

LA UNIDAD ORIGINARIA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL RACISMO: LA CONSTRUCCIÓN DE LAS DIFERENCIAS

Mariela Cuadro¹

¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo que no se sabe, o lo que se sabe mal? (...) Sólo escribimos en la extremidad de nuestro saber, en ese punto extremo que separa nuestro saber y nuestra ignorancia y que hace pasar el uno dentro de la otra.
(Deleuze, 2006: 18)

Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio devenido, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico.
(Deleuze, 2006: 79)

i) Introducción: ¿Por qué hablar de racismo hoy?

Intentemos una definición de racismo: *un proceso de construcción de otredades que funciona estableciendo cortes o fragmentaciones (diferenciaciones identitarias) al interior de una mítica unidad originaria, con el fin de fomentar la supervivencia (léase: reproducción) de un Nosotros considerado no como identidad sino como universalidad²*. De este modo planteado el racismo nos interesa como discurso³, es decir como dispositivo cuya lógica clasificatoria permite al poder actualizarse y, por tanto, ser ejercido⁴. Por lo tanto nos interesa desde un punto de vista político. Por un lado porque es un ámbito para reflexionar acerca del cómo del despliegue y del ocultamiento del poder. Por otro, porque nos resulta de utilidad para pensar cómo son construidas y fetichizadas tanto las diferencias como las identidades entre grupos humanos; diferencias e

¹ marielacuadro@yahoo.com.ar

² Hemos utilizado esta definición en otro trabajo: Cuadro, Mariela: "Disparen sobre el musulmán. Relaciones racismo-religión en la nueva configuración mundial", en *Revista de Relaciones Internacionales*, La Plata, IRI, UNLP, n°33, Año 16, p.92.

³ Entendemos discurso en el sentido que le da Foucault, es decir como práctica discursiva. Esto quiere decir, rápidamente, que no está exento de materialidad, sino que, por el contrario, funciona, existe, en tanto produce efectos. Al respecto véase Foucault, 2002 y 2004).

⁴ Una definición interesante de discurso se puede encontrar, también en Laclau, (2004): "A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*."

identidades que, en última instancia, funcionan como condiciones de posibilidad para la exclusión, la marginación y, al extremo, el exterminio. El racismo es posible cuando estas diferencias son entendidas negativamente, es decir, cuando existe un mandato que clama por su desaparición (aclaremos desde ya que esta desaparición se puede dar tanto a través de mecanismos incluyentes como excluyentes), pues son entendidas desde su antagonismo con una Unidad primera y “verdadera”, por caso: legítima. Con este fin, sus portadores deben ser homogeneizados y, por tanto, transformados en un grupo identificable (sujetos portadores de una identidad diferenciante). La cualidad que los aúne y los identifique, el adjetivo que los articule como sujetos de una identidad particular, variará según el momento histórico, más específicamente según relaciones de poder que determinarán el quién de este objetivo eliminacionista. En esta oportunidad intentaremos desarrollar algunos aspectos de la definición que dimos más arriba, buscando hacer hincapié -sobre todo, aunque no únicamente (las nociones incluidas en la definición se encuentran altamente imbricadas)- en la noción de *unidad originaria mítica* y su relación con la construcción de otredades e identidades.

El racismo es una práctica discursiva, por tanto, lo que intentaremos pensar son precisamente discursos racistas. Pero en esta ocasión no traeremos a colación los enunciados empíricos de esos discursos, sino que se tratará de un trabajo más bien conceptual. Esto último merece una explicación: En primer lugar, no creemos que el trabajo teórico pueda estar desligado de cierta acción política, por esto mismo no lo desdeñamos. En segundo lugar, el carácter del presente trabajo y la presentación del mismo en este espacio se dan en el marco del desarrollo de un trabajo investigativo más amplio que sí intenta pensar desde la corporeidad de los discursos.

ii) La idea de unidad originaria⁵ (modelo) y las diferencias como derivadas: copias deficientes y simulacros.

La unidad originaria como condición de posibilidad de la diferencia negativa

⁵ Utilizamos el calificativo “originaria” en sus dos posibles significaciones: como oriunda de un territorio y como estando allí desde el principio (obviaremos la discusión acerca de la existencia o no de un principio y diremos “desde siempre” –incluya o no implícitamente el término “siempre” el instante de emergencia del ser, la génesis-).

