que en la antigüedad coincidía con la conservación y reproducción de la vida. De allí que la forma de sociedad más claramente diferenciada para los antiguos se encontraba en la familia: una sociedad con división del trabajo en la que se debían satisfacer todas las necesidades vitales para todos sus miembros. El ámbito del desarrollo de la familia era el de la esfera privada. En este ámbito, la desigualdad era la regla de organización, pues el *paterfamilias* gobernaba sobre todos los otros miembros y estaba autorizado a utilizar la violencia en todas sus manifestaciones, pues la violencia se presentaba como la única forma de someter a la necesidad. La sociedad y la esfera privada representada en la familia eran entendidas por los clásicos como formas prepolíticas de la existencia humana.

Con la creación de la *polis*, la existencia humana cobraba otro significado. En la *polis*, todas las

relaciones que vinculaban a los seres humanos por la necesidad quedaban excluidas. La *polis* era el escenario de la libertad y a ella se llegaba una vez se habían superado todas aquellas tareas necesarias para la conservación de la vida, lo cual se resolvía en el mundo privado de la familia. A diferencia del ámbito privado, donde reinaba la desigualdad, en la *polis* se reunían solo aquellos que eran considerados pares, entre los que no había ni podía haber gobernantes ni gobernados. De allí que se excluyera toda forma de violencia para la imposición de los unos sobre los otros; el único mecanismo válido para convencer a los demás sería el discurso. Entre iguales, la violencia era inaceptable, por esta razón, la violencia quedaba reservada exclusivamente para el sometimiento de los subalternos en la esfera privada. La violencia nunca sería pública ni admisible en el ámbito de la política.

La política se desarrolla en la esfera de lo público, donde, por una parte, todo puede ser visto y oído por los demás y donde se presentan aquellas cosas que son dignas de verse y oírse. Lo público es el escenario de la acción, esto es, de las actividades humanas libres y conscientes que diferencian a cada uno de los miembros del cuerpo político. Lo público constituye el escenario en el cual las cosas son sometidas al juicio de las diferentes personas, cada una de las cuales lo observa desde la posición que ocupa. Este juicio plural sobre las cosas es lo que le da el carácter de real, pues solo se puede

comprobar la existencia de un objeto cuando diferentes personas desde diversos puntos de vista dan fe de las similares características de dicho objeto (Arendt, 2005b). La realidad se produce, por tanto, en el ámbito de lo público, esfera en la que se exponen los objetos frente a sujetos plurales y diversos. En la esfera privada, por su parte, se mantienen aquellas cosas que no son adecuadas ni dignas de presentación en público.

Lo común, por su parte, hace referencia al mundo material que los seres humanos se construyen. Es diferente al mundo natural en tanto que requiere de la intervención humana para su formación. Es una creación de las comunidades humanas. El mundo común tiene una vocación de permanencia; a este los individuos ingresan al nacer y lo dejan al morir, está creado para sobrevivir a más de una generación y se nutre de todas ellas. Lo social, como reunión de los sujetos, y lo común, como el mundo de objetos creados por aquellos, no se ubican predominante ni en la esfera privada ni en la esfera pública. Aunque el primero, de acuerdo con la tradición antigua, se acerca más a lo privado, mientras que el segundo se acerca más a lo público.

La particular característica de la forma territorial Estado, de acuerdo con Arendt (2005b), consiste en borrar todas las diferencias hasta aquí expuestas, haciendo predominar lo social y diluyendo los demás escenarios de la vida en el territorio del Estado. Este fenómeno es a lo que la autora

denomina “auge de lo social”. Esta preeminencia de lo social que ahoga todos los demás ámbitos de la vida tendría su origen en un error en la traducción al latín del *zoon politikon* de Aristóteles por “*animal socialis*”, “que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (el hombre es político por naturaleza, esto es, social)” (2005b, p. 38). Así, lo social se convierte en la cualidad específicamente humana, en la específica naturaleza humana, aquello que nos separa y nos diferencia de los demás animales, postulado este, absolutamente contradictorio con la tradición antigua en la que la característica puramente humana era la capacidad de acción en la política.

El pensamiento griego clásico distingue dos grandes formas de la existencia humana: el *Zoé* y el *Biós*. La primera se presenta como vida puramente biológica, mientras que la segunda como vida construida más allá de los límites impuestos por la naturaleza. Las actividades propias del *Zoé* que determinan la condición humana serán la labor, el trabajo y la acción. Se entiende por la labor la actividad que los seres humanos realizan en y con la naturaleza sin transformarla, una relación directa dirigida al sostenimiento del proceso biológico de la vida. Por trabajo se entenderá la actividad mediada, aquella que transforma los elementos de la naturaleza en algo nuevo, creando “un mundo de las cosas” diferente a los seres que

lo han creado y a quienes sobrepasa. La acción, por su parte, supone las actividades que se dan entre los seres humanos sin la mediación de la naturaleza ni de las cosas, es la actividad puramente política (Arendt, 2005b). Se refiere a la capacidad gregaria de los seres humanos para actividades que van más allá de la producción y reproducción de la vida puramente biológica.

Labor, trabajo y acción no se desprenden del carácter animal de los seres humanos; en su realización, siguen siendo *Zoé* y se pueden encontrar en otros animales. Sin embargo, el *logos*, como la facultad de la palabra y del discurso, constituye lo auténticamente humano; esta facultad permite al ser humano construir su forma particular de existencia en un universo de símbolos y conceptos. El *logos* se presenta entonces como el tránsito del *Zoé* al *Biós*, a una vida cualificada, completamente diferente de la vida animal. La acción, como condición de la política unida al discurso, produce el *Biós Politikós*, la forma de vida cualificada de carácter política que es exclusivamente humana. Sin embargo, para Aristóteles, será la *biós theoretikós*, la forma de vida cualificada que proporciona al ser humano la verdadera felicidad. La felicidad será, para el estagirita, la finalidad última de la ciudad, de allí que la ciudad debe tender a procurar la *biós theoretikós* para todos sus ciudadanos, la política tendrá como fin entonces la felicidad en forma de vida contemplativa para todos sus ciudadanos.

Las formas del *Biós* se encuentran por encima de las necesidades; la satisfacción de estas será, por tanto, su condición de posibilidad. No es posible la satisfacción de las necesidades al margen de la asociatividad humana en sus diversos niveles. Por el contrario, la búsqueda de la vida cualificada en su máxima expresión de *biós theoretikós* es un proceso que se desprende cada vez más de esa asociatividad. La contemplación será una acción enteramente individual. En este sentido, la política tendrá como finalidad la producción de subjetividades diversas que tienden a la *biós theoretikós*.

En contraposición a lo anterior, la modernidad con el “auge de lo social” ha tornado como finalidad de la política la homogenización de los ciudadanos, tal como pasamos a analizar. En su origen etimológico, la palabra “sociedad” proviene del latín *societas*, término que proviene del *Ius Gentium* romano y designa el compromiso por el cual diversas partes disponen de sus bienes o actividades para la consecución de un interés común. En este sentido, la *societas* es una institución del derecho privado que nada tiene que ver con la política. Por tanto, el cambio de lo político por lo social en la traducción al latín del *zoon politikon* nos podría estar indicando el carácter de la nueva forma de organización humana en el mundo moderno: una sociedad de derecho más que una vida política.

Si bien el auge de lo social inicia en la Edad Media, es en la época moderna donde adquiere una dimensión hasta entonces desconocida. La forma

de organización de las “sociedades” modernas será la del Estado-Nación, que tiene como su mito de origen el llamado “estado de naturaleza”, en este existe un estado tal de barbarie e inseguridad que la única forma que tienen los seres humanos para proteger su vida y satisfacer sus necesidades es precisamente asociarse, sacrificando su natural libertad por el sometimiento a un cuerpo frente al cual todos los subordinados serían iguales. No es entonces la asociatividad la que permite la libertad del individuo, por el contrario, la asociatividad constituye las cadenas que se imponen a los individuos.

Esta ficción en la cual se fundamenta el modelo de Estado moderno se encuentra en perfecta relación con la figura de la *societas* descrita: la reunión de los individuos para la consecución de un interés común, pero esta vez el resultado no será una figura particular dentro de la organización política, el resultado será la organización política misma. Se eleva entonces una figura del derecho privado al ámbito de la política, transfigurándose todas las nociones creadas en la antigüedad. Este auge de lo social se evidencia en el énfasis de la teoría política de la época, que propone la organización política de las comunidades humanas tomando como modelo la organización familiar, tal como se ha hecho referencia en el capítulo anterior sobre la propuesta de Jean Bodin en los cinco libros de la república.

François La Mothe Le Vayer, en una serie de escritos que son textos pedagógicos el delfín, dirá; en el fondo, hay tres tipos de gobierno, cada uno de los cuales depende de una forma de ciencia o reflexión específica: el gobierno de sí mismo, que depende de la moral; el arte de gobernar a una familia como se debe, que depende de la economía; y, por último, la “ciencia de gobernar bien” el Estado, que depende de la política. (Foucault, 2006, p. 118)

La palabra “gobierno”, que hasta el siglo XVI remitía a la noción más básica de organización social representada en la familia (en la que existen súbditos y soberanos) y cuyo contenido era el de la economía, se expande al modelo de organización del Estado. El Estado, a diferencia de la *polis*, no será ya el espacio de la igualdad y la libertad al que se llega cuando se escapa del ámbito privado de la familia, sino que el Estado será la familia misma, el escenario al que se llega luego de haber enajenado la libertad natural para someterse en condición de desigualdad a una autoridad soberana similar a la del paterfamilias. En la *polis*, “ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” (Arendt, 2005, p. 44). El gobierno del Estado, por su parte, se presenta como una relación de mando-obediencia entre desiguales, entre un soberano que todo lo dirige y unos súbditos que se someten, al mejor estilo del gobierno de la familia.

Este auge de la sociedad que ocupa por entero la esfera pública en la modernidad tiene dos grandes consecuencias de importancia relevante para nuestra investigación. La primera consecuencia consiste en que las reglas de administración del hogar, la *oikonomia* (economía), se convierten en la materia principal del Estado al adoptar el modelo de familia. La economía pasa de ser privada a convertirse en economía política.

Con el ascenso de la sociedad, esto es, del “conjunto doméstico” (*oikia*), o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada y familiar se han convertido en interés “colectivo” (Arendt, 2005, p. 45)

Se produce así una transformación esencial en la nueva forma de Estado: la necesidad, que para los antiguos se satisfacía en el ámbito privado de la familia, pasa a ser el objeto principal de la nueva sociedad. El Estado-Nación surge como organización que tiene como finalidad la protección y la reproducción de la vida, es decir, lo que hasta ese momento se conocía como Economía y estaba directamente ligado a las actividades propias del *Zoé*.

La introducción de la economía dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno. (...) gobernar un Estado será, por ende, poner en acción la economía, una econo-

mía en el nivel de todo el Estado. Es decir, ejercer con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes. (Foucault, 2006, p. 120).

La finalidad del Estado no será, entonces, la consecución de la felicidad, sino la satisfacción de las necesidades, la producción y reproducción de la economía con las técnicas de gobierno propias del modelo familiar. La segunda consecuencia consiste en que, al ser una sociedad de gobernantes y gobernados para la satisfacción de las necesidades, en términos de Arendt una “familia superhumana” (2005b), el Estado está autorizado a utilizar la violencia para controlar a sus miembros, para someterlos y hacer que actúen conforme a sus intereses. El uso de la violencia se arrebató del ámbito privado y pasa a ser monopolio del Estado. El Estado se nos presenta así como una “organización hiperviolenta”. Surge, por tanto, la violencia política, noción que para los contemporáneos es de uso común y casi natural, pero que para los antiguos constituiría una trágica contradicción, pues violencia y política serían nociones opuestas.

El territorio instrumental que el capital propone hace desaparecer la antigua diferencia entre lo público y lo privado y sus características específicas en pro de la nueva sociedad moderna. Con ello, se presentan por primera vez en lo público dos fenómenos que antes se consideraban indig-

nos de ser mostrados y estaban exclusivamente reservados a lo privado: la violencia y la economía. Al diluirse la separación entre lo público y lo privado, ahogado todo en “lo social”, se diluyen también los límites de la actuación de la política. Una política que tiene como centro la vida y que puede permear en todos sus ámbitos. Pasamos a analizar esta particular relación entre violencia y política en la forma territorial de Estado.

2.2.2. Violencia y política en el Estado moderno

El surgimiento de una sociedad económica y de derecho, tal como se describió anteriormente, implica una relación diferente entre las nociones de violencia y poder político. Según la tradición moderna, el poder se entiende como un fenómeno que inherentemente contiene violencia: “si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder” (Arendt, 2005a, p. 48). Por otro lado, la tradición clásica de la Polis Griega y la *Civitas* Romana considera que un poder basado en una relación de mando-obediencia sería solo un “gobierno adecuado para esclavos” (Arendt, 2005a).

Para aclarar la diferencia entre violencia y poder, Arendt (2005a) identifica cinco conceptos usualmente tratados como equivalentes: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. Los más relacionados son poder y violencia. El poder es visto como “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (2005a, p. 60). Así, el poder se basa en la colectividad, es una facultad propia de un grupo que toma decisiones y actúa en conjunto. Requiere formar una opinión compartida por la mayoría, y su forma “pura” o “extrema” debe sostenerse sin el uso de la violencia. En cambio, la violencia “se distingue por su carácter instrumental”, a diferencia del poder, la violencia “hasta cierto punto, puede prescindir del número por que descansa en instrumentos” (2005a, p. 57). Poder y violencia pueden presentarse en sus formas puras como opuestos o en formas más concretas en múltiples interrelaciones, pero siempre se da en una relación jerárquica en la cual el poder prevalece.

El poder se presenta como un fin en sí mismo, en tanto que la violencia como un medio. La violencia es así, un instrumento para el poder, para su mantenimiento o expansión, pero no sería el poder mismo. El poder al ser un fin en sí mismo, no requiere justificación sino legitimidad, la violencia por el contrario por ser

un medio solo requiere de justificación, quienes usan sus instrumentos necesitan una justificación que viene del poder que la soporta, de allí que “la violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima” (Arendt, 2005a, p. 71-72).

La violencia tiene un carácter instrumental no solo porque se apoya en instrumentos para llevarse a cabo, sino porque puede servir como medio para el sostenimiento del poder, pero no puede crear poder. Una vez que el consenso en una opinión mayoritaria se ha disuelto, la violencia pierde su utilidad.

Donde las ordenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quien la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. (2005a, p. 67).

El poder es el fundamento y soporte que da sentido al uso de la violencia. La relación entre violencia y poder, según Arendt, es inversamente proporcional, es decir, a mayor violencia, menor poder y viceversa. La disminución del poder crea un terreno fértil para el aumento de la violencia. La violencia puede destruir por completo el poder y convertirse en terror, pero nunca puede crear poder.

Estas diferencias conceptuales tienen múltiples consecuencias. Primero, el poder puede manifes-

tarse sin violencia, incluso si es opresivo. Arendt presenta dos ejemplos claros: la imposición de las mayorías sobre las minorías y la organización del poder en las sociedades esclavistas, donde los opresores son la minoría (2005, p. 57, 69). En ambos casos, las mayorías oprimidas se acogen a la opinión creada por el consenso del poder dominante. Segundo, la formación de la opinión puede ser construida y direccionada para que sea al menos acatada e interiorizada por la mayoría, aunque no sea compartida. Y tercero, la violencia que enfrenta a un poder opresivo puede ser emancipatoria si busca la construcción de un nuevo consenso liberador, un nuevo poder.

