

De las naciones a las redes

Por David de Ugarte, Pere Quintana, Enrique
Gómez y Arnau Fuentes

Prólogo de Josu Jon Imaz

Información general sobre este libro

Qué puedes hacer con este libro

Este libro ha sido escrito por David de Ugarte, Pere Quintana, Enrique Gómez y Arnau Fuentes, quienes hacen entrega de él al Dominio Público.

Puedes, sin permiso previo del autor, copiarlo en cualquier formato o medio, reproducir parcial o totalmente sus contenidos, vender las copias, utilizar los contenidos para realizar una obra derivada y, en general, hacer todo aquello que podrías hacer con una obra de un autor que ha pasado al dominio público.

Qué no puedes hacer con este libro

El paso de una obra al dominio público supone el fin de los derechos económicos del autor sobre ella, pero no de los derechos morales, que son inextinguibles. No puedes atribuirte su autoría total o parcial. Si citas el libro o utilizas partes de él para realizar una nueva obra, debes citar expresamente tanto al autor como el título y la edición. No puedes utilizar este libro o partes de él para insultar, injuriar o cometer delitos contra el honor de las personas y en general no puedes utilizarlo de manera que vulnere los derechos morales de los autores.

Créditos

El prólogo de este libro ha sido escrito por Josu Jon Imaz, que también lo entrega al Dominio Público

De las naciones a las redes ha sido escrito por David de Ugarte (<http://deugarte.com>), Pere Quintana (<http://bits.quintanasegui.com>), Arnau Fuentes (<http://arfues.net/weblog>) y Enrique Gómez (<http://enriquegomez.com>).

La portada de este libro está también bajo dominio público y ha sido creada por Leticia Bonetti (<http://leticiabonetti.com/blog>).

La corrección de este libro es obra de Yolanda Gamio.

Agradecimientos y dedicatorias

A Josu Jon Imaz, por su apertura, valentía y generosidad a la hora de prologar un libro que, dados el tema, el título y el enfoque, será necesariamente polémico.

A Federico -Quico- Mañero, amigo, conector de mundos y tantas veces maestro, que nos empuja desde hace años a “vivir en la danza” de los continentes y las conversaciones, recibiéndonos y cuidándonos en cada lugar en el que aterrizamos. Sin él no habríamos llegado nunca a vivir como neovenecianos.

A José Ignacio Goirigolzarri, Manuel Castro y Juan Urrutia, que nos enseñaron a ver las grandes organizaciones empresariales no como máquinas, sino como espacios sociales y, por lo tanto, como conjuntos de personas y comunidades, necesitados igualmente de identidad y libertad.

Y como siempre, y aunque no haga falta, a nuestras parejas -María, Meri, Gema y Mari Carmen- y a nuestros compañeros indianos, exploradores y hortelanos de un mundo postnacional por cuya libertad construimos.

Prólogo

Los cambios tecnológicos han marcado a las civilizaciones y las estructuras políticas y sociales. Los conceptos de nación y soberanía parecen haber existido siempre. Sin embargo, nacen en un contexto determinado marcado por dos avances tecnológicos que se produjeron entre los siglos XVI y XVIII: la imprenta y la máquina de vapor.

La uniformización de los espacios lingüísticos y culturales, generada por la imprenta, extiende la percepción de pertenencia a espacios más amplios que aquellos a los que el ser humano estaba habituado. A su vez, la máquina de vapor y la revolución industrial se unen al fenómeno anterior para conformar ámbitos económicos que confluyen con los espacios culturales constituidos, dando lugar al Estado-nación como estructura política dominante durante dos siglos. La respuesta de aquellos espacios culturales y lingüísticos que no han articulado esa realidad económica y política promueve los nacionalismos en Europa a lo largo de

los siglos XIX y XX, que terminan constituyendo realidades estatales en algunos casos (Italia, Alemania, Noruega, Finlandia, República Checa, etc.), mientras que otros quedan como espacios culturales o nacionales sin estructura estatal, en algunos casos como problema inestable o no resuelto.

Otra gran revolución tecnológica varios miles de años antes, la del neolítico con la irrupción de la agricultura y la ganadería, había convertido al ser humano, nómada, cazador y recolector, en sedentario. Surgen las primeras clases no directamente productivas, así como las estructuras sociales que ganan en complejidad, como son las ciudades. Las ciudades o *polis* crecen en algunos casos formando los imperios de la antigüedad, fenómeno iniciado en la antigua Mesopotamia. El imperio romano es quizá la estructura más sofisticada de esta era.

La globalización no es un fenómeno nuevo. Como analiza Thomas Friedman en *El mundo es plano*, en los siglos XVI y XVII se globalizaban los imperios,

en el siglo XX se han globalizado las empresas, y el factor diferencial consiste en que desde finales del milenio, desde hace diez años, somos las personas las que nos estamos globalizando. Y nuevamente es una tercera revolución tecnológica la que está provocando la transformación: la causada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, de la cual Internet es la expresión más transformadora.

De Ugarte, Quintana, Gómez y Fuentes analizan en *De las naciones a las redes* lo que nos está pasando en este nuevo mundo que se está creando. Internet nace sobre terreno abonado porque la crisis o transformación del concepto de nación ya hacía décadas que se había iniciado. Tres guerras europeas en menos de un siglo que culminan con la debacle de 1945 hacen replantear el modelo del Estado-nación clásico y la soberanía absoluta. El proyecto de Unión Europea es quizá el modelo más innovador para dar una respuesta a las fallas de una realidad que sigue basada en el sistema estatal, pero lo innova creando nuevos espacios e interacciones

superadoras del concepto tradicional de frontera. Nuevos espacios abiertos se crean también para abordar realidades que son novedosas: los problemas medioambientales, los problemas globales de alimentación, los organismos reguladores del comercio, los ámbitos de justicia y seguridad supraestatales son estructuras y ámbitos creados para abordar problemas que no encuentran respuesta en los límites estatales clásicos.

Kenichi Ohmae había analizado ya en *El fin del Estado-nación: ascenso de las economías regionales* el surgimiento de nuevas realidades económicas, constituidas por *hinterlands* más homogéneos que en algunos casos hacían de las regiones espacios más dinámicos y en otros creaban áreas que disolvían las fronteras como azucarillos creando nuevos ámbitos de relación. También en los noventa, en *Jihad vs. McWorld*, de Benjamin R. Barber, se superponía ese análisis económico de Ohmae al surgimiento de movimientos de reafirmación de la identidad, en algunos casos

defensivos, como respuesta a las nuevas realidades que la globalización iba creando.

El Club de Roma, en un trabajo de prospectiva publicado en 1992 con el título *La primera revolución global*, analiza estas dos tendencias, una centrípeta y otra centrífuga, que se están produciendo en el mundo y concluye diciendo: “*El aparente conflicto es el resultado de la dificultad de reconciliar esas dos tendencias en el marco del actual sistema político, que está basado de manera rígida sobre el modelo de Estado-nación. Lo que nos hace falta es una reformulación de los niveles apropiados para la toma de decisiones, con el objetivo de acercar todo lo posible los lugares para la toma de decisiones a aquellos que aprovechan o sufren las consecuencias de las mismas*”.

Por tanto, para cuando surge y se extiende Internet, en la década de los noventa, el debate ya está planteado en estos términos. Sin embargo, el proceso de transformación de los vínculos sociales, desde las formas vinculadas al territorio a las

propias de las redes, se ha acelerado en progresión geométrica a lo largo de la última década. Éste es el fenómeno que es analizado con una precisión extraordinaria a lo largo de las páginas del libro *De las naciones a las redes*. Los vínculos del territorio se flexibilizan y se crean redes y comunidades en las que la conexión geográfica es en algunos casos sustituida por afinidades, intereses comunes y objetivos compartidos. El concepto de pertenencia no desaparece, sino que se amplía a espacios con más grados de libertad. Es como si hubiésemos sido hasta ahora figuras planas viviendo en un espacio bidimensional dividido en líneas negras con ámbitos pintados de diferente color y de repente hubiésemos pasado a tener tres dimensiones: ahora somos cuerpos geométricos más amplios, con formas más complejas. Seguimos interactuando con ese plano que nos corta, por lo que seguimos adscritos a las identidades nacionales clásicas, pero ganamos en matices, en dimensiones. E incluso descubrimos vínculos que nos unen más allá de la pertenencia o no al mismo color sobre el plano en el que anteriormente vivíamos, y que ahora es un plano

más de los infinitos que podemos considerar como parte de nosotros mismos.

La red es el mecanismo que fortalece la potencia de un grupo investigador, la posición de una empresa en sus mercados con sus productos, la agenda de una persona o sus grados de relación. Recientemente he estado durante medio año en una universidad estadounidense en la que una parte importante de mi grado de relación personal e incluso profesional se había convertido en virtual. La red formaba parte de mi vida, la red creada se había convertido en parte de mi propia identidad y yo mismo vivía una cierta experiencia de desterritorialización. Por motivos académicos y profesionales en los años ochenta y noventa viví seis años en el extranjero. Pero el fenómeno de participación en redes referido en este libro sólo lo he podido experimentar en la vivencia de este último año. ¿Por qué? Por el desarrollo de una tecnología que permite la articulación de la red en toda su dimensión, tecnología que hace quince años era todavía muy incipiente.

Dice el profesor Innerarity, considerado por *Le Nouvel Observateur* como uno de los veinticinco pensadores europeos más importantes del siglo XXI, en su ensayo *La sociedad invisible*, que los nuevos espacios tienden a la desaparición de los centros y a la formación de redes. No se configuran ya a partir del modelo de las antiguas concentraciones, sino que empiezan a ofrecer el aspecto de una extensa malla. Pongamos el ejemplo de las redes de carreteras. Hemos conocido una malla de baja densidad, radial, siempre tendente a un centro, y no pensemos sólo en la figura radial que confluía en el kilómetro cero de la Puerta del Sol, o en el centro en estrella que enmarca el Arco del Triunfo en París. Vayamos más allá en el tiempo y en el espacio y pensemos en el Imperio Romano, con su red radial de vías confluyendo en Roma. El proceso de civilización, apunta Daniel Innerarity, posiblemente no sea más que una creación de mallas y redes más densas que van rompiendo el carácter radial y van tejiendo algo mucho más multipolar, en el que la incorporación de nuevos nodos (nuevas realidades) y la creación de muchas mayores

conexiones de todo tipo generan la globalización. Los llamados BRIC (Brasil, Rusia, India, China, todo Latinoamérica en su conjunto, sin olvidar a Indonesia, los países del Golfo Pérsico y nuevos actores) son esos nuevos nodos, y el mallado de red de todo tipo (tecnologías de información y comunicación, redes culturales, comercio, colaboraciones académicas, corporaciones empresariales, noticias, etc.) se va espesando, disminuyendo los papeles del centro.

Éste es el mundo en el que vivimos. A su vez, permítanme algo de química en honor a mi formación previa. La energía de activación de los sistemas, es decir, el esfuerzo que necesita un nuevo actor para saltar la barrera de entrada competitiva en un sector o mercado, es cada vez menor. Como dice Thomas Friedman, el mundo comienza a ser plano. Esto es, más mallado de red, y menos “cuestas” y “pendientes” para países y entornos que quieren entrar en el sistema. Y para los que trabajamos desde nuestras convicciones por una sociedad más justa, esto supone nuevas oportunidades para ese 80

% de la humanidad que ha quedado en el último siglo desplazado de los espacios de desarrollo.

Tienen razón los autores en que posiblemente esto sea sólo el comienzo, y deberá ser la confluencia e interacción de los nuevos espacios conversacionales transnacionales y los espacios económicos de ámbito similar lo que haga surgir en toda su dimensión las nuevas identidades. Y en éstas va a jugar un papel primordial el espacio lingüístico de comunicación, como también es subrayado en este trabajo. Las estructuras políticas que surjan de estas realidades en red no podemos todavía intuir las en toda su dimensión, pero todo apunta a que pueden aportar una menor dependencia del territorio y pueden revalorizar los espacios de libertad personal y política.

No será sencillo. Hay temas que *a priori* me preocupa que no se resuelvan adecuadamente en estos nuevos entornos. Por ejemplo, la solidaridad con los más débiles, aquellos que han sido golpeados por la vida, aquellos que son protegidos por un espacio de solidaridad en las estructuras

nacionales clásicas, con su comunitarismo, y pueden ser los perdedores en las nuevas *Freedonia*, o en los espacios y redes de mayor libertad y libre adhesión de las personas, pero ausentes de mecanismos de cohesión social. Es un aspecto a trabajar, a construir y a articular.

Hay también riesgos de integrismo, de fuerzas temerosas al cambio que pueden, además, aprovecharse de la estructura reticular de un mundo en red para golpear en la libertad y en la seguridad de estas nuevas realidades. Pero hay también grandes oportunidades. Las identidades clásicas minorizadas, los pequeños espacios culturales y lingüísticos, pueden ganar en este mundo que se crea si apuestan por la red frente al muro y si optan por ser un nodo más, con sus propias conexiones internas con los que comparten esa vivencia, a su vez abiertos a otros nodos.

En la nación clásica, el riesgo de construirse frente al otro, contra la otra identidad, era muy fácil. El reafirmarse *frente a...* podía fortalecer a los ojos de algunos la identidad propia. Sin embargo, la red

exige apertura. Valgo más cuantas más conexiones tengo, cuantas más identidades de pertenencia tengo, cuanta mayor sea mi presencia en foros y realidades... En el fondo la red superadora del concepto clásico de nación facilita el que me construya *con el otro* en lugar de *frente al otro*. Y si me construyo con muchos, paso a ser nodo fuerte de una retícula que me rodea, y mi propia identidad se fortalece. Compartir me hace fuerte y aislarme me debilita.

De las naciones a las redes plantea retos, reflexiones y empieza a pintar un cuadro que no termina de completar, porque a día de hoy no hay todavía respuesta a muchas de las reflexiones que se plantean. Lo iremos viendo. Pero todo apunta a que el horizonte reticular, quizá postnacional, en el que los planos de las identidades y las interrelaciones sean múltiples y complejos, empieza a esbozarse. Ponerle freno a la corriente de agua es baldío. Pensemos en las oportunidades, en las dosis de libertad que ganamos y en la riqueza de nuevas realidades que vamos a convertir en parte de

nosotros mismos. Analicemos los problemas, anticipémonos a las fallas y debilidades de la nueva realidad y tratemos de buscar soluciones para las mismas. Pero la partida puede merecer la pena. Las guerras religiosas en Occidente desaparecieron y ello no significa que nadie haya tenido que renunciar a la religión. ¿Podrá un mundo en red contribuir a superar los conflictos nacionales sin que nadie se vea obligado a renunciar a una identidad y sin que nadie tenga que imponer ninguna? *No imponer-no impedir* puede ser un logo que acompañe a un mundo en red. Es todo un desafío.

Josu Jon Imaz

De las naciones a las redes

¿De qué trata este libro?

Centenares de miles de personas (hay quien calcula incluso un millón) viven hoy como neonómadas voluntarios, viajando de país en país y renunciando a una residencia estable, conectados entre sí en distintas redes virtuales a través de las cuales se ganan la vida y aseguran su independencia personal y económica.

Es un fenómeno excéntrico, sin duda, pero no único. Cada vez son más las personas que centran su vida económica y social en comunidades online. Los procesos políticos y deliberativos que originan cada vez tienen menos que ver con los Estados y sus fronteras. Acogen a millones de personas en todo el mundo y son el caldo de cultivo de nuevas identidades de todo tipo: desde al-Qaeda hasta las redes de ecoaldeas o los sionistas digitales, herederos de las primeras culturas del ciberespacio y el *underground* digital.

Al mismo tiempo, cada vez son más las empresas transnacionales que se dotan de esferas comunicativas y políticas de decisión e influencia cuyo impacto es indudable en todos los ámbitos de la vida de sus miembros. El viejo sistema de las multinacionales, cuyo centro e identidad original derivaban de una empresa nacional que se había internacionalizado, empieza a quedar atrás. Hoy no dejan de brotar nuevas *venecias corporativas* que tratan a los Estados de igual a igual, piensan en términos de relaciones exteriores y dotan a sus empleados de identidad e incluso nuevas formas de ciudadanía.

La tesis central de este libro es que el paso de una sociedad de economía y comunicación descentralizada -el mundo de las naciones- a un mundo de redes distribuidas, hijo de Internet y la globalización, hace cada que a las personas cada vez les resulte más difícil definir su identidad en términos nacionales. Por eso aparecen nuevas identidades y nuevos valores que a largo plazo

acabarán superando y subsumiendo la visión nacional y estatalista del mundo.

La identidad nace de la necesidad de materializar o cuando menos imaginar la comunidad en la que se desarrolla y produce nuestra vida. La nación apareció y se extendió precisamente porque las viejas identidades colectivas locales ligadas a la religión y a la producción agraria y artesanal ya no representaban de un modo satisfactorio a la red social que producía el grueso de la actividad económica, social y política que determinaba el entorno de las personas.

Del mismo modo, para un número creciente de personas, el mercado nacional cada vez expresa menos el conjunto de relaciones sociales que dan forma a su cotidianidad. Ni los productos que consumen son nacionales, ni lo son los contextos de las noticias que determinan los grandes cursos vitales colectivos, ni necesariamente lo son la mayoría de aquellos con los que las discuten y cuya opinión les interesa.

La identidad nacional se está quedando pequeña y volviendo demasiado grande al mismo tiempo, se está tornando ajena.

No se trata de un desmoronamiento rápido. No debemos olvidar que la nación surgió de una necesidad real, y pese a ello el proceso de su universalización requirió casi dos siglos y fue, cuando menos, correoso, ya que encontró constantes resistencias de todo tipo. El abandono de las comunidades reales donde todos conocían la cara y el nombre de los demás para abrazar la patria, una comunidad abstracta donde no se conocía personalmente a los otros, fue un proceso costoso y difícil.

Y, de hecho, es previsible que el Estado nacional y la nacionalidad permanezcan entre nosotros largo tiempo, del mismo modo que la Cristiandad sigue existiendo y algunas casas reales siguen reinando a pesar de que la identidad nacional sea hoy dominante y determinante políticamente y de que el mundo se organice políticamente en Estados

nacionales y no sobre relaciones dinásticas o comunidades de fe.

Son muchos los historiadores, politólogos y sociólogos que hoy predicen e incluso abogan por una *privatización* de la identidad nacional, un proceso que habría de tener similitudes con el paso de la religión al ámbito de lo personal y privado que caracterizó el ascenso del Estado nacional. Pero la cuestión es que esa privatización, esa superación, sólo puede darse desde un conjunto de identidades colectivas alternativas.

Y lo realmente interesante es que las comunidades y redes virtuales identitarias que apuntan posibilidades de construirla no sólo se definen por ser transnacionales, sino que manifiestan una naturaleza muy distinta a la de las grandes comunidades imaginadas de la modernidad, como la propia nación, la raza o la clase histórica del marxismo. Sus miembros se conocen uno a uno aunque no se hayan visto físicamente jamás. Es en cierta manera una comunidad real o, mejor, una

comunidad imaginada que se precipita hacia la realidad.

En la primera parte de este libro trataremos de entender la nación, las herramientas y los símbolos a partir de los que ésta se imaginó y se vivió.

En la segunda seguiremos las experiencias de los segregacionistas de los siglos XIX y XX, aquellos que no aceptaron el paso a un mundo que cada vez se parecía más a un puzle con centenares de piezas de colores e intentaron separarse de la inevitable homogeneización interna que generaba.

Parte I: Un mundo de naciones

Imaginemos una nación

Al leer a Anderson resulta fascinante descubrir el origen de las llamadas lenguas nacionales en lo que él llama “capitalismo impreso”:

En la Europa anterior a la imprenta, y por supuesto en el resto del mundo, la diversidad de las lenguas habladas, esas lenguas que son para quienes las hablan la trama y la urdimbre de sus vidas, era inmensa; tan inmensa, en efecto, que si el capitalismo impreso hubiese tratado de explotar cada mercado potencial de lengua vernácula habría conservado minúsculas proporciones. Pero estos variados idiolectos eran capaces de reunirse, dentro de límites definidos, en lenguas impresas de número mucho menor. La misma arbitrariedad de cualquier sistema de signos para los sonidos facilitaba el proceso de

conjunción. [...] Nada servía para “conjuntar” lenguas vernáculas relacionadas más que el capitalismo, que dentro de los límites impuestos por las gramáticas y las sintaxis, creaba lenguas impresas mecánicamente reproducidas, capaces de diseminarse por medio del mercado.¹

En realidad, no es sólo que “detrás de la imprenta se encuentran los impresores y las editoriales”, como dice Anderson, no sólo es que la necesidad de incurrir en economías de escala lleve a los editores a fomentar el nacimiento de las lenguas literarias normalizadas, es que los lectores participan porque así se benefician de unos efectos red evidentes. El nacimiento de las lenguas nacionales europeas, de la primera gran normalización lingüística, es producto no sólo de la oferta, sino también de la demanda. Y lo que es más interesante aún, opera sólo en los espacios geográficos y sociales en los que existe un potencial mercado nacional o éste es incipiente.

¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, 2006.

Así, el alemán nacerá, como lengua impresa, devorando decenas de idiolectos centroeuropeos, pero a medio plazo no conseguirá absorber al “alemán del noroeste” (el holandés) porque este venía a coincidir con un espacio de mercado que miraba no hacia el interior, sino hacia el mar.

Simétricamente, las lenguas latinas mediterráneas se *normalizarán* como lenguas impresas en espacios marcados por los incipientes mercados comunes a lo largo de casi trescientos años, pero no darán pie a un latín contemporáneo simplemente porque no había ningún atisbo de un mercado común. El asturiano y el aragonés desaparecerán fundidos en el potente español impreso; el occitano y el gascón, en el francés; y casi doscientos años más tarde, las decenas de dialectos de la península itálica, en el italiano. Todos ellos fusionados en uno bajo la hegemonía del lenguaje de poder dominante en sus respectivos espacios políticos y de mercado (castellano, francés parisino y piemontés), pero incapaces de hacerlo entre sí a pesar de que la proximidad entre las respectivas gramáticas y

sintaxis era mucho mayor que la que unía, por ejemplo, a las lenguas alemanas.

El mapa de las lenguas impresas europeas es el mapa de los mercados nacionales emergentes entre los siglos XVI y XIX, en el que una segunda oleada, ya conscientemente nacionalista, cerrará definitivamente los espacios lingüísticos y dará dignidad impresa a lenguas que, como el checo, el catalán o el húngaro, habían quedado básicamente fuera de la primera revolución de la imprenta.

Estas lenguas impresas echaron las bases de la conciencia nacional de tres formas distintas. En primer lugar y sobre todo, crearon campos unificados de intercambio y comunicaciones por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas. Los hablantes de la enorme diversidad de franceses, ingleses o españoles, para quienes podría resultar difícil, o incluso imposible, entenderse recíprocamente en la conversación, pudieron comprenderse por la vía de la

imprensa y el papel. En el proceso, gradualmente cobraron conciencia de los centenares de miles, incluso millones, de personas en su campo lingüístico particular, y al mismo tiempo que “sólo esos” centenares de miles, o millones, pertenecían a “ese” campo. Estos lectores semejantes, a quienes se relacionaba a través de la imprenta, formaron, en su invisibilidad visible, secular, particular, el embrión de la comunidad nacionalmente imaginada.²

Y esta idea, la comunidad imaginada, es fundamental en el nacionalismo; de hecho, es la metáfora emocional, identitaria de aquellos mercados nacientes. El fin de la constricción nacional de los mercados, las sucesivas globalizaciones, producirá casi mecánicamente las diferentes crisis identitarias que irán cuestionando la capacidad totalizante de la identidad nacional, desde el internacionalismo de la izquierda comunista en la

² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, 2006.

primera guerra mundial (que es mundial como símbolo y consecuencia directa de la incapacidad del mercado nacional para mantener el desarrollo de la productividad en las viejas fronteras) hasta los neonómadas y las identidades transnacionales correspondientes a un mundo de comunicaciones globales distribuidas.

En segundo lugar, el capitalismo impreso dio una nueva fijeza al lenguaje, lo que a largo plazo ayudó a forjar esa imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de nación. Como nos lo recuerdan Fevre y Martin, el libro impreso conservó una forma permanente, capaz de una reproducción virtualmente infinita, en lo temporal y lo espacial. Ya no estaba sujeto a los hábitos individualizantes e “inconscientemente modernizantes” de los monjes amanuenses. Así pues mientras que el francés del siglo XII, difería marcadamente del francés escrito por

Villon en el siglo XV, el ritmo de cambio se frenó decisivamente en el siglo XVI. “Para el siglo XVII las lenguas de Europa habían adquirido generalmente sus formas modernas”. Dicho de otro modo, estos lenguajes impresos ya estabilizados habían ido oscureciéndose durante tres siglos; las palabras de nuestros antecesores del siglo XVII son accesibles a nosotros en una forma en que no lo eran para Villon sus antepasados del siglo XII.³

Así, desde la RAE establecida por Felipe V como acto parejo a la primera unificación administrativa y legal de España hasta la FUNDEU de hoy, nacida con la internacionalización de las empresas españolas en Iberoamérica, mantener la unidad de la lengua es un esfuerzo político que sostiene conscientemente el propósito de la unidad de mercado.

A partir de la normalización de las lenguas, ese origen impreso, esa diferencia previa con la lengua

³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, 2006.

vernácula, generará la primera idea de lo nacional como constituyente: la propia lengua ya no será una pertenencia de las personas, de las comunidades concretas de gente con las que uno habla y a las que conoce; la lengua será un bien dado, una gracia, que la nación histórica nos entrega y cuyas normas tenemos que seguir para mantener la unidad de esa comunidad imaginada que sostiene las economías de escala y los efectos red del mercado nacional (o internacional en el caso de las lenguas imperiales).

El ejemplo más radical de esto podría ser la relación entre el italiano y las lenguas realmente habladas y ya consideradas como dialectos de uso familiar en toda Italia. La comunidad imaginada (la nación italiana) prevalece sobre la comunidad real (la de personas con las que hablamos y que conocemos) y le impone simbólicamente sus normas.

