



*El hijo del hombre (1964).
Autor: René Magritte.*

METAFÍSICA DE LA IDENTIDAD Y TRANSGRESIÓN POLÍTICA DE LO POPULAR

“Marchar con sus sombras o alejarnos de ellas si se encuentra al alquimista todopoderoso capaz de separar las sangres”

Manuel Zapata O.

Thaísa de Souza*

1. Otras lealtades, otros juegos

Pretendemos indagar en este breve escrutinio hasta qué punto la metafísica de la identidad, ancla filosófica del proceso de constitución de la individualidad moderna, sigue orientando, con su doble incidencia - totalizante y reivindicativa, las propiedades que pretenderían perforar la hegemonía conformista de las democracias ultraliberales presentes. El intuio es visitar el basamento metafísico que ha ordenado los modos de aprehender racionalmente el conocimiento de los entes para, luego, poder enfocar críticamente los sentidos de algunas recientes acciones de insumisión política y, por consecuencia, contrastarlas con formas de insubordinación menos ostensivas y mayormente sostenidas en el reclamo ético y en la dislocación de los referentes ideológicos asumidos.

La cuestión que nos parece de suma importancia, como ejercicio de depuración conceptual y política, es intentar establecer las debilidades y los límites de ciertas acciones “significativas” regidas por el *deseo de transformación* de la realidad, ante lo cual brota la impugnación de lo que constituiría el eslabón mal-dito de nuestra sociedad -la que aboga contra el sortilegio moral de repetición del daño y el placebo social de las palabras sin arraigo-, y que vindicaría justamente la *transformación del deseo*. En buena hora, deberíamos encorajarnos a discernir el grado y el gradiente de tensión de los hilos del conflicto que sostienen ciertos movimientos de insurrección al poder, de modo a confrontar los recursos esgrimidos con otras fuerzas discursivas urdidas por la cultura popular.

* Abogada y Magíster en Filosofía, Sociología y Teoría del Derecho por la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Ha sido docente en las carreras de Derecho y filosofía en distintas universidades colombianas, entre ella Universidad del Rosario, Universidad Libre-Cali y Universidad de los Andes. Actualmente es candidata a doctora en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde desarrolla trabajo de tesis acerca de la ontología política del cuerpo femenino.

Es necesario, además, percibir como los movimientos de insatisfacción y las acciones propensas a la transgresión político-ideológica tienden a una yuxtaposición sin mayores roces, como si cada una ocupase dimensiones dispares e impenetrables y arrastrase tras sí la inteligibilidad de sus combates. ¿Será la indolencia de los análisis hegemónicos lo que impide ver el rostro de ciertos silentes artefactos de lucha, muchos menos estrepitosos que las consignas enarboladas y, no obstante, llenos de tonalidades y acentos que exceden a su misma expresión fáctica al apuntar a la vacuidad del horizonte de diálogo, donde precisamente se entrechocan las miradas?¹ Asentimos que lo más relevante de dichos procesos sería entonces perseguir el carácter pedagógico de su significación, que coliga el pensamiento a la existencia insoslayable de quien lo pronuncia. Y por eso, desobstruye la senda por donde las palabras empiezan a jugar su juego, no de simbolismos históricos y culpabilizantes, sino aquel de las miradas y torciones que el despojo del sujeto hace actuar valientemente, afín de detener el curso de violencias sacrificiales cuyo propósito es siempre excluir y marcar.²

Desde ahí se tersa el arco que nos impulsa a romper el cerco de la identidad y corrernos del espacio de las significaciones incrustadas en el lenguaje, no para canjear una significación por otra, sino para adentrar en la misma potencia del lenguaje, vertebradora del mundo afectivo en donde podemos ser agente y testigo de lo que no somos, de lo que hemos sido y de lo que aspiramos ser, y en el cual reside toda la potencia ética que la transmutación de los sentidos hace proliferar. Habrá que sospechar, por esos motivos, de las propuestas de redención afinadas con la consolidación de identidades plenas y robustecidas. El humo que proyectan puede ser peor que el fuego del aplastamiento cultural del que buscan sustraerse. Un antropólogo como Roger Bartra supo atinar a los desvanes melancólicos de la gesta historicista tan en boga bajo el gran sol narrativo de las identidades:

La solución de los problemas que afectan las culturas líquidas no se encuentra en la forma tradicional de configurar identidades potentes sobre territorios soberanos. No hay condiciones para ello, y pareciera temeraria e inútil toda empresa política encaminada a transitar los viejos senderos del nacionalismo. La reconstrucción de la memoria se vuelve un acto de duelo sobre las ruinas de una historia dislocada (2013, p. 50).

