



Roma - Tormarancia
Johanna Orduz

Buenismo

<https://doi.org/10.25058/20112742.n54.02>

EDUARDO RESTREPO¹

<https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

Universidad Católica de Temuco, Chile

eduardoa.restrepo@gmail.com

AXEL ROJAS²

<https://orcid.org/0009-0000-8043-5124>

Universidad del Cauca, Colombia

axelrojasm@gmail.com

LÍA FERRERO³

<https://orcid.org/0000-0003-2478-1350>

Universidad Nacional de José C. Paz; Universidad Nacional de La Plata, Argentina

liaferrero@gmail.com

Cómo citar este artículo: Restrepo, E., Rojas, A. & Ferrero, L. (2025). Buenismo.
Tabula Rasa, 54, 19-41. <https://doi.org/10.25058/20112742.n54.02>

Recibido: 28 de enero de

2025 Aceptado: 28 de febrero de 2025

Resumen:

Este artículo examina críticamente la noción de «buenismo» en el campo político contemporáneo, diferenciándola de su uso peyorativo por parte de las derechas emergentes. A partir de una lectura crítica, se argumenta que tanto el buenismo como las nuevas derechas participan de una misma estructura de moralización del espacio político, en la que el antagonismo social se reduce a una confrontación entre formas rivales de virtud o autenticidad. Se analiza cómo el buenismo construye sujetos subalternizados cristalizados como figuras moralmente incontestables, lo que contribuye a vaciar la política de su potencial disruptivo y reforzar regímenes de reconocimiento administrados desde el estado. A su vez, se examina cómo las derechas emergentes construyen su identidad política a partir de la descalificación de esas figuras del buenismo, sin por ello salir del marco de moralización y estetización de la política que ambos extremos comparten.

¹ Investigador adjunto. Centro de Investigación, Innovación y Creación. Departamento de Antropología. Ph.D. en antropología (con énfasis en estudios culturales), The University of North Carolina at Chapel Hill.

² Profesor titular, departamento de Antropología. Maestría en estudios culturales, Universidad Javeriana.

³ Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades-UNPAZ; Facultad de Periodismo y Comunicación Social-UNLP, Argentina. Maestría en Antropología Social (Facultad de Filosofía y Letras), Universidad de Buenos Aires.

El artículo propone, en suma, la necesidad de recuperar una imaginación política que dispute las condiciones de posibilidad impuestas por estos regímenes morales.

Palabras clave: buenismo; derechas emergentes; moralización de la política; corrección política.

Goodism

Abstract:

This article critically approaches the notion of “goodism” in the contemporary political field, by making a difference of their derogatory use by emerging right-wing groups. Based on critical reading, we argue that both goodism and emerging right-wing groups share the same structure moralizing the political arena, where social antagonism is reduced to a clash between competing forms of virtue or authenticity. We analyze how goodism produces subalternized subjects, crystallized as morally unquestionable figures, thus helping to empty politics of its disruptive potential and to reinforce recognition regimes managed from the State itself. Meanwhile, we examine how emerging right-wing groups build their political identity at the expense of discrediting goodism representatives, without leaving behind the moralizing and aestheticizing political framework shared by both of these seemingly opposite ends. Therefore, this article advances the need to recover some political imagination challenging the conditions of possibility imposed by such moral regimes.

Keywords: goodism; emerging right-wing groups; moralization of politics; political correctness.

Bondadismo

Resumo:

Este artigo examina criticamente a noção “bondadismo” no campo político contemporâneo, diferenciando-a de seu uso pejorativo por parte das direitas emergentes. A partir de uma leitura crítica, argumenta-se que tanto o bondadismo como as novas direitas participam de uma mesma estrutura de moralização do espaço político, em que o antagonismo social se reduz a uma confrontação entre formas rivais de virtude ou autenticidade. É analisado o modo como o bondadismo constrói sujeitos subalternizados cristalizados como figuras moralmente incontestáveis, o que contribui a esvaziar a política de seu potencial disruptivo e reforçar regimes de reconhecimento administrados desde o Estado. Além disso, examina-se como as direitas emergentes constroem sua identidade política a partir da desqualificação dessas figuras do bondadismo, sem por isso sair do marco de moralização e estetização da política que ambos os extremos partilham. O artigo propõe, em síntese, a necessidade de recuperar uma imaginação política que dispute as condições de possibilidade impostas por esses regimes morais.

Palavras-chave: bondadismo; direitas emergentes; moralização da política; correção política.

Introducción

Lo que ahora llamamos woke es lo que en los noventa se llamaba políticamente correcto. Lo gracioso es que soy suficientemente mayor como para recordar cuando lo políticamente correcto era usado irónicamente por gente que era socialista pero antiestalinista, para burlarse de los que parecían demasiado rígidos. Luego fue tomado por la derecha.

Susan Neiman (2023).

Buenismo es un término que ha circulado hace algunos años, en algunos lugares como España o Argentina, pero en otros países sigue siendo desconocido. En Argentina, por ejemplo, buenismo ha sido una expresión movilizadora desde las derechas (o desde quienes se imaginan neutrales y objetivos) para ridiculizar agendas como el lenguaje inclusivo o el matrimonio igualitario. Desde esta perspectiva, el buenismo serían las posiciones y las prácticas (incluyendo las lingüísticas) que se impulsan desde sectores progresistas o de izquierda que se asocian con lo «políticamente correcto».