Tercero, el capitalismo impreso creó lenguajes de poder de una clase diferente a la de las antiguas lenguas vernáculas administrativas. Ciertos dialectos estaban inevitablemente “más cerca” de la lengua

impresa y dominaban sus formas finales. Sus primos en condiciones menos ventajosas, todavía asimilables a la lengua impresa que surgía, perdieron terreno, sobre todo porque fracasaban (o sólo triunfaban relativamente) en el esfuerzo por imponer su propia forma impresa. El “alemán del noroeste”, oral en gran medida, se convirtió en el dialecto holandés considerado inferior porque era asimilable al alemán impreso en una forma en que no lo era el checo hablado en Bohemia. El alto alemán, el inglés del rey, y más tarde el tai central, fueron elevados a su vez a una nueva eminencia política-cultural.

Así se explican las luchas de fines del siglo XX en Europa, por las que ciertas “sub” nacionalidades tratan de cambiar su posición subordinada irrumpiendo firmemente en la prensa y en la radio.⁴

⁴ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, 2006.

Pero aunque la normalización de las lenguas producida por la imprenta fue fundamental para que surgiera en Europa la experiencia de una comunidad nacional imaginada, no fue el único tipo de relato que contribuyó a formar los primeros imaginarios nacionales, ni siquiera fue determinante en la aparición de vigorosos nacionalismos en América, Asia o África. Como comenta Shapiro:

La cartografía ha sido uno de los géneros tempranos de la construcción nacional desde el Estado [...]. Alrededor del siglo XVII las imágenes sobre los mapas europeos comenzaron a mostrar la secuencia histórica del paso de la Cristiandad Universal a los Estados dinásticos y [de éstos hacia] la nación territorialmente definida.⁵

Irina Popova cuenta en un breve pero interesante artículo⁶ como en el Imperio Austrohúngaro el relato cartográfico sirvió para construir un discurso

⁵ Michael J. Shapiro, *Methods and Nations: Cultural Governance and the Indigenous Subject*, Routledge, 2004.

de legitimidad nacional dentro del mapa dinástico imperial, mostrando de forma homogénea las distintas regiones y sobre todo presentando al imperio como el resultante de la unión de una serie de piezas con sentido (nacional) pleno y propio. Un tipo de mensaje que, como cuenta Shapiro siguiendo la tendencia de la historiografía contemporánea, había comenzado ya con Bonaparte cuando

Las prácticas cartográficas francesas pasaron a sustituir la representación de los espacios de privilegio aristocrático por un espacio uniforme definido por un ideal republicano: la aplicación uniforme de la ley bajo una única administración.⁷

Claro que, fuera de Europa, los mapas bien pudieron formar parte más de una profecía autocumplida que de un relato de los avances del Estado nacional:

⁶ Irina Popova, “Representing National Territory: Cartography and Nationalism y Hungary 1700-1848”, en *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*, comp. por Nancy Meriwether Wingfield, Berghahn Books, 2003.

⁷ Michael J. Shapiro, *Methods and Nations: Cultural Governance and the Indigenous Subject*, Routledge, 2004.

El mapa se anticipaba a la realidad espacial y no a la inversa. En otras palabras, un mapa era un modelo para lo que pretendía representar, en vez de un modelo de lo representado.⁸

Y esto no ocurría sólo en Asia, donde las fronteras dinásticas eran difusas, zonas y no líneas. Marcó sobre todo el primer imaginario nacional en América, donde grandes unidades coloniales, como Brasil o el virreinato del Río de la Plata, veían representadas bajo su ámbito administrativo territorios mucho mayores de los que efectivamente administraban o incluso habían explorado.

La unidad homogénea del mapa confería una proyección, una transcendencia espacial a la comunidad criolla. Los criollos eran urbanitas, vivían prácticamente aislados de una población amerindia sometida. Pero así como sentían su superioridad frente a los amerindios, también sabían

⁸ *Siam mapped*, tesis doctoral de Thongchai Winichakul en la Universidad de Sidney, 1988, citada por Anderson en *Comunidades imaginadas*.

que su rango social en el sistema colonial y su poder en la administración no alcanzarían nunca a los de sus pares de la metrópoli. Una de las claves de que las naciones latinoamericanas se definan a partir de las viejas delimitaciones coloniales sin haber acertado desde el bolivarismo al APRA a construir una nación continental basada en la comunidad imaginada de la lengua fue que a aquellos burócratas criollos nunca los enviaban a servir a otras colonias. Su mundo era, en realidad, unidimensional, un vector que unía Buenos Aires o Santiago, Lima o México, Bahía o Goa, con la capital imperial, pero que jamás unía colonias entre sí. Una constricción que se vería agudizada por la restricción de las rutas comerciales impuesta por los borbones a partir de la segunda mitad del XVIII y que impidió el comercio directo intercolonial.

Es difícil imaginar lo que el mapa, la asociación de su función con el territorio representado en la superficie homogénea e imaginada de su superficie coloreada, podía representar para aquellos criollos. El mapa literalmente les redimensionaba. Del vector

jerárquico de la relación con la capital al espacio de una superficie que *emanaba* de su mundo real, el puerto comercial, la capital virreinal o la sede administrativa.

Los hijos de la aristocracia criolla en distintas colonias podían sentir una cierta fraternidad entre sí, pero no tanta como para que sus imaginarios se confundieran en la misma nación. Su nación surgía del mapa y se restringía al mapa. Representaba los límites del espacio donde era posible vivir una vida paralela a la de la metrópolis. Era un mapa que hablaba no del pasado, como los mapas históricos europeos que surgirían a partir de la segunda mitad del XIX, sino del futuro. De lo que habrá de explorarse, colonizarse, y en muchos casos (Estados Unidos, Argentina, Chile, Brasil) incluso conquistarse. La fantasía de vivir una vida paralela a la de la metrópolis, propia de la elite criolla y presente desde la colonización a través de los propios nombres de los territorios y ciudades (Nueva York, Nueva Granada, Nueva España, Nueva Vizcaya, etc.), se convertía, al ser

representada en un mapa, en un destino manifiesto. El “aquello para lo que nuestros padres vinieron aquí” parecía exigir -al representarse cartográficamente- el fin de las ataduras coloniales, ataduras convertidas en una traba para un proyecto de vida metropolitana trasladada de continente, que conduce a la ruptura con el centro europeo ante la incompreensión de los pares del modelo original:

Tampoco hemos dejado de dirigirnos a nuestros hermanos británicos. Los hemos prevenido de tiempo en tiempo de las tentativas de su poder legislativo para englobarnos en una jurisdicción injustificable. Les hemos recordado las circunstancias de nuestra emigración y radicación aquí. Hemos apelado a su innato sentido de justicia y magnanimidad, y los hemos conjurado, por los vínculos de nuestro parentesco, a repudiar esas usurpaciones, las cuales interrumpirían inevitablemente nuestras relaciones y correspondencia. También

ellos han sido sordos a la voz de la justicia y de la consanguinidad. Debemos, pues, convenir en la necesidad, que establece nuestra separación y considerarlos, como consideramos a las demás colectividades humanas: enemigos en la guerra, en la paz, amigos.⁹

Pronto, además, la comunidad imaginada sobre el mapa generaría una comunidad imaginada sobre la palabra y el contexto merced a la naciente prensa, que por la misma regulación colonial sobre el comercio vería en el mapa de la unidad administrativa el alcance máximo de su relato. La especial importancia definitoria del mapa en la conformación de la identidad nacional en América ha llegado hasta hoy. Pocos países del mundo representan su mapa nacional en el pasaporte, pero la mayoría de ellos se encuentran en América del Sur.

De una forma más general, es sobre esta proyección identitaria, liberadora e igualitaria de la comunidad

⁹ Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América.

imaginada en el espacio vacío y homogéneo del mapa sobre la que se construye la idea de las fronteras ideales, de la asociación entre límites “naturales”, fronteras lingüísticas y unidad de destino. El concepto de plenitud nacional es hijo del relato cartográfico de la nación, plenitud que será ante todo completitud, pues, como ya hemos visto, el mapa representa no tanto una realidad administrativa como un proyecto, un programa.

Todavía hoy es el mapa y la lógica de completar sus líneas lo que sigue fundamentando la reclamación de Ceuta, Melilla y Canarias por el Estado marroquí, de las islas Kuriles por Japón o de las Malvinas por Argentina. La habitual confusión entre España y la Península Ibérica en los mapas que hacen los escolares españoles es, precisamente por la invisibilidad inconsciente de la diferencia para tantos profesores, una muestra del discurso de invisibilización de Portugal inserto en el nacionalismo español desde la segunda mitad del XIX.

El mapa casa comunidad lingüística imaginada con territorio *natural* y proyecto estatal. Es el tótem y el logo¹⁰ que convierte el relato del mundo en un puzle donde cada Estado no representa ya una administración dinástica o un territorio sagrado, sino una pieza, un destino, una pequeña placa tectónica imaginaria cuya suma última sobre el plano sería igual al mundo mismo. Son los mapamundis de finales del XIX, tras el reparto colonial de África, con cada pedazo de tierra adjudicado por fin a un Estado nacional, con sus colores homogéneos representando hasta la última porción de tierra emergida, los que abren el camino a la Sociedad de Naciones y la ONU, a la idea de que en el gobierno del mundo el *demos* está compuesto por naciones y no por ciudadanos, súbditos o fieles.

¹⁰ Véase *Comunidades imaginadas*, de Anderson.

La nación política

Hasta ahora hemos visto como la normalización lingüística generada por el capitalismo impreso permitió imaginar una comunidad homogénea y diferente de la diversidad de grupos y estamentos súbditos del Estado dinástico. Hemos visto como el relato cartográfico proyectó esta comunidad imaginada sobre un territorio, dotándola de un espacio y un destino, convirtiéndola en sujeto de un mundo que comenzaba a pensarse como internacional. Pero serían las nuevas formas de socialización y comunicación las que convertirían el sujeto colectivo que se iba conformando en una verdadera comunidad política: la nación.

Estas nuevas formas podían partir de los Parlamentos estamentales feudales propios del Estado dinástico en unos lugares o de formas populares tradicionales, como los cabildos. En algunas partes, las diferentes instituciones más o menos representativas contribuyeron a hacer de la

comunidad nacional imaginada una comunidad política. Pero si lo institucional aparece como un puente hacia el pasado prenatal, lo interesante es precisamente lo que varía, lo que transforma. Y si pensamos en las naciones que emergieron a finales del siglo XVIII, estos nuevos espacios eran el café y el periódico:

Hacia la primera década del siglo XVIII, había unas 3.000 casas de café sólo en Londres, cada una con un núcleo de clientes regulares. Muchos de los nuevos periódicos -como el *Tatler*, el *Spectator*, la *Review* de Defoe y el *Examiner* de Swift- se entretajeron fielmente con la vida de las casas de café. Estos periódicos incluyeron comentarios políticos y sátiras que se convirtieron en una parte integral de las discusiones que tuvieron lugar tanto en las casas de café como en otros lugares. La prensa periódica, de este modo, devino un elemento clave en lo que hace al surgimiento de una esfera pública

en la cual los individuos privados se congregaban, en las casas de café y en otros centros de sociabilidad, para tomar parte en discusiones críticas sobre las actividades del Parlamento y de la Corona.¹¹

La llamada esfera pública habermasiana, que despunta en esa época, es una discusión sobre el Estado y la administración que se da en lengua vernácula ya normalizada y que articula un espacio social donde el mapa tomará forma como sujeto. La esfera pública es la nación. Por eso en estas naciones originales hay un componente igualitario, democrático, que no estará en el nacionalismo surgido de la reconversión de los Estados dinásticos en el XIX. Evidentemente este igualitarismo no se hará extensivo a indígenas, esclavos o mujeres, pero si lo comparamos con épocas posteriores, el nacionalismo liberal mantendrá encantos a los que el nacionalismo de la época imperialista no podrá

¹¹ John B. Thompson, “La teoría de la esfera pública”, en *Voces y culturas* n°. 10, Barcelona, 1996.

aspirar; ni siquiera el gran Gladstone podrá conservarlos en puridad.

Estas naciones emergentes, criollas, revolucionarias, soñarán la democracia desde los cafés y los pequeños periódicos capitalinos. Es el mundo de Franklin y Jefferson, pero también el de San Martín e, incluso un siglo después, el de Rizal. Es un mundo formado por la superposición única de un conjunto de símbolos y relaciones institucionales. Lo interesante no es preguntarse cómo el periodismo de Franklin o de los periódicos provincianos de Caracas generó una identidad criolla capaz de plantear la independencia y hacer la guerra a la metrópoli. Lo interesante es comprobar que, mientras tanto, los lectores del *Diario de Cádiz* o los *whigs* vivían un proceso paralelo, una nueva simetría que permite a un San Martín sentir que lucha por la misma causa desde la batalla de Bailén hasta la de Ayacucho. A pesar de la retórica posterior, las guerras de independencia criolla no suponen la ruptura de esa simetría, de esa vida paralela entre metrópoli y colonia, sino, muy al

contrario, avatares paralelos del proceso de construcción nacional iniciado por los liberales a partir de la coronación del primer rey español producto de la revolución francesa, José I Bonaparte. El caso hispano es significativo porque los propios liberales peninsulares tomarán como modelo a sus pares americanos y posteriormente, a partir de la década de los cincuenta, rebautizarán lo que los británicos llaman todavía hoy guerra peninsular como guerra de Independencia.

Esta simetría se asentaba en un paralelismo total de las formas públicas de comunicación (el periódico) y socialización pública (el café), pero también de las privadas: la logia. Se ha escrito y teorizado mucho sobre el papel de la masonería y es evidente que desde Estados Unidos hasta Argentina o el liberalismo español, pasando por la Inglaterra *whig* o la Francia prerrevolucionaria, la masonería aportó valores y símbolos, pero desde nuestro punto de vista, que no busca narrar una historia del nacionalismo, sino trazar un mapa de sus símbolos más novedosos y de cómo configuró el imaginario

de una forma radicalmente diferente, la aportación de la masonería fue otra. Una aportación, por lo demás, que habría sido imposible de no haber existido el periódico y el café.

Es importante destacar que el periódico aportaba por primera vez una agenda pública, un conjunto de temas sobre los que la “opinión” hablaba en los cafés y la nación debatía en las cámaras y cabildos. En ese contexto la logia se define como un espacio separado y permeado; permeado por la agenda, separado del debate y las divisiones. La logia es el primer *think tank* y la primera forma que antecede al partido político tal como lo entendemos hoy: un sujeto de elaboración colectiva organizado que influye en una bancada determinada o en un “partido histórico”, esto es, en una corriente de opinión *dentro* del cuerpo nacional que, a su vez, se irá materializando en periódicos y líneas editoriales.

Por eso también su brillo es fugaz: de las logias independentistas pasamos pronto a los clubs revolucionarios y, de éstos, a los partidos clásicos, que a su vez darán lugar, con la aparición del

telégrafo, a los partidos de masas del último cuarto del siglo XIX y todo el siglo XX.

Lo significativo es que con la logia se cierra el mundo simbólico de la nación, un constructo que, para la mayoría, hoy permanece incuestionado. La nación se sigue presentando como un hecho "natural" que inconscientemente buscamos en toda unidad política "completa": lengua unificada, unidad en el mapa/territorio, esfera pública definida mediáticamente y sujetos políticos definidos ideológicamente.

La nación como forma de organización e identidad política era mucho más potente, abarcadora y masiva que ninguna de sus antecesoras porque sus símbolos ligaban las instituciones y el poder a la identidad de cada cual, hasta el punto de acabar reivindicando su poder configurador y determinante.

Al fin, lo esencial de la nación es que reclamará para sí su identidad como configuradora, como generadora de connacionales. La nación hará nacionales, no los nacionales nación. Las personas pertenecerán a la nación, serán un constructo, un

producto de la “realidad nacional”, no al revés. La nación reinterpretará el pasado remontándose en su historiografía mucho más atrás del momento en el que pudo ser por primera vez imaginada. De hecho, será la nación la que de lugar al nacimiento de la Historia como relato pretendidamente científico y separado con el objetivo confeso de dar unidad en el tiempo y hacia atrás a las unidades que emergían de los mapas contemporáneos. Desde Thiers hasta Stalin, el primer imperialismo del nacionalismo será sobre el pasado como forma de cimentar la reconversión de la identidad de las personas, personas que habían dejado de ser sujetos de la Historia, para ser consideradas productos de la recién descubierta Historia nacional. Con la nación y desde los cafés se redefinirá la cultura: de sedimento simbólico personal a fenómeno político pretendidamente constituyente.

Raza y cultura

Chesterton fue, sin duda, uno de los padres del *ensayismo pulp* y, como tal, uno de los personajes más influyentes del post-victorianismo. Le tocó vivir en una época en la que se inauguraba la venta de agendas políticas como consecuencia de supuestos resultados científicos: la biología y la genética apuntaban a la eugenesia, la etnología a la teoría racial de la nación y la identidad. Ambas -aunque bajo condiciones muy particulares- llevarían de cabeza a instaurar el genocidio como política del Estado alemán en los años cuarenta. Chesterton, un tanto frívolo y protestón, pero lúcido, se daba cuenta de que algo no cuadraba:

De todas las formas en que la ciencia ha acudido al rescate de los ricos y los estúpidos, no hay ninguna otra tan singular como la singular invención de la teoría de las razas.¹²

¹² G. K. Chesterton, *Herejes*, ElCobre, 2007.

A la raza como fundamento de la nación oponía la nación como hecho psicológico, como identidad colectiva y, sorprendentemente, voluntaria, como si de un club se tratase; y es que para las clases dirigentes inglesas la nación que contaba, la que decidía, no era muy distinta todavía del conjunto de sus clubs. Al fin y al cabo, quienes acababan en el Parlamento, representando a la nación, pertenecían indefectiblemente a uno u otro.

La nacionalidad existe y no tiene nada que ver con la raza. La nacionalidad es algo así como una iglesia o una sociedad secreta: se trata de un producto del alma y la voluntad humanas; se trata, por tanto, de un producto espiritual.¹³

En su visión está el origen de la teoría de la nación como comunidad imaginada que Hobsbawm y Anderson elevarán medio siglo después al canon historiográfico. Pero sin darse cuenta, Chesterton pone el dedo en la llaga que estaba en el origen

¹³ G. K. Chesterton, *Herejes*, ElCobre, 2007.

precisamente de las teorías raciales del origen nacional:

Su naturaleza [de la nación] es esencialmente espiritual o, si se prefiere, puramente psicológica. Es el momento en que cinco hombres se convierten en un sexto hombre. Eso lo saben los que alguna vez han fundado un club. Es el momento en que cinco lugares se convierten en un lugar. Eso lo saben los que alguna vez han repelido una invasión. Timothy Heally, el intelecto más serio de la actual Casa de los Comunes, definió la nacionalidad a la perfección cuando, simplemente, dijo que se trataba de algo por lo que la gente estaba dispuesta a morir. Como declaró ingeniosamente, en respuesta a una intervención de lord Hugh Cecil, “nadie, ni siquiera el noble lord, moriría por el Meridiano de Greenwich”. Y ese es el gran tributo a su carácter puramente psicológico. Es ocioso preguntarse por

qué Greenwich no se adhiere a esa espiritualidad y en cambio Atenas y Esparta sí. Es como preguntarse por qué un hombre se enamora de una mujer y no de otra.¹⁴

Es decir, la diferencia entre el amor a la ciencia y la nación es que aunque ambas pueden generar identidad, la que genera la segunda permite el sacrificio (militar) colectivo representado en las gestas espartanas y atenienses.

Evidentemente, los hombres libres atenienses o espartanos no morían en nombre de una comunidad imaginada por unos supuestos intereses nacionales. Morían por los intereses concretos de una comunidad real a la que pertenecían, a cuyos miembros conocían por su nombre y con los que compartían comercio, propiedades, instituciones y posición política, como la misma clase dirigente británica.

¹⁴ G. K. Chesterton, *Herejes*, ElCobre, 2007.

Claro que otra cosa eran los ilotas espartanos o los esclavos atenienses. A éstos no se les permitía luchar precisamente porque no eran de fiar. Su interés era liberarse de la esclavitud y si les dejaban en la retaguardia (como pasó con los ilotas), era más que probable que intentaran amotinarse. Una idea que sin duda tenía Marx en la cabeza cuando en respuesta a la acusación de que el socialismo haría que los obreros “perdieran la nación” escribió en el *Manifiesto comunista* que los proletarios “no tienen nada que perder salvo sus cadenas”. Y precisamente, en la época de Chesterton, como bien demostrarían las revoluciones rusa, alemana y húngara así como movimientos masivos como el anarcosindicalismo español, el problema central del Estado residía en su incapacidad para hacer que una parte muy significativa de la población se sintiera incumbida por la identidad que de ese Estado emanaba. Algo realmente dramático en una época en que la guerra se convertiría en guerra de masas.

En este marco, la mística racial resultó especialmente útil. Como cuenta Juaristi,¹⁵ los relatos míticos raciales de la nación que se extendieron como la pólvora en el cambio de siglo permitieron un relato dual de la identidad y la historia nacional. Las clases altas francesas podrían considerarse francas y las españolas visigodas, o las inglesas teutónicas -como criticaba Chesterton-, pero al mismo tiempo las clases trabajadoras podrían sentirse galas, iberas o celtas; y las semialfabetizadas clases medias fantasear con los delirios de Madam Blavatsky y sus razas boreales. Al fin, el etnicismo sirvió para crear un *nacionalismo popular* donde el nacionalismo de los Estados estaba en crisis.

Cuando el partido comunista francés sacó por primera vez de paseo a Juana de Arco en el aniversario de la Comuna, quedó claro que la izquierda -incluso la revolucionaria- definitivamente pasaba de la oposición a la idea misma de nación a ser la oposición que luchaba por dirigir el Estado

¹⁵ Jon Juaristi, *El bosque imaginario*, Akal, 2000.

nacional. Los ilotas pasaban a considerarse espartanos e incluir sus aspiraciones de poder en el juego de la identidad y las instituciones que hasta entonces negaban.

El *nacionalismo étnico*, tan a debate en estos años, no es en realidad ni característico de ningún nacionalismo particular ni una deformación aberrante del nacionalismo. Es una mutación del relato mítico de los orígenes nacionales que tiende a aparecer en ciertas condiciones de crisis social, como hoy vemos en los países andinos, donde un nuevo etnicismo indigenista se enfrenta al nacionalismo criollo, redefiniendo el imaginario nacional desde lo originario. Volverá aquí y allá cuando las condiciones no dejen otra salida cohesiva al Estado o la identidad nacional. Se diluirá una y otra vez donde el Estado se asiente en una base relativamente próspera que asegure unos mínimos de cohesión social.

Pero igual que no podemos rechazar a un modisto por tener un traje horrible en su colección, no podemos rechazar el nacionalismo por uno de sus

avatares concretos. Eso sí, tampoco se puede olvidar que tanto el más infame como el más sublime de sus avatares, sus horrores y sus glorias, atiende a la misma lógica.

Una lógica cuya naturaleza no es domeñable ni controlable, pues al fin, como los dioses, su mitología común nos dice que son las naciones las que nos hacen y dan forma, las que nos dan un ser particular al que *pertenecemos* al margen de nuestra voluntad y elección. Por eso la nación se lleva tan bien con la raza, ese otro monstruo como ella misma, hija de la razón moderna, a pesar de que no sea su forma óptima, su traje más cómodo. El nacionalismo, cuando se desarrolla con potencia suficiente, no es racista, es culturalista.

La idea de cultura y su irreparable origen en el nacionalismo alemán ha sido deconstruida muchas veces en todo tipo de formatos. Seguramente, la arqueología más popular en los últimos años haya sido la de Gustavo Bueno:

Al final del siglo XX la idea de Cultura,
que había comenzado a elevarse a

principios del siglo XIX a la condición de idea constitutiva de la cúpula ideológica de las sociedades modernas de tradición cristiana (junto con las ideas de Hombre, Libertad o Nación), ha alcanzado la posición privilegiada de clave de bóveda de esa cúpula.

Podría decirse que, en nuestros días, y en las sociedades de tradición cristiana más diversas, la idea de Cultura desempeña los papeles de Idea suprema, de Idea fuerza primordial, en función de la cual se definen las realidades prácticas o espirituales, tales como Hombre, Libertad o Nación: el Hombre será «animal cultural»; la verdadera libertad se alcanzará a través de la Cultura, y la Nación no se definirá tanto por la raza cuanto por la cultura: por ello cada Nación exigirá «darse a sí misma» la forma de un Estado, de un «Estado de Cultura». En cualquier caso, se definirá

como misión esencial del Estado la de promover la Cultura Nacional y hacer posible el acceso de todos los ciudadanos a la cultura (artículo 44 de la Constitución Española de 1978). La Cultura es uno de los ideales prácticos de mayor rango: el Estado de Cultura ha llegado a ser un ideal de rango superior al del Estado de Derecho y, por supuesto, de más alto prestigio que el Estado de Bienestar.¹⁶

Merece la pena leer a Bueno para hacer una arqueología del concepto y su ascenso desde Herder a nuestros días. Bueno remarca que

Sin embargo, nadie entiende qué es eso de la Cultura, como nadie entendía antaño qué era la Gracia de Dios. La Cultura es un mito, y un mito oscurantista, como lo fue el mito de la Gracia en la Edad Media o como lo fue el «mito del siglo XX», el mito de la Raza, en la primera mitad de

¹⁶ Gustavo Bueno, *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, 1996.

ese siglo. En cierto modo podría decirse que el mito de la Cultura incorpora, además, a través de los nacionalismos de fin del siglo, muchas de las funciones que el mito de la Raza desempeñó hasta el final de la segunda guerra mundial.¹⁷

Porque Cultura, así con mayúsculas, es todo aquello -desde las obras artísticas de prestigio a la gastronomía más o menos reinventada y tradicional- que contribuye a la formación de una identidad colectiva derivada de los mitos constitutivos del Estado nacional.

La cultura nacional no es sino la colección de imaginarios sociales y mediáticos que viven en la excepción permanente *de la* realidad nacional, excepción que impermeabiliza de la interacción frente al foráneo (por definición ajeno) y destruye al tiempo el sentido de los *nacionales* fuera del terreno nacional (si todo cuanto atiende a *esta realidad* es

¹⁷ Gustavo Bueno, *El mito de la cultura: Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, 1996.

excepcional y tiene causas endógenas, cuanto sé y pienso tampoco tiene validez fuera).