El poder político en la forma que adopta el Estado moderno, al extender el modelo de la familia como forma de organización del Estado, implica una relación de “mando-obediencia” en lugar de un consenso entre iguales. El Estado moderno busca guiar y conducir a los súbditos para que se comporten de manera homogénea en la consecución de los intereses del Estado, de manera similar a cómo un padre de familia lo hace con sus hijos. Se establece una relación jerárquica donde el poder político se confunde constantemente con la simple violencia. Habiendo suprimido todos los espacios del despliegue de la vida y reducido todo al imperio de lo social, el Estado moderno debe encontrar una nueva forma de gobernar en la que los sujetos se comporten de determina forma. Esta nueva forma de gobernar se fundamenta en una

relación de mando-obediencia comúnmente denominada “poder político” pero que sin embargo se confunde constantemente con simple violencia.

En la nueva forma territorial capitalista, impulsada por el auge de lo social y la supremacía de las necesidades económicas, el poder político se encuentra teñido de violencia. La violencia se presenta en diversas formas, entre ellas el monopolio de la fuerza para instaurar y mantener el derecho sobre el cual se basa el Estado. No es que la violencia sea ajena al poder del Estado, sino que está intrínsecamente imbricada en él. La sociedad propuesta por este nuevo modelo territorial capitalista es más económica que política, en la que la violencia asume múltiples manifestaciones.

Uno de los aspectos donde se manifiesta la violencia es en el monopolio de la fuerza para establecer y preservar el derecho en el marco del Estado moderno. Según Benjamin (2007), en el contexto del derecho moderno, la violencia cumple una doble función: la de instaurar y la de mantener dicho derecho. El derecho surge inicialmente a través de un acto de violencia, pero también se basa en un ritual de paz que legitima la victoria necesaria. Este nuevo derecho crea el poder del Estado, que solo puede sostenerse mediante la amenaza de la violencia, para lo cual se requiere su monopolización.

La violencia no puede quedar en manos de sujetos jurídicos privados, ya que ello pondría en riesgo constante el orden jurídico establecido. Por lo tanto, el derecho surge de la violencia, pero tiene la capacidad de crear una nueva situación, un nuevo derecho que lo legitima. Esta nueva situación se instaura inicialmente en un acto de “paz”, pero solo se puede mantener mediante la amenaza del uso de la violencia frente a cualquier resistencia al nuevo orden. Sin embargo, para que esta amenaza sea efectiva, se necesita eliminar cualquier otra forma de violencia presente en la sociedad regulada. La violencia que se despoja de la vida privada se convierte en una violencia política de uso e interés público.

El derecho tiende progresivamente a eliminar cualquier forma de violencia que no se ajuste a sus fines. Los propósitos naturales de los sujetos jurídicos que podrían alcanzarse de manera exitosa mediante medios violentos son constantemente restringidos y reprimidos por el derecho. Esto se debe a que dicha situación siempre remitirá a la función instauradora de derecho, y el derecho teme a la violencia que pueda originar nuevos derechos y subvertir el orden establecido. Incluso cuando se trata de violencia sancionada, “si están dadas ciertas condiciones, hay que calificar como violencia un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho” (Benjamin, 2007, p. 188). Esta violencia es activa cuando se ejerce un derecho con la intención de subvertir el

ordenamiento jurídico que lo concedió, como ocurre en el caso de una huelga general revolucionaria. Frente a esta situación, el derecho debe aplicar todos los recursos disponibles, incluidos los medios de violencia mantenedora.

El capitalismo tiene su origen en un proceso de violencia, tal como lo describe Marx (2014) en el proceso de acumulación originaria. Este proceso se evidenció con mayor claridad entre los siglos XV y XVI, se consolidó entre los siglos XVII y XVIII con el surgimiento de la economía de mercado y se prolonga hasta nuestros días con la acumulación por desposesión, que ha sido teorizada por Harvey (2007) en el contexto del neoliberalismo y la globalización. La instauración del capitalismo fue un proceso altamente violento que no cesó en el uso de la violencia para alcanzar sus objetivos. No se basó en procesos fragmentados de violencia, sino en una violencia continua y diversificada que es inherente a su naturaleza, como lo señala Balibar (2015) al referirse a un proceso de acumulación originaria continuado.

Dentro del Estado moderno, existen otras formas de violencia política, tanto subjetivas como objetivas. Según Žižek (2009), la violencia subjetiva es aquella que podemos ver claramente, sabemos de dónde proviene y quién es su autor, como ocurre en los casos de asesinatos en masa y terrorismo. Sin embargo, “la violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de

violencia” (2009, p. 10). Para el autor existen también la violencia simbólica y la violencia sistémica. La violencia simbólica está relacionada con el lenguaje y no solo se limita a la reproducción de formas de dominación social presentes en nuestro discurso habitual, sino que también impone ciertos universos de sentido en el lenguaje, lo que se observa en casos de racismo, odio y discriminación sexual, entre otros.

Por otro lado, la violencia sistémica se refiere a “las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (2009, p. 10). Esta forma de violencia es “inherente al sistema: no solo de la violencia física directa, sino también de las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación incluyendo la amenaza de la violencia” (2009, p. 20). Estos dos últimos tipos de violencia son invisibles, pero fundamentan la violencia subjetiva en una interacción compleja. Según el autor, la violencia sistémica del capitalismo es mucho más extraña que cualquier tipo de violencia objetiva que se daba en épocas precapitalistas, ya que el avance del capital como modo de producción y el sistema económico del capitalismo se producen con indiferencia hacia los impactos sociales y ecológicos que puedan generar. “Continua su rumbo ignorando cualquier respeto por lo humano o por el ambiente en una abstracción ideológica, detrás de la cual hay personas reales y objetos naturales en cuyas capa-

ciudades productivas y en cuyos recursos se basa la circulación del capital y de los que se nutre como un gigantesco parasito” (2009, p. 23)

Durante su proceso de expansión geográfica, las formas del capitalismo son absolutamente violentas al romper las estructuras sociales y culturales existentes e imponer violencia directa para alcanzar sus objetivos. El sistema capitalista en sí mismo es un sistema violento que integra diversas formas de violencia, algunas más visibles que otras, todas intrínsecamente conectadas e inherentes al sistema. No se puede simplemente rechazar la violencia subjetiva y simbólica sin abordar también la violencia sistémica que las engendra. Las formas de violencia propias del capitalismo no se limitan a ser solo subjetivas, directas y visibles, sino que permanecen ocultas e imperceptibles en la estructura misma del sistema. Esta última forma de violencia se legitima mediante la construcción de un consenso opresor que respalda todo el sistema, por lo que se hace necesario crear un sistema de gobierno que dirija la conducta hacia la construcción de un consenso que otorgue legitimidad a este sistema fundamentado y sostenido por la violencia.

2.2.3. Hegemonía y coacción como forma de gobierno

El nuevo orden jurídico-económico que establece el capitalismo bajo la forma de Estado se conoce como “Estado de derecho”. Además de monopolizar cada vez más la violencia y prevenir las violencias privadas, el Estado de derecho ha logrado construir un consenso que le otorga poder y legitimidad, permitiéndole dirigir la conducta de la sociedad en dos direcciones para alcanzar sus intereses, que son los mismos que los de la clase capitalista. Por un lado, busca construir un consenso que le brinde legitimidad, y por otro, impone sus designios mediante violencia extrema y reprime cualquier capacidad transformadora de aquellos que se le oponen. Según Gramsci (1977b), el Estado se convierte en “sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada con coacción” (p. 291).

El término “hegemonía”, según Macciocchi (1980), proviene del griego *eghestai* y se refiere al mando supremo de los ejércitos, lo que implica conducir, ser guía y dominar. En el contexto moderno, la hegemonía designa la conducta y el mando, lo que implica la existencia de una subalternidad que obedece y es dirigida. La sociedad política abarca las prácticas e instrumentos que el capital necesita para su mantenimiento, incluyendo el monopolio de la violencia y la violencia política. Por otro lado, la sociedad civil es el ám-

bito donde se dirigen las normas de conducta para construir el consenso. Aquí encontramos a quienes lo acogen, pero también a aquellos que se resisten. La sociedad civil se convierte en “(...) hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado” (Gramsci, 1977b, p. 290). El ethos del Estado, al ser una sociedad jurídico-económica, estará centrado en el crecimiento y progreso económico, y, por lo tanto, el Estado moderno se convierte en un instrumento de la clase capitalista para la producción y reproducción del capital, lo que exige que la conducta de los subordinados se ajuste a este propósito.

Gramsci (1977a) argumenta que la unidad histórica de las clases dirigentes se manifiesta en el Estado, y la historia de estas clases es, esencialmente, la historia de los Estados y de los grupos de Estados. La sociedad política y la sociedad civil son los elementos que permiten al Estado mantenerse en el doble movimiento de consenso y violencia. El poder, en la época moderna, no diferencia claramente entre violencia y política, sino que ambos conceptos permanecen en una relación en la que uno puede ser instrumento del otro y se legitiman recíprocamente. En este sentido, no participamos en un orden político basado en el consenso entre iguales, sino en una forma de sociedad que da legitimidad al uso de la violencia contra aquellos que no se comportan según el ethos construido. La igualdad social en el Estado significa igualdad

ante el sometimiento al soberano, lo que requiere la normalización y homogeneización de la conducta de todos los gobernados.

La sociedad, al no diferenciar entre las esferas pública y privada, tiende a invadir hasta los espacios más íntimos de la existencia, dando lugar al surgimiento de un nuevo tipo de escenario: la Intimidad. “la rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencia de lo social, contra lo que hoy llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad” (Arendt, 2005, p. 50). La intimidad es el espacio que se reserva para la construcción de una subjetividad no homogenizada ni controlada por el Estado. A diferencia de la tradición clásica, en que las formas de organización social constituían el soporte necesario para la vida contemplativa en la cual se producían las formas singulares de la existencia, en la tradición moderna será el escape del imperio de lo social, lo que podría producir singularidades. La sociedad moderna se constituye como una sociedad de masas, de allí que todo aquello que nos hace singulares, pasa al rincón más oscuro hasta entonces conocido: la esfera de la intimidad. Lo públicamente visible queda reservado para la conducta. A diferencia de la acción que define el carácter particular de cada sujeto y que lo diferencia de los demás, la época moderna nos impone como forma de gobierno la conducta.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (Arendt, 2005, p. 51)

La nueva sociedad jurídico-económica que todo lo abarca requiere de sujetos afines al proyecto que desarrolla, trabajadores que entreguen su vida y tiempo a la producción y reproducción del capital, lo que lleva a la regulación de sus instintos, pulsiones y deseos incluso en su esfera más íntima, suprimiendo así la acción a favor de la conducta.

Foucault (2006) presenta la nueva forma de dirigir a los individuos como el “Arte de Gobernar” o “Gubernamentalidad”, una noción que surgió en el siglo XVI y se consolidó en el siglo XVIII como un concepto diferente al de soberanía, ya que esta última se centraba en el territorio. Por otro lado, la gubernamentalidad tendrá como núcleo central a la población. En sus términos, la gubernamentalidad abarca al menos tres aspectos fundamentales:

El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja,

de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente; no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco.” (p. 136)

La gubernamentalidad como conducción es un fenómeno distinto de la política basada en el consenso. El Estado ya no es un escenario de construcción de consensos, sino más bien el espacio donde se dirige la población que lo habita. Su fundamento central no será el territorio que posee, que es un elemento fundamental de la soberanía, sino que, al convertirse en gobierno, sus técnicas se enfocarán principalmente en la población y en la dirección que sus comportamientos deben seguir.

Un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la super-

ficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo solo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población, y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.” (p. 137)

La vida, concebida como el eje central de la política y fundamentada en la forma de gobierno familiar, es decir, en la economía, confiere el carácter a la nueva forma de territorialidad que se establece en el Estado moderno. El territorio estatal se convierte en el espacio para el control de la población, en una forma de gobierno que tiene como objetivo principal el dominio de los individuos mediante la invasión de todos los aspectos de su existencia a través de dispositivos de seguridad. Esta invasión busca controlar y dominar lo que Guattari (1996) llama “territorios existenciales”, es decir, los escenarios donde surgen singularidades y multiplicidades. Estos territorios existenciales son sometidos en un proceso de territorialidad funcional al modo de producción capitalista, que tiende a crear homogeneidades y generar masas. La acción política desaparece frente a la conducta “La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno; sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno”. (Foucault, 2006, p. 132).

El análisis de la gubernamentalidad y la dinámica política en el contexto del Estado moderno nos revela una compleja interacción entre el poder, el control y la construcción del consenso. La hegemonía se erige como un mecanismo clave para la dirección de la conducta de la sociedad, al tiempo que la violencia se mantiene como un recurso latente, apoyando la maquinaria gubernamental. La transformación de la política hacia la conducción y la focalización en la población como elemento central de gobierno ha dado lugar a una sociedad controlada por dispositivos de seguridad y una homogeneización de conductas en aras de la reproducción del sistema capitalista.

2.2.4. Invasión de los territorios de la existencia

El auge de la sociedad es el auge de la forma capitalista de producción que invade todos los espacios de la existencia humana. Es así como el trabajo se convierte en un derecho y la riqueza en signo externo de salvación.

En el mundo antiguo, como hemos visto, el trabajo humano corriente parecía propio de los animales y carente de dignidad. (...) Smith extendió la dignidad del trabajo a todos los trabajadores que pudieran intercambiar libremente

el fruto de su trabajo y fuera adquiriendo así una especialización mayor en una tarea específica.” (Sennett, 1997, p. 292)

El trabajo y la riqueza que pasan del escenario privado al público se convierten en las virtudes que deben guiar a los nuevos sujetos de la economía. Los sujetos del capital no podrán escapar de su vínculo con las necesidades; el trabajador debe tener siempre que intercambiar con el capitalista su fuerza de trabajo para poder subsistir, y el capitalista debe siempre tener que explotar al máximo dicha fuerza para poder adquirir cada vez más riqueza. Para que esto sea posible, los espacios en los que se ubica la economía deben tener la capacidad de permitir fácilmente la circulación tanto de sujetos como de mercancías, pero también la posibilidad de expandir los horizontes de la circulación a lugares de todo el mundo que ofrezcan las mejores condiciones para la explotación de los sujetos y la naturaleza.

La circulación considerada como un valor en la medicina y en la economía ha creado una ética de la indiferencia. Dios por lo menos prometió al errante cuerpo cristiano, exiliado del Jardín del Edén, que sería más consciente de su entorno y de otros seres humanos desplazados. (...) Por el contrario, el cuerpo secular en movimiento incesante, que ignora esta historia, se arriesga a perder sus vínculos con otras personas y con los lugares con los que se desplaza (Sennett, 1997, p. 275)

Se cambia radicalmente la relación entre los sujetos y el espacio que habitan. El capital toma a los seres que previamente existían en su imbricación objetiva y subjetiva y los convierte en subjetividad pura. La ciudad será el modelo de distribución del espacio donde habitan estos sujetos, un espacio que debe permitir la circulación más allá de sus murallas con otras ciudades y con el campo, en la construcción de un mercado nacional “(...) Y en términos generales la cuestión pasa por ese desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad; de eso se trata en el siglo XVIII: resituar la ciudad en un espacio de circulación.” (Foucault, 2006, p. 29). Un espacio donde habitan esos seres desconectados unos de otros y del cual se pueden desprender cuando otro lugar les ofrezca mejores condiciones. El ciudadano no será el habitante de una ciudad específica sino el habitante de cualquier lugar dentro de un espacio más amplio, el Estado.

