

RESUMEN

EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN EL ARTÍCULO ANALIZA LOS PROCESOS IDENTITARIOS E IDENTIFICATORIOS, UNA VEZ QUE AMBAS CATEGORÍAS PUEDEN SER COMPRENDIDAS COMO CREACIÓN EN UN MUNDO GLOBALIZADO, EL CUAL DESARROLLA UNA PARTICULAR IDEA DE TERRITORIO Y FRONTERA. SE PUNTUALIZAN PARA EL ANÁLISIS REFLEXIONES EMANADAS DEL PSICOANÁLISIS.

PALABRAS CLAVE: GLOBALIZACIÓN, IDENTIDAD, IDENTIFICACIÓN.

ABSTRACT

WITHIN THE FRAMEWORK OF GLOBALIZATION THE ARTICLE DISCUSSES IDENTITY AND IDENTIFICATORY PROCESSES ONCE BOTH CATEGORIES CAN BE UNDERSTOOD AS CREATION IN A GLOBALIZED WORLD, WHICH IN TURN CALLS YOUR DEVELOPING A PARTICULAR IDEA OF TERRITORY AND BORDER. EMANATING REFLECTIONS OF PSYCHOANALYSIS POINTS OUT FOR ANALYSIS.

KEY WORDS: GLOBALIZATION, IDENTITY, IDENTIFICATION.

La noción de frontera en las creaciones reales, simbólicas e imaginarias de la globalización: precarización, identidad e identificación.

Alejandro Bilbao¹

“Tel est le dilemme devant lequel, aux yeux de l’anthropologie, l’humanité moderne se trouve aujourd’hui placée. Tout semble montrer qu’elle tend vers une civilisation mondiale. Mais cette notion même n’est elle pas contradictoire si, comme j’ai essayé de le montrer, l’idée de civilisation implique et requiert la coexistence de cultures offrant entre elles la plus grande diversité?”

C. Lévi-Strauss,
“L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne” (2011).

“Un mundo es, precisamente, donde hay sitio para todo el mundo, aunque, eso sí, sitio verdadero, el sitio que hace que tenga verdaderamente lugar el ahí del ser (en este mundo). Si no es así, no es “mundo”, sino que es “globo” o “glome”, es “tierra de exilio” y “valle de lágrimas”.

Jean Luc Nancy,
“La création du monde ou la mondialisation” (2002).

1 Alejandro Bilbao. Psicólogo. Psicoanalista. Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis. Universidad de París 7 Denis-Diderot. E-mail: alejandro.bilbao@hotmail.com

Sin lugar a dudas, la globalización ha generado un sinnúmero de transformaciones sociales de fuerte incidencia en las formas en que las sociedades humanas organizan sus parámetros de habitación y construcción colectiva. La circulación de diversos objetos de consumo, de mercancías y de individuos, transforma hoy el dominio de lo que genéricamente se ha denominado la “edificación de subjetividades”.

Si bien el concepto de globalización requiere de ciertas precisiones en lo que respecta al fenómeno histórico de la mundialización, el presente texto las omite por razones de contexto. Empero, y a efectos de delimitar el campo histórico de estas oposiciones y contrastes, retomaremos los análisis ya realizados por M. Abélès al respecto².

De este modo, y siguiendo a Abélès (2008), diremos simplemente que es la globalización la que se volverá el centro de nuestras reflexiones para una consideración sobre los fenómenos vinculados a los procesos identitarios, incluyendo a la compleja situación que hoy puede ser observada para el acontecimiento de la identificación. Sin lugar a dudas, ambas categorías pueden ser consideradas como parte integrante de los móviles culturales más significativos vinculados a la cohesión de los grupos sociales, aun si ellas son el resultado de complejos procesos políticos, territoriales y sociales que las permiten e impulsan. La figura del estado-nación ha sido a estos efectos un gran ejemplo del trabajo histórico, territorial, político y afectivo que puede presentar a estas categorías, como ejercicios de “creación” antes que de la presentificación de un mundo ya dado. Observaremos que el sitio de la creación es desde este punto de vista central, afectando incluso a las construcciones de la tradición al interior de

las dinámicas de los estados nacionales. Ocuparemos a estos fines y según se desprenderá del propio texto, la acepción de “*rasgos culturales*” para referirnos a estos fenómenos creacionales, al vínculo que ellos mantienen con el problema de las identidades colectivas. Todo ello para mostrar finalmente, que es indudablemente la peculiar forma que la globalización desarrolla para asir una idea de territorio y de frontera, la que conduce a una interrogación por ambos grupos de fenómenos.

A estos propósitos, nuestra deriva de reflexión no puede prescindir de ciertas puntualizaciones de carácter psicoanalítico, pues ellas se erigen al modo de referencias nodulares y centrales. Son estas referencias las que brindan a las presentes ideas un tono aporético antes que dialéctico.

Como lo destacáramos, en relación a la globalización, es la problemática de las identidades la que nos interesa, la forma que su expresión adquiere cuando ésta es considerada frente al problema de la circulación de colectivos humanos. Situación esta última, que no vemos desvinculada de ciertas precisiones relativas al concepto mismo de identificación. Vemos entre identidad e identificación, un punto de inflexión permanente, un atolladero difícilmente distinguible a partir de un análisis centrado de manera exclusiva en categorías como lo universal y lo particular. Al ubicar a los procesos identitarios y a los fenómenos de identificación colectiva en tanto realidades centrales de los nuevos desplazamientos territoriales abiertos por la globalización, encontramos que los riesgos de juicios inexactos son extremos si es la sola referencia identitaria la tomada en consideración. Por ello, podría ser también que fuese necesario detenerse sobre el análisis mismo de los conceptos, y desarrollar de ese modo una interrogación por el entendimiento de lo que damos en llamar “una identidad”, “lo universal”, “lo singular”. Esto puede conducirnos, en principio, a poner entre paréntesis rápidas operaciones de síntesis y conciliaciones, que dejan de lado

