

SOCIOLOGÍA DEL TERRITORIO¹

Aldo Mascareño² y Christian Büscher³

Recibido: Enero, 2011 // Aceptado: Mayo 2011

RESUMEN

A lo largo de la tradición de la teoría social el concepto de territorio ha sido ampliamente utilizado pero escasamente sistematizado. Es generalmente empleado en un sentido objetivo como contenedor de relaciones sociales y fuente de eficacia causal sobre la producción de lo social. Por el contrario, en una aproximación sistémica, este artículo sostiene la hipótesis que el territorio es una construcción significativa producida en la dimensión social y temporal del sentido que, a la vez, refleja la operación de la dimensión objetual en términos de posiciones, distancias y límites. Para plausibilizar tal hipótesis se revisan teorías antropológicas, sociológicas y políticas que han hecho uso del concepto; se exponen sus limitaciones y se extraen algunos elementos teóricos para identificar el sentido y función del territorio en la sociedad moderna.

Palabras clave: Territorio, espacio, sentido, teoría de sistemas, globalización, sociedad mundial.

ABSTRACT

Alongside the tradition of social theory, the concept of territory has been widely used but poorly systematized. It is generally employed in an objective sense, namely as a territory which contains social relations and exerts causal efficacy upon the production of the social. On the contrary, from a system-theoretical point of view, this paper holds the hypothesis that the territory is a conceptual construction produced in the social and temporal dimensions of meaning, which in turn reflects the operation of the factual dimension in terms of positions, distances, and limits. In order to substantiate this hypothesis, anthropological, sociological, and political theories drawing upon the concept of territory are revised, their limitations exposed, and some theoretical elements are extracted from aiming to identify the meaning and function of the territory in modern society.

Key words: Territory, space, meaning, systems theory, globalization, world society.

¹ Este artículo es parte de las actividades de investigación del proyecto Risk-Habitat-Megacity financiado por la Fundación Helmholtz, Alemania, y de los Proyectos Fondecyt N° 1110428 y 1110437.

² Aldo Mascareño. Dr., en Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Profesor-Investigador de la Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile. Líneas de investigación: teoría de sistemas, sociología de América Latina, sociología del derecho. Tel. +562-331-1687/Fax. +562-278-4413. Dirección: Avda. Diagonal Las Torres 2640, Peñalolén, Santiago de Chile. Email: aldo.mascareno@uai.cl.

³ Christian Büscher. Dr., en Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Investigador del Institute for Technology Assessment and Systems Analysis (ITAS) en el Karlsruhe Institute of Technology (KIT), Karlsruhe, Alemania. Líneas de investigación: teoría de sistemas, sociología urbana, sociología del medioambiente. Tel. +49-7247-82-3181 Fax. +49-7247-82-4806. Dirección: Hermann-von-Helmholtz-Platz 1, 76344 Eggenstein-Leopoldshafen, Germany. Email: christian.buescher@kit.edu.

El concepto de territorio muestra una historia paradójica en ciencias sociales: por un lado, ha sido sistemáticamente empleado en diversos análisis sociológicos, antropológicos, politológicos, geográficos, e incluso filosófico-políticos, pero por otro, ha sido escasamente tratado en cuanto a las características de su construcción conceptual y sus rendimientos explicativos (Ditchev, 2006; Elden, 2010). Es decir, lo que el concepto implica es presupuesto en su empleo, por ello no requiere ser desplegado. Quien lo usa actúa como si el otro compartiera las premisas de las cuales se parte; y el que lo acepta confirma esta suposición.

Con ello, la noción de territorio puede ser asociada a cualquier contexto temático sin necesidad de mayor justificación, o definitivamente sin justificación, de lo que se deriva un sobreentendimiento de lo que con ella se afirma en relación a cada caso. Por ejemplo, se puede hablar del territorio soberano del estado-nación y analizar los conflictos internacionales que surgen de ello sin que se esclarezca qué agrega la noción de territorio a los conflictos de soberanía actuales; o se puede hacer referencia constante al territorio indígena e implicar con ello la necesidad de autogobierno sin preguntarse por qué la autoadministración debe ser territorial; también se puede hablar de desarrollo territorial y antes que territorios tener en mente específicamente relaciones sociales en espacios regionales al hacerlo; o incluso es posible sostener una identidad territorial para indicar el vínculo de personas y colectivos en sus mundos de vida, el que paradójicamente se mantendría cuando la gente ya no está en el territorio o cuando por diversas situaciones el territorio ha cambiado o no existe más. En todos esos casos uno podría preguntarse qué agrega la noción de territorio a conflictos internacionales que no esté contenido en el concepto de soberanía del Estado-nación, qué agrega a los problemas de autonomía indígena que no esté contenido en la noción de autogobierno, qué aporta al desarrollo o a la identidad que no esté supuesto respectivamente en las ideas de espacio (social) regional y de mundo de vida. Es decir, qué agrega el territorio a lo específicamente social.

La hipótesis que queremos desplegar en estas páginas es que el territorio es primeramente una distinción social-temporal y solo después objetual. Como distinción objetual, en tanto, opera por medio de diferencias directrices como interno/externo, aquí/allá, cercano/lejano. Una diferencia directriz es una distinción que guía las operaciones de procesamiento de la información y que “debe ofrecer posibilidades de asimetrización para dirigir la acción de indicar” (Luhmann, 2005:18). Que esa diferencia directriz asimetrice por medio de distinciones, implica que ella se emplea comunicativamente para distinguir y hacer referencia a lo que puede ser entendido como la dimensión objetual (factual-material) del sentido (*Sachdimension*), esto es, posiciones, objetos, límites, espacios, nociones de proximidad o lejanía, y que paralelamente está vinculada con las otras dos dimensiones significativas de la comunicación: con la dimensión social (*Sozialdimension*) y la dimensión temporal (*Zeitdimension*). Es decir, sostenemos que en relación a la noción de territorio, las diferencias directrices empleadas se movilizan de acuerdo a cambios en la dimensión social y en la dimensión temporal.

Para desplegar esta hipótesis queremos, en primer lugar, abordar brevemente el marco interpretativo en el cual analizamos la noción de territorio, esto es, las tres

dimensiones del sentido con las cuales Niklas Luhmann caracteriza la base de las operaciones de comunicación (1) y con ello especificar nuestra hipótesis sobre la base de la distinción espacio/territorio (2), para seguidamente plausibilizar con interés histórico-conceptual el modo en que el territorio ha sido conceptualizado y la posición teórica que adopta en el materialismo y la ecología cultural (3), en el funcionalismo antropológico (4), en la tradición etnológica de las áreas culturales y en sus sucedáneos basados en el concepto de identidad (5), en teorías sociológicas y etnológicas (6), y en las reflexiones sobre estado-nación y desarrollo (7); para concluir con una propia conceptualización del sentido del territorio en términos de teoría de sistemas (8).

1. DIMENSIONES DEL SENTIDO

El concepto de sentido ha estado en el centro de la reflexión sociológica del siglo XX. Derivado especialmente desde la reconstrucción husserliana de la filosofía fenomenológica (Husserl, 2005), es posible encontrar el concepto de sentido especialmente en el análisis de la acción social de Max Weber (1992) como sentido expresado por el actor, en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz (1932) como sentido subjetivo y base de la intersubjetividad, en la sociología habermasiana en relación a la organización lingüística y la transmisión cultural del mundo de la vida (Habermas, 1990) y en la sociología de Luhmann (1971) como categoría fundamental de la construcción teórica de sistemas sociales. La diferencia central de la posición de Luhmann en relación al empleo de la noción de sentido para la sociología, está en la pretensión de descargar el concepto de su contenido trascendental referido al sujeto y a su definición mediante una intención subjetiva. En ese marco, el sentido “estaría caracterizado por la realización consciente de la estructura intencional de la vivencia” (Luhmann, 1971:27), lo que permitiría distinguir entre un sujeto trascendental y un sujeto empírico, cuya subjetividad queda subsumida en la trascendentalidad y por tanto no es tomada en serio aun cuando se pregunte por ella.

Esta referencia al sujeto en el concepto de sentido es reemplazada en Luhmann por una referencia al sistema, en el entendido que toda vivencia y acción social sea de personas, interacciones, organizaciones o ámbitos funcionales, tiene lugar en un mundo de sentido que se configura y reconfigura constantemente en las selecciones que cada uno de esos sistemas realiza. En este marco, la vivencia humana sigue constituyendo un eje central de la reflexión sociológica, pero ahora no como fuente de un sentido trascendental o subjetivo, sino operación de procesamiento de sentido que dispone de la doble cualidad de referir a sí misma y al mundo; es actualidad de la vivencia y potencialidad de la vivencia de algo que aparece en la vivencia. Con ello, Luhmann define el sentido mediante una distinción: sentido es la diferencia entre actualidad y posibilidad, y la suma de actualidad y posibilidad es mundo. Mundo, de esta forma, es un correlato del sentido, es aquello que se actualiza en el sentido y aquello con potencialidad de actualización.

Esto trae consigo varias consecuencias. Primero, que el mundo es un horizonte, no es rebasable, no hay sin-sentido en el mundo, solo nuevas actualizaciones y nuevas potencialidades; el mundo es un mundo de posibilidades cuyo número es mayor de las que pueden ser vividas y actuadas (complejidad), y que, además, pueden acontecer de manera distinta a lo que originalmente se esperaba (contingencia).

Segundo, un mundo complejo y contingente supone la presión de selectividad y la selectividad implica riesgo. La estructura de selectividad del sentido hace imposible la actualización de todas las potencialidades, algunas son realizadas en forma de comunicación (social) mientras otras deben ser neutralizadas para futuras selecciones. Tercero, la neutralización implica negación de la actualidad de las otras posibilidades; de este modo, la negación es constitutiva de cada actualización de sentido (de cada *sí* en la comunicación), es por tanto la forma de generalización (universalidad) y reflexividad del procesamiento significativo de vivencias: de generalización porque se indica la actualidad del *sí* y la indeterminación universal de lo potencial, y de reflexividad porque la negación puede ser aplicada a sí misma bajo la forma de la negación de negaciones (potencialidades) que se reconstruyen para una referencia positiva al mundo en forma de (otra, nueva) actualización. Cuarto, se deriva de ello la función del sentido como premisa del procesamiento actual de vivencias y de su preservación para futuras selecciones. En palabras de Luhmann: “[El sentido] entrega reducción y preservación de complejidad en tanto impone la vivencia inmediatamente dada con referencia a otras posibilidades, y con potenciales de negación reflexivos y generalizables que lo equipan para una selectividad riesgosa” (Luhmann 1971:37). Y finalmente —quinto—, la actualidad del sentido es una identidad que implica lo no-idéntico (dimensión objetual); se trata por tanto de una diferencia, no de una identidad entre identidad y no-identidad, la que, sin embargo, en el futuro puede transformarse (dimensión temporal) por la negación de la negación y que puede ser observada desde distintas perspectivas al mismo tiempo (dimensión social). De esto se deriva que exista un mundo en el cual se opera (comunica) en tres dimensiones y en las cuales las negaciones de uno no necesariamente implican las negaciones de otro.

