

Mario Rufer (ed.). 2022. La colonialidad y sus conceptos clave. Miradas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI Editoriales.

SIN GARANTÍAS

EDUARDO RESTREPO

Somos el borrador de un texto
que nunca será pasado en limpio

ROBERTO JUARROZ

En la academia y en la imaginación política en América Latina, es cada vez más frecuente encontrarse con argumentaciones reduccionistas y deterministas que operan desde lo que se puede considerar un pensamiento con garantías. No pocas veces apuntaladas en las más nobles intenciones, abundan elaboraciones que simplifican de tal manera el mundo de la vida social y política que todo queda reducido a una "explicación" prefabricada, siempre la misma (la raza, la tradición, la cultura, la colonialidad, el género, la sexualidad o la ontología) y de la que se derivan siempre una serie de correspondencias necesarias (entre posiciones de sujeto, de un lado, y epistemologías, moralidades, identidades y posicionamientos políticos, del otro).

A veces desplegando sofisticados ejercicios conceptuales con no pocos neologismos y convocando a prestigiosos autores, se presentan abstractas argumentaciones que establecen contundentes contrastes: modernidad, occidente, capitalismo, desarrollo y poderes hegemónicos de un lado; del otro se ubican afuera de la modernidad, no occidentales, anticapitalismo, buen vivir, y resistencias y luchas contrahegemónicas. En los vocabularios más academizados, estos contrastes se suelen glosar en términos de giros ontológicos, de opciones decoloniales, de posthumanismos y de diseño alternativos, entre otros andamiajes teóricos. Los pueblos indígenas y afrodescendientes, los movimientos sociales, las mujeres, los migrantes, las sexualidades no normativas y diversos sectores subalternizados son imaginados como los

obvios sujetos y heroicos agentes de las urgentes transformaciones sociales. Así, subjetividades morales, no históricas, son las que garantizan la politicidad de estos sujetos subalternos. Se clausura la contingencia y el disenso como constituyentes de esos sujetos subalternizados, en nombre de una imaginada estabilidad y unicidad que se remonta a los albores de los tiempos.

A pesar de algunos de sus más elaborados proponentes, se van sedimentando vocabularios e inercias discursivas que circulan ampliamente con gran capacidad de interpelación no sólo por los engolosinamientos conceptuales y las emocionalidades que suelen convocar, sino también por las marcaciones morales movilizadas. Se gesta así lo que podrían denominarse narrativas de lo obvio, de corroboración de lo consabido, a partir de las cuales se habilita un escenario teórico y político en el cual parece que sólo queda hacerse del lado de los justos y, así, dormir bien por las noches.

Se introduce, entonces, una hermenéutica de la esperanza propia del pensamiento con garantías en la que se imaginan cartografías de las luchas y prácticas emergentes de los sectores subalternizados, que se corresponden tersamente con los deseos propios. Una hermenéutica de la esperanza que tiende a diluir las fronteras entre cómo nos gustaría que fuera el mundo y lo que es realmente, entre lo que imaginamos como emergencias de unos actores y procesos en puridades idealizadas que resaltamos con ahínco, y las evidencias que no se quieren ver de sus más mundanales y contradictorias existencias.

Puridades idealizadas e incontaminadas éstas, a las que se les endosa ciegamente la salvación del mundo. Estos sujetos imaginados como pura lucha, pura claridad contrahegemónica, constituyen las antípodas de un nosotros que *de facto* sólo puede operar como comité de aplausos de aquellos pulcros sujetos. Contaminados nosotros por el capitalismo, por la modernidad, por el eurocentrismo, sólo nos queda el lugar de atestiguar y pregonar sus emancipadoras gestas. Al igual que hace unos decenios el proletariado, como el idealizado sujeto de la revolución, emanciparía a la humanidad de la lucha de clases, estos

nuevos sujetos idealizados aparecen en esa hermenéutica de la esperanza como unos otros radicales que nos salvarán finalmente de nuestras desgracias.

Este pensamiento con garantías, que se habita febrilmente desde las más sólidas certezas teóricas y políticas, tiene múltiples efectos en el mundo. De un lado, en lo más inmediato, puede contribuir a galvanizar ciertas subjetividades políticas y movilizaciones, ya que constituye un insumo discursivo y emocional poderoso. Del otro, y por eso mismo, a mediano y largo plazo, este pensamiento con garantías empobrece y aplanar el imaginario político y teórico, socavando las condiciones de posibilidad de prácticas de transformación más orgánicamente articuladas a los contradictorios entramados del despojo, explotación, dominación y sujeción.