El *nacional* es un huérfano o un autista que tiene dificultades para crear sentido fuera de la relación con su Estado-territorio-nación. Por eso los Estados nacionales se dotan de ese folclore de animales nacionales que mueren al salir por la frontera estatal, desde el coquí portorriqueño al lince ibérico, modelo *disneyzado* de la principal virtud nacional, no poder existir fuera de las fronteras del Estado y su imaginario.

Por eso la cultura y su papel constitutivo será la herramienta que permita al Estado subsumir todos los conflictos en el seno de la nación, es decir, asegurar su supervivencia por encima de la lógica de los conflictos y antagonismos políticos, económicos y sociales de la época restringiéndolos en lo posible a las formas y protagonistas de su propia gestión administrativa.

En países como España, Nigeria o Marruecos, donde el Estado no ha podido imponer de una forma clara y homogénea estos mitos -es decir, donde el

Estado ha fracasado al menos parcialmente como proyecto nacional-, se dan fragmentados en la forma de nacionalismos alternativos y de un cierto protagonismo de las identidades y pertenencias pre-modernas como la familia, la cuadrilla, la religión o el linaje. Y precisamente por eso en estos países la Cultura es, más que en ningún otro lado, una parte central del debate.

Pero vayamos a Francia, donde la homogeneidad identitaria hace aguas por la presión migratoria, o a Brasil, Argentina, México, Cuba o Bielorrusia, donde el proyecto moderno, en su dimensión nacional, vive con pujanza. En estos países hasta la alteridad, hasta el presunto antagonismo frente al Estado nacional lo es *por* el Estado, a cuyos gobiernos o dirección social se les reprocha, en todo caso, su falta de sentido nacional.

Esta subsunción del conflicto en el *estado de cultura*, en la identidad que nos es dada desde el propio Estado nacional, es especialmente clara en los debates sobre la propia cultura y en particular sobre sus formas jurídicas de propiedad. No es una

casualidad que la Unión Europea se resista con fiereza a abrir sus mercados a Estados Unidos en todo aquello que considera digno de ser considerado una excepción cultural, desde el cine hasta el Camembert. No es casualidad si los derechos de autor han sido elevados a la categoría de derecho humano universal y se han impuesto, por primera vez desde el Antiguo Régimen, verdaderos sistemas impositivos privados (como el canon sobre los CD o el ADSL) para “proteger” a unos pocos centenares de privilegiados autores.

En la lógica del Estado nacional, el artista, el creador, no puede ser sino una figura central de la construcción nacional, un trabajador especializado de la reproducción identitaria del nacionalismo; una labor digna de ser separada de la vida. Es una figura que no debe ser confundida con “los aficionados que escriben en sus ratos libres”, del mismo modo que a un ciudadano que intenta esclarecer las causas del aumento de la criminalidad no se le debe confundir con un policía o un ministro del Interior. Por eso, una vez más, en este terreno la oposición

izquierda-derecha versa sobre cómo se les asegura la manutención, no sobre si tiene sentido la función.

Manutención que es más sensato asegurar -nos dicen los más liberales- mediante un monopolio artificial llamado propiedad intelectual. Manutención que habría que asegurar mediante un salario público que hiciera viable la profesionalización, afirman los que desde la izquierda pretenden “liberar la Cultura”, es decir, asegurar su gratuidad para todos y su universalidad. En una palabra, extender de forma más efectiva los modelos identitarios de la construcción nacional.

Así, en perpetua construcción, viviendo hacia dentro y haciendo vivir hacia dentro a los nacionales, la gran máquina social del Estado nacional aparece ante nosotros como un constructo magnífico, insuperable si no es desde una lógica nacional alternativa y, por tanto, idéntica.

En nuestro breve recorrido por la biografía del imaginario nacional hemos visto cómo surge de una necesidad real de imaginar la nueva comunidad de producción y socialización generada por el mercado

y el aumento de la división del trabajo que se va haciendo evidente y alcanzando prácticamente todo el globo entre los siglos XVII y XX. Hemos visto como esa imaginación tomaba forma y alcanzaba la materialidad con el Estado nacional nacido de la Revolución Francesa y las independencias americanas; y, finalmente, como su conversión en *estado de cultura*, en constituyente de identidades personales y marco de todos los conflictos, le asentaba hasta prácticamente nuestros días.

Hoy el Estado nacional empieza a sufrir sus primeras vías de agua. Se perciben, por ejemplo, en el cambio de sentido de la relación internacional-nacional. Originalmente, como el mismo relato del mapa empezó a contar, lo internacional era producto de la agregación de lo nacional. Y no sólo era la omnipresencia del mapamundi como puzle. En las escuelas nacionales universales del siglo XX se contaba la historia a la manera inaugurada por Thiers en el XIX: como el relato de las alianzas, amores y conflictos que las naciones vivían entre sí. Un imaginario calcado del de los dioses y héroes

homéricos. Naciones dioses, líderes heroicos. Héroes que ahora aparecían convertidos en gobernantes, monarcas, militares, artistas, científicos y otros “productos del espíritu” particular de cada nación.

Nuestros padres todavía hablaban de construcción europea, de Europa, como de algo que se construía desde los Estados nación. Hoy esos Estados nación se apuntalan desde la UE. Por no hablar de sus economías nacionales. Como la nación misma respecto a sus ciudadanos, el todo constituye a las partes, no las partes el todo.

Desde lo internacional se sostiene lo nacional. Los negociadores de Estados Unidos en el TLC obligan a realizar cambios en la legislación sobre propiedad intelectual que van más allá de las leyes norteamericanas para forzar luego, en casa, a su aprobación como parte de la armonización impuesta por la firma de tratados internacionales estratégicos. Hasta Chávez juega el mismo juego con sus instituciones del Sur.

Hoy lo internacional no es la superación de lo nacional, es su último recurso: el internacionalismo institucional es el último sustento de un nacionalismo estatal hipertrofiado.

La lógica nacional, con su relato simplificador y sus olímpicos, con su desarrollo institucional y su potencia cultural, es en extremo poderosa. En poco más de 150 años el mundo pasó a estar formado por naciones y Estados nacionales. Incluso las grandes identidades colectivas de la premodernidad, las religiosas, habían salido casi totalmente del ámbito público o se habían integrado como un elemento más de las identidades nacionales de los países donde el clero siguió siendo una clase políticamente activa (Irlanda, Irán, Polonia, etc.).

Por qué la nación fue imaginada

Aunque la famosa frase de Pilsudski, “es el Estado el que hace a la nación y no la nación al Estado”, es verdad en grandes términos históricos, hemos visto que el origen de la nación es mucho más denso y complejo. Para que surgieran Estados nacionales la nación debía existir previamente en la simbología y la identidad de una capa social determinada, definiendo una comunidad imaginada que, a su vez, comprendiera el espacio de sus relaciones sociales.

Como comenta Hobsbawm, hasta entonces el país era

el centro de una comunidad real de seres humanos con relaciones sociales reales entre sí, no la comunidad imaginada que crea un cierto tipo de vínculos entre miembros de una población de decenas de millones.¹⁸

¹⁸ Eric Hobsbawm, *La era del imperio*, Editorial Crítica, 1998.

Por eso hoy “paisano” sigue remitiendo a lo rural o al paisanaje, a la vecindad de origen, aunque hablemos de Argentina, España o Italia como países.

La clave histórica de nuestro viaje por los símbolos constitutivos de lo nacional se halla, en realidad, en la globalización de los mercados que, gestada en las redes marítimas medievales, estalló a partir de la conquista de América. Al fundirse la globalización comercial con la experiencia social de las grandes administraciones imperiales y lo que Anderson llama el “capitalismo impreso”, surgió una base identitaria y lingüística para el mercado cercano, el que definía el nuevo país en el que la gente vivía realmente a través de su consumo, su trabajo y sus transacciones cotidianas, un mercado al que ahora llamamos sin pudor mercado nacional. Siguiendo a Hobsbawm:

Con el declive de las comunidades reales a las que estaba acostumbrada la gente -aldea, familia, parroquia, barrio, gremio, cofradía y muchas otras-, declive que se

produjo porque ya no abarcaban, como en otro tiempo, la mayor parte de los acontecimientos de la vida y de la gente, sus miembros sintieron la necesidad de algo que ocupara su lugar. La comunidad imaginada de “la nación” podía ocupar ese vacío.¹⁹

Es decir, la nación superó como sustento identitario al país y a las comunidades reales articuladas sobre la religión y los lazos familiares precisamente por la misma causa por la que el desarrollo de Internet y las redes de comunicación distribuidas amenazan hoy a la identidad nacional: porque la identidad debe explicar la vida realmente vivida y dar cuenta, o cuando menos permitir imaginar, a los que toman parte en las relaciones sociales que la definen.

En el siglo XIX, allá donde el mercado capitalista dominaba la vida social, las viejas identidades eran ya insostenibles. Sólo pervivirían allí donde el capitalismo tardó en permear la vida cotidiana de las grandes masas sociales, y aun así en contradicción

¹⁹ Eric Hobsbawm, *La era del imperio*, Editorial Crítica, 1998.

con unas elites formadas bajo las referencias imperiales, que ya no podían sino definirse como nacionales. Antes de la primera guerra mundial este vacío entre la elite nacional generada por el imperialismo y la nación que imaginaban, entonces todavía mero mapa administrativo colonial, podía llegar a parecer un desmentido cotidiano del nacionalismo:

Los jóvenes estudiantes indios que regresaban del Reino Unido podían llevar consigo los eslóganes de Mazzini o Garibaldi, pero por el momento eran pocos los habitantes del Punjab, y muchos menos aún los de regiones como Sudán, que tenían la menor idea de lo que podían significar.²⁰

Aunque no existiera más que en tanto comunidad imaginada por unos pocos, la nación estaba *destinada* a existir políticamente, pues los imperios generaban indefectiblemente la base de una administración unificada y un mercado nacional al

²⁰ Véase *Comunidades imaginadas*, de Anderson.

romper las viejas barreras estamentales que les estorbaban. De este modo, el imperialismo europeo decimonónico se convirtió en la matriz de la mayor parte de las naciones que hoy conocemos. Exportando e imponiendo las nuevas relaciones sociales de mercado, imponiendo el inglés o el francés como *lingua franca* en zonas hasta entonces divididas lingüística y administrativamente, exportaba también la necesidad de una identidad nacional que permitiera autocomprenderse en ellas.

Todo este proceso de extensión y homogeneización administrativa y comercial del territorio sería inimaginable sin el desarrollo de una amplia red de medios de comunicación descentralizados. Su estructura consagraría definitivamente la lógica nacional como principio universal de identidad personal y organización social, desde las empresas hasta los Estados y partidos, desde el federalismo hasta los sindicatos. La nación madura de la segunda mitad del XIX, que será también la del

siglo XX, es en buena medida hija del telégrafo y compartirá sus estructuras y metáforas.²¹

Con todo, no faltaron resistencias. El sueño de la vuelta a la comunidad real estaría presente en las utopías libertarias y en el sueño comunista, pero también en una serie de movimientos y experiencias, la mayoría ligadas a comunidades religiosas minoritarias que no aceptarán la vida nacional misma con tal de preservar o desarrollar su identidad. Serán los segregacionistas del siglo XIX.

²¹ David de Ugarte, *El poder de las redes*, ElCobre, 2007.

Parte II: Segregacionistas

Buscando las fronteras de un mapa que se cierra

*This my proclamation, announcing
to the Jews throughout the world
that an asylum is prepared and
hereby offered to them.*

Mordecai Manuel Noah, 1825

Mordecai Manuel Noah es hoy apenas una nota a pie de página de la historia norteamericana. Fue el primer judío considerado un intelectual relevante en Estados Unidos y el primero que recibió, con Madison, una misión presidencial en el extranjero. Cuando se le recuerda por otras actividades distintas de la literatura es como viajero romántico²² o pionero de la prensa decimonónica.²³ Recientemente

²² Su libro *Travels in England, France, Spain, and the Barbary States* fue relativamente popular en la década de los años diez del siglo XIX y sirvió de modelo a otros autores norteamericanos como Washington Irving.

²³ Fue fundador de los periódicos *The National Advocate*, *The New York Enquirer*, *The Evening Star* y *The Sunday Times*, entre otros.

sólo un cómic *underground*²⁴ ha revivido el contexto de la que sería, sin duda, su exploración política más trascendente: ciudad Ararat.

La propia *Enciclopedia Judía* se muestra parca y da la impresión de que le perdona el *desvío* que su posición original supone respecto al sionismo hertzeliano:

His travels in Europe and his thorough acquaintance with Jewish affairs had opened his eyes to the unfortunate situation of the Jews -a homeless people lodged in the midst of other peoples with whom they could never amalgamate [...]. He believed that the Jews must first undergo a process of training and preparation before attempting to settle in their ancient historical home under a government of their own. What country

Además, financió a James Gordon Bennett y le ayudó a poner en marcha el *New York Herald*.

²⁴ Ben Katchor, *The Jew of New York*, Panteon, 1998.

could better serve this purpose of a temporary refuge and a place of preparation than the free, prosperous, and still unpopulated United States of America?

With this purpose in view, Noah, in 1825, originated the plan of establishing a Jewish colony on Grand Island in the state of New York. With the assistance of a friend, a Christian of the name of Samuel Leggett, he purchased 2,555 acres of land for the sum of \$16,985. Feeling assured of the success of his undertaking and of the readiness of his coreligionists to follow him, he issued on Sept. 1 of that year a manifesto to the Jews throughout the world, calling upon them to make ready for migrating to and settling in the new colony, which he named “Ararat”, and the dedication of which took place in great state in Buffalo, Sept., 1825.²⁵

²⁵ <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=320&letter=N>

Podríamos decir que, en realidad, la idea de Noah, más que ponerse en línea con la tradición mesiánica judía y la épica del retorno, bebía y reinterpretaba los jóvenes mitos fundacionales de Estados Unidos.

En cierto sentido era genuinamente americana. A fin de cuentas, ¿no habían llegado los peregrinos protestantes a Nueva Inglaterra, aquellos cuyos nietos habían fundado la joven nación tan sólo dos décadas antes, precisamente por aquello que ahora los judíos sufrían en el mismísimo Nueva York?

En Estados Unidos, desde su mismo origen, el sistema constitucional ha partido del supuesto más o menos implícito de que, más allá de la organización territorial de la administración, las personas se agrupaban en comunidades de creencia -fundamentalmente comunidades religiosas. El papel del Estado en la relación con las comunidades era asegurar la libertad del individuo para pertenecer a una de ellas o abandonarla, negándose al mismo tiempo a sí mismo la posibilidad de juzgar sin tener en cuenta los *community standards*, las

normas morales y los principios de convivencia de las comunidades de pertenencia de las personas.

Esta lógica de desarrollo en comunidad, unida indisolublemente a la libertad para elegir comunidad, se imbricó a partir de Noah en la propia historia norteamericana en su expansión hacia el Oeste y el Sur. Mientras hubiese territorio libre, habría un espacio donde vivir y ser de una manera diferente: éste es el sueño americano original, su búsqueda de la frontera.

El lugar elegido por Noah, un territorio de unos 80 kilómetros cuadrados en Grand Island, una hermosa isla fluvial junto a las cataratas del Niágara, era todo un lujo comparado con lo que vendría después, desde Utah hasta Sealand: era fértil, fácilmente urbanizable, con un clima templado y accesible, ya en aquella época, por caminos fácilmente transitables. En la ceremonia inaugural descubrió un monolito con la siguiente inscripción:

Ararat, a City of Refuge for the Jews,
founded by Mordecai M. Noah in the
Month of Tishri, 5586 (September, 1825)

and in the Fiftieth Year of American Independence.

Ararat es, según la tradición bíblica, el lugar donde encalló el arca de Noé. De hecho, al original armenio se le sigue conociendo como monte de Noé, es decir, Noah. Mordecai Manuel Noah hacía, pues, un denso juego de palabras con el nombre mismo de la nueva colonia. No pasaría inadvertido: el experimento recibiría, casi desde el primer día, las burlas y sátiras de la naciente opinión pública judía, neoyorquina y, sobre todo, judeo-europea, de dónde se esperaba que llegaran los primeros colonos. Noah, primer líder público de la comunidad judía norteamericana, no aguantó mucho y volvió al redil. En su libro *Discourse on the Restoration of the Jews* (1844) la idea de un lugar de refugio, de una base de referencia en la cual los judíos pudieran vivir según sus propios estándares y valores, desaparece en favor de la idea tradicional del *retorno* a Palestina.

Este libro es especialmente interesante en la medida en que plantea por primera vez la perspectiva del

Estado de Israel en el marco de una alianza con el cristianismo protestante norteamericano, cuya escatología Noah había estudiado profundamente. Para muchos de estos grupos evangélicos, el regreso de los judíos al territorio de sus reinos bíblicos representaba la señal necesaria de la Segunda Venida de Cristo. Noah abrió, así, un extraño diálogo ecuménico sobre una complicidad mítica que, sin embargo, será sumamente influyente hasta nuestros días.

El mito de la tribu perdida de Israel estaba presente desde el descubrimiento de América. No faltarán los traductores de hebreo en la conquista castellana, ni los relatos de encuentros en las exploraciones. Durante los siglos XV a XVII son constantes las referencias e incluso en 1666 el mito es tan potente en la corte de los Habsburgo, que son muchos los que dan verosimilitud a la autoproclamación mesiánica de Sabatai Zvi,²⁶ pues el retorno de la tribu pérdida marcaría el comienzo del fin de los tiempos.

²⁶ Véase Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía*, Hiperión, 1987.

El origen de todos estos mitos está en la expulsión de los judíos de la península ibérica a partir de 1492 y la persecución posterior de los conversos (“marranos”), que desde tempranas fechas tendrían prohibido salir de los reinos ibéricos y participar en la conquista y colonización del Nuevo Mundo, precisamente aquello que más podrían desear. Seguramente es por esa misma causa por lo que el relato popular sobre la llegada al otro lado del Atlántico de supuestas comunidades marranas sefardíes ha llegado hasta nuestros días y hay incluso quien interpreta la saga de los Buendía, en *Cien Años de Soledad*, en clave criptojudía.

En la América anglófona, en cambio, la idea de que los indios americanos pudieran descender de una antigua colonización judía no está documentada hasta 1800. Sus raíces estarían en la teología apocalíptica de Richard Brothers. Brothers defiende en su obra principal²⁷ que buena parte de los descendientes de las casas de Israel, inconscientes

²⁷ Richard Brothers , *A Revealed Knowledge of the Prophecies and Times*, 1795. Disponible en <http://olivercowdery.com/texts/brot1797.htm>

de su linaje, vivirían como puritanos británicos a los que él mismo habría de descubrir para llevar a Jerusalén. En los años veinte del siglo XIX las ideas de Brothers habían prendido entre muchos colonos neoyorquinos. Si las clases pudientes vivían realmente en una Nueva Inglaterra, los campesinos, protestantes de fuerte religiosidad, vivirían en un nuevo territorio veterotestamentario en el que todos los paralelismos serían posibles.

El propio Noah, un hombre culto e ilustrado, expresaría en más de una ocasión su convicción sobre el origen judío de los indios iroqueses. Es cierto que, hasta pocos años antes del proyecto Ararat, éstos habían reclamado como propias las tierras de Grand Island y que las teorías sobre su origen, ampliamente divulgadas en la prensa propiedad de Noah, ayudaban a legitimar su propuesta, pero dado que Noah seguía defendiendo estas teorías en 1837,²⁸ cuando ya había vendido sus

²⁸ Mordecai Manuel Noah, *Discourse on the evidences of the american indians being descendants of the lost tribes of Israel*, disponible en <http://olivercowdery.com/texts/noah1837.htm>

derechos sobre Ararat, no cabe dudar de su sinceridad.

En realidad, todo formaba parte de un imaginario común que el propio proyecto de Ararat como ciudad de refugio contribuiría a consolidar y del que Joseph Smith se inspiraría directa e indirectamente, pues algunos de los que llegarían a ser sus lugartenientes habían trabajado para Noah o entrado en estrecho contacto con su movimiento.

De hecho, Smith no sólo bebió de la propaganda de Noah. Tras medio siglo de debate, la aparición en 1884 de una novela manuscrita e inacabada del pastor protestante Solomon Spalding (1761-1816) confirmó la existencia de paralelismos notables entre el *Libro de Mormón* y la novela del predicador de Ohio.

Pero más allá de los debates sobre las fuentes literarias de Joseph Smith, podríamos decir que el *Libro de Mormón* es el producto sincrético de una sociedad campesina tan joven como puritana que leía la Biblia en tiempo presente y que quería encontrar en ella un lugar para su destino en el

Nuevo Mundo, un destino que, como el de la nación, se proyectaba no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado.

Las planchas de Moroni cumplían para aquellos campesinos de fuerte religiosidad la misma función que, para la elite cultivada europea que estaba descubriendo el nacionalismo, cumplía la aún joven “ciencia” de la historia. Y lo cumplían utilizando un recurso que estaba presente en el relato que los colonos protestantes habían hecho desde su llegada al continente: creando la ilusión de una vida paralela. Mientras las elites urbanas imaginaban vidas paralelas a las de sus pares metropolitanos, los campesinos puritanos las imaginaban paralelas a las de los patriarcas bíblicos.

Lo esencial de la revelación mormónica es consagrar la idea de América como un mundo paralelo desde al menos el siglo VII A.E.C., un mundo parabíblico con sus profetas, tribus, ciudades, guerras y sinagogas visitado por el mismísimo Jesucristo en los tres días que mediaron entre su muerte y su resurrección; un mundo que se

extingue en el año 400 y desde el que Moroni vuelve, resucitado, para aparecerse a un joven Joseph Smith cuya misión última será recoger y reincorporar a la historia bíblica las enseñanzas y advertencias de los profetas judíos y el cristianismo olvidado de la Norteamérica precolombina.

Pero si bien este relato debía resultar tremendamente sugerente para su audiencia campesina original, también era, en el siglo de las ciencias y la secularización, cuando menos pintoresco. En su época suscitó todo tipo de reacciones y refutaciones que irían in crescendo durante el medio siglo siguiente a la héjira mormona. Incluso Mark Twain en su segundo libro de viajes, *Una vida dura* (en inglés, *Roughing It*), de 1872, incluiría “Un breve esbozo de la historia mormona”,²⁹ que sigue siendo interesante para entender cómo percibía el movimiento de los “Santos de los Últimos Días” la opinión ilustrada de su siglo.

²⁹ Disponible en <http://whitewolf.newcastle.edu.au/words/authors/T/TwainMark/prose/roughingit/appendixa.html>

Sin embargo, la impresión que el mormonismo causó en la sociedad anglosajona de la época victoriana no se debió a su teología, sino al éxito de su segregacionismo, éxito que seguiría resultando incómodo durante años al nacionalismo dominante en Europa y pesando sobre el juicio público de la exótica religión americana. Recordemos sin ir más lejos cómo sus peregrinaje, líderes y modo de vida no salen muy bien parados cuando en 1887 el escritor conservador británico Arthur Conan Doyle les dedica la segunda historia de *Estudio en escarlata*, la primera entrega de la que habría de convertirse en la serie de más éxito de todos los tiempos.

Podríamos decir, de hecho, que el momento clave del mormonismo (la “primera religión americana”) es el paso de sus orígenes como candidato a un nacionalismo religioso anglosajón potencialmente hegemónico en un Estados Unidos de mayoría todavía campesina y protestante a un segregacionismo progresivamente radicalizado que saca a sus fieles de Estados Unidos internándolos en

el lejano Oeste hasta acabar, en 1847, asentándolos en Utah, entonces y hasta el año siguiente todavía parte del mapa de México. Este momento es inmediatamente posterior a la muerte de Smith.

Aunque en el *Libro de Mormón* se profetiza una “Nueva Jerusalén” americana, el propio Smith aclaró que “Zion is all of North and South America”. De hecho, la primera “revelación” con el mandato directo de construirla no fue de Smith, sino de uno de sus primeros seguidores, Hiram Page, durante los primeros momentos de la organización de la iglesia mormona, en 1830. Llama la atención, sobre todo, porque al poco tiempo Smith le obliga a retractarse y en seguida (1831) él mismo dicta una revelación según la cual el Nuevo Sión habría de estar en Missouri, donde, con centro en el condado de Jackson, la comunidad mormona crecía más rápidamente y todo predecía que pronto sería influyente políticamente.

Es más que probable que, hasta su muerte, Smith entendiera por Sión la futura capital de una América mormona. Smith nunca fue un segregacionista, por

eso su defensa de la abolición de la esclavitud y del papel reservado a los indios americanos en el plan divino resultó tan chocante a los colonos no mormones de Missouri y al propio estado, jugando un importante papel en el incremento de la tensión que desembocaría en la llamada guerra mormona de 1838 y la expulsión del estado, en caravanas y a pie, de los más de 10.000 miembros de la “Iglesia de los Santos de los Últimos días”.

Tras este primer éxodo, Sión pasa a referirse a Nauvoo, Illinois, una ciudad fundada por los refugiados en la que Smith ejercería de alcalde y desde donde comenzaría a organizar su candidatura a la presidencia de Estados Unidos, una buena muestra de que su proyecto era, aunque teocrático, nacional y no segregacionista. Pero el asesinato de Smith en 1844 dejaría bien establecido que el principal problema de la comunidad era la perspectiva de persecución y posiblemente una nueva expulsión y orden de exterminio por parte del estado y la milicia de Illinois.

El líder de la fracción mayoritaria de la comunidad a la muerte del fundador, Brigham Young, será el que más decididamente apueste por organizar una nueva marcha hacia el Oeste, la verdadera hégira mormona. El plan inicial de Young no era tanto segregarse como encontrar un refugio para su comunidad. Young tenía claro que el destino que los mormones necesitaban era un lugar que no fuera valioso para los colonizadores venidos del Este. En 1847 envía una expedición al Valle Salado, seguramente el último lugar que alguien querría colonizar en el Oeste. Poco después comienzan los asentamientos, los regadíos, las primeras infraestructuras, y en menos de dos años ya hay más de 70.000 mormones y casi una docena de pueblos aprovechando las escasas fuentes de agua.

Mientras tanto, a consecuencia de la guerra entre Estados Unidos y México, la región ha pasado a figurar en el mapa de Estados Unidos. En 1849, Young propone la reintegración de la comunidad mormona en Estados Unidos formando un estado propio al que llamará Deseret, que será rechazado

por el Congreso. Sin embargo, los mormones están cada vez más sólidamente asentados en el territorio, reforzados por sus relaciones con los indios. El gobierno federal, mientras, favorece la colonización no mormona con la esperanza de rebajar el poder político futuro de los dirigentes religiosos.

