

Lugares comunes y banalidades

Impases en la imaginación teórica y política hoy en América Latina

Eduardo Restrepo

■ Doi: 10.54871/ca25ac0e8

“[...] es responsabilidad de los intelectuales [...] contar la mejor historia posible... ¡Las malas historias generan malas políticas!”

Laurence Grossberg (2018, p. 16-17)

Introducción

Los lugares comunes los entiendo aquí como esa serie de planteamientos naturalizados que suelen mantenerse al margen de escrutinio y que, no pocas veces, operan como diacríticos de la propia adecuación política y moral. En este sentido, operan como verdades consabidas, como puntos de partida no examinados para el análisis y el debate. Son supuestos que se imponen como obviedades, así como cristalinos indicadores de pertenecer del lado de los buenos y de los justos. Banalidades, por su parte, refieren a la superficialidad y comodidad de adherir a explicaciones simplistas que reducen la vida social a tersos esquemas narrativos prefabricados. Lugares comunes y banalidades constituyen un pensamiento con garantías.¹

¹ Aquí me inspiro en el trabajo intelectual de Stuart Hall. Para un abordaje más detallado, ver Restrepo (2022).

Lo que se enuncia como pensamiento crítico se encuentra cada vez más aprisionado por una serie de lugares comunes y banalidades, en donde parecen primar las buenas intenciones de quienes lo suscriben.

Este texto inicia con una discusión del concepto de lo políticamente correcto, a partir de Stuart Hall. Se argumenta que, si bien surgió como una táctica progresista, en gran parte terminó reproduciendo algunas de las lógicas autoritarias que buscaba contrarrestar, particularmente a través de una policía del pensamiento que vigila y limita el lenguaje y la imaginación crítica. Desde esta perspectiva, se analizan las narrativas contemporáneas de las derechas que han utilizado el rechazo a lo políticamente correcto para movilizar sus agendas culturales y políticas.

Luego abordo la noción de buenismo, que aquí se amplía más allá de su asociación habitual por parte de las derechas para descalificar ciertas posiciones progresistas. Elaboro la noción de buenismo como una clausura moral que esencializa ciertas categorías sociales y sus prácticas políticas y que opera tanto en las izquierdas como en las derechas. Este esencialismo moral, ya sea paternalista o estratégico, se examina como una limitación significativa para el pensamiento crítico, dado que oblitera las tensiones, contradicciones y heterogeneidades de los sujetos y contextos que pretenden representar.

Posteriormente, resalto algunos postulados de un manifiesto que escribimos y firmamos con varios colegas hace diez años. En esta década, se han dado muchas transformaciones políticas, como es evidente en la emergencia de gobiernos y sensibilidades de extremas derechas. El posicionamiento de las derechas, que ha devenido gobierno en países como Estados Unidos, Brasil, El Salvador y Argentina, es una punta del iceberg de los corrimientos en las sensibilidades y subjetividades políticas que seducen a amplios sectores sociales interrumpiendo el entramado de lugares comunes y banalizaciones que se habían instalado en las narrativas de los progresismos en varios países de América Latina. No obstante estas

transformaciones, como lo elaboraré más adelante, el manifiesto es relevante en varios puntos nodales para el cuestionamiento de los lugares comunes y banalidades que circulan en la imaginación teórica y política hoy en la región.

Finalmente, retomo la metáfora de Stuart Hall sobre forcejear con los ángeles, como un llamado a enfrentar las esencializaciones que clausuran la imaginación crítica y política. Este forcejeo se concibe no solo como un ejercicio intelectual, sino como una práctica política orientada a desmontar las jerarquías epistémicas y abrir nuevos horizontes para lo pensable y lo posible. El capítulo concluye con un énfasis en la necesidad de una imaginación que habilite formas renovadas de politización y acción, alejándose de las restricciones impuestas por las narrativas dominantes y las dinámicas burocráticas del pensamiento contemporáneo.

Buena parte de las reflexiones que aquí se articulan están en diálogo directo con las preocupaciones desarrolladas en mi libro *Desprecios que matan: desigualdad, racismo y violencia en Colombia*, donde propuse la noción de existencias dispensables para pensar cómo la desigualdad social en Colombia se anuda con paisajes afectivos y órdenes morales que jerarquizan qué vidas importan y cuáles no. Si allí se trataba de comprender cómo ciertos desprecios naturalizados constituyen formas de inteligibilidad que posibilitan y legitiman la violencia estructural y armada, aquí me interesa hurgar en las operaciones conceptuales y afectivas que, incluso en los registros autodenominados como críticos, reproducen dispositivos de clausura y obvedad. Ambos textos se inscriben en un esfuerzo por interrogar los modos en que se administra la sensibilidad política, ya sea a través de dispositivos de desprecio o de clausuras moralizantes que impiden pensar la complejidad y ambivalencia de lo social. En este sentido, el presente capítulo puede ser leído como una suerte de contrapunto y complemento: si allá se atendía a las violencias materiales del desprecio, aquí se exploran las formas simbólicas e intelectuales mediante las cuales se consolidan y

reproducen lugares comunes que, al no ser cuestionados, neutralizan las posibilidades de politización y transformación.