Otro término que se ha ido posicionando en los últimos años es *wokismo*, de origen anglosajón, pero que ha sido apropiado y resemantizado en los discursos de las nuevas derechas globales. Originalmente, *woke* aludía a una conciencia vigilante frente a las injusticias sociales, particularmente las raciales, en el contexto afroamericano. No obstante, en su versión peyorativa y globalizada impulsada desde las derechas, el *wokismo* se ha convertido en una categoría que aglutina una amplia gama de agendas de justicia social, incluyendo los feminismos, las luchas antirracistas, los derechos de las disidencias sexuales, la crítica al colonialismo y las políticas de memoria, para operar como una estrategia discursiva que busca deslegitimar desde la ridiculización cualquier agenda de cuestionamiento a las jerarquías y privilegios, presentándolas como exageradas, moralistas o incluso como una amenaza a los valores tradicionales de la nación, la familia o el orden social (Neiman 2023).

En este artículo, entendemos el buenismo de una manera muy distinta a como lo han utilizado las derechas en España o Argentina. Es más, como esperamos sea claro en nuestra argumentación, nos parece que el término *buenismo* y la descalificación que desde las derechas se han hecho en esos países deben entenderse en un marco más general de las transformaciones en las formas de la política que constituyen nuestro presente.

Consideramos que, lejos de representar campos verdaderamente antagónicos, buenismo y derechas emergentes participan de una misma estructura de moralización del espacio político. Ambos reducen el conflicto a un enfrentamiento entre formas rivales de virtud o autenticidad. Frente a este panorama, el texto

propone la urgencia de desbordar los marcos de inteligibilidad que reducen la política a una escena de reconocimiento moral o a una disputa simbólica entre posiciones afectivas predefinidas. Recuperar lo político implica reinscribir el antagonismo como núcleo constitutivo del conflicto social, asumir la complejidad de los sujetos y de sus posicionamientos sin reducirlos a esencias morales y reivindicar el pensamiento incómodo como ejercicio crítico que no se pliega a los consensos estabilizadores ni a las certezas identitarias.

Estar del lado de «los buenos»

El buenismo se caracteriza por asumir que uno, con lo que dice y hace, está del lado de los buenos. Ahora bien, «los buenos» no suelen concebirse de una manera tan general y abstracta como todos los sectores subalternizados o las gentes con vidas precarizadas. «Los buenos» hoy no son encarnados por figuras que en otras décadas constituyeron poderosos referentes de las luchas políticas de la izquierda como el proletariado o los oprimidos, ni de vertientes como la teología de la liberación como el pobre.

Como veremos más adelante, el buenismo comparte con las imaginaciones políticas de hace unas décadas la producción de un sujeto moral que supone solo virtudes. Por ahora, es suficiente con anotar que «los buenos» del buenismo no son todos los empobrecidos, precarizados u oprimidos, sino unos sujetos en particular: los pueblos originarios o indígenas, afrodescendientes/negros, ciertas marcaciones de género (mujeres y sexualidades no normativas) y (ciertas) víctimas.

Entre «los buenos» del buenismo, los indígenas parecieran operar como el modelo a seguir para otros como los afrodescendientes/negros (o, más recientemente, al menos en Colombia, para los campesinos), dado que son imaginados en una relación de exterioridad con el capitalismo y la modernidad occidental. Las mujeres, por su parte, lo son en relación con el patriarcado y la dominación masculina. Las víctimas, por ejemplo, del terrorismo de Estado en Argentina, simbolizan las virtudes de la juventud que sueña con un mundo mejor, menos capitalista, menos desigual. Para el buenismo, todos estos sujetos buenos encarnan los valores de la solidaridad y el cuidado, una resistencia al poder y una armonía con la naturaleza. Por su condición de subalternidad y de sufrimiento se les endosa un privilegio epistémico que hacen que sus conocimientos sean superiores a la ciencia occidental, mientras que en el plano político aparecen siempre como contrahegemónicos y en resistencia.

Los buenos del buenismo también tienen significados que dependen de los contextos nacionales. Así, por ejemplo, en un país como Argentina los indígenas, los afrodescendientes/negros o los campesinos no movilizan los mismos significados que en Colombia, no solo por las distintas historias políticas y

configuraciones demográficas sino por sus diferentes entramados con lo que Claudia Briones (2008) ha denominado formaciones nacionales de la alteridad. También pasa con la mujer y quienes encarnan sexualidades no normativas ya que hay contrastes entre una Argentina donde lo público y la calle vieron consolidar una fuerte movilización feminista que ha interpelado los imaginarios sociales, a uno como Colombia donde el núcleo del feminismo se ha dado en clave de género desde ciertos sectores de la academia, del Estado, el mundo oenegero y de la cooperación internacional.