Por supuesto que el pensamiento, la teoría y la investigación, no son exterioridades de una política orientada a disputar los órdenes sociales dominantes. Por ello, clausurar o aplanar el pensamiento en nombre de una posición política es una nefasta estrategia cuando se encuentra en juego la interrupción de privilegios. Si contar mejores historias, suele habilitar mejores estrategias políticas, entonces este es el urgente papel de un pensamiento sin garantías.¹

FORCEJEANDO CON LOS ÁNGELES

Sin garantías es una expresión que ha sido utilizada por diversos autores para referirse al estilo de trabajo intelectual y político de Stuart Hall² en particular y, de manera general, al de una vertien-

¹ Lawrence Grossberg, *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*, Londres, Pluto Press, 2018.

² Stuart Hall nació en Jamaica a comienzos de los años treinta del siglo pasado bajo el régimen colonial británico. En 1952, viajó a Inglaterra para realizar

te del campo transdisciplinario de los estudios culturales con la que su trabajo ha estado estrechamente asociado. No obstante, en América Latina encontramos diversas articulaciones académicas de lo que significa un pensamiento y una práctica política sin garantías, algunas incluso elaboradas de manera autónoma y sin relación con el trabajo de Hall.

En relación con Hall, son varios los componentes que están en juego en su pensamiento sin garantías. En primer lugar, sin garantías busca resaltar una práctica de cuestionamiento radical a cualquier tipo de reduccionismo teórico o político que instala un conjunto de certezas y clausura el pensamiento. Los reduccionismos operan a partir de una "explicación" prefabricada que se impone violentamente sobre el mundo; por lo cual, independientemente de lo que se esté enfrentando o tratando de entender, siempre se tienen de antemano las respuestas. Se subsume, a la fuerza, la heterogénea complejidad de la vida social a esa "explicación" consabida, que se impone siempre ante cualquier situación.

El economicismo, o marxismo vulgar, es el reduccionismo a la economía de cualquier aspecto o problemática de la existencia social. Todo es en últimas, cuando no de entrada, "explicado" por la economía. No hay nada más que realmente importe: lo otro es epifenómeno, reflejo, una derivación directa y mecánica de la economía. Hall cuestionó fuertemente este reduccionismo. De ahí su expresión de forcejeo con los ángeles para dar cuenta de su apropiación en permanente tensión con las teorías marxis-

sus estudios universitarios, donde residió el resto de su vida hasta su muerte a los 82 años. Además de ser central en el surgimiento y consolidación de los estudios culturales al liderar el Centro de Estudios Culturales en Birmingham y posteriormente como profesor de la Open University, Hall se convirtió en una destacada figura pública en Gran Bretaña. Desde su posición de "izquierdista independiente" que abogaba por un "socialismo democrático", a partir de los años cincuenta contribuyó con el nacimiento de la nueva izquierda y se mantuvo por varios años como uno de los referentes intelectuales del campo político británico. Sus análisis del thatcherismo y la "revolución neoliberal" fueron tan mordaces como sus cuestionamientos a las miopías teóricas y políticas tanto de las izquierdas más convencionales como del laborismo en Reino Unido.

tas de su época y su cuestionamiento al economicismo.³ Ahora bien, decir que no todo se reduce a la economía, no significa que la economía no sea relevante de ninguna manera.

El economicismo no es el único reduccionismo, aunque para los años cincuenta y sesenta del siglo pasado era dominante en el sentido común intelectual y político de quienes se imaginaban adscritos a diferentes tendencias del pensamiento crítico. Hoy el culturalismo⁴ es quizá el reduccionismo más insidioso y extendido en nuestro sentido común, aunque también ocupan un importante lugar reduccionismos como el de lo inconsciente, el del género, el de la colonialidad, el de la sexualidad, el del buen vivir o el de la ontología política. No es que la cultura, el inconsciente, el género, la sexualidad, la colonialidad, la raza o la ontología política no tengan nada que decir sobre nuestro presente, sino el entendimiento de lo que nos constituye, de las disputas en torno a lo que somos y los entramados de sentido que articulan nuestras experiencias vividas no se agotan, de una vez y para siempre, en unas burdas y osificadas verdades ya consabidas.