Lo políticamente correcto

En un artículo titulado “Unas rutas ‘políticamente incorrectas’ a través de lo políticamente correcto”, Stuart Hall ([1994] 2015) nos invitaba a pensar críticamente sobre las estrategias políticas autoritarias de la policía del pensamiento, compartidas por la nueva derecha y la izquierda. Publicado originalmente en 1994, Hall hace un breve recorrido por la historia de lo políticamente correcto indicando que, en sus orígenes, emerge en las décadas del sesenta y setenta como una crítica desde la izquierda hacia sus propios excesos o dogmatismos. Inicialmente, el término se utilizaba dentro de círculos progresistas para señalar actitudes o comportamientos que parecían demasiado estrictos en la búsqueda de una sensibilidad social o cultural inclusiva. Sin embargo, hacia finales del siglo XX, especialmente en la década de ochenta y noventa, la expresión fue apropiada y resignificada por sectores conservadores, principalmente en Estados Unidos, como un término peyorativo para deslegitimar esfuerzos por transformar el lenguaje y las prácticas culturales hacia formas más inclusivas y respetuosas.

Según Hall, estas transformaciones de lo políticamente correcto deben analizarse en el contexto del ascenso de la Nueva Derecha, particularmente en los regímenes de Margaret Thatcher en el Reino Unido y de Ronald Reagan-George Bush en Estados Unidos. Estas administraciones no solo transformaron las políticas económicas mediante el impulso del neoliberalismo, sino que también llevaron a cabo una intervención agresiva en el terreno moral y cultural como un pilar central de su hegemonía.

A pesar de que lo políticamente correcto apareció como una respuesta progresista a las estrategias conservadoras, buscando visibilizar las injusticias históricas y transformar las normas culturales,

terminó adoptando algunas de las herramientas y tácticas de control discursivo que la derecha había utilizado para consolidar su poder. Por ejemplo, la vigilancia sobre el lenguaje y los significados culturales, que lo políticamente correcto busca erradicar prejuicios como el racismo, el sexismo o la homofobia, se asemeja, en su lógica, a las políticas de la derecha para controlar los debates en torno a la moral y la ciudadanía: “Lo políticamente correcto debería saber que una cosa es desafiar los supuestos incorporados en nuestro uso ordinario del lenguaje y que otra cosa muy distinta es vigilar el lenguaje; que una cosa es tratar que la gente cambie su comportamiento hacia las minorías y otra cosa muy distinta es decirles qué pueden y qué no pueden hacer” (Hall, [1994] 2015, p. 146).

Según Hall, en lo políticamente correcto se necesita adoptar una estrategia que reconozca las complejidades inherentes a las prácticas culturales y políticas, apuntando hacia una concepción más elaborada de las relaciones entre la verdad, el poder y la política como procesos históricos y contextuales, transitar de la política como verdad (como el desenmascaramiento de ideas y significados falsos que hay que sustituir por verdaderos) a la política de la verdad (más como efectos de verdad en su contextualidad, discursividad y entramados de poder):

Lo políticamente correcto ha cambiado lo que espera que el lenguaje y la cultura digan y hagan, pero no ha modificado su concepción de cómo funcionan el significado y la cultura. Y no es solo una cosa del lenguaje. Toda la estrategia de lo políticamente correcto está sustentada en una concepción de la política como el desenmascaramiento de ideas y significados falsos que hay que sustituir por verdaderos. Esto equivale a erigir una imagen de la “política como verdad”, una sustitución de la falsa conciencia racista, sexista u homófoba, por una ‘verdadera conciencia’; equivale a negar la profunda observación (ya hecha, por ejemplo, por Michel Foucault) de que la “verdad” del conocimiento es siempre contextual, siempre construida en el discurso, siempre conectada con las relaciones de poder que las hacen verdaderas, es decir, una “política de la verdad” (Hall, [1994] 2015, p. 147).

Con lo políticamente correcto, para Hall, se ha terminado operando con una estrategia que se comparte con los sectores de derecha y conservadores al querer imponer una vigilancia del lenguaje, al establecer una policía del pensamiento, en un afán por fijar el significado: “La derecha ha querido intervenir ideológicamente la infinita multiacentualidad del lenguaje para fijarlo en relación con el mundo, de modo tal que solo pueda significar una cosa”. (Hall, [1994] 2015, p. 146).² No obstante, como Hall nos recuerda: “Cualquiera que entienda la importancia del lenguaje sabe que el significado nunca puede ser fijado totalmente porque el lenguaje es por naturaleza multiacentual y porque el significado siempre está deslizándose” (Hall, [1994] 2015, p. 146).

Para Hall, este enfoque no solo tiende a transformarse en un asunto meramente académico, sino que, además, puede derivar en un *nominalismo extremo*. Según él, este nominalismo se caracteriza por la creencia de que basta con cambiar el nombre de las cosas para que estas dejen de existir: “[...] lo políticamente correcto a menudo se vuelve un mero asunto académico, sino también lo que algunos filósofos llamarían un ‘nominalismo’ extremo, es decir, la creencia en que basta con llamar las cosas de una manera diferente para que estas dejen de existir” (Hall, [1994] 2015, p. 140).

Por lo tanto, “Aunque lo políticamente correcto acertó al tomar en cuenta asuntos culturales y sociales, nunca entendió la importancia de una concepción ‘educativa’ de la política ni la necesidad de ganar el consentimiento para poder ejercer efectivamente una ‘guerra de cultura’” (Hall [1994] 2015, p. 145; énfasis agregado).³ De

² La noción de policía del pensamiento es hoy utilizada ampliamente por las derechas. Como lo plantea Stefanoni: “Desde la década del noventa se aplica [lo de corrección política] contra el progresismo por parte de los grupos conservadores, que llegan a hablar de una ‘policía del pensamiento’ de la corrección política destinada a imponer una nueva inquisición” (Stefanoni, 2023, p. 198).