El Estado como la forma territorial del capital, será no solo el espacio de circulación de un mercado nacional destinado a conectarse con el mercado mundial, sino que además se constituye en el medio en la cual se direcciona y guía la conducta de los sujetos económicos en la forma de poder propia del gobierno en el Estado moderno ya descrita.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa en su propia in-

dividualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismo ambos significados sugieren una forma de conocimiento que subyuga y somete (Foucault. 1988, p. 7)

El *homo economicus* será subjetividad pura no solo en tanto separado de su realidad objetiva sino en tanto objeto del poder del Estado. El sistema capitalista forma tipos de subjetividad que le permiten sostenerse y expandirse, y en este proceso dispone del territorio del Estado como el medio para el despliegue de este tipo específico de poder.

Para resumir todo esto, digamos que, así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal

y lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que -inscribir en un espacio dado. El espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios es, me parece, más o menos lo que llamamos un medio. (Foucault, 2006, p. 40)

El territorio será, pues, un medio del despliegue de las técnicas de gobierno. Sin embargo, la conducta no es disciplina, en ella se producen fenómenos que no están contemplados en un plan maestro, para lo cual debe existir un dispositivo de seguridad que redireccione cualquier desviación. Para Foucault, existen tres formas de organización política en occidente o lo que él denomina “grandes economías del poder”: el Estado de justicia; el Estado administrativo; y el Estado de gobierno, y estos se definen de acuerdo con el tipo de territorialidad que adopten, así:

El Estado de justicia, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que corresponde a grandes rasgos a una sociedad de ley -leyes consuetudinarias y leyes escritas-, con todo un juego de compromisos y litigios; segundo, el Estado Administrativo, nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, en los siglos XV y XVI, un Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y disciplina; y por último, un Estado de gobierno que ya no se define en esencia por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen,

su densidad y, por supuesto, el territorio sobre el cual se extiende, pero que en cierto modo solo es uno de sus componentes. Y ese Estado de gobierno, que recae esencialmente sobre la población, y se refiere a la instrumentación del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.” (Foucault, 2006, p. 137)

La gubernamentalidad será, pues, la economía de poder que dispone del medio para el control de la población. Su territorialidad será, por tanto, una territorialidad instrumental, en la que el soberano deberá actuar sobre el medio para producir las condiciones en las que se deben desarrollar los sujetos y sobre los sujetos mismos, en sus formas de existir, interactuar, reproducirse, pensar, consumir y trabajar, así como su identidad nacional y cultural. Los dispositivos de seguridad serán los medios por los que logre el fin de este tipo de economía del poder.

Encontramos entonces que el capital construye para sí no solo el territorio instrumental del Estado, sino que invade los territorios de la existencia de los individuos y grupos. Pero se diría aquí que no solo la coacción que ejerce el Estado es violencia, también las formas de subjetivación lo son, al construir sujetos que no se guían por sus propias decisiones y que ejecutan acciones individuales, sino que actúan como marionetas de una violencia invisible.

La ecología social deberá trabajar en la reconstrucción de las relaciones humanas a todos los niveles del socius. Jamás deberá perder de vista que el poder capitalista se ha deslocalizado, desterritorializado, a la vez en extensión, al extender su empresa al conjunto de la vida social, económica, y cultural del planeta, y en <<intensión>>, al infiltrarse en el seno de los estratos subjetivos más inconscientes. (...) a partir de los elementos existenciales más personales -se debería incluso decir infrapersonales- el CMI constituye sus agregados subjetivos masivos, aferrados a la raza, a la nación al cuerpo profesional, a la competición deportiva a la virilidad dominante, a la star <<massmediática>>. Asegurándose el poder sobre el máximo de ritornos existenciales para controlarlos y neutralizarlos, la subjetividad capitalista se embriaga, se anestesia a sí misma, en un sentimiento colectivo de pseudoeternidad. (Guattari, 1996, p. 43-44)

El despliegue territorial del capital se extiende entonces no solo en el nivel geográfico, sino también en el existencial, en la construcción de subjetividades propias de su modelo de gobierno. Esta específica forma de gobierno ha sido posible en toda su extensión en el capitalismo postindustrial o lo que Guattari (1996) llama Capitalismo Mundial Integrado (CMI). En este periodo, el capitalismo se ha desterritorializado, creando nuevos territorios, tanto en la experiencia del medio físico

como en la de los escenarios subjetivos. Aquí, no solo el proceso del trabajo ha sido subsumido en el capital sino el proceso mismo de la vida. El capital no crea sujetos diversos y plurales, sino una masa homogénea que actúa en un escenario previamente diseñado y aparentemente libre de violencia. En las dinámicas de los territorios aún no subsumidos, es donde podremos apreciar con más claridad cómo operarán los dispositivos, no ya de control sino de violencia propiamente dicha.

El territorio se nos presenta hasta aquí como el medio en el cual el gobierno actúa para el control y el direccionamiento de la población por medio de políticas de subjetivación de la conducta, tanto individuales como colectivas. Esas políticas, una vez interiorizadas y naturalizadas, constituyen la hegemonía sobre la que se sostienen los intereses de las clases dominantes.

La clase dominante ejerce, pues, su poder, independientemente de los compromisos materiales con otras fuerzas sociales, no solamente por medios de coerción, sino además por su visión del mundo, es decir, una filosofía, una oral, costumbres, un sentido común que favorece el reconocimiento de su dominación por las clases dominadas. En el lenguaje histórico-político, esto significa que el ejercicio del poder por una clase, en un momento histórico determinado, no solo es expresión de las relaciones económicas dominantes en ese momento, sino que sirve para difundir ciertos valores que, a su

vez, están determinados por estas relaciones y por los compromisos mediante los cuales dicha clase consigue agrupar en torno a ella a todo un conjunto de otras fuerzas sociales con las que comparte, o aparenta compartir, su poder, aislando de este modo, para oprimirla mejor, a la clase directamente antagónica.” (Macciocchi, 1980, p. 153-154)

Se construye así en términos de Gramsci sociedad civil. Los territorios de consenso aquí creados serán medios en los cuales se circula con una apariencia de libertad y sin intervención de violencia. Esta apariencia se diluye inmediatamente se aprecian resistencias y fugas al medio diseñado. Las resistencias tienen la capacidad de destruir el consenso, razón por la cual deben ser reprimidas y destruidas con todos los medios posibles. El consenso visto desde el exterior se presenta como lo que Balibar (2015) ha denominado violencia comunitaria “a saber, la absorción integral del “yo” o del “tú” en un nosotros mitificado o fetichizado” (p. 45), que implica obligaciones de reafirmación y verificación de la identidad de los que incluye y la violencia extrema contra los que están excluidos. Consideramos que la hegemonía que crea el sistema capitalista sobre el territorio de un Estado particular es de este tipo de violencia. Los que se encuentran incluidos deben siempre reproducir los valores que les han sido impuestos sin cuestionar jamás su validez, en tanto que los excluidos y aquellos que estando dentro se resisten deben ser

eliminados a través de la integración plena en el consenso o de su exterminio como agentes de su propia historia y destino. Como se puede apreciar, si bien el proceso ascendente es eminentemente violento, el proceso descendente, que parece formalmente pacífico, en modo alguno está exento de violencia.

Los procesos “ascendente” y “descendente” de producción de territorialidad capitalista representan dos fases interconectadas en la expansión y consolidación del sistema capitalista a nivel global.

El proceso ascendente se refiere a la fase inicial en la que la violencia política y el poder coercitivo se emplean para crear e instalar un nuevo Estado bajo la lógica capitalista. Aquí, la territorialidad se configura a través de la conquista de nuevos territorios, la imposición de leyes y regulaciones, y la consolidación de una hegemonía que legitime la dominación del capital.

En contraste, el proceso descendente se caracteriza por la reproducción y adaptación de un Estado ya establecido en el sistema mundial de poder. La violencia persiste en esta etapa, pero su enfoque cambia hacia la integración de aquellos territorios locales que no están completamente subsumidos al proyecto estatal capitalista. Las resistencias de estos territorios pueden condicionar el nivel de violencia con el que serán incorporados al sistema.

En este proceso, la violencia no se limita a la directa y visible, sino que también se manifiesta en las estructuras sociales y culturales que perpetúan la dominación y explotación. La territorialidad capitalista busca controlar y dirigir la conducta individual y colectiva de los sujetos, creando una masa homogénea de personas que actúan dentro de un escenario previamente diseñado.

**3. “Transiciones hacia la paz y la democracia”
como proceso descendente de producción de territorialidad capitalista**

El presente capítulo hace un análisis de una de las formas en la que consideramos se consolida la territorialidad capitalista desde el proceso descendente: los procesos de transición hacia la paz y la democracia.

En la etapa descendente de producción de territorialidad capitalista, los procesos de transición hacia la paz y la democracia se presentan como un medio para legitimar y afianzar el orden establecido por la violencia constitutiva del Estado capitalista. Estos procesos se desarrollan en contextos de postconflicto o de transición política, donde aparentemente se busca restaurar la paz, la estabilidad y la participación democrática.

Nuestro propósito es demostrar cómo los procesos de transición se constituyen como parte de un proceso descendente que busca asegurar la reproducción del sistema y la integración de territorios no plenamente incorporados al proyecto estatal capitalista. De esta manera, la denominada “paz” y “democracia” que emergen de estos procesos están subordinadas a los intereses y necesidades del capital. En este sentido, los llamados “procesos de transición” se presentan como un pacto de paz que busca legitimar el orden establecido a través de la violencia constitutiva, Benjamin (2007).

El presente capítulo se divide en dos partes. En la primera parte, presentaremos el relato hegemónico de los procesos de transición como un dispositivo de saber-poder. Este relato busca cons-

truir un consenso en torno a la justicia transicional como el mecanismo idóneo para abordar los periodos de violencia y establecer una supuesta transición hacia una sociedad democrática y respetuosa de los Derechos Humanos.

En la segunda parte, examinaremos críticamente este enfoque y demostraremos cómo la justicia transicional ha ido ocupando progresivamente el papel que antes desempeñaba la noción de cambio político y cambio de sistema (transición). A medida que se promueve la idea de que los procesos de transición pueden resolver los conflictos y restaurar la paz, la noción de cambio político se va diluyendo y se tiende a enfocar únicamente en las medidas de verdad y reparación, constituyéndose con ello, lo que denominaremos “transiciones sin transición”

3.1. Justicia transicional como dispositivo de “saber-poder”

Entendemos los procesos de transición hacia la paz y la democracia como un campo de conocimientos que, en términos de Foucault (2007), establecen un régimen de veridicción, es decir, la construcción de un conjunto de conocimientos que sirven de instrumento para la práctica gubernamental. Lo que ha implicado que los procesos de transición propuestos en el marco de este campo

de conocimientos sean un instrumento de poder para la expansión de la hegemonía liberal a nivel planetario. A continuación, presentamos el relato hegemónico que se ha construido sobre este campo de conocimientos.

3.1.1. Relato hegemónico

Los procesos de transición hacia la paz y la democracia; según este relato, se empiezan a desarrollar en los países de Europa oriental y meridional y coincide con la caída del bloque socialista mundial. Establecen una serie de mecanismos en el marco de una negociación política para pasar de un gobierno autoritario a una democracia o de una situación de guerra a la paz.

Una de las primeras manifestaciones se experimenta en la conceptualización, que presenta la “teoría de las transiciones”. Podemos identificar como texto fundacional de esta teoría los cuatro tomos de “Transiciones desde un Gobierno autoritario” (O’Donnell, Schmitter, & Whitehead, 1988). Este trabajo se realizó en el marco del proyecto “Los periodos de transición posteriores a los gobiernos autoritarios: perspectivas para la democracia en América Latina y Europa meridional”, para el programa latinoamericano del Centro Internacional de Investigaciones Woodrow Wilson. En dicho documento se definen tres conceptos

centrales: transición, democratización y liberalización.

La transición se entiende como “el intervalo que se extiende entre un régimen político y otro... las transiciones están delimitadas, de un lado, por el inicio de un proceso de disolución del régimen autoritario, y del otro, por el establecimiento de alguna forma de democracia, el retorno a algún tipo de régimen autoritario o el surgimiento de una alternativa revolucionaria”. En la transición, son los gobernantes autoritarios los que definen sus propias reglas y procedimientos. El concepto de liberalización se presenta como “el proceso de redefinir y ampliar los derechos... entendemos por liberalización el proceso que vuelve efectivo ciertos derechos, que protegen a individuos y grupos sociales ante los actos arbitrarios o ilegales cometidos por el estado o por terceros” (p. 14). De acuerdo con los autores, estas garantías incluyen los elementos clásicos de la tradición liberal. Por su parte, la democratización se refiere a “aquellos procesos en que las normas y procedimientos de la ciudadanía son, o bien aplicados a instituciones políticas antes regidas por otros principios... o bien ampliadas de modo de incluir a individuos que antes no gozaban de tales derechos y obligaciones... o para abarcar problemas e instituciones que antes no participaban de la vida ciudadana” (p. 14)

Para la “teoría de las transiciones”, son los procesos de liberalización y democratización los

que constituyen el fundamento de la transición, y estos elementos, tal como aquí son expuestos, responden necesariamente a los contenidos de la ideología liberal, propio del sistema mundial capitalista. Otros textos destacados son: “La tercera ola, la democratización a finales del siglo XX” (Huntington, 1994), en este se presenta un análisis de los procesos de transición a la democracia ocurridos en la ola de democratizaciones en diversas partes del mundo entre 1974 y 1990. Este proceso es definido por el autor como un movimiento democrático mundial. Por su parte en “La quiebra de las democracias” (Linz, 1991) se propone un modelo descriptivo y explicativo de los cambios de regímenes, en este caso partiendo del análisis del cambio de gobiernos democráticos a autoritarios, que pretende explicar el “cómo” se producen estos cambios.

Los “proceso de transición” inician su recorrido teórico como respuesta a los cambios políticos experimentados en América Latina y Europa Oriental desde finales de los años 1980. Surge con la finalidad de dar un marco explicativo al tránsito de los llamados “regímenes autoritarios” que se experimentaron en estas zonas, hacia los nuevos “modelos democráticos” que se pretendían asentar en las mismas.

Habiéndose manifestado en el caso de Europa del Este la bancarrota de los regímenes comunistas y en el caso de América Latina la época de las dictaduras, los nuevos gobiernos en estas regiones

empiezan a implementar medidas tales como Comisiones de la Verdad, programas de reparación, acciones penales y diferentes reformas institucionales. Las transiciones se presentan como un “renacer” de estos Estados que dejan atrás un pasado oscuro y violento para abrirse campo en el mundo de la democracia y los Derechos Humanos, de lo que son ejemplo los países llamados “desarrollados”.

Los procesos de transición se presentan, por tanto, como un momento político de sociedades que pretenden salir de periodos dictatoriales o de conflictos y tensiones, lo que implica una salida negociada de esas situaciones entre los distintos actores involucrados. Por tanto, necesariamente se tendrá que hacer un balance para lograr un equilibrio entre las aspiraciones de paz y las de justicia.