2 La lectura del texto de Abélès no debería prescindir del conocimiento de otras dos obras que le son próximas, como el texto de Arjun Appadurai titulado para la traducción francesa como “Après le colonialisme: conséquences culturelles de la globalisation”, París, Payot, 2005. A su vez, en torno de la problemática de los universales de la cultura, ver el texto de Jean Loup Amselle, titulado “Anthropologie de l’universalité des cultures”, París, Flammarion, 2005.

la forma en que los conceptos operan sobre la realidad. No todo el problema de la globalización debe centrarse en el encuentro de ciertos puntos de conciliación, olvidando los márgenes de aquello que podríamos dar en llamar *lo inconciliable*. La distinción es esencial, pues distingue los rasgos de “*diferencia cultural*” de aquellos rasgos que podríamos dar en llamar “*ideales o simbólicos*” a nivel de aquellas formas que nos son útiles para pensar el obrar sociopolítico del hombre.

En una consideración que se centra al mismo tiempo en el problema de los flujos migratorios abiertos por la globalización, y en la existencia de las minorías que son consecuencia de este mismo fenómeno globalizador, estas distinciones previas son útiles para pensar la relación que el hombre mantiene con sus propios ideales de emancipación y ciudadanía. De tal modo de poder observar los intersticios que los flujos migratorios generan, para pensar una relación a los universales que solemos construir en relación a una idea de igualdad.

Observemos entonces

La realidad que hoy puede ser constatada en torno a la globalización, remite abiertamente a diversos planos de desenvolvimiento en lo que respecta a sus efectos y alcances. Por una parte, implica la faceta globalizada de las redes del mercado llamado liberal, y a las tramas tecnológicas de la comunicación y la información. No podríamos olvidar, igualmente, el ejercicio de una conciencia planetaria vinculada a las fragilidades de la tierra donde habitamos, llamando a una reflexión respecto de los vínculos que el hombre mantiene con la naturaleza. Sin ser una situación que deba ser tomada como el motivo del origen de lo que en la actualidad damos en llamar fenómenos de “desafiliación colectiva”, la globalización ha incidido en la forma en que los hombres establecen sus vínculos, en las formas de institución de sus sentidos y devenires. Es así

que al momento de establecer una referencia que se inclina a la observación del devenir del hombre en la cultura, no podemos empero distanciarnos de ciertos elementos que son en gran medida subsidiarios de la globalización, y de vasto alcance sobre los procesos que acompañan a la constitución de las identidades. Nuestros intereses a estos efectos, revierten siempre de un tono filosófico y psicoanalítico, aun si son admisibles otras lecturas para el acontecer que la globalización ha generado en diversos ámbitos³.

Un primer acercamiento sobre estos aspectos, muestra que los procesos identitarios e identificatorios requieren de nuevas puntualizaciones a la luz de las condiciones culturales abiertas por la globalización, llamando a nuevos esclarecimientos. En este sentido, es ya consabida la referencia al “factor geográfico y espacial”, sobre todo cuando se considera la situación que delimitan las “ciudades estado” o “ciudades mundo”, frente a un resto humano que es considerado de “periferia” o por fuera de las “fronteras” del mundo globalizado. Al interior de este acontecer, no es difícil percibir los alcances cartográficos que abren nuevos órdenes de cosas, pues la periferia mundana queda incluida en gran parte de los casos como una forma subsidiaria y dependiente del mismo acontecer del mundo globalizado. Bastaría sólo con pensar en el flujo de capitales a nivel global y el impacto que estas movilizaciones ejercen sobre las pequeñas economías de los países en vías de desarrollo, situación que llega al punto de modelar sus propias políticas internas de crecimiento.

En el contexto de la emergencia de flujos humanos cada vez más expectantes frente a nuevas y mejores formas de vida, las situaciones de tránsito creadas por la globalización se alinean en este campo de transformaciones. Estas permanentes situaciones de circulación, tránsito y flujo, conducen a un número importante de modificaciones sociales y jurídicas, estableciendo en los países de

3 Se sugiere al lector, en particular, el texto de M.Castells, “Le pouvoir de l’identité”, París, Fayard, 1997.

acogida diversos tipos de recepción e inclusión. No deja de ser sorprendente que aun si la inclusión es buscada en las culturas de acogida, ella sólo es incorporada en la mayor parte de los casos, mediante procedimientos de exclusión interna. Situación que se trasparenta en las medidas de protección que los gobiernos de acogida toman para los inmigrantes, o en las medidas de rechazo de acuerdo a un orden de razones fundamentado de manera jurídica y social.

Ahora bien, la cuestión central es lo que simbólicamente se traza en estos gestos de tránsito, muchos de ellos soportados por múltiples experiencias de desamparo y precarización. Frente a esta situación, es indudablemente un campo heterogéneo de interrogantes y problemas el que puede establecerse, exigiendo ciertos esclarecimientos para la forma en que la globalización estructura una idea de alteridad. Concebir un tipo de pensar que tome en consideración dicha variable, implica no sólo el conocimiento del “estado inmediato” de esa alteridad, entendiendo por “estado” el hecho concreto de identificar en el otro una forma de vida. Se puede en ese sentido identificar un “estado” de vida, sin que ello conduzca necesariamente al *reconocimiento* de esa misma vida. Podría ser de ese modo que el conocimiento de una vida precaria no condujese forzosamente a su *reconocimiento*, pero sí a la utilización de esa debilidad como el motivo de un impulso destructor o aniquilador, en suma, a la negación de su existencia⁴.