Las víctimas en Colombia, luego de la violencia armada durante más de medio siglo e impulsado en el marco de la negociación entre el Estado y las Farc (la guerrilla más antigua del continente y la que había logrado un control militar de no pocas zonas en el país), no pueden movilizar los mismos significados que en Argentina, donde se habían establecido ciertos consensos sociales que precisamente hoy se encuentran siendo disputados.

Así como «los buenos» aparecen cristalizados y sin fisuras en sus representaciones, del otro lado se encuentran «los malos». Estos también sufren una operación de simplificación y borramiento de sus complejidades, para destacar solo aquellos aspectos con los que resultan moralmente imposible empatizar, dado su monstruosidad repulsiva. «Los malos» se definen en contraste con «los buenos», amenazando siempre sus vidas correctas y en armonía.

Estar siempre por *default* del lado de «los buenos», de sus causas y de su dignificación constituye una primera característica del buenismo y de los buenistas. Ahora bien, buenista no es todo el mundo, ya que no todos asumen estar de este lado de los buenos. Desde la derecha, sobre todo las derechas emergentes, no solo se cuestiona a menudo a los buenos del buenismo, sino que parte importante de lo que la define, eso que llaman batalla cultural, pasa precisamente por su abierto cuestionamiento. Más adelante volveremos sobre este punto que no es menor, por ahora solo indicar que el buenismo incluye solo a ciertas personas y puede ser mayoritaria su presencia en ciertos espacios (sectores de la academia o la industria humanitaria, por ejemplo) asociados con eso que vagamente se denomina el progresismo y la izquierda. Tampoco se inscribirían en el buenismo la gente que en la academia o por fuera de esta se concibe como apolítica, que imaginan que su trabajo es neutral y objetivo. Pueden tener o no simpatías por los buenos del buenismo, pero su labor no se concibe como estando por definición del lado de estos.

Entre la indignación y la norma

Hace ya algún tiempo desde diversas orillas se llama la atención sobre la crisis del capitalismo. Una crisis que se asocia sobre todo a los efectos destructivos generados por su modelo económico, que pone en riesgo las posibilidades de supervivencia

de la vida en el planeta. Así mismo, se llama la atención sobre las formas crecientes de desigualdad y la continuidad en el tiempo de múltiples expresiones de violencia como el racismo, el machismo, y los efectos del conflicto armado, que se entrecruzan para contribuir a perpetuar las opresiones de amplios sectores de la población. Como contracara, se suele considerar a ciertos sectores de la sociedad como la expresión de formas alternativas de lucha ante dichas opresiones.

En ocasiones, se trata de poblaciones que se movilizaron durante la segunda mitad del siglo XX y adquirieron notoria visibilidad política en el contexto del multiculturalismo de Estado que generó profundas transformaciones institucionales a finales del siglo, como sucede en el caso de indígenas y en menor medida afrodescendientes de varios países del continente. Otros grupos fueron menos notorios, pero han mantenido alguna presencia en las contiendas políticas nacionales, en parte reclamando la aplicación de marcos normativos y políticas institucionales similares a las del marco multiculturalista, como sucede con las poblaciones campesinas en Colombia (Montaña, Robledo & Yie, 2022).

En algunos países de América Latina la población víctima del Estado en el contexto de dictaduras militares, como las ocurridas en Argentina y Uruguay, o las víctimas del conflicto armado en países como Perú y Colombia, constituyen sectores visibles de la política nacional, que enarbolan discursos críticos frente a la acción estatal, o del Estado y los grupos guerrilleros, en contextos de conflicto político y luchas insurgentes.

De otra parte, las reivindicaciones feministas y por la diversidad sexual, ocupan un lugar destacado en la movilización reciente de amplios sectores de población en varios países de la región, siendo este uno de los espacios más visibles durante las primeras décadas del siglo XXI. A diferencia de las reivindicaciones indígenas, afrodescendientes, campesinas, e incluso de víctimas del conflicto armado, que han mantenido una presencia marcadamente rural, las movilizaciones feministas y por la diversidad sexual y de género, han abierto amplios espacios de acción colectiva en sectores urbanos y de clase media, e incluso algunos que tradicionalmente no se habían movilizado políticamente. Es bastante probable que este haya sido uno de los principales factores para la creciente politización de jóvenes urbanos, que se hizo ampliamente visible en años recientes; aunque obviamente no es el único factor (Rojas, 2022).

Vale decir que estas son algunas de las movilizaciones más visibles y masivas de las últimas décadas, pero no son las únicas. En estos tiempos, otras causas menos masivas se han manifestado con alguna notoriedad; es el caso de las luchas animalistas, las demandas asociadas al derecho a una alimentación sana, la promoción del consumo de productos agrícolas orgánicos, y los reclamos de consumidores recreativos de cannabis y otras sustancias psicoactivas, entre otras. Para algunos analistas y activistas,

esta pluralización del campo político es una muestra de que la crisis generalizada del capitalismo cuenta con fuerzas que la resisten, que enarbolan y anticipan las señales de que otro mundo es posible (Brown, 2019).