Ser fiel a la memoria de una cultura pasa a ser concebido como la reprogramación de un pasado violentamente alterado, que se debate por hacer prevalecer la ley de un destino interrumpido y frente al cual arriban los representantes desterrados de mundos pasibles de extinguirse. La referencia al territorio se proyecta como el lugar de aseguramiento de las huellas encriptadas en ese tiempo pretérito. Desde otro escenario, la fuerza de la voz testimonial habla de un pasado nunca

1. Nos introducimos con esas digresiones al sincretismo ontológico que traspasa toda la obra de Emmanuel Levinas y del cual nos servimos para señalar el momento de la aparición inconclusa de la palabra en la boca de un otro que precisamente porque no es fuente de conocimiento, ya que del otro no puedo decir nada, me comprometo a recibir lo que su presencia me convoca. La aparición que involucra sus palabras no cesa de mostrarse en las cosas que su lenguaje esboza, y su presencia no deja de afectarme desde la extrañeza que me provoca su enseñanza. Levinas es el filósofo de la perturbación diferida del otro, por eso, todo lo que se anuncia como rostro, palabra y presencia contamina mi mirada del mundo, previo a toda idea acerca de mi ser (Cf. Levinas: 2015).

2. Empezamos a señalar aquí la envergadura de las reflexiones que debemos llevar a cuestas para atentarnos a los designios mortíferos de la violencia que funda y conserva el poder jurídico, para lo cual es menester recobrar la claridad de la filosofía histórica de Walter Benjamin en su insigne ensayo Para la crítica de la violencia (2010, p. 153-180). El autor es lapidario:

Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulminea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre (Benjamin, 2010, p. 176).

vivido y de las posibilidades de crear un medio para pervivir lo que aún no ha sido realizado, lo que va a la espalda del tiempo, lo que sólo se capta en el acto de fabricación del mismo lenguaje, sin que, por cuenta de eso, el sujeto encuentre el consuelo de la autorreferencia nostálgica (Levinas, 2015, p. 142-145). Sin embargo, es ahí cuando se vivifica el suelo donde las culturas pueden abandonar sus cultos y rendirse a la escultura de la palabra, a hurgar en sus códigos hasta producir la escritura de lo olvidado, que no es la misma de la memoria, ya que aquella se alimenta de la materia fecunda de los sentidos, los confunde, los desestabiliza, para que las tierras se vuelvan otra vez un lugar a ocupar.

2. Identidad *versus* lenguaje

El quiste metafísico de la identidad lo tenemos que rastrear en la tradición filosófica moderna que le subyace: fuente que converge hacia la racionalización de la potestad jurídica del soberano y sede de la formalización del concepto de individuo estructurado sobre el conjunto de sus determinaciones. Derrotero histórico que se plasma cuando suscribimos el pacto sangriento de una sociedad de iguales; su fundación, promulgada por medio del contrato social de adjudicación de derechos, recubriría con el sello de la legitimidad la violencia que se impone como fuente normativa irretractable. Prueba extendida de esto es que en la arena de lo que hoy se denomina *lo común* se miden entre sí todas las corrientes sociales, justamente porque, al revés de lo que se podría dar a creer, se encuentran instaladas, como desde la génesis contractual del estado, en *su lugar*, en sus campos de asignación cualitativa y simbólica, correspondientes, en la actualidad, a la pertenencia étnica, religiosa, territorial, de género y tantas otras. Sonsacar los mandatos de tal herencia liberal requiere dar unos pasos atrás en el andamiaje de una pluralidad democrática responsable por engolfar sistemas de vida y por relegar la materialidad de la existencia humana a yacer entre lo sensible e indeterminado.