El reconocimiento de la alteridad es siempre consecuencia de la forma en que una sociedad sentencia el valor de la vida, dando así lugar al impulso que materialmente sancionará que una vida pueda ser llamada humana. Aprehendemos así que para que una vida pueda ser considerada “humana”, requiere de ciertos aspectos que, siendo diversos y externos a esa vida, garanticen el florecer de su forma de existencia. En una

dimensión ética, este quehacer de protección se expresa en el compromiso que las instituciones culturales deben guardar con el desarrollo de la vida, y que las políticas sociales deben hacer suyo como tarea y compromiso. Sin embargo, no hallamos solamente en esta dimensión ética una preocupación relativa a la vida que deba ser comprendida de manera exclusiva en el terreno de los cuidados materiales, pues ella cumple también un ejercicio relevante en otros planos. Se torna admisible observar que los estados de vida de las clases paradójales y desposeídas por el dominio de la globalización, conducen también a emparentar la preocupación ética con la dimensión política. Estas clases ya suponen una reconsideración por los motivos políticos de la civilidad, llevando a reflexionar en torno de una civilidad que pueda ser comprendida por fuera de los espacios creados por los estados nacionales. Como se indicara, tocamos en ese punto un espacio de encuentro entre las creaciones identitarias de la globalización y el lazo que une a este tipo de colectivos paradójales con una idea de universalidad política. Entonces, ¿cómo tratar el derecho de ciudad y los ideales de igual-libertad en el contexto del universal de ciudadanía abierto por la globalización? ¿Es acaso difícil visualizar que las condiciones de creación abiertas para el mundo por la globalización, remueven una idea de ciudadanía?

¿Qué implicaría suponer un lazo de relación permanente entre ciudadanía y estado nacional, su alteración por la globalización y la introducción entonces de una nueva forma de civilidad? Es indudable que sólo centrándonos en los “rasgos culturales” creados por la institución de los estados nacionales, se vuelve imposible pensar una idea de civilidad que implique la consideración de ciertos inconciliables. En efecto, las nuevas consideraciones relativas a la civilidad en un contexto globalizado se vuelven posibles en la emergencia y el acontecer de lo que daremos en llamar lo *inconciliable*.

4 Ver en este sentido el ejemplar trabajo de J. Butler, titulado “Frames of war: When is life grievable?”, Verso, Nueva York, 2009.

Ahora bien, la globalización como fenómeno social es por ello una creación; una creación que no sólo dice relación con objetos y mercancías, pues instituye una forma de hacer frente a la vida humana que vuelca a la invisibilidad a una parte importante de la población del mundo. Vidas vueltas invisibles, sin derecho a ser reconocidas y por ello mismo susceptibles de ser descartadas del *élan* civilizador de un sólo y gran Universal. Es esta representación de un sólo y gran Universal, la que somete a la globalización a un análisis que no puede prescindir de referencias éticas y políticas, pues la noción misma de vida las supone en un trabajo de fabricación y creación permanentes.

Es por ello que la problemática que gira en torno de un conocimiento de las identidades, de las diferencias y las alteridades, no puede ser desvinculada de la dimensión del “*reconocimiento*”. El problema siempre estriba en cómo se cree que se da reconocimiento a la vida en el ámbito del hacer de ese mismo reconocimiento, pues en muchas ocasiones su entendimiento transita el contorno de síntesis forzadas, ancladas en representaciones que sólo tienden a sedimentar una idea del otro y de lo Otro.

Como se mencionara, frente a esta situación la movilidad de los colectivos humanos fuerza a una reflexión por nuevas formas de reconocimiento, abarcando interrogantes de un fuerte tenor ético y político. En este sentido, dar reconocimiento a estos colectivos implica una modalidad de reflexión para el derecho de ciudad, y aun para el concepto mismo de civilidad. En efecto, por encima de cualquier reclamación política e ideológicamente sobredeterminada, la exigencia de reconocimiento de estos colectivos transita hacia nuevos ámbitos de entendimiento para la civilidad y el derecho de ciudad, ambos aspectos que participan de una idea de igual-libertad.

La crítica filosófica puede capturar estas reclamaciones (des)suponiéndolas de sus aparentes determinaciones ideológicas (ideas de sumisión,

de lucha de clases), pues ella no las supone en el contexto de síntesis siempre posibles y dialectizables. De manera central, radica en el foco de estas reclamaciones la apelación a una dimensión fuertemente simbólica, que invoca a reconsiderar el uso de ciertos conceptos y categorías, sobre todo en lo que dice relación con el concepto mismo de identidad. Un pensar crítico debe por ello estar atento a las respuestas ortopédicamente ya organizadas, actuando sobre los imaginarios que ellas suponen.

Una de las interrogaciones centrales es entonces: ¿Cómo podemos reconocer una vida humana en su especificidad, sus trazos de origen y pertenencia, cuando se trata de un Universal que pareciera violentar toda forma de diferencia? ¿Debemos desnudar al otro sin vacilación en una cierta representación transparente de su intimidad, sobrepasando la línea de lo que damos en llamar el “*pudor*”?⁵

Para estos fines, ciertas categorías psicoanalíticas se vuelven útiles para ubicar al conjunto de estos fenómenos, que al modo de acontecimientos provocadores de tensiones, podemos ordenar en el plano de una relación de “*liminaridad*” entre lo real y lo imaginario⁶. Tensiones de registros que evidentemente inciden sobre una idea de identidad y diferencia. En una discusión sobre las identidades y los flujos migratorios, estas dos dimensiones nos centran en el contexto de una situación teatral, fundada en tres actos originarios: primeramente el acto siempre inicial del desencuentro cultural; en segundo lugar, el diálogo posterior en vistas de un reconocimiento; para finalmente superar los dos tiempos anteriores en el efecto final de una dialéctica sintetizadora del reconocimiento

5 Para esta categoría remitimos al lector al artículo de D. S. Rabinovich, titulado “*Violencia, pudor, subjetivación*”, en A. Bilbao, “*Política, ficción subjetivación: figuras de lo humano*”, Colección Hojas fuera de ruta, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2008.