³ Stuart Hall, "Estudios culturales y sus legados teóricos", en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Enviación Editores-IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010 [1992], pp. 51-71.

⁴ En los últimos decenios, hemos atestiguado el radical empobrecimiento de la imaginación teórica y política asociado con un incontestado lugar dominante de una ontologizada y fetichizada noción de cultura. En la academia y en las luchas políticas, sobre todo desde los años noventa, el concepto de cultura ha dejado de ser concebido como un principio de inteligibilidad acotado a una dimensión constitutiva de la vida social y política, para convertirse en una "obvia" entidad existente en el mundo garante de las más primordiales esencialidades cristalizadas como una auténtica e inconmensurable otredad. De esta noción ontologizada y fetichizada de cultura se deriva una parte importante del vocabulario político y de las tecnologías de administración de la diferencia que clausuran la política en el derecho, es decir, que desplazan las disputas por la transformación radical del mundo, hacia unas movilizaciones y demandas por el reconocimiento de sus derechos a la diversidad. *Cfr.* Luis Reygadas, "La desigualdad después del (multi)culturalismo", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.), *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM-Iztapalapa, 2007, pp. 341-364.

En segundo lugar, desde Hall un pensamiento sin garantías cuestiona los determinismos propios de una conceptualización simple o expresiva de la totalidad histórico-social. Para un pensamiento sin garantías no hay un "nivel" que determine directamente o en última instancia los otros "niveles" o "componentes" de la totalidad histórico-social. Antes que una totalidad expresiva simple, de "necesarias correspondencias", el pensamiento sin garantías en Hall se plantea la de una unidad en diferencia de "no necesarias correspondencias". Esto implica que no se puede deducir un "nivel" o "componente" de esta totalidad histórico-social de otro "nivel" o "componente".

En este punto, el pensamiento sin garantías en Hall se distancia de los esencialismos a los que suelen apelar la teoría social y la imaginación política. Desde un pensamiento sin garantías, como el de Hall, si la totalidad social es una unidad en diferencia donde no hay "necesarias correspondencias", no se puede apelar a las clausuras esencialistas para sustentar nuestras interpretaciones del mundo social y de la vida política. De una posición social no se deriva, simple y mecánicamente, una específica experiencia, epistemología, moral, ideología o política. De la posición social de obrero, indígena (o negro), mujer o lesbiana no se deriva transparente y directamente una experiencia, epistemología, moral, ideología y política anticapitalista, decolonial, feminista o antiheterosexista. Estas experiencias, epistemologías, morales, ideologías y políticas se producen históricamente en correlaciones de fuerzas que habilitan o clausuran tales posicionamientos. Esto no quiere decir que las posiciones sociales simplemente no importen ni que nunca tengan nada que ver con tales posicionamientos. Claro que suelen tener un lugar en tales posicionamientos, pero no es el de la necesaria correspondencia, el de las derivaciones simples y mecánicas que suelen suponerse desde un pensamiento con garantías.

Finalmente, en contraste con las pretensiones de poseer una teoría o política universalmente infalible y absoluta, un pensamiento sin garantías se asume como radicalmente contextual. Cuando se cuenta con estas "verdades" generales garantizadas

por esa teoría o política universal, no es necesario dilapidar el tiempo descendiendo de las cumbres de los altos niveles de abstracción hacia la mundanalidad de los densos entramados que habilitan concretamente las historias y vidas de gentes realmente existentes. Cuando se abordan gentes y mundos concretos, es sólo para ilustrar estas verdades generales que se poseen de antemano. Estas gentes y mundos suelen ser convocados sólo para corroborar lo que ya se sabe. Son simples ilustraciones que no emergen para desestabilizar las certezas del pensamiento con garantías.

En contraste, un pensamiento sin garantías como el de Hall es radicalmente contextual. No se mueve cómodamente en esas altas generalizaciones, no se queda en las altas cumbres de las angelicales abstracciones propias de las elucubraciones de genialidades ilustradas, sino que opera en lo mundanal de las entramadas, heterogéneas y contradictorias existencias de gentes, lugares y tiempos concretos. Al pensamiento sin garantías le interesa mapear, a partir de una estrategia de contextualización, los específicos amarres de sentidos, prácticas y artefactos donde se juegan las diferencias. Nunca asume que ya sabe que está en juego en un contexto dado, no se oblitera su indagación empíricamente orientada en nombre de unas vaporosas generalizaciones.