Recordemos la definición que dimos de racismo. Allí la Unidad Originaria era productiva (en el sentido de que producía), en tanto existencia primera: era a partir de ella que se dibujaban las diferencias. Asimismo, su función al interior del discurso racista aparecía ligada a la conservación de una identidad particular que, sin embargo, se presentaba como universal. Entre otros, un grupo de pensadores a quienes se ha dado en llamar “filósofos de la diferencia”⁶, ha roto con la idea moderna de un fundamento único e igual a sí mismo, erigiendo a la diferencia como nuevo punto de partida⁷. Este pensamiento intenta una oposición radical al pensamiento representativo que, según sostenemos, es el posibilitador del racismo como mecanismo de poder. Con esto queremos decir que hay varios modos de pensar la diferencia: los filósofos citados intentan inyectarle positividad, el pensamiento representativo la comprende como negatividad.

Es este último caso el que analizaremos. Aquí la Diferencia es entendida como deformación de una Unidad Originaria igual a sí misma. El carácter mítico de esta unidad originaria dispara una lectura de la historia en un vector bidireccional que postula, por un lado, a la diferencia como siendo posterior (temporalmente hablando) con respecto a la Unidad que es concebida como principio inengendrado y, por otro lado, un intento de recomposición –a futuro- de dicha unidad, una vez habiendo sido corrompida por las desviaciones diferenciadoras. Es decir que esta unidad originaria se postula tanto como origen cuanto como resultado (resultado de la desaparición de las diferencias que, en este sentido, son asumidas como acontecimientos). Para graficar, tendríamos una serie del tipo U-D-U’, en donde la primera U es la unidad originaria, la D representa a la diferencia entendida negativamente (es decir, como lo foráneo que viene a invadir una homogeneidad armónica) y la U’ la unidad originaria restaurada (el agregado de la cualidad de “prima” se debe a que, pese a que busca presentarse como siendo eternamente igual a sí misma, cada aparición de diferencias la obliga a realizar un movimiento de restauración que implica su transformación al tiempo que la del Otro).

U-D-U’: “El mito, con su estructura siempre circular es, ciertamente,

⁶ Entre otros, podemos nombrar a Martin Heidegger y a Gilles Deleuze. Véase al respecto: Vattimo, 1986.

⁷ Este punto de partida no debe ser entendido, no obstante, como un nuevo fundamento estático, sino como aquello que *insiste*. No es nuestra intención aquí -ni creemos estar en condiciones tales- de tratar este tema. La alusión a la “Filosofía de la Diferencia” es sólo una contextualización de la emergencia de nuestro problema.

¿Por qué llamamos mítica a esta unidad primitiva? Entendemos al mito como modo de significación, es decir como una forma de enunciación de la historia cuya función es la deformación de lo real. Esto último quiere decir que su función no es la de ocultar, sino la de hacer pasar lo construido, lo resultante de procesos, por cosas naturales: transformar la historia en naturaleza. Llevada al ámbito político y, entendiéndola desde el punto de vista que ahora nos interesa, esta última afirmación podría ser traducida del siguiente modo: El planteamiento de una unidad originaria mítica busca a través de su universalización hegemonizar la totalidad desde una particularidad. Es decir, transformar una particularidad histórica (contingente) en una universalidad necesaria. De esta manera, el mito formula una unidad y es consecuencia de un deseo de unidad: línea temporal bicéfala que apunta en un mismo movimiento al pasado y al futuro (y, por tanto, es formadora de presente), buscando y encontrando en el primero el principio de la historia y añorando para el futuro la permanencia e inquebrantabilidad de éste. Allí estará entonces la doble función de esta unidad originaria como elemento mítico en la conformación del discurso racista: 1) Elevar una identidad particular a universalidad necesaria, estableciéndola como origen; y 2) fundamentar la necesidad de recomposición de dicha unidad una vez “emergidas” las diferencias (accidentes históricos), movimiento de recomposición que implica la desaparición de estas últimas.

U-D (1): El problema de la homogeneidad.

U-D (2): El problema de la totalidad.