6 Mantenemos al respecto una comprensión de índole psicoanalítica para el orden de ambos conceptos. Dirigimos al lector a los diversos hitos de la enseñanza de Jacques Lacan para nociones como lo de Real, lo Simbólico y lo Imaginario. J. Lacan, “*Écrits*”, Seuil, París, 1968.

de las pertenencias identitarias. Cabe indudablemente en este punto, la interrogación referida a si es todo verdaderamente dialectizable para el campo de estos fenómenos. La cuestión mayor es ver entonces si la operación puede tramitar formaciones de resto.

Pero antes de continuar con esta deriva, volvamos a la situación de la nueva geografía mundial. Como se mencionara, aquella afecta a las edificaciones de los procesos identificatorios supuestos en la organización de las identidades, incidiendo sobre sus andamiajes, sus estructuraciones y organizaciones. Su incidencia se ejerce sobre el estatuto social, jurídico y cultural de los grandes sistemas hegemónicos operados por los estados nacionales. Sistemas que en gran medida pueden considerarse acorde a un desmantelamiento de la comunidad primaria del individuo (familia), a su adhesión, para según un proceso de continuidad en diversos ámbitos, cumplir con la tarea de vincular al individuo a otros planos de la cultura. Situación que contiene a los sentidos que el accionar cultural pretende establecer en sus formas de considerar un tipo de reproducción social, mecanismo responsable de los diversos rostros que al interior de una sociedad puede tomar la “fabricación de lo humano”.

Considerada como territorio de frontera entre la mismidad y la diferencia, como espacio de cierre y de apertura entre un adentro y un afuera, la figura del estado-nación ha permitido durante lustros, el funcionamiento de estos procesos de subjetivación, de aquel “*narcisismo de las pequeñas diferencias*”, que Freud ya especificara en 1930 (Freud, 1984, p. 111). Narcisismo que facilita indudablemente la cohesión de los miembros al interior de una comunidad. Comunidad que es antes que nada, estandarte de las identificaciones vinculadas a una representación de lo jurídico, de lo político y de lo moral. La idea freudiana nos introduce en los sentidos de lo que puede ser denominado una ideología total (no totalitaria), en el vínculo que ella entabla con la noción de persona

o de individualidad autónoma. Se podría decir de este modo, que las religiones universalistas, tanto como la hegemonía de los estados nacionales como figuras de derecho, reposan sobre el marco de estas ideologías totales. Es este marco el que les permite incluir a una gran cantidad de identidades y de pertenencias distintas. Sus pretensiones de universalidad son diversas de una concepción de mundo totalitaria, en cuyo interior, los individuos adoptan el mismo sistema de creencias, según reglas unívocas de comportamiento, en aras de un bienestar común o de una naturalización de sus identidades. Gramsci (1975) utilizaba a estos fines la expresión de “*sistemas hegemónicos*”, medios de cohesiones totales que abarcan los sistemas de representación religiosa como los seculares. Estos sistemas delinear con extrema claridad al conjunto de las pertenencias identitarias de los individuos, brindándoles marcos de acción en correspondencia con representaciones de mundo de mayor alcance.

Un segundo tiempo de análisis nos indica que la problemática no se distancia de las relaciones que la cultura mantiene con la naturaleza, en los vínculos que ella guarda con lo natural. Pues en toda representación de un “universal de la cultura”, se legitiman espacios para diferenciar o establecer un lazo de continuidad o discontinuidad con la naturaleza. El establecimiento de este trabajo ha permitido al hombre brindarse una representación de sí, ubicando a la animalidad por fuera del campo de sus producciones. Es significativo observar que, sin embargo, dicha animalidad no permanece excluida, pues es desde los intentos de su exclusión que se construyen los gradientes, los enclaves, las distinciones, las clasificaciones y jerarquizaciones que damos en llamar humanas. Prontamente se puede apreciar que la condición de un pensar relativo al “universal humano” sólo se sostiene desde una oposición frente a la condición animal. Si para Lévi-Strauss (1967) esta oposición siempre fue matizada con un tono de extremada reserva, las formaciones ideológicas totales trabajan desde estos opuestos, en una línea

demarcadora que va de la naturaleza a la civilización. Supuestas ya por Aristóteles en sus estudios políticos⁷, las diferenciaciones establecidas entre el estado de naturaleza y el estado de cultura sirven desde el interior de la sociedad para oponer grados de humanización entre los hombres, pudiendo de ese modo conformar rostros distintivos para la animalidad y el bestialismo. Es este trabajo de oposición y contraste el que indudablemente permite que ciertos grupos humanos puedan ser confinados a diversos estados de precarización, a la naturalización de sus deseos, a la figuración social de sus actos cuando estos toman una vía de expresión violenta. Es dable hablar así de una violencia “naturalizada”, en tanto acto desprovisto de los marcos sociales que permiten que toda idea de reivindicación social sea comprendida en correspondencia con un cierto número de tensiones y conflictos. La subjetivación política y colectiva es justamente eso, ella implica un reconocimiento del plano de las heteronomías sociales, del litigio y de la diferencia de clases, todo ello de acuerdo a la institución de ciertos derechos que pueden considerarse abolidos o negados. Ya sean las reclamaciones de la igualdad de género, de las minorías sexuales, de ciertas libertades sexuales, o la exigencia de una mayor participación en las formas en que una sociedad puede agenciar un tipo de mantención para la vida humana (derecho al aborto, protección de salud, educación, acción de políticas sociales), todas ellas presuponen en mayor o menor medida la existencia jurídica y social de la persona.