Ante el rechazo de Washington, Young proclama la poligamia y organiza políticamente el territorio como una teocracia abierta. Sin haber teorizado el segregacionismo nunca, los mormones lo practican y defienden preparándose para ganar la hegemonía en un futuro Deseret integrado en Estados Unidos. La poligamia enconará durante años la relación con Estados Unidos, pero también fortalecerá la identidad y la diferencia de los colonos y, sobre todo, les permitirá ganar la “guerra demográfica” en la que el propio Young, en principio opuesto al “matrimonio plural”, dará ejemplo con sus 56 hijos.

Inevitablemente la tensión crecerá con la llegada de colonos y en 1857 estalla la llamada guerra de Utah, una sucesión de matanzas de colonos recién llegados que se saldará en menos de un año con un

repliegue político mormón. Sólo en 1896, tras la muerte de Young y la renuncia a la poligamia, conseguirán finalmente el reconocimiento estatal dentro de Estados Unidos, bajo el nombre de Utah, un territorio sin salida al mar y con un territorio cercano a una cuarta parte del originalmente propuesto Deseret.

Había costado dos generaciones y centenares de vidas, pero los mormones habían ganado un espacio territorial y político para su comunidad en pleno corazón de Estados Unidos.

Sin embargo, el tardío reconocimiento de Utah y el “cierre del mapa” de Estados Unidos también acababa con el mito de la frontera. Con la cuestión mormona, el Supremo había fijado las bases de los límites admisibles en los estándares comunitarios, es decir en los límites de la capacidad de segregación y diferenciación comunitaria, límites que se irían perfilando aún más a lo largo del tiempo y que legitimaron finalmente, entre otras cosas, el anarquismo pacifista y cristiano de los amish y

cuáqueros, origen histórico del movimiento de la no violencia.

En Europa durante esa época tan sólo la inmensa y mal comunicada Rusia zarista podía haber dado suelo a un ideal comunitario segregacionista. Las sectas campesinas -algunas de origen medieval- se multiplicarán bajo el imperio Romanov. Sin embargo, como cuenta toda la historiografía de la época, las persecuciones y los pogromos contra las minorías religiosas serán más que frecuentes, parte del metabolismo social ruso de la época. Al final, por inmenso que fuera el imperio, la única posibilidad de vida libre y estable que ofrecía era la huída. Es conocido por ejemplo el triste caso de los *dujobori*, mencionados por Kropotkin en sus memorias y salvados por Tolstoi y las sociedades de amigos cuáqueras quienes, simpatizando con su pacifismo radical, financiaron su éxodo a Saskatchewan (Canadá).

Pero si es significativo el destino -Canadá-, aún lo son más los debates y facciones en las que la comunidad se dividió a su llegada: entre los que

pretendían reconstruir comunidades campesinas identitarias dentro del Estado británico-canadiense y los que abogaban por la integración y dispersión urbana. Lo dujobori que quedan hoy, unos 30.000, son descendientes de los primeros y cuentan una truculenta historia de conflictos y violencia con la Guardia Montada.

A finales del siglo XIX integrarse como algo diferenciado, como una comunidad con sus propios estándares, es ya casi imposible incluso en las jóvenes sociedades anglófonas liberales americanas. Además, el comunitarismo religioso demostraba ya en las limitaciones del proyecto mormón claras dificultades para articular un proyecto político para la comunidad real de fieles al margen de las cada día más absorbentes fuerzas centrípetas de la nación.

Los éxodos originados a finales del XIX y principios del XX serán éxodos nacionalistas, no segregacionistas. Ya no se tratará de encontrar un lugar para una comunidad real cuyos miembros interaccionan de forma consciente entre sí, sino de

movilizar a una comunidad imaginada (los afroamericanos, los judíos, etc.) en busca de nacionalidad y estatalidad, algo que en el mapa del mundo del nacionalismo decimonónico equivaldrá, cada vez más claramente conforme el siglo avance, a tomar parte en la expansión colonialista.

Difícilmente puede sostenerse que el colonialismo afroamericano que enroló a decenas de miles de personas en la American Colonization Society (ACS) y dio lugar al nacimiento de Liberia, o el sionismo de Zangwill o Herzl, fueran alternativas al nacionalismo y no nacionalismos alternativos, fruto en realidad del contraste entre el discurso nacionalista y su realidad inevitablemente excluyente.

Se daba una flagrante contradicción entre la oferta de asimilación sin límites para todo aquel que demostrara su disposición y capacidad para integrarse en el Estado-nación y el rechazo de algunos grupos en la práctica. Esto resultaba especialmente dramático para aquellos que habían

supuesto hasta entonces, con argumentos plausibles, que no existían límites a lo que podía conseguir la asimilación: los judíos de clase media occidentalizados y cultivados. Ésta es la razón por la que el caso Dreyfus en Francia, que no fue otra cosa sino el sacrificio de un oficial francés por ser judío, produjo una reacción de horror tan intensa, no sólo entre los judíos, sino también entre todos los liberales y desembocó directamente en la aparición del sionismo [hertzeliano], nacionalismo judío basado en un Estado territorial.³⁰

Pero no nos engañemos, la ACS sólo movilizó a 30.000 personas de más de nueve millones de afroamericanos. Fueron más los participantes en las manifestaciones contra la colonización de Liberia que en ninguna oleada de la colonización misma.

Por su parte, el sionismo tampoco tuvo una acogida masiva entre los judíos del mundo antes del

³⁰ Eric Hobsbawm, *La era del imperio*, Crítica, 2007.

genocidio. Incluso en Europa oriental, origen de la mayor parte de los primeros colonos y dirigentes del Estado de Israel, la que sería la mayor organización política judeo-europea hasta la segunda guerra mundial, el Bund, destilaba un furioso antisionismo. La nación judía imaginada se vio pinzada hasta el triunfo de los regímenes antisemitas de Hitler y Stalin entre dos grandes opciones identitarias que la excluían por igual: la identidad nacional instituida a la que la mayoría de la clase media judía no quería renunciar y el universalismo socialista emergente que desde Lasalle hasta Rosa Luxemburgo demostraba una práctica impolutamente asimilacionista.

La oposición judía al sionismo fue una oposición trágica que finalizó con la destrucción de los judíos. Para los antisionistas, la idea de exiliarse de los países en los que tenían sus hogares y en los que sus antepasados habían vivido durante siglos era una claudicación ante la presión exterior y una rendición al

antisemitismo. Para ellos, el sionismo era un triunfo del antisemitismo, que reconocía la legitimidad y la validez del antiguo grito: “¡Judíos fuera!”, puesto que los sionistas estaban de acuerdo en marcharse.³¹

En este entorno, y entre estos dilemas marcados por el ascenso contradictorio del sionismo, aparecerá, sin embargo, un movimiento claramente atípico en su época que de alguna manera adelantará características de las primeras identidades transnacionales que hoy observamos: el esperantismo.

³¹ Isaac Deutscher, conferencia pronunciada ante la Sociedad Judía de la London School of Economics Students' Union el 29 de octubre de 1964.

Zamenhof: del sionismo al esperanto

En 1882, con tan sólo 23 años, un joven judío polaco, Ludwik Zamenhof, retomará algunas ideas de Noah³² para hacer su propio análisis de la “cuestión judía”. Estamos a dos años del *affaire Dreyfus*. El antisemitismo es percibido como un vestigio del pasado que el viento del progreso barrerá por sí mismo.

La secularización judía (con su sombra de *asimilacionismo*) avanza aparentemente imparable. La gran mayoría de judíos centroeuropeos se consideran parte del nuevo y vigoroso mapa nacional del continente. Prusia se convertirá en la Alemania unificada en 1894 y el sionismo es todavía un movimiento romántico.

En este contexto, el joven Zamenhof habla de la desunión de una comunidad que empieza a tener problemas para definirse, pues ya no es una

³² Mi estas homo - Originalaj verkoj de L. L. Zamenhof, Sezonoj, Kaliningrado, 2006.

comunidad religiosa pero todavía no es una comunidad cultural. Imaginar al pueblo judío en ese momento de transición es todavía difícil.

En 1881 Eliezer Ben-Yehuda se ha establecido en Palestina y ha comenzado el proceso de creación (y enseñanza a su primer hijo) del hebreo moderno. Zamenhof no apuesta por el reciclaje de la vieja lengua sagrada. Los pueblos –asegura- no necesitan hablar la lengua de sus antepasados, sino tener un espacio geográfico propio. Y puestos a elegir, Palestina tampoco es el mejor destino posible. De lejos, la mejor solución es, en su opinión, emigrar a Estados Unidos, formar una comunidad judía y dotarse de la perspectiva de un Estado, al modo de Utah.

Hacen falta pioneros, sí, pero no en Oriente, sino para abrir camino en América, una idea que desestimará ese mismo año. Si el objetivo central es un único espacio para construir una nación desde la territorialidad, múltiples propuestas migratorias supondrían un flaquísimo favor.

Pero el año que dará forma al judaísmo contemporáneo será 1894. Es el comienzo del caso Dreyfus en Francia. Lo judío se comenzará a definir en términos no ya religiosos, sino negativos: judío es aquel perseguido -o perseguible- por ser judío. El escándalo lo cubre un joven periodista austriaco: Theodor Herzl. Conmovido por la oscuridad y potencia del antisemitismo en el ilustrado y progresista París de la época, concluye que es imposible la integración total. El sueño del progreso se le desmorona. En 1896 publicará su respuesta: *El Estado judío*, el acta de nacimiento del sionismo territorialista y nacionalista contemporáneo.

Muchos más apoyos tendrá en 1897 el Bund (la “Unión”), el primer partido obrero judío. Fundado en Vilna bajo el modelo de la socialdemocracia -que cada vez era más nacionalista-, se extenderá a través de los núcleos obreros de Rusia, Lituania y Polonia.

Desde 1883, el Bund adopta la teoría de la *autonomía cultural*, un proyecto de autonomía administrativa básicamente centrado en la Galitzia y

fundamentado en el yiddish como lengua definitoria de la identidad nacional judía.

Llegará a ser un verdadero partido de masas, mayoritario entre los judíos centroeuropeos hasta la segunda guerra mundial. Su enfrentamiento con Rosa Luxemburgo (judía ella misma, fundadora del Partido Socialdemócrata de Polonia y Lituania y luego líder del ala izquierda de la socialdemocracia alemana) y Trotsky escenificará el choque entre un nacionalismo creciente reactivo identitariamente frente a la discriminación -pero necesariamente integracionista- y la última opción asimilacionista, firme creyente en la superación de las identidades nacionales y religiosas: el comunismo marxista, heredero de la esperanzas de progreso de la revolución burguesa.

En 1901, en un contexto político de mayoría bundista, Zamenhof renuncia públicamente a “la vuelta a Palestina”, a la vez que cuestiona la existencia misma del pueblo judío. Lo que existe -asegura- es gente de la misma religión. No por el hecho de ser cristianos católicos, italianos y

franceses son el mismo pueblo. El sustrato religioso no es suficiente para construir una identidad nacional.

Zamenhof propone como alternativa una reforma religiosa. La idea es que un pequeño grupo inicial adopte esta reforma y demuestre a los demás la superioridad de las nuevas ideas. El cree que, sin duda, poco a poco se irán uniendo más y más judíos a la reforma y, al final, todos los judíos profesaran esta nueva versión de su religión que finalmente resolverá la “cuestión judía”.

Es decir, Zamenhof intenta una síntesis de las principales tendencias identitarias del judaísmo centroeuropeo: el bundismo socialdemócrata, integracionista y nacionalista; el hertzelianismo laico, que propugna la colonización de Tierra Santa; y el sionismo religioso de Agudat Israel, que proponía basar la identidad judía en el cuerpo legislativo bíblico.

Su reforma, el hilelismo, sigue la tradición del culto a la razón de Robespierre o de la “religión de la humanidad” de los saintsimonistas y Comte.

Renunciando a la verdad revelada, propone utilizar los textos sagrados solamente como fuente de inspiración, equipara la voz de Dios a la voz de la conciencia -idea heredada de la tradición jasídica de la que participaba su familia- y toma como centro de su moral la máxima talmúdica de “no harás a los demás lo que no quieres que los demás te hagan”.

Zamenhof piensa que, en una primera fase, este movimiento servirá para solucionar los problemas del pueblo judío. Pero, a la larga, como este nuevo pueblo estará construido sobre unas bases neutrales, una religión humana y neutral, una lengua neutral, etc., poco a poco se podrá ir abriendo para aceptar a personas de cualquier origen. Pero no nos equivoquemos, esa idea del pueblo que elige, se separa y da ejemplo para acabar reconciliando en su seno a toda la humanidad está en la misma identidad judía veterotestamentaria. Zamenhof tan sólo le da una forma racionalista-moderna.

De hecho, el hilelismo sigue siendo un sionismo. Rechaza el sionismo hertzeliano, que, según él, hace creer a los judíos que sólo en Palestina serán felices.

Proclama que los hilelistas siempre amarán Palestina, pero negarán que la solución al problema judío pase por ella. En su lugar -las reminiscencias tanto de Ararat como de Israel Zangwill³³ son aquí claras-, un futuro congreso hilenista buscará un lugar de asentamiento donde puedan desarrollar su propia cultura nacional.

Pero toda cultura nacional requiere una lengua nacional. Una vez más, en abierta oposición al sionismo de inspiración hertzeliana, Zamenhof dice sin recato que “cuando un judío dice que su lengua es el hebreo, miente porque no lo sabe”.

Así que, más allá de reformar la religión y encontrar una tierra de asentamiento, da al hilenismo el

³³ En 1905 Israel Zangwill fundaría la Organización Territorialista Judía. Durante años, y hasta unirse al hertzelianismo, buscó comprar tierras para formar un pequeño Estado judío en sitios tan lejanos de la mítica Judea como Canadá, Australia, Irak, Uganda o Libia. Lo importante era segregarse, lograr un espacio para vivir en comunidad de modo voluntario conforme a bases pactadas libremente, según una identidad “elegida”, y de la que poder marchar en un momento dado. La frontera como garantía de diferencia frente a la voracidad homogeneizadora de los Estados del viejo mundo. Acabado el territorio “virgen” en América, acabada la época de las grandes exploraciones, la cuestión seguiría sobre la mesa.

objetivo de crear para los judíos una lengua propia, no basada en simplificar el hebreo, sino en el conjunto de lenguas que ya hablaban realmente, una lengua neutral que recibirá, por cierto, el mismo nombre que el himno de Israel: “esperanza”, *tikvah*, esperanto.

El pronto éxito del esperanto oscurecerá el plan original. Todavía en 1901 Zamenhof declara

Iel same kiel la hilelismo ne povos ekzisti sen lingvo neŭtrala, tiel same la ideo de lingvo neŭtrala neniam provos vere efektiviĝi sen hilelismo!

[...] Lingvo internacia fortikiĝos por ĉiam nur en tia okazo, se ekzistos ia grupo da homoj, kiu akceptus ĝin kiel sian lingvon familian, heredan. [...]

Jes, mi estas profunde konvinkita, ke nek solvo de la hebrea demando, nek enradikiĝo de lingvo neŭtrala estos iam ebla sen hilelismo, t.e. sen kreo de neŭtrala popolo.

Una lengua neutral para un pueblo que, a falta de Estado y territorio, es necesariamente neutral dentro del “concierto de las naciones” europeas.

Pero el hecho es que el esperanto crece, convirtiéndose en un símbolo del antibelicismo y el europeísmo de quienes quieren mantener viva la idea liberal del “espíritu de progreso” de las décadas anteriores en una Europa que se encamina hacia la guerra.

El esperanto, originalmente herramienta de un proyecto sionista de escaso eco, empieza a atraer a más gentiles que judíos. Zamenhof revive de alguna manera el dilema del judaísmo universalista materializado en los caminos abiertos por Teón de Alejandría y Pablo de Tarso, y toma el camino del segundo.

Y así como el movimiento esperantista, más allá de su fundador, iba definiendo el esperanto como una lengua universalista, neutral y auxiliar (declaración del I Congreso esperantista mundial en 1905),

Zamenhof redefinirá el hilelismo sobre esos tres ejes. Significativamente, a partir de entonces se referirá a él preferentemente como *homarismo* (humanismo).

El elemento sionista se va diluyendo, aunque siga pensando que el núcleo homarista habrá de ser fundamentalmente israelita. Y duda si presentar sus propuestas ante el congreso esperantista o a una audiencia específicamente judía.

Si el objetivo del homarismo –asegura- es unir a toda la humanidad en una familia fraternal, habría que crear un pueblo neutralmente-humano (*neŭtrale-homa*) en el cual sus miembros se distinguirían sólo por la geografía y su opinión política, pero no por la lengua o la religión.

La primera comunidad de este pequeño pueblo la sitúa en Suiza. Pero su identidad empieza a redefinirse como identidad *auxiliar*, como identidad nexo entre identidades nacionales, del mismo modo que el esperanto está convirtiéndose (y en aquel momento y hasta los años treinta su éxito final

parece inevitable) en el primer candidato serio a ser la lengua auxiliar universal.

Y así, el hilelismo se replantea como segunda religión universal. De repente Zamenhof se nos presenta más cerca de Steirner y su antroposofía, incluso de la Sociedad Teosófica, que de Herzl. En su casa, los hilelistas podrán profesar la religión que quieran, como hablarán la lengua que quieran, pero en público, de la misma manera que hablarán una lengua neutral, profesarán la religión neutral: el hilelismo.

En 1913 empieza los trabajos para convocar un Congreso Mundial de la Religión Humana Neutral. Escribe:

Mi proyecto de congreso sobre la religión neutral no tiene como objetivo crear un culto místico, sólo la creación de una comunidad oficial, a la cual puedan oficialmente apuntarse todos aquellos que no quieren formar parte de ninguna religión tradicionalmente asociada a un grupo humano determinado (*gento*). Desearía que el

librepensamiento religioso recibiera una forma que lo haga algo, no efímero, fuerte y hereditario. De la misma manera que el católico sabe que sus nietos serán católicos, o un judío sabe que sus nietos (si no quieren vender su consciencia) serán judíos, -de esta manera, desearía que también el librepensador tuviera la garantía, que sus nietos serán librepensadores y que nada les obligará a volver, de manera hipócrita, a una religión de carácter revelado y relacionada con un pueblo determinado (*gento*).³⁴

El estallido de la guerra frustrará este congreso y la muerte de Zamenhof, en 1917, cercenará definitivamente la dimensión segregacionista del plan hilelista. En los últimos años de su vida Zamenhof se definirá como *esperantista*, pues el esperantismo de alguna manera será ya una ideología humanista, pacifista y neutralista.

³⁴ Zamenhof, *op. cit.*

Paradójicamente, serán el estancamiento del esperanto y los años de persecución por el Estado alemán y sus aliados los que conviertan de alguna manera a los esperantistas en un *gento*, en una comunidad imaginada de hablantes. Pese a contar con una primera generación de hablantes nativos (los *denaskaj*), muchos de los cuales incluso se cambiarían los apellidos por nombres en la nueva lengua. El conocido especulador y filántropo George Soros, por ejemplo, uno de los primeros *denaskaj*, debe su apellido al verbo en desuso *sori*.³⁵

Hoy la comunidad esperantista es estudiada como una minoría cultural transterritorializada con un carácter similar en muchos aspectos a un grupo étnico sin territorio *nacional*.³⁶ Pero tiene aspectos radicalmente novedosos. En primer lugar, es una comunidad tremendamente activa. Muchos años

³⁵ *Sori* significa “levantar el vuelo” o “subir planeando” y el sufijo -os forma el futuro de los verbos en esperanto.

³⁶ Véase Mark Fettes comp., “The Esperanto community: a quasi-ethnic linguistic minority?”, Interlinguistics section, Ontario Institute for Studies in Education, publicado en *Interlinguistics: news, notes and comments*; disponible en <http://www.eric.ed.gov>

antes de Internet, la correspondencia continua entre sus miembros, la dinámica permanente de congresos, campamentos y seminarios, era capaz de penetrar incluso el telón de acero que separaba los bloques.

El resultado es que el mundo esperantista no forma una comunidad imaginada al modo de las comunidades lingüísticas nacionales. Es en buena medida una comunidad real: sus miembros se conocen o, cuando menos, saben de la existencia de los otros. Y la inmensa mayoría de ellos lo son por voluntad propia, no por herencia familiar. Es, como hoy las redes virtuales, una comunidad que se precipita de la imaginación a la realidad.

En ese sentido, el sueño de Zamenhof ha resultado premonitorio, fructífero y paradójico. Nació no de un *naive* impulso cosmopolita, como suele pensarse, sino del fértil debate del sionismo centroeuropeo en el cambio de siglo. Renunció al sueño de crear una comunidad territorial para postularse herramienta de fraternidad universal y acabar formando la primera comunidad transnacional de libre agregación. Hijo

tardío del optimismo progresista y ecuménico del último cuarto del XIX, adelantó las nuevas formas de socialización en red que seguirían a las del mundo del telégrafo que conoció durante toda su vida.

El esperanto, portador de un ideal humanista universal, demostraría en la práctica, y seguramente de forma definitiva, que la alternativa para superar la nacionalidad no es el cosmopolitismo universalista, pues la única forma de ser humanos es tener una tribu, sino hacer real, tangible, y por tanto verdaderamente humana, la comunidad.

El esperanto es el hijo pródigo del sionismo, pero también el profeta de su futuro, la representación de que el sueño territorial podía ser superado por el sueño de un mundo red.

El segregacionismo en el siglo XX

En los Estados Unidos de los años cincuenta se había ido conformando un cierto magma contestatario alrededor de los postulados y la figura de Ayn Rand, en el que se movían desde herederos de la escuela austriaca de economía, como Murray Rothbard, hasta el padre de los libros de autoayuda, Nathaniel Branden. El 68, la guerra de Vietnam y los desastres de la administración Nixon electrizarían este entorno dando lugar al movimiento libertario.

Los libertarios estaban socialmente más cerca de la Nueva Izquierda que de los viejos randianos. El propio Rothbard defendió frente a Rand la necesidad de una alianza con éstos para enfrentarse a la guerra de Vietnam. Antiprohibicionistas en drogas, generalmente proabortistas, antibelicistas, aunque utilizaran un discurso genérico randiano incluso estéticamente pertenecían a un mundo muy distinto del de la autora de *El manantial*. Eran los otros hijos del 68 y no tardaron en ser repudiados

por Rand, especialmente tras la formación del Partido Libertario en 1971:

All kinds of people today call themselves “libertarians”, especially something calling itself the New Right, which consists of hippies, except that they’re anarchists instead of collectivists.³⁷

Estamos en 1968 y el rechazo generacional a Nixon se extendía por un mundillo de fanzines y pisos de estudiantes rebosantes de olor a maría y música de Grateful Dead. El discurso libertario-rothbardiano presentaba la guerra de Vietnam y a la administración Nixon como un punto de no retorno en el camino hacia un estatismo totalitario. Mientras la mayoría de la Radical Libertarian Alliance se orientaba hacia la ruptura con el Partido Republicano y la formación de un nuevo partido, un grupo creciente optaba pura y simplemente por crear un Estado libertario en un nuevo territorio. En

³⁷ Ayn Rand, *The Moratorium on Brains*, 1971, disponible en http://www.aynrand.org/site/PageServer?pagename=reg_ar_moratorium

realidad, ambas opciones no eran en absoluto contradictorias, dado el antinacionalismo del individualismo radical randiano.³⁸

El proyecto se llamaría “Atlantis” y a la cabeza estaría Werner Stiefel. En 1969 el proyecto se orientó a la compra de una isla coralina o un banco de arena que pudiera servir de base a una construcción artificial en aguas internacionales. Ese mismo año comenzaron las negociaciones para el *leasing* de los cayos Prickly Pear, situados a seis millas al noroeste de Anguilla, en las Antillas Británicas y las prospecciones para construir una isla artificial de cemento. La estructura original llegó a construirse bajo una cúpula geodésica en los terrenos de la misma casa de Stiefel, pero sufrió un incendio y daños en su botadura, por lo que no pudo llegar a ser instalada. Tras varios fracasos y reformulaciones, incluidas distintas localizaciones, siempre bajo el infatigable impulso de un ya anciano Werner Stiefel, el proyecto pasó a formar

³⁸ Roy Halliday, *Operation Atlantis and the Radical Libertarian Alliance: Observations of a Fly on the Wall*, disponible en <http://royhalliday.home.mindspring.com/rta.htm>

parte del folclore *underground*. No faltarían referencias a aquel ambiente y sus paranoias en la famosa trilogía satírica *Illuminatus!*, de Robert Shea y Robert Anton Wilson, referencia básica del movimiento hacker de los ochenta y del primer ciberpunk. El famoso submarino dorado de Hagbard Celine vendría a parodiar el modo en el que el libertarianismo segregacionista se veía a sí mismo. En esta trilogía aparecen por primera vez temas del *underground* libertario, como el juego constante con el número 23. Las referencias son tan discretas como constantes a través de películas como *23*,³⁹ excelente retrato del mundo hacker europeo de finales de los ochenta, o novelas post-ciberpunk como *Alcantarillado, gas y electricidad*,⁴⁰ donde la mismísima Ayn Rand aparece irónicamente como una IA holográfica dentro de una bola de cristal que esconde un potente explosivo.

En 1970, Michael Oliver, un destacado activista libertario que se había hecho millonario con

³⁹ Hans-Christian Schmid, 1998.

⁴⁰ Matt Ruff, *Alcantarillado, gas y electricidad*, Editorial Salamadra, 2004.

inmobiliarias en Las Vegas y que había estado en contacto con el Proyecto Atlantis, descubrió la posibilidad de hacer emerger el atolón de Minerva, en pleno océano Pacífico, inundando de arena la laguna central de la isla semisumergida principal. Con sus propios fondos pagó una serie de barcas en las que, en 1971, se llevaron desde Australia los materiales y pudo disponer de una superficie de unos 200 metros cuadrados sobre la que construir una pequeña torre e izar una bandera.