Típicamente los procesos de transición tendrían dos dimensiones: una de carácter judicial que privilegia la investigación de los hechos ocurridos y la imputación de responsabilidades a los perpetradores, y una dimensión política que integra una serie de procesos que conducen a la transformación social e institucional de los Estados. En el marco de los procesos de transición, así entendidos, se crea un nuevo fenómeno jurídico, la denominada “justicia transicional”. Esta justicia busca adaptar los esquemas jurídicos tradicionales y ordinarios a situaciones excepcionales, con la finalidad concreta de alcanzar la paz, la estabili-

dad política y la consolidación de la democracia, a través de diversos mecanismos que implican tensiones entre las aspiraciones de los involucrados. La justicia transicional es definida como:

Una respuesta a las violaciones sistemáticas o generalizadas a los derechos humanos. Su objetivo es reconocer a las víctimas y promover iniciativas de paz, reconciliación y democracia. La justicia transicional no es una forma especial de justicia, sino una justicia adaptada a sociedades que se transforman así mismas después de un período de violación generalizada de los derechos humanos. (ICTJ, 2012, p. 1)

De esta definición podemos resaltar el hecho de que no considera a la justicia transicional como una forma especial de justicia, sino como un concepto complejo que implica una renovación de los tradicionales conceptos de justicia retributiva y restaurativa. Estos conceptos han sido elaborados en la teoría jurídica de los derechos humanos y los organismos internacionales.

Por justicia retributiva se entiende un sistema que implica la punición de las conductas consideradas delitos como el ideal a alcanzar; el perpetrador debe ser castigado ejemplarmente toda vez que sus acciones han legitimado la aplicación de dicho castigo. La sanción punitiva se impone en nombre de la comunidad que, en este caso, es considerada como la lesionada por la transgresión de las normas, incluso con independencia de las víc-

timas directas. Este sería el caso de los juicios de Nuremberg tras la Segunda Guerra Mundial. Para un grupo significativo de autores, estos juicios representan el antecedente más inmediato de los procesos actuales de justicia transicional.

La justicia restaurativa se concentrará en la reparación del daño causado a las víctimas directas, esto incluso con independencia del castigo a los perpetradores. Este tipo de justicia surge como una negociación entre las víctimas y los victimarios en la que la solución reparadora es negociada.

A diferencia de estas dos formas particulares de justicia, el modelo propio de la denominada “justicia transicional” se incorpora en el momento político de sociedades que pretenden salir de periodos dictatoriales o de conflictos y tensiones que han afectado gravemente los derechos humanos. Por tanto, es un modelo de justicia que surge de una decisión político-jurídica y que implica una salida negociada de las situaciones mencionadas. La negociación se da entre los actores en disputa y tiende a la reparación y el resarcimiento de los daños ocasionados a las víctimas de violaciones de derechos humanos, pero también a la imposición de penas menos severas para los victimarios con el objetivo de alcanzar la paz y la estabilidad de los Estados.

De este modo el conflicto se resuelve por medio de la transacción, en un doble sentido, pues no solo se busca materializar un pacto para poner

fin a las diferencias entre las partes implicadas, sino que, además, para llegar a dicho acuerdo las partes deben transigir, es decir, consentir en parte con aspectos que no se consideran justos o razonables. (Bonet y Alija, 2009, p. 137)

Necesariamente se tendrá que hacer un balance para lograr un equilibrio entre las aspiraciones de paz y las de justicia. Así entendida, la justicia transicional se presenta como un tipo de justicia que combina los modelos retributivo y restaurativo, definida por un pacto de carácter político entre las partes involucradas. La justicia transicional tratará de adaptar los esquemas jurídicos tradicionales y ordinarios del derecho propio de un Estado a las situaciones excepcionales que ocurrieron a causa de una disputa armada o un cambio del régimen, con la finalidad concreta de alcanzar la paz, la estabilidad política y la consolidación de la democracia. Y esto se pretende lograr a través de diversos mecanismos que implican tensiones entre las aspiraciones de los involucrados; estos mecanismos se concentran principalmente en cuatro grandes áreas.

La primera de estas áreas corresponde a la investigación de los hechos de violaciones de derechos humanos ocurridos durante el periodo que se pretende superar. Estas investigaciones están destinadas a la construcción de lo que se ha llamado “memoria histórica”, entendida como un proceso participativo en el que los directamente involucrados cuentan lo sucedido. El Estado tiene

el deber de promover esas narraciones, de conservar dicha memoria colectiva y dar a conocer lo sucedido. Este primer componente se enlaza directamente con el derecho de las víctimas a la verdad.

El segundo mecanismo busca la persecución y sanción, lo que implica el establecimiento de instrumentos jurídicos alternativos para la judicialización y castigo de los perpetradores de violación de derechos humanos. Casi siempre, estos instrumentos son el resultado de la negociación entre los actores de los conflictos, lo que permite el establecimiento de privilegios en la aplicación de las sanciones a cambio de la dejación de las armas o del cambio político. Este segundo mecanismo se relaciona con el derecho de las víctimas a la justicia.

El tercer instrumento se configura con el derecho de las víctimas a la reparación. Implica la aplicación de diversos mecanismos y herramientas tanto judiciales como administrativas, para la satisfacción de los derechos a la restitución, indemnización, satisfacción y rehabilitación de las víctimas individuales y colectivas. Por último, encontramos la prevención, que implica, entre otras cosas, la transformación de todas las instituciones y situaciones estructurales que dieron origen al conflicto, con la finalidad de que los hechos ocurridos no se repitan. Estas últimas medidas son entendidas como las garantías de no repetición.

Los procesos de transición se presentan así, como un dispositivo jurídico y político que pretende lograr a través de diversos mecanismos e instrumentos excepcionales, la transformación de las estructuras sociopolíticas que fueron causa de conflictos y las tensiones, como también busca dar respuesta a las graves, masivas y sistemáticas violaciones de Derechos Humanos; violaciones para la que los procesos y normas ordinarias de las que disponen los Estados no tienen respuestas adecuadas.

3.1.1. Contextualización del relato hegemónico

Desde 1941, con la Carta del Atlántico, EE. UU. comenzó a implementar su estrategia para establecerse como centro hegemónico del sistema mundial una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a diferencia de las potencias europeas que usaban la colonización directa de los demás territorios del globo, EE. UU. opta por la apertura de mercados y la liberalización de la economía. Esta nueva forma de dominio se refleja en el punto primero y cuarto de la Carta, donde se indica que Gran Bretaña y Estados Unidos “no buscan ningún engrandecimiento territorial o de otro tipo” y que se esforzarán “respetando totalmente sus obligaciones existentes, en extender a todos los Estados, pequeños o grandes, victoriosos o vencidos, la posibilidad de acceso a condiciones

de igualdad al comercio y a las materias primas mundiales que son necesarias para su prosperidad económica.”

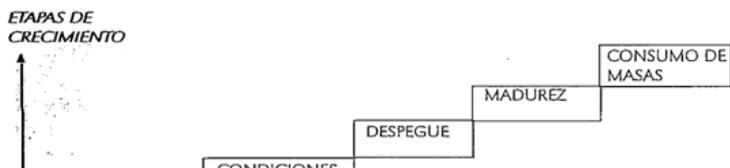
Bajo esta orientación, entre el 1 y el 22 de julio de 1944, se llevó a cabo la Conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas, donde se firmaron los acuerdos de Bretton Woods, estableciendo, entre otros, el libre intercambio entre naciones, lo que afectó directamente al proteccionismo de los mercados internos. Además, se crearon el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y se adoptó el dólar estadounidense como moneda para el intercambio comercial basado en el patrón oro. Estos acuerdos, junto con el European Recovery Program, para la reconstrucción de Europa Occidental después de la guerra, conocido como Plan Marshall, abrieron las puertas de todos los territorios del planeta al mercado de EE. UU.

EE. UU. no se convirtió en un imperio colonial tradicional, sino que su ayuda económica, con un marcado carácter “humanitario”, se extendió a países que la necesitaban, creando lazos de dependencia económica y exportando el modelo civilizatorio de los EE. UU., lo que se conoce como “Americanización”. Esto aseguró que los productos y servicios del país del norte se convirtieran en necesidades globales y también aportó a la batalla ideológica contra el modelo socialista de la Unión Soviética y el Bloque Comunista.

En aquella coyuntura se crearon el National Security Council (NSC) y la Central Intelligence Agency (CIA), se desplegó un programa informativo y cultural de alcance mundial (mediante la United States Information and Educational Exchange Act), se preparó el terreno para las llamadas «acciones encubiertas» (con la financiación de la CIA a organizaciones públicas y privadas del mundo cultural), y se tejieron vínculos con fundaciones filantrópicas (sobre todo la Ford) receptivas hacia la necesidad de contener el expansionismo soviético. (...) El campo comunista fue asimilado con el totalitarismo, la anulación del individuo y sus derechos, la tiranía, en suma «un nuevo fanatismo» que ambicionaba la conquista del mundo. En contraposición, la defensa de Occidente se asoció a la construcción de sociedades libres, próspera económicamente y abiertas a las diferentes alternativas políticas. (Delgado, L. 2015, p.17)

Paralelamente a la construcción de esta hegemonía económica, se impuso la hegemonía política y cultural con el surgimiento de las teorías del desarrollo, especialmente la teoría de la modernización. Esta teoría asume la historia como un proceso lineal y progresivo que atraviesan todos los Estados para llegar al desarrollo. El texto cumbre de esta teoría: “Las etapas del crecimiento económico” es publicado por Walt Whitman Rostow en 1961. En este texto se presentan las “etapas del

crecimiento” que “la historia” hace posibles para todos los Estados sin excepción. Las sociedades pasan por diferentes niveles desde una etapa de despegue denominada “tradicional” hasta el nivel más elevado y final de madurez denominado “consumo de masas”, proceso que Slater (1999, p. 116) esquematiza como sigue:



La historia avanza hacia su fin sin que se planteen otras formas de organización de la vida más que la del consumo; sin rupturas, sin discontinuidades y sin alternativas posibles. La “sociedad tradicional” es entendida como el proceso de estancamiento en el que se encontraban todos los pueblos hasta el siglo XVIII, momento en el que empiezan las condiciones para el despegue en el norte de Europa y el norte de América. Para que este despegue sea posible en todos los pueblos, se requiere la intervención del Estado y su dinamización.

En la teoría de la modernización se entiende que el subdesarrollo es un problema de atraso económico debido a que los países subdesarrollados no pueden alcanzar el despegue, siendo las causas del atraso círculos viciosos que perpetúan los frenos al desarrollo. La manera de

romper el círculo es el ahorro y la inversión, y puesto que los países subdesarrollados no tienen capacidad de ahorro interno, se tiene que romper el círculo vía endeudamiento, ayuda internacional o inversiones extranjeras. Con esto se podrá arrancar la industrialización que transforme la economía tradicional y agrícola en una moderna e industrial. (Hidalgo Capitán, 1998, p. 74)

Los Estados deben transformarse y sus instituciones deben adecuarse y adaptarse para poder integrar las nuevas condiciones económicas que se imponen desde afuera, generando en su marcha hacia la madurez “cambios en la estructura y de la fuerza de trabajo, una disminución de la población rural, el aumento del consumo y de la especialización técnica y profesional.” (Slater, 1999, p. 116). Esto implica una profunda transformación de la estructura, social, política y cultural de los pueblos.

La “subalternización de lo rural” toma un nuevo carácter: los modos de vida del campo se presentan como sinónimo de atraso, la población rural es observada como mano de obra que debe ser desplazada hacia los centros urbanos y la economía rural debe ser industrializada. Esta “gran transformación” solo será posible con gobiernos fuertes que implanten las nuevas condiciones y detengan el avance del socialismo en sus territorios. De allí que, paralelo a esta teoría del desarrollo, se elabore una de carácter militar con la doc-

trina de la seguridad nacional, que implicaría en el caso de América Latina el derrocamiento de gobiernos progresistas y la implantación de dictaduras y gobiernos autoritarios, así como la intervención militar para acabar con las insurgencias de la región y con todo aquellos que interprete como “comunista”.

Para Estados Unidos, como nuevo centro de la hegemonía capitalista, el problema de la democracia en el denominado “tercer mundo” no es central en esta época, en tanto lo que se requiere en lo inmediato es instaurar las condiciones para su futuro desarrollo, la preocupación será por “gobiernos fuertes” y no por “modelos democráticos”

La democracia es un sutil y difícil problema para la mayoría de los otros países del hemisferio. La tradición autoritaria y jerárquica, que ha condicionado y forma las culturas de la mayoría de estas sociedades, no se presta al tipo especial de gobierno popular a que estamos acostumbrados. Pocos de estos países, además, han logrado un adelanto suficiente en sus sistemas económicos y sociales como para apoyar en forma permanente un sistema democrático. Para muchas de estas sociedades, entonces, el interrogante no es tanto democracia o falta de ella, sino que es sencillamente cuales son los caminos metódicos para poder seguir adelante. (Rockefeller, 1970, p. 306)

La instauración de las “condiciones del progreso” y la “modernización” en los países subdesarrollados requerirá de gobiernos con mano de hierro que, bajo cualquier condición y con los medios que sean necesarios, no solo frenen el avance del socialismo en sus territorios, sino que logren unificar el territorio, desplazar a la población del campo a las ciudades como mano de obra abundante y barata, y convertir los territorios rurales ya despojados en una industria agrícola y de explotación de recursos naturales que surtirá de materias primas a las economías desarrolladas. Estas medidas solo serán posibles con gobiernos autoritarios y violencia política. La prioridad en la política internacional de los EE. UU., para la época será el apoyo militar en las políticas de seguridad y de desarrollo.

Esta situación cambiará a finales de los años 1970 e inicio de los años 1980, época en la que el modelo liberal de democracia burguesa se instaura como el único y posible modelo de “gobernanza global” haciendo frente al modelo socialista, que empieza a ser percibido como lo violatorio de las libertades y derechos de los ciudadanos. Para esta época, EE. UU., ha ganado la batalla ideológica en la guerra fría. Será precisamente en este momento en el cual se inicia la conceptualización de la denominada “justicia transicional”, tal como lo dice el regalo hegemónico.

Una vez instauradas, por la fuerza de la violencia política desmedida, las condiciones necesarias

para el freno del socialismo y el despegue del proyecto de modernización que acaba con todo aquellos que se considere “sociedad tradicional”, se presenta el problema de la superación del pasado violento para la legitimación del nuevo orden.

En este momento, partiendo de las experiencias de los Estados que se encuentran en “transición”, un grupo de académicos se reúne con el apoyo de la Fundación Ford para conceptualizar este fenómeno. Toman como referencia el esquema del Derecho Internacional de los Derechos Humanos que se ha venido desarrollando desde la Segunda Guerra Mundial y que se consolida durante los años 1970 al ser asumido por EE. UU., como parte central de su política internacional y punto nodal de la democratización. De acuerdo con Guilhot (2011), el rumbo que toma el discurso de los DDHH en EE. UU., recoge dos visiones aparentemente antagónicas en los períodos Carter y Reagan: “el primero consistió en recurrir al derecho, en particular al derecho internacional, como herramienta para limitar la soberanía; el segundo equiparó la política de derechos humanos con la producción de gobernanza democrática.” (Guilhot, 2011, p. 223). De acuerdo con el autor se genera una visión liberal y una neoconservadora respectivamente, que producen un ejercicio de gobernanza global, en el que DDHH y democracia liberal son categorías indivisibles y necesarias para demostrar la efectividad y el carácter moderno de un Estado.