No obstante, un pensamiento sin garantías no es una apolo-gía a un empirismo que se imagina como anterioridad o exterioridad de la teoría. Para un pensamiento sin garantías como el de Hall la teoría importa, es indispensable, aunque no es un propósito en sí misma. Lo concreto es conceptualmente constituido, pero en impuridades y en una escala donde las diferencias que hacen la diferencia importan. Así, antes que un ejercicio de imponer o corroborar la teoría, Hall prefiere referirse a su labor como teorización, una que no oblitera el mundo, sino que habilita la conceptualización en tensión desde lo concreto. Una rigurosa práctica teórica en articulación, podría decirse, es lo que caracteriza a un pensamiento sin garantías.

Comprender el mundo que se busca transformar desde un pensamiento sin garantías, es entendido por Hall como respon-

sabilidad política de los intelectuales. Esto no significaba que Hall se inscribiera en concepciones iluministas o vanguardistas del intelectual. Sus disputas desde finales de los años cincuenta con los partidos comunistas y con el estalinismo lo ubicaron como una de las figuras más destacadas de la nueva izquierda en Gran Bretaña. Entre otras cosas, esto significó que Hall cuestionara la arrogancia intelectual encarnada por el iluminismo. Aunque, desde un prisma gramsciano, los intelectuales tenían la responsabilidad política de comprender el mundo que se buscaba transformar, esto no significaba que eran los únicos que producían este conocimiento ni que lo hacían ensimismados y aislados en sus torres de cristal. Las comprensiones buscadas no eran absolutas, sino que eran situadas y parciales, puesto que estaban orientadas a entender la coyuntura, que operaban en el nivel de lo concreto y de la especificidad histórica.

Hall nunca concibió a la gente como masas engeuecidas y paralizadas por la falsa conciencia ni a los intelectuales como los destinados a remover este velo con sus reveladoras verdades. Al contrario, parte importante de sus aportes (y no sólo los de aquellos años donde predominaba la problemática marxista) consistió en entender lo desacertado que era pensar en clave de falsa conciencia. Más complejo aún: nunca buscó hablar por otros, ni siquiera cuando fue tantas veces invitado a hacerlo como intelectual negro, como sujeto colonial o como figura fundadora de los estudios culturales.

No era pues la teoría por la teoría, el conocimiento por el conocimiento en sí mismo lo que orientaba los esfuerzos intelectuales de Hall. Así, se oponía a la fetichización de la teoría, es decir, a la práctica de jugar con vaporosamente con categorías en un plano de generalidad que poco o nada dice sobre situaciones históricas concretas.⁵ Antes que producir teoría en abstracto, lo que le interesaba era teorizar desde lo concreto: "Todos necesitamos traducir constantemente ideas y conceptos en situacio-

⁵ Lawrence Grossberg, *Under the Cover of Chaos...*, op. cit.

nes específicas: esta continua necesidad de traducción es, de nuevo, lo que he denominado 'teorizar'.⁶ Teorizar sería un proceso, uno que implica transformaciones y desplazamientos. De ahí que el propósito de su trabajo intelectual no es producir teoría en sí misma, y menos una teoría que adquiere sentido de forma autorreferencial sin mayores conexiones con ciertas problemáticas del mundo que lo hacen a uno vibrar y sobre las cuales se hace imperativo comprender.

EL ELOGIO DE LA DIFICULTAD

Al recibir el título de doctor *honoris causa* otorgado por la Universidad del Valle (Cali) en 1980, el filósofo autodidacta colombiano Estanislao Zuleta leyó uno de sus ahora más famosos textos: "El elogio de la dificultad". No son pocas las cosas que han cambiado desde entonces. Casi que son mundos inconmensurables aquél de los setenta que inspiró a Zuleta y el nuestro del segundo decenio del siglo XXI. Muchas cosas nos separan, pero la proverbial lucidez de aquel ensayo se mantiene en su conjunto.