Establecida, entonces, una serie temporal U-D-U' (unidad originaria-diferencia-unidad recompuesta que se postula como originaria), comencemos por pensar la primera parte de ésta (U-D) y digamos, en primer lugar, que en la relación Unidad-Diferencia ella es origen. En efecto, es en torno de ella que las diferencias son construidas; o, más bien, la idea de una Unidad Originaria es la condición de posibilidad de la construcción negativa de las diferencias. Ahora bien, ¿qué entendemos por Unidad Originaria?; o mejor aún, ¿cómo es presentada esta Unidad Originaria? Digamos ante todo que de ella no se dice que aparece sino que es, desde ya, presencia: Presencia universal, idéntica a sí misma (homogénea),

eterna (ahistórica), perfecta. Modelo, paradigma, norma, (deber)-ser-naturalizado. Es lo que ha estado desde siempre allí y es desde esa posición que invoca el derecho de seguir siendo igual a sí misma. Pese a que es presentada como universalidad (o justamente por ello), desconfiamos. En efecto, desde nuestro punto de vista, esta Unidad Originaria no es más (ni menos) que un constructo, producto de relaciones de poder-saber, que niega su carácter de identidad. Frente a algunas miradas naturalistas, suponemos que las identidades son, por definición, particulares e históricas. (Véanse Žižek, 2003; Balibar, 2005; y Laclau y Mouffe, 2004) En este sentido, la noción de Unidad Originaria podría ser intercambiable con aquella de identidad siempre y cuando se tenga presente el carácter de universalidad con el que se presenta. Esta totalidad encontrará su forma de identidad, se presentará como identidad, únicamente al enfrentarse con la emergencia de cierto tipo de diferencias planteadas como contradictorias a ella: particulares, históricas, acontecimentales, deficientes. En esta línea de pensamiento las Diferencias se entienden como re-presentaciones fallidas (*simulacros*) de la Unidad y, en este sentido, como amenazas a su natural despliegue. Una vez que pudimos determinar a esta supuesta unidad originaria como identidad dominante, es cuando podemos pensar a las diferencias como otredades.

Ahora bien, siendo ella totalidad y siendo ella homogeneidad, ¿de dónde vendría la otredad a invadir su apacible territorio? Y acá la idea de unidad originaria se puebla de contradicciones: Si la diferencia surge de ella, debemos pensar una totalidad deviniendo, desarrollándose históricamente, y, por tanto, no siendo idéntica a sí misma sino estando desde ya habitada por algo distinto. La Unidad Originaria que se deriva de este primer razonamiento no sería, entonces, idéntica a sí misma (cae su cualidad de homogeneidad), aunque sí podría presentarse como totalidad. Ahora bien, más adelante veremos que existe una distinción al nivel de las otredades (diversidad y diferencia). Esta primera lectura de la unidad como engendrando lo otro (unidad inengendada y engendradora) puede plantearse si entendemos que esas otredades no la desgarran, sino que son otredades asimilables: diversidad. En este sentido, la cuestión de la homogeneidad de la Unidad se resuelve por la vía de la expansión del círculo de lo Mismo.

Si, en cambio, sostenemos que el encuentro entre unidad y diferencia se provoca porque esta última viene de algún espacio exterior a la unidad a quebrar

su armonía, la que se cae es su cualidad de totalidad (en efecto, la posibilidad de existencia de un espacio-otro implica que además de totalidad haya otra cosa, pero por definición la totalidad se refiere al todo, y si es todo no puede haber otra cosa). El pensamiento que enfatiza la exterioridad del Otro con respecto a la Unidad originaria, es un pensamiento que coloca las causas de la eliminación que le sigue a la emergencia de una otredad inasimilable fuera del sí mismo, en un espacio exterior a la totalidad y habitado por el Otro, de allí la posibilidad de calificativos del tipo bárbaros, irracionales, etc., nociones todas ellas contradictorias con el iluminismo que –cuanto menos en el ámbito político (lo cual no es poco)- aún hoy nos alimenta. Esta segunda figura de la otredad es la diferencia extrema, lo Otro inasimilable. La totalidad es, en efecto, dañada y también amenazada de muerte, sus instintos de supervivencia la harán alistarse para pelear, será una lucha a muerte. El resultado deberá ser la recomposición de la totalidad vía eliminación/desaparición (para utilizar una expresión que interpele directamente a nuestra historia) de la amenaza detectada; de esta manera encuentra resolución la cuestión de la totalidad.