Al analizar con algún detalle el contexto de crisis y el de la movilización, es posible identificar algunos rasgos relevantes para nuestro planteamiento. Un primer asunto, que no parece ser menor, es que el auge y profundización de las políticas de derecha ha tenido también un repunte durante este periodo. Es decir, que la lectura sobre la crisis no es compartida por todos, y que amplios sectores de la población parecen inclinarse por un retorno a los llamados «valores tradicionales», como la familia, el mercado y la nación, a la vez que abogan por la profundización del capitalismo. Así mismo, promocionan abiertamente una lectura moral de las movilizaciones y proyectos políticos que son identificados con las izquierdas y los progresismos, presentándolos como causantes de gran parte de los males de la sociedad. Incluso, para muchos, el avance de las movilizaciones por derechos y las transformaciones institucionales asociadas a ellas, son una de las causas de su propia movilización. Es decir, que estarían respondiendo a la amenaza que representarían la «liberalización» de un mundo que estaría avanzando de manera peligrosa bajo el signo de las políticas de la «izquierda wokista» (Stefanoni, 2021, Traverso, 2021).

Tanto para unos como para los otros, los sectores movilizados incorporan en sus agendas propuestas relacionadas con el papel del Estado. Para quienes se ubican en el espectro de estas izquierdas o progresismos, el Estado debe ser un amplio garante de derechos, que se deben expresar en políticas públicas y programas de inversión, que incorporen subsidios directos a los más excluidos, reparaciones económicas a las víctimas y una institucionalidad fuerte, con recursos de inversión y numerosos equipos de técnicos y directivos, expertos en las distintas materias que son reclamadas. Dicha institucionalidad debe estar respaldada por un robusto marco jurídico y los respectivos protocolos de acción, que garanticen el goce efectivo de derechos y la prevención de todas las formas de violencia y discriminación.

Para quienes se posicionan en el espectro de derechas, el Estado debe ser un facilitador de los intereses de quienes gobiernan y poseen grandes capitales, y debe garantizar que las agendas que reclaman derechos no pongan en riesgo el crecimiento de la economía. Junto a una sólida injerencia en el funcionamiento del «libre mercado», el Estado debe mantenerse al margen de asuntos sociales relacionados con la inversión pública y el funcionamiento de servicios básicos como salud y educación, que solo podrán ser eficaces en manos de empresarios privados, que los administren con criterio empresarial. Además de estas prioridades en el campo económico, se supone que el Estado debe garantizar la promoción y pervivencia de valores tradicionales relacionados con la familia, la

nación, la seguridad ciudadana, y el libre mercado, al tiempo que debe oponerse a la «indebida injerencia» de las fuerzas progresistas en la esfera pública educativa, de medios de comunicación y redes sociales, entre otros.

A pesar de las fuertes contradicciones que parecerían estar en la base de lo que se ha dado en llamar la «polarización» creciente de la sociedad, consideramos urgente llamar la atención sobre algunos rasgos comunes a esta reconfiguración del campo político contemporáneo, uno de cuyos rasgos más preocupantes es el borramiento de posibles proyectos políticos que impliquen una transformación sustantiva del orden social y sus formas de gobierno. Es decir, asistimos a un momento histórico en el que los horizontes de la política se han restringido a las reclamaciones ante el Estado y sus protocolos. Pareciera que hemos abandonado la política para limitarnos a reproducir la policía (Rancière, 1996).

Gran parte de las agendas políticas elaboradas en nombre de los sujetos políticos mencionados, se corresponden o aspiran a ser constituidas como políticas públicas, contar con un marco jurídico que las respalde y ser reclamadas como derechos ante el Estado. Esta creciente burocratización de la política, que otorga centralidad y deposita su legitimidad en los marcos legislativos, promueve una concepción del sujeto de derechos como sujeto de tutela, de protección y de reparación, cuyo correlato es una escasa capacidad de agencia o de transformación por fuera de los canales institucionales establecidos. Tanto es así, que cuando se produjeron los llamados estallidos sociales en varios países de la región, muchas organizaciones intentaron controlar el desorden de la muchedumbre en las calles, y analistas intentaban explicar la existencia de fuerzas políticas que no correspondían con las tradicionales formas de organización social que reclaman derechos al Estado (Celis, 2023).

Mucho se especuló sobre lo sucedido en aquel momento; no obstante, al final la imaginación teórica y política no parece haber producido mayor novedad. En algunos casos, sectores de la población movilizada buscaron conformar fuerzas electorales, sin mayores resultados; en otros, negociaron programas de generación de empleo para los más precarizados, y algunos más se incorporaron a organizaciones existentes o abandonaron la contienda. A pesar de la dignidad de las luchas y de las motivaciones que llevaron a tanta gente a manifestarse en las calles, y a pesar de no ser producto de las formas de organización predominantes, las fuerzas políticas que se expresaron en las calles parecen no haber encontrado nuevos caminos para canalizar sus luchas.

Este desalentador panorama parecería mostrar el agotamiento de lo político, como producto de su burocratización, moralización y juridización. Solo puede hablar quien conoce el lenguaje de la ley; el subalterno está condenado a someterse a los protocolos, enfoques, perspectivas y programas, dirigidos al gobierno de

la población, incluso para rebelarse. La política se expresa más en lenguajes jurídicos que contenciosos, y los sujetos que se movilizan parecen hacerlo para reclamar su inclusión en el orden político vigente. Más aun, en ello coinciden con sus opositores, quienes consideran que las movilizaciones alteran el orden, son injustas y generan inestabilidad: la política debe ser ejercida en concordancia con agendas normativas, en el marco y dentro de los procedimientos del Estado. Obviamente, manteniendo distancias en la manera de entender el contenido específico de dichas agendas.