En la *dimensión objetual* el procesamiento de vivencias señala remisiones de intención significativa y temas de comunicación significativa. Distingue por tanto entre *esto* y *lo otro* (Luhmann, 1991:95). A lo indicado en la distinción generalmente se le ha llamado objeto. No se trata, sin embargo, de un objeto en el sentido positivista del término, es decir, de un objeto que por su objetividad no pueda ser negado, que preexistiría antes del sentido y la comunicación y al cual la comunicación solo puede encontrar y describir en sus características esenciales e inmanentes. La objetualidad de *esto* y *lo otro* es más bien una actualización en el sentido, actualización que puede ser reemplazada por una negación de la negación de las potencialidades indeterminadas. Es decir, el territorio, por ejemplo, puede ser objetualmente indicado y delimitado, lo que no implica que, en referencia a la dimensión social y temporal, otros lo delimiten de otro modo, o que en el futuro tanto alter como ego lo delimiten de manera distinta, con los consecuentes efectos en la dimensión objetual. Dicho de otra manera, el territorio no es el mapa, pero tampoco es el territorio (Golay, 2008). Lo interno y lo externo de *esto* y *lo otro* construyen un límite (el límite entre sistema y entorno), pero es un límite móvil cuya unidad opera como horizonte de potencialidades susceptibles de actualización (es decir, opera como mundo). De esta forma, la dimensión objetual no remite a *cosas en el mundo*, sino que determina referencias (indicaciones) que cumplen la función de *cosas* en el esquema de la tradición objetivista y que asumen el rol de puntos de anclaje que siempre pueden ser recompuestos desde la perspectiva del sistema o desde la perspectiva del entorno. Es decir, nunca hay un territorio objetivamente mensurable y

moldeable, pero se debe hacer como si lo hubiera, y esto se logra a través de la dimensión objetual del sentido por medio de la fijación de posiciones, distancias y límites. El problema es que *hacer como si lo hubiera* vale tanto para el sistema que observa como para los sistemas en el entorno, con lo que el territorio no puede verse como fundamento inamovible, como variable independiente de la construcción social que de él se hace (Adams, 2001).

La posibilidad de la negación se actualiza gracias a la *dimensión temporal* del sentido. Ella opera con la distinción antes/después. Sobre esa base se puede distinguir entre pasado y futuro y, paralelamente, se puede reconocer el presente como el lapso de tiempo (entre pasado y futuro) que tarda un cambio en hacerse irreversible (Luhmann, 1991:97). En tanto sentido, pasado y futuro son horizontes. Un inicio o fin de ellos — así como algo en el pasado o en el futuro— se puede indicar en la comunicación, pero en tanto horizontes la indicación se mueve con ellos, de ahí que se experimente la continuidad del tiempo, aun cuando todo lo que acontezca, acontezca en el presente. Precisamente por ello, el pasado se puede percibir como irreversible, aunque no obstante como futuro está abierto a otras posibilidades. El territorio, por ejemplo, puede ser político-administrativamente determinado, jurídicamente establecido, económicamente explotado, sin embargo, por medio de negociaciones, acuerdos o guerras modificado y nuevamente especificado en términos políticos, jurídicos y económicos. Igualmente se puede pensar en el territorio unitario del estado-nación y reconocer en él un centro y una periferia, y sin embargo registrar las relaciones de sincronía y asincronía entre ellas; es decir, entender con ello que el empleo de las distinciones antes/después es diferencial dentro de un mismo territorio objetualmente definido.

En la *dimensión social*, finalmente, se especifica un no-yo que sin embargo es reconocido como un yo en tanto se vivencia como otro-yo con sus propias vivencias acerca del mundo. La diferencia directriz en este caso es la distinción ego/alter. Por medio de ella se evita que la objetualidad de lo humano se confunda con lo social en un sentido trascendental o intersubjetivo: otro/otra hombre/mujer es otro/otra hombre/mujer, y no el/la mismo/a. Es universalmente un igual en tanto opera en la vivencia y la acción (por ello puede ser reconocido como alter-ego), pero desigual como “portador de una reduplicación particular de posibilidades de entendimiento” (Luhmann, 1991:99). La estructura de selectividad del sentido es la que posibilita esta reduplicación como doble contingencia. No se trata exactamente de “la contingencia de alter” frente a “la contingencia de ego”, sino de que en la dimensión social la estructura de selectividad significativa se duplica en función de las perspectivas de observación involucradas. Por ejemplo, ego puede reclamar un territorio como tradicional y ancestralmente propio mientras alter hace lo mismo por medio de recursos jurídicos. El que de ello derive un conflicto es prueba de la duplicación de la estructura de selectividad del sentido: dos observaciones distintas reclaman en el presente un objeto que se construye de modo idéntico. De ello se derivan relaciones de inclusión y exclusión territorial: quien momentáneamente inclina el conflicto a su favor opera en el lado de la inclusión y excluye al otro.

Sobre la base de su propia definición de mundo de la vida, Jürgen Habermas (1990) ha sostenido que un acuerdo se produce en la coordinación entre hablante y oyente respecto de algo en el mundo objetivo, subjetivo y social. Si esta formulación pudiera ser apropiada en términos sistémicos, entonces la expectativa de territorio constituiría un acoplamiento de la dimensión objetual, social y temporal del sentido. No ha sido este, sin embargo, el camino seguido por la tradición antropológica y sociológica, aunque importantes antecedentes se pueden obtener de ahí para una reconstrucción de la noción de territorio en términos de teoría de sistemas.

2. ESPACIO Y TERRITORIO

En su exhaustivo análisis sobre el concepto de espacio en sociología, Markus Schroer (2006) ha distinguido entre un espacio entendido como *contenedor* y un espacio *relacional*. El primero tiene un carácter absolutista que actúa sobre todos los objetos que contiene sin que ellos puedan ejercer acciones recíprocas sobre él; en el segundo “se acentúan las posibilidades y oportunidades creativas de los actores en la constitución, construcción y configuración de espacios” (Schroer, 2006:175). Según el análisis de Schroer, la concepción de espacio como contenedor, esto es, como objeto sobre el que se contienen y sostienen relaciones sociales, dominó en la tradición sociológica desde su nacimiento, y hoy se abren nuevas perspectivas para una consideración del espacio en términos relacionales.

La distinción contenedor/relacional es interesante cuando se la observa a partir de la perspectiva del territorio, pues permite una complementación del análisis de Schroer. En este sentido, queremos proponer que cuando el espacio se entiende como contenedor, lo que está detrás es una visión territorial del espacio como objeto objetivo sobre el que se contienen y sostienen relaciones sociales que quedan más o menos determinadas por las características territoriales; por el contrario, cuando se entiende el espacio relacionamente, lo que prima es una construcción social del territorio que afirma la autonomía de lo social respecto de las condicionantes territoriales. Vista esquemáticamente la relación entre el territorio y lo social adopta, en el primer caso, una dirección *bottom-up* (desde el territorio entendido como objeto, a lo social), y en el segundo lo social adquiere autonomía frente a lo territorial y puede incluso manejarlo de modo *top-down*.

Especialmente en la tradición antropológica, la consideración del territorio como objeto-contenedor, y en tal sentido como variable independiente y lógicamente anterior respecto de lo social, puede adoptar fundamentalmente las siguientes formas: a) como espacio ecológico en teorías antropológicas fundamentalmente materialistas para las que las sociedades se adaptan a las condiciones de su entorno físico (Steward, Harris Rappaport); b) como operación social en teorías funcionalistas que se estructuran en torno a la idea de adaptación de lo social al territorio (Malinowski, Radcliffe-Brown); c) como perfilamiento de áreas culturales (Gordon, Wissler, Kroeber); y d) como unidad política y de desarrollo económico del estado-nación o de regiones intranacionales (Maquiavelo, Hobbes, Fajnzylber, Boisier). En la teoría social, Durkheim, Lévi-Strauss, Simmel, Giddens y Luhmann escapan claramente a atribuir una primacía causal al territorio. Una reespecificación del concepto de territorio en términos de teoría de

sistemas es una concepción de tipo social-relacional. Debe, por tanto, dar cuenta de las distinciones que la indicación territorial moviliza en la comunicación tanto en la dimensión objetual, en la dimensión temporal como en la dimensión social del sentido. En estos términos, el territorio aparece como una construcción social, temporal y objetual, pero nunca objetiva de territorio.

Con todo, es posible ahora especificar nuestra hipótesis inicial. Sin el concepto de sentido como categoría fundamental, la literatura clásica y contemporánea en general, han entendido el concepto de territorio como representación de una cosa, de una entidad física llamada territorio que contiene a otras; es decir, lo ha entendido objetivamente, no objetualmente como construcción de sentido, o, lo que es lo mismo, como distinción en la comunicación. Por medio de la distinción objetivo/objetual, por tanto, buscamos diferenciar entre la concepción trivial de territorio como entidad física y su consideración de sentido en términos de posiciones, distancias y límites; es decir, se indica con ella que las posiciones, distancias y límites del territorio no son “del territorio”, sino atribuciones de sentido socio-temporales que constituyen la objetualidad del territorio y que en determinadas reflexiones antropológicas y sociológicas son leídas como objetividad del territorio. Con ello, estas últimas pueden entender al territorio como contenedor y atribuirle primacía causal sobre lo social.

En lo sucesivo queremos revisar estas concepciones de territorio-contenedor en algunas reflexiones clave de la antropología, la filosofía política y la sociología, y a la vez, buscar en ellas elementos que hablen en favor de una reconstrucción del concepto de territorio desde la perspectiva de las dimensiones del sentido descritas antes.

3. TERRITORIO Y CAUSALIDAD ECOLÓGICA

Fundamentalmente el materialismo cultural de Marvin Harris (1996-2001) ha tratado el territorio como contenedor ecológico. En una reconstrucción del materialismo histórico de Marx, Harris especifica lo que denomina el patrón universal de la estrategia materialista cultural. Esta se compone de un modo de producción, un modo de reproducción (infraestructura), economía doméstica, economía política (estructura) y una dimensión simbólico-estética (superestructura). La relación entre ellos no admite dudas: “Los modos conductuales de producción y reproducción etic determinan probabilísticamente la economía doméstica y política conductual etic, la que a la vez determina probabilísticamente la superestructura mental y conductual emic” (Harris, 2001:56).⁴ Adicionalmente Harris indica que el modo de producción se encarga de la provisión de alimento y energía “dadas las restricciones y oportunidades que provee una tecnología específica que interactúa con un hábitat específico” (Harris, 2001:52), y el modo de reproducción son las tecnologías y prácticas encargadas de “expandir, limitar y mantener el tamaño de la población” (Harris, 2001:52). Su razón para dar esta prioridad determinante a la infraestructura es construir una teoría cultural que incorpore las regularidades que tienen lugar en la naturaleza.