Comenzamos, entonces, por hacer una distinción entre dos posibilidades de lecturas de la diferencia: una nos hablaba de la diferencia como fondo y, por lo tanto, de las unidades como productos; la otra, de las diferencias en tanto superficie y como emergencia de una Unidad esencial que, en este caso, habitaría las profundidades. Hemos intentado pensar esta segunda lectura y ahora nos encontramos, dentro de ella misma, con dos modos de pensar lo diferente en torno de lo idéntico.1) La Diferencia *emerge de* la unidad y, en este sentido, es una desviación de ella; 2) la Diferencia *invade* a la unidad desde un espacio exterior al de la totalidad. Desde esta última lectura, no encontramos una causalidad inmanente, desviaciones en el marco del desarrollo de la unidad, sino que la causa de la amenaza que se presenta al surgir la diferencia, vendría de un espacio-otro, lo que nos habilita a pensar que, por lo tanto, además de la totalidad habría otra cosa, que además de la Razón habría la Sin-razón, que además del Bien habría el Mal, etc., presentando a cada uno de estos opuestos como habitantes de dos mundos distintos. Hágase la siguiente distinción: Si en el primer caso, existe también el Afuera, éste es constituido recién en un segundo momento, estableciendo un lugar para colocar a la otredad inasimilable; en el segundo caso, por el contrario, el Afuera ya existe, conformándose una idea de duplicación del mundo según la cual en el “nuestro” estarían presentes todas las

cualidades “positivas” -positivas desde nuestro iluminado punto de vista, por supuesto- (el Bien, la Razón, la Libertad, la Luz, etc.) o bien los modelos –en tanto estos suponen la perfección positiva-; y en el Otro, todas las cualidades “negativas” que se opondrían punto por punto a las primeras (esto es: el Mal, la Irracionalidad, la Opresión, la Oscuridad, etc). A partir de aquí podrán establecerse niveles de imperfección que formarán una jerarquía que se piramidizará hasta llegar a la necesidad de expulsión de aquellas copias que no se ajusten al modelo (simulacros): “Exclusión de lo divergente en nombre de una finalidad superior, de una realidad esencial o incluso de un sentido de la historia” (Deleuze, 2005: 261). Es así como bajo su subordinación a lo idéntico, las diferencias son llevadas hasta la contradicción, mecanismo lógico que implica una disyunción excluyente del tipo o A o no-A, estableciéndose un dispositivo binario del tipo o Yo o el Otro (en el que el Yo optará obviamente por su propia supervivencia/reproducción). La Diferencia es aquí pensada al interior de una serie continua, cuyo carácter de continuidad (es decir, su existencia) es el que aparece como amenazado: La Diferencia se presenta como una ruptura en una supuesta continuidad, es, de esta manera, catastrófica (Deleuze, 2006).

*D-U' (1): Inclusión jerarquizada y diversidad: la invisibilización del poder.
D-U' (2): Diferencia y desaparición; particularización y sacrificio: la
visibilización del poder.*

Llegamos, pues, a la segunda parte de nuestra serie (Diferencia-Unidad restaurada que aspira a recobrar su ser originario) cuando las diferencias ya han aparecido; se tratará, ahora, de recomponer la unidad quebrada. Esta recomposición se hará por medio de un doble proceso de inclusión y exclusión. ¿Quiénes serán incluidos y quiénes excluidos? ¿Cómo, en última instancia, se establecerá la clasificación, el nombramiento, de aquellos a los que se permitirá la incorporación y de aquellos a los que se condenará a la desaparición? Hasta el momento estuvimos hablando de diferencia, sin prestar demasiada atención a la distancia que puede existir entre ésta y el concepto de diversidad. Señalemos ahora y demos su peso correspondiente a esta distinción. Lo que es pasible de ser incorporado es la diversidad, lo Otro por excelencia es la diferencia.