³ No deja de ser paradójico que las elaboraciones que se presentan ahora como “nueva derecha” como las de Laje (2022), que refiere centralmente a la batalla cultural y sus apelaciones a Gramsci y apropiaciones (no siempre reconocidas) de Laclau sean en gran parte regurgitaciones de elaboraciones mucho más complejas y con análisis

ahí que lo políticamente correcto “[...] sigue atrapado en una vieja y desacreditada concepción de ‘lo político’”. (Hall [1994] 2015, p. 145).

En distintos países de América Latina, las diversas expresiones de la derecha han encontrado, en los últimos años, en el rechazo al *políticamente correcto* en la narrativa unificadora y conectada con lo que suelen definir en términos de *batalla cultural*. Se ponen en cuestión las acciones afirmativas, el lenguaje inclusivo y los reconocimientos multiculturales e interculturales, etiquetándolas como instrumentos de una supuesta agenda de *marxismo cultural* y del *globalismo* que, según ellos, responde a una hegemonía ideológica planetaria.

Hoy en las narrativas de las derechas emergentes, lo políticamente correcto ha sido caricaturizado como una forma de censura y autoritarismo moral de la hegemonía del marxismo cultural, de la izquierda y los “progres”, lo que les ha permitido a las derechas presentarse como las defensoras de la verdad y el sentido común. Como señala Pablo Stefanoni, “Muchos de sus seguidores creen haber tomado la *red pill* (la píldora roja de Matrix) que les garantiza seguir siendo libres en medio de una dictadura de lo ‘políticamente correcto’ donde ya no se puede decir nada sin ser enseguida condenado a la hoguera” (Stefanoni, 2023, p. 24).

Este discurso posiciona a los autodenominados *políticamente incorrectos* como una suerte de resistencia contra la censura percibida. Este discurso, en esencia conspirativo, retrata a lo políticamente correcto como una forma de censura diseñada para reprimir las opiniones conservadoras y destruir las bases culturales de las sociedades occidentales, como la familia tradicional, la supremacía blanca o la heteronormatividad. En su ataque a lo políticamente correcto, estas derechas se presentan como desenmascaradoras de una lógica que, a su juicio, privilegia a sectores sociales que buscarían beneficiarse del Estado mediante reivindicaciones que

empíricos e históricos concretos desde las décadas del setenta y ochenta adelantadas por autores como Hall ([1987] 2018).

consideran artificiosas. De este modo, construyen una narrativa que convierte sus resistencias en actos de rebeldía frente a lo que califican como una tiranía cultural de lo políticamente correcto, reforzando así su identidad y sus bases de apoyo (Stefanoni, 2023).

Muy en la línea de la noción de *política como verdad* comentada por Hall para lo políticamente correcto, Stefanoni señala que uno de los aspectos más llamativos del éxito discursivo de las extremas derechas es su habilidad para construir un imaginario de *verdad* que pulveriza (término adorado por estos) las narrativas progresistas: “Uno de los puntos centrales del éxito de las actuales extremas derechas: “‘hablar claro’, abandonar los eufemismos ‘políticamente correctos’ impuestos por unas élites progres que censuran los discursos sobre lo real [...]” (Stefanoni, 2023, p. 137).

Policía del pensamiento

Recordemos que para Jacques Rancière (1996), la diferencia entre política y policía es central en su teoría política y filosófica, y está vinculada al concepto de democracia como interrupción de un orden preestablecido. La *policía* no se refiere exclusivamente a una institución represiva, sino a un modo de organización y administración del espacio social que determina lo que es visible, audible y posible en términos de acción y participación política. La *política*, en cambio, es la irrupción que desestabiliza ese orden, revelando su contingencia y permitiendo la aparición de sujetos políticos.

Rancière define la *policía* como la gestión del reparto de lo sensible, es decir, la distribución de relaciones, espacios y discursos que determina quién puede hablar, actuar y ser visible en la esfera pública. La policía no es necesariamente opresiva, pero sí reguladora; busca mantener un orden preexistente al establecer qué cuenta como participación legítima y quiénes están incluidos o excluidos de esa lógica. Rancière (1996) considera que la policía es, en su

esencia, la ley que asigna a cada uno su lugar, que define el reparto de los espacios y las funciones sociales.

La *política*, por otro lado, ocurre cuando hay una ruptura en ese reparto de lo sensible, cuando los que estaban excluidos o invisibilizados se constituyen como sujetos políticos, desafiando las normas que los marginaban. Para Rancière (1996), la política no es la gestión de los asuntos comunes (como tradicionalmente se concibe en las democracias representativas), sino la manifestación de un *desacuerdo*, donde quienes no tenían un lugar en el orden establecido se hacen presentes y reclaman igualdad. En este sentido, la política es emancipadora y disruptiva, ya que cuestiona el supuesto naturalismo del orden social y expone su carácter arbitrario.

Había anotado ya que para Hall la estrategia política de la derecha y la de lo políticamente correcto de cierta izquierda que, a partir de una vigilancia del lenguaje, apelaban a imponer lo que se debía decir como una clausura moral o política era una *policía del pensamiento*. Una que, además, de compartir esa estrategia política autoritaria, compartían una noción de la *política como verdad*. Esta noción de policía del pensamiento, desplegada como escrutinio de lo que se dice y cómo se dice en nombre de lo que debe decirse, puede ser llevada mucho más allá del lenguaje retomando a Rancière.