Hablar de una violencia que puede ser “naturalizada” en tanto acto, es hacer referencia a una violencia no reconocida según estos parámetros, no capturada por un régimen de tensiones y heteronomías, y donde acorde a lo mencionado, la figura de la persona social y moral se vuelve un componente esencial. Se trata de vidas no

reconocidas, y por lo tanto sometidas al ejercicio monopólico de la violencia que el Estado ejerce, ya sea mediante formas de control relativamente atenuadas, o en la expresión más directa de diversas figuras de dominación y sometimiento. Los conflictos de reconocimiento identitario de los pueblos indígenas de América Latina son el mejor ejemplo de aquello. Si esas vidas pueden incluso ser puestas en el estado de un por “fuera de la marginalidad”, se accede a una naturalización de sus demandas, volviendo a estas reclamaciones identitarias en la expresión de actos que atentan contra el orden público, justificando en ello las acciones de represión más extremas. En síntesis, la animalidad y sus variantes naturalizadas, comprometen una idea de lo *Universal*.

Es mediante esta misma elaboración ficcional que distingue la animalidad de la cultura, que encontramos los sentidos humanos que refieren al carácter creacional (*fictio*) de lo que damos en llamar *tradición*, aun si la expresión tradición es ya antinómica respecto del concepto mismo de creación. Así, la creación de la tradición se vuelve motivo de las representaciones de la literatura de un país, de su folclore, de sus mitos, de sus propios “*inconciliables*”. La animalidad participa de esta manera de la frontera interna de cada una de las naciones, del observatorio de lo que es considerado salvaje, del ideario de sus construcciones sociales. Es allí donde se conforman lo que damos en llamar “*rasgos culturales*”. Rasgos que participan de una construcción siempre imaginaria respecto de un “nosotros” y de los “Otros”.

Ahora bien, al observar las modificaciones abiertas por este nuevo sistema planetario llamado globalización, notamos que el análisis de los sistemas hegemónicos realizado por Gramsci pierde una parte importante de sus referencias, todas ellas supuestas al alero del estado-nación. Sin embargo, la prudencia debería mostrarnos que, antes de considerar el estado de estas modificaciones, es preciso ver en la organización de estas construcciones universales, los sentidos

7 En lo que respecta a estas ideas, ver igualmente la interesante lectura que a estos efectos establece G. Agamben, en “*Homo Sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita*”, Giulio Einaudi Editore, Torino, Italia, 1995.

que se vuelven posibles al interior de las fronteras nacionales. En efecto, conjuntamente con operar de acuerdo a ciertas lógicas de normalización de las individualidades, los sistemas hegemónicos tornan admisibles las distintas facetas violentas de las diferencias de clases, el grado de las jerarquizaciones entre dominadores y dominados. En razón de ello, podemos precisar que estos sistemas inciden sobre la conformación general de las representaciones que un individuo puede brindarse acerca de su individualidad y de su propia comunidad. Casi al modo de expresar en el plano de estas tensiones, que la derrota de los dominados por otras clases constituye el sistema de sus triunfos. Es desde allí evidentemente que puede sostenerse toda idea de insurgencia y de revolución. Se participa así, no solamente de un sistema de normatividades, de reglas y de usos, pues estos universales hegemónicos definen también un sistema de tensiones. En el tratamiento que la globalización presta para una problemática sobre la noción de frontera, de identidad y de diferencia, observamos un primer plano de dubitaciones para la categoría del universal construido por la figura de los estados nacionales.

De este modo, la situación de la globalización implicaría una revisión para el tratamiento de los problemas que se agrupan en torno de una lectura de lo universal, de la constitución de las identidades, alcanzando una faz indudablemente política. Pues si la globalización ha implicado, junto con el desplazamiento de capitales y mercancías, una movilización no menos importante de seres humanos (algunos de ellos mejor adaptados a estas modificaciones y otros sometidos a un estado de desvalimiento y precarización), es una nueva elaboración respecto de la ciudadanía la que también espera ser razonada. Ahora bien, en el proyecto de construir una idea de ciudadanía asentada sobre el marco del estado-nación, ciertos anhelos de universalismos pudieron edificarse a partir de las ideas nodulares de la utopía cosmopolita, para concebir de ese modo un estado de emancipación

susceptible de reubicar las relaciones que la humanidad debía guardar consigo misma⁸.

Si la realidad de la globalización conlleva a lo obsoleto de este proyecto, es porque rápidamente esta utopía emancipadora fue despropiada de su objeto, no porque finalmente se hubiera confirmado imposible ligar entre sí a las distintas partes del mundo en el seno de un espacio único, sino por un motivo exactamente contrario. Como menciona E. Balibar (1997), vaciando el aspecto utópico de esta unión, la globalización ha sido su cumplimiento más concreto. Se puede observar de este modo, que el acontecer puntual de la globalización no delimita con ello un “*fin de la historia*”, sino el término de un cosmopolitismo utópico, de un claro humanismo teórico, conllevándonos a observar el advenimiento de una unificación de la humanidad, que como tal, es el acontecer de una “*Universalidad Real*”. Un Real que sólo ha considerado el estado de valorizaciones relativas a los objetos de consumo y producción, en desmedro de un valor de afectación que debe ser supuesto para toda vida humana. Expresión esta última, que destaca la desafectación libidinal que el hombre guarda con sus producciones, ya sea como la expresión de un empuje civilizador que “naturaliza” la condición no natural de lo pulsional, o como expresión de la “objetalización” de las aspiraciones de deseo en el hombre.