En el primer caso, la idea de diversidad conlleva la de una otredad asimilable, es decir, desviaciones factibles de formar parte de lo Mismo. Esta “inclusividad” liberal o posmoderna aparece tipificada en el multiculturalismo (a)político, donde

el Uno admite a estos pequeños otros a través del soberbio mecanismo de la "tolerancia". Estas políticas, o la categoría misma de diversidad, suponen el ocultamiento (invisibilización) de las relaciones de poder, estableciendo una igualdad formal y, por tanto, ficticia. En efecto, la idea de este paraíso mosaical, democrático, tolerante, del "todos somos iguales", desconsidera la existencia de ya sea *una* clase, *una* religión, *una* nacionalidad, *una* cultura, *una* raza, etc. dominante que tiene el poder de determinar quiénes sí y quiénes no pueden pertenecer al mundo que –no nos olvidemos- siempre es *este* mundo. La igualdad formal es, además, hipócrita, puesto que esta inclusión se da de modo piramidal, es decir, jerárquico. El Uno-Todo de la identidad con voluntad universalista, puede figurarse como un círculo formado por anillos concéntricos: El núcleo estará ocupado por esta identidad particular que se presenta como universal y los anillos por estas pequeñas otredades (diversidad) que son incorporadas diferencialmente, de modo tal que en los límites de nuestro círculo de lo Mismo nos encontraremos con lo más despreciable de entre *Nosotros* (los musulmanes "moderados", por ejemplo). Es así como se construye la ficción de la universalidad, donde *parecen* anularse las diferencias. Este primer mecanismo de inclusión jerárquica, entonces, transforma las diferencias asimilables en diversidad, invocando el principio de igualdad formal y, por tanto, echando un velo sobre la cuestión del poder⁸.

La diferencia, por su parte, es la catástrofe que atraviesa la unidad. Acontecimiento por excelencia, es decir, trastocamiento de las relaciones de poder. El Otro es discontinuidad que irrumpe en el despliegue continuo de lo Mismo. O bien: diferencia-síntoma, en el sentido de que es lo que coloca en la superficie el cambio profundo de las relaciones de poder. En efecto, cuando la diferencia emerge bajo la forma de lo Otro, las apariencias de la diversidad se quiebran y la universalidad constituida bajo este mecanismo inclusivo, muestra su imagen de particularidad. La exclusión necesita de una lucha binaria: particularismo vs. particularismo. En este sentido, lo Otro no sólo es presentado como un defecto que afecta a la unidad, sino que él mismo aparece como un modelo posible opuesto al buen modelo de lo Mismo. Aquí radica el carácter de amenaza del Otro, es una amenaza a la propia supervivencia del eterno

⁸ Citemos a Laclau: "Esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*." (Laclau y Mouffe, 2004: 13)

fundamento. Ahora bien, esta amenaza a la unidad que –recordemos- en este momento de la serie ya fue agrietada, debe ser combatida; y el verdadero representante de la unidad en la tierra será el encargado de responder. Esta respuesta adoptará una postura identitaria. La universalidad es la que responde, pero lo hace a través del *Yo* particular. Enfrentamiento desnudo de voluntades de poder: *Yo* vs. (el) *Otro*. El *Otro*, en tanto que diferencia acontecimental, histórica, etc., es, por definición, particularidad. Momento de la emergencia de la diferencia; momento del acontecimiento; momento de la visibilización del poder. Esta Diferencia trascendental, siguiendo a Deleuze persiguiendo a Kant, toma la forma del tiempo (Deleuze; 2008). Aquí se cuele la historia y, por tanto, se cuele la cesura como fundadora de lo histórico. Esta cesura se presenta en la imagen de un acontecimiento que irrumpe en la continuidad del relato histórico para generar un temblor en las relaciones de poder, pues junto con la aparición del acontecimiento se produce una fisura en el *yo* identitario originario que lo desterritorializa, obligándolo, a un tiempo, a la reterritorialización. Es decir, que el *Yo* es corrido de su lugar y, si quiere sostenerlo, deberá tener la capacidad de volver a colocarse en él, pero ocuparlo no será ya posible allí mismo, sino que deberá reencontrarlo en otro punto. Esta recomposición del *yo* se hará tomando prestadas de la Historia imágenes que procuren y logren convencer: “El orden del tiempo sólo quebró el círculo de lo Mismo y puso el tiempo en serie, para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie.” (Deleuze, 2006: 148)