⁴ La distinción emic/etic refiere en Harris a la diferencia entre la perspectiva del actor (emic) y la descripción científica (etic). Los términos se obtienen de los sufijos de la distinción lingüística *phonemics/phonetics*, el significado del lenguaje para el hablante y la descripción de su mecanismo productivo (ver Harris 1996:491ss).

En una de las aplicaciones más conocidas de este principio, Harris indica que la económicamente atribuida irracionalidad del tabú al ganado en India (el complejo de la vaca sagrada) no se origina ni es perpetuada por la doctrina hindú del *ahimsa* (la unidad de la vida), sino que deriva de algo que la crítica de irracionalidad del tabú no observa, esto es, la utilidad de los animales en producción de leche, estiércol, tracción, carne, piel para una población elevada. De esto concluye Harris que “presumiblemente el grado de observancia de los tabúes contra la matanza de ganado y la ingesta de carne refleja el poder de presiones ecológicas más que del *ahimsa*; en otras palabras, el *ahimsa* mismo extrae poder y sustento de las recompensas materiales que confiere sobre hombres y animales” (Harris, 1992:262). En la formulación de Harris, la inserción en el medio y las condiciones ecológicas del territorio que se habita son aquellas que contienen a las relaciones sociales y las que a la vez las determinan. El principio se aplica en varios casos para explicar, por ejemplo, el canibalismo azteca como producto del agotamiento proteínico del territorio, o el infanticidio femenino como estrategia para el sostenimiento del grupo (Harris, 1997). Puesto que la relación es *bottom-up* (desde el territorio hacia lo social), el territorio en tanto condicionante ecológico es visto como sustrato objetivo de la estructura y superestructura social.

Esta determinación ascendente de las características ecológico-territoriales aparece originalmente en Julian Steward: “[las potencialidades locales son] función de la ecología local, esto es, de la interacción del medio, los ingenios para su explotación y los hábitos socioeconómicos” (1949:674). De ello se deriva un principio de adaptación de lo social hacia el entorno ecológico, y por tanto, ninguna posibilidad de autonomía en la construcción de sentido frente a él. Es decir, la relación ascendente de determinación del territorio ecológico supone a la vez la imposibilidad de independencia en el funcionamiento del sentido en cualquiera de sus dimensiones. El territorio determina la construcción de las relaciones alter/ego como la temporalidad del sentido. En tanto, la dimensión objetual es mimetizada con la objetividad factual del territorio. Si hay un sentido objetual, este es entendido como una imagen unívoca del mundo.

De un modo similar y aun más claro en la relación de determinación del territorio hacia lo social vía la clave ecológica es Roy Rappaport. En su estudio acerca de las regulaciones ecológicas producidas por el sacrificio ritual de cerdos en los tsembaga de Nueva Guinea, Rappaport indica: “Los tsembaga son vistos aquí como una población ecológica en un ecosistema que también incluye otros organismos vivos y las sustancias no vivas que se hallan dentro de los límites del territorio tsembaga. Los rituales sobre los cuales este estudio se enfoca son interpretados como parte de los medios distintivos por los cuales una población, los tsembaga, se relaciona con los otros componentes de su ecosistema y con las otras poblaciones humanas locales que ocupan áreas fuera de los límites del territorio tsembaga” (1968:6). Interesante es la postura de Rappaport en tanto permite una doble lectura. Por un lado, confirma el carácter contenedor y causal de lo ecológico-territorial respecto de un ritual religioso, en un sentido similar al de Harris respecto del complejo de la vaca sagrada y a los principios teóricos generales de Steward. Por otro, deja ver algo que es de alta relevancia para la construcción de sentido objetual del territorio. Se trata del territorio tsembaga y de “otros territorios”; es decir, se trata de la apertura a posiciones, distancias y límites centrales para la construcción de una dimensión objetual del

sentido, que incluso pueden implicar la resolución ritual de conflictos territoriales entre grupos (dimensión social) luego de culminados los ciclos del rito (dimensión temporal): “Si un par de grupos antagonicos pasa por dos ciclos rituales sin reasumir las hostilidades, su enemistad puede ser concluida” (Rappaport, 1967:28).

Rappaport aplica un enfoque cibernético y probablemente por ello esté más abierto a una teorización por medio de distinciones antes que por condensaciones ontológicas del territorio o por una identificación entre objetividad y objetualidad. Esta posibilidad es de alta relevancia para las posturas clásicas funcionalistas.

4. TERRITORIO OBJETUAL Y FUNCIÓN SOCIAL

En el contexto del análisis de sociedades segmentarias, un interesante debate vinculado al problema territorial es el relacionado a la idea de propiedad. La antropología clásica ha investigado esto en detalle, en especial en la cuestión de la propiedad de los territorios de caza, o más específicamente en torno a la pregunta si era posible identificar propiedad privada en sociedades segmentarias, o si, por el contrario, la tierra debía ser entendida en términos de propiedad comunal (Marx 1987; Morgan 1975; Speck 1915). Como lo ha sostenido A. Tanner (1986), el debate se planteaba más en términos ideológicos y etnocéntricos antes que científicos —en referencia a las dimensiones del sentido, podríamos agregar aquí que se trataba también de un debate cronocéntrico: el concepto de propiedad moderno se aplica a sociedades premodernas. Ya B. Malinowski era consciente de este problema: “El europeo no entrenado, por otro lado, usa palabras como “comunismo”, “individualismo”, “propiedad privada”, “propiedad tribal”, sin darles el más mínimo significado inteligible” (Malinowski, 1929:31). Asimismo, expresaba claramente que el tema del territorio había que observarlo no solo en su objetualidad, sino también en la dimensión temporal en relación a las líneas de herencia de los sistemas de parentesco y en la dimensión social, tanto a partir de los derechos mágicos o mitológicos de uso como al modo en que el territorio es utilizado.

En esta misma línea, A. Tanner indica en relación al caso tradicionalmente discutido de los algonquinos de la costa este de América del Norte, que los territorios “no son nunca ‘poseídos’ por nadie más que por aquellos que trabajan en ellos; no pueden ser vendidos, acumulados, o usados por el propietario para acumular excedentes de producción” (Tanner, 1986:28), y aun cuando pueda aceptarse el juicio de Morgan (1975) en torno a la propiedad comunal de la tierra basada en el clan, la pregunta debe ser empírica y “fuera de Australia hay poca evidencia de cazadores y recolectores con tales formas organizacionales” (Tanner, 1986:28). Tanner se inclina más hacia la idea de usufructo, lo que implicaría derechos a hacer uso de recursos para propósitos específicos, en tanto otros derechos se reservarían a otras personas o grupos y se traspasaría por regla patrilineal.

Sobre esa base, en el caso de territorios de caza, la distinción que indica el límite interno/externo del territorio parece ser altamente variable: cambia según las acciones de sujetos, esto es, según los movimientos de recolección o caza (usufructo) que los miembros del grupo puedan realizar, o incluso según los patrones de desplazamiento grupales al interior de un nicho ecológico que queda definido justamente por los movimientos antes que por una fijación de sentido entre lo interno y lo externo que luego se traspase en instituciones sociales como la propiedad. Es decir, el territorio es antes que

nada acción social y desplazamiento temporal más que originalmente construcción objetual. Si el patrón de caza no es migratorio, por ejemplo entre grupos pescadores, entonces la distinción puede alcanzar niveles mayores de objetualización y se desarrollan distinciones sociales cuya institucionalización permite una objetivación del límite entre lo interno y externo. Esto mueve a la introducción de formas políticas que hacen ver al territorio como objeto propio en el que *una* sociedad se contiene.

Radcliffe-Brown (1923), por ejemplo, parece no tener dudas en hablar del “propio territorio” de distintas tribus en sus estudios etnográficos en Australia —una idea que expresa el carácter contenedor del territorio. Sin embargo, el origen de lo propio y lo ajeno en cuanto al territorio está en la dimensión social. Esta idea queda bien expresada en su descripción de las ceremonias de iniciación en las tribus de Queensland y New South Wales. Para ellas, los grupos realizan invitaciones a otros grupos locales, los que en el momento del arribo realizan danzas ceremoniales “en las que gritan nombres de importantes lugares de su propio territorio. De esta manera se identifican a sí mismos con su territorio [...]. Los jóvenes que atendían a la ceremonia bora aprendían de este modo algo de geografía. Después de ir a tres o cuatro ceremonias en distintos lugares tenían un adecuado conocimiento de varios grupos locales. Una función importante de las ceremonias de iniciación era familiarizar a los hombres jóvenes con la estructura social” (Radcliffe-Brown, 1954:106). La objetualización del territorio tiene entonces su origen en una función social: el reconocimiento de las relaciones alter/ego entre tribus. De ello se derivan las posiciones, distancias y límites del territorio. Es decir, no se trata primeramente del territorio, sino del reconocimiento del otro como otro y sin embargo igual. Según Radcliffe-Brown, esta forma es extendida en tribus australianas. En referencia a los múrawari, indica: “la tribu tenía la misma forma de organización local que los wonaibon, siendo divididos en hordas con descendencia por línea masculina y con cada horda poseyendo y ocupando un “corredor” o territorio conocido como el *mayi* de la horda” (Radcliffe-Brown, 1923:433). El territorio “contiene” al grupo, pero los tipos de herencia abren también a la consideración de la dimensión temporal del sentido: se hereda “el mismo territorio” en el tiempo, lo que contribuye a una consolidación de las posiciones, distancias y límites de sentido objetuales del territorio en relación al grupo que es contenido.

B. Malinowski (1939) también observa el tema de manera similar. Las condiciones de posibilidad de distintos agrupamientos sociales inducen la construcción de una relación diferenciada con el territorio. A esto Malinowski lo denomina el “principio de integración territorial” e incluye variadas funciones a distintos niveles. La cooperación en la familia exige proximidad espacial y, por tanto, una referencia objetual al territorio como proximidad física en un sentido estrecho. Lo que denomina comunidad, unidad municipal u horda en tanto, despliegan formas cooperativas e individuales de objetualización del territorio que se sostienen en la dimensión temporal precisamente por relaciones de cooperación en el trabajo, en la defensa contra depredadores y en la institucionalización de los modos de organización social que derivan de ello. La tribu, finalmente, el más amplio de los agrupamientos segmentarios, se organiza en la dimensión social frente a un otro agresor y supone una mayor objetualización del territorio que se ve socialmente reflejada, “aun en las formas más primitivas, en diferenciación y jerarquía en

cuestiones administrativas, en procedimientos ceremoniales y en liderazgo militar o jurídico” (Malinowski, 1939:953). Precisamente de esta territorialización por agresión de otro es desde donde surgen las posibilidades de pasar de una objetualización de sentido a una objetivación del territorio. A este se le sustrae la dimensión temporal, con lo que se elimina la posibilidad de la contingencia de su cambio en el futuro, lo que se refuerza por vía político-jurídica como territorio propio y hace posible ya justificar la guerra como defensa del territorio.