En tanto condición filosófica del pensamiento occidental, la metafísica que sistematiza Aristóteles se perfila al extraer de los entes las determinaciones trascendentales que contendrían la verdad acerca de su ser. Las cosas son lo que son por una orientación que las instruye, y ese fue el papel que jugó la teología de lo divino en la subjetivación del mundo; la estereotipia del hombre a imagen de Dios, de modo que toda la vida terrenal pasa a estar transida por el supuesto de esa determinación última y ulterior. Sobre esta maquinaria subjetiva se instala el fortín de la conciencia ante un mundo que se quiere tomar de las garras de lo inasible para volverlo familiar. Para decirlo de forma breve, nos figuramos desde aquello que nos identifica, desde la igualdad con nosotros mismos. Es necesario percatarnos de esas premisas para dejar de debatirnos en discusiones que, por estar atadas a la visión de ciertas semejanzas entre las cosas, según nos conformemos con la adusta defensa de Platón en *Fedro* sobre la habilidad retórica (2008, 262a, 262b)³, eluden las sinapsis excluyentes anidadas en el yo del cerebro identitario.

Al compás de la liturgia hegeliana, la metafísica de la identidad se condensa por la ascensión y el apresamiento espiritual de la conciencia en sus dos esencias ejemplares, el momento de acatamiento de la voluntad del Estado como lo *universal abstracto* y la renuncia abnegada operada

3. Queremos dar a entender que la dialéctica del discurso que se expone en la parte final de *Fedro* contiene, además de lo suscrito sobre los procedimientos a tener en cuenta por el buen orador (Platón, 2008, 266d, 266e y 267a), preciosas insinuaciones a cerca de una teoría de la verdad guiada por el proceso epistemológico de elevación espiritual del filósofo, quien conservaría la capacidad de “guiar las almas” (271d) por medio de su comunión amorosa con lo bello (Platón, 2008).

Pese al conjuro democrático de la teoría rousseauiana de formación de la voluntad popular, el gobierno ilustrado de la cosa pública no ha sido capaz de fabricar la igualdad con las vestiduras del poder ciudadano.

por una *conciencia noble* que superó su fatigante extrañamiento (Hegel, 2015, p. 301-303). He aquí el ritual dialéctico que obtura, por medio del lenguaje, el espectro de las particularidades al difuminarlas en tránsitos contingentes de la autoconciencia, quien en esa medida acomoda los objetos idénticos a sí en una valoración de igualdad y, con la misma talla, somete la desigual sustancia del mundo al servicio de su exigida estabilidad y regulación.

Pese al conjuro democrático de la teoría rousseauiana de formación de la voluntad popular, el gobierno ilustrado de la cosa pública no ha sido capaz de fabricar la igualdad con las vestiduras del poder ciudadano (Benjamin, 2010, p. 173-175); al momento de asumirse por medio de lo que considera propio, el individuo se ata las cadenas que ligan su subjetividad a una identidad tan vacua cuanto simétrica al movimiento que aparta de sí el campo de “no-iguales”. Mientras subsisten los estímulos de cooperación o, al revés, de hostilidad, los hombres siguen erguidos sobre la sombra de sus ombligos; anatema que podríamos deducir de las lecciones de Levinas respecto al ensimismamiento de las significaciones *aprehendidas*, señales de una libertad vergonzosa e injustificada, dirá él, que no se traspasa por la voz de enseñanzas *aprendidas* de oído de un otro (2015, p. 124-127).

Traicionadas y postergadas sus transformaciones, la fórmula contemporánea de la sociedad liberal nos entrega la escena hipostasiada de *lo común*, en cuyo horizonte se alzan los intereses más estimados de la colectividad y reverberan despliegues de talentos identitarios y relacionales, ambos dispuestos a actualizar el poder de segmentación del nuevo diagrama del paradigma democrático. La pléyade de banderas grupales, así como las postulaciones abarcadoras de ontologías que proclaman el derecho, por ejemplo, al agua y al territorio, configuran en esta posmodernidad lo político como espacio de sectorialización y acusado empobrecimiento de las experiencias de conflicto; concurso que, inevitablemente, desvitaliza y fragiliza las trayectorias de producción ética de los sujetos, conducidos, luego, a sus flancos de resistencia y agencia.