Esta batalla entre dos identidades particulares es una lucha a muerte: a fin de perpetuar su supervivencia, de retomar la continuidad, de restaurar la unidad herida, el *Yo* buscará eliminar las diferencias. El movimiento a través del cual se recobra la unidad perdida para reinstaurarla como eterna es el que conduce a la desaparición (del *Otro*, de la diferencia). Ahora bien, el *Yo* postula esta desaparición no como deseada, sino como *necesaria*, es decir, como única vía de resolución, de reencuentro con el Orden (natural). El carácter de necesaria y de contraria a los deseos *yoicos* de esta eliminación, nos conduce a la idea de sacrificio: El *Yo* se sacrifica al tiempo que sacrifica al *Otro* (esto explica los varios argumentos de autojustificación en situaciones pre-extermio) en vistas a la supervivencia, a la (re)instauración de la unidad (Civilización, Humanidad, Progreso, Libertad, Bien, etc.): “El ritual de sacrificio es fundador: instaura o reinstaura la Ley, pero de una manera que recuerda, con fines por así decir ‘preventivos’, el conflicto primario entre el Orden (de la Ley) y el Caos...” (Grüner,

2005: 74). Es así como la destrucción es presentada como condición necesaria para la Restauración: la guerra como condición para la paz. El resultado de este momento de la serie que establecimos en un principio, es decir la recomposición de la unidad originaria perdida, aparece como un recomenzar necesario de algo siempre igual a sí mismo que ha sufrido algún tipo de degeneración inexplicable desde una concepción inmanente de la causalidad: es en el Afuera de nuestra apacible homogeneidad adonde deberemos ir a buscar las razones de la catástrofe. El Otro, víctima sacrificial por excelencia, es entonces un ente sagrado y maldito a la vez. Maldito porque tiene que ser eliminado (o: tiene que ser eliminado porque es maldito); sagrado porque es la condición de posibilidad de la Restauración: "Los sacrificios rituales suponen tomar un pedazo de vida humilde o despreciable y convertirla en algo especial y poderoso. No obstante, con el fin de pasar de una condición a otra, ese objeto en cuestión debe sufrir un proceso de muerte y disolución..." (Eagleton, 2008: 150). Es en este sentido que se puede decir que el Otro es parte de lo Mismo, pues entre ambos existe una tensión que perpetúa la retotalización y los reacomodamientos. La Unidad Originaria para actualizarse precisa de una Diferencia radical a ser exterminada.

iii) Conclusión o Pequeño anexo acerca del pensamiento fetichista y representativo

...de lo que se trata es de derivar la unidad –no dada- de esa forma de producción descompuesta en diversidad como producto de un sujeto que la produce. En última instancia se trata, pues, de producir al sujeto 'productor'.
(Lukács, 2002: 238)

Este mundo de las copias y los simulacros es el mundo de las representaciones y de los representantes y nos preguntamos si acaso nuestro pensamiento representativo podría dejar de organizar la realidad de esta manera. De lo que se trata es de poner en cuestión las nociones mismas de copia y de modelo y dejar de pensar la diferencia en un sentido siempre deficiente, como derivado de una esencia impasible y eterna. El problema principal radica en un tipo de pensamiento que al mismo tiempo que parte de la esencia, la sustancia, el fetiche, la cosa igual a sí misma, el fósil, conduce a la esencialización, sustancialización, fetichización, cosificación, fosilización, en fin, al detenimiento, a la partida de y llegada a *un* punto de *un* único sentido.

El pensamiento representativo funciona a través de la condensación: efectuación de una *tabula rasa* de las diferencias que dan por resultado una unidad (siempre entendiendo a ésta como una homogeneidad que absorbe las diferencias). La emergencia de esta unidad como esencia desde siempre existente, requiere, a su vez, de un movimiento de desplazamiento a través del cual lo que se desplaza son las relaciones de poder, que son siempre relaciones históricas. En efecto, éstas quedan ocultas, pues se invisibiliza el poder que impone cierta unidad -presentada como natural- por sobre cualquier otra.