En Malinowski, y en general en el funcionalismo antropológico clásico, se puede observar —a diferencia de lo que se registra en las teorías materialistas— una dualidad en la noción de territorio. La idea de territorio contenedor se mantiene e incluso se le atribuye una cierta eficacia causal en la explicación de lo social, como en el principio de integración territorial de Malinowski. Sin embargo, precisamente el hecho que se trate de un principio, primero, deja abierta la forma de su concretización a las funciones que deben ser cumplidas para sostener al grupo antes que a una relación objetivada entre hábitat y tecnología; segundo, al funcionalizarla, sitúa la concepción de territorio en una dimensión de sentido objetual interconectada a la social por medio de relaciones de cooperación/conflicto, y con la temporal a través de estructuras de herencia de la tierra; y tercero, entrega elementos para considerar cuándo se objetiviza la objetualidad de sentido del territorio, a saber, con la introducción de la observación política de él. Salvo por esto último, esta comprensión está más cerca de la hipótesis sostenida en estas páginas en cuanto a que el territorio es primeramente una distinción social-temporal y solo después objetual.

5. TERRITORIO Y ÁREA CULTURAL

El concepto de área cultural (*culture-area* o *Kulturkreis*) es probablemente el que más se corresponde con la idea de espacio territorial como contenedor. Ella, sin embargo, establece una relación entre lo social y lo territorial que no se corresponde ni con el sentido fuerte de los materialistas culturales ni en el sentido débil de los funcionalistas, sino más bien con una asociación metafísica entre territorio y cultura.

El territorio es área geográfica objetiva en la que se asienta la cultura —cultura entendida en el sentido más clásico de Tylor (1871), esto es, de manera holística, como equivalente decimonónico de sociedad. Como lo indica R. Gordon en la primera mitad del siglo XX: “El área cultural es una agrupación empírica de datos culturales en los cuales la unidad de investigación y el principio de clasificación han sido derivados de la observación directa de hechos y de sus distribuciones espaciales y temporales” (Gordon, 1929:421). Según Gordon, el concepto deriva de dos fuentes: primero de la idea de “provincias geográficas” de Adolph Bastian —para quien las ideas elementales (*Elementargedanken*) que todos los humanos compartirían son transformadas en ideas de pueblos (*Völkergedanken*) por las presiones geográficas y los intercambios entre grupos— y del concepto de *Kulturkreis* desarrollado en la escuela etnológica alemana por Fritz Graebner bajo inspiración difusionista, que apunta a relevar la familiaridad de ciertos elementos culturales difundidos sin una continuidad geográfica necesaria. En ninguno de los casos se indica qué —más allá de una fuerza de gravedad que mantendría a los sujetos culturales apegados al territorio— explicaría la asociación territorio-cultura. Si bien asentado sobre estas bases, Gordon intenta distinguir de ellas el concepto de área cultural

por medio de la interpenetración que los rasgos culturales tendrían entre distintos grupos. De este modo, cada tribu debiera de ser vista “como variante en torno a un “tipo” o norma distribuida geográficamente como complejo de rasgos” (Gordon, 1929:429). En este sentido, habría un grupo central que operaría como centro cultural; saliendo de ese centro se encontrarían variaciones graduales de ese tipo, hasta llegar, más lejos, al área marginal, donde ya existen muchos “elementos extraños” que serían típicos de otra área cultural. Con ello, Gordon concluye lo siguiente: “Desde este punto de vista, el área cultural es simplemente una agrupación empírica de tribus de cultura similar [...] Un área cultural simplemente define geográficamente un tipo de cultura y sus variaciones (Gordon, 1929:430). Qué es, sin embargo, lo “geográficamente definido” en el área cultural, salvo su inclusividad como criterio de distribución, no queda aclarado.

El problema entonces se intentó resolver estadísticamente. La definición del área cultural no podía quedar a gusto del etnólogo, sino que había que establecer mediciones científicas de la distribución. En ese marco, se podría decir que la pregunta guía de esos esfuerzos era *¿Cuánta cultura contiene el territorio?*:

[Los estudios de área cultural] definen sus universos territoriales y culturales. Listan específicamente las tribus o grupos locales, los elementos culturales y la presencia o ausencia de los elementos entre los grupos locales. Pesan tales datos tratando cada presencia o ausencia como una unidad equivalente. Las correlaciones que siguen, proveen un tipo de recopilación distribucional que se sigue lógicamente de las presunciones relativas a los datos. Esta es una forma relativamente directa de inducción. Si la selección y pesos de las tribus y rasgos, la fórmula de correlación o las inferencias deducidas de las estadísticas son aceptables al lector, es otro tema (Driver, 1937:174).

La objetivación de la cuestión cultural y territorial —y, paralelamente, la mayor distancia con una aproximación al problema fundada en el sentido— llega con esto a su punto más álgido —y a algunos giros sin duda absurdos. Primero, la cultura se corresponde con un territorio físico; segundo, los rasgos culturales que aparecen o no aparecen se pueden contar; tercero, los distintos rasgos culturales que se pueden contar, son equivalentes porque son “culturales”; cuarto, hay una correlación directa entre centro y periferia cultural-territorial: mientras más lejos del centro, menos cultura; y quinto, las correlaciones cuentan estadísticamente, pero no importa si son o no fenomenológicamente aceptables.

A pesar de sus debilidades, variadas clasificaciones geográfico-culturales surgieron a partir de la idea de área cultural; entre otros: Wissler (1926) sobre los nativos americanos, Herskovits (1930) sobre África, Kroeber (1939) también sobre los indígenas americanos, Steward (1949) sobre los indígenas sudamericanos y Murdock (1981) con una clasificación mundial. Sin embargo, por esas debilidades justamente, en todas esas clasificaciones la reflexión se niega a afirmar aquello que a la vez requiere afirmar, la determinación geográfica. Wissler (1924), por ejemplo, indica que las tribus cazadoras y agricultoras “están fuertemente influenciadas por la naturaleza”, pero a la vez enfatiza que se trata de correlaciones entre tipos culturales y recursos alimenticios, y que nada de esto implica algún grado de predominio geográfico-territorial (Wissler,

1924:313-315). Kroeber, en tanto, se ve incluso obligado a introducir paradojas en la construcción teórica: “Dos personas clasificadas en áreas separadas pero adyacentes a lo largo de un intra-área limítrofe tienen casi inevitablemente mucho en común. Es probable que ellos tengan normalmente más rasgos en común uno con otro que con la gente en los puntos focales de sus respectivas áreas” (Kroeber, 1939:6). Sin embargo, la exigencia de clasificación geográfico-cultural, los hace “distintos” (Buckley, 1988). Algo similar —o quizás peor— sucede con D. Schwartz: “Ciertamente, cada uno de los tipos usados en este artículo no puede ser aplicado necesariamente de la misma forma a todas las personas —*ni siquiera a la mayoría*— pero la aplicación de tales tipos en áreas seleccionadas debería facilitar la comprensión de su crecimiento cultural” (Schwartz, 1959:1068. Destacado AM). Es decir, el propio uso del concepto sostiene que existen áreas culturales territorialmente delimitadas, pero su despliegue conceptual requiere hablar de interpenetración de culturas, de una gradación geográfica en intensidad de rasgos, de una categoría clasificatoria diseñada para especificar estados de inclusión/exclusión cultural que no incluye a los que son objeto de su clasificación, de una obvia influencia del entorno natural que en realidad no puede ser entendida como influencia porque eso sería atribuir influencia al entorno natural.

Varios de estos problemas significaron que la categoría de área cultural dejase de ser empleada, al menos en términos técnicos. Como ya lo intuía Clyde Kluckhohn en el período más álgido de la discusión: “Talvez la razón central para un examen cuidadoso de la doctrina del *Kulturkreise* es que intenta proveer una esquematización para los hechos arqueológicos y etnológicos del mundo entero, en un momento en que estamos más bien forzados a pensar que ya pueblos muy tempranos no están influenciados por continentes” (Kluckhohn, 1936:196). Muchos de estos problemas, sin embargo, eran problemas heredados del propio concepto de cultura, cuya difusividad ha siempre permitido, primero, entender con él cosas distintas y, segundo, por medio de una misma designación —la de “cultura”— mantener la ilusión de que se está hablando de lo mismo, sea porque no se indica realmente de qué se habla o porque se dice que se habla de todo y entonces cultura deja de ser algo (al respecto Mascareño, 2007:2008a).

De cualquier modo, y aun sin el concepto de área cultural explícitamente empleado, la noción de territorio como contenedor de cultura se mantiene aún hoy en el trasfondo no tematizado de las teorías sobre la identidad local, nacional o regional. La pretensión de que existe una identidad, por ejemplo, mapuche, chilena o latinoamericana —sea ella interpretada de forma historicista como en Larraín (2001-2004), o de forma esencialista como en Morandé (1984)— regularmente atribuye a las poblaciones una continuidad en rasgos culturales que se hace correlativa con el espacio territorial que la contiene, y aunque no se indica, se presupone una causalidad entre “ser de un territorio” y “tener una determinada identidad”, pues siempre se argumenta que en “otro territorio” hay “otra identidad”; la metafísica del nexo sigue sin aclaración. Hacer esto para el nivel nacional o regional es bastante trivial, pues en el primer caso la distinción interno/externo viene objetualizada por una observación político-jurídica de límites; y en el segundo por la objetividad de los límites del territorio físico que se introduce en el sentido acoplada a la dimensión social como objetualidad de lo latinoamericano frente a lo que no lo es. En ninguno de los dos casos, sin embargo, se reflexiona acerca de la contingencia del límite en tanto límite de sentido. En tanto ello

no se hace, se debe presuponer entonces una relación necesaria entre el territorio político-físico nacional o regional con la identidad nacional o regional.

Para subentender (es decir, para conservar y a la vez suprimir, para iluminar y a la vez oscurecer) este vínculo, generalmente se recurre a la historia de cada nación-territorio, bajo el supuesto metafísico de que si algo aconteció dentro de los márgenes del territorio nacional, entonces el evento está habilitado para ser considerado dentro de la identidad nacional, sin siquiera preguntarse cuál es la relación de ese rasgo con contextos sociales de niveles más amplios (regional o mundial) que harían superflua cada distinción de identidad nacional y más bien las haría ver como nodos de vectores semánticos concretamente estabilizados a partir de procesos de mayor alcance y profundidad. A lo que más se llega en el intento de ampliar el foco nacional a lo regional bajo las premisas de la asociación territorio-identidad, es a contabilizar los rasgos culturales “nacionales” que se compartirían en otros territorios para de ello derivar que esos rasgos seleccionados corresponden a otro territorio más grande, el de América Latina, por ejemplo. Es decir, como siempre cuando se trata de cultura e identidad, la argumentación se vuelve altamente paradójica: por un lado se presupone que aquello que se indica como rasgos característicos de la identidad chilena serían propios de Chile y no podrían ser encontrados en Argentina, Perú o Bolivia —y, por otro, cuando se reconoce que esos rasgos también existen en otros lados, no se pone en duda la relación territorio-identidad, sino que se afirma que ‘también en Argentina, Perú y Bolivia sucede lo mismo’ y que eso mismo haría ver que se trata de una identidad latinoamericana, es decir, de la asociación de identidad y territorio en otro nivel.