La policía del pensamiento tendría que ver más con la imaginación que constituye nuestras existencias y prácticas que con lo correspondencia entre lo dicho y lo que debe decirse. Una imaginación que reproduce la *gestión del reparto de lo sensible*, que se pliega a las regulaciones de lo inteligible en tanto orden asumido, es policía del pensamiento. No es tanto el bien hablar, sino la adecuación a un orden asumido de una imaginación domesticada, vaciada, que encaja en lo esperable y lo legible, independientemente de que pueda ser adscrita a esos contrastes (también derivados de esa imaginación plegada) enunciadas como pensamiento crítico, izquierdas, progresismos, decoloniales o derechas, conservadores, reaccionarios, fascistas. En contraste, siguiendo esta línea de argumentación, la política del pensamiento es una que refiere a esta imaginación en

sospecha radical, desde una ética del disenso ante autoritarismos *duros* o *blandos*, de los *malos* o de los *buenos*, explícitos o tácitos.

Los lugares comunes y las banalizaciones a menudo son expresión de la policía del pensamiento. En el establecimiento académico concebido como crítico o progre, operan como constataciones y facilerías que se escriben o se dicen en congresos, *papers*, clases, seminarios produciendo un reconocimiento de adecuación, para no molestar implícitos protocolos y etiquetas. A pesar que apelan a sujetos subalternizados (algunos incluso enunciándose desde este lugar), están cómodamente enclasados y en su gran mayoría reproducen nociones liberales o socialdemócratas (donde individualidades o comunales, derechos y estado son asuntos asumidos). Muchos encajan en lo que podríamos denominar el buenismo.

Buenismo

El buenismo es un término que circula en diferentes escenarios, aunque predominantemente asociados a las derechas, para abiertamente descalificar agendas y posiciones orientadas hacia la inclusión social, la defensa de los derechos humanos o la justicia ambiental.⁴ Para este artículo quisiera elaborar otro sentido del término buenismo que me parece mucho más relevante para el argumento que vengo trabajando sobre los lugares comunes y banalizaciones. De entrada, afirmar que no considero que el buenismo se circunscriba a posiciones progresistas o de izquierda, puesto que eso de la “gente de bien”, la defensa de la familia o de los niños

⁴ Para las derechas, el buenismo se asocia a menudo a lo que denominan cultura *woke*. Aunque en su origen, el concepto tenía una connotación positiva dentro de los movimientos afroamericanos, marcando un estado de conciencia crítica frente a las injusticias sistémicas, especialmente en términos de raza y derechos civiles. En los discursos de las derechas, *woke* se utiliza como un término paraguas para caricaturizar y rechazar posiciones políticas asociadas con la justicia social, los derechos de las minorías y la equidad (Stefanoni, 2023).

encajan perfectamente en la lógica argumentativa de lo que considero como buenismo.

En las derechas, las nociones y las categorías sociales cambian, pero es la misma operación de cerramiento moral propia del buenismo la que opera. Desde estas articulaciones del buenismo, conceptos como tradición, familia, seguridad, nación, occidente o religión se articulan como sus más preciados baluartes en la concepción misma de una serie de categorías sociales como la gente de bien, empresario o emprendedor. En este texto, sin embargo, me centraré en el buenismo asociado a quienes se suelen distanciar de las derechas ya que me interesa interpelar a esos que se imaginan del lado de las luchas contra la desigualdad, los privilegios y los autoritarismos.

Retomo lo del buenismo en este artículo porque se relaciona con no pocos lugares comunes y banalidades, así como eso que acabo de argumentar como policía del pensamiento. Antes que nada, el buenismo es una clausura moral en la cual se asume una necesaria correspondencia entre una posición de sujeto y un posicionamiento político. En otras palabras, el buenismo considera que, en lo que constituye un esencialismo moral, ciertas categorías sociales implican una particular práctica política. Además, nociones como comunidades, arte, patrimonio, pueblo, género, espiritualidad, naturaleza o cultura hacen parte de un amplio espectro de términos moralmente marcados y casi nunca problematizados que suelen operar en asociación con ciertas categorías sociales en condiciones de marginalización, explotación o de subalternización, como los otros del poder y de la hegemonía.

Los textos académicos están plagados de estas necesarias correspondencias como clausuras morales. Algunos lo hacen de manera burda, otros de formas más elegantes. Los menos, establecen matices, evidencian tensiones o cuestionan la consistencia histórica o etnográfica de estas clausuras morales esencializadas. Uno no puede dejar de sospechar cierto paternalismo condescendiente que se cuela en el buenismo cuando se habla de otros, o lo que

podría aparecer como un ejercicio de esencialismo moral estratégico cuando se habla a nombre del nosotros.

Ese paternalismo condescendiente que habla a nombre de unos otros subalternizados, oprimidos, marginados, se despliega a menudo a sabiendas que la realidad es más contradictoria y menos fácil de encorsetar en sus clausuras morales. Algunos saben que idealizan y romantizan, que obliteran heterogeneidades y contradicciones que no encajan en lo que se les endosa a esos otros. No obstante, otros ni siquiera se percatan de que lo hacen porque sus acercamientos a esos otros subalternizados son muy esporádicos y superficiales. Quienes ejercen este paternalismo condescendiente a menudo suponen que no cerrar filas en los tersos relatos de cristalinidad resistencias y contrahegemonías, supondría desautorizar las luchas desplegadas desde y en nombre de estas posiciones de sujeto subalternizadas. También se registra cierta angustia al parecer enemigo de las nobles causas, a ser marcado y descalificado a hablar.