Cuando en la forja de *lo común* se homologan valores a demandas diversas, legitimadas por la exhortación de las estructuras de opresión, permanecen, entre ambages, los sentidos de oposición y los vectores políticos de las contiendas anunciadas. Es así como asistimos a los instrumentos conceptuales de análisis -los que equiparan normativamente gobierno democrático y pluralidad,

devenir histórico y progreso, institucionalidad estatal y consenso- confluir en los reiterativos amarres ideológicos de los episodios de embate. Pues lo que la política de *lo común* mantiene intacto, tras las retracciones y dobleces de la anatomía de los fenómenos políticos, es el recorte metafísico que define las coordenadas de trascendencia de lo dado. Su principio de *expresión*, que podríamos encontrar en el modelo de identificación del “ente en su conjunto”, y su principio de *aglutinación*, que estaría referido al orden categorial del “ente en cuanto tal”, son extraídos en línea directa del sistema de estudio de la metafísica aristotélica; constantes del pensamiento que inciden como cariz ontológico opuesto a una *inteligibilidad no-dialéctica de lo sensible* (Heidegger, 2007, p. 72).

El espíritu aturdido y desarraigado del hombre instalado en las rutinas de la cultura, cuando la noble obediencia ya a lo lejos se desfonda, se asienta en esa postura de conocimiento, Hegel nos lo confirma (2015, p. 305-308); para luego, considerar, con algún resquemor, la mala jugada de la conciencia al caer en su espiral de identidad, quien por medio de la fe absolutiza y simplifica todas las diferencias, aunque sin cultivarse en ellas, y a través de la intelección las contempla como simples variaciones de magnitudes añadidas al acaso (Hegel, 2015, p. 311-317).

3. Identidad de los procesos

El punto de inflexión que queda, por tanto, flotando y que es la posibilidad de calzar la experiencia de la realidad a partir de lo verdaderamente impensado, de los bordes no-reflexivos de la subjetividad, de su peregrina fuerza de no-identidad que le pone en presencia de su indigencia, es también la potente invitación de una vida no mediada ni metrificada. Algo que, para aprovechar los avatares ontológicos de la época, nos llevaría a concebirnos según la ambigua forma de *estados inmunitarios de resistencia*. En lugar de soldar los resortes de la comunidad con la inmunidad epidérmica de imágenes simbólicas y redentoras, el movimiento social transformador sería quizás el de *identificar* los confines de la inmunidad hasta mutarlos en suelo, en origen, en respuesta que convierta el sueño divinizante de ser en austeros repertorios de convivencia.

Ivan Illich rememora durante una conferencia dictada en Tokio en el año 1982 una anécdota que dilucida con agudeza los relieves de la constitución autonomista de la vida (s.f.). De acuerdo a los principios de *expresión y aglutinación* desprendidos de la metafísica occidental encargada de atribuir sentido a la manifestación de los entes, la vida se muestra y se explica -y en proporción imparable en el presente- a partir del timbre identitario, ya sea para refrendar visiones de mundo (movimientos particularistas de distinta índole) o reclamar ontologías de escalas superiores (nuevos consensos políticos alrededor de bienes de interés común). La aleccionadora evocación de Illich acerca de la llegada del primer parlante en la pequeña ciudad de su abuelo, y la cesura que se interpuso desde entonces a la circulación libre y armónica de las voces de sus habitantes, facultad que les permitía implicarse unos con otros cotidianamente, esboza la distorsión de la idea de lo común que hoy se sostiene (s.f.). Lo que dicho taponamiento del silencio apuntala, a *contrasensu*, es la existencia de una instancia ontológica que se sustraería a los términos de aprovechamiento epistémico de la modernidad, con sus dispositivos de otorga de valor-beneficio y gestión de bienes poseedores de función. El ejemplo dado por Illich sugiere, más allá de la sobriedad aparente, fecundas analogías y cuestiones a la tendencia del pensamiento político en volcarse sobre agendas cotizadas, como las del control demográfico y de la sostenibilidad ambiental, demostradas por los desafíos del desplazamiento migratorio y del manejo de la vida natural, que, no obstante, pasan de largo por temas más dúctiles y dispersos, tal como puede ser la inscripción de la vida material en formas de interacción no sometidas al cálculo contractual del orden político.