El lenguaje de la ley es un lenguaje experto en el que el subalterno es hablado. Las agendas basadas en el reclamo de marcos normativos, dan poco espacio para la creatividad y la construcción de políticas dinámicas y contextuales; establecen mecanismos, procedimientos, apelaciones y temporalidades regidos por la legislación, en el que la movilización en las calles opera como mecanismo de presión y puesta en escena de sujetos colectivos precodificados. Este espacio de intermediación es uno de los escenarios privilegiados del buenismo; un espacio vertical en el que amplios sectores de la cooperación, la institucionalidad, las organizaciones sociales y la academia, hablan «en nombre de» unos sujetos definidos desde la falta, la carencia, las experiencias traumáticas o la necesidad de inclusión, en un lenguaje y con unas agendas muchas veces cercanos o coincidentes con los de la acción humanitaria, la cooperación al desarrollo y el derecho internacional.

No se trata pues de un fenómeno nacional o exclusivo de América Latina, es más bien la expresión de una particular geopolítica de la movilización, que responde a los parámetros civilizatorios de Occidente y que se irriga a través de la financiación de proyectos, las misiones de observación, los tanques de pensamiento, y las conferencias internacionales. Claramente, las formas en que se materializa pueden cambiar según el espectro político, dando mayor peso a partidos políticos o acuerdos internacionales entre Estados o, al contrario, priorizando espacios de formación sobre el reclamo de derechos o experiencias exitosas de incidencia política ante los Estados. Se trata de una división geopolítica del trabajo y una reproducción de los nichos políticos asignados a escalas nacionales.

Dicha distribución de roles, refleja también estructuras diferenciales de acceso y distribución de recursos. La reciente crisis de la agencia de cooperación al desarrollo de los Estados Unidos ha puesto en evidencia su amplia gama de campos de injerencia, entre los que se cuentan universidades, Estados, ONG, organizaciones sociales, ejércitos ilegales y medios de comunicación.⁴ Obviamente no es la única fuente de recursos, ni todas las fuentes son iguales; sin embargo, las agendas no parecen diferir tanto. Un punto especialmente preocupante en este panorama es

⁴ Colombia, el país de América Latina que más fondos pierde con la decisión de Trump de congelar Usaid. Ver en: <https://elpais.com/america-colombia/2025-02-05/colombia-el-pais-de-america-latina-que-mas-fondos-pierde-con-la-decision-de-trump-de-congelar-usaid.html>

justamente cómo participamos de una agenda compartida, en la que se comparte un amplio conjunto de supuestos sobre lo político, sus sujetos, los mecanismos de movilización y el sentido de las luchas. A pesar de lo profundamente instalado que se encuentra en nuestro sentido común, o precisamente por ello, el ascenso del buenismo es un síntoma de un problema más amplio y preocupante que debe ser objeto de nuevas intervenciones políticas y académicas.

La invitación a pensar en este problema surge de una profunda convicción sobre la relevancia de cuestionar constantemente aquello que parece obvio, aun cuando dicho cuestionamiento implique una revisión de nuestras propias prácticas políticas y académicas. Vale decir, que ello no busca tirar por la borda o desconocer las experiencias y los avances de un sinnúmero de luchas que están produciendo transformaciones en la vida de mucha gente o garantizando incluso su supervivencia. De hecho, consideramos que algunas de estas formas de acción política ofrecen elementos valiosos para pensar, soñar y construir mundos mejores. Nuestro interés es ofrecer una mirada disonante, que nos ayude a pensar más allá de lo que hoy parece obvio, con la convicción de que en esta pluralidad de miradas habrá más posibilidades para imaginar y construir un campo político más justo.

Condescendencia

Un segundo rasgo del buenismo radica en su propensión a adoptar una actitud de condescendencia hacia quienes son definidos como «los buenos». Esta condescendencia se expresa de manera diferente según el lugar de enunciación de quien la ejerce: cuando el buenista se sitúa fuera del grupo idealizado, su actitud suele tomar la forma de paternalismo, protección y preservación de los buenos, que a su vez están condenados a la eterna repetición de sus vidas tal cual son, so pena de ser ubicados del lado de los traidores. En cambio, cuando se asume como parte de la colectividad exaltada, la condescendencia se transforma en una práctica autocelebratoria, que refuerza la autoimagen de virtud, coherencia y legitimidad moral que deviene en derechos indiscutibles, cuasi sagrados (Hall, [1994] 2015).

En ambas modalidades, lo que predomina es una marcada tendencia a la idealización y romantización de «los buenos». Se los representa como encarnación de las más elevadas virtudes ético-políticas: sus actos son concebidos como formas puras de resistencia, sus saberes como radicalmente contrahegemónicos, sus luchas como incontestables, impecables, libres de contradicciones o ambivalencias. En este marco, los buenos son, simplemente, buenos, frente a unos malos, absolutamente malos. No hay lugar para las ambigüedades, las tensiones internas, las paradojas ni las disputas. Lo que se privilegia es una visión nítida, moralmente polarizada, que clausura la posibilidad de comprender la complejidad de las experiencias subalternas y de los entramados en que se inscriben.