Las consecuencias que ha traído este modo de (sub)entender las cosas es variado. En el nivel más político, y por tanto menos reflexivo de análisis, se hacen llamados al Estado para que restablezca la integración perdida de la identidad comunitaria en territorio nacional (PNUD, 2002). En niveles más académicos, el problema epistemológico no es menor, pues se indica algo como propio y esencial de América Latina —en Morandé (1984) y Cousiño/Valenzuela (1994) el núcleo presencialista— y se define lo que no sería parte de aquella esencialidad como ajeno y externo —en los mismos autores, la alienación modernista— todo eso aun cuando ambos *locus* identitarios coexistan en el mismo territorio. Es decir, por un lado se afirma el vínculo territorio-identidad y por otro se desconoce. En este caso, al menos la metafísica del vínculo es explícita: el sustrato católico de lo latinoamericano —lo que por lo demás también se reclama en Europa para el territorio europeo (ver Habermas/Ratzinger, 2004)—.

En otros casos esa metafísica ha sido definitoria incluso para determinar la propiedad sobre la tierra de pueblos indígenas. Como lo ha hecho ver J. Clifford (1995) en su estudio sobre el juicio que los mashpee de Cape Cod entablaron contra la compañía constructora de New Seabury por los derechos de propiedad sobre el terreno que habitaban, al menos para el cálculo jurídico moderno, la continuidad social y temporal está supeditada a la continuidad territorial en el tiempo. La exigencia a los mashpee consistió en determinar su continuidad como tribu que ha ocupado el mismo territorio durante dos siglos; el problema para ellos en tanto, fue aceptar esa exigencia. Puesto que para algunas fechas determinadas entre 1790 y 1976 no pudieron demostrarlo, fueron derrotados en el juicio. Es decir, es necesario el territorio para

mostrar que los mashpee han existido como pueblo. O dicho de otro modo, la propia relevancia social, temporal y objetual que los pueblos indígenas depositan en el territorio los hace reclamarlo como condición de continuidad actual y futura de sentido, pero puesto que la demanda indígena hace patente para ellos que el territorio no se posee, entonces esa misma demanda a la vez los niega como pueblo en la dimensión objetual, social y temporal ante un observador externo generalmente provisto de medios político-jurídicos para hacer valer la posición contraria. La metafísica del territorio es también parte de la operación de sentido social de los propios pueblos indígenas, y eso contribuye a que lo reclamado no pueda concederse.

Una concepción distinta de la relación territorio-identidad es la que ofrece F. Márquez (2003) a propósito de análisis empíricos en comunidades locales de la ciudad de Santiago de Chile. En este caso, el territorio es socialmente apropiado y construido en su objetualidad en la dimensión social y temporal del sentido, y no primeramente visto como límite objetivo y de ahí trasladado de manera *bottom-up* a lo social: “las fronteras al interior de la ciudad, aparecen entonces como la expresión y el recurso de integración e identificación al interior del propio grupo de pertenencia; pero también de exclusión y distinción en relación al resto de la sociedad” (Márquez, 2003:36). Las murallas objetivas en barrios de ingresos altos son resultado de la reconstitución de un sentido social de integración comunitario pasado que busca apartarse de la aceleración urbana y que es recreado en el presente por medio de una indicación de límites en la dimensión objetual y su transformación en objetividad de delimitaciones físicas; en tanto, en barrios poblacionales el problema definitorio de límites intracomunitarios es el conflicto entre grupos con aspiraciones distintas (comunitaristas vs. estatistas), algo similar al caso de las organizaciones dualistas discutidas en la antropología estructural (véase infra). De ello se deriva una idea de fragmentación identitaria en la ciudad que diseña posiciones, distancias y límites según la reconstitución de una temporalidad distinta a la urbano-central (dimensión temporal), que distingue entre ego y alter y los agrupa (incluye o excluye) según sean observados como parte del propio grupo (dimensión social). Solo a partir de esas distinciones se establecen posiciones, distancias y límites en la dimensión objetual.

Formulaciones como esta parecen ya haberse apartado de una causalidad metafísica del territorio, no explícita pero constantemente presente en las teorías del área cultural y en las teorías sobre la identidad nacional, regional o comunitaria. En general, la tradición sociológica parece haber estado más alejada de este riesgo.

6. LA CONTRIBUCIÓN SOCIOLÓGICA

No directamente sobre la idea de territorio, pero sí sobre la de espacio, E. Durkheim es claro en cuanto al origen social de ellas. No se trata de una categoría *a priori* del entendimiento en el sentido kantiano, sino de una representación que permite la coordinación de los datos de la experiencia sensible: “Para poder disponer de las cosas hay que poder situarlas diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, estas arriba, aquellas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc., etc.” (Durkheim, 2007:10). Este es precisamente el núcleo de una función objetual del sentido tal como la hemos esbozado en estas páginas (véase también infra). Durkheim emplea ejemplos antropológicos de la disposición espacial de tribus y la forma de

representación de ellos en un sentido similar al descrito más arriba en relación a Radcliffe-Brown. Su conclusión es parecida y muy clara en cuanto a la producción social de lo espacial: “A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentalmente ha variado; el número de zonas espaciales ha variado de la misma manera. De este modo, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial, que es como un calco de la primera” (Durkheim, 2007:10-11). Probablemente la expresión “calco de la primera” es exagerada, pues aunque la dimensión social y la objetual son correlativas, mantienen tareas diferenciadas: lo social organiza a grupos (a alter y a ego), lo objetual los distribuye en posiciones, distancias y límites, aunque sin duda es cierto que lo objetual no puede lograr una reconstrucción de lo social por sí solo.

En el caso de C. Lévi-Strauss se sigue un principio parecido aunque de modo trascendental: “la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido” (Lévi-Strauss, 1995:68). En su análisis de las estructuras dualistas se entregan elementos relevantes de la operación de este principio y de la producción social del territorio. Las estructuras dualistas son comunes en América, Asia y Oceanía y se caracterizan por la división del grupo en dos mitades entre las cuales se establecen desde relaciones de cooperación hasta de hostilidad. Sus formas fundamentales son el dualismo diametral y el dualismo concéntrico. El análisis de Lévi-Strauss apunta a identificar las oposiciones binarias (distinciones) por las cuales se regulan estos grupos. Entre ellas aparecen centro/periferia, sagrado/profano, crudo/cocido, macho/hembra, celibato/matrimonio, arriba/abajo. Estas formas binarias se combinan además con formas ternarias, con lo que Lévi-Strauss llega a su conclusión: “el dualismo concéntrico es un mediador entre el dualismo diametral y el triadismo, y por su intermedio se realiza el paso de una a otra forma” (Lévi-Strauss, 1995:181). Los espacios territoriales son entonces expresiones no exactamente de lo social como en Durkheim, sino de ‘la actividad inconsciente del espíritu’, que a su vez da forma a lo social y subsecuentemente se refleja como correlato en el territorio. En un sentido similar describe Lévi-Strauss la ocupación del espacio en pueblos al interior de Brasil en forma de cuadriláteros: “los unos son centrales, los otros periféricos, unos paralelos, otros perpendiculares al ferrocarril o a la carretera [...] Por su combinación, esas dos oposiciones entre central y periférico por una parte, y paralelo y perpendicular por otra, determinan cuatro modos distintos de vida urbana” (Lévi-Strauss, 1970:107). Las posiciones, distancias y límites del territorio son entonces un producto de algo anterior a él; una relación *bottom-up* no es bajo ningún punto de vista factible.

En G. Simmel también es observable esta búsqueda de las formas sociales del espacio en la “actividad del alma”. Como tarea opuesta a la geografía política de la época, la finalidad de Simmel es identificar “el efecto que las determinaciones espaciales de un grupo experimentan producto de sus configuraciones y energías sociales” (Simmel, 1995:201). En este sentido, el camino es de ida y vuelta: se busca inicialmente la forma en que las distinciones espaciales son socialmente producidas y luego ellas son vistas en sus efectos para el grupo. Planteado en los términos que lo hemos hecho en estas páginas, se atiende primero a la dimensión social y luego a la forma en que la producción objetual de sentido contribuye a la reproducción de lo social. Sin embargo, Simmel parece ir un paso más allá al entender el espacio como

“solo una actividad del alma, solo la manera humana de conectar afecciones de sentido disociadas a visiones unitarias” (Simmel, 1992:688-689). M. Schroer (2006) ha interpretado esto como la anexión del pensamiento de Simmel a Kant —a quien de todos modos el propio Simmel cita más abajo en referencia a la concepción de espacio como “posibilidad del encuentro” (*Möglichkeit des Beisammenseins*). En nuestra interpretación, más que la subordinación al apriorismo kantiano, lo que Simmel expresa es la separación de la dimensión social del sentido de la dimensión objetual. La expresión “afecciones de sentido disociadas” (*unverbundene Sinnesafektionen*) es indicativa de esa búsqueda, como también lo son las dos cualidades del espacio con las que la dimensión social debe contar: la exclusividad —una posición, un objeto— y la división en unidades separadas por límites cuando se trata de su uso práctico (Simmel, 1992). Lo que describe Simmel son propiedades de la dimensión objetual del sentido; precisamente porque se trata de una dimensión con propiedades independientes es que se puede establecer la relación de ida y vuelta entre ella y la dimensión social. Simmel no afirma con esto que “el territorio” —al que solo nombra cuando se trata de unidades políticas— determine los modos sociales, sino que —para ponerlo en nuestros términos— el sentido objetual de espacio consiste en la aplicación de formas (de la dimensión social) a las cuales lo social dota de contenido.

Una última referencia sociológica relevante para nuestros fines es la que aporta A. Giddens (1990) por medio de la idea de *disembedding*, esto es, la “extracción de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y su reestructuración a lo largo de períodos indefinidos de espacio-tiempo” (Giddens, 1990: 21). La posibilidad *disembedding* supone dos condiciones correlativas: en tanto la coordinación temporal está en la base del control del espacio, primero debe tener lugar un vaciamiento de la noción de tiempo que —segundo— permita un vaciamiento de la noción de espacio. Vaciamiento del tiempo significa estandarización (horas, minutos), de manera tal que puede haber un tiempo para todo territorio y que a la vez disocia el tiempo del lugar, lo que a su vez hace posible la diferenciación entre lugar y espacio. Esto último constituye el vaciamiento del espacio. El primero hace referencia a lo local y geográficamente situado, esto es, al territorio, donde espacio y lugar coinciden mediatizadamente por la presencia de actores. El vaciamiento del espacio, en tanto, está ligado a las posibilidades de representación de espacios sin referencia local y a la sustituibilidad de las unidades espaciales por efecto de la *disembedding*: se pueden escenificar las mismas relaciones sociales en distintos territorios. La concepción de Giddens combina la idea de un territorio (lugar) contenedor de relaciones sociales con la de un espacio que más bien, producto de la *disembedding*, se ha vuelto relacional.