La mítica del pacto democrático, al aspirar gobernar los destinos de lo social con la salvaguardia de las identidades, cree poder corregir y prever los cursos de la desigualdad, aunque permanentemente soslaye la ontología de sus causas. Este es el drama que se proyecta sobre los contextos actuales donde la vulnerabilidad extendida de grandes grupos humanos hace patente el sistema de precariedades enlazadas; comenzando por la compulsoria fragilidad e interdependencia humana, luego vuelta masa residual en los núcleos de marginación de los regímenes liberales y, desde las últimas décadas, salpicada como desecho por los gobiernos que hacen de la precariedad la normalidad emergente. Cabe preguntar si detractar esas aberraciones y buscar incidir con vigilia moral sobre esos sucesos, como procede con ahínco Judith Butler (2017, p. 195-219) y tantos otros teóricos, puede introducir una alternativa efectiva al desalojo humano, una que vaya más allá de la instauración de una sensibilidad política ampliada. Ahí donde el pensamiento crítico busca imprimir una última torsión sea quizás la cima de donde haya que saltar hacia el aferramiento radical de la existencia en su inmersión ética, la que, a nuestro modo de entender, no puede prescindir de una ontología de los cuerpos.

Por fuera de los bastiones de la hipoteca democrática, la igualdad es puesta delante de su perspectiva histórica y sólo puede asirse echando mano de la errancia subjetiva. Relación que para Levinas se corporifica en el saberse elegido por otro, por obra del nacimiento, y que por este acto de creación nos remite a un pasado que por fuerza de su disolución no puede ser transmitido ni aprendido pero que, por efecto, nos es enseñado, murmurado, más como cifras melódicas que como testamento. De aquí nacería el entrelazamiento de la comunidad con el existir, que no se resuelve por el sustento alimentario heredado, sino que fecunda eróticamente el suelo del yo con el misterio de su origen (Levinas, 2015, p. 123-137).

Alzada sobre el mito que la razón jurídica funda y conserva al instituir su fuerza primaria, la afirmación de derechos cumple el propósito de concluir sobre la “razón de ser” de las diferencias. Frente a la condición justificadora del poder, el comodín de la igualdad ciudadana subsiste como una encriptación ideológica apenas posible por la abstracción convenida del lenguaje; se afianza justamente allí donde la lengua de los hombres estaría llamada a surcar en los dominios todavía inarticulados de la traducción de los sentidos (Benjamin, 2010, p. 140), rozando la dádiva insondable que, siguiendo el faro de Benjamin, un instante de contacto (2010, p. 123) de dos formas lingüísticas hace atisbar como novedad impolítica. Verdadero cúmulo de saturación que permitiría al sentido otorgarse una trayectoria singular, no distinguible entre el mapa de significaciones del escenario político de trueques y aseveraciones.

4. Lenguajes que perforan el espacio

Somos llevados a hacer hincapié en el hecho de que el concepto tradicional de metafísica, absorbido desde la recepción aristotélica como formador de la sustancia espiritualizante de la razón, contiene ya en sus albores el anzuelo apropiado -la equiparación de la teología de lo divino a la doctrina cristiana de la certeza máxima y superior de la existencia de Dios- para extraer de allí la figuración subjetivizada de lo humano. Lo que advendría unos siglos más tarde con el diseño democrático del hombre gobernado es un desdoblamiento funcional y perfeccionado de ese mismo manantial de abstracciones. Su encarnación actualizada se termina de fraguar con el reino del sujeto atomizado, el desborde pulsional del goce individual y el sometimiento de los deseos a través de las mediaciones impuestas; dispositivos encarrilados de una época de deliberaciones altruistas que evitan a toda costa que el otro como otro dicte las señas de su aparición (Cf. Soler: 2011, 835-841).

La correlación entre metafísica de la identidad y la posesión de atributos culturales y motivaciones morales se establece como la arquitectura argumentativa del cortocircuito cognitivo de la modernidad. Si las prescripciones de la individualidad demandan reconocimiento, este legitimaría, a su vez, la entrada del sujeto en la historia. Será con la analítica de la existencia de Heidegger, en las primeras décadas del siglo XX, que empieza a desdibujarse la cerrazón del horizonte de un individuo puesto en frente de sus objetos y se podrá ver emerger el plexo de posibilidades dadas al hombre. Hemos aprendido con Heidegger que la mundanidad del mundo, en su instancia originaria de creación de espacios en los que un sujeto se mueve, dispara las significaciones con las que la presencia del ser se instaure en su cotidianidad (2009, p. 164-168).