El 19 de enero de 1972 Minerva declaraba su nacimiento como Estado y se lo comunicaba a los estados vecinos. En febrero elegía a Morris C. Davis presidente provisional de la república. Pero el 24 de febrero la vecina Tonga reclamó su soberanía sobre el nuevo territorio ante la Conferencia del Foro del Pacífico Sur, formada por la propia Tonga, Australia, Nueva Zelanda, Fiyi, Nauru, Samoa Occidental y las islas Cook. En junio de ese mismo año envió una expedición a Minerva, que desalojó a Morris y sus compañeros, y tomó posesión del

atolón. En septiembre de 1972 el Foro del Pacífico Sur reconoció las aspiraciones de Tonga.

Desvinculado ya de Oliver, Morris intentó una infructuosa reconquista de Minerva en 1982, acompañado de otros libertarios norteamericanos. La aventura duró tan sólo unas semanas, hasta que fueron desalojados por guardacostas tongueños. La soberanía sobre el atolón de Minerva está actualmente en litigio entre Tonga, Fiyi y un grupo privado originalmente ligado a Morris en la Corte de la Autoridad Internacional sobre Fondos Marinos.

Tras la invasión, Michael Oliver, verdadero creador de Minerva, ha seguido defendiendo durante toda su vida la posibilidad y la necesidad de crear Estados libertarios sobre islas artificiales. Sin embargo, a través de la Phoenix Foundation optó en la práctica por apoyar movimientos independentistas en Abaco-Bahamas- (1973) y la isla de Espíritu Santo, en Vanuatu (1980), con el objetivo de convertirlos en paraísos fiscales. Ambos intentos fracasaron.

En los noventa, retirado ya en Vanuatu con su mujer y su hija, mantuvo contactos con el nuevo Proyecto Atlantis. Su ruptura personal con Eric Klien, líder del Proyecto Atlantis, propició indirectamente el colapso de una última aventura marina libertaria. Klien había retomado la marca Atlantis entre febrero de 1993 y abril de 1994 para construir en aguas internacionales una ciudad flotante, Oceania, gestionada y gobernada según principios libertarios. El proyecto de ingeniería fue desarrollado por el arquitecto sueco Sten Sjostrand y, tras su aparición, recibió cierta cobertura mediática en Estados Unidos (*The Art Bell Show*, *Details Magazine*, *The Miami Herald* y *Boating Magazine*), y también fue noticia en Canadá, Nueva Zelanda, Hong Kong, Gran Bretaña y Bélgica.

El proyecto fue cancelado debido a la falta de inversores en abril de 1994. Al parecer, Klien esperaba obtener de Michael Oliver el grueso de la financiación del proyecto, pero su ruptura personal cerró puso fin definitivamente a la única forma viable de conseguir el descomunal volumen de

inversión necesario para sacarlo adelante. Klien escribiría en la propia web del proyecto años más tarde:

Retrospectivamente, el mayor problema del Proyecto Atlantis fue la falta de interés, la falta de interés unida al hecho de que sus premisas se basaban en la política libertaria. El Partido Libertario (LP) cuenta con pocos miembros y demasiados pocos de ellos tienen los recursos económicos necesarios para respaldar financieramente sus creencias. Los pobres resultados de los candidatos libertarios en toda la nación son un buen reflejo de esta triste realidad.⁴¹

En realidad, los randianos siempre han estado atrapados entre el individualismo radical de su propia ideología y la magnitud de sus sueños segregacionistas, que obviamente requerían una empresa colectiva. Esta tensión ha condenado sus intentos segregacionistas a depender del liderazgo y

⁴¹ Véase <http://oceania.org/end2.html>

financiación de un millonario providencial al estilo de John Galt en *La rebelión de Atlas*. Y no abundan.

De hecho, las experiencias segregacionistas más duraderas vendrán de un espacio político muy diferente, aunque contemporáneo, del randismo.

A principios de los años sesenta, Roy Bates era un mayor retirado de la Armada Británica que se ganaba la vida recogiendo algas decorativas con un pequeño barco de arrastre. Bates se había unido al movimiento de las radios libres (o radios piratas, según quien lo cuente) y en 1965 expulsó al colectivo Radio City de Knock John Tower, una fortificación antiaérea abandonada en el estuario del Támesis. Desde allí, emitió como Radio Essex hasta 1966. La emisora cambió su nombre en octubre de 1966 por BBMS (Britain's Better Music Station) y dejó de emitir el día de Navidad de ese mismo año.

Tras ser condenado por emitir sin licencia, Bates se traslada a Roughs Tower, otra fortificación, abandonada desde 1956 por el ejército, construida sobre el arenal Rough, situado a unos 10 kilómetros de la costa de Suffolk. En aquel momento el límite

de las aguas internacionales estaba fijado en 2 millas, por lo que la plataforma abandonada quedaba fuera de la soberanía británica. Roughs Tower, sin embargo, ya había sido reclamada en aquel momento por Jack Moore y su hija en nombre de Ronan O'Rahilly, líder del colectivo Radio Caroline. Cuando descubrieron que Bates se había establecido en Roughs, O'Rahilly envió un pequeño comando para que recuperara la plataforma, pero Bates puso el bote fuera de circulación con cócteles molotov y, según los partidarios de O'Rahilly, disparos de arma de fuego.

Era el 2 de septiembre de 1967, la fecha mítica del nacimiento de Sealand que Bates pondrá siempre como origen de su reclamación de soberanía sobre el magro territorio. Sin embargo, éste no será el único incidente violento en la historia del principado. En 1968 el hijo mayor de Roy Bates, Michael, fue llevado a juicio por disparar contra un barco de la Armada Británica que navegaba alrededor de Sealand. Según los Bates, el barco intentaba desalojar a los Bates de la plataforma,

mientras la versión oficial afirmaba que estaba realizando trabajos de reparación en una boya cercana. El 25 de noviembre del 1968 el tribunal de Chelmsford, que se ocupaba del proceso, declaró que carecía de jurisdicción para juzgar el caso, ya que los hechos se habían producido fuera de las aguas territoriales británicas. Por tanto, para el sistema judicial inglés Sealand no estaba bajo soberanía británica. Documentos desclasificados del gobierno británico muestran que se elaboraron planes para retomar la torre por la fuerza, pero no fueron aprobados debido a las bajas que la actitud beligerante de los Bates, demostrada ya en dos ocasiones, permitía calcular.

En agosto de 1978, mientras Paddy Bates se encontraba fuera de la plataforma, el primer ministro de Sealand, Alexander G. Achenbach, junto con varios mercenarios holandeses, tomaron por la fuerza la plataforma, secuestrando a Michael Bates, a quien liberaron varios días más tarde en Holanda. Bates contrató un comando y, usando un helicóptero de asalto, retomó la fortaleza. Encerró a

los usurpadores y los declaró prisioneros de guerra. Los mercenarios holandeses fueron repatriados tras la reconquista. Sólo permaneció cautivo uno de los artífices de la trama, Gernot Pütz, naturalizado ciudadano de Sealand y acusado de traición. Los gobiernos de Alemania y Holanda solicitaron al gobierno británico su concurso para liberarlo. Los británicos, sin embargo, invocaron el fallo judicial de 1968. Entonces Alemania envió a un diplomático de su embajada en Londres para que negociara con Roy Bates. Tras semanas de negociación, finalmente se llegó a un acuerdo y Putz fue liberado. Políticamente, las negociaciones y el viaje del diplomático alemán fueron en sí mismos un primer reconocimiento internacional de Sealand.

Tras la miniguerra, Achenbach estableció en Alemania un “gobierno en el exilio” y asumió el cargo de “Chairman of the Privy Council”, un título similar al del primer ministro en la tradición británica. Tras su renuncia por motivos de salud en agosto de 1989, el “ministro para la Cooperación Económica” del gobierno rebelde, Johannes Seiger, a

quien los Bates consideraban el cerebro del golpe de 1978, tomó las riendas del gobierno Seiger creó entonces la Sealand Business Foundation, que en 1997 comenzó a vender pasaportes de Sealand a habitantes de Hong Kong sin nacionalidad británica y, por tanto, sin posibilidades de salir de la colonia tras su inminente reintegración en China (1999). Parece ser que el precio por unidad era de unos 1.000 dólares y que llegó a vender unos 150.000.

Tras la guerra civil, el proyecto Sealand parecía agotado y definitivamente inviable en términos económicos. El asunto de los pasaportes, confusamente denunciado en el *Times*, acababa con cualquier posibilidad de reconocimiento internacional *de iure* y, por tanto, con la perspectiva de vivir merced a la venta de soberanía mediante banderas de conveniencia o pasaportes que permitieran entrar en algún lado.

Roy Bates, ya mayor y con problemas de salud, se plantea y anuncia, entonces, la puesta en venta del principado, abierto a nuevos modelos de negocio.

La solución vendría de Estados Unidos. Un grupo de emprendedores y cypherpunks de aquel país se pondría en contacto con los Bates y haría a éstos una propuesta original: fundar en la plataforma un santuario de datos. El 22 de agosto de 2000 Michael Bates compró una empresa británica sin actividad a la que rebautizó como HavenCo Limited. El equipo directivo estaba formado por Michael Roy Bates y Ryan Donald Lackey, de 23 años de edad y nacionalidad norteamericana. Entre los fundadores figuraban Sean y Jo Hastings, y Avi Freedman. Posteriormente, la compañía trasladó su domicilio social a Chipre.

HavenCo recibió una amplia cobertura mediática, desde la portada de la edición en papel de *Wired* hasta más de 200 artículos en prensa y no pocos reportajes televisivos. En ellos HavenCo aseguraba haber establecido una granja de servidores seguros en Sealand, que comenzaría a ofrecer sus servicios como santuario de datos en diciembre de 2000. Su principal atractivo no residía únicamente en la privacidad, sino en que, como Sealand no había

suscrito los convenios internacionales sobre propiedad intelectual, HavenCo no iba a imponer a sus clientes restricciones basadas en la titularidad del copyright o los derechos de autor de la información que guardarán o publicaran en sus servidores.

Tras los atentados del 11-S, Lackey anunció que la empresa bloquearía iniciativas contrarias a las prácticas y costumbres del comercio internacional, aunque no se conocían pleitos o roces entre HavenCo y gobiernos o tribunales de otros países como consecuencia de la información guardada en sus servidores. Ryan Lackey abandonó HavenCo en 2001 debido a desavenencias con la familia Bates.

HavenCo dio nombre e inspiró en parte el paraíso de datos del *Criptonomicón*, la famosa novela de Neal Stephenson. Algunos detalles, como que uno de los fundadores se llamara Avi, que se localizara en una isla y la pasión por la criptografía, parecen confirmar la leyenda de que Stephenson conoció la historia de HavenCo antes de hacerse pública por su

relación de amistad con alguno de los socios cypherpunks de los Bates.

El 23 de junio de 2006, mientras la mayor parte de la población estable de Sealand se hallaba en el continente, el generador principal de electricidad estalló y provocó un incendio que arrasó una tercera parte de las instalaciones e inutilizó casi todos los servicios. Los servidores de HavenCo, en cambio, sólo estuvieron sin corriente durante dos minutos y no sufrieron daños significativos gracias a su aislamiento. La plataforma fue desalojada con la ayuda del servicio de guardacostas, la autoridad portuaria y la fuerza aérea británicas. Los residentes regresaron el día 25. Los daños fueron evaluados en medio millón de libras esterlinas.

En enero de 2007 Digg.com dio a conocer un post en un foro británico que, a su vez, se hacía eco de una noticia aparecida en un sitio español anunciando el traspaso de Roughs Tower a quien deseara convertirse en el nuevo inquilino de Sealand previo pago de una cifra de nueve ceros.

La noticia irrumpió de inmediato en los foros, los blogs y la prensa de todo el mundo. La comunidad de P2P mediante bittorrent Pirate Bay, mayoritariamente sueca, incluso se planteó pujar por la plataforma, lo que también produjo un gran revuelo. Hasta el momento, no se ha confirmado ninguna oferta firme, pero según los Bates en las negociaciones que mantuvieron con la comunidad sueca propusieron un precio en torno a los 65 millones de libras esterlinas a simple vista un tanto inflado para un lugar con escasos ingresos.

Podríamos decir que HavenCo, la gran apuesta por la viabilidad de la plataforma como microestado, murió a manos del P2P que, al generar una estructura distribuida y difícilmente trazable para el almacenamiento de información, hace muchísimo menos atractivo cualquier santuario de datos. Y aunque desde febrero de 2007 Sealand trata de aprovechar su fama organizando visitas turísticas, las demás fuentes de ingresos tradicionales de Sealand, al margen de la fracasada venta de pasaportes y los certificados de naturalización, son

más bien residuales. Sealand vive hoy de la venta de títulos nobiliarios a módicos precios en eBay y de la emisión de sellos, colecciones numismáticas y *souvenirs* con un estilo similar al de los productos populares para bodas reales. De hecho, los Bates se mantienen gracias a su posición como armadores de Fruit of the Sea, una empresa con dos pesqueros de arrastre que recoge algas (*Sertularia argenta*) en el mar del Norte para su venta como elemento decorativo en acuarios y floristerías.

La verdad es que Sealand exige demasiado esfuerzo para, a cambio, ofrecer una vida tan incómoda. El exiguo espacio de la plataforma obliga a llevar una vida similar a la de un barco -de la época en que Roy Bates era marino- en alta mar. Sólo se permiten 3 duchas a la semana (de un máximo de 5 minutos), la conexión con el mundo exterior es prácticamente sólo a través de Internet y lo más parecido a un paseo es hacer flexiones en la habitación habilitada como gimnasio.

Sealand es todo un símbolo del balance que podríamos hacer del segregacionismo territorialista

del siglo XX: tras tanta aventura, violencia y esfuerzo, apenas quedan unas ruinas industriales aisladas, incapaces de generar redes que las sostengan y cuyo único valor reside en el atractivo que puedan seguir teniendo para comunidades virtuales más o menos *freakis*. De hecho, ni siquiera para las redes mafiosas o los paraestados que han florecido desde 1989 hasta hoy tiene ningún interés, existiendo un amplio menú de estados fallidos y territorios fronterizos sin control estatal *de facto*.

Lo que quedará del impulso de todas estas experiencias no serán los paraísos libertarios soñados por los randianos, ni siquiera la empresa familiar con forma de Estado perseguida por Roy Bates, sino la ironía de las llamadas micronaciones artísticas, parodias del Estado nacional que acabarán ensayando formas transnacionales, un puente entre el viejo segregacionismo y las primeras experiencias de redes y comunidades virtuales que cuajaban casi al mismo tiempo.

En 1968 Bruce Greenville, un artista anarquista neozelandés, creó su propio país. Aunque la

creación de un país suela evocar luchas épicas para defender territorios, la gesta de Greenville no pasó por ninguna de esas batallas y fue algo más “tranquila”.⁴²

De la noche a la mañana, una provincia de Timor Oriental pasó no sólo a ser independiente, sino a poseer una historia propia y bastante diferente a la oficial. La provincia de Okusi Ambeno se convirtió en el Sultanato de Okusi-Ambeno, regido por Su Majestad Sekrup Semesta Alam Sri Sultan Gare, que no era otro que el mismísimo Greenville, un sultanato con sus propias líneas aéreas, formadas exclusivamente por zepelines ecológicos, y cuya economía se basaba en la exportación de poesía, sellos y setas alucinógenas.

El sultán Greenville fue enviando los catálogos de sellos de Okusi-Ambeno a revistas filatélicas europeas y americanas, y la venta de sellos

⁴² Los siguientes párrafos fueron publicados, en su versión original, por Arnau Fuentes en su blog el 22 de diciembre de 2007 y aparecieron prácticamente intactos en la entrada de la Wikipedia sobre Okusi-Ambeno el 23 de marzo del año siguiente. El artículo original figura como fuente en dicha publicación.

“okusiambesianos” le fue proporcionando algunos fondos, pero el verdadero golpe de efecto que llevó al nuevo sultanato a primera línea mundial se produjo en 1973.

Un año antes, Bruce Greenville consiguió un trabajo que le permitía el acceso a fotocopadoras y teletipos, por lo que se dedicó a mandar a las agencias de noticias y prensa occidentales dosieres sobre el sultanato y declaraciones de sus dirigentes, creando lo que él mismo calificaría de “confusión terrible y muy divertida”.

Cuando en enero de 1972 Michael Olivier declaró la independencia de la República de Minerva, los teletipos de las agencias de prensa empezaron a recibir comunicados del Sultanato de Okusi-Ambeno en los que se reconocía formalmente la nueva república, y un periódico neozelandés, el *New Zealand Herald*, publicó la noticia en portada con el titular “Un líder mundial reconoce arrecife”.

Pero las acciones “internacionales” del sultanato filatélico no terminaron ahí. El momento álgido tuvo lugar en 1977, cuando el Consulado de Okusi-

Ambeno en Nueva Zelanda, esto es, el domicilio de Bruce Greenville, recibió una propuesta de soborno por parte de un grupo inversor que instaba al “cónsul”, sin saber que estaban comunicándose con el mismísimo Sekrup Semesta Alam Sri Sultan Gare Greenville, a que convenciera al “sultán” para que concediera el monopolio de la distribución internacional de la producción filatélica del país a ese grupo.

Greenville y la “familia real” aceptaron encantados el soborno y, gracias a los nuevos fondos, produjeron sellos de mejor calidad que luego vendieron directamente a coleccionistas de todo el mundo.

Pero la irreverencia y el atrevimiento de Greenville no sólo lograron engañar a grupos inversores y a un periódico, ya que gracias a los teletipos y al trabajo que hizo, Okusi-Ambeno consiguió, oficialmente, tratados bilaterales con el mismísimo Estado Vaticano en Roma, Brunei y Taiwán, y un tratado de mutua defensa con Singapur.

Aunque Okusi-Ambeno es una de las repúblicas filatélicas más famosas, no es la única. Otras naciones imaginarias han seguido sus pasos, como el Reino de Sedang, el Janato de Bojara, el Sultanato de Yafa, la República Libre de Vinland (ex-colonia de Okusi-Ambeno en el Atlántico Norte), la República Popular Democrática de Kemp Land, la República de Liegerland (formada tras la invasión de las colonias de Okusi-Ambeno en el Atlántico Norte por Tyr y, por tanto, república hermana de Vinland), Tui-Tui o la República de Port-Maria, algunas de las cuales emitieron un comunicado oficial de condena del atentado terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York.

Todas estas repúblicas tienen en común, además de que se dedican a la exportación de sellos conmemorativos y sumarse a tratados antiarmamentísticos o antinucleares, historias divertidas como la del Janato de Bojara, que tras su “independencia” en 1798, creó el “rapidísimo” servicio postal formado exclusivamente por camellos que reparten el correo tanto dentro como

fuera del país. Se da la casualidad de que el Gran Jan de Bojara, coronado en 1998, pasa mucho tiempo en Nueva Zelanda.

La mayoría de estas repúblicas imaginarias conforman el Consejo Internacional de Estados Independientes, una suerte de Naciones Unidas o ASEAN de los países del llamado “quinto mundo”, fundado en 1984 y que se dedica, cómo no, a gestionar los recursos filatélicos de sus componentes.

La historia de Okusi-Ambeno es algo más que un juego filatélico y un *happening* virtual. Representa el origen de las micronaciones artísticas: Estados imaginarios nacidos como resultado de un proceso de formalización artística. Siguiendo -sin confesar- el ejemplo de Okusi-Ambeno, muchos artistas o grupos de artistas académicos han construido naciones de ficción para materializar e ironizar sobre el carácter artificial de Estados y naciones consolidados.

Como su precursor, experimentos como Ladonia o la FTR⁴³ han alcanzado en su crítica una relativa difusión, aunque no hayan generado la divertida confusión de las acciones de Greenville, en gran parte por confesar abiertamente su carácter artístico y adornarse con un discurso propio de quienes participan en el circuito establecido de *happenings*, instalaciones y eventos del arte de vanguardia.⁴⁴

Pero el hecho es que el arte, esa parte central de la deificada Cultura Nacional, pasaba a tratar a la nación como un género, preparando el terreno para el cuestionamiento práctico y masivo que la experiencia social de Internet habría de traer y convertir en cotidianidad.

Cuando a principios de 2008 “el país llamado a”⁴⁵ aparece en los medios de comunicación españoles, a

⁴³ Véanse <http://www.ladonia.net/> y <http://transnationalrepublic.org/>

⁴⁴ Véanse *Los microestados como experimentos de formalización artística*, de Susan Kelly, en http://www.muu.fi/amorph03/downloads/pdfs/kelly_text1.pdf y *Introducción a las micronaciones*, de Oliver Kochta, disponible en <http://www.muu.fi/amorph03/downloads/pdfs/kochta.pdf>

⁴⁵ <http://elpaisllamadoa.org/>

pocos días de fundarse, con la naturalidad de cualquier organización social establecida, son pocos ya los que recuerdan en la blogsfera la increíble aventura de Freedonia (1997-2002), la primera comunidad virtual que estuvo a punto de lograr la territorialidad.

Era la época en que Estados Unidos y Europa se incorporaban masivamente a Internet, la época de la expansión de la World Wide Web (WWW) y el html. Era la época de la segunda gran oleada de nuevos internautas, los días de gloria de la burbuja puntocom. Internet aparecía como un nuevo territorio donde todo era, o sería, posible. En el confiado mundo postmuro de la era Clinton, los visionarios triunfan y un buen titular sobre un artículo ensoñador basta para suscitar un estado de ánimo.

Ya en los días finales de la aventura, *MetroActive* titula: “Wanted: Homeland for 300 Webheads”.⁴⁶ La entrada sigue:

⁴⁶ <http://www.metroactive.com/papers/cruz/11.22.00/netnations-0047.html>

In cyberspace, anyone can stake a claim to nationhood and rule with a scepter and a mouse.

Hoy, cuando sólo en *NationStates*,⁴⁷ el sitio albergado por el escritor postciberpunk australiano Max Barry para promocionar su última novela, existen casi dos millones de Estados imaginarios con sus respectivos jugadores, no podemos evitar una sonrisa. Pero en el año 2000 sonaba distinto y el país imaginario del joven John Kyle parecía poder materializarse en cualquier momento.

Pero vayamos aún más atrás, hasta comienzos de los años noventa. En marzo de 1992 John Kyle era un estudiante de trece años que acababa de matricularse en el instituto de su ciudad natal, Houston (Texas, EEUU). Estaba, según sus propias palabras,

fascinado por el concepto de que uno pudiera tomar su casa y declararla

⁴⁷ <http://www.nationstates.net/>

territorio independiente de Estados Unidos.⁴⁸

Es decir, estaba muy influido por la propia tradición confederal texana y sus mitos fundacionales en una época en que, como cuenta Manuel Castells,⁴⁹ no pocos condados de este estado se unían en un movimiento por el no reconocimiento activo del gobierno federal. Kyle y sus amigos crearon entonces Freedonia, sin saber que tenía el mismo nombre que la nación ficticia de los hermanos Marx en *Sopa de Ganso* (en el doblaje español, Libertonía), como parte de un juego cuyo objetivo era declarar la independencia de las casas de sus padres. Ensayan organizarse como comunidad como si de un juego de rol se tratara. Primero probaron “una especie de oligarquía”, después (1996) una república presidencialista y finalmente (1997) una monarquía parlamentaria (cuyo parlamento nunca

⁴⁸ <http://www.metroactive.com/papers/cruz/11.22.00/netnations-0047.html>

⁴⁹ Manuel Castells, *La era de la información*, Alianza Editorial, 2003.

llegó a funcionar), y en 1998 cambiaron su nombre por el de Principado de Freedonia.

En 1997 el juego se traslada a Internet,⁵⁰ coincidiendo con la graduación de Kyle y su ingreso en el Babson College. Se incorporan nuevos ciudadanos activos desde todos los rincones del mundo y la comunidad virtual de Freedonia alcanza casi los 300 miembros. La evolución ideológica de Kyle hacia posiciones en la línea del Partido Libertario y su descubrimiento del entonces ya abandonado Proyecto Atlantis darán un giro al proyecto. A partir de entonces, la comunidad virtual se considerará un esbozo de las estructuras políticas de un futuro Estado territorial.

En un primer momento la búsqueda de territorialidad se centra en la recuperación del Proyecto Atlantis. Freedonia contacta con la misma empresa fabricante de estructuras flotantes en la que se basaba aquel proyecto. Los costes y los problemas de reconocimiento derivados de la

⁵⁰ <http://www.freedonia.org/>

entonces novedosa legislación internacional sobre islas flotantes les llevarán a abandonar este camino.

Pronto el proyecto se orientará hacia la consecución de una cesión de soberanía, cuando descubran la historia de la isla Pitcairn, una pequeña colonia en el Pacífico de 47 kilómetros cuadrados que Gran Bretaña se había planteado abandonar en los años ochenta en favor de Francia por sus costes de mantenimiento o incluso vender a un millonario norteamericano. Los contactos con Gran Bretaña se revelarán pronto difíciles e infructuosos, y los freedonianos se reorientarán hacia un nuevo y exótico destino: la región de Awdal, en Somalilandia, antigua colonia de la Somalia Británica.

Somalilandia es un Estado nacido *de facto* de la descomposición de Somalia en mayo de 1991 y sólo reconocido internacionalmente por Etiopía. En el caos que reinaba en el cuerno de África durante los años noventa, Awdal había a su vez proclamado su independencia de Somalilandia en calidad de

sultanato independiente, animada por las promesas de inversión de algunos inversores norteamericanos.

A finales de 1999, Kyle llegó hasta Awdal de la mano de dos aventureros del entorno libertario norteamericano (Michael Van Notten y Jim Davidson), que habían fundado una compañía, la Awdal Roads Company,⁵¹ para convencer a los clanes locales de su proyecto de desarrollo para el nuevo país.

A finales del año 2000 y principios de 2001, Van Notten y Davidson, que estaba casado con la hija de uno de los personajes más relevantes del clan Samaron, dominante en Awdal, tuvieron una serie de encuentros sobre el terreno con altos representantes del recién nacido sultanato independiente. En medio de la misión apareció un fax malicioso que aseguraba que el verdadero fin del viaje era la consecución para Freedonia de una amplia franja de la costa local. Los siguientes encuentros con ministros y funcionarios se celebran en medio de la desconfianza y la decepción. Los

⁵¹ <http://www.awdaldevelopment.org/>

empresarios son amenazados de muerte y expulsados del país. Poco después se produce una algarada al paso de la comitiva del vicepresidente. Muchos awdalíes se han enterado de la historia y se manifiestan a favor de los supuestos planes de la Awdal Roads Company. La guardia del vicepresidente abre fuego y mueren entre dos y cuatro personas, según fuentes locales. En los días siguientes seis personas más serán detenidas a consecuencia de las protestas.

Kyle, impresionado, publica en medio de un aluvión de presiones y bombardeos de trolls, una carta de descargo que es avalada por Davidson y Van Notten. Decepcionado y temeroso de las consecuencias del movimiento que había inspirado, se retira y deja morir a la comunidad virtual que le sostiene. Hoy sólo mantiene la página web como una reliquia histórica. Su último mensaje a la comunidad fue enviado el 4 de julio de 2002.

La historia de Freedonia representa la transición y la continuidad entre el segregacionismo randiano sesentayochesco y el nuevo mundo de las

comunidades transnacionales. La tentación segregacionista aparecerá una y otra vez desde la segunda mitad de los noventa en las redes virtuales. Es la respuesta fácil. Cuando la vida en la red ocupa el espacio identitario y explica más que la nación quiénes somos y con quién conversamos, la tentación inmediata es replicar el modelo nacional, buscar un territorio y construirse un microestado a medida. El segregacionismo siempre estuvo ahí bajo una u otra forma para invitarnos a tomar un islote perdido o construir una ciudad flotante donde alojar la comunidad real y ensayar nuevas formas de organización social. Y el mito del éxito mormón es todavía poderoso.

Pero los grupos del siglo XX no eran ya como los del XIX. Los intentos randianos no serán los de una comunidad presencial, real, al estilo de los mormones. Con su forma de sociedad por acciones, se parecerán más a las fracasadas sociedades de colonización que a las perseguidas y cohesionadas parroquias religiosas de John Smith donde, a pesar de que eran más, todos se conocían, trabajaban y

confiaban personalmente los unos en los otros generando, de paso, una base económica y lazos afectivos capaces de sostener los gigantescos esfuerzos y sacrificios que fueron necesarios.

Y si lo pensamos, Sealand, desprovisto de la capa mítica del *Criptonómico* y *Wired*, no va más allá de la aventura de una familia de ocupas británica, malas compañías incluidas.

Freedonia, la primera comunidad de la era Internet en busca de territorialidad, es, en su inocencia, precursora y frontera. Sus escasos tres centenares de miembros llegaron a tener una vida política real e intensa. Construyeron una conversación que les explicaba y daba sentido. Compartieron sus días y construyeron una identidad común que les ligaba más entre sí que a sus respectivos contextos nacionales. En una palabra, constituyeron una comunidad transnacional. Pero nunca tuvieron una base económica, un mapa, un espacio común entre los flujos de la conversación y su propio sustento.

Es verdad que una comunidad puede mantenerse sobre la conversación colectiva y su juego político.

En un largo e interesante experimento⁵² el etólogo holandés Frans de Waal muestra como una manada de chimpancés en la que todos sus miembros gozan de acceso irrestricto a la comida no sólo mantiene sus estructuras de poder, sino que las vive más intensamente que nunca. La política no nace en los primates como una consecuencia de la escasez, no es únicamente una lucha organizada por el excedente, como pensaba Marx. Está ahí antes y después de la abundancia.

Pero mantener la conversación y el juego social no es sostener una comunidad humana. Más allá de la conversación, nada generaba la necesidad ni la posibilidad de un territorio base en Freedonia. No existía ni una persecución que les conminara a hacerlo, ni una actividad económica previa entre los miembros que justificara su establecimiento en lugar alguno. Como tampoco había en los randianos ninguna de las dos cosas. Por eso, freedonianos y randianos buscan un destino con lógica de colono, pensando en que el territorio generará su propia

⁵² Frans de Waal, *La política de los chimpancés*, Alianza Editorial , 1993.

estructura económica, una economía apenas esbozada bajo principios libertarios sobre la que se habría de asentar una comunidad que ya no se pretende transnacional ni virtual, sino territorial. Error. Por eso fracasa el segregacionismo. Sin economía compartida no hay comunidad humana sostenible en el tiempo. Por eso la infidelidad, la transitoriedad, la temporalidad de las alianzas es, como comenta Juan Urrutia,⁵³ la nota común de las identidades conversacionales en la red.

Tras Freedonia, las comunidades transnacionales de conversación evolucionarán espectacularmente, tanto en número como en forma. Algunas, como Second Life, incluirán como atractivo una pequeña economía paralela -produciendo escasez artificialmente- y un cierto espacio político. Pero, al menos hasta el momento, no son más que juego y representación, pasatiempo y simulación de un mundo que ya se intuye pero ha de venir de otro lado.

⁵³ Juan Urrutia, *El capitalismo que viene*, Colección Planta 29, ElCobre, 2008.

Las nuevas identidades surgirán sólo cuando los espacios conversacionales transnacionales se superpongan a espacios económicos de un ámbito similar y ambos interactúen entre ellos. A distintas escalas, desde las redes de decenas de miles de individualistas neonómadas hasta las grandes venecias corporativas, esto es precisamente lo que estamos empezando a observar en esta década y lo que prefigura las formas del gran mapa postnacional de mañana.

Parte III: Internet y las vidas transnacionales

Nuevos retos, nuevos espacios de libertad

A finales de los años ochenta la relación entre libertad económica y libertades políticas parecía incuestionable. ¿Quién podía negar que, en la perspectiva del Este europeo, democracia, desarrollo y capitalismo iban de la mano?

La masacre de Tiananmen, lejos de negar el marco general, parecía confirmarlo; los aires reformistas y las demandas democráticas -se decía- emergían de la naciente prosperidad que se palpaba ya en los polos *experimentales* de libre mercado.

Fuera del mundo comunista, las transiciones taiwanesa y coreana parecían reafirmar la idea: las libertades económicas y el libre comercio eran la puerta al desarrollo y la matriz de fuertes movimientos de reforma democrática que, a su vez, generaban marcos institucionales favorecedores de más capitalismo y más desarrollo.

Democracia, desarrollo y capitalismo parecían tan inseparables como evidentes. Francis Fukuyama publicaba su libro *El fin de la historia*.

Pero examinemos hoy lo que ha quedado de los “dragones”. Singapur, la empresa-Estado autoritario, y no la Chequia de Havel, parece el nuevo faro del mundo en desarrollo, un faro muy al gusto de los totalitarismos en reforma económica. Lee Kuan Yew, el que fuera eterno primer ministro de la ciudad, comentaba a la revista *Time*:

Asesoré a Deng Xiaoping cuando visitó Singapur en noviembre de 1978. Este hombre, pequeño de tamaño, pero un gigante como líder, me dijo que me felicitaba por haber hecho un buen trabajo, ya que notaba que, desde la primera vez que había venido a Singapur, ya no era el mismo lugar, encontrándola mucho mejor. Entonces le di las gracias y le dije: “Lo que aquí podemos hacer, usted puede hacerlo mejor. Somos los descendientes de los campesinos sin tierra

del sur de China. En cambio, usted tiene a los mandarines, los escritores, los intelectuales y a todo un grupo de gente brillante, por lo que puede hacerlo mejor”. Y él me miró, pero no dijo nada.

Años después, en noviembre de 1992, durante su viaje por las provincias meridionales, él señaló: “Aprendan de Singapur” y “Háganlo mejor que ellos”. Y me di cuenta de que nunca había olvidado lo que le dije en aquella ocasión.⁵⁴

Hoy Vietnam y China lideran las tasas de crecimiento, mientras el mundo mima a una China reconocida simbólicamente como igual con los juegos olímpicos de Beijing.

El “modelo ruso” encaja en este mapa con naturalidad y se expande por el otrora segundo mundo como una plaga: pluralismo limitado, populismo plebiscitario, culto al liderazgo

⁵⁴ <http://www.time.com/time/printout/0,8816,501051212-1137705,00.html>

providencial, lenguaje bélico, desarrollo autoritario y clientelar de un Estado cada vez más autónomo.

Paralelamente, en los países anteriormente conocidos como libres, la tendencia, alentada desde Estados Unidos y la UE, parece orientarse hacia el establecimiento de sociedades de control⁵⁵ alimentadas por el miedo a las consecuencias de la globalización, articuladas por un Estado cada vez más disciplinario y reidentificadas con una cultura política del neopuritanismo.⁵⁶

Este marco político global contrasta con la experiencia social de un nuevo tipo de identidades nacidas en las nuevas redes sociales distribuidas y desterritorializadas, identidades surgidas, por tanto, de una cierta vivencia de la abundancia y la plurarquía.⁵⁷ Del choque surgirá una revalorización

⁵⁵ Véase José F. Alcántara, *La sociedad de control*, Colección Planta 29, ElCobre, 2008.

⁵⁶ Y así lo diagnosticaba Albert Boadella en una entrevista al diario *El País* este mismo año disponible en: http://www.elpais.com/articulo/cultura/Hay/intento/convertirnos/sociedad/puritana/elpepucul/20080508elpepicul_3/Tes

⁵⁷ Véanse *El poder de las redes* y el siguiente capítulo.

de las nuevas vidas desterritorializadas, una cierta consciencia de que a partir de ellas puede no sólo experimentarse, sino consolidarse un espacio de libertad personal y política que supere de forma tangible y concreta al ofrecido por los Estados.

La netocracia: exploradores de un mundo de ciudades en red

Los primeros en hablar de “netocracia” fueron los suecos Alexander Bard y Jan Söderqvist. Tienen biografías curiosas. Uno es profesor en la Stockholm School of Economics, músico y fundador de la principal discográfica sueca; el otro, ensayista y productor cinematográfico.

Tomaban su tesis de Pekka Himanen (autor de *La ética del hacker*) y otros sociólogos cercanos a Manuel Castells. Al capitalismo le seguirá un nuevo orden social y económico: el informacionismo, del que estamos viviendo los primeros albores. Paralelamente, y ésta era su principal aportación, si en los anteriores sistemas sociales el protagonismo fue de la nobleza y la burguesía, en el nuevo será de los netócratas, una nueva clase social definida por su capacidad de relación y ordenación en las redes globales; una clase definida no tanto por su poder sobre el sistema productivo como por su capacidad

de liderazgo sobre el consumo de los miembros masivos de las redes sociales.

Bard y Söderqvist no sólo crearon el nombre y el concepto, nos dibujaron a los hackers de Himanen un paso más allá en el tiempo y la influencia. Los netócratas son los hackers que no se han integrado en el mundo establecido como asalariados y que han conseguido alcanzar -normalmente usando Internet de un modo u otro- un estadio de independencia económica y libertad personal. Sus netócratas son hackers con influencia política y económica real. Son microempresarios tecnófilos, creativos, innovadores sociales, los héroes locales de la sociedad del conocimiento.⁵⁸

⁵⁸ Para estos autores, sin embargo, el término cobraría pronto un significado negativo: los netócratas pasarían a representar una nueva clase privilegiada y dominante. Su organización social, la plurarquía, no sería un nuevo horizonte de libertad personal, sino una posibilidad limitada a una elite capaz de imponer sus miradas y libertades a un consumariado mayoritario y pasivo. Los bardos de la plurarquía vendrán de otras tradiciones y latitudes: el ciberpunk español y el glocalismo brasileño, los segundos más enraizados en la tradición del desarrollo local y los primeros en las tradiciones ciberactivistas del mundo hacker.

El netócrata hereda del hacker su concepción del tiempo, el dinero y el trabajo, tiempo que no se mide ya con el cronómetro ni con la jornada. Su trabajo es creativo, su tiempo es flexible. Piensa a medio plazo, no mide el tiempo en horas, sino en proyectos. Vitalmente, ocio y trabajo se confunden en placer y reto intelectual. El tiempo de trabajo ya no es una *no-vida* opuesta y separada, contingentada por una barrera de jornada y salario. El netócrata se expresa en lo que hace. Vive su yo, sus yoes, y cobra en reconocimiento intelectual y social una vez alcanza los ingresos monetarios que le permiten dedicarse exclusivamente a ser y expresarse.

Al igual que su tiempo y su hacer no se separan con diques, sus relaciones personales tampoco. Trabaja con quien quiere; si trabajo y vida no se oponen, ¿cómo va a diferenciar entre relación personal y relación de trabajo? El netócrata quiere vivir las relaciones, maximizar su valor de disfrute. Ofrece a cambio accesibilidad a su ser, no propiedad sobre su tiempo o localización física. Importa el flujo que la

relación genera, no capitalizarla convirtiéndola en stock.

Proyección de su ser social, el ideal político que subyace bajo la netocracia no es otro que una metáfora de la competencia perfecta. Máxima decisión sobre uno mismo, ausencia de poder coercitivo sobre los demás. Ésta es la sustancia del libertarismo netocrático, la naturaleza de las redes, renuente a todo sistema legal explícito y complejo que vaya mucho más allá de la netiqueta.

Son, en resumidas cuentas, las estrellas creativas de la sociedad postindustrial. Pero a diferencia de sus hermanos mayores (los publicistas, los diseñadores, los arquitectos estrella, etc.) no trabajan en sucedáneos creativos de factorías industriales. Hacen alarde de independencia; no tienen la riqueza como símbolo de poder, sino su red. Es el tipo de gente que sabe convivir en una comunidad académica o de software libre y luego obtener lo que necesita de empaquetar y vender el producto creado en común o servicios de personalización. Es el tipo de gente que regala música en red para

obtener más conciertos o escribe libros en dominio público para dar conferencias y ganar agenda después: hackers que miden el valor de su trabajo no en función del ingreso directo, sino de su capacidad para generar relaciones.

La netocracia empezó a tomar forma en algún momento de los años noventa, ligada las primeras oportunidades en Internet, la creación y los pequeños mercados de asesoría tecnológica. La emergencia de la sociedad red les permitió a los netócratas colarse marginalmente en los medios de comunicación de masas, al tiempo que sus redes virtuales se beneficiaban del crecimiento general de la web y del número de conexiones privadas a Internet. El cambio de siglo les encuentra curtidos por las guerras de la sociedad de la información, en movimiento y dueños de su destino. Son los exploradores electrónicos de un mundo transnacionalizado que no conoce territorios ni capitales.

En el viejo mundo anterior a la globalización, lo que definía la importancia de una capital era el territorio

sobre el que ejercía una influencia directa, territorio que era, sobre todo, un espacio político, cultural y de mercado identificado, según los casos, con la región o la nación; nación o región a las que la soberanía política y la centralización de los impuestos, ejercidas desde la capital, imprimían una diferenciación sustancial con respecto a los competidores. Esta diferenciación servía indistintamente al proteccionismo, la movilización bélica o para lo que fuera menester en la lógica de la identificación de las masas con los gobernantes.

Como hemos visto, el mundo de las capitales es un mundo de la cultura nacional: un espacio que invierte la lógica renacentista. Al ganar el apellido nacional, la cultura deja de ser algo que pertenece a las personas para pasar a pertenecer las personas a ella. Territorio de alienación y homogeneización, esencia del mundo cerrado.

Pero al hacerse el mercado global, y partes sustanciales de la política económica transnacionales (como en Europa la moneda), el protagonismo sale de las capitales. ¿Quién puede

tragarse que la copla es parte de sus raíces cuando pasó su infancia oyendo rock americano? El acceso al consumo cultural global privatiza de nuevo la cultura y torna ajenos los mitos nacionales de la diferencia intrínseca.

La vidilla que tanto gusta a los netócratas se marcha con ellos a otro tipo de ciudades, las que Manuel de Landa llamó metrópolis.

Su potencia actual, como en el Renacimiento, deriva de la oposición de los valores a partir de los que se define frente a los de la capital. Mientras las capitales se definen por la serie territorio (nación), ley, impuestos (la capital es ante todo el lugar físico del poder legislativo e impositivo) y homogeneidad (la del imaginario nacional), las metrópolis lo hacen sobre red (transnacional), confianza (red y confianza son, al cabo, los valores del comercio marítimo renacentista, que operaba sin Estado ni reglas jurídicas internacionales), intercambio (comercio, de nuevo) y diferencia (base del valor comercial).

La netocracia, los pioneros de esa vida informacionalizada y desterritorializada, se localiza en ellas. No es casualidad. La sociedad de la información premia el flujo frente al stock, la capacidad de relación y el intercambio sobre el poder burocrático.

Para autores como Castells, Ohmae o De Landa, en muchos sentidos el capitalismo de red del nacimiento del informacionalismo es muy similar al capitalismo comercial de la época de las ciudades-Estado italianas y la expansión mediterránea aragonesa. De hecho, reviven no sólo las metrópolis, sino también las redes que en su día formaron. Hoy en el Báltico vemos nacer una nueva Liga Hanseática que no respeta fronteras nacionales y que intercambia más entre sí que con sus respectivos Estados. La aparición de un nacionalismo padano es también interpretada por muchos como el fruto del desarrollo en red de las ciudades del norte de Italia desde la segunda mitad

de los años setenta, desarrollo que esta vez parece mirar más hacia el norte que hacia el mar.⁵⁹

Con el ascenso de la netocracia triunfan las metrópolis sobre las capitales y la apuesta por las redes ciudadanas frente a la apuesta por la territorialidad. Así es el mapa del nuevo mundo: reticular y disperso.

Renueve a las capitales, en la identidad de la netocracia no cabe el nacionalismo. Su poder no deriva de la homogeneización nacional de un territorio enclaustrado en una frontera, sino de los diferenciales de conocimiento y valor que se establecen en las redes. Cuanto más heterogénea es la red, más poderosa es su netocracia asociada. Hija de la globalización, reclama paso y espacios.

No le preocupa el campo más que como paisaje, como relax. Por eso reinventa el territorio rural como parque temático del pasado, como paisaje productivo. Turismo rural gestionado con gusto por

⁵⁹ Véase por ejemplo a Kenichi Ohmae, el famoso socio de McKinsey, y la serie de libros que comienza con *The Next Global Stage*, en español *El fin del Estado-nación*.

lo pequeño, ejercicio virtuosista de realidad virtual o juego de rol.

Por eso desvincula el Estado de la identidad nacional y apuesta por espacios de libre movilidad más amplios mientras reclama poder para las ciudades. Como corresponde a una nueva clase en conflicto con la burguesía y diferenciada de ésta, no escapa de las ciudades ni teme convivir con la inmigración. Ocupa los viejos centros degradados y se confunde en ellos reindustrializándolos y peatonalizándolos. Le gustan más las bicis que los coches y el tranvía que el metro. Su entorno natural es un parque temático de la diversidad; las terrazas y los espacios públicos diurnos son su verdadero centro de negocios. Confía en la seguridad, pero se sabe inestable; un cambio de aires le hace huir a bajo coste al siguiente nodo de la red. Se sabe deseada, se deja cortejar por los políticos.

En el movimiento está la libertad. El espacio urbano transnacionalizado de la netocracia es un damero por donde saltan sus caballos.

En sus movimientos se fundirá y confundirá con los últimos herederos del segregacionismo clásico, los PTs superadores del territorialismo randiando, y con las primeras identidades transnacionales nacidas de Internet, abriendo paso a un nuevo fenómeno global catalizado por la desterritorialización de las grandes corporaciones: el neovenecianismo.

Neonómadas y PTs

Como hemos visto, durante los últimos treinta años del siglo XX fueron múltiples los intentos de crear miniestados libertarios, muchos de ellos promovidos por personas cercanas al Partido Libertario Americano.

Desde la fundación de Atlantis en 1968 hasta el abandono de Freedonia en 2002 fueron muchos los proyectos de creación de territorios de libertad que fracasaron, unas veces por errores en el diseño de los proyectos y otras por chocar frontalmente con intereses de Estados nacionales, que se ocuparon de truncar los sueños de muchos libertarios americanos.

También desde el mismo entorno hubo quien comenzó a experimentar otras formas de huir del estatismo y del control social de manera paralela a los grupos que intentaban crear miniestados o islas flotantes.

Sir Harry Schultz, asesor financiero originario de Milwaukee (Estados Unidos) y autor de 23 libros, fue desarrollando desde los años cuarenta una nueva manera de vivir evitando las presiones de los Estados-nación: el neonomadismo.

El doctor Schultz fue durante muchos años el asesor financiero mejor pagado del mundo. Se hizo famoso en los años setenta debido principalmente a sus acertadísimos pronósticos sobre las fluctuaciones de monedas y a la predicción de la evolución de mercados financieros y de metales como el oro.

El modo de vida neonomada comenzó a gestarse en la segunda guerra mundial, cuando sir Harry Schultz estaba destinado en Shangai como soldado del ejército estadounidense. Durante el tiempo que pasó en China, se dio cuenta de que le resultaba muy sencillo hacer negocios financieros en sus ratos libres. A su regreso a Estados Unidos, se instaló en California y adquirió con el dinero ganado en Shangai uno de los semanarios de Palm Springs, una pequeña población turística de California. En un plazo muy corto de tiempo logró que esta

publicación fuera diaria y la convirtió en el periódico con más tirada de la ciudad. Más tarde un gran grupo de comunicación le compró el diario, que había conseguido revalorizar. A raíz de esta experiencia, Harry Schultz descubrió una manera muy atractiva de hacer negocios: comprar una empresa, hacerla crecer en poco tiempo y venderla en un plazo breve de tiempo. En un periodo relativamente corto Schultz compró y vendió más de una docena de rotativos, hasta que decidió comenzar a viajar por el mundo. A partir de ese momento nunca más volvió a residir de forma permanente en Estados Unidos.

Casi veinte años después de su marcha, Harry Schultz se dio cuenta de que la sociedad estadounidense surgida tras la segunda guerra mundial había cambiado considerablemente con respecto a la América que él había conocido en su juventud. En aquellos años había aumentando mucho el control social y, además, se había convertido en una costumbre social, que todavía pervive, demandar a cualquier persona o entidad por

cualquier motivo con el fin de obtener beneficios económicos rápidos. El propio Schultz, después de haber sufrido algunas malas experiencias como demandado, decidió poner tierra de por medio definitivamente y vivir de manera itinerante por diversos países del mundo con el objetivo de minimizar sus riesgos y mantener en grado máximo su independencia y libertad. Así, este hombre de negocios se convirtió en el primer nómada de la sociedad postindustrial: fue el primer neonómada.

En 1964 Schultz creó uno de los boletines informativos que más éxito han tenido en el mundo de las finanzas durante la segunda mitad del siglo XX. El “Harry Schultz Letter” (HSL), todavía en activo,⁶⁰ ha permitido a su autor desarrollar su labor profesional de manera itinerante, puesto que desde hace cuarenta años ha ido editando el boletín desde sus diferentes lugares de residencia. Además, su fama de asesor financiero le ha permitido tener grandes clientes que han contratado sus servicios allá donde estuviera viviendo.

⁶⁰ Disponible en [http:// www.hsletter.com](http://www.hsletter.com)

En 1964 sir Harry Schultz publicó el libro *Cómo mantener su dinero y su libertad* (*How to keep your money and freedom*), en el que, a partir de su propia experiencia, describía cómo vivir como un auténtico neonómada. Fue en esa época cuando conoció a Bill Hill, que posteriormente sería otro gurú libertario y con quien elaboró y perfeccionó algunas de las ideas que fue desarrollando a lo largo de su experiencia vital.

Estos dos autores, ambos padres del neonomadismo libertario, acuñaron el acrónimo PT (*Permanent Tourist, Perpetual Traveller* o *Prior Taxpayer*) para designar a personas que viven con un grado muy alto de soberanía individual, evitando al máximo las estrictas normas de los Estados. Así, los "turistas permanentes", "viajeros perpetuos" o "antiguos contribuyentes" habitan en países que sólo imponen obligaciones legales a residentes y nunca permanecen en estos territorios el tiempo suficiente para ser considerados ciudadanos con residencia.

Los neonómadas o PTs se van moviendo de país en país, evitando ser ciudadanos “de derecho” en

ninguno de ellos, de manera que disfrutaran perennemente de las ventajas que poseen los turistas y del trato preferente que muchos Estados otorgan a los visitantes.

En los años sesenta Schultz y Hill idearon la teoría de las tres banderas o estandartes (“The three flags theory”) para resumir qué tres condiciones debe cumplir una persona que desea vivir como un PT y estar a salvo de controles estatales.

La primera de las tres condiciones hace referencia a la necesidad de tener pasaporte y ciudadanía de un país que se desentienda de sus ciudadanos que vivan en otros Estados y que básicamente no cobre impuestos a ciudadanos que no vivan dentro de sus fronteras.

La segunda norma recomienda establecer el domicilio y la residencia legal en un paraíso o semiparaíso fiscal bien comunicado y estable. Éste debería ser un lugar con una calidad de vida alta, una cierta seguridad legal y una posición internacional lo suficientemente estable como para

que sus residentes tengan unas garantías legales mínimas para sus propósitos.

El tercer estandarte sugiere crear empresas y realizar negocios en un tercer país o en varios que sean diferentes de los Estados de ciudadanía y residencia. Idealmente, estos lugares deben tener una política fiscal relativamente suave con los beneficios empresariales.

Estos mismos autores, en posteriores publicaciones, añadieron dos nuevas recomendaciones, ampliando su teoría hasta un total de cinco banderas.

La cuarta sugerencia recomienda mantener los depósitos y activos financieros en lugares donde un contable o representante los pueda manejar de manera anónima y segura.

Finalmente, la quinta bandera hace referencia a los sitios donde el PT pasa una parte sustancial de su tiempo y donde gasta su dinero y disfruta de su libertad, pero sin permanecer el tiempo suficiente para ser considerado residente.

Desde que Schultz y Hill comenzaran a teorizar sobre la vida PT, se han escrito decenas de libros y manuales con recomendaciones y explicaciones sobre cómo desarrollar este estilo de vida. Desde la publicación en 1989 de la obra *PT: A coherent plan for a stress-free, healthy and prosperous life without government interference, taxes or coercion*, Bill Hill ha ido escribiendo series de libros sobre cómo mantener cuentas bancarias secretas, cómo obtener un segundo pasaporte o cómo realizar negocios en paraísos fiscales.

Estos manuales se complementan con una serie de monografías sobre cómo establecer negocios en paraísos o semiparaísos fiscales (Gibraltar, Mónaco, Andorra, las islas de Canal de la Mancha, Malta, Suiza o Liechtenstein). La utilización de paraísos fiscales para realizar negocios y guardar capitales no es exclusiva de los neonómadas, ya que actualmente se calcula que una cuarta parte de las riquezas mundiales privadas se encuentran depositadas en estos miniestados.

Aunque el PT utilice paraísos fiscales y viva viajando de un sitio a otro, no es miembro de ningún clan mafioso que quiera eludir impuestos o lavar dinero negro.

Tampoco el PT es un apátrida que esté huyendo de su lugar de origen por estar perseguido ni por motivos políticos. En general, el PT es una persona de ideología libertaria y un individualista convencido que o bien ha logrado ganar una cantidad importante de dinero, o bien tiene una serie de negocios internacionales que le aseguran unos ingresos estables sin tener que residir en un país concreto. El PT cree que si guarda sus ganancias en lugares que le ofrezcan privacidad y seguridad, y alejados del control de los grandes Estados, puede disfrutar de una vida cómoda y lúdica durante el resto de su vida.

Aunque resulta difícil cuantificar el número de PTs, se estima que son casi un millón las personas que actualmente viven como turistas permanentes en muchos lugares del mundo.

El establecimiento masivo de innovaciones tecnológicas ha simplificado mucho los negocios a escala global y es por ello que a día de hoy es más fácil vivir como un PT que hace algunas décadas.

Debido a la gran cantidad de neonómadas que habitan en el mundo, existen también una serie de empresas consultoras dirigidas al público neonómada. Compañías como PT Club,⁶¹ PT Shamrock's Guide⁶² o Expat World⁶³ ofrecen a sus clientes asesoría legal y la realización de gestiones para abrir cuentas en otros países, cambiar su residencia legal, obtener pasaportes de otros países o reenviarles el correo desde sus bases de negocio al lugar físico donde se encuentren.

La vida de PT requiere la utilización de información actualizada sobre legislación, requisitos de fronteras, movimientos de capitales, oportunidades de inversión, formas de esquivar a mafias internacionales, etc. Es por ello que las redes de PTs

⁶¹ Véase <http://www.ptclub.com>

⁶² Véase <http://www.ptshamrock.com>

⁶³ Véase <http://www.expatsworld.net>

formadas en torno a estas consultorías y clubes refuerzan el tipo de vida neonómada.

Sin embargo, a pesar de las ventajas que ofrece ser un PT a los libertarios y las personas que huyen del control estatal, no resulta fácil llevar este tipo de vida. Al tener la necesidad de residir en tres o más países y aceptar perder los contactos, raíces y seguridad del territorio de origen, la privacidad y la libertad se pueden convertir rápidamente en soledad, necesidad de reconocimiento y de sentimiento de pertenencia a una tribu e incluso pérdida de fraternidad.

Por eso, son también muchos los casos de neonómadas que terminan abandonando la vida en la diáspora para volver a su país de origen y someterse de nuevo a las estrictas normas de los Estados. Sin embargo, a diferencia de los pioneros, los PTs de hoy cuentan con algunas herramientas que les pueden llegar a asegurar espacios sociales y de negocio lo suficientemente amplios y estables.

Gracias a la red uno puede tener sus negocios online, manejar su correspondencia, activos y

comunicación con clientes desde cualquier parte del mundo. Además, ahora es posible estar en comunicación permanente con cualquier persona en tiempo real y establecer una red social propia.

La verdadera patria de los neonómadas está en el ciberespacio. Los neonómadas han descubierto el sionismo digital.

Los sionistas digitales

Cuando hace unos días *Wired* comentaba la última aventura del segregacionismo randiano,⁶⁴ definitivamente tenía algo de nuevo, algo muy lejano de Minerva y otros experimentos libertarios del siglo pasado:

With a \$500,000 donation from PayPal founder Peter Thiel, a Google engineer and a former Sun Microsystems programmer have launched The Seasteading Institute, an organization dedicated to creating experimental ocean communities “with diverse social, political, and legal systems”.

To some extent, they believe the outfittings for the seastead will be dependent on the business model, say

⁶⁴ <http://www.wired.com/science/planetearth/news/2008/05/seasteading>

aquaculture or tourism, that will support it and the number of people aboard.

“We’re not trying to pick the one strategy because we think there will be multiple people who want one for multiple reasons”, Gramlich said.

Entre la virtual y políticamente *naive* Freedonia y esta (carísima) apuesta por la diversidad, por dar espacio físico a “diversos sistemas sociales, políticos y legales”, se encuentra la experimentación social y masiva de Internet. Los esquemas han cambiado.

Cuando Second Life tuvo sus minutos de fama en 2006, mítines de Barack Obama incluidos, decenas de miles de personas visitaron islas virtuales, acudieron a manifestaciones, compraron recuerdos, etc. Fue un ejemplo de turismo digital masivo que inevitablemente arrasó, *mallorquinizó*, un espacio relacional que estaba tecnológicamente preparado para alojar muchas tiendas, pero filosóficamente

desarmado para atender una demanda masiva de experimentación social y política.

Una demanda que, en todo el mundo, colectivos como “El país llamado a”⁶⁵ se aprestaron a cubrir convocando a quien quisiera unirse a la fundación de un país virtual. Pero “la gente”, así en general, no existe. La falta de comunidad real, de identidad acaba pagándose. Inevitablemente surge el mismo fantasma que en Freedonia o en Second Life: estamos jugando a un juego de rol, no viviendo una vida “más verdadera”.

La experiencia social queda. Las comunidades reales de personas compartiendo y discutiendo florecen, la socialización distribuida y desterritorializada comienza a ser un hecho cultural aceptado. La ciudadanía empieza a sentirse acompañada, cuando no desplazada por lo que Marcelo Estraviz había llamado Linkanía ya en 2001:

⁶⁵ <http://www.elpaisllamadoa.org/>

Então linkania é isso. É a cidadania sem cidades. É desterritorializado. A ação se dá localmente, mas a conexão é global.⁶⁶

Exploramos nuestras linkanías, nuestras pertenencias a esferas de socialización donde impera la abundancia, donde no es necesario votar nada, donde la plurarquía⁶⁷ es el sistema “natural” de

⁶⁶ <http://tzatziki.wordpress.com/linkania/>

⁶⁷ Término creado por los ensayistas suecos Alexander Bard y Jan Söderqvist que define el sistema de decisión colectiva de la netocracia. Según estos autores, “todo actor individual decide sobre sí mismo, pero carece de la capacidad y de la oportunidad para decidir sobre cualquiera de los demás actores”. En el marco de las teorías de la plurarquía (opuestas a la teoría de la netocracia de Bard y Soderqvist), este sistema aparece espontáneamente en las redes sociales distribuidas y se hace posible en estas redes al imperar en ellas lo que Juan Urrutia llamó “lógica de la abundancia”: la opción de cada uno no merma las posibilidades de los demás. En democracia, sin embargo, la escasez impone la decisión colectiva a la individual, por eso la plurarquía “hace imposible mantener la noción fundamental de democracia, donde la mayoría decide sobre la minoría cuando se producen diferencias de opinión”. En un sistema pluriárquico, la toma de decisiones no es binaria. No es sí o no. Es en mayor o menor medida. Alguien propone y se suma quien quiere. La dimensión de la acción dependerá de las simpatías y grado de acuerdo que suscite la propuesta. Aunque la mayoría no sólo no simpatizara sino que se manifestara en contra, no podría evitar su realización.

regulación. Es lo *adictivo* de la vida digital. Inevitablemente, aparece la voluntad de trasladar a ese mundo pluriárquico, diverso, libre, el mayor número posible de esferas de socialización. Eso es lo que llamamos “sionismo digital”.

El nombre mismo surge a partir de un mensaje de Pere Quintana en un foro en 2006 en el que celebra el resultado de la experiencia colectiva: una vida autónoma de la agenda pública marcada por los medios, un entorno de confianza y conversación propio formado tanto por gente volante como por pares que han ido quedándose en la red a lo largo de los años:

Hace tiempo que ya no somos ni españoles ni europeos ni nada. Hace tiempo que somos sionistas digitales. Lo que nos une son unos valores comunes, no el hecho de haber nacido aquí o allí. De hecho, no nos vemos ni las caras, nuestra identidad es nuestros textos en red. No somos del mundo que se respira en los periódicos. ¡Somos libres!

El foro donde esto se publicaba, y seguramente no sea casualidad, era “Ciberpunko Internacia”, un breve mix de dos tradiciones, el plurarquismo del ciberpunk español de los años noventa y de dos mil y el sueño de un espacio transnacional del viejo Zamenhof.

Pero el sionismo digital es más que una tendencia social masiva en el ciberespacio. Es la matriz de la que surgirá toda una interesantísima reflexión de la que es deudor este mismo libro.

En primer lugar, el sionismo digital precisa reentender, reapropiarse de la comprensión de Internet. El auge del discurso de la web 2.0 había ido acompañado del gran momento de los rankings. La blogsfera era retratada como un único espacio relativamente homogéneo y jerarquizado (en términos de “influencia”), en el que las pequeñas comunidades formaban una escueta e irrelevante “larga cola”. Un mal lugar para entenderse, para colocarse uno mismo.

El sionismo digital es, en realidad, un comunitarismo pluriárquico y de libre agregación,

no un discurso de la marginalidad. Se remapea la blogsfera y aparece una topología que desmiente radicalmente el mensaje mediático. Ciertamente, hay una red grande en la blogsfera, pero hay miles de pequeñas redes independientes, apenas conectadas entre sí, autistas frente al mensaje del llamativo y mediatizado circo de la blogsfera de los gurús. Es el *mar de flores*. En sucesivos experimentos y mediciones se constata que el mar de flores es varias veces superior en número a la gran alcachofa central.

Internet es un espacio de diversidad irreductible, de identidades distintas, más o menos solapadas, entre las que saltar continuamente. Un damero inmenso por el que saltar y en el que socializar, no una versión barata y digital del universo mediático descentralizado del siglo XX.

Pero cuando la libertad de la plurarquía es reconocida, cuando realmente nuestra comunidad social principal se articula en conversaciones virtuales y éstas, en el universo de las lenguas latinas, trascienden rápidamente las fronteras

estatales, aparece una nueva pregunta inevitable. ¿No puedo llevar mi vida económica también a un mundo así? ¿No puedo trabajar en red, independizar mi sostenimiento de los avatares de la economía y las crisis nacionales del mismo modo que mi conversación se ha ido mestizando, abriendo e independizando de la agenda mediática?

Aparecen PYMEs que trabajan en red. Tener un compañero de trabajo virtual, la ventana de la mensajería instantánea siempre abierta, empieza a ser común. Los tipos de cambio empiezan a interesar a los emprendedores con empresas muy pequeñas.

Ha llegado la hora de mirar a los grandes, a las transnacionales en las que poco a poco se van convirtiendo algunas multinacionales. Ha llegado la hora de experimentar con el núcleo duro de toda articulación social: la estructura económico-territorial.

De la internacionalización a la transnacionalización

Fiat es un ejemplo de compañía modelo del sueño europeo. En primer lugar, es una compañía industrial. Vende objetos, y es muy sensible a las distancias y los costes logísticos. En éstos, sus días de gloria, genera un tercio de su facturación en Italia, otro en el resto de la UE y otro en el resto del mundo, del cual una buena parte, muy significativamente, en Mercosur, donde el sustrato de la inmigración italiana permite un enganche lingüístico-cultural.

El modelo político implícito es el de empresas nacionales internacionalizadas que desarrollan sus mercados como capas de una cebolla. Primero el nacional, que sigue siendo el preponderante, después el regional y finalmente el global.

Ahora comparemos con Telefónica. La tendencia en esta compañía es hacia un modelo 45% España, 45% América Latina, 10% resto del mundo. Porcentajes muy similares muestran BBVA y

Endesa. Incluso Santander, el grupo financiero español con intereses más distribuidos globalmente, tiene su centro de gravedad en Iberoamérica.

En todos estos casos, el carácter *español* de la empresa se diluye en una identidad lingüístico-cultural más amplia. Ejemplos similares podrían encontrarse en empresas originalmente brasileñas o mexicanas.

Estamos ya fuera del modelo de globalización de la UE. No son empresas industriales, sino empresas de servicios, con fuertes inversiones locales, poco sensibles en principio a las barreras aduaneras y fiscales, y mucho más sensibles a las sintonías lingüísticas y culturales.

La lengua y la cultura expanden y al tiempo limitan, ya que inversiones en terceros países, en idiomas diferentes y con culturas diferentes generarán espacios internos inevitablemente segregados, a no ser que se tome como lengua del grupo el inglés, la falsa lengua franca. Esta opción, que hemos visto emerger ya varias veces, al final resulta contraproducente, pues puebla inevitablemente el

espacio directivo de nativos de dicha lengua, alienando a la base de talento de la organización de la perspectiva de una carrera global real y a la organización misma de su ámbito de crecimiento real, cuyas fronteras, al fin, tienden a coincidir con las del *mundo latoc*, el espacio social que habla las lenguas latinas de la península ibérica.

De hecho, la sintonía cultural es aún más importante que la lingüística. No deja de resultar curioso que la globalización de las empresas con dirección y capital catalán haya tenido serias dificultades para seguir un modelo similar al triunfante en las de sede madrileña. Recordemos la *retirada ordenada* de Agbar o las ventas de Repsol-YPF: la divisoria cultural del Ebro puede suponer una frontera mucho más difícil que la regulatoria.

La idea, ampliamente difundida por Castells, Ohmae o de Landa y comentada unas páginas más atrás, de la vuelta de las regiones (arco mediterráneo, Hansa, etc.) como espacios económico-políticos del futuro sólo tiene una validez local. Se restringe, de hecho, a aquellas

zonas culturales que mientras estuvieron divididas por fronteras no generaron espacios económicos integrados, pero al caer las divisorias aduaneras los generaron espontáneamente por motivos económicos. El ejemplo más cercano sería la relación entre Vigo y Porto.

Sin embargo, el ascenso de este tipo de espacios está ligado a la consecución de economías de escala típicas del mundo industrial y requiere una complementariedad que no se puede suplir con voluntad política: el llamado arco mediterráneo, la emergencia de un eje comercial Milán-Barcelona, parece a estas alturas una letanía mesiánica del nacionalismo tardío.

Así, incluso las zonas de regionalización de éxito (como el mismo eje Vigo-Porto) no determinan un territorio, sino un nodo de un espacio económico transatlántico mucho más amplio.

La economía de la sociedad red es fundamentalmente una economía de la información y los servicios. Es una economía de mercados dibujados sobre espacios culturales y empresas

transnacionalizadas que no exige continuidad geográfica. Simplemente, no tiene un mapa de territorios porque la logística no está en el centro de sus costes. Tiene un mapa de redes, de itinerarios.

Las nuevas venecias corporativas

Cuando las grandes empresas españolas comenzaron su internacionalización en América Latina hace poco más de una década, el modelo organizativo de referencia era la multinacional anglosajona. Este modelo reforzaba la eficiencia en el desarrollo de objetivos bien establecidos sobre tareas protocolizadas y estandarizadas. Además, reforzaba la ligazón de la empresa con el territorio en sucesivos ámbitos de autonomía, desde la sucursal de barrio hasta la presidencia global, una estratificación que seguía, además, la estructura de red del sistema telegráfico (descentralizado) que había estado en el origen del modelo.⁶⁸

Pero los últimos diez años han sido los de la emergencia de las redes distribuidas. En el ámbito de la comunicación interna, las empresas funcionaban ya entonces como un mar de pequeñas y densas redes de comunicación electrónica

⁶⁸ David de Ugarte, *El poder de las redes*, Colección Planta 29, ElCobre, 2007.

distribuida gracias a la generalización del uso del email.

En el de creación de valor, cada día es más evidente que las ventajas de escala se generan desde la transnacionalidad, acompañando a los clientes finales en sus propios procesos de internacionalización. La propia globalización es, en realidad, el proceso de conversión de un mercado mundial que en la práctica era la suma de una serie de mercados nacionales interconectados a través de grandes instituciones con poder de filtro, es decir, una red descentralizada clásica, a una única gran red comercial y productiva en la que en cada producto y servicio acaban concurriendo elementos y personas que no pertenecen al mismo ámbito nacional.

De hecho, la propia palabra internacionalización pierde sentido y nos revela qué está pasando. Cuando en los noventa se hablaba de internacionalización de la pequeña empresa, quedaba implícito que se trataba de la internacionalización de la pequeña empresa de los países centrales. La práctica ha sido, desde luego,

distinta y la balanza de oportunidades parece escorarse tan llamativamente hacia los pequeños, que ya es tema de la literatura popular.⁶⁹ Los grandes bancos, consultores y operadores telefónicos que se habían internacionalizado en los noventa tenían ahora que acompañar a salir de las fronteras nacionales a los pequeños de cada país. Seguir rígidamente la estructura jerárquica hacia arriba en cada territorio hasta la central, y de ahí de vuelta y hacia abajo en otra estructura nacional, se tornaba lento e ineficiente. Había que conectar directamente niveles entre sí en organizaciones locales en el marco seguro y cada vez más referencial, identitario, de un paraguas central cada vez menos identificable en términos nacionales.

La multinacional da paso a la transnacional. De la lógica extractiva a la apuesta por la creación y generalización de bases de consumo. De los limpios organigramas descentralizados a la maraña distribuida de un territorio comercial de relaciones

⁶⁹ Thomas Friedman, *La tierra es plana, breve historia del mundo globalizado*, Ediciones Martínez Roca, 2005.

amparado en una identidad-marca. Las nuevas venecias estaban naciendo.

No es descabellado pensar que en grandes organizaciones el porcentaje de bloggers activos no es menor al de la media de autores en los territorios en los que actúan. De hecho, todo indica que debería ser mayor, dados los perfiles de edad y formación. Una extrapolación reciente nos mostraba que, sólo en el grupo BBVA, podrían existir casi dos centenares de bloggers activos.

Llegados a una cierta extensión geográfica y población, la generación de una blogsfera propia se convierte en el camino principal para hacer aflorar conocimiento y poner en valor experiencias que en la estructura jerárquica tradicional quedarían aisladas y no serían aprovechables. Distribuir la información y poder monitorizar el curso de los debates para localizar los problemas y conversaciones emergentes en la periferia de la red se convierte en la nueva frontera de los gestores.

Al mismo tiempo, casi inevitablemente, la blogsfera corporativa se convierte en la primera forma

distribuida de representación de la empresa⁷⁰ y va transformando el curso y el destino de las carreras internas, haciéndolas mucho menos dependientes del territorio. Nuevos valores relacionados con la red emergen poco a poco y, con ellos, un nuevo perfil de reconocimiento. El trabajador de éxito pasa a ser alguien con sensibilidad para reconocer demandas emergentes en el entorno de la empresa, formar equipos transnacionales *ad hoc* y generalizar la asunción de nuevos discursos y enfoques en la red corporativa.

El papel que juega la relación entre la identidad del trabajador y la identidad nacional de origen de la empresa se va trasladando al idioma, ya que el espacio de relación virtual es el lugar donde se focaliza poco a poco la vida profesional. Además, como la capacidad para seducir y convertir en acción las nuevas demandas es una habilidad cada vez más valorada, va extendiéndose poco a poco

⁷⁰ Algo que habíamos predicho en *El poder de las redes* y que hoy empieza a ser común. Véase, por ejemplo: <http://bbvablogs.com> (contraseña requerida), <http://blog.wellsfargo.com/> o, a una escala menor, el primer caso registrado en el mundo, <http://lasindias.net>

una forma de “normalización” espontánea de la lengua basada en los elementos compartidos.

Pero este proceso, a su vez, remarca la divisoria entre las grandes áreas lingüísticas. Las empresas extendidas en áreas relativamente homogéneas obtienen nuevos elementos competitivos, pero las que quieren crecer entre poblaciones de clientes y trabajadores lingüísticamente heterogéneas, pierden buena parte de las nuevas ventajas y oportunidades.

En el nuevo mundo de las transnacionales, la blogsfera corporativa es mapa y periódico de una comunidad basada en la movilidad y la inteligencia, en la que la frontera entre la comunidad real y la imaginada se desvanece paulatinamente. La empresa se perfila como nuez de una comunidad cuya identidad va tomando protagonismo en las biografías de sus miembros por encima de la nacionalidad u otras consideraciones.

Si hemos visto en menos de dos décadas el salto de la empresa nacional a la empresa transnacional, no deja de ser tentador imaginar el siguiente paso, la identidad ciudadana transnacional basada en la

empresa. La analogía con el mito veneciano es obvia, pues en el auge veneciano la construcción de negocio y la ciudadanía, la carrera personal y la biografía política, eran una misma cosa. Como la Venecia clásica, las nuevas transnacionales se definen a partir de una base territorial exigua y una red siempre cambiante de relaciones y rutas, de itinerarios y sedes más o menos efímeras en los puertos de comercio. Como Venecia, los nuevos protagonistas empresariales se hacen cargo de más y más aspectos de la vida de su gente, haciéndoles, al tiempo, cada vez más protagonistas del destino común. De hecho, no creo que resulte aventurado imaginar en la próxima década grandes o pequeñas transnacionales, redes de PYMEs deslocalizadas o empresas de nuevo tipo que se identifiquen y compitan con modelos sociales diferenciados. En parte, ya han comenzado a hacerlo azuzados tanto por el entorno como por la competencia por el talento.

En cualquier caso, resulta cada vez más difícil imaginar a los trabajadores de las empresas

globalizadas de las próximas décadas desde identidades constituidas a partir de lo nacional. Es harto difícil orientarse hacia una vida en movilidad, desarrollándose en espacios conversacionales desterritorializados, y seguir explicando el propio ser en los términos en que el Estado-nación pretendía constituir a sus ciudadanos.

La nación fue la comunidad que imaginamos para explicar las relaciones sociales que nos envolvían cuando el mercado creció más allá de lo local, la comunidad que imaginamos para dar marco a una vida que se ramificaba en el territorio, trayéndonos el mercado a cada aspecto de la cotidianidad. No fue fácil renunciar a la identidad tradicional, basada en la familia y la religión, que agrupaba sólo a personas cuyos nombres conocíamos en espacios que conocíamos palmo a palmo. Por eso la nación tardó siglos en madurar hasta parecer que siempre había estado ahí.

Pero hoy las nuevas venecias corporativas y sus nacientes espacios virtuales seguramente expliquen mejor y de forma más tangible, más personal,

menos abstracta, más cercana a una comunidad real, la vida de centenares de miles de personas que se mueven por las grandes enredaderas comerciales y financieras del mundo.

Neovenecianistas

Todos hemos oído muchas veces que el gran reto político del siglo es llevar la democracia a las empresas. No es un simple deseo piadoso, un sueño ciberpunk o una mera declaración de intenciones.

Una nueva generación de netócratas impulsa, como hemos visto, cambios en la organización empresarial cuya profundidad y alcance sólo comienzan a entrever los economistas.⁷¹

En este marco, no es de extrañar que aparezcan nuevos fenómenos en los que comunidades online pasen a organizarse no ya como ONGs, asociaciones o partidos, sino como *democracias económicas*.

Empresas *democráticas* sorprendentemente estables, y rentables, que se piensan y crecen directamente en un terreno transnacional, hijas como son de

⁷¹ Véase Juan Urrutia, *El capitalismo que viene*, Colección Planta 29, ElCobre, 2008.

comunidades virtuales en las que sólo la lengua establecía algún tipo de frontera. Es a ellas a las que llamamos neovenecianistas, porque no surgen de modo pasivo de una evolución general, sino de la voluntad de desarrollar y experimentar un cierto tipo de vida, seguramente más acorde con las posibilidades de libertad que ofrecen los tiempos.

Son más que empresas dado que tienen una identidad transnacional genuina y un ordenamiento político-económico propio, así que cierta literatura se refiere a ellas como *filés*⁷². No nacen de la nada. Del mismo modo que el Grupo Cooperativo Mondragón nació en su día de unas condiciones socioeconómicas concretas, aprovechando posibilidades nuevas para responder de cierta forma, y original, a los retos de un mundo nuevo, estas redes neovenecianas tratan de responder ahora a las posibilidades ofrecidas por un mundo transnacional y distribuido.

⁷² Véase <http://exploradoreselectronicos.net/e4pedia/filé>

Y como Mondragón, aunque participan de una tradición cooperativa que se remonta al siglo XVIII,⁷³ son nuevas porque centran nuestra atención en nuevos temas que, como la sostenibilidad socioambiental, las libertades internas, las nuevas formas no monetarias de incentivos o el conocimiento libre, son estrictamente contemporáneos, hijos ya de un mundo de redes distribuidas.

Un documento recientemente publicado por una de estas *filés*,⁷⁴ a la que pertenecen dos de los autores de este libro, mostraba muy bien como el sionismo digital, la experiencia de la vida en redes distribuidas, ha servido de escuela para toda una generación de nuevas iniciativas:

Una persona solamente es libre si es dueña de las bases de su propia subsistencia, cuando no tiene

⁷³ Véase el apéndice 1 (“Comunas campesinas y cooperativas”) en Gerald Brenan, *El Laberinto español*, Libros de Ruedo Ibérico, 1962.

⁷⁴ Declaración de Montevideo, en http://www.exploradoreselectronicos.net/e4pedia/Declaración_de_Montevideo

obligación alguna de rendir pleitesía a nadie y puede abandonar su red de un modo efectivo si entiende que ya no atiende a las necesidades de su propia felicidad, felicidad que sólo ella misma puede juzgar.

La posibilidad del acceso a la propiedad por cada uno y el desarrollo general del comercio son, pues, las bases económicas de cualquier ciudadanía que no consista en una mera representación. Es a esta sencilla verdad a la que llamamos neovenecianismo.

Exploradores electrónicos es una red de mercaderes y emprendedores libres dedicada al propósito de la construcción y experimentación de un espacio propio de ciudadanía libre, constituida sin coerción grupal o estatal alguna y consagrada al desarrollo de un espacio transnacional y

desterritorializado en el que profundizar las libertades y derechos que hacen posible una vida plena en comunidades solapadas, pluriárquicas y no coercitivas.

Para ello nos constituimos como una red distribuida de personas libremente agrupadas, actuando políticamente por sí mismas y económicamente a través de empresas que se coordinarán y aliarán voluntariamente para la creación de una infraestructura común de bases que, distribuidas por el mundo, han de servir para independizar nuestro comercio y nuestro debate de los avatares de cualquier Estado o mercado y, sobre todo, para servir a la igualdad de oportunidades entre todos los exploradores, independientemente del Estado que les provea de pasaporte.

Las últimas líneas son especialmente significativas. En un mundo

globalizado y cada vez más distribuido, los grupos de afinidad, los debates y los negocios, envuelven a personas cuyos *pasaportes* pertenecen a distintos Estados, personas que se sienten, viven, actúan y conversan como iguales, compartiendo una identidad común, formando una comunidad real y compartiendo una visión del mundo que hace suya en igual medida una agenda pública que ya no es nacional, sino propia y más amplia al mismo tiempo.

Sin embargo, las relaciones entre esos Estados seguramente no sean simétricas: el libre movimiento de personas está cada vez más restringido y las coberturas sociales no podrían ser más dispares que entre América del Sur, África y la UE.

Por eso el neovenecianismo no es sólo un fenómeno social propio de las

grandes empresas transnacionales. Es también la voluntad de construir espacios económicos y deliberativos que sirvan “a la igualdad de oportunidades” en redes que ya existen gracias a Internet, “independientemente del Estado que provea de pasaporte” a sus miembros.

Las nuevas identidades transnacionales distribuidas

Mapas y representaciones para un nuevo mundo

Cuando el 4 de enero de 2008 Hector Milla presentó su proyecto “el país llamado a”,⁷⁵ atrajo inmediatamente la atención de muchos en la blogosfera española, levantando tremendas expectativas en más de un círculo.

A primera vista, los elementos definitorios de la iniciativa dejaban una clara sensación de *déjà vu*: desde la elaboración un tanto anacrónica de símbolos (bandera, logo, etc.) hasta la insistencia en el primer punto de su manifiesto fundacional en que la comunidad-país

no renuncia en el futuro, si sus ciudadanos lo deciden y se dispone de los recursos necesarios, a adquirir un pequeño territorio jurídicamente adecuado en cualquier lugar del mundo, que les permita convertirse también en Estado.

⁷⁵

<http://www.hectormilla.com/innovacion/1849/manifiesto-el-pais-llamado-a>

¡Era Freedonia once años después! Claro, que en una década la experiencia social de Internet ha transformado profundamente el significado de la vida comunitaria. Más allá del ejercicio literario y la fabricación de logos y estandartes, más allá del juego de rol, aparecía de nuevo la base conversacional de la nueva identidad:

Nuestro país ya existe, y en él utilizamos todo tipo de plataformas como Flickr, Upcoming, Twitter, Jaiku, Dopplr, Facebook, Google, YouTube, Seesmic, etc., además de nuestro propio entorno visual para comunicarnos y compartir una identidad común.

El paralelismo con el *acta de nacimiento* del sionismo digital tal y como fue definido en 2006 por Pere Quintana era llamativo:

Hace tiempo que ya no somos ni españoles ni europeos ni nada. Hace tiempo que somos sionistas digitales. Lo que nos une son unos valores comunes, no

el hecho de haber nacido aquí o allí. De hecho, no nos vemos ni las caras, nuestra identidad son nuestros textos en red. No somos del mundo que se respira en los periódicos.

Pero también las diferencias: frente al par valores/textos de Quintana, el par herramientas/entorno visual de Milla apunta a la necesidad de un nuevo tipo de mapa para el relato identitario, una representación que Milla hace como mapa de herramientas más que de redes, de espacios conversacionales más que de lugares y conexiones.

También es cierto que “el país llamado a” nació en el punto álgido del discurso de la web 2.0,⁷⁶ con su exaltación de las herramientas por encima de sus significados.

Pero sobre todo hay que señalar que no es el territorio lo que da corporeidad y materialidad a una identidad conversacional hasta convertirla en algo capaz de superar a la idea nacional, sino la

⁷⁶ Véase David de Ugarte, *El poder de las redes*.

economía, la existencia de un metabolismo económico subyacente. La nación se imagino desde la conversación en lengua vulgar, pero esa conversación ya venía siendo representada y era consciente de distintas maneras desde al menos el siglo VII. Fue realmente el mercado nacional, su papel determinante a la hora de explicar el ser social de cada uno, lo que hizo imaginar la nación y su proyección en el espacio, lo que cambió el relato cartográfico en un diálogo *nacionalizador*.

Los mapas del nuevo mundo aún no se han trazado. No serán sólo una representación de espacios, sino de intereses. Serán más neovenecianos que sionistas digitales. Harán un relato que explique y proyecte no sólo valores, sino intereses, flujos no sólo de ideas y palabras, sino de valor transformable en medios de vida. Porque es para eso que son necesarios, para explicarnos a partir de rutas que no son turísticas, sino mercantiles. Y es que, al fin, los mapas son para el comercio.

Milla remarcaba el esfuerzo por dotar a su comunidad/país de un entorno visual propio,

seguramente un metaverso. Es previsible que en los próximos años aparezca una verdadera red distribuida, una www de metaversos al estilo Second Life gracias a OpenSim. Es muy posible que muchas comunidades y empresas tengan sus propios metaversos dedicados a reuniones, formación, encuentros virtuales para charla, etc. La puesta en red generará archipiélagos virtuales que también representarán la conversación comunitaria.

Pero esos mapas, como hoy los de Second Life, no representarán un relato sustancialmente diferente -ni más rico- que el de los actuales sistemas de agregación.

En ese sentido, es interesante observar cómo se representan las empresas que empiezan a definirse como comunidades transnacionales. Hay, por un lado, un esfuerzo evidente por representar la conversación interna, por hacer una suerte de mapas conversacionales que podemos ver en BBVA-blogs o, de forma más modesta e incipiente, en WellsFargo.

Se trata, en realidad, agregadores de blogs que a partir de nubes de etiquetas comunitarias, buscadores y portales Feevy interactivos tratan de representar las distintas sendas conversacionales que articulan el flujo espontáneo y distribuido de información interna. Algo que corre en paralelo a lo que muchos blogueros y sus redes hacen ya.

La cuestión es cómo esas representaciones que tienden a reforzar la comunidad real mostrando una y otra vez las caras y avatares de las personas que hay bajo los nodos se fundirán con la proyección del territorio físico real y los espacios geográficos.

La semilla está en Google Earth y Google Maps. La posibilidad de añadir y linkar contenidos sobre el mapa convencional culmina, a través de los itinerarios, en una nueva forma de relato.

Poco importa ya en estas aplicaciones el debate sobre la relación de tamaños en el mapa de distintos territorios. Lo que importan son los nodos y la información que contienen y aglutinan. Y lo que es más novedoso aún: como los itinerarios se leen secuencialmente, el mapa incorpora el tiempo, se

lee como un relato literario, tiene un antes y un después, un sentido del que hasta ahora carecía y que le permite pasar a representar la conversación o cuando menos el stock de información que queda de ella.

Este cambio radical del mapa, que pasa de pivotar sobre tamaños y territorios a hacerlo sobre vectores y personas .se manifiesta dramáticamente en Twitvision, una aplicación que muestra en tiempo real sobre un mapa del mundo los mensajes que escriben los usuarios de Twitter, acompañando los mensajes con los avatares de sus redactores.

Las nuevas representaciones cartográficas son ajenas al territorio simplemente porque el sujeto que protagoniza el relato del mapa no es ya el Estado, que se define por administrar la comunidad que vive en un territorio nacional, sino una red, que se define por sus sus nodos y los enlaces entre ellos. Una red, aunque quisiera, no podría utilizar las metáforas modernas de World Mapper, donde la información modifica la superficie de los Estados para representar distintas variables de desarrollo.

La red y su identidad, sus textos en red según la definición de Quintana, se transforman en el tiempo, ganan significado. Frente a la inmutabilidad de las fronteras nacionales que pretenden representar la anatomía estable de un territorio dotado de destino histórico, las identidades en red utilizan el mapa para contar su evolución, su crecimiento hacia dentro, su desarrollo orgánico, sus fronteras siempre cambiantes. La suma de todas ellas no tendrá, sin embargo, significado, pues una no empieza donde otra termina, sino que se solapan y se conectan. Ni siquiera harán al superponerse un puzle del mundo, como hacen los Estados-nación, sino un censo de nodos.

El mapa para las identidades postnacionales será hecho desde un damero y contado por el caballo del ajedrez.

Lengua, identidad, escuela

El mundo de las redes distribuidas es un mundo necesariamente diverso. Los procesos de globalización económica no están resultando unidireccionales, o al menos no tan unidireccionales como muchos temían.

La globalización es, en realidad, un proceso de extensión del ámbito de las redes socioeconómicas ligadas al comercio que multiplica y traslada la diversidad compartimentada del viejo mapa internacional a un nuevo tablero de juego compuesto fundamentalmente por ciudades. El mundo se convierte en fractal: en cada ciudad se hablarán más o menos las mismas lenguas, pero serán miles en cada ciudad. Ésa será la marca de las ciudades red en un mundo cada día más neoveneciano que nacional.

Lo interesante de cómo funcionan ya esas redes es que no habrá una lengua franca, habrá muchas conviviendo en cada espacio geográfico porque

cada red y cada actividad que implique varias redes cercanas, tendrá la suya.

Es un fenómeno que ya hoy podemos observar con el punjabi, el árabe “al-yazira” o el urdu, irremediablemente ligados a circuitos comerciales y financieros, a redes de negocio e identidad, que se han extendido durante los últimos cincuenta años siguiendo la estela de las migraciones postcoloniales.

Es interesante señalar que, de momento, estas redes extensas, unidas por un origen geográfico cercano y por un espacio social similar en su llegada a la metrópoli, no han sabido configurar de una forma sólida identidades que son ya desterritorializadas.

Merecería la pena preguntarse si el auge de nuevas formas de identidad islámica, del renacimiento del concepto de *umma*, no es sino producto del choque entre esa incapacidad y la necesidad perentoria para la llamada “tercera generación” de dotarse de una identidad sólida que explique su propia transnacionalidad y ateritorialidad.

Marc Sageman,⁷⁷ estudioso del proceso de conversión de jóvenes musulmanes europeos en yihadistas, señala cuatro etapas en la adopción de esta identidad basada en la *umma*, que serían difícilmente explicables sin este vacío identitario previo:

The initial trigger is a sense of moral outrage, usually over some incident of Muslim suffering in Iraq, Palestine, Chechnya or elsewhere. This acquires a broader context, becoming part of what Mr. Sageman calls a “morality play” in which Islam and the West are seen to be at war. In stage three, the global and the local are fused, as geopolitical grievance resonates with personal experience of discrimination or joblessness. And finally the individual joins a terrorist cell, which becomes a surrogate family, nurturing the jihadist world-view and preparing the initiate for martyrdom. Many Muslims

⁷⁷ Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Pennpress, 2007.

pass through the first three phases; only a few take the final step.⁷⁸

Esto señala un elemento radicalmente nuevo respecto a los procesos de formación de identidades nacionales: la lengua ya no es un determinante central de la identidad imaginada. Otra cosa es preguntarnos si las identidades de red, incluso dentro de imaginarios más amplios, no estarán limitadas por ella. En ese sentido, la experiencia del yihadismo vuelve a ser llamativa: los grupos yihadistas formados en Europa desde 2001 agrupaban a personas que compartían dialectos similares de la misma lengua, usando finalmente para la comunicación interna una versión estandarizada de esta. Cuando hablamos de la comunidad real, la proximidad lingüística cuenta, y cuenta mucho.

Tampoco hay que olvidar que el Estado seguirá existiendo y que, por muy transnacionalizadas que estén las redes que articulen identidades alternativas a la nacional, habrán de convivir con Estados que

⁷⁸ “How jihad went freelance”, *The Economist*, 31 de enero de 2008.

seguirán unidos a una lengua concreta, no sólo haciendo uso de ellas, sino utilizándolas para generar y cohesionar el cuerpo político.

De aquí a cincuenta años es más que previsible que el Estado siga teniendo una lengua oficial. La lengua de Londres seguirá siendo el inglés, pero servirá como lengua franca en la relación con la administración y en ciertos ámbitos socioeconómicos. Será la lengua franca de la City, pero se hablará en un nivel muy básico en buena parte de los barrios de la ciudad.

Así, una persona normal tendrá un idioma familiar, que será el de su filé, seguramente compartido con su barrio y con su comunidad virtual de conversación y trabajo, un idioma institucional que le comunicará con el Estado y un tercer e incluso cuarto idioma, comerciales, que usará en el circuito económico.

Es perfectamente imaginable que un enólogo tenga por lengua familiar y de empresa el español, que viva más o menos establemente en el sur de Brasil, usando el portugués para relacionarse con el Estado,

y que se maneje con cierta soltura en francés -lengua de estudio e información profesional especializada- e italiano, lengua de los inversores en el sector. Es tan imaginable que, hoy, casos así son ya una realidad emergente en muchos países sudamericanos.

Lo que en cualquier caso es claro es que no existe una lengua de la globalización. Porque la globalización no es un proceso de centralización, sino un proceso distribuido que multiplicará la potencia de las redes reales por encima de los Estados y las identidades nacidas de éstos.

Eso no significa que la distribución lingüística sea azarosa o igualitaria. Uno no aprende idiomas por la mera existencia de curiosidad o contacto cultural. Son los mapas de red de la globalización personal y económica los que determinan ese espacio de diversidad que será el multilingüismo del nuevo siglo, no los Estados nacionales.

Nuestras vidas y nosotros mismos estaremos definidos sobre una cesta de lenguas, de dialectos y de lenguas francas. Irremediablemente, las

hablaremos cada vez peor, es decir, cada vez más lejos de los ideales lingüísticos inmovilistas de los Estados y las academias. La diversidad nos hará y haremos nosotros mismos la diversidad. Y en el camino, la lengua, las lenguas, volverán a ser un continuo mestizo y fértil, cada vez más lejano del Estado con su irremediable mística del territorio y su amor por la *pureza* de las comunidades imaginadas.

De hecho, lo más probable es que el estado *sirva* a ese proceso consolidando la propia reproducción identitaria de las redes neovenecianas que están llamadas a superarlo.

En Estados Unidos hay un amplio debate abierto sobre la desescolarización, tanto en su vertiente comunitarista (*home schooling*) como en la antiautoritaria (*unschooling*).⁷⁹ Lo novedoso de este movimiento en la última década es que, desde distintas perspectivas, utilizan de forma creciente Internet como elemento articulador de la

⁷⁹Véase el artículo de Sarah Karnasiewicz, “Endless summer”, en *Salon* del 3 de octubre de 2005. Disponible en <http://dir.salon.com/story/mwt/feature/2005/10/03/unschool/index.html>

experiencia de los niños, combinada con actividades organizadas por redes de padres y orientadas a la convivencia y la socialización de los alumnos con otros niños de su edad.

En Europa, los propios Estados invierten cada vez más en sus redes internacionales de colegios y, sobre todo, en nuevas estrategias de *e-learning* para satisfacer las necesidades educativas de sus expatriados y fortalecer la presencia fuera de su territorio de su lengua *nacional*.

El resultado es que los *transnacionalizados* disponen cada vez de más oportunidades de proporcionar a sus hijos una educación reglada en su lengua materna. Paradójicamente, mientras el Estado refuerza su presencia educativa más allá de sus fronteras, puertas adentro la abandona y la privatización de la enseñanza avanza, al menos aparentemente, de manera imparable.

El Estado nacional participa en este movimiento, aparentemente contradictorio, impulsado por la lógica de los tiempos. Al tiempo que la globalización produce más y más diversidad de

nacionalidades dentro de cada frontera, cada vez concede más importancia a los residentes en el exterior. Aunque los expatriados, de forma creciente, tengan menos relación biográfica con el territorio gestionado por el Estado que les da el pasaporte, sin ellos es harto difícil alcanzar la masa crítica de penetración cultural y social que permite acceder a la influencia política y el éxito exportador.

En consecuencia, los Estados europeos cuidan de los expatriados que utilizan su lengua oficial con tanta decisión, que no parece nada exagerado asegurar que, en diez años, en todas las metrópolis globalizadas, las mayor parte de las redes transnacionales de origen europeo podrán disponer de colegios en sus propias lenguas pagados por un Estado con el que estarán unidos más por una tradición comercial, lingüística y cultural que por el vínculo impositivo básico en la ciudadanía liberal clásica. Y las redes que tengan como idiomas nativos los de Estados menos potentes o generosos siempre tendrán alternativas de enseñanza a

distancia basadas en Internet, que complementarán con sus propias actividades comunitarias.

Así, el Estado nacional y las redes transnacionales encuentran en la desterritorialización una curiosa simbiosis: las redes ganan trascendencia generacional, se reproducen manteniendo la identidad lingüística y el sustrato cultural a partir del que nació su identidad original; y el Estado gana un capital social y una proyección económica inalcanzables por sus propios medios en un mundo con nuevos mapas.

Igual que la religión dividió a los estados nacionales en bloques culturales, la cultura y el grupo lingüístico de base marcarán los límites comerciales y sociales de las grandes redes neovenecianas. Igual que el mundo secularizado no pasó a ser un mundo sin iglesias, el mundo de las identidades transnacionales verá nuevas simbiosis entre Estados y redes parejas al debilitamiento de las fronteras económicas y políticas de la era nacional.

Igual que las identidades nacionales subsumieron a las identidades religiosas privatizándolas sin

renunciar a su función de cohesión social, las identidades transnacionales superarán las identidades lingüísticas apropiándoselas como rasgo distintivo dentro de un plurilingüismo generalizado.

El horizonte de un mundo postnacional

La conquista de Venecia por Napoleón en 1797 es uno de los grandes escenarios simbólicos de la historia. Es importante entenderlo hoy con todo su significado, pues representó el fin de un largo ciclo histórico y la verdadera acta de nacimiento de la Europa de los Estados nacionales. Una ola que no pararía hasta finales del siglo XIX, con la unificación italiana, y que tendría su broche en las independencias noruega e irlandesa.

Desde principios del siglo XV, con su expansión italiana, ya estaba más que claro que el modelo político, económico e identitario de la república representaba una amenaza para el papado y un disolvente para la cristiandad. La Serenísima, que había sabido mantenerse independiente tanto de Bizancio como del Sacro Imperio, había jugado su propio juego en las Cruzadas y basaba su economía en la fortaleza de redes comerciales que no reconocían en la frontera con el mundo musulmán

mayor abismo que el que le separaba de los reinos cristianos. Inmersa en un mundo católico, Venecia jugará, sin embargo, a hacer política vaticana e incluso a librar batallas teológicas con tal de debilitar la posición bizantina, romana e imperial. Y las jugará con astucia e inteligencia, ganando su propia supervivencia. Sufrirá, sí, una larga decadencia, producto no del agotamiento de su modelo político e identitario, sino de la posición excéntrica en la que queda tras el descubrimiento de América. Y lo que es más importante: cuando desaparece, no lo hace a manos de Roma, sino de Napoleón. No será un reforzamiento de la cristiandad lo que la destruya ni lo que dé forma finalmente a Europa, sino la soberanía nacional, descendiente, *in illo tempore*, de esa identidad superpuesta a las redes económicas y las carreras personales que Venecia había generado gracias a su sistema de gobierno colectivo unido a la gestión económica de sus mercados.

La cristiandad sigue existiendo y nadie dirá que la identidad religiosa no haya sido importante en los

dos últimos siglos. Pero tras la autocoronación de Napoleón en presencia del papa, la iglesia, las iglesias, poco han tenido que hacer frente a un concepto de soberanía y una identidad ligada al mercado nacional. Estado dinástico y cristiandad no son ya categorías operativas políticamente. La religión e incluso la monarquía se han *privatizado* en la orilla septentrional del Mediterráneo de forma estable.

Cuando trazamos una perspectiva a largo plazo, cuando tratamos de imaginar un mundo postnacional futuro, la analogía veneciana parece oportuna.

Algunos autores, como Xabier Zabalza⁸⁰ o Juan de Aranzadi,⁸¹ llevan años analizando la perspectiva de una *desnacionalización* de la vida pública e incluso de la identidad personal. El primero lo presenta de un modo un tanto voluntarista, *naïve* y en bastantes sentidos ahistórico:

⁸⁰ Xabier Zabalza, *Mater Vasconia. Lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos*, Editorial Hiria, 2005.

⁸¹ Juan de Aranzadi, *El escudo de Arquíloco*, ed. MT, 2001.

Hasta el siglo XVIII, los pueblos de Europa se desangraron en nombre de la religión. Los europeos nos matábamos por ser católicos, protestantes, ortodoxos o musulmanes. Hasta que llegó un momento en el que se dijo: “¡Ya vale de muertes! Vamos a circunscribir la cuestión religiosa al ámbito de la vida privada. La vida pública debe ser aconfesional”. Mi teoría es que con las naciones debe ocurrir más o menos lo mismo. Durante los siglos XIX y XX, nos hemos matado en nombre de la nación, por ser alemanes, franceses, españoles o vascos. Esos sentimientos están muy bien, pero para la vida privada. La vida pública, hoy, debería estar desnacionalizada.

Y el segundo desde un antinacionalismo de origen libertario y racionalista que permite entrever elementos del sueño PT cuando construye una ética que pretende fundamentar la felicidad no en el honor o la valentía, no “en el diálogo o, mucho

menos, el enfrentamiento violento”, sino en el hecho de “huir, desplazarse, cambiar de lugar y de gente, irse a vivir con otro grupo”, hasta disolver cualquier “ilusión de pertenencia a un pueblo”.

Lo interesante de ambas miradas es que otean ya un mundo postnacional en el que el sentimiento nacional, el amor por la comunidad nacional imaginada, sea puramente privado o incluso inexistente.

El presente nos muestra, como hemos visto al hablar del neovenecianismo o de las comunidades étnico-familiares cuando hablábamos de las redes lingüísticas, un mundo en el que identidad y economía se van reticularizando, estallando en una multitud de nodos interconectados en redes que son generadoras de identidad y que se solapan a los Estados; nodos y redes que forman y articulan comunidades reales, cuyos miembros se conocen entre sí aunque no hayan estado nunca físicamente juntos.

En la práctica, la situación actual de la mayoría de esas redes, cuando actúan políticamente frente a su

exterior, no es muy diferente de la de los burgos y repúblicas comerciales medievales.

Representan ya una superación de la identidad nacional y germinalmente del Estado nacional mismo, en la medida en que su metabolismo económico es capaz de proveer a sus miembros de ciertas garantías sociales, económicas y de carrera personal. Pero necesariamente se vuelven hacia el Estado nacional o, mejor dicho, hacia los Estados nacionales en los que operan para reclamar condiciones de base, acceso a infraestructuras y autonomía de un modo similar al que las ciudades de la Hansa o los “burgueses de las empalizadas” alemanes reclamaban independencia política y seguridad en las rutas a los señores feudales y más tarde a los Estados dinásticos.

Hoy nuevas venecias son, no sólo ensoñables, sino predecibles. Y a pequeña escala y para algunos, entre los que se cuentan los autores de este libro, incluso experimentable.

Sin duda, las nuevas venecias tendrán conflictos con los Estados nacionales, ya que atienden a lógicas

diferentes tanto en lo identitario como en lo económico. Y por lo mismo, tomarán partido en batallas internas de los Estados, ganando influencia en ellos como lo hacían tanto reyes como repúblicas marítimas en el Vaticano.

Es predecible que Estado y nacionalidad permanezcan entre nosotros largo tiempo, del mismo modo que la cristiandad sigue existiendo y algunas dinastías siguen reinando, aunque reinar signifique muchísimo menos que unos siglos atrás y la cristiandad no sea ya un sujeto político ni militar global capaz de movilizar a nadie.

En un largo horizonte seguiremos oyendo hablar de *orígenes y cultura*, del mismo modo que hoy seguimos teniendo religión y algunos somos leales súbditos del rey. Desmintiendo la famosa frase de Trotsky, la historia no tiene un basurero. Las formas identitarias no desaparecen sin más, sino que perduran incluso a costa de su significado y operatividad política.

Hobsbawm relata con una metáfora muy gráfica los términos en que la religión fue superada como

identidad político-comunitaria hace dos siglos:

La religión, de ser algo como el cielo, de lo que ningún hombre podía librarse y que abarcaba todo lo que está sobre la tierra, se convirtió en algo como un banco de nubes, un gran rasgo -pero limitado y cambiante- del firmamento humano.⁸²

Cambiamos *religión* por *nación* y tendremos el horizonte del presente siglo. Igual que, en apenas dos siglos, España, Francia o Italia pasaron de ser vagos objetos geográficos a ser sujetos políticos, la naciente consciencia de vivir en red que hoy emerge acabará constituyendo nuevos sujetos y ámbitos.

Sus formas culturales seguramente primarán la lírica de las redes en vez de la épica nacional; la intrahistoria de las subjetividades en vez de la historia nacional; la ética relacional de los mercaderes en vez de la moral sacrificada del héroe patrio.

⁸² E. J. Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, 1971.

Pero no nos engañemos, el futuro es postnacional, pero no sólo transnacional y neoveneciano. También es neotribal. La descomposición social, los Estados *fallidos*, los paraestados como Hamas o Hizbulá, son la otra cara de la crisis de la lógica nacional del Estado, el testimonio de su fracaso para generar identidad cuando la cohesión social se torna inalcanzable.

La postmodernidad también vive entre los señores de la guerra somalíes, los talibanes afganos o los piratas de Malacca. Categorías premodernas con tecnologías de red. Armas primitivas, fusiles ligeros y GPS superpuestos a identidades de banda u horda. El nuevo mundo no es sólo *Islas en la red*,⁸³ sino *Blackhawk derribado*. No son sólo las conversaciones transnacionales de las blogsferas, sino la lógica de al-Qaida como marca y sello de un terror distribuido que se autoorganiza espontánea e imprevisiblemente.

El horizonte no es uno, son muchos, y no todos precisamente líricos. Y es en ese marco en conflicto

⁸³ Bruce Sterling, *Islas en la red*, ediciones Destino, 1990.

y fermentación donde las nuevas venecias tendrán la oportunidad de experimentar las futuras formas de un nuevo mundo global.

Sus evoluciones no deben verse como alternativas a una elección entre Estado nacional y formas postnacionales. No se elige una preferencia entre el futuro y el pasado. Se eligen programas vitales entre relatos de futuro.

Las identidades emergentes más potentes de hoy -desde al-Qaida hasta el neoindigenismo, desde Hamas hasta la resistencia chechena- reflejan, expanden y responden a una descomposición social difícilmente justificable.

Del universo de lógicas de red con capacidad para reclamar el futuro, los neovenecianos, en sus diferentes formas e ideologías, representan no un nuevo sujeto más, sino una forma diferente de entender el nosotros. De momento, la única que demuestra ser, a un tiempo, viable y constructiva, cohesiva y concernida por la libertad.