Aun si la globalización permite a ciertos grupos humanos una conformación de “aparente” concordancia entre aspiraciones libidinales, circulación de capital, y satisfacción libidinal, es una gran proporción la que se mantiene por fuera de estos circuitos, sin un *topos* donde poder inscribir usos simbólicos para el ejercicio de

8 Esto es lo que en cierta medida lleva a Marx a afirmar que el comunismo no es más que el movimiento real de la historia mundial, en tanto que deviene mundial y hace así posible el tránsito a la conciencia y al goce de la creación humana. Movimiento accesible a los hombres, liberados en lo sucesivo de aquello que limitaba la relación en la que se producen mutuamente, tanto según el espíritu como según el cuerpo. Para un detallado análisis sobre estas ideas, enviamos al lector al texto de Jean-Luc Nancy, titulado “*La creación del mundo o la globalización*”, Editorial Paidós, Barcelona, 2003.

sus identidades. Si la globalización es tomada en cierta medida como el abortamiento de toda referencia territorial, como la subversión de todos los espacios que pudieron ser pensados para una relación entre identidad e identificación, la situación de los flujos humanos desposeídos y en estados de precarización se vuelve sin duda altamente relevante. Es evidente que esta situación tiende a funcionar acorde a la máxima freudiana relativa a lo siniestro; *es el estado de lo ominoso convertido en un habitar familiar*.

La globalización en nada tiene que ver con la puesta en vigor de los valores morales o culturales supuestos por la utopía cosmopolita. En el despojo de este humanismo utópico, la expresión “*Universalidad Real*” puede imponerse con la violencia de los deseos pretéritos, pero que esta vez supone la abolición de todo tipo de imponderables y de inconciliables. Es lo que el psicoanálisis ha supuesto bajo la sentencia de una cultura universal del *goce*. La expresión “*Universalidad Real*” puede con ello ser sinónimo de la violencia extrema ejercida con los desposeídos y las llamadas minorías. Aun así, y admitiendo el estado de las cuestiones precedentes, los problemas más acuciantes no son sólo los que dicen relación con el lugar de lo Real, pues situarnos frente al Real de esta universalidad sólo tiene por salida la reflexión del encuentro entre “identidades”, foco de análisis del llamado multiculturalismo, conduciéndonos a problemas imaginarios de difícil resolución.

Debe preocuparnos lo que sucede con los *imponderables e inconciliables* de las identidades, en cómo ellos nos inclinan a reflexiones ubicadas en un más allá de las apreciaciones imaginarias. Ello implica articular el plano de la política con la organización anímica de las colectividades, aun si ello puede denotar ciertos aspectos de un *imposible*. La banalización o el destierro de estos aspectos sólo implica una institucionalización de la pulsión de muerte, expresada en el retorno a diversas maneras de particularismo, que como modalidades de reacción no se desemparentan

de las pesadas consecuencias del nacionalismo post-colonial. Estas diversas formas y reacciones colectivas dan lugar a la contextualización de lo que ya se presentara como “*Universalidad Real*”, que insiste en un aspecto destructivo antes que globalizador. Por lo anterior, esta forma de universalidad abre frecuentemente a diversos fenómenos de extrema violencia para reestructurar distintos grupos sociales y humanos, desamparados de las formas de goce supuestas por este tipo de universalidad. Observamos así, en el contexto de este Real, cada vez más minorías, distintos intereses colectivos que ya no se sitúan al interior de los estados, sino en espacios más amplios, siendo objeto de imperiosas reestructuraciones. De aquellos que no se adaptan bien a estos fenómenos de transnacionalización, podemos esperar reacciones violentas, como si un *inconciliable* de las identidades expresara su faz más íntima y desgarradora. Allí surge la apelación al respeto de las diferencias, a los particularismos, a las divergencias de identidades.

En la consideración de la ya presentada variable cultural, nos autorizamos el derecho de hablar así de “distancias culturales”, de “crisis culturales”, de “explosión cultural”. Sin embargo, si son sólo los “rasgos culturales” los que se toman en consideración para la problemática que las minorías abren para pensar la edificación de una nueva forma de civilidad, por fuera de las restricciones fronterizas de la ciudadanía, ese *inconciliable* rápidamente es convertido en agente de domesticación. El choque de las identidades en el campo de la globalización no puede por ello mantenerse en la sola problemática imaginaria de la creación identitaria. Es por ello que implicando una idea de frontera, estos rasgos imaginarios, y por ello culturales, sólo invitan a diversas formas de *apartheid*, de violencia, y a la justificación de diversas formas de nacionalismo.

Pero que se observe bien, los elementos más condenables de toda esta situación no provienen de lo imaginario, de “los rasgos culturales”, sino

de lo simbólico. Étienne Balibar (2005) habla así de “*rasgos de civilización*”. Podemos entender la función de lo simbólico como aquella dimensión que introduce una diferencia sobre lo Real, bastidor de los diversos tejidos que organizan concepciones de subjetividad. De este modo, lo simbólico puede perpetuar diferencias de “carácter simbólico”, que ubicadas en una relación permanente con lo imaginario, nunca pueden ser reducidas a este último. A nivel cultural, las diferencias simbólicas hablan acerca de concepciones generales de subjetividad, bajo ningún modo posibles de ser unificadas al modo como se pueden unificar las legislaciones de comercio. Para una discusión sobre la presencia de las minorías en el contexto globalizado, la utilización de esta dimensión es útil a los fines de exponer que en el núcleo íntimo de lo universal, hay brechas que nada tienen que ver con el plano de las distancias culturales. Si bien sabemos que la globalización torna más transparentes estos conflictos identitarios, existen otros planos de análisis que exigen una mayor reflexión. Por ello, no debemos olvidar que ubicar todo el problema de las minorías en el exclusivo plano de las identidades, supone abiertamente la generación inevitable de estereotipos culturales, la utilización de estrategias políticas y agresivas disponibles para ser impuestas de manera más o menos violenta contra uno mismo y contra los otros.

Las estrategias que vemos desplegarse en el afán de dialectizar el campo de las diferencias, corren el riesgo de volverse incomprensibles si se aparenta olvidar lo que subyace o sobredetermina esta mecánica de las diferencias. Allí encontramos la estructura general de las inequidades antiguas y recientes emanadas del colonialismo y del imperialismo, o surgidas de la tendencia desintegradora del estado-nacional-social. En consecuencia, las políticas identitarias o las estrategias de defensa de la identidad amenazada, son también medios de resistir a la universalización de la inequidad, digamos a la inequidad como forma de universalidad. Pero lo inverso es igualmente cierto, no es

factible imaginar que la lucha contra las desigualdades haya de abolir alguna vez el problema de las diferencias, o de la diversidad cultural, y por ello la resistencia a la uniformización. Se plantea con ello, cómo discernir actos universales de resistencia que no intensifiquen y sacralicen la representación de las identidades como alteridad exclusiva, mientras encontramos a un sistema de “*Universalidad Real*” que no cesa de reproducirla y valerse de ella. Operando al modo de un imaginario que sólo recibe respuestas desde lo Real, un Real que es solo plusvalía de un goce interminable.

Precisemos finalmente que las “hegemonías totales” anteriormente descritas, nos permiten suponer frente a la “*Universalidad Real*” creada por la globalización, una universalidad que actúa conforme a procesos de carácter ficcional, que van en la línea de lo que Hegel intenta describir en la ambigüedad típica de los sistemas universales, problemática ésta última, adecuadamente expuesta por Étienne Balibar en sus textos dedicados a la ciudadanía y la civilidad. Ambigüedad que es factible de ser observada en la variedad de las combinaciones que las hegemonías totales estructuran frente al individuo. Es así que podemos encontrar al interior de estos sistemas hegemónicos, la liberación que un individuo puede intentar realizar de los lazos que mantiene con su formación comunitaria, como la normalización de su comportamiento individual que evidentemente supone mecanismos conscientes e inconscientes de supeditación. Por ello, la individualidad que es el correlato de este tipo de universalidad, sólo puede existir bajo la condición latente de represión de una desviación posible de ser reivindicada. El elemento sobre el cual deseamos insistir con esto, es que aunque por definición este tipo de universalidad sea una construcción, una segunda naturaleza, la hegemonía siempre supone un auténtico elemento de universalidad, y que es aquella que precisamente trabaja en el reconocimiento del hombre como sujeto o individuo.

Esta identidad colectiva típicamente producida y reproducida por intermedio de las instituciones hegemónicas (etnicidad ficticia), constituye la piedra basal de todo sistema de normalización y de exclusión. Siendo de este modo, el más poderoso procedimiento histórico de estatización del espacio de las libertades, formalizando la operación imposible de la lucha de clases y las reivindicaciones democráticas. Llevando en este punto al espacio nodular donde yacen las tensiones permanentes de la ciudadanía. Ahora bien, las condiciones sociales y culturales abiertas por la globalización no han hecho más que volver crítica esta tensión, tornándola potencialmente destructiva. Así, según la imposición que la globalización desarrolla respecto de la construcción o la reconstrucción de las instituciones democráticas de tipo post-nacional o transnacional, encontramos específicos fenómenos de regresión colectiva. Es de esta manera como la universalidad ficcional de los grandes sistemas de representación del estado-nación, retorna al particularismo, la identidad nacional pierde virtualmente su carácter hegemónico, su significación pluralista (dependiendo claro está de sus límites), convirtiéndose en otra forma de comunitarismo o de identidad unilateral.

Por ello, y en un esfuerzo por superar los atolladeros generados por la universalidad ficcional-imaginaria y la universalidad real, la dimensión simbólica llama a que sostengamos un tercer tipo de universalidad: la “*Universalidad Ideal*”. Que es indudablemente aquella que puede quedar expuesta bajo el epígrafe de formulaciones siempre “negativas” e “inconciliables”. Es muy posible que bajo la vertiente de la variable histórica, apreciemos que toda hegemonía política se ha fundado sobre una experiencia revolucionaria o sobre una acción de insurgencia popular. La problemática de la “igual-libertad” o de la imposibilidad de libertad sin igualdad, se muestra con ello en la dimensión de lo *infinito*. Esta universalidad de carácter simbólico e ideal, ninguna relación mantiene con lenguajes políticamente ya instituidos, o con someterse a un juego regulado y ordenado de

antemano. Ella aspira a la creación, a la invención de un lenguaje que fuerce las barreras de la institución y la comunicación pública. Por ello hemos creído verlo en el movimiento de las clases paradójicas, en los tránsitos que ellas hacen visibles en un contexto globalizado, ya que en ellas no se defienden los derechos de un colectivo particular en nombre de esa misma particularidad. Lo que se proclama, es que la discriminación o la exclusión de sus reconocimientos sociales representan una negación de la humanidad como tal. El reclamo de los derechos de acceso a esta condición de humanidad, es en cierta medida el reclamo de la vida humana, de una vida que resiste a la precarización, y con ello al despojo de toda valorización. Así fueron los movimientos del proletariado en nombre de la lucha contra la explotación del trabajo, o la liberación de las mujeres en nombre de una igualdad en la diferencia entre los sexos.

Lo anterior evidencia la necesaria situación para otros movimientos sociales de tener este componente ideal y universal, es decir, llevar adelante una lucha universal contra la discriminación y la precarización. Son estas discriminaciones las que exhiben diferencias que, tomadas esta vez en el registro ideal, denotan un componente político, ético y antropológico, esencial para poder pensar por fuera del orden imaginario de las identidades. Pero es igualmente necesario destacar que ninguna armonía pre-establecida puede existir entre las expresiones de la universalidad ideal, entendida en el sentido de que todas ellas remitan a procesos de síntesis unificadoras, a una misma fórmula finalmente. Es en esta negatividad de toda síntesis unificadora, que las propuestas freudianas del *Malestar en la cultura* de 1930 pueden tomar un sentido extremadamente actual. La sentencia freudiana es simple, aun si sus alcances son extremadamente vastos y complejos; la miseria humana no es una situación recreada en forma exclusiva por la cultura, pues lo anterior equivaldría a olvidar el efecto disociador de la vida pulsional, su alcance desgarrador para el hombre.

Las máximas freudianas desconocieron este contexto globalizado, pero es verdad que sus intelecciones depositan un conjunto de enunciados para pensar la situación de precariedad y desgarramiento estructural que yace en todo viviente humano. Freud comprendió que esta condición de inacabamiento y disociación se expresaba entre las exigencias de satisfacción pulsional del hombre y las tramitaciones de diferimiento aportadas por la cultura. Un enunciado relativo a la precariedad de la vida, comprende bajo estos criterios la suposición de que la condición de todo ser pulsional es hallar en su devenir algo que le sea diverso y exterior, una realidad ajena a su constitución, pero que actúa sin embargo de manera constitutiva. La vida pulsional no puede ser entendida como el motivo y la condición intrínseca del advenimiento de una individualidad, pues esta condición debe encontrar en el radio de sus producciones, algo de orden diverso. La cultura se encuentra llamada a estos efectos, a representar al tipo de procedimiento receptor para la inmanencia de la vida en su acontecer pulsional, pudiendo de ese modo supeditarla a un orden que damos en llamar: social, ético y político. Este es el punto de encuentro en que la inmanencia de la vida se ve rápidamente conducida al plano de las discontinuidades ontológicas de lo vivo, produciendo así vidas humanas.

La precariedad es de este modo para el psicoanálisis, un constructo mayor, ella invita a una pormenorizada distinción entre el campo del sexo o de la vida pulsional y el terreno de la sexualidad. La sexualidad se convierte a estos efectos, en la realidad envolvente que el sexo recibe de acuerdo a un orden de discontinuidades ontológicas, que se explicitan en dimensiones que damos en llamar: políticas, religiosas, de parentesco y de construcción de género.

Es en las tensiones aportadas por el plano de las exigencias pulsionales (sexo), de las vías de su tramitación y diferimiento (sexualidad), que una inclinación cultural puede volverse factible

en tanto proyecto colectivo. No se debe olvidar, que la admisión de un enunciado relativo a la precariedad de la vida, implica igualmente cuán lejos se puede estar de subsumir toda la realidad sexual al plano de su acontecer social, a los órdenes de su reglamentación. Los tipos de operaciones sociales que entablan acciones de diferimiento y tramitación para la vida pulsional, arrojan sobre sí un saldo que de manera permanente podemos dar en llamar de *negativo*. La operación de tramitación cultural de la vida pulsional nunca es total, ella es siempre disociada, inconciliable en el plano de síntesis unificadoras, y por ello mismo, precaria en el orden de sus sostenes. Es un gran paso el que puede ser dado, cuando este rostro de la precariedad es tomado al modo del *futuro anterior* de toda política para la vida.

Si bien las ideas freudianas insistirán en el carácter indómito y negativo de la vida pulsional, ello no será un impedimento para ubicar a la cultura en la posición de una *idealidad*, evidenciando que aunque todo proyecto cultural y social se sostiene de una idealidad, ello no impide la organización de dinamismos simbólicos de alto impacto socializador.

Quizás deberíamos admitir como condición íntima de nuestras existencias, que la constitución de un ideal para la humanidad implica finalmente una negatividad que sólo puede ser múltiple y escindida. Lo anterior, sin reducirnos a rebajar el carácter incondicional de esta negatividad, conduciéndonos a ver que un tipo así de universalidad, debe instituir eternamente el conflicto o la escisión más que descansar en la simplicidad y unidad de un saber absoluto. Las consecuencias de un enunciado de estas características, es claro: *no hay minorías o excluidos naturales*. No existen, como J. Rancière (2004) lo menciona, los “sin parte” contra la universalidad dominante o el sistema establecido de la política. Sin embargo, ello no impide que dicha unidad pueda existir en determinadas circunstancias. Esta unidad debe ser simplemente construida, e incluso ser objeto

de una opción. Ejemplificando con ello el riesgo que va unido a una lógica de la finitud. En este punto se centra toda la ambigüedad de los ideales; ambigüedad que el psicoanálisis nombra, y que sin resolverla, nos remite al estatuto de *lo inconciliable*.

Referencias bibliográficas

Abélès, M. (2008). "Anthropologie de la globalisation". Payot. París.

Aristóteles. (2000). "Política, Libro I". Biblioteca Básica Gredos. Madrid, España.

Balibar, E. (1997). "La crainte des masses, philosophie et politique avant et après Marx". Galilée. París.

(2005). "Globalización/Civilización", en "Violencias, identidades y civilidad, para una cultura política global". Editorial Gedisa, Serie Cultura. Barcelona.

Castells, A. (1997). "Le pouvoir de l'identité". Fayard. París.

Freud, S. (1930). "El malestar en la cultura", Vol. XXI, P. 111, "Obras Completas". Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina, 1985.

Gramsci, A. (1921-1922). "Écrits politiques II". Textos elegidos y comentados por Robert Paris, traducido del italiano por Marie G. Martin, Gilbert Moget, Armando Tassi y Robert Paris. Gallimard, Bibliothèque de Philosophie. París, 1975.

Lévi-Strauss, C. (1967). "Les structures élémentaires de la parenté. Chapitre I, nature et culture". Mouton & Co. París.

Rancière, J. (2004). "Aux bords du politique". Gallimard, Folio-Essais. París.