Con esto, Giddens entrega una de las mejores explicaciones de la desterritorialización que produce el proceso de globalización en condiciones modernas, de sus múltiples efectos en términos de la constitución de espacio supranacionales y del sentido social-relacional de ellos: por lo pronto de la concepción de la teoría de sistemas entendida desde el sentido comunicativo de una sociedad mundial (véase infra), pero también de los regímenes transnacionales de *governance* como espacios sociales transversales (Willke, 2007-2009; Fischer-Lescano/Teubner, 2006; Kjaer, 2010; Senn, 2011), de las relaciones supranacionales en contextos de interacción producto de migraciones y diásporas (Knight, 1985; Clifford, 1994; Costa, 2007), y de las teorías

sobre la ciudad global y la formación de *assemblages* transnacionales (Sassen, 2001-2007; Löw, 2008; Büscher/Mascareño, 2011). Antes de llegar a esto, sin embargo, es necesario dar cuenta de la relación entre territorio y Estado-nación, pues fundamentalmente con ella la idea de desterritorialización de lo social establece la mayor tensión argumental.

7. TERRITORIO, ESTADO-NACIÓN Y DESARROLLO

La observación filosófico-política del tema territorial en general ha sido más cercana a la concepción de un territorio socialmente producido antes que una vinculación *bottom-up*. En la tradición política clásica, esta mirada privilegió la figura del contrato primero para constituir una comunidad política y a partir de eso definir unos límites que en un principio no se entendieron fijos, sino sometidos a los imperativos de la sobrevivencia propia: “Y así como hicieron entonces las pequeñas familias, así las ciudades y reinos, que no son sino familias mayores [...], amplían sus dominios ante todo con el pretexto de peligro y miedo de invasión” (Hobbes, 2004:164). Esta misma idea ya la había formulado Maquiavelo en relación al papel del príncipe encargado de mantener su poder cuando se trataba de la anexión de territorios en las monarquías mixtas: el problema era cómo hacer sentir a sus pueblos parte de la unidad a pesar de las “injusticias eternas derivadas de cada invasión” (Maquiavelo, 2009:8).

Con posturas diversas, la tradición contractualista supone aceptar que, en realidad, el territorio no antecede a la forma de Estado, sino que es primariamente el contrato (en la dimensión social como unidad de la diferencia entre alter y ego) el que funda la posibilidad de establecer límites territoriales e incluso modificarlos (dimensión objetual) por medio de guerras, invasiones o intercambios —“cambio, justa guerra o trabajo” indica Hobbes (2004:220)— pues es el contrato el que inaugura la república y el que, en el marco de ella, da motivos que se entienden legítimos para sostenerla. En Hobbes puede tratarse del miedo a la muerte y el deseo de dominio, en Kant (2002) del progreso hacia mejor expresado en la insociable socialidad humana, en Rousseau (2003) de la voluntad general, en Rawls (2002) de la justicia de las instituciones sociales, en Höffe (2003) de la legitimación de la coerción institucional, en Habermas (2000) de una validez lingüística procedimentalmente universal; es decir, puede tratarse de diversas construcciones y justificaciones, pero en ninguno de esos casos el territorio es fuente metafísica de unidad del Estado-nación. Siempre es la dimensión social la que predomina sobre la objetual; incluso cuando esto se observa más experiencialmente desde los sentimientos individuales: “No hay tal cosa como el sentimiento de un área; las únicas realidades son los sentimientos de los individuos que habitan ahí”, entonces la alternativa es “divorciar completamente la noción de sentimiento de la de territorio” (Guerard, 1941:207). Desde otro punto de vista, también diversas unidades políticas pueden compartir un mismo territorio, como las investigaciones de Edmund Leach en la década de los cincuenta en Alta Birmania lo demostraron. En ese marco, un individuo particular puede tener status distintos en diferentes unidades políticas al mismo tiempo, y precisamente por ello, no ser visto como extranjero en el área territorial que habita: “las personas que hablan un lenguaje diferente, usan vestimentas distintas, adoran a distintas deidades etc., no son vistas como extraños enteramente situados más allá de los límites de todo aceptable reconocimiento social” (Leach, 2004:17). La población consistiría en un

amplio número de “gentes” distintas (Leach, 1960:50) que son personas diferentes en distintos lugares, pero siempre “gentes”. Es decir, la dimensión objetual que indica límites territoriales se mueve al compás de la distinción social, y no al revés.

Con otros medios, la geografía contemporánea observa también las cosas de este modo: la movilidad a lo largo de fronteras y en los océanos y las relaciones territoriales interior/exterior son actualmente mucho más indicativas del vínculo con el territorio que la definición de actividades espacialmente fijadas para caracterizarlos (Steinberg, 2009; Jacobson, 1997). Incluso las teorías clásicas sobre los estados imperiales premodernos son revisadas a partir de la lógica de redes y las posibilidades descentralizadas de control territorial que ellas ofrecen (Smith, 2005). Y, por otro lado, la propia asociación entre Estado y nación y toda la naturalización que ella supone en relación al territorio, es decir, la superposición de territorio-estado-nación, es puesta en duda por la multiplicación de orígenes nacionales y culturales en espacios regionales como la Unión Europea (Antonsich, 2009).

Esta misma reflexión se expresa, para estados modernos en un nivel más abstracto, en las ideas contemporáneas de cosmopolitismo (Fine, 2007; Chernilo 2009), en la república mundial de ciudadanos y el estado postnacional de J. Habermas (1998, 2004), en el derecho de gentes de J. Rawls (2001), en la república mundial subsidiaria de O. Höffe (2007-2010), en los análisis de estados multiétnicos con autonomías de administración político-territorial (Arfi, 2005) y en las discusiones sobre Estado vs. estatalidad (*Staat vs. Staatlichkeit*) en la sociedad mundial moderna (Albert/Stichweh, 2007; Stichweh, 2009). Con distintos énfasis, e incluso con fundamentos a veces antagónicos entre ellas, en todas estas teorías se trata de desprender la dimensión social de su contenido territorial, y especialmente de la atribución de derechos a los individuos o de posibilidades de inclusión/exclusión solo fundadas en su pertenencia a un Estado soberano.

La cuestión es que el problema de la relación entre estado-nación y territorio no está precisamente en el territorio, sino en la doctrina de soberanía nacional (dimensión social) que se acopla estrictamente a una objetivación del territorio que se encuentra a la base de argumentaciones político-jurídicas sobre la unidad y autosuficiencia del Estado-nación. Esto sucede especialmente en el siglo XIX con la formación de estados-nacionales y se consolida luego de la Segunda Guerra Mundial (Krasner, 1999). Se trata de una interpenetración de la dimensión social (este estado/otro Estado) y temporal (continuidad en el tiempo) que se refleja en la dimensión objetual como continuidad y unidad territorial del Estado-nación. Es decir, la función de la soberanía es afirmar que todas las comunicaciones que impliquen un sentido jurídico o político vinculante para los públicos, la administración y la política estatal deben generarse *al interior* de los límites del estado-nación (Luhmann, 2000-2010). Con esto la indicación territorial se transforma en hipóstasis del estado-nación y se producen paradojas similares a aquellas originadas en la identificación de cultura y territorio, pues la exigencia de autosuficiencia derivada de la soberanía supone abrir temas y tomar decisiones sobre la aceptación de procesos y consecuencias que en realidad ya estaban sucediendo en el territorio nacional. En otras palabras, el estado-nación nunca fue realmente soberano (Chernilo, 2009). La soberanía produce la ilusión de decidir internamente y por cuenta política propia acerca de la producción de circunstancias

cuyo origen está fuera de las fronteras estatales. Es decir, la soberanía cumple el rol semántico de autonomizar el territorio políticamente definido frente a cualquier soberanía externa, de sostener la ilusión de autosuficiencia a pesar de una creciente internacionalización y globalización.

En el caso latinoamericano, una de las consecuencias más relevantes de esta idea de autosuficiencia territorial contenida en la noción de soberanía, es inicialmente la propuesta de una industrialización sustitutiva de importaciones, la que posteriormente es reemplazada por la idea de núcleo endógeno o desarrollo endógeno. Subyace a estas propuestas el diagnóstico de un sistema mundial de desarrollo desigual entre centro y periferia. De lo que se trataba era de la transformación de la estructura productiva de los países latinoamericanos desde una economía de producción agrícola a una industrializada (Prebisch, 1949). Lo que resultó, sin embargo, es que precisamente por efecto del sistema mundial, la industrialización de los países latinoamericanos fue subsidiaria de la industrialización de países centrales en tanto fueron filiales de empresas centrales las que se instalaron en la región. Esto es lo que F. Fajnzylber (1983) llamó la industrialización trunca de América Latina. En su reemplazo o más bien como especificación de la idea de industrialización sustitutiva, como correctivo de los errores cometidos por los países latinoamericanos, Fajnzylber propuso la idea de constituir un ‘núcleo endógeno’ “capaz de incorporarse en el proceso de dinamización tecnológico [...] en vez de delegar en agentes externos la responsabilidad de definir la estructura productiva presente y futura del país” (Fajnzylber, 1983:358). Esto debiera conducir al cambio de la “modernización de escaparate” por una “modernización endógena, dinámica y creativa” (Fajnzylber, 1983:359).

El concepto de modernización endógena o desarrollo endógeno ha sido extensamente desarrollado por S. Boisier, especialmente en lo que dice relación con su vinculación territorial. Más aún, Boisier vuelve a introducir la noción de territorio como variable independiente, aunque ahora solo con fines clasificatorios. En el nivel de la globalización, el crecimiento territorial (fundamentalmente económico) es de carácter exógeno; en tanto es endógeno a nivel local por su asociación a la cultura local (Boisier, 2001a). Más específicamente, el carácter endógeno del desarrollo está siempre en asociación con el territorio local: en el plano político por la toma de decisiones y descentralización territorial, en el plano económico como conciliación de la planificación estratégica de largo plazo del territorio con los elementos exógenos globalizados, en el plano científico y tecnológico con la capacidad de generar los propios elementos de innovación, y en el plano cultural como creación de identidad socioterritorial (Boisier, 2005). En este sentido, el concepto de territorio vuelve sobre la idea de un espacio contenedor donde se realiza lo social, aunque ahora sin causalidad natural.