El esencialismo moral estratégico de quienes se enuncian desde los nosotros subalternizados, oprimidos, marginados suele compartir los vocabularios y generalizaciones idealizadas del paternalismo condescendiente, pero desde el indiscutible lugar de autoridad de la experiencia colectiva y del sufrimiento en carne propia. Nada o muy poco de matices, nada o muy poco de diferenciaciones enclavadas o de disonantes trayectorias de vida, menos de menciones a tensiones políticas, a relaciones de poder al seno de las comunidades o de las políticas de representación que establecen ciertos “nosotros” ni de los beneficios individualizados que suelen suponer.

El buenismo no se encuentra solo en el establecimiento académico, sino que circula igualmente en el mundo de las ONGs y del estado, implica informes, proyectos, programas, entidades y legislación. No son pocos los funcionarios, activistas y académicos que comparten vocabularios y narrativas que no solo esencializan moralmente ciertas categorías sociales, sino que en gran parte las

producen y, en muchos casos, se puede constatar cómo se transforman en cuestión de unos cuantos años. Emergen y se difunden ciertos libretos, se establecen agendas y particulares sensibilidades asociadas al buenismo que involucran a gobiernos, establecimiento académico, ONGs y organizaciones sociales. En ciertos momentos, se ponen en boga e irradian, para luego diluirse o traducirse en otras. Todo sucede ante nuestros ojos, con una celeridad pasmosa.

Quienes hemos transitado dos o tres décadas por el establecimiento académico pudiéramos hacer un listado de varias expresiones del buenismo, incluso de colegas que han ido entre varias. Los todavía más viejos, podrán recordar cómo la figura del proletariado como el sujeto de la revolución implicaba tales cerramientos morales. Cúmulo de bondades, locus de enunciación de la verdadera ciencia, su lucha supondría la salvación para siempre de la humanidad entera. Se acuñaban conceptos como falsa consciencia o clase en sí y clase para sí en aras de no interrumpir las ensoñaciones esencialistas de este sujeto bueno por su esencia, pues en tanto sufriente y oprimido aparecía destinado a ser el sepulturero del capitalismo. No pocas purgas se hicieron en su nombre, como podrá recordarse.

Por supuesto que muchas cosas han cambiado desde entonces. No busco afirmar que las nociones de vanguardia e iluminismo que articularon el buenismo en torno al proletario se mantengan hoy en día, ni que exista una única y universal posición de sujeto o categoría social a la que se anuda el buenismo. Menos que el establecimiento académico ni incluso el sentido mismo de la política sean el de hace cuatro o cinco décadas. Solo pretendo que no perdamos perspectiva histórica de cómo los cerramientos morales atribuidos ciertas categorías sociales o posiciones de sujeto son a menudo lugares comunes y relatos superficiales, toda una policía del pensamiento, que nos alejan de lo que Grossberg en el epígrafe de este artículo indicaba como poder contar mejores historias para hacer mejores políticas.

Relevancias

En el 2014, escribimos el manifiesto que titulamos *Por una nueva imaginación social y política en América Latina*.⁵ Cuando escribimos y publicamos el manifiesto, el mundo era diferente en muchos aspectos. La elección por vez primera de Donald Trump, así como las de Jair Bolsonaro y Nayib Bukele eran impensables, para no mencionar la más reciente de Milei que tomó por sorpresa a casi todos. En ese entonces, hacía apenas un año que había muerto Chávez, quien junto a gobernantes como Cristina Fernández de Kirchner, Pepe Mujica, Rafael Correa y Dilma Rousseff representaban un panorama político regional distinto. Sin saberlo, estábamos cerca al cierre de un ciclo político que para muchos países habían supuesto gobiernos progresistas, donde agendas asociadas a la izquierda fueron impulsadas.⁶

Una década después de su aparición, con otro mundo a cuestas, me gustaría resaltar cinco puntos que conservan gran vigencia para encarar las limitaciones de los lugares comunes y banalidades en nuestra presente imaginación teórica y política. No sobra indicar que mi lectura del manifiesto es parcial e interesada, de ahí que lo resaltado responde no solo a un texto escrito hace una década del que doy cuenta, sino también a mi particular lectura con las urgencias que hoy me habitan. Son estas urgencias, en últimas, las que nos habilitan como lectores.

En primer lugar, el manifiesto realiza un llamado a cuestionar los reduccionismos y determinismos en la investigación y el análisis político. Los reduccionismos y determinismos simplifican la

⁵ “Por una nueva imaginación social y política en América Latina”, 19 de marzo de 2014. El Manifiesto puede bajarse en el siguiente enlace: <https://biblioteca-repositorio.clasco.edu.ar/bitstream/CLACSO/16257/1/CuadernosPCL-2-11.pdf>

⁶ Este momento se caracterizaba por gobiernos de izquierda o centroizquierda que, si bien no conformaban un bloque monolítico, compartían ciertas premisas en sus agendas políticas. La inclusión social se erigía como un pilar fundamental, con políticas orientadas a reducir la pobreza y la desigualdad a través de programas sociales expansivos, aumento del salario mínimo y políticas de empleo.

vida social subordinándola a una consabida *explicación* prefabricada (como la economía, la cultura, el género, la colonialidad o la ontología), que se impone a rajatabla. Frente a ello, el manifiesto apela al *contextualismo radical* en aras de contar con conocimientos relevantes políticamente y específicos históricamente que den cuenta de las diferencias que hacen la diferencia en concreto, problematizando así los aplanamientos y caricaturizaciones esgrimidos por reduccionismos y determinismos de todos los pelambres.