Sin embargo, en un gesto de subversión antimoderno recogido por Benjamin, sólo apurando el obturador del lenguaje es que el espesor de la comunicación aprendida (los enunciados) podrá deslizarse en acto de enunciación para un sujeto (2010, p. 134). Tal sería la gradación fenoménica de la experiencia que -más allá de arrojar el sujeto al estado de abierto de la existencia en su movimiento de “dar un lugar” a las cosas- lo llevaría a recorrer la periferia de su misma síntesis ontológica, provocando la transposición de su ser por el (lo) otro. O, si se quiere, se trataría de evocar por y en el lenguaje una forma lingüística de desaferramiento de las comprensiones constituidas para hacer surgir de ahí un cuerpo, en el acto de comunicación de sí mismo. Acordaríamos en tasar así la capacidad bifronte de la lengua: su compromiso referencial, comunicante, y el advenimiento de lo comunicable, como su disposición autorremisiva (Benjamin, 2010, p. 134), dejando, en este último caso, en estado adherido y de simultaneidad la materialidad del lenguaje y la materialidad del cuerpo.

Volvemos al punto nodal de la indagación inicial, para así acentuar la disyunción que reclama el problema de la metafísica de la identidad. El debate que pretendimos desglosar buscó dar cuenta del impase que las modulaciones políticas de esta época demuestran en su deseo de superación de las situaciones de aniquilamiento y erosión. Pues ante lo dicho hasta aquí corroboramos lo siguiente: donde se establece una postulación de identidad (particularista o relacional) se difuminan las posibilidades de un accionar político de transposición subjetiva, lo cual se daría cuando los significantes instalados pierden su pregnancia en el sistema de codificaciones cotidianas, se interrumpe el vínculo interpretativo y se asoma un intervalo durante el cual algo en el sujeto se disloca, a raíz de la suspensión de su sistema de referencias, y permite que aparezca una voz, un llamado, no adscripto a las regulaciones lingüísticas del espacio y que, por eso, puede constituir *el lenguaje del afuera*. Lenguaje que no anhela desvelar el orden discursivo, sino *alterar las resonancias afectivas de la palabra para que esta sirva de morada al cuerpo del que habla*; tal es el salto al vacío simbólico de la transgresión.

Contrariamente a eso, lo que observamos en el tiempo presente es un descuartizamiento pasivo del cuerpo, que lo dispone a zarandear sin rumbo sobre ideas y emociones; la gran oferta de mecanismos terapéuticos, psicológicos y la autoindulgencia promovida son prueba de la mentada enajenación de la existencia del sujeto. La promesa de la identidad no podrá, a ojos vistos, abrirlo al trasiego de la inquisición de sus convicciones, como una parte del mundo expuesta a sus propios movimientos y fluctuaciones. La transgresión, desde sus orillas, tiene lugar sobre el cuerpo de un sujeto singularizado, quien, en su ejercicio de goce, de autenticidad y de deseo lleva a cuestras, en su caminar, su carga ética y resolutoria. De lo que se trataría, por tanto, es de hacer implosionar las

La transgresión,
desde sus orillas,
tiene lugar sobre
el cuerpo de un
sujeto
singularizado,
quien, en su
ejercicio de goce,
de autenticidad y
de deseo lleva a
cuestas, en su
caminar, su carga
ética y resolutoria.
De lo que se
trataría, por tanto,
es de hacer
implosionar las
tapas de opacidad
del lenguaje.

tapas de opacidad del lenguaje, llevarlo a la vivificación de sus actos y ponerlo a testimoniar la verdad inmemorial de los cuerpos, que son rostro, presencia y palabra (Levinas, 2015, p. 147-149).