Como hemos visto, en las décadas anteriores el acento estaba puesto en la noción de progreso y desarrollo con independencia de la forma de gobierno y de las acciones que se consideraran necesarias para lograr dicho objetivo. La batalla ideológica durante la guerra fría fue ganada gracias al impulso de los Derechos Humanos, de allí que para la época de los años 1980 ya era un imperativo categórico la implementación de gobiernos democráticos cumplidores de los DDHH. Por esto se hacía necesaria la implementación de un mecanismo que permitirá el cumplimiento de dicho imperativo y que garantice el tránsito de los gobiernos autoritarios y de los gobiernos socialistas a las formas propias de la democracia liberal. Este mecanismo será el de la justicia transicional, que pone su acento en la noción de reparación a las víctimas y que para nuestro caso tiene implicaciones en el concepto de territorialidad.

Desde nuestro análisis, en el marco del proceso descendente de producción de territorialidad capitalista, se observa que después de períodos de violencia extrema, cuyo objetivo es definir e integrar un territorio local específico al modelo de Estado, se hace necesario construir un consenso que afiance la territorialidad producida. En este contexto, los procesos de transición desempeñan un papel crucial como dispositivo de legitimación.

Los procesos de transición actúan como un eje articulador entre dos momentos propios del pro-

ceso descendente de producción de territorialidad. Se encuentran en el punto intermedio entre una época de extrema violencia y autoritarismo y una de consolidación de paz y democracia. Se presentan como un pacto de paz que busca superar la época de violencia desmedida en la integración de los territorios locales al proyecto de Estado, manteniendo la territorialidad producida durante dicha violencia. La época de violencia es vista como un error o un mal funcionamiento del sistema, en lugar de considerarla como parte estructural del sistema mismo.

3.2. Del cambio de sistema a la noción de transición

De acuerdo con el relato hegemónico descrito, los procesos de transición se podrían enmarcar dentro del concepto más amplio de “cambio político”, el cual ha sido central en la historia del pensamiento político occidental. Este concepto busca comprender cómo se gobiernan las comunidades políticas y cómo se transforman sus formas de gobierno a lo largo del tiempo.

El cambio de sistema, por su parte, diferiría radicalmente del concepto de cambio político al presentarse como una transformación radical de todas las estructuras en las que se asienta la sociedad. En este contexto, es relevante examinar

cómo el concepto original de “transición” que en sus inicios tenía un carácter revolucionario, marcando el periodo intermedio que posibilitaba la transformación profunda en la estructura política y social.

Sin embargo, el concepto de transición ha ido evolucionando y adoptando una naturaleza más alineada con las dinámicas de los Derechos Humanos y la democracia liberal. Ha perdido su enfoque revolucionario y se ha integrado a marcos restringidos, como el respeto a los derechos fundamentales y el fomento de la participación democrática. Este cambio de enfoque ha influido en la forma en que los procesos de transición son entendidos y gestionados en la actualidad.

3.2.1. Enfoques sobre cambio político y transición

Podemos encontrar referencias a la noción de cambio político desde la tradición clásica occidental. Aristóteles propone una primera clasificación de las formas o regímenes que existen en el mundo antiguo. El Estagirita parte de la definición de “régimen político” como “una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y este gobierno es el régimen” (1988, p. 168). Así, di-

vide los regímenes políticos en seis tipos principales, de los cuales tres son correctos y los otros tres son sus respectivas desviaciones. Los primeros se encuentran aquellos regímenes que atienden al bien común como finalidad de la ciudad, mientras que los segundos atienden solo a intereses particulares o de grupo:

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones (...) De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira el interés común; aristocracia a gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien por qué se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: República. (...). Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la República. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos, y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno

de ellos atiende al provecho de la comunidad. (Aristóteles, 1988, p. 171 y 172)

El gobierno de la ciudad, de acuerdo con Aristóteles, está conformado por al menos tres tipos de magistraturas: la primera, la deliberativa o asamblea, en la que se toman las decisiones que orientan el destino de la ciudad; la segunda magistratura corresponde a los funcionarios o el poder ejecutivo, estas son magistraturas de tipo político, económico, religioso, etc., y que ejecutan todas las acciones necesarias para el correcto funcionamiento de la ciudad; y por último, las magistraturas que corresponden a los tribunales o el poder judicial entre los que se distinguen ocho tipos de tribunales según los casos que resuelven. De la ordenación de estas magistraturas depende el carácter del régimen, pues las tres conforman el gobierno, de allí que será el número de quienes las integren y los intereses para los que sus integrantes gobiernen los que determinen el tipo de régimen, ya sea republicano, aristocrático, monárquico o en su defecto democrático, oligárquico o tiránico (Aristóteles, 1988).

El gobierno en Aristóteles no es una estructura monolítica sino compleja, constituida por estos tres elementos o poderes, cada uno de los cuales puede estar ordenado de manera diferente atendiendo al número de personas que lo conforman y la estructura en la que se ordene. El gobierno detenta la soberanía de la ciudad, por lo cual un cambio de régimen implicará no solo un cambio

en cuanto al número y la estructura de las magistraturas sino también a la finalidad de estas. Así, los regímenes que tienen como finalidad el bien común, que es la razón por la cual se constituye una ciudad, serán rectos y justos; por el contrario, aquellos que no atiendan al bien común serán regímenes desviados. Dentro de los regímenes correctos, según el número de personas que detenten las magistraturas, se identifican tres: Monarquía, el gobierno de uno; Aristocracia, el gobierno de pocos; República, el gobierno de la mayoría. La desviación de la Monarquía será la Tiranía, cuando atiende únicamente al bienestar del monarca; la desviación de la Aristocracia será la Oligarquía, cuando atiende solo a los intereses de los más ricos; y la desviación de la República será la Democracia, cuando atiende solo al bien de los pobres.

Una segunda noción de lo que podemos entender por cambio político en la tradición occidental la encontramos en la época moderna. Es Maquiavelo quien por primera vez propone el concepto de Estado y no de ciudad para describir la ordenación de las sociedades humanas que emergen en la modernidad. Si bien Aristóteles identifica a la República como la forma del gobierno de la mayoría que atiende al bien y al interés de la ciudad, no la entiende como la única forma recta de régimen ni la única forma de gobierno en que se puede ordenar una ciudad, sino una de las diversas posibilidades dentro de la baraja de regímenes. En

Maquiavelo, por su parte, nos encontramos ya con una estructura más rígida en la que la ordenación del Estado puede tomar solo dos formas posibles, tal como se indica en el párrafo inicial de “El Príncipe”:

Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son Repúblicas o principados. Los principados son, o hereditario, cuando una misma familia ha reinado en ellos largo tiempo, o nuevos. Los nuevos, o lo son del todo, como lo fue Milán bajo Francisco Sforza, o son como miembros agregados al Estado hereditario del príncipe que los adquiere, como es el reino de Nápoles para el rey de España. Los dominios así adquiridos están acostumbrados a vivir bajo un príncipe o a ser libres; y se adquieren por las armas propias o por las ajenas, por la suerte o por la virtud. (1999, p. 6)

Comprobamos una diferencia radical entre la visión aristotélica y la maquiaveliana. En la primera la ciudad es un fin en sí mismo, busca el bien y el interés común. En la segunda, el Estado se nos presenta como un medio dominación, en este sentido, los Estados solo pueden ser de dos clases: Repúblicas o Principados. Al hablar de las formas de gobierno, Maquiavelo sostiene:

Algunos han escrito, refiriéndose al gobierno, que puede ser de tres clases: monárquico, aristocrático y popular, y que los que organizan

una ciudad deben inclinarse a una de ellas, según les parezca oportuno. Otros, más sabios en opinión de mucho, opinan que las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas. Las buenas son las que enumerábamos antes, las malas, otras tres que dependen de ellas y les son tan semejantes y cercanas, que es fácil pasar de una a otra (...). De modo que, si el organizador de una República ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediablemente, degenera en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto la virtud y el vicio. (1987, p. 33)

En este apartado, se hace una referencia expresa a la teoría aristotélica sobre la que centra su crítica. Será el carácter efímero de dichos regímenes la principal preocupación del autor, la poca duración que tienen cada una de estas formas de gobierno hará que al final los Estados que pasan por este círculo de regímenes una y otra vez se debiliten y caigan ante otro Estado más fuerte y estable. “pero sino sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno” (1987, p. 35). De allí que, con la finalidad de garantizar la soberanía y estabilidad de los Estados emergentes, resulte necesario encontrar un sistema que interrumpa el círculo y mantenga el poder del Estado por tiempo indefi-

nido. Para Maquiavelo este sistema es una forma mixta de gobierno:

De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controlar a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular. (1985, p. 35)

De allí que una República bien ordenada tendrá un gobierno mixto que integre todas las clases sociales que se creen con poder de decisión sobre el Estado. La nobleza y la aristocracia serán pues el poder de las dos clases privilegiadas del Estado, mientras que el pueblo conformaría un tercer poder. La presencia de todos ellos como poder soberano conformará la República, y estos intereses y sus respectivos regímenes no se sucederán unos a otros, sino que permanecerán en coexistencia pacífica. El pueblo, con mayoría numérica, entra en las mismas condiciones que las minorías representadas por la aristocracia y la nobleza, como una tercera parte del poder soberano. La pugna por los intereses de cada uno de los poderes resultaría en un equilibrio que se autosostiene indefinidamente, generando como resultado la estabilidad del Estado.

De acuerdo con Althusser (2008), la excepcionalidad del pensamiento teórico de Maquiavelo

consiste en que, al apartarse de las teorías clásicas de las formas de gobierno, está construyendo una nueva teoría para una nueva época. La época moderna se fundará no sobre los postulados de las ciudades antiguas y medievales, sino sobre la unificación de varias ciudades en una nueva forma de organización política, económica y social: El Estado, diferente también a las monarquías absolutas de la Europa de la época. El objetivo de Maquiavelo será entonces:

Plantearse la cuestión política de las condiciones de la fundación de un Estado nacional en un país sin unidad, Italia, entregada a las divisiones internas y a las invasiones. (...) esta cuestión Maquiavelo la plantea en términos radicales declarando que únicamente un “príncipe nuevo en un principado nuevo” podrá llevar a buen fin esta difícil tarea. (Althusser, 2008, p. 336)

Maquiavelo plantea el momento de la transición del gobierno sobre el territorio en la forma antigua al gobierno sobre el territorio en la forma moderna como Principado, pues será un gobierno fuerte representado en el príncipe el que siente las bases para la futura República.

A diferencia de las visiones del cambio político expuestas, Marx hace referencia expresa a la noción de “transición” y la define como el periodo intermedio entre la transformación del sistema socialista al comunista:

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado. (Marx, 2004, p. 45)

La transición desde esta perspectiva es un concepto radicalmente diferente de la noción de cambio político. El cambio político se da dentro de un mismo sistema: un estado bajo el sistema capitalista puede tener como forma de gobierno una monarquía, una dictadura o una democracia y pasar de una a otra forma sin dejar de ser capitalista. En Marx el periodo político de transición será aquel que lleva del Estado burgués moderno a la sociedad libre: la sociedad sin Estado. El Estado, entendido como instrumento de clase y coacción para el sometimiento de la clase obrera por la clase burguesa, no desaparecerá inmediatamente una vez se haya alcanzado la propiedad colectiva sobre los medios de producción por el pueblo, sino que será necesario un periodo intermedio en el cual surge una nueva forma de Estado.

Esta nueva forma de Estado, en términos de Lenin (1997), será el “Estado Social Revolucionario”. Es Estado en tanto que instrumento de dominación de clase, pero en este, la clase dominante será el proletariado y la dominada será la clase burguesa. Así mismo, será Estado en tanto que detentador de algunas de las formas del derecho burgués

que serán necesarias para la organización social del trabajo y la distribución de sus productos. Esta será la primera etapa del desarrollo del Comunismo, que es entendida como socialismo. Esta primera etapa seguirá su curso hasta llegar a una última etapa en la que, habiendo desaparecido las clases sociales, no será necesario un instrumento de dominación, por lo que el Estado desaparecerá de forma gradual y natural. Esta última fase de la sociedad libre que se organiza sin la coacción de un aparato represor será el verdadero comunismo (Lenin, 1997).

En los enfoques de cambio político propuestos por Aristóteles y Maquiavelo, no se cuestiona la estructura económica sobre la cual funciona el sistema. En el caso de Aristóteles, no cuestiona el sistema esclavista, y en el caso de Maquiavelo, busca el modelo adecuado de organización territorial para el sistema capitalista que va en ascenso. Estos sistemas pueden funcionar con independencia de la forma de gobierno que impere, ya sean “buenas o malas” en el caso de Aristóteles, o Repúblicas y Principados en el caso de Maquiavelo. El sistema económico y la estructura social sobre la cual se sostienen siguen su funcionamiento sin alteraciones a pesar del cambio en la forma de gobierno.

Para la tradición socialista y comunista en cambio, la transición consiste en el periodo de ordenación y de tránsito entre un sistema viejo y un sistema nuevo. Su interés no está en modo alguno en las formas de gobierno en las que se organiza

el sistema capitalista, sino en la superación de la estructura económica, política, social y cultural en la que este se sostiene. Consideramos entonces que la palabra “transición” se funda en esta tradición del pensamiento con unas características particulares de subversión del orden establecido.

Una segunda forma de aproximarse a la noción de transición la encontramos en Wallerstein (1997). De acuerdo con este autor, la noción de espacio-tiempo constituye la unidad de análisis básica del conocimiento científico social, en tanto que “El tiempo y el espacio afectan la realidad social esencialmente en las formas como la asimilamos, como aquellas categorías que proporcionan las premisas de nuestro pensamiento” (p. 10). Así pues, encontramos que las relaciones humanas no se producen en un tiempo-espacio eterno e inmutable que no influye en la existencia de las comunidades y los individuos, sino que las mismas se desarrollan y se componen en su esencia de las características del espacio-tiempo que habitan. En este sentido, el autor propone tres tipos de espacio-tiempo que tienen como fundamento la noción de sistema-mundo ya desarrollada. Estos tres tipos son:

Tiempo-Espacio cíclico ideológico: identificado como los ciclos que ocurren en el interior de los sistemas históricos particulares y que son los mecanismos que lo regulan, son ciclos intermedios en los procesos de larga duración de estos sistemas, que tienen a describir ideológi-

camente una época, por ejemplo, era mercantil, industrial y posindustrial del capitalismo, desviando la atención de lo estructural. Estos cumplen también una función de reequilibrio en el marco de la totalidad del sistema cuando se ha agotado un ciclo deberá surgir otro para que el sistema no colapse Tiempo-Espacio estructural: que da cuenta de los límites externos en el tiempo y el espacio de cualquier sistema histórico, dado que los mismos tienen un inicio y un fin en el tiempo y el espacio, esta unidad nos permite analizar la continuidad y el cambio social, permite comprender los sistemas históricos en su evolución como totalidad y en sus cambios. Tiempo-Espacio transformativo: como el momento breve del cambio fundamental, transición de un sistema histórico a otro de un modo de organización de vida a otro. Surgen cuando el sistema histórico ha agotado la eficacia de sus ritmos cíclico y por tanto su equilibrio (Wallerstein, 1997, p. 7-9) (El resaltado es nuestro)

Los sistemas históricos, tal como lo plantea Wallerstein, no son sistemas cerrados e inmutables, sino que permanecen en un constante movimiento que permite la autoconservación de su estructura esencial. La transición sería entendida entonces como el momento transformativo de la estructura misma del sistema, que es reemplazada por otra. Para el caso del sistema capitalista, su estructura se ha desarrollado en un ciclo de larga duración, ampliando progresivamente su dimen-

sión espacial hasta abarcar el mundo entero, sin que en la actualidad existan otros sistemas que le disputen.