En segundo lugar, se problematiza la postura de descartar de manera tajante los linajes teóricos provenientes de lo que suele englobar como *tradición occidental*. Siguiendo a Dipesh Chakrabarty (2008), el manifiesto argumenta que estos linajes son simultáneamente indispensables e insuficientes para comprender los mundos que habitamos. Gústenos o no, también somos efecto de esa Europa hiperreal de la que habla Chakrabarty (2008). De esta forma, antes que circunscribirse a una purga de autores con pasaportes estadounidenses o de Europa occidental, se deben provincializar sus improntas cuestionando las jerarquías o privilegios epistémicos en la que usualmente ha operado. Este posicionamiento reconoce la necesidad de construir una geopolítica del conocimiento que articule los aportes occidentales con saberes locales y subalternos, así como los intercambios sur-sur, ampliando y heterogeneizando así los horizontes de lo pensable y de lo posible.

En tercer lugar, el manifiesto cuestiona las narrativas antimodernas que configuran indianidades (o negridades) orientalizadas. Al proponer exterioridades otrerizadas a lo que se enuncia como modernidad, reproducen narrativas que parecieran desconocer los intrincados entramados históricos de las formaciones nacionales y sus otros en los proyectos civilizatorios de los sectores dominantes en América Latina y el Caribe. Antes que una suerte de nueva cruzada en nombre de una limpia antimoderna, que ve en eso que llama modernidad la razón de todos los males (y ninguna alternativa, dada su mancha de pecado original), en el manifiesto se aboga por elaboraciones más contextuada de las críticas a la modernidad,

enfaticando que no es una entidad monolítica (no es lo que dice ser, en palabras de Trouillot), sino una multiplicidad de discursos, prácticas y efectos que requieren estudios historiográficos y etnográficos concretos.

En cuarto lugar, se critica lo que denomina *cerramientos subalternistas*, es decir, aquellas posturas que imaginan sujetos subalternos adecuados políticamente, cuyas existencias se circunscriben a pura resistencia al poder (de ahí el concepto de *re-existencia*), como expresión de luchas contrahegemónicas a la hegemonía (en una clara dualidad moral, contraria a la contribución gramsciana del concepto). Frente a ello, el manifiesto aboga por un análisis situado que permita comprender las demandas y luchas subalternas en su complejidad histórica y social. Este enfoque rechaza tanto la romanización como la instrumentalización de las subjetividades subalternas, proponiendo en su lugar una política de la teoría que se comprometa con la diversidad y especificidad de los contextos.

Finalmente, cabe resaltar la crítica al productivismo académico de un establecimiento universitario que ha devenido en una industria de indicadores impulsados por burocracias plegadas a un modelo gerencial que reproducen una geopolítica del conocimiento que beneficia a las empresas de indexación y revistas del norte global. El manifiesto denuncia los nefastos efectos de la priorización en la actividad académica a la publicación de *papers* y otros indicadores que responden a lógicas productivistas impulsadas desde la angustia y los criterios de las burocracias académicas. Esta dinámica desvincula la academia de la de transformación social, haciéndola histórica y socialmente cada vez más irrelevante. Frente a ello, se reivindica una epistemología crítica que no abdique de su compromiso con las luchas sociales y que asuma la responsabilidad de imaginar alternativas más justas y democráticas.

Como podrá haber adivinado un lector atento, estas cinco relevancias constituyen estrategias para interrumpir los lugares comunes y las banalidades que no han disminuido, sino que son cada vez más comunes en los textos académicos, para no hablar de las

narrativas de ONG, gobiernos y organizaciones. El contextualismo radical, provincializar a Europa hiperreal, cuestionar las simplezas antimodernas, problematizar los cerramientos subalternistas (de los que dependen ciertos buenismos), y evidenciar la hipocresía de un establecimiento académico (que se dice crítico y escribe cosas muy progresistas pero que no deja de estar plegado al productivismo y la geopolítica del conocimiento impulsada por las burocracias académicas) son vitales si se busca desmontar la policía del pensamiento, si nos anima una política de la verdad y no una política como verdad.

Forcejeando con los ángeles (y demonios)

La expresión de forcejeando con los ángeles es de Stuart Hall. Esta expresión hace referencia a su manera de entender su labor teórica con respecto a una lectura ortodoxa del marxismo que lo asumía como un asunto angelical, prácticamente terminado e incuestionable. Forcejear suponía disputa, una herética teorización desde lo mundanal concreto. No la simple constatación, menos una aplicación. También comprendía a la teoría como un desvío necesario para algo más relevante, nunca como el propósito en sí.

Angelicales también son los conocimientos y las prácticas políticas de ciertas posiciones de sujeto o categorías sociales para el buenismo. Angelicales en el sentido de las esencializaciones morales y las necesarias correspondencias. De ahí que otra de las estrategias para evidenciar y socavar los buenismos sería un forcejeo con los ángeles, pero también con los demonios.