5. Afectividades que desbordan el poder

Respecto a los escollos políticos de la contemporaneidad, quisiera proponer algunas claves ligadas a los fenómenos que en Colombia tuvieron ocasión durante el paro nacional prolongado que irrumpió el 28 de abril de 2021 en respuesta a la asfixia económica que provocaría el proyecto de reforma tributaria del gobierno. En él pudimos observar cómo se encendieron los resortes de las identidades políticas que circulaban en el país. Se vieron escenas del entrelazamiento fortalecido entre anhelos de sublevación moral y brotes de activismo restaurador, engendrando la superposición de demandas socioculturales y el descontento por las series de daños y perjuicios. Esta tónica se evidenció en el trascurso de distintas actuaciones: la ferocidad de jóvenes enardecidos, el derribo de monumentos públicos, la inoculación de consignas de odio, la afirmación de repertorios culturales hasta entonces poco asumidos. Formas que, aunque ejerzan su digno derecho de protesta, mitigaron, a raíz de los acontecimientos, la oportunidad de otra acción política al incurrir en la narrativa limitante y comprometedora de medir su alcance por la vara del finalismo histórico y de la reconstrucción simbólica de las instituciones. En alusión a esos episodios de insatisfacción popular, es pertinente recordar algunas líneas de Octavio Paz: “Mas ¿para qué buscar en la historia una respuesta que sólo nosotros podemos dar? Si somos nosotros los que nos sentimos distintos, ¿qué nos hace diferentes, y en qué consisten esas diferencias?” (1986, p. 19).

Nos encontramos nuevamente a la cuestión crucial acerca de cómo desvestir la opacidad del lenguaje que allana y estrangula los lugares de la afectividad política. Quisiéramos, por eso, traer a colación tres casos paradigmáticos de discursividades surgidas en el seno de la reciente protesta social que se tendió por el territorio colombiano. Son ejemplos concisos, pero definidores de un panorama que transita, por un lado, entre modelos de narrativas identitarias que, a nuestro entender, bloquean las posibilidades de enlazar cuerpo, afecto y pensamiento en testimonio de lo que habita por fuera de las representaciones de la verdad; y por el otro, se presta a desandar las vías acostumbradas de la violencia y del poder que hacen perdurar por todos los rincones las suplencias fácticas y simbólicas de los mandatos de orden validados.

Presentamos, sucintamente, lo que hemos advertido y reseñado de los casos:

- Las alegaciones de cuño histórico del gobernador del pueblo Misaki, Pedro Velasco. En el contexto del derrumbe de la estatua de Sebastián de Belalcazar, en la ciudad de Cali, el carácter de su contestación a la sugestión maliciosa de un periodista radial delata las connotaciones hiperideologizadas dadas al acontecimiento. En sus declaraciones se cristalizan las posiciones de víctima y verdugo con el fin de subrayar la función preventiva y aleccionadora de los hechos del pasado, dejando sin desentrañar los nudos del momento presente. No es el odio lo que nos arma valientemente ante el enemigo, sino saber calibrar la rabia y la indignación hacia su objetivo; evitando, así, hacernos de presa subjetiva de la memoria. Si sobreviven los mitos representativos del poder, habrá que mantenerlos de pie para con ellos sostener el contraste de visiones y razones y desde ahí erigir un pensamiento nuevo de la *praxis*.
- El manifiesto de índole feminista “Las mujeres no son territorios (botines) de guerra”. Aceptar ser *carne de combate*, a contragusto de lo que defiende el horizonte del reclamo, implica asumir la amplitud y riqueza de la agencia sexual, material y afectiva de lo femenino. Las mujeres, efectivamente, no son territorios de nada, en los territorios se depositan los símbolos de la identidad, pero no las perspectivas propias anidadas en los cuerpos, esas, por suerte, no pueden ser secuestradas por ningún opresor. Ser carne que se para frente a las lógicas del terror masculino es, a su turno, devenir mundo con el mundo.
- Una pancarta individual exhibiendo la frase “La derecha sólo para echarme el dedo”. Es la contracara del apelo emocional “Nos están matando”, cuyo espejo retórico y abstracto de la realidad mantiene intacta las lógicas de la violencia y malogra la oportunidad de subvertir la lealtad a los poderes. Cosa que sí lo realiza la pancarta, cuando participa activamente en la celebración del goce y proclama, a quien quiera oír, la materialidad espuria de su deseo. Afirmado en su alianza erótica, el cuerpo herido de la opresión patriarcal se distiende y permite la reaparición de aquello que ha sido siempre empujado a la trastienda metabolizante de la libido. Más allá y más acá del cuerpo, se inscribe el lugar informe y proscrito de los emparentamientos corporales y sus desajustes.