3.2.2. Transiciones sin transición

Hemos visto cómo las nociones de “cambio político” y “transiciones” han tenido diferencias en sus orígenes. Al menos hasta el siglo XIX, existe una clara diferenciación entre ellas. Sin embargo, entrado el siglo XX, las dos nociones parecen haber asumido una misma forma, siendo la transición política el modelo propio de cambio político, hasta el punto de abarcar todo su contenido en el siglo XXI. De allí que en la actualidad no se observe en el mundo político distinción entre los dos conceptos: nos encontramos en la época de las transiciones sin transición. La noción de transición ha sido vaciada de su contenido revolucionario y antisistémico para convertirse en un instrumento que legitima y da estabilidad al sistema capitalista.

Para entender cómo se produjo la reinversión de este concepto, es decir, el proceso por el cual la noción de transición llegó a ocupar el contenido y sentido del cambio político, debemos acercarnos a los procesos históricos acontecidos desde finales del siglo XIX. A partir de allí, describiéremos como opera el proceso de vaciamiento de conte-

nido hasta llegar a la época de las transiciones sin transición como forma de producción de territorialidad para el capital.

3.2.2.1. Contexto

Durante la primera mitad del siglo XX, se suceden las dos grandes guerras mundiales que cambian el juego geopolítico del sistema mundial. De esta manera, el centro hegemónico del sistema pasa del norte de Europa al norte del continente americano. Tres grandes hechos marcan esta etapa: el ascenso del socialismo en Rusia con la Revolución de Octubre y el bloque soviético en las décadas posteriores; el ascenso del fascismo en Europa a partir de la década de 1930; y el plan de reconstrucción de Europa tras la segunda guerra mundial a cargo de EE. UU.

A su vez, el avance del “imperialismo financiero” como hecho previo a estos tres acontecimientos, ocurrido durante la segunda mitad del siglo XIX, impone su marca definitiva sobre los sucesos de las décadas posteriores. El “imperialismo financiero”, siguiendo las tesis planteadas por Lenin, constituye una tercera etapa del imperialismo capitalista. La primera etapa corresponde a los procesos de colonización de los siglos XVI, XVII y XVIII y finaliza con las revoluciones independentistas de la primera década del siglo XIX en el con-

tinente americano. La segunda etapa, tuvo como finalidad el reparto de África y otras zonas en disputa. A finales del siglo XIX, el sistema capitalista entra en la tercera etapa su imperialismo, en esta:

La propiedad privada basada en el trabajo del pequeño propietario, la libre competencia, la democracia, todos esos eslóganes con que los capitalistas y su prensa engañan a los obreros y a los campesinos, pertenecen a un pasado distante. El capitalismo se ha transformado en un sistema mundial de opresión colonial y de estrangulamiento financiero de la aplastante mayoría de la población del planeta por un puñado de países “avanzados”. Y ese “botín” es compartido entre dos o tres potencias mundiales saqueadoras armadas hasta los dientes (EEUU, Gran Bretaña, Japón), que arrastran al mundo entero a su guerra por el reparto de su botín. (Lenin, N/D, p. 7)

La época de la llamada “libre competencia” propia del capitalismo mercantilista y posteriormente del industrial, en la cual propietarios independientes unos de otros, que solo podían saber si su mercancía tenía algún valor de uso al ser llevada al mercado, ha quedado en el pasado. Ahora, a nivel global, grandes corporaciones asumen el dominio y los conocimientos no solo sobre la producción de mercancías, sino también sobre la explotación de los recursos naturales, las tecnologías de distribución y las formas de consumo. “El monopolio es la transición del capitalismo a un

sistema superior.” (Lenin, N/D, p. 54). Estas compañías, para ser viables, deben funcionar a nivel global, por lo cual se hace necesario que cuenten con el dominio territorial del mundo. Para lograr esto, se reparten los territorios del globo en los cuales explotarán “recursos naturales”, mano de obra barata, producirán sus mercancías al menor costo y las distribuirán con el mayor margen de ganancia. A este hecho se suma el papel de los bancos como intermediarios del capital, que también sufren un proceso de concentración cada vez mayor y de transformación de sus funciones.

Una parte cada vez mayor del capital industrial —escribe Hilferding— ya no pertenece a los industriales que lo utilizan. Disponen de él únicamente por mediación del banco, el cual representa, con respecto a ellos, a los propietarios del capital. Por otro lado, el banco se ve obligado a invertir en la industria una cuota creciente de sus fondos. Así, el banquero se está convirtiendo en un grado mayor que nunca en capitalista industrial. El capital bancario —es decir, capital en forma de dinero— que se convierte de esa manera en capital industrial es lo que yo llamo ‘capital financiero’ (...) El capital financiero es el capital controlado por los bancos y utilizado por los industriales”. (Lenin, N/D, p. 29)

La tarea de control y división territorial del mundo le corresponderá al instrumento político militar del sistema: el Estado. El reparto final del

planeta será resuelto por las grandes guerras entre las potencias económicas. “no cabe duda de que la entrada del capitalismo en su fase monopolista, de capital financiero, está relacionada con la intensificación de la lucha por el reparto del mundo.” (Lenin, N/D, p. 48). Pero el reparto del mundo no se hará solo por la conquista material y efectiva de los territorios aún no colonizados, sino que también se producirá, hasta nuestros días, sobre los territorios formalmente libres o que fueron antiguas colonias, mediante entramados financieros y diplomáticos. Esto asegura que las grandes corporaciones tengan el control total del planeta.

Desde el momento en que se habla de la política colonial en la época del imperialismo capitalista, es necesario señalar que el capital financiero y la política internacional que conforma, que se reduce a la lucha de las grandes potencias por el reparto económico y político del mundo, dan lugar a diversas formas transitorias de dependencia estatal. Esta época no sólo se caracteriza por la existencia de dos grandes grupos de países (los colonizadores y los colonizados), sino también por las formas variadas de países dependientes que, aunque gozan formalmente de independencia política, en la práctica están atrapados en las redes de la dependencia financiera y diplomática. Ya nos hemos referido antes a una de estas formas, la semicolonía. (Lenin, N/D, p. 52).

Con este reparto colonial y semicolonial del mundo durante la segunda mitad del siglo XIX, Europa se convierte en el centro hegemónico del sistema. Las potencias europeas, con la finalidad de evitar conflictos entre ellas, realizan el reparto de África y Asia mediante acuerdos diplomáticos en la Conferencia de Berlín (celebrada entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885). Sin embargo, estos acuerdos no fueron suficientes para impedir los conflictos entre las potencias imperiales, conflictos que condujeron a la primera gran guerra europea: la Primera Guerra Mundial será así la lógica consecuencia de la lucha entre las grandes potencias por el reparto del mundo.

Esta primera gran guerra finaliza con la firma del Tratado de Versalles el 28 de junio de 1919. En este tratado se crea la “Liga de las Naciones”, una institución que tiene como finalidad la preservación de la paz en el “mundo civilizado” y que será el antecedente de las Naciones Unidas. Además de establecer sanciones económicas en contra de Alemania como derrotada de la guerra y la pérdida de sus territorios en favor de las potencias principales (EE. UU, Gran Bretaña, Francia, Italia, Japón) y sus aliados, el Tratado de Versalles, establece dos puntos que resultan de sumo interés. El primer punto se encuentra en el artículo 22, que hace referencia a la consolidación del reparto del mundo, pero no ya bajo la figura de la colonia sino del denominado “tutelaje” de los países civilizados sobre aquellos que no han alcanzado un “grado

adecuado de desarrollo”. Nos permitimos aquí transcribir todo su contenido:

Aquellas colonias o territorios que por consecuencia de la última guerra han cesado de estar bajo la soberanía de los Estados que anteriormente los gobernaban, y que están habitados por pueblos no capaces todavía para subsistir solos bajo las difíciles condiciones del mundo moderno, se aplicará el principio de que el bienestar y el desarrollo de tales pueblos constituye un sagrado encargo de la civilización, y que seguridades para el desempeño de esta misión deben ser comprendidas en este pacto. El mejor método para dar practica aplicación a este principio, es que el tutelaje de tales pueblos se confíe a naciones adelantadas que, por razón de sus recursos, experiencia o su posición geográfica, pueden mejor asumir esta responsabilidad y estar dispuestas a aceptarla; y que el tutelaje sea ejercido por ellas como mandatarias en nombre de la liga. El carácter del mandato debe variar según el grado de desarrollo del pueblo, la situación geográfica del territorio, su situación económica y otras circunstancias similares. Ciertas comunidades anteriormente pertenecientes al imperio turco, han alcanzado un estado de desarrollo en el que su existencia como naciones independientes puede ser reconocida provisionalmente, sujeta a indicaciones administrativas y auxilio, por un mandatario, hasta que puedan subsistir solas. Los deseos de es-

tas comunidades deben ser una consideración principal en la elección de mandatario. Otros pueblos, especialmente los de África Central, están en tal estado, que el mandatario debe ser responsable de la administración del territorio bajo condiciones que garanticen la libertad de conciencia y de religión, sujeto solo al mantenimiento del orden público y la moral, la prohibición de abusos como el tráfico de esclavos, el comercio de armas y de licores y la prohibición de establecer fortificaciones o bases navales o militares y de instrucción militar de los nativos para otros fines que los de policía y de la defensa del territorio; y procurar igualdad de oportunidades para el comercio e intercambio de todos los miembros de la Liga. Hay territorios como los de África Suroccidental, y algunos de las islas del Sur del Pacífico, que, debido a la falta de densidad de su población o a su pequeñez, o su lejanía de los centros de civilización, o su contigüidad geográfica al territorio del mandatario, y otras circunstancias, pueden ser mejor administrados bajo las leyes del mandatario como porciones integrales de su territorio, sujetas a las salvaguardias arriba mencionadas en interés de la población indígena. En cada caso de mandato, el mandatario enviará al Consejo un informe anual referente al territorio confiado a su cargo. El grado de autoridad, control o administración ejercido por el mandatario, sino es determinado previamente por los miembros de la Liga, será explícitamente definido por en

cada caso por el Consejo. Una comisión permanente será constituida para recibir y examinar los informes anuales de los mandatarios e informar al Consejo en todas las cuestiones relativas a la observancia de los mandatos. (Artículo 22) (el resaltado es nuestro)

El segundo punto es referente al mejoramiento de las condiciones de los trabajadores como garantía para la paz. En este tratado se crea la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como institución integrante de la Liga de las Naciones y fundamentada en los preceptos contenidos en la sección I de la parte XIII del Tratado de Versalles:

Considerando que la Liga de las Naciones tiene por objeto establecer la paz universal, y que tal paz no puede fundarse sino sobre la base de la justicia social; Considerando que existen condiciones de trabajo que implican para un gran número de personas la injusticia, la miseria y las privaciones, lo que engendra tal descontento que la paz y la armonía universal se ponen en peligro, y considerando que es urgente mejorar esas condiciones: por ejemplo, en lo que concierne a la reglamentación de las horas de trabajo, la fijación de una duración máxima de la jornada y de la semana de trabajo, el reclutamiento de mano de obra, la lucha contra la falta de empleo, la garantía de un salario que asegure condiciones de existencia convenientes, la protección de los trabajadores contra las enfermedades generales o profesionales y los

accidentes resultantes del trabajo, la protección de los niños, de los adolescentes y de las mujeres, las pensiones a la vejez y a los inválidos, la defensa de los intereses de los trabajadores ocupados en el extranjero, la afirmación del principio de la libertad sindical, la organización de la enseñanza profesional y técnica y otras medidas análogas; Considerando que la no adopción por una nación cualquiera de un régimen de trabajo realmente humano pone obstáculos a los esfuerzos de las demás naciones deseosas de mejorar la suerte de los trabajadores en sus propios países (...)

Encontramos aquí los dos elementos que nos conducirán directamente a la época de las transiciones sin transición: por una parte, el colonialismo salvaje que había caracterizado los siglos anteriores del desarrollo del sistema capitalista es sustituido por el “sagrado encargo de la civilización” (Artículo 22 Tratado de Versalles), a través de las teorías y técnicas de la palabra que se repite tres veces en este artículo: “desarrollo”. Es así como el mundo se divide entre los países que han alcanzado un grado elevado de desarrollo y aquellos que se encuentran “subdesarrollados” y deben ser conducidos por los primeros hacia el “paraíso de la civilización” en la época moderna.

El segundo elemento tiene que ver con el espectro que asecha al “mundo civilizado” desde 1917: La Revolución de Octubre. Revolución que pone en riesgo la estabilidad del sistema mundial capi-

talista alentando la transición a nivel planetario hacia el modelo socialista. Su expansión en Europa supondría el colapso del modo de producción capitalista, de ahí que sea necesario un muro de contención que pueda frenarla, por lo cual las exigencias de los trabajadores deben ser atendidas si no se quiere una revolución como la ocurrida en la Rusia zarista.

Sin embargo, la historia demostró que la “Paz de París” no logró cumplir su objetivo de no repetición de una gran guerra. En poco más de dos décadas después de su firma, se inicia uno de los conflictos bélicos más grandes del mundo moderno: la Segunda Guerra Mundial, que deja como resultado el traslado del centro hegemónico del capital desde Europa hasta el norte del continente americano. Sin embargo, los dos puntos mencionados siguen un proceso con independencia de la “Paz de París”: Desarrollo y Derechos humanos. El segundo tiene una de sus expresiones más palpables en la constitución de Weimar del 14 de agosto de 1919 y el periodo constitucional que le sigue en diferentes países en los que se instaura el Estado de Bienestar para la protección de los derechos de los trabajadores, bajo las directrices de la OIT. El primer punto, por su parte, se desenvuelve hasta nuestros días con las teorías del desarrollo y la modernización.

La Segunda Guerra Mundial deja un antecedente importante para los procesos de transición: un sistema de juzgamiento especial para los respon-

sables de las atrocidades cometidas en dicho conflicto y un sistema universal para la preservación de la paz y la garantía de los Derechos Humanos.

El 1 de enero de 1942, en el marco de la Segunda Guerra Mundial, se aprueba la “Declaración de las Naciones Unidas” en la cual los gobiernos aliados ratifican la Carta del Atlántico del 14 de agosto de 1941 y reafirman su deseo de actuar en conjunto para enfrentar militarmente a los miembros del “Pacto Tripartito”. Este es el primer documento internacional en el que se habla de las “Naciones Unidas”, paradójicamente es un pacto para la guerra. Posteriormente, en la Conferencia de Moscú de 1943, los gobiernos de Estados Unidos, Gran Bretaña, Unión Soviética y China emiten la declaración de las cuatro potencias como parte de la declaración de Naciones Unidas, en la que:

Reconocen la necesidad de establecer, a la mayor brevedad posible, un organismo internacional de carácter general basado en los principios de soberana igualdad de todo estado amante de la libertad, y dispuesto a recibir en su seno a todos esos estados, grandes y pequeños, para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional.

Establecen además principios para la erradicación del fascismo y otras medidas con vistas a la postguerra, entre las cuales se destaca el primer sistema de juzgamiento:

Cuando llegue a concederse un armisticio a cualquier gobierno que pueda haberse establecido en Alemania, los funcionarios y subalternos alemanes y afiliados al partido nazi que sean responsables de las atrocidades, asesinatos en masa y ejecuciones antes mencionados, o que hayan asentido a los mismo, serán entregados a los países en donde cometieron sus abominables actos, para ser juzgados y castigados de acuerdo con las leyes de dichos países liberados y de los gobiernos libres que sean en ellos establecidos. Se formarán listas, tan minuciosamente como sea posible, en todos estos países, especialmente en las tierras invadidas de la Unión Soviética, Polonia y Checoslovaquia, Yugoslavia y Grecia, incluyendo Creta y las demás islas, Noruega, Dinamarca, los Países Bajos, Bélgica, Luxemburgo, Francia e Italia.