Abordando una temática más relacionada con el conocimiento en general y la pregunta particular de si todos podemos ser etnógrafos, Luis Reygadas (2014) argumenta que las categorías diferenciadoras han sido utilizadas históricamente para legitimar o deslegitimar los conocimientos, creando jerarquías que separan lo *científico* de lo *no científico*, lo *riguroso* de lo *superficial*, o lo *valioso* de

lo *sin valor*. Estas distinciones no se basan únicamente en las características intrínsecas del conocimiento, sino también en las categorías asignadas a quienes lo producen. De este modo, se esencializan tanto los saberes como las personas, perpetuando desigualdades: “los nativos siempre serán ‘ingenuos’ y sus conocimientos ‘simples’, mientras que los científicos siempre serán ‘críticos y rigurosos’ y sus conocimientos serán ‘sistemáticos y profundos’” (Reygadas, 2014, p. 106). Esto evidencia que el problema no se soluciona con simplemente invertir las jerarquías, sino en interrumpir el uso esencialista de estas categorías.

Interrumpir estas categorías esencialistas, según Reygadas, implica una “doble ruptura”. Por un lado, es necesario romper el vínculo esencialista que liga a las personas con categorías fijas, reconociendo que estas se encuentran atravesadas no solo por transformaciones, heterogeneidades, contradicciones y múltiples pertenencias. Por otro lado, se debe aceptar que “el conocimiento producido por una persona no es esclavo de sus pertenencias categoriales: puede estar influido por ellas, pero mantiene una relativa independencia y puede trascenderlas” (Reygadas, 2014, p. 106).

Esto no significa que las categorías carezcan de utilidad o que puedan ser eliminadas por completo (Reygadas 2014, p. 106). Sin embargo, hay que colocarlas *entre paréntesis* (bajo tachadura diría Hall [1996] 2003, retomando a Derrida), es decir, romper con la visión esencialista que vincula a ciertas personas con ciertos tipos de conocimiento. Así, se abre la posibilidad de reconocer las “potencialidades y limitaciones cognitivas” en todas las personas, más allá de su adscripción categorial, como “ser indígena u occidental, negro o blanco, hombre o mujer” (Reygadas, 2014, p. 106-107).

Forcejear con los ángeles, retomando la metáfora de Stuart Hall (2010), no solo implica disputar las ortodoxias intelectuales o las certezas incuestionables de una teoría *angelical* como el marxismo en su forma más dogmática. A mi manera de ver, también nos invita a un forcejeo con las categorías esencializadas que el buenismo perpetúa, esas que asignan valores morales inmutables a ciertos

sujetos, conocimientos o prácticas políticas. Si el buenismo opera en el terreno de lo angelical, esencializando posiciones y vinculando de manera necesaria ciertas categorías sociales con virtudes morales, este forcejeo se convierte en una herramienta para subvertir desde la sospecha dichas relaciones. Pero no basta forcejear con los ángeles; también es indispensable enfrentarse a los demonios, a esas categorías que, inversamente, son construidas como inherentemente negativas o moralmente condenables. Ambas operaciones, la angelical y la demoníaca, limitan la imaginación crítica y política al imponer fronteras rígidas propias de los autoritarismos sobre quién puede hablar, desde dónde y con qué legitimidad.

En este sentido, la propuesta de Luis Reygadas sobre la *doble ruptura* resulta crucial para este forcejeo. Desmontar el vínculo esencialista entre personas y categorías no significa abandonar las categorías por completo, sino entenderlas desde su contingencia, heterogeneidad y transformaciones. Romper con la idea de que el conocimiento está predestinado por la posición categorial de quien lo produce no busca negar la relevancia de las experiencias y lugares desde donde se piensa, las condiciones materiales e históricas que lo habilitan o clausuran. Este desplazamiento requiere colocar las categorías bajo tachadura o *entre paréntesis*, como sugieren tanto Hall como Reygadas, no para descartarlas, sino para trabajarlas estratégicamente sin aplanar sus multiplicidades, contrariedades y tensiones.

Forcejear con los ángeles y los demonios, en los términos de Stuart Hall, implica una confrontación radical con las formas esencialistas que, incluso desde las mejores intenciones, reproducen los marcos opresivos que pretenden superar.

Después de tantos siglos de haber sido pensados como desagradables, bestiales y estúpidos, puede dar algún tipo de alivio creer que toda la gente negra es buena y lista, pero esa idea sigue siendo tremendamente racista. [...] La verdadera ruptura no viene de invertir el modelo, sino de liberarse de sus términos limitantes, de transformar el marco completo (Hall, [1994] 2015, p. 147).

Este llamado no solo subraya los peligros de invertir los polos sin cuestionar el marco, sino que advierte sobre las trampas de las esencializaciones angelicales que adormecen el pensamiento crítico, impidiendo una transformación real. La esencialización de ciertos conocimientos y sujetos contribuye a una reproducción acrítica de las jerarquías epistémicas, pues simplemente se limita a mecánicas inversiones.

Este forcejeo, como señala Hall, no puede eludir los efectos de los modelos que critica. “[...] uno no puede escaparse de los efectos de un modelo o de una práctica mirando para otro lado” (Hall, [1994] 2015, p. 147). Es un enfrentamiento que exige tanto el *pesimismo del intelecto* como el *optimismo de la voluntad* planteados por Gramsci. El primero permite un análisis crítico, desprovisto de ilusiones, que reconoce las contradicciones y limitaciones de la realidad sin edulcorarlas. Pero ese rigor analítico debe acompañarse de una voluntad transformadora que se atreva a imaginar nuevas posibilidades, a construir un marco que supere los términos limitantes en los que hemos quedado atrapados. No basta con rechazar lo evidente o con criticar lo establecido; el forcejeo implica asumir una postura que se traduzca en prácticas de insumisión reales.