En este ensayo, el autor nos invita a posicionarnos desde una ética de la dificultad, abandonando las facilerías de los totalitarismos epistémicos y políticos a los que tan a menudo nos entregamos. A lo que más tememos los seres humanos, argumenta Zuleta, no es a la muerte o el sacrificio propios (a los que en no pocas ocasiones nos arrojamos con pasión), sino a ponernos realmente en cuestión. El mayor temor, el que pocos están dispuestos a asumir, es interrumpir los supuestos sobre los que se edifican nuestras más profundas verdades.

⁶ Stuart Hall, Cultura y poder. *Conversaciones sobre los cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2011 [2007], p. 30.

En contraste con este facilismo, Zuleta nos convoca a asumir la dificultad de explicitar y cuestionar nuestras certezas. Para hacerlo, tenemos que empezar con abandonar la manera en que deseamos, es decir, debemos dejar de esperar seguridades absolutas, tanto en el amor o la vida cotidiana, como en la teoría o la política. Se mofa de que el problema no es que no seamos capaces de lograr nuestros más preciados sueños, sino que ineluctablemente deseamos mal. Deseamos relaciones eternas, inamovibles y serenas; en vez de relaciones perdibles, cambiantes y apasionadas; anhelamos teorías, libros y autores en los que encontremos todas las respuestas, en vez de teorías, libros y autores en borrador, parciales y contradictorios que nos inviten a plantearnos nuestras propias preguntas. Añoramos las monumentales rupturas que establecen el día cero y regímenes políticos donde ya esté todo resuelto, donde se reúnan finalmente todos los buenos y los justos; en vez de disímiles procesos disputados y una vida social y política en la que todavía nos acucian los problemas.

También tenemos que reconocer y trascender lo que llama la "no reciprocidad lógica". Esto es, un razonamiento en el que se juzgan con criterios totalmente opuestos los argumentos de los demás y los propios. Zuleta plantea que, si uno se imagina a sí mismo en el lugar de la verdad, si el pensamiento propio no es más que la minuciosa transcripción objetiva de la realidad, cualquier discurso que se diferencie del propio es por esa simple razón sospechoso de inminente falsedad. Más aún, esa falsedad no puede deberse más que a un craso error de ese otro: un error de cálculo debido a sus condicionamientos esenciales o, peor aún, a una perversa intención no confesada de enmascarar la verdad que el discurso propio encarna como mapa mismo de la realidad.

Esta "no reciprocidad lógica" aplica el burdo esencialismo a los errores o aciertos de los demás, es decir, sus equivocaciones o adecuaciones no pueden dejar de ser sino pura manifestación de lo que ellos son esencialmente (hombre, mujer, blanco, indígena, negro, hegemónico, subalterno). Un hombre blanco no

puede dejar de estar perversamente equivocado, mientras que una mujer negra siempre estará transparentemente en lo cierto ya que se circunscriben y no pueden escapar a sus verdaderas esencias. Sus cegueras y aciertos no pueden ser nada más que eso, la manifestación mecánica y directa de lo que ineluctablemente son. En contraste, a nuestro pensamiento, incluyendo sus equivocaciones (las que no se suele reconocer con frecuencia), les aplicamos lo que Zuleta denomina el circunstancialismo, es decir, tomamos en consideración las circunstancias que lo posibilitaron.

Por eso Zuleta aboga por que asumamos el coraje de reconocer cómo opera esta “no reciprocidad lógica” obliterando no sólo nuestros argumentos, sino también los de los demás.

Desde la “no reciprocidad lógica” se puede defender cualquier argumento, incluso uno que raye con lo delirante. Nunca se asume una conversación, polémica o no, apasionada o serena, porque desde este razonamiento, se cancelan de entrada las condiciones para que ocurra. Si nuestros argumentos son sólidos, entonces no necesitan las facilidades de esas estratagemas para ser expuestos y defendidos.

Elogio de la dificultad es el horizonte epistémico y ético en el que se inscriben gran parte de los malestares y posicionamientos que aún nos urgen. Las certezas del pensamiento y de la práctica facilista instaure verdades y sujetos morales absolutos, estabiliza respuestas prefabricadas, clausura cuestionamientos incómodos, marca herejías y disidencias. Ese elogio de la dificultad para como deseamos y conversamos es una propuesta muy cercana a lo que hemos denominado un pensamiento sin garantías. Escrito como ensayo y en otro vocabulario, confluye con el estilo intelectual y político de Stuart Hall. Ambos son síntomas de sus urgencias y encrucijadas no circunscritas a dos individuos. Ambos convocándonos a habitar desde la complejidad, lo parcial y situado, la dificultad y la no garantía, de nuestras interpretaciones y prácticas.