Este sistema de juzgamiento tiene un marco territorial mixto, al aplicarse sobre los culpables las leyes de los países que han sido afectados. Así, sin crearse un sistema especial de justicia, cada país deberá juzgar con las leyes ya existentes los delitos que considere se cometieron en contra de su territorio y su población. Sin embargo, la persecución y captura estarán a cargo de las tres potencias de las Naciones Unidas que se arrojan esta misión, lo que significa que la persecución se hará a nivel extraterritorial dado que los responsables, miembros del partido nazi y sus aliados, se encuentran

dispersos en el continente. Pero el juzgamiento tiene un carácter eminentemente territorial.

Un segundo suceso en el sistema de juzgamiento de postguerra en el marco de la organización de naciones se logra el 8 de abril de 1945, fecha en la cual, como desarrollo de la Declaración de Moscú, se firma el Acuerdo de Londres para el Establecimiento de un Tribunal Militar Internacional para el “el enjuiciamiento de criminales de guerra cuyos delitos carezcan de una ubicación geográfica determinada.” (Art 1). Con esto se inician los denominados “Juicios de Nuremberg”. De allí que los criminales de guerra vencidos serán enjuiciados en un sistema doble: el primero, ya expuesto, que tiene un marco territorial determinado. El segundo, corresponde a los juicios de Nuremberg, para aquellos responsables sobre los cuales no se pueda especificar una ubicación geográfica en la que cometieron sus crímenes. Se crea así un sistema especial de justicia para unos tipos especiales de delitos sobre los cuales no hay ley previa ni territorialidad definida.

El objetivo establecido en la Declaración de Moscú, en cuanto a crear un órgano internacional, queda sellado en la víspera de la finalización de la guerra con la firma de la Carta de Naciones Unidas el 26 de junio de 1945 en San Francisco. En esta Carta se crea la Organización Internacional de Naciones Unidas, que será integrada por: la Asamblea General; el Consejo de Seguridad; el Consejo Económico y Social; el Consejo de Admi-

nistración Fiduciaria; la Corte Internacional de Justicia, cuyo estatuto hace parte integral de la Carta de Naciones Unidas; y la Secretaría General.

En los artículos 55 y 73 de dicha Carta quedan establecidos los dos puntos ya estudiados en la declaración de la Liga de las Naciones y que ahora se presentan como Cooperación Internacional a través de medidas económicas y sociales necesarias para la paz y la estabilidad; y la sagrada obligación de la administración de los territorios con grados bajos de desarrollo con las disposiciones del régimen fiduciario internacional, respectivamente. Por su parte, el Consejo de seguridad decidirá sobre las situaciones de guerra y paz, y la Corte Internacional de Justicia procurará evitar los conflictos bélicos con la resolución de las disputas entre las naciones por medios jurídicos. Quedan así integrados en un solo documento todos los instrumentos, mecanismos y organismos que se vinieron desarrollando desde la Primera Guerra Mundial, y se consolida el Sistema Universal de Derechos Humanos direccionado por los ganadores de la guerra.

Con esto se va construyendo un sistema de administración global del mundo fundamentado en los pilares de los Derechos Humanos y la cooperación para el desarrollo, y un sistema de justicia nacional e internacional para situaciones excepcionales en el caso de violaciones a los DD.HH.

En este sistema de gobernanza global de la postguerra el panorama es nuevo: Europa arruinada deja de ser el centro del sistema mundial, y el mundo se está disputando entre la propuesta socialista de la URSS y la capitalista de EE. UU. Por lo tanto, este nuevo orden de gobernanza universal integra a todos los países del centro del sistema, ganadores también de la Segunda Guerra Mundial, sobre el resto del mundo, lo que le da al “mundo civilizado” un cierto aire de estabilidad y paz.

No ocurre lo mismo con el denominado “tercer mundo”, que en la etapa de postguerra inicia un periodo de crisis profundas. Estas crisis serán los sucesos históricos que perfilarán la denominada “justicia transicional”. Huntington (1968) expone esta etapa en los siguientes términos:

En las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se produjeron golpes de Estado exitosos en 17 de los 20 países latinoamericanos (solo México, Chile y Uruguay continúan con sus procesos constitucionales); en media docena de Estados de África del Norte y el Medio Oriente (Argelia, Egipto, Siria, el Sudán, Irak, Turquía), en el igual número de países del Centro y Oriente de África (Ghana, Nigeria, Dahomey, Alto Volta, República Centroafricana, Congo), y en varias comunidades asiáticas (Pakistán, Tailandia, Laos, Vietnam del Sur, Birmania, Indonesia, Corea del Sur). La violencia revolucionaria, la insurrección y la guerra de guerrillas asolaron a Cuba, Bolivia, Perú,

Venezuela, Colombia, Guatemala y la República Dominicana en Latinoamérica; a Argelia y el Yemen en el Medio Oriente, y a Indonesia, Tailandia, Vietnam, China, Filipinas, Malaya y Laos en Asia. La violencia o las tensiones tribales o comunales causaron serias perturbaciones en Guyana, Marruecos, Irak, Nigeria, Uganda, el Congo, Burundi, Sudan, Ruanda, Chipre, India, Ceilán, Birmania, Laos y Vietnam del Sur. En América Latina gobiernos fuertes del tipo de las viejas dictaduras impusieron un frágil dominio de base policial en países como Haití, Paraguay y Nicaragua. En el hemisferio oriental los regímenes tradicionales de Irán, Libia, Arabia, Etiopía y Tailandia se esforzaron por introducir reformas en sus sistemas de gobierno, en momentos en que tambaleaban al borde del derrocamiento revolucionario. (p. 15)

El mundo, que ha pretendido ser repartido ya sea en forma de colonias o semicolonias y disputado en las dos grandes guerras europeas, se encuentra en permanente conflicto, paradójicamente, después de haber sido establecidas las garantías para la “paz universal”. Estos conflictos devienen del reparto del planeta que se ha llevado a cabo desde finales del siglo XIX, destrozando las comunidades, las culturas, las razas, y borrando la historia de los pueblos. Ahora, los pueblos se debaten entre las dos opciones que les ofrece ese “mundo civilizado”: el capitalismo o el socialismo, con sus correspondientes estructuras políticas, sociales y culturales.

3.2.2.2. Reinversión de la noción de transición

En el contexto descrito, se comienza a percibir una desvirtuación de la noción de transición, convirtiéndola en un instrumento al servicio del sistema de gobernanza construido. En el período de la posguerra, la principal preocupación del sistema de gobernanza global capitalista no era el tipo de gobierno ni la garantía de los derechos humanos en los países subdesarrollados, sino establecer las condiciones necesarias para la modernización y desarrollo en estos países, ya que eran escenarios de la “guerra fría”. Para Huntington (1968), por ejemplo, la brecha política entre los países era más relevante que la forma de gobierno adoptada por cada uno, ya sea democracia o dictadura.

Los Estados totalitarios comunistas y los liberales de occidente pertenecen por lo general a la categoría de sistemas políticos eficaces, no a la de los débiles. (...) por todas estas características, los sistemas políticos de Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética presentan una marcada diferencia con los gobiernos de muchos países en vías de modernización de Asia, África y América Latina (1968, p. 14).

En las décadas siguiente y a medida que el capitalismo se imponía sobre el socialismo real, se fue transformando la percepción de la modernización, relacionándola con el respeto a los derechos humanos y la democracia liberal. En este punto,

los procesos de justicia transicional adquirieron un papel fundamental al vincular el desarrollo con la garantía de los derechos humanos en los países llamados “subdesarrollados”.

Según Teitel (2011), los procesos de justicia transicional se desarrollaron en tres momentos clave: el primer momento inicia en 1945 con la postguerra, es la fase del internacionalismo de la justicia transicional con los juicios de Nuremberg; el segundo momento está asociado a la denominada por la autora “tercera ola de transiciones” en el marco del final de la guerra fría, en esta etapa emergen sin embargo procesos nacionales de transición dejando atrás el modelo internacional de los juicios de Nuremberg; el tercer momento, por su parte, lo ubica a finales del siglo XX y es identificado como “fase estable de la justicia transicional”; en la cual considera la autora “La justicia transicional se traslada desde la excepción de la norma, para convertirse en un paradigma del Estado de derecho” (p. 139).

El primer momento señalado por Teitel coincide con las disputas por los territorios del planeta que ya hemos estudiado entre las grandes potencias, que al ser conflictos que afectan a un gran número de países, requieren de un sistema de justicia que enjuicie a los derrotados velando por los intereses de todos los países en juego, por lo cual el sistema de enjuiciamiento debe ser internacional. Sin embargo, como hemos visto en la Declaración de Moscú y el Acuerdo de Londres, este sistema de

justicia no es la regla general, como parece indicar la investigadora, sino la excepción aplicable para casos en los que no se pueda identificar con claridad la localización geográfica de los delitos cometidos; en los demás casos, se aplicará la justicia nacional de cada Estado afectado.

El segundo momento, por su parte, se sucede luego de los acontecimientos mencionados por Huntington en las dos décadas posteriores a la postguerra, época del desarrollo de la guerra fría, periodo intermedio en que las disputas por los territorios del planeta no se dan ya entre las grandes potencias de occidente, sino que se trasladan al interior de los países del “tercer mundo”, pues la paz entre las potencias ya ha sido firmada. De allí que, al no ser grandes disputas internacionales, el sistema de juzgamiento internacional tiene poca recepción y se establecen sistemas internos para el trámite de los conflictos. Es en este periodo en el que se perfilan claramente todos los mecanismos que hoy entendemos como justicia transicional.

El tercer momento mencionado por Teitel indica cómo los procesos de justicia transicional se han incorporado a los sistemas jurídicos y a los imaginarios de los Estados del “Tercer Mundo” que hoy parecen encontrarse en permanente transición. Esta permanencia consiste en la integración de una justicia transicional aplicada a casos excepcionales que se extiende en el tiempo sin que se hayan resuelto los conflictos, hasta el punto de verse integrada a la normatividad e ins-

tituciones ordinarias de los Estados en los cuales se desarrolla.

Durante los años 1960 y 1970, el cambio político aún estaba asociado principalmente a la forma de gobierno, como lo señaló Huntington al considerar que la efectividad del gobierno era más relevante que su estructura. Sin embargo, a finales del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, esta perspectiva ha perdido validez. Tras la caída del bloque comunista, la única opción considerada viable por el sistema de gobernanza global para los Estados en “vías de modernización” es la democracia liberal, que se impone como el modelo dominante en el mundo.

Este fenómeno consolida la idea del “fin de la historia” propuesta por Fukuyama en 1992. Toda vez que se considera no puede haber más formas adecuadas de gobierno, quedando reducido el cambio político a la consolidación de la democracia liberal y la modernización de los Estados del tercer mundo. En este contexto, los conceptos de cambio político y transición, que en un inicio eran opuestos, se han fusionado progresivamente en uno solo.

A diferencia de las transiciones propuestas por la tradición marxista, que buscaban cambiar el sistema capitalista, las transiciones actuales se han transformado en mecanismos para estabilizar dicho sistema. Vivimos en una época donde las transiciones sin verdadero cambio se han vuelto

la norma, y las transiciones revolucionarias como alternativas de transformación política han dejado de ser viables.

Las transiciones sin transición representan una nueva fase del imperialismo, donde el cambio político ya no implica una ruptura radical en el sistema de gobierno, sino que se ha convertido en una herramienta para consolidar la democracia liberal y estabilizar el sistema capitalista en los Estados del “Tercer Mundo”. En este contexto, las transiciones políticas se han integrado a la normatividad e instituciones ordinarias de los países, sin desafiar fundamentalmente el orden de gobernanza establecido por las grandes potencias mundiales desde principios del siglo XX. Estas transiciones ya no buscan transformar el sistema capitalista, sino que se limitan a establecer y perpetuar un paradigma de Estado de derecho, alineándose con los intereses de las potencias dominantes y marginando la posibilidad de cambios revolucionarios como alternativa viable. Así, las transiciones sin transición reflejan una aparente transformación política que, en realidad, mantiene la estabilidad y hegemonía del “mundo civilizado”, dejando a los países del “tercer mundo” con una sensación de cambio sin verdaderas alteraciones en el orden de poder mundial.

En este sentido, comprendemos los procesos de transición como el hilo conductor que conecta la violencia política, que impulsa las transformaciones requeridas por el sistema de gobernanza

capitalista en territorios aún no asimilados a su proyecto, con los procesos de transición que consolidan las nuevas territorialidades necesarias para el desarrollo del modelo económico capitalista. Podemos identificar al menos seis momentos clave en esta proposición:

1. La necesidad de instaurar un modelo económico en un territorio dentro del marco del proceso de expansión y consolidación del sistema económico capitalista. Esto implica introducir cambios en el territorio y sus formas de vida para que el modelo sea viable, lo que conlleva a la construcción de una nueva territorialidad.

2. La construcción de una nueva territorialidad no es pacífica, ya que enfrenta resistencias y tiende a transformarse en violencia entre quienes imponen y quienes resisten.

3. Como consecuencia del fenómeno de violencia, se producen una serie de daños en ese territorio y sus formas de vida (daños colectivos) que facilitan la instauración del modelo económico mencionado anteriormente.

4. Una vez logrado el objetivo de la violencia, es decir, la construcción de una nueva territorialidad a partir de los daños colectivos causados se hace necesario “pacificar” para lograr el desarrollo normal del modelo.

5. El proceso de transición hacia la paz es el instrumento a través del cual se busca alcanzar dicha pacificación y normalización.

6. Los mecanismos del proceso de transición no afectan al modelo económico ya instaurado ni a las nuevas relaciones del territorio, sino que, por el contrario, buscan consolidar jurídica y políticamente la nueva situación.

La construcción de la territorialidad capitalista ha sido una de las fuerzas más destructivas y opresivas en la historia de la humanidad. A lo largo de los siglos, ha llevado a la explotación despiadada de los seres humanos y la naturaleza, todo en nombre del progreso. Detrás de la fachada de desarrollo y modernidad, se esconde una maquinaria que ha despojado a comunidades enteras de su dignidad, identidad y autonomía.

Desde sus inicios, el capitalismo ha impulsado una visión del territorio que lo convierte en una herramienta de dominación y control. El territorio ya no es un espacio donde las comunidades se desarrollan y establecen sus formas de vida, sino que se convierte en un medio para la extracción de recursos y la acumulación de capital. El territorio deviene abstracto, despojado de sus significados culturales y sociales, y es instrumentalizado para servir a los intereses del capital.

La lógica capitalista ha llevado a una fragmentación y escisión de las comunidades humanas. Las personas son reducidas a meros individuos desprovistos de sus lazos sociales y de sus identidades colectivas. El territorio, que antes era un símbolo de pertenencia y arraigo, se convierte en

una mera mercancía para ser explotada. La territorialidad capitalista busca la homogeneización y la estandarización, eliminando cualquier forma de diversidad y pluralidad.

La construcción de la territorialidad capitalista también ha conllevado una despersonalización de la naturaleza y del mundo material. La tierra, los ríos, los bosques son vistos como simples objetos de explotación, sin importar las consecuencias devastadoras para el medio ambiente y para las comunidades que dependen de ellos para su supervivencia.