Sin embargo, los peligros de objetivización están siempre presentes, especialmente si se adopta una conceptualización sistémica del tipo todo/parte con base territorial para describir el desarrollo endógeno y a la vez se afirma que este se trata de una emergencia sistémica.

Todos pertenecemos a algún sistema familiar que, a su vez, forma parte de una comunidad local, la cual, unida a otras comunidades locales, forma parte de

ciudades, regiones y naciones. En todos estos casos se trata de sistemas que son subsistemas de otro sistema mayor. Un sistema es un conjunto de partes que funcionan como una sola entidad y al funcionar como un todo tiene *propiedades* distintas de las partes que lo componen. Estas propiedades se conocen con el nombre de *propiedades emergentes*. Tales propiedades “sobresalen” por así decirlo del propio sistema cuando éste alcanza cierto nivel de complejidad y desaparecen cuando se trata de efectuar reduccionismo analítico (*la maladie cartesienne*). Nada más apropiado que definir el desarrollo endógeno entonces como... ¡una emergencia sistémica! (Boisier, 2001b:20).

En la descripción de Boisier, claramente los territorios-sistemas son lo local-familiar, lo local-comunitario, la ciudad, la región y el estado-nación. Se podría hablar aquí de un territorialismo metodológico altamente emparentado con el nacionalismo metodológico de buena parte de la tradición sociológica (Ver Chernilo, 2007). Esto constituye un obstáculo epistemológico para una efectiva consideración de la interpenetración de contextos nacionales o regionales con procesos globales supranacionales. Boisier toma en cuenta esto solo en el caso de lo económico, pero lo mismo debiera acontecer en las otras tres dimensiones de su concepto de desarrollo endógeno: lo político, lo científico-tecnológico y lo identitario. Es decir, una vez aceptado el criterio de globalización, nada puede ser exclusivamente endógeno. Por otro lado, es correcto hablar de propiedades emergentes en el análisis sistémico, pero aun cuando ellas surgen de interacciones locales, su particularidad es que adquieren autonomía frente a ellas y no reconocen distinciones territoriales en sus formas de operación (Luhmann, 2007; Mascareño, 2008b). Lo propio del análisis sistémico es el desprendimiento de la variable territorial como objetividad y su incorporación en la dimensión objetual del sentido de manera subordinada a la interacción de la dimensión social y temporal. Esto es lo que despliego a continuación.

8. EL SENTIDO DEL TERRITORIO

En la reconstrucción de la teoría sociológica en términos de teoría de sistemas, Niklas Luhmann (2007) ha entendido el territorio como obstáculo epistemológico para la comprensión de lo social. En tanto obstáculo epistemológico, entender la sociedad como constituida territorialmente impediría responder satisfactoriamente determinadas preguntas que son formuladas cuando lo social se concibe con base territorial: por ejemplo, por qué distintos territorios muestran instituciones similares, por qué múltiples sociedades nacionales están sometidas a presiones recurrentes o reaccionan de modos análogos a ellas, o por qué en un territorio es posible encontrar tan alta variabilidad estructural y semántico-normativa siendo que se trataría de un vínculo desde el territorio a lo social. La formulación específica de Luhmann en torno a este obstáculo epistemológico es la siguiente: “Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia; los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta hace poco se llamó Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay” (Luhmann, 2007:12).

Ciertamente, si lo social se entiende universalmente como horizonte de alcanzabilidad de la comunicación y la sociedad mundial moderna como un orden social con primado de la diferenciación funcional, es decir, donde prevalece este modo de

diferenciación por sobre la estratificación, la organización centro-periférica y la segmentaria, las que, sin embargo, se complementan y acoplan con aquella, entonces definir la sociedad desde el territorio es pasar por alto lo propio de la sociedad moderna: el que sus estructuras y semánticas no se diferencian primariamente por regiones (áreas culturales, continentes, estados-nación, límites administrativos locales), sino por los efectos de una diferenciación funcional supranacional acoplada a diferenciaciones estratificadoras, centro-periféricas y segmentarias que concretizan de modos distintos sus diversos modos de operación. Por tanto, si los intentos de construcción teórica de lo social se mantienen en los marcos del vínculo territorial, entonces se cae en los errores que alguna parte de la tradición antropológico-sociológica expresa: a) se atribuye primacía causal al territorio sobre lo social, b) se lo objetiviza en límites estáticos, c) se le atribuye la propiedad metafísica no explícita de definir una identidad y sus variaciones a medida que se cambia el territorio, d) se lo considera como unidad de desarrollo y, por tanto, e) se subvaloran los elementos sociales que no caben y que no están dentro de sus límites (siempre administrativamente definidos).

Sin embargo, entender al territorio como construcción de sentido es algo totalmente distinto a lo anterior. No se indica con ello que el territorio, objetivamente considerado, sea la base de lo social o que tenga alguna potencia causal, sino, por el contrario, se afirma que ese modelo es ingenuo, en tanto pasa por alto el procesamiento de sentido que se hace del territorio en toda observación social y su consecuente construcción en términos de posiciones, distancias y límites. Si se adopta la observación del territorio como construcción de sentido, entonces se pueden rescatar elementos de la tradición sociológico-antropológica que aún son útiles para la comprensión de la noción de territorio en la sociedad mundial contemporánea: a) la movilidad de los actores para el establecimiento de límites, b) las formas diferenciadas de concretización de funciones sociales abstractas en distintas regiones, c) la contingencia de las diferenciaciones político-territoriales como modelos de inclusión/exclusión social, d) la capacidad de las distinciones de sentido para el ordenamiento de la organización social, e) la interrelación entre dimensión objetual, social y temporal, o f) la distinción entre espacio y lugar (territorio).

La diferencia puede ser representada, fundamentalmente, en dos alternativas: o se mantiene un determinismo territorial sustantivo o metodológico (obstáculo epistemológico), o se acepta la autonomía e interdependencia de lo social como fuente configuradora de posiciones, distancias y límites, es decir, como fuente de apropiaciones territoriales. Hacerlo de este último modo supera el obstáculo metodológico territorial y tiene variadas consecuencias. En primer lugar, el territorio se entiende como una construcción de sentido objetual que distingue posiciones, distancias y límites. En segundo lugar, estas posiciones, distancias y límites no se observan objetivamente, sino dependientes de la dimensión social del sentido, esto es, dependiente de si es alter o ego el que observa y de los consensos a los que puedan llegar. Por ello el territorio siempre está sometido a esa doble contingencia y no puede objetivarse para arrancar desde ahí hacia la definición de lo social: siempre hay alguien que observa el territorio de modo distinto o siempre hay otros consensos que definen territorios de modo alternativo. En tercer lugar, la contingencia de la distinción

territorial es temporalizada, es decir, las posiciones, distancias y límites no sólo cambian según la observación de alter o de ego, sino que cambian con ellas en el tiempo. Su estabilización temporal es altamente improbable y frágil cuando se alcanza; por ello, en la dimensión social es restabilizada constantemente por medios jurídicos (administración) o por medios políticos (uso de la fuerza) cuando —especialmente en el marco de las relaciones internacionales— se producen las paradojas de dos observadores (estados) que indican algo como propio en la dimensión objetual (territorios). La objetualización político-jurídica siempre puede dar la impresión de objetivación del territorio, con lo que no se abandona la tentación de mirar las cosas nuevamente desde ahí —como en el caso del “desarrollo endógeno”. Pero reintroducir constantemente en la sociedad la objetualidad de los límites territoriales del estado-nación, es precisamente una función político-jurídica, o una tecnología política (Elden, 2010), especialmente cuando otros sistemas como la economía, el deporte, el arte, la religión e incluso los regímenes privados del derecho (*lex mercatoria, sportiva, digitalis, financiera*) operan en formatos transversales a la segmentación político-jurídica, es decir, funcionan supraestatalmente, supranacionalmente (Fischer-Lescano/Teubner, 2006, Willke, 2009), o cuando se forman contextos transnacionales de interacción que constituyen espacios relacionales que traspasan distintas fronteras nacionales (Costa, 2007).

Las formas de objetualización del territorio son dependientes del sistema observador (Büscher/Japp, 2010). En esto juegan un importante rol las organizaciones, los sistemas de interacción y los individuos. La política lo hace en forma de estado-nación y sus diferenciaciones administrativas internas; la economía en empresas y mercados locales; el sistema jurídico en tribunales de distinta jerarquía; el arte en galerías, museos y círculos artísticos; la ciencia en universidades y centros de investigación. Dos cosas son relevantes en esta objetualización: primero, ellas pueden tener existencia dentro de los límites del estado-nación pero también lo traspasan: la política lo hace en organizaciones internacionales, el sistema jurídico en tribunales supranacionales o neoespontáneos privados, el arte en redes artísticas, exposiciones o eventos globales, la ciencia en redes de investigación científica, publicaciones, seminarios o congresos. Segundo, esta objetualización de la función social es necesaria pues entrega un direccionamiento de la comunicación; ella puede ser orientada a un interlocutor al cual se dirigen expectativas cognitivas o normativas, que por ello son sostenidas en la dimensión temporal hasta la próxima comunicación, y recreadas en ella según la satisfacción o decepción de la expectativa en cuestión. El territorio no responde expectativas; solo un alter-ego puede hacerlo, y para hacerlo, no necesita estar en ningún territorio particular, pues existe diferenciación funcional, estructuras supranacionales de *governance*, contextos transnacionales de interacción, todos operando sobre el mecanismo de *disembedding*; solo requiere que la comunicación lo alcance, es decir, requiere situarse en el rango de alcanzabilidad de la comunicación de la sociedad mundial.

Si alguna función puede ser atribuida al territorio en el marco del análisis sistémico, esta debe tener lugar en el entendido de que ‘territorio’ es una indicación en la dimensión objetual del sentido que distingue posiciones, distancias y límites, y no un sustrato objetivo al cual pueda atribuírsele alguna causalidad social. Situado en este contexto, el territorio es un *medium* de la objetualidad del sentido para conducir

diferenciaciones sociales y temporales que puedan ser reconocidas por alter y ego a pesar de la doble contingencia de la dimensión social y a pesar de la variabilidad temporal a la que ella está sometida. El territorio supone entonces un anclaje de sentido para reducir la complejidad de las múltiples observaciones en la dimensión social y la variabilidad de esquemas sistémicos de distinción en la dimensión temporal; es decir, facilita a alter la identificación del sistema al que la comunicación está dirigida, situando a ego en una posición determinada, a una cierta distancia de alter y trazando un límite entre ambos. Ello le permite a alter identificar un lugar donde ego se encuentra (posición), elegir el medio de difusión adecuado para alcanzarlo (distancia) y reconocer que a pesar de eso ego es un otro, aunque igual (límites). Por este mismo medio, ego también puede sentirse interpelado y asumir la expectativa contenida en la oferta comunicativa con mayor disponibilidad de continuar en la autopoiesis de la comunicación, pues dispone de la misma objetualidad de sentido para responder.