Si esta unidad es, como la definíamos más arriba, presencia, pero presencia en última instancia inasible, las manifestaciones de ésta son representaciones, es decir, copias de la unidad esencial mediadas por un sujeto representante que, en tanto tal, tiene el poder de volver a hacer presente (re-presentar). Y estas copias serán clasificadas como verdaderas o falsas o –si se quiere- como legítimas o ilegítimas. El representante debe ser asumido como la copia fiel de aquello que representa: pensemos en la democracia representativa y el rol (ideal) del representante como espejo de la voz –o de la voluntad- del pueblo (objeto representado). Las representaciones, entonces, aparecen íntimamente relacionadas a la idea de una unidad en su despliegue natural (es este despliegue el que, en efecto, genera representación). Ahora bien, las representaciones serán evaluadas. El modo de pensar representativo supone un ordenamiento, una jerarquización. En este sentido, la idea de unidad originaria funciona como medida (norma, en términos de la sociedad disciplinaria foucaultiana) a partir de la cual se evalúa la mayor o menor pertinencia de las copias que, al extremo, son desechadas al peligroso espacio de la diferencia. La emergencia del Otro implica el surgimiento de un problema en el que el sujeto que se presenta como representante legítimo (verdadero) de la unidad (identidad universalizada), no admite sus representaciones. Es entonces cuando el Otro puede ser expulsado, cuando se lo confina a un espacio exterior de la totalidad auto-proclamada. Si el representar supone traer al objeto fijado, detenido, disponible ante el sujeto en tanto representante, la lógica del modelo supone una separación entre el sujeto y el objeto en la cual mientras el primero tiene el poder de representar, el último ocuparía el lugar de representado. En este sentido, podríamos hablar de una estructura de tres niveles en la representación: el sujeto representante por excelencia es la identidad dominante, aquella que se reconoce como legítima manifestación de la unidad esencial; luego, hay otro tipo de sujeto que es tanto

representante como representado (lo que aquí llamamos diversidad), pero esta posición ambivalente siempre está mediada por la admisión de funcionar como tal, admisión que está regulada por el representante por excelencia; finalmente, el Otro, no representante en absoluto (y en este sentido, arrancado de su cualidad de sujeto), sólo representado. La objetualización del Otro se da a través de un mecanismo en el que éste es amputado, pues se le confisca su voz. En este sentido, el único capaz de hablar (por él y por los otros) es el *verdadero* representante (una vez más, nos remitimos a la analogía del representante político en la democracia representativa). Entonces, el hecho de que un sujeto tome el lugar de sujeto en tanto tal o de objeto dependerá de las relaciones de poder que son siempre relaciones de poder-saber (Benjamin nos habla de una historia audible de los vencedores y de una historia muda de los vencidos).

“Fundar es siempre fundar la representación” (Deleuze, 2006: 405) (o la posibilidad de representación) y, en este sentido, el mundo del fundamento está siempre amenazado por lo que intenta excluir: “Fundar es determinar lo indeterminado” (Deleuze, 2006: 406). De aquí que insistan irrepresentables (lo completamente Otro), marcando los límites a la representación. Si el pensamiento representativo, en tanto pensamiento condensador, es necesariamente un pensamiento fetichista, de lo inmóvil e inmovilizante, se trata de intentar construir un pensamiento que eluda los puntos fijos: un Todo que incluya a sus “otros” de manera constitutiva; vale decir: que desmienta su apariencia de Todo-Uno ya “acabado”, autosuficiente (Grüner, 2005). Para finalizar, citemos a al bello pensador Lukács: “...detrás de casi todo problema irresoluble se encuentra, como vía de resolución, el camino de la historia. (...) Sólo el devenir histórico supera realmente la autonomía dada de las cosas y conceptos cósicos, y la rigidez por ella causada (...) hemos hecho nosotros mismos nuestra historia (...) y si somos capaces de considerar la realidad entera como historia (o sea, como nuestra historia, pues no hay ninguna otra), nos habremos realmente erguido hasta el punto de vista en el cual la realidad puede ser concebida como nuestra ‘acción’.” (Lukács, 2002: 241, 243, 244).

BIBLIOGRAFÍA

BALIBAR, Étienne, *Violencias, identidades y civilidad*, Barcelona, Gedisa editorial, 2005.

- BARTHES, Roland, *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2003.
- CUADRO, Mariela, "Disparen sobre el musulmán. Relaciones racismo-religión en la nueva configuración mundial", *Revista de Relaciones Internacionales*, La Plata, IRI, UNLP, año 16, n° 33, p.92.
- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.
- DELEUZE, Gilles, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Equipo Editorial Cactus, 2008.
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- EAGLETON, Terry: *Terror santo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2008.
- GRÜNER, Eduardo, *La Cosa política o el acecho de lo Real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, La Plata, Editorial Altamira, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2002.
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- LACLAU, E. y Ch. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- LUKÁCS, György, *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2003.