Además, esta construcción de territorialidad ha llevado a una separación entre el sujeto y el territorio, generando un “no-territorio” donde los seres humanos son tratados como objetos desprovistos de sus realidades objetivas. Esta desvinculación entre el ser humano y su entorno tiene consecuencias profundamente alienantes y deshumanizadoras.

El proceso de construcción de la territorialidad capitalista no ha sido un fenómeno natural o inevitable, sino que ha sido el resultado de la imposición de una visión particular de la sociedad y el mundo acompañado por la violencia sistemática y la explotación de los más vulnerables.

El Estado, como entidad central de la territorialidad capitalista, ha utilizado la fuerza para imponer sus intereses y mantener a raya cualquier resistencia. Las comunidades y pueblos que han

luchado por sus derechos y territorios han sido reprimidos, criminalizados y despojados de sus medios de subsistencia.

La territorialidad capitalista ha llevado a la destrucción de innumerables formas de vida y ha dejado un rastro de sufrimiento y desolación. Ha generado víctimas que han sido ignoradas, silenciadas y despojadas de su voz. Las políticas de transición y reparación propuestas por el Estado y las instituciones internacionales son meros intentos de legitimar el orden establecido y de evitar una verdadera transformación social.

A pesar del avance del capitalismo, este no ha logrado abarcar la totalidad del planeta ni unificar todos los territorios bajo un mismo sistema. A medida que las fuerzas productivas se amplían, el capitalismo se inserta en nuevos espacios. En este contexto, las resistencias de los pueblos y movimientos sociales representan una negación de relaciones sociales y territoriales que el capitalismo supone. Es una afirmación del territorio frente a la desterritorialización generada por la violencia capitalista.

Las resistencias de los pueblos y movimientos sociales han dejado víctimas a lo largo de la historia, aunque estas han sido borradas o presentadas como necesarias para mantener el orden establecido por el capitalismo. Sin embargo, en un periodo más reciente, especialmente después de la caída del bloque comunista, las movilizaciones sociales

han dado voz a las víctimas colectivas, exigiendo reparaciones y reconociendo los daños colectivos ocasionados por la violencia capitalista.

Estas víctimas han sido escindidas al ser despojadas de sus territorios materiales de existencia, que han sido subsumidos para la explotación de sus recursos en beneficio del capital. El Estado busca asimilar estas comunidades escindidas dentro del consenso, ampliando su ciudadanía y ofreciendo una integración que se basa en la conquista de sus territorios de existencia.

Este proceso de asimilación implica dos momentos para las víctimas humanas: el momento de la violencia, en el que se les arrebató su existencia material mediante el daño colectivo, y el momento del consenso, en el que se integran mediante políticas de transición hacia la paz y la democracia.

Sin embargo, las políticas de transición no abordan de manera efectiva los daños colectivos territoriales ni cuestionan las estructuras capitalistas que perpetúan la explotación y la violencia. En cambio, se enfocan en la ampliación de la ciudadanía y la integración de las víctimas en el consenso, sin abordar las transformaciones estructurales necesarias para una verdadera transformación social.

Las políticas de transición se convierten en un instrumento de consolidación de la hegemonía capitalista como sistema mundial. Después de la

guerra fría, la batalla ideológica por los Derechos Humanos llevó a la imposición de un Estado que garantizara estos derechos y se basara en la democracia electoral. Sin embargo, este nuevo orden se fundamenta en el modelo violentamente impuesto por el capitalismo, sin cuestionar sus intereses y transformaciones estructurales.

En este sentido, las políticas de transición no solo son ineficaces para atender y superar los daños colectivos, sino que también perpetúan la consolidación de la hegemonía capitalista y su dominación sobre los territorios y las comunidades. En lugar de cuestionar y superar las estructuras capitalistas, estas políticas buscan legitimar el orden establecido y sellar los daños colectivos territoriales como un mal necesario para el progreso y el mantenimiento del consenso.

Para abordar de manera profunda y crítica la construcción de la territorialidad capitalista, es necesario cuestionar y desafiar las bases mismas de este sistema opresivo. Debemos poner en tela de juicio la lógica del capitalismo que prioriza el lucro por sobre la vida humana y el bienestar de la naturaleza. Debemos reconocer y valorar la diversidad y la pluralidad de las formas de vida y las culturas que han sido oprimidas por este sistema.

Bibliografía

Althusser, L. (2009). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, España: Akal.

Arendt, H. (2005a). *Sobre la Violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Arendt, H. (2005b). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid, España: Gredos.

Balibar, É. (2015). *Violencia, Política, Civilidad, en ciencia política*. *Biblio3W*, 10(19), 45-67. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Benjamin, W. (2007). *Hacia la Crítica de la violencia*. *Obras*, tomo 1, libro 2, 183-206. Madrid, España: Abada.

Benjamin, W. (2008). *Sobre el concepto de historia*. *Obras*, tomo I, libro 2, 303-318. Madrid, España: Abada.

Bonet Pérez, J., & Alija Fernández, R. (2009). *Impunidad derechos humanos y justicia transicional*. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, (53). Bilbao, España: Universidad Deusto.

Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la República*. Madrid, España: Editorial Tecnos S.A.

Boltanski, L., & Chiapello, É. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Ediciones Akal. S.A.

Braudel, F. (1985). *La dinámica del capitalismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio3W*, XXI (1149), 1-38. Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>

Ceceña, A. E. (2001). La territorialidad de la dominación, Estados Unidos y América Latina. Recuperado de <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12-PDF/ch12cecena.pdf>

De Coulanges, F. (1986). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma* (6a ed.). Ciudad de México, México: Editorial Porrúa, S.A.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1977). *Rizoma*. Medellín, Colombia: La Oveja Negra.

Delgado, L. (2015). *Modernización made in USA*

y su impacto en el ámbito Iberoamericano. *Historia y Política*, 34, 13-26. Madrid, España: UCM.

Dussel, E. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (2nd ed.). Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2004). Sistema-Mundo y “Transmodernidad”, en Dube, S., Banerjee, I., y Mignolo, W., *Modernidades coloniales* (201-226). Ciudad de México, México: El Colegio de México.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.

Fals Borda, O. (2000). *Acción y espacio. Autonomías en la nueva República*. Bogotá, Colombia: Tercer mundo editores.

Fanon, F. (1956). *Racismo y cultura, Intervención de Franz Fanon en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, septiembre de 1956*.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. Ciudad de México, México: UNAM.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población, curso en el Collège de France: 1977-1978*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolíti-*

ca, curso en el College de France: 1978-1979. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Frank, A. G. (1978). Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Gomez Isa, F. (2006). El derecho a la memoria. Bilbao, España: Alberdania.

Gramsci, A. (1977a). Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos. Antología, 491-493. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (1977b). La sociedad civil. Antología, 290-293. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Guattari, F. (1996). Las tres ecologías. Bogotá, Colombia: Fundación FICA.

Guilhot, N. (2011). ¿Limitando la soberanía o produciendo gubernamentalidad? Dos modelos de Derechos Humanos en el discurso político de Estados Unidos. *Revista Política*, 49(1), 219-241. Santiago de Chile, Chile: Instituto de Asuntos Públicos de la Universidad de Chile.

Harvey, D. (2007). Espacios del Capital, hacia una geografía crítica. Madrid, España: Ediciones Akal.

Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico

desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, 13, 158-171. San Rosa, La Pampa, Argentina: Unlpam.

Herrera Flores, J. (2011). *La reinención de los Derechos Humanos*. Sevilla, España: Atrapasueños.

Hidalgo Capitán, A. (1998). *El pensamiento económico sobre desarrollo: de los mercantilistas al PNUD*. Huelva, España: Universidad de Huelva.

Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. N/D: Grupo Planeta.

Huntington, S. (1968). *El orden político en las sociedades en Cambio*. Barcelona, España: Paidós.

Huntington, S. (1994). *La tercera ola. Democratización a finales del Siglo XX*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.

ICTJ. (2012). *¿Qué es justicia transicional?* Recuperado de <http://ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Global-Transitional-Justice-2009-Spanish.pdf>

Lenin, V. (N/D). *El imperialismo fase superior del capitalismo*. Madrid, España: Fundación Federico Engels.

Lenin, V. (1997). *El Estado y la Revolución*. Madrid, España: Fundación Federico Engels.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing Libros, S.L.

Lezama, J. (2002). *Teoría social, espacio y ciu-*

dad. CDMX, México: El colegio de México.

Liga de las Naciones. (1919). Tratado de Versalles. Recuperado de <https://www.dipublico.org/1729/tratado-de-paz-de-versalles-1919-en-espanol/>

Liga de las Naciones. (1941). Carta del Atlántico. Recuperado de <https://www.unmultimedia.org/searchers/yearbook/page.jsp?volume=1946-47&bookpage=2>

Liga de las Naciones. (1953). Acuerdo de Londres. Recuperado de <https://www.dipublico.org/102387/acuerdo-de-londres-para-el-establecimiento-de-un-tribunal-militar-internacional-1945/>

Linz, J. J. (1991). La quiebra de las democracias. Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial S.A.

Macciocchi, M. A. (1980). Gramsci y la revolución de occidente. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Mandel, E. (2015). El capital. La controversia en torno a la obra de Carlos Marx. Bogotá, Colombia: Ocean Sur.

Mardones, J. M. (1985). Razón comunicativa y teoría crítica. Bilbao, España: Universidad del País Vasco.

Marcuse, H. (1970). Los manuscritos económico-filosóficos de Marx. Ideas y Valores, 35, 37, 17-56. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.

Marx, K. (1971). El capital. Libro I – Capítulo VI inédito. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Signos.

Marx, K., & Engels, F. (1976). Manifiesto del partido comunista. En E. P. Moscú, C. Marx, F. Engels. Obras escogidas en tres tomos, Vol. 1, 99-140. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.

Marx, K. (1982). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1859 (2a. ed., 11a reimp. Vol. 1). N/D: Siglo XXI.

Marx, K. (1987). Miseria de la Filosofía (10a ed.). Madrid, España: Siglo XXI.

Marx, K. (2004). Crítica del Programa de Gotha. Madrid, España: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2007). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858, Vol. I. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Marx, K. (2008a). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En Jaramillo, R. (ed.), Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847, 94-111. Barcelona, España: Anthropos.

Marx, K. (2008b). Sobre la cuestión judía. En Jaramillo, R. (ed.), Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847, 170-204. Barcelona, España: Anthropos.

Marx, K. (2014). El capital: crítica de la economía política, tomo I. El proceso de producción del

capital (4a ed.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2016). Manuscritos de economía y filosofía. Madrid, España: Alianza Editorial.

Maquiavelo, N. (1987). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Madrid, España: Alianza Editorial.

Maquiavelo, N. (1999). El príncipe. Buenos Aires, Argentina: Elaleph.

Mate, R. (2009). La Herencia del Olvido. Madrid, España: Errata Nature.

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., & Behrens, W. (1972). Los Límites del crecimiento. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Montañez Gómez, G., & Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, Territorio y Región, conceptos básicos para un proyecto nacional. Cuadernos de Geografía, VII (1-2), 120-134. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.

Negri, T. (2007). El monstruo político. Vida desnuda y potencia. En Giorgi, G., & Rodríguez, F. (comps), Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida, 95-139. Buenos Aires, Argentina: PAIDÓS.

Novoselov, S. (1984). La contradicción fundamental del capitalismo y la época contemporánea. Ciudad de México, México: Editorial Nuestro Tiempo.

O'Donnell, G., Schmitter, P., & Whitehead, L. (1988). *Transiciones desde un Gobierno autoritario* (Vol. 4). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Oller Guzmán, J. (2014). La civitas sine urbe y su función de vertebración en el territorio provincial hispano, los casos de Egara y Caldes de Montbui. *Pyrenae*, 1(45), 89-110. Barcelona, España: Universidad de Barcelona.

OIT. (1989). Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales. (Entrada en vigor: 05 septiembre 1991). Adopción: Ginebra, 76ª reunión CIT (27 junio 1989).

ONU. (1969). Convención de Viena sobre el derecho de los tratados. Recuperado de http://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Convencion_Viena.pdf

ONU. (1948). Declaración Universal de Derechos Humanos. Recuperado de <http://www.corteidh.or.cr/tablas/28141.pdf>

ONU. (1969). Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social. Recuperado de [https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/2542\(XXIV\)](https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/2542(XXIV))

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (Coords), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del Capitalismo global*, 93-126. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, 122-151. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Rockefeller, N. (1970). El Informe Rockefeller. *Foro Internacional*, X (3), 286-344. Ciudad de México, México.

Rodríguez Neila, F. (1993-1994). Ciudad y territorio en la provincia romana de la Bética. *Florentia iliberritana*, II (4-5), 445-484. Granada, España: Universidad de Granada.

Rousseau, J. J. (2007). *Contrato Social*. Madrid, España: Espasa Calpe S.A.

Sastre Prats, I. (1999). Estructura de explotación social y organización del territorio en la civitas Zoelarum. *Gerión*, 17, 345-359. Madrid, España: UCM.

Sennett, R. (1997). *Carne y piedra, el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, España: Alianza editorial.

Sieyès, E. (1989). *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los Privilegios*. Madrid, España: Alianza Editorial S.A.

Slater, F. (1999). Las etapas del crecimiento económico de Rostow, consideraciones sobre el evolucionismo como modelo interpretativo. *Soñando el Sur*, N°2, 114-121. Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.

Sliecher van Bath, B. (1963). *The agrarian history of Western Europe. aD 500-1850*. New York, EE. UU: St. Martin's.

Smith, A. (1983). *La riqueza de las naciones* (Vol. 3). Barcelona, España: Ediciones Orbis.

Svampa, M. (2011). *Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales ¿un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?* En *Mas allá del desarrollo, 185-201*. Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo.

Teitel, R. (2011). *Genealogía de la justicia transicional*. En *Justicia transicional, Manual para América Latina, 135-172*. Brasilia, Brasil: Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia.

Wallerstein, I. (1997). *El espaciotiempo como base del conocimiento*. *Análisis Político*, 32(Sep/Dic), 3-15. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.

Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid, España: Akal.

Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema Mundial*. Vol. 1. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Zizek, S. (2009). *Sobre la Violencia, seis reflexiones marginales*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.

Bibliografia

Mary Cruz Ortega Hernández

Territorio y emancipación:

Una crítica a las dinámicas territoriales capitalistas

"Territorio y Emancipación" presenta un análisis crítico del concepto de "territorio" y su relación con la "territorialidad" en el sistema de poder capitalista. Se enfoca en los aspectos eurooccidentales que han contribuido a la creación del Estado moderno, concebido como un espacio donde se ejercen diversas formas de poder y dominación propias del capital. Durante el estudio, se identifican dos momentos clave en el proceso de producción de territorios para el capital. El primero, denominado "ascendente", se caracteriza por la dolorosa destrucción de escenarios locales y comunitarios a través de violencia directa, lo que desencadena la construcción del Estado como una entidad superior, encubriendo así el sistema de poder global. En el segundo momento, denominado "descendente", el Estado ya establecido emplea modelos culturales, poder y violencia para imponer una hegemonía que moldea subjetividades afines al modelo de vida capitalista, excluyendo a aquellos que resisten o prefieren mantenerse al margen. De esta manera, el territorio emerge como el resultado de múltiples determinaciones, donde convergen procesos de violencia y control de conducta, pero no sin encontrar resistencias que fervientemente luchan por la emancipación.