No nos cansaremos de decir. Es el esfuerzo de inteligibilidad de las singularidades, en su arte de decir acerca de lo impalpable de la discriminación, lo que puede trazar las distancias y proximidades que hacen registro de la igualdad, por sobre el curso del derecho, como apuntan, decididamente, Jacques Rancière (2006) y otros pensadores atentos a la falencia del *topos* de la ciudadanía. Pues, de acuerdo a uno de los argumentos centrales sobre el que hemos insistido para aludir a la deformación de la identidad (asegurada por el discurso jurídico), es la investidura mítica de la ley, que ordena la culpa y el castigo como destino, la que también sacraliza metódicamente la vida como manera de legitimar la amenaza de la violencia que a todos recaería (Benjamin: 2010, 176-180).

Y es cuando, como contraejemplo, la irreductibilidad del deseo femenino a la simbolización fálica - con lo cual se puede entender que lo que define a cada mujer es siempre contingente y provisorio, como profesora la cordial pancarta- se trasmuta en gesto y donación; tanto más cuanto más se aleja de las cosmologías espiritualizantes que la elevan a fuente nutricia y que, implícitamente, la beatifican en marcha a la vil voracidad de los guerreros hombres. Lo femenino, dada la dispersión psíquica y cultural de sus fuentes, es, ante todo, vértice que apunta a los restos innombrados, a las

máscaras y mojones de una civilización (Pommier, 2018). Por eso la ontologización y metaforización tan extendida de lo femenino como *pachamama* nos suena frágil e insuficiente, ya que lo que le auspiciaría potencia es justamente su descomposición, el ser y actuar a medida y proporción de sus afectos, desasida de cualquier misión histórica. Sería la productividad de la diferencia y no su expresividad lo que haría al problema del reconocimiento de una verdad vetada y esa productividad carga, por constitución, la seña del deseo de soberanía de los cuerpos.

Que el cuerpo sea entonces verbo, motor que aúna el sujeto a la vida política, acontecimiento lingüístico que no solo permite a los humanos nombrar a las cosas sino unirse con ellas en la inteligibilidad de su existencia y así amortiguar el peso del juicio que explaya sobre sus semejantes, vaticinará Benjamin (2010, p. 143). Porque el pensamiento vivo que engendra nuevas formas de vida nace del encuentro desasistido con el mundo, tiempo que ningún historicismo ni progresismo puede abarcar, profecía que alberga el mismo pensar rumiante de Levinas: “El otro es lo inefable, pero por ello le hablamos. Así es como la palabra nos aparece fuera de toda referencia a un pensamiento preexistente que ella tendría que expresar: como una relación original y fundamental en el ser” (2015, p. 151).

Referencias:

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos.
- Bartra, R. (2013). *Territorios del terror y la otredad*. FCE.
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos* (1ª ed.). El cuenco de plata.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Fenomenología del espíritu* (1ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Ser e tempo* (4ª ed.). Vozes.
- Ilich, I. (s.f.). O *Silêncio é um Comum*. *Apontamentos de abertura do Simpósio do jornal Asabi Shimbum: Science and Man – The Computer-Managed Society, Tóquio, 21 de Março de 1982*. Recuperado 20/Sept/2021, de n-1edicoes.org/textos/136
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular* (1ª ed.). Las cuarenta.
- Levinas, E. (2015). *Palabra y silencio y otros escritos*. Trotta.
- Paz, O. (1986). *El laberinto de la soledad* (15ª reimpr.). Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2008). *Fedro* (1ª ed.). Del Nuevo Extremo – RBA.
- Pommier, G. (2018). *Lo femenino, una revolución sin fin* (1ª ed.). Paidós.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. LOM Editores.
- Rousseau, J. J. (1961). *El contrato social o Principios de Derecho Político*. Los libros del Mirasol.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. CosacNaify.
- Soler, C. (2011). *Incidencias políticas del psicoanálisis/ 2. 45 textos, ensayos y conferencias*. S&P ediciones.