Deriva de ello una consecuencia central del buenismo: toda crítica, toda duda, cualquier esfuerzo por matizar, complejizar o simplemente preguntar por los límites, tensiones o contradicciones de esos sujetos idealizados, es rápidamente interpretado como traición o falsa consciencia. Cualquier manifestación de lo que Gramsci denominó «pesimismo del intelecto» —es decir, una actitud analítica que no se entrega sin reservas al entusiasmo voluntarista— debe ser inmediatamente descalificada. Quien se atreve a plantear algún cuestionamiento o someter a examen crítico esa figura cuasi angelical de «los buenos» corre el riesgo de ser objeto de escarnio público, acusado de aliarse —consciente o inconscientemente— con los intereses del poder hegemónico. Esta sospecha produce mucho ruido cuando quien enuncia la crítica pertenece a los sectores subalternizados, pues su distancia respecto del consenso celebratorio es considerada como una forma de falsa consciencia, de servilismo o de desviación. Si la crítica proviene de alguien a quien se le adscribe, por sus trayectorias o posición social, real o imaginariamente, como parte de los sectores dominantes, no hay que tomarse en serio el contenido de sus críticas puesto que solo son la obvia manifestación de su colonización epistémica, una operación de deslegitimación política o una muestra de total incapacidad para comprender los límites morales que están en juego.

Así, el buenismo impone un régimen discursivo donde la lealtad moral se convierte en el criterio central de pertenencia y legitimación, relegando el disenso, la deliberación política y el análisis de las relaciones de poder que cuestionen las idealizadas imágenes de los buenos a un lugar marginal. Este dispositivo produce a los sujetos subalternos que encarnan a los buenos como esencias incontaminadas, espacios de pureza moral ajenos a las dinámicas de disputa, negociación y conflicto que atraviesan toda práctica política. La figura del subalterno virtuoso, si bien parece ofrecer una reivindicación necesaria frente a siglos de estigmatización, termina por obstaculizar la posibilidad de pensar a estos sujetos en su heterogeneidad, en sus tensiones internas, en contradictorios procesos como agentes de sus propias vidas (Hall, [1994] 2015).

Muchas de las voces que adoptan posturas buenistas —tanto desde fuera como desde dentro de los colectivos que exaltan— lo hacen desde ciertos lugares cómodos que ocupan en el establecimiento académico o en el mundo de las ONG y ciertas entidades gubernamentales. A menudo, no se trata de análisis fundados por un trabajo de campo serio, que implique un conocimiento de primera mano, con la suficiente profundidad y amplitud, para tener una perspectiva que vaya más allá de los más trillados lugares comunes. Otras veces es resultado de un análisis en el que se juzga como el mal menor, ya que asumir otras posiciones puede ser entendido como complicidad con el poder hegemónico. Las fisuras y contradicciones entonces se comentan en pasillos y charlas de café, pero no llegan a las publicaciones o intervenciones públicas.

Priman planteamientos mediados por narrativas cristalizadas y expectativas morales que circulan en los circuitos progresistas, académicos o activistas, más preocupadas por la resonancia simbólica que por el rigor analítico (Grossberg, 2018). Se recurre a una suerte de mimesis afectiva con las expresiones y conceptualizaciones más legitimadas del momento, operando por acumulación de signos reconocibles que permiten ubicarse dentro del campo de los buenos sin necesidad de contrastación empírica ni de mayor elaboración crítica.

Este posicionamiento no busca comprender tensiones, ambivalencias o disputas internas que atraviesan a los colectivos en cuestión, sino a repetir fórmulas ya consabidas que garantizan el reconocimiento discursivo y moral. No en pocas ocasiones, esta operación responde menos a un deseo de comprensión que a una necesidad de validación: se escribe o se habla para congraciarse con los consensos morales dominantes, para ocupar un lugar de visibilidad aceptable en el campo político-académico, y para consolidar una imagen de sí como sujeto éticamente adecuado. El resultado son descripciones que reafirman lo que se espera oír y que se saben de antemano, eludiendo incomodidades. Más que indagar, se está en una actitud de confirmar; más que problematizar, tranquilizan; no buscan pensar políticamente, sino que anhelan reposar en las expresiones e imaginarios seguros de una moral progresista autocomplaciente (Restrepo, 2022).

Ethos buenista

El buenismo se articula también como una forma de *ethos*, esto es, como una disposición afectiva, una forma de estar y actuar en el mundo social, que busca encarnar una imagen de virtud reconocible y políticamente aceptable. Este *ethos* se caracteriza por una performance constante de rectitud moral, por una gestualidad cuidada que evita todo aquello que pueda ser interpretado como disonancia, ambigüedad o impureza política. No se trata solo de adoptar ciertas posiciones o respaldar determinadas causas, sino de hacerlo de una manera que sea legible como ética, comprometida y libre de mácula. Esta exigencia de corrección y claridad moral produce un sujeto que no solo «está» del lado de los buenos, sino que «se porta» como bueno: evita los grises, se abstiene de las preguntas incómodas, se alinea sin fisuras con los consensos identitarios y reproduce un tono de dignidad y sensibilidad que busca estar siempre a la altura del sufrimiento que se evoca.