Conclusiones

“[...] socavar los sentidos comunes –y en primer lugar los nuestros– pueda ser nuestra principal contribución a cualquier proceso de cambio social”

Alejandro Grimson (2002, p. 73)

Nuestros tiempos son unos de transformaciones, no solo tecnológicas sino también de los sentidos de la vida misma. Enfrentamos retos imposibles de imaginar para nuestros padres o incluso para muchos de nosotros mismos hace solo una década atrás. Nunca ha

sido tan claro que tenemos responsabilidades ante los abismos del descomunal ecocidio de lo que ya muchos llaman el antropoceno (o, más precisamente, el capitaloceno) así como los nefastos efectos humanos de las necropolíticas asociadas a las crecientes brechas de la desigualdad social, la xenofobia y el desprecio por las vidas de gentes dispensables.

Apelar a la tolerancia y el diálogo en abstracto, en un mundo en crisis donde la desigualdad social significa la muerte y miseria de cientos de miles de seres humanos es ingenuidad de los privilegiados o brutal cinismo. No tomar posición, es tomar posición por la injusticia naturalizada como orden social, el *status quo* articulado como necesidad histórica. Las crisis suelen pasar por la imaginación no solo porque pueden empujarnos a catalizar cómo entendemos aquello que se experimenta como crisis, sino también porque esas crisis suelen evidenciar nuestra incapacidad para correr los límites de lo pensable y lo posible.

Frente a la proliferación de lugares comunes y banalidades evidencian una preocupante pobreza en la imaginación teórica y política, se hace indispensable cultivar una política del pensamiento que no sucumba a las exigencias de la burocracia académica ni a la superficialidad autocomplaciente. Esta política del pensamiento debe romper con la comodidad de narrativas preestablecidas y de los gestos consabidos que, aunque bienintencionados, clausuran horizontes de posibilidad al reducir en gran parte el ejercicio intelectual a una marcación moral. En contraste con una policía del pensamiento que vigila y limita lo imaginable, esta apuesta de una política de la verdad o de una política del pensamiento debe asumir el riesgo de pensar desde la densidad histórica los contextos, para habilitar lo aún no imaginado como insumo para la transformación.

No se trata solo de problematizar a los antagonistas y a los poderosos, sino también de poner en cuestión las facilidades y las certezas que adormecen el pensamiento. Esta crítica debe ser dirigida no solo hacia los otros poderosos, sino también hacia uno mismo,

cuestionando los supuestos sobre los que solemos construir nuestras propias narrativas y prácticas. Las crisis, en este sentido, son reveladoras no solo por lo que evidencian del presente, sino por lo que muestran de nuestra incapacidad para correr los límites de lo pensable. Es en estas grietas donde se abre la posibilidad de inventar nuevas estrategias que, además de modificar las relaciones de fuerza, logren inscribirse en la realidad de manera coherente y transformadora. Apostar por una imaginación que rechace las trivialidades y complacencias, para que se arriesgue en los terrenos de lo aún no pensado no es un lujo intelectual, sino una necesidad cada vez más urgente para habilitar esquemas de politización capaces de reconfigurar el horizonte de lo posible.

Este contraste revela que mientras la policía del pensamiento clausura horizontes, la política del pensamiento los expande, permitiendo que nuevas narrativas y prácticas emerjan desde las complejidades y especificidades del contexto latinoamericano. En este marco, pensar políticamente no es un acto de conformidad, sino un gesto subversivo que desafía las reglas del juego en nombre de politizaciones y luchas que en gran parte aún están por inventarse.

Bibliografía

Chakrabarty, Dipesh (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

Grimson, Alejandro (2002). Paradojas del conocimiento: valores pluralistas como obstáculo epistemológico. *Nómadas*, 17, 70-78.

Grossberg, Lawrence (2018). *Under the cover of chaos: Trump and the battle for the American right*. London: Pluto Press.

Hall, Stuart ([1987] 2018). *El largo camino de la renovación: el thatcherismo y la crisis de la izquierda*. Madrid: Lengua de Trapo.

Hall, Stuart ([1994] 2015). Unas rutas “políticamente incorrectas” a través de políticamente correcto. *Mediaciones*, 14, 136-148.

Hall, Stuart ([1996] 2003). Introducción: ¿Quién necesita la ‘identidad’? En Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.

Laje, Agustin (2022). *La batalla cultural: reflexiones críticas para una nueva derecha*. Córdoba: Almuzara.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Restrepo, Eduardo. (2023). *Desprecios que matan: Desigualdad, racismo y violencia en Colombia*. Guadalajara: CALAS/Editorial Universidad de Guadalajara.

Restrepo, Eduardo (2022). Sin garantías. En Mario Rufer (Ed.), *La colonialidad y sus conceptos clave: Miradas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO Siglo XXI Editores.

Reygadas, Luis (2014). Todos somos etnógrafos: igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. En Cristina Oehmichen Bazán (comp.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (pp. 91-118). México: UNAM.

Stefanoni, Pablo (2023). ¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están constituyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.