UN FANTASMA RECORRE EL MUNDO

En 2015, se publicó en el primer número de *Intervenciones en estudios culturales: revista no indexada* el manifiesto “Por una nueva imaginación social y política en América Latina”. Escrito un año antes desde un núcleo de académicos que constituían la Red de Postgrados en Políticas y Estudios Culturales de CLACSO, y firmado por decenas de colegas, este manifiesto es otro referente de lo que hemos denominado un estilo de pensamiento y práctica sin garantías.

Este manifiesto se escribe para ofrecer alternativas a los efectos paralizantes de los reduccionismos y determinismos que se han ido crecientemente posicionando en la imaginación teórica y política en nuestros países y región. Estas alternativas suponen propiciar “una nueva imaginación política y social radicalmente contextual en América Latina”.⁷ Para catalizar esta nueva imaginación política y social, no puede primar una apelación a descartar de tajo y en bloque los linajes teóricos occidentales (como si esto fuera incluso posible), sino a asumir que estos linajes “son a la vez indispensables e inadecuados para los mundos que vivimos.”⁸

Desde los autores y firmantes del manifiesto, se hace urgente interrumpir las facilerías que esgrimen abstractas exterioridades constitutivas de occidente desde las cuales se afincan “apologías a opciones antimodernas donde indianidades orientalizadas aparecen como salvadores nativos ecológicos y transparentes garantes de privilegios epistémicos y políticos”. Los cuestionamientos a la modernidad requieren de elaboraciones más contextualizadas y lugarizadas, ya que “las modernidades son mucho más densas y heterogéneas de lo que aparece en las narrativas antimodernas que hoy circulan.”⁹

⁷ Alejandro Grimson *et al.*, “Por una nueva imaginación social y política en América Latina (Manifiesto)”, *Intervenciones en estudios culturales: revista no indexada*, núm. 1, 2014, p. 30.

⁸ *Ibid.* p. 25.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

Esta nueva imaginación política y social supone, según los autores y firmantes del Manifiesto, un contextualismo radical que cuestiona los reduccionismos derivados de los asépticos distanciamientos de un establecimiento académico ensimismado y atareado en producir *papers* para alimentar las demandas de indicadores fetichizados por las burocracias universitarias, así como los reduccionismos consecuencia de los cerramientos subalternistas “que idealiza a los sujetos sociales, abdicando el análisis situado de sus contradicciones y legitimando descontextualizadamente el habla de los subalternos”.¹⁰

En el manifiesto, no se habla de un determinismo de clase o de un economicismo, pero tampoco se considera que la clase social y la economía no tengan ningún lugar en las explicaciones. Los autores y firmantes del manifiesto también cuestionan la simple sustitución del reduccionismo a la economía por el reduccionismo a la cultura, abogan por una nueva imaginación política y social que tome distancia de los economicismos de antaño y de los culturalismos de hoy:

El entusiasmo que desató el llamado “giro cultural” de fines del siglo xx habilitó el pasaje del viejo reduccionismo economicista a un festín de símbolos desustancializados de un nuevo culturalismo. Este reduccionismo a lo cultural dejó de lado la estrecha relación de la significación con la organización de la vida económica y las prácticas políticas. La esterilidad de esta desvinculación confunde una distinción analítica con una distinción ontológica.¹¹

En una dirección que resuena con un pensamiento sin garantías como el de Hall, en el manifiesto se argumenta que esta nueva imaginación social y política no puede ser determinista, lo que no significa que se desconozcan las particulares configuraciones y tendencias históricas que deben ser trazadas de manera contextual. Esto es, rechazar el determinismo, sin desconocer las

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 29.

específicas determinaciones: "No ser deterministas no implica evadir de modo persistente las tendencias y articulaciones históricas concretas, ni desconocer la existencia de confrontaciones que aluden a lenguajes sociales, que corren el riesgo de ser actualmente los clivajes negados".¹²

Este cuestionamiento del determinismo y los esencialismos derivados no es zanjado en el manifiesto en una apología a la indeterminación, a la contingencia absoluta ni a un relativismo reencauchado:

Resulta crucial asumir que los derroteros sociales y políticos no son naturales ni necesarios, pero tampoco descarnadamente arbitrarios. Allí la noción de "contingencia" realiza una contribución decisiva que no se confunde con el indeterminismo. El entierro de las nociones de causalidad mecánicas no puede trasladar al basurero de la historia la noción de que los contextos establecen un límite de lo posible, así como instituyen modalidades hegemónicas de confrontación.¹³

No pueden ser más evidentes las confluencias de los criterios que definen la propuesta de esta nueva imaginación social y política en América Latina de los aspectos que expusimos en relación con un pensamiento sin garantías. Ambos reaccionan a los aplanamientos teóricos y políticos que, en nombre de vaporosas generalidades en los que reposan certezas derivadas de reduccionismos y determinismos, introducen poderosas ortodoxias y aplanan las realidades concretas que, en su heterogeneidad, específicos entramados y contrariedades, urgen ser interpretadas y transformadas. Este espectro es el que hoy recorre el mundo, uno que no claudica ante las facilerías de clausuras morales, de violencias epistémicas y aplanamientos del pensamiento.

¹² *Ibid.*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 29.

CONCLUSIONES

El deseo de contar con teorías y países de cucaña es fácilmente abrazado con fervor, sobre todo cuando se logran presentar como expresiones contrahegemónicas o subalternas. No obstante, en las posibilidades de éxito o fracaso de la praxis colectiva, tiene un importante lugar entender lo más adecuada y densamente posible lo que está en juego, los particulares campos de fuerza y líneas de determinación que establecían los alcances y límites de las disputas, las estrategias de transformación política en tales sociedades y momentos. Este es el lugar y la urgencia de un pensamiento y práctica sin garantías. Este pensamiento y práctica supone descender de las alambicadas elaboraciones de genialidades iluminadas hacia estudios contextuales de lo mundanal y de lo concreto, donde las cosas no necesariamente son como nos gustaría que fueran, donde no se tienen de antemano las respuestas derivadas de indiscutidas verdades.

No se puede negar que esta es una labor difícil; una tarea, incluso, a la que no nos entregamos impunemente ya que no sólo suele ponernos en cuestión a nosotros mismos, sino que probablemente nos cobren con furia quienes se imaginan del lado de los justos. También supone, en la América Latina de hoy, nadar contra la dominante corriente de celebrar ciegamente interpretaciones aplanadas y moralizantes de las condiciones y disputas que constituyen nuestro más urgente y situado presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Grossberg, Lawrence (2018), *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*, Londres, Pluto Press.
- Hall, Stuart (2011 [2007]), *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies. Entrevista realizada por Miguel Mellino*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- _____(2010a [1992]), "Estudios culturales y sus legados teóricos", en *ibid.*, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Enviñón Editores/IEP/Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 51-71.
- _____(2010b [1983]), "El problema de la ideología: el marxismo sin garantías", en *ibid.*, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Enviñón Editores/iep/Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 133-153.
- Zuleta, Estanislao (2004 [1980]), "El elogio de la dificultad", en *El elogio de la dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, pp. 9-16.

INTRODUCCIÓN

Pensar los conceptos de *sumak kawsay/sumak qamaña* exige una reflexión de revisión histórica y crítica política desde la interdisciplinaridad entre las ciencias sociales y las humanidades. Su estudio cada vez más ha necesitado de la articulación de herramientas conceptuales entre la historia, la antropología y la ciencia política para explicar ¿por qué una combinación de palabras de origen indígena se ha convertido en uno de los temas centrales en la discusión de la descolonización? Para responder a esta pregunta, es importante rastrear y ubicar el surgimiento de dichos vocablos, después, hacer un análisis de sus usos políticos e ideológicos y, por último, es necesario definir el lugar que ocupan éstos en la discusión vigente entre el indigenismo, indianismo, el multiculturalismo y, en términos generales, la descolonización del sujeto indio en América Latina.

RASTREO DE SUS ORÍGENES

El *sumak kawsay* (traducido en castellano como buen vivir) y *sumak qamaña* (interpretado en español como vivir bien) son dos conceptos polisémicos, cuyo significado es asociado en términos generales a la visión de armonía y equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza que tienen las comunidades ayma-