Esta forma de estar en el mundo no es meramente un gesto individual; se inscribe en una economía política del reconocimiento que opera en los espacios progresistas, académicos y activistas. En este régimen, el buenismo actúa como una etiqueta performativa: quien la encarna adecuadamente accede a los circuitos de legitimidad y visibilidad, mientras que quien se desvía o desentona puede ser rápidamente excluido del juego. En consecuencia, se produce un vaciamiento del disenso como forma legítima de participación política. El *ethos* buenista no tolera

bien el conflicto, no porque no lo reconozca, sino porque lo vive como amenaza a una imagen de unidad moral. El conflicto incomoda, fractura la imagen coherente del colectivo virtuoso, y por eso tiende a ser desplazado o recubierto por fórmulas conciliadoras, apelaciones a la empatía o reiteraciones de la nobleza de los fines.

En este sentido, el ethos buenista está íntimamente ligado a las lógicas de la corrección política, no tanto como una imposición externa sino como un régimen de autogestión de la palabra y del gesto. Se cultiva una vigilancia constante sobre lo que se dice, cómo se dice y quién puede decirlo, no solo para evitar la reproducción de violencias simbólicas —una preocupación legítima—, sino también para asegurar que la enunciación se inscriba dentro de los marcos reconocidos como justos y sensibles. Pero esta corrección política, cuando opera bajo la lógica del ethos buenista, tiende a perder su capacidad disruptiva o transformadora. En lugar de abrir preguntas sobre los usos del lenguaje, los regímenes de representación o las condiciones estructurales de la desigualdad, se vuelve una gramática codificada del «buen decir» que garantiza pertenencia y evita conflictos (Hall, [1994] 2015).

Así, se configura un terreno donde la política se estetiza, se moraliza y se escenifica. El ethos buenista no impulsa la confrontación con lo insoportable de lo real, con lo contradictorio de la historia o con las tensiones de la vida colectiva, sino que se resguarda en una narrativa reparadora, de afirmación simbólica y de confort moral. No es que el buenismo ignore los conflictos sociales, pero los representa de tal modo que estos quedan contenidos dentro de marcos simbólicos estabilizados, donde el sufrimiento aparece estetizado, las víctimas son reconocidas en su dignidad, y la política se reduce a una forma de acompañamiento sensible. La radicalidad se convierte en una estética, en un conjunto de signos de compromiso, más que en una praxis que realmente incomode y desarme las posiciones adquiridas.

Por eso, el ethos buenista termina siendo profundamente conservador en su forma de operar: conserva una imagen del otro subalterno que tranquiliza; conserva una idea de lo político donde no hay que arriesgarse demasiado; conserva una práctica del conocimiento que se mueve más por el afecto que por la problematización, conserva la jerarquía de la ciencia y de quienes pueden hablar, inclusive en nombre de otros. Se rehúye el conflicto no porque se niegue su existencia, sino porque se teme que su despliegue arruine la imagen cuidada de los buenos que tanto esfuerzo ha costado construir.

El ethos buenista y el sentido común liberal, aunque en apariencia podrían ubicarse en registros ideológicos diferentes —uno vinculado a una sensibilidad progresista o de izquierda y otro al legado moderno-liberal—, comparten una matriz común más profunda: la producción de un orden moral y epistémico que estabiliza el campo de lo pensable y lo decible en nombre de la virtud, la racionalidad o la

justicia. Ambos operan como regímenes de sentido que configuran no solo las posiciones políticas explícitas, sino también las formas afectivas y performativas a través de las cuales se construyen los sujetos legítimos en el campo político-académico contemporáneo.

El ethos buenista encarna una sensibilidad progresista que busca posicionarse siempre del lado de unos buenos. Su forma de estar en el mundo se basa en un principio moral de alineamiento incondicional con las causas que se asocian al sufrimiento, la injusticia y la reparación. Sin embargo, esta operación no se distancia en lo fundamental del modo en que el sentido común liberal configura su propio horizonte: ambos buscan mantener un orden inteligible del mundo a partir de la exclusión de lo que aparece como excesivo, conflictivo o políticamente perturbador. En el ethos buenista, esto se manifiesta como una clausura del disenso en nombre de la sensibilidad moral; en el sentido común liberal, como una clausura de la imaginación política en nombre del realismo.

Ambos dispositivos se sostienen en un marco de inteligibilidad que privilegia ciertas formas de hablar, de representar y de actuar como legítimas, mientras deslegitima otras por considerarlas inapropiadas, incómodas o disruptivas. En este sentido, el ethos buenista no escapa al sentido común liberal; más bien, lo refuerza desde una sensibilidad progresista. Es un dispositivo que, lejos de contradecir el liberalismo, lo prolonga bajo la figura de la virtud. El buenismo se convierte, así, en una forma afectiva del sentido común liberal, que en lugar de argumentar por la razón, lo hace desde la sensibilidad moral, pero que comparte con él la misma lógica de neutralización del conflicto radical.

Ambos regímenes, además, comparten una profunda incomodidad con la politicidad entendida como antagonismo o desestabilización. En el ethos buenista, la crítica a los buenos es deslealtad; en el liberalismo, la crítica al orden es irracionalidad o populismo. Lo que se busca, en ambos casos, no es abrir el conflicto sino cerrarlo, evitarlo o administrarlo. La política se convierte en una escena de representación donde se compite por visibilidad, pero no se disputa el poder en sus formas más fundamentales. La diferencia, así, se gestiona; la justicia, se simboliza; la crítica, se neutraliza.

En suma, el ethos buenista no es un afuera del sentido común liberal, sino uno de sus pliegues más eficaces y sofisticados. Opera como su rostro amable, su sensibilidad afectiva, su gramática moral. Mientras el liberalismo impone su lógica bajo la apariencia del sentido práctico, el buenismo la reproduce bajo la forma de la sensibilidad justa. Ambos despolitizan la radicalidad de la crítica al transformar la política en una escena de reconocimiento moral o legal, donde lo que se juega no es la transformación de las estructuras de poder, sino la integración de nuevas subjetividades a su interior. De ahí que una crítica verdaderamente

descolonizadora y antipatriarcal no pueda conformarse con el ethos buenista ni con el sentido común liberal, sino que debe disputar los marcos de inteligibilidad desde los cuales ambos se constituyen.

Otra clave para entender el buenismo como ethos político dominante en ciertos sectores progresistas la aporta Jonathan Friedman (2019) cuando entiende a la corrección política no como un simple ejercicio de sensibilidad cultural o de inclusión, sino como un régimen de regulación moral. A juicio del autor, la corrección política constituye un «modo de comunicación y categorización» que, más que abrir la deliberación pública, impone un orden simbólico dicotómico entre lo decible y lo punible, lo respetable y lo cancelable. Se trata, en sus términos, de una moralización del universo social que opera como estrategia de clausura del conflicto, en momentos en que los sectores dominantes cosmopolitas buscan legitimar su posición mediante un discurso de virtud, respeto y diversidad.

Esta configuración coincide con la deriva que aquí hemos llamado buenismo: una forma de articular lo político como administración afectiva de las diferencias, sostenida en una lógica del reconocimiento que desactiva la confrontación estructural y sustituye la crítica por gestos morales. Friedman sugiere que este tipo de discurso se sostiene sobre una «cultura de la vergüenza», donde el desacuerdo se convierte en transgresión moral, y el disenso es rápidamente reclasificado como expresión de racismo, machismo o fascismo, anulando así cualquier posibilidad de argumentación política efectiva.

Derechas emergentes y buenismo: expresiones de la formación política contemporánea

Las derechas emergentes se constituyen como la antípoda del buenismo no únicamente por una diferencia de posicionamientos ideológicos, sino porque su lógica discursiva y performativa se articula precisamente a partir de la descalificación de los sujetos, lenguajes y sensibilidades que el buenismo eleva como figuras paradigmáticas del sufrimiento, la dignidad y la resistencia. Es en esta operación de desprecio, burla o abierta hostilidad hacia «los buenos» del buenismo —los pueblos originarios, los afrodescendientes, las víctimas, las mujeres, las disidencias sexuales— donde las derechas emergentes no solo perfilan su identidad política, sino que despliegan su narrativa de autenticidad, rudeza y transgresión (Semán, 2023). Lo que en el ethos buenista aparece como cuidado, sensibilidad y compromiso ético, en el repertorio de las derechas emergentes es caricaturizado como victimismo, corrección política o ideología de género.

Este posicionamiento no es simplemente reactivo; es constitutivo. Las derechas emergentes requieren del buenismo como su negativo simbólico, como aquel adversario que representa el exceso de moralidad, el sentimentalismo progresista,

la supuesta imposición de agendas identitarias, todo lo cual es sintetizado en la fórmula de lo «políticamente correcto». En esa clave, su narrativa se presenta como una empresa de desmonte del consenso progresista, en nombre de una verdad cruda, sin filtros, que reivindica el «sentido común de la gente», apelando a una autenticidad popular que se dice asfixiada por las élites culturales del buenismo. Así, la famosa «batalla cultural» no es un debate sobre políticas concretas, sino una lucha por el control de los códigos simbólicos que definen lo decible y lo legítimo en el espacio público.

El antagonismo con el buenismo permite a las derechas emergentes consolidar una imagen de valentía discursiva y rebeldía política, desplazando el conflicto hacia una escena en la que lo que está en juego no es la transformación del orden social, sino la posibilidad de hablar «sin censura», «decir lo que otros no se atreven» o «recuperar el sentido común» (Stefanoni, 2021). En ese gesto se produce una estetización del antagonismo que no interpela las estructuras de poder, sino que las reinscribe bajo nuevas narrativas de virilidad, orden, autoridad o tradición. La figura del subalterno heroico que encarna el buenismo es sustituida por la del ciudadano indignado que se siente desplazado por las minorías organizadas; la corrección política es reemplazada por la grosería enunciativa como acto emancipador