A estas alturas ya debe ser claro que por sistema no hay que entender familia, comunidad, región o Estado (esta es la territorialidad del obstáculo epistemológico), sino el despliegue evolutivo de una diferenciación funcional (economía, derecho, política, religión, ciencia, arte, deporte, entre otros) que traspasa crecientemente desde hace al menos tres siglos las fronteras nacionales y que, más aún, ha contribuido a formarlas (Durkheim, 1985; Parsons, 2007; Luhmann, 2007). Esta diferenciación favorece decisivamente la formación de una sociedad mundial definida como experimentación de las consecuencias estructurales y semántico-normativas que la caracterizan en distintas regiones del globo (Stichweh, 2000). Con ello, el territorio no es decisivo para entender la sociedad mundial —aunque aún pueda ser útil, en forma de indicación de sentido, para distinguir las concretizaciones regionales del propio proceso de diferenciación (Stichweh, 2005; Mascareño, 2010), y por cierto para direccionar la comunicación cuando se espera de alguien específico que haga algo concreto respecto de una expectativa particular que no solo sostiene la autopoiesis de lo social, sino que además es relevante para quien la formula. Es decir, el *medium* del territorio, como posición, distancia y límites, puede contribuir a la reducción de riesgos de decepción en las expectativas de la comunicación por medio de un posicionamiento específico del encargado eventual de su continuidad. Cuando lo social se define precisamente por la alcanzabilidad y autopoiesis de la comunicación, esto no es poco.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, E. (2001). Approaches to the Study of Territory Size and Shape. *Annual Review of Ecology and Systematics* 32. (pp. 277-303).
- Albert, M. y R. Stichweh. (2007). *Weltstaat und Weltstaatlichkeit*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Antonsich, M. (2009). On territory, the nation-state and the crisis of the hyphen. *Progress in Human Geography* 33 (6). (pp. 789-806).
- Arfi, B. (2005). *International Change and the Stability of Multiethnic States*. Bloomington: Indiana University Press.
- Boisier, S. (2001a). Desarrollo (local): ¿De qué estamos hablando? En O. Madoery y A. Vázquez Barquero (Eds.), *Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local*. Rosario: Editorial Homo Sapiens.
- (2001b). Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial. *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local* 2(3). (pp. 11-28).
- (2005). ¿Hay espacio para el desarrollo local en la globalización? *Revista de la Cepal* 86. (pp. 47-62).
- Buckley, T. (1988). Kroeber's Theory of Culture Areas and the Ethnology of Northwestern California. *Anthropological Quarterly* 61(4). (pp. 15-26).
- Büscher, C. y K. Japp. (2010). *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre 'Ökologische Kommunikation'*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Büscher, C. y A. Mascareño. (2011). Risk-Habitat Megacity: Mechanisms of Systematic Risk Production. En D. Heinrichs, B. Hansjürgens, K., Krellenberg (Eds.): *Risk Habitat Megacity*. Berlin: Springer (forthcoming).
- Chernilo, D. (2007). *A social theory of the nation-state*. Londres: Routledge.
- Chernilo, D. (2009). *Nacionalismo y cosmopolitismo*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3). (pp. 302-338).
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Costa, S. (2007). *Vom Nordatlantik zum "Black Atlantik"*. Bielefeld: transcript.
- Cousiño, C. y E. Valenzuela. (1994). *Politicización y monetarización en América Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Ditchev, I. (2006). Metamorphoses of Territory. *Journal of Contemporary European Studies* 14(2). (pp. 213-220).
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Driver, H. (1937). Kulturkreise and Statistics. *American Anthropologist* 39(1). (pp. 174-175).
- Elden, S. (2010). Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography* 34(6). (pp. 799-817).
- Fajnzylber, F. (1983). *La industrialización trunca de América Latina*. México D.F.: Nueva Imagen.
- Fine, R. (2007). *Cosmopolitanism*. Oxon: Routledge.
- Fischer-Lescano, A. y G. Teubner. (2006). *Regime-Kollisionen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Golay, P. (2008). The Territory is not the Territory: Toward a Responsible Epistemology. Etc. *A Review of General Semantics* 65(1). (pp. 38-47).
- Gordon, R. (1929). The Concept of the Culture-Area. *Social Forces* 7(3). (pp. 421-432).

- Guerard, A. (1941). Culture and Territory: The Fallacy of the Nation-State. *The Antioch Review* 1(2). (pp. 203-215).
- Habermas, J. (2004). *Der gespaltene Westen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2000). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- (1998). *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1990). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. (2004). Stellungnahme Professor Dr. Jürgen Habermas / Stellungnahme Professor Joseph Cardinal Ratzinger. *Zur Debatte. Temen der Katholischen Akademie in Bayern* 34(1). (pp. 2-7).
- Harris, M. (1992). The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle. *Current Anthropology* 33(1). (pp. 261-276).
- Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México D.F.: Siglo XXI.
- Harris, M. (1997). *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, M. (2001). *Cultural Materialism*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Herskovits, M. (1930). The Culture Areas of Africa. *Journal of the International African Institute* 3(1). (pp. 59-77).
- Hobbes, T. (2004). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Höffe, O. (2003). *Justicia política*. Barcelona: Paidós.
- Höffe, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Höffe, O. (2010). *La justicia en un mundo globalizado*. Santiago: Universidad Adolfo Ibáñez.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: F.C.E.
- Jacobson, D. (1997). New Frontiers: Territory, Social Spaces, and the State. *Sociological Forum* 12(1). (pp. 121-133).
- Kant, I. (2002). *Filosofía de la historia*. México D.F.: F.C.E.
- Kjaer, P. (2010): *Between Governing and Governance. On the Emergence, Function and Form of Europe's Post-National Constellation*. Oxford: Hart Publishing.
- Kluckhohn, K. (1936). Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre. *American Anthropologist* 38(2). (pp. 157-196).
- Knight, D. (1985). Territory and People or People and Territory? Thoughts on Postcolonial Self-Determination. *International Political Science Review* 6(2). (pp. 248-272).
- Krasner, S. (1999). *Sovereignty*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kroeber, A. (1939). *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Berkeley: University of California Press.
- Larraín, J. (2001). *Identidad chilena*. Santiago: Lom.
- Larraín, J. (2004). *Identidad y modernidad en América Latina*. México D.F.: Océano.
- Leach, E. (1960). The Frontiers of "Burma". *Comparative Studies in Society and History* 3(1). (pp. 49-68).
- Leach, E. (2004). *Political Systems of Highland Burma*. Oxford: Berg.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Löw, M. (2008). *Soziologie der Städte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2010). *Politische Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2007). *La sociedad de la sociedad*. México D.F.: Herder.

- (2005). "Distinctions directrices". Über Codierung von Semantiken und Systemen. En N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 4*. (pp. 13-32). Wiesbaden: VS Verlag.
- (2000). *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1991). *Sistemas sociales*. México D.F.: Iberoamericana, Alianza Editorial.
- (1971). Sinn als Grundbegriff der Soziologie. En J. Habermas & N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (pp. 25-100). Frankfurt: Suhrkamp.
- Malinowski, B. (1939). The Group and the Individual in Functional Analysis. *The American Journal of Sociology* 44(6). (pp. 938-964).
- Malinowski, B. (1929). Practical Anthropology. *Africa: Journal of the International African Institute* 2(1). (pp. 22-38).
- Maquiavelo, N. (2009). *The Prince*. London: Penguin Books.
- Márquez, F. (2003). Identidad y fronteras urbanas en Santiago de Chile. *Psicología em Revista* 10(14). (pp. 35-51).
- Marx, K. (1987). *Formaciones económicas precapitalistas*. México D.F.: Pasado y Presente.
- Mascareño, A. (2007). Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche. *Estudios Públicos* 105. (pp. 61-112).
- Mascareño, A. (2008a). La cultura chilena como ficción real. En M. Vicuña y M. Figueroa (Ed.), *El Chile del Bicentenario: Aportes para el debate*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Mascareño, A. (2008b). Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica. *Revista de Sociología* 22. (pp. 217-256).
- Mascareño, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago: UAH.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentro.
- Morgan, L.H. (1975). *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Murdock, G.P. (1981). *Atlas of World Cultures*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- Parsons, T. (2007). *American Society. A Theory of the Societal Community*. Boulder: Paradigm Publishers.
- PNUD (2002). *Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Informe Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Santiago: PNUD.
- Prebisch, R. (1949). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. *Desarrollo Económico* 26(103). (pp. 479-502).
- Radcliffe-Brown, A. (1923). Notes on the Social Organization of Australian Tribes. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 53. (pp. 424-446).
- Radcliffe-Brown, A. (1954). Australian Local Organization. *American Anthropologist* 56(1). (pp. 105-106).
- Rappaport, R. (1967). Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6(1). (pp. 17-30).
- Rappaport, R. (1968). *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social*. Madrid: EDAF.
- Sassen, S. (2001). *The Global City*. Princeton: Princeton University Press.
- Sassen, S. (2007). Toward a Multiplication of Specialized Assemblages of Territory, Authority and Rights. *Parallax* 3(1). (pp. 87-94).

- Schroer, M. (2006). *Räume, Orte, Grenzen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schütz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Springer.
- Schwartz, D. (1959). Culture Area and Time Depth: The Four Worlds of the Havasupai. *American Anthropologist* 61(6). (pp. 1060-1070).
- Senn, M. (2011). *Non-State Regulatory Regimes*. London: Springer.
- Simmel, G. (1992). *Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Simmel, G. (1995). Über räumliche Projektionen sozialer Formen. En G. Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Smith, M. (2005). Networks, Territories, and the Cartography of Ancient States *Annals of the Association of American Geographers* 95(4). (pp. 832-849).
- Speck, F. (1915). The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization. *American Anthropologist* 17. (pp. 289-305).
- Steinberg, P. (2009). Sovereignty, Territory, and the Mapping of Mobility: A View from the Outside. *Annals of the Association of American Geographers* 99(3). (pp. 467-495).
- Steward, J. (1949). *Handbook of South American Indians*. Washington: Government Printing Office.
- Stichweh, R. (2000). *Die Weltgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Stichweh, R. (2005). *Inklusion und Exklusion Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.
- Stichweh, R. (2010). *Der Fremde*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tanner, A. (1986). The New Hunting Territory Debate: An Introduction to Some Unresolved Issues. *Anthropologica* 28(1/2). (pp. 19-36).
- Tylor, E.B. (1871). *Primitive Culture*, Vol. 1. London: John Murray.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. México D.F.: F.C.E.
- Willke, H. (2007). *Smart governance. Governing the global knowledge society*. Frankfurt, New York: Campus.
- Willke, H. (2009). *Governance in a Disenchanted World. The End of Moral Society*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Wissler, C. (1924). The Relation of Nature to Man as Illustrated by the North American Indian. *Ecology* 5(4). (pp. 311-318).
- Wissler, C. (1926). *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. New York: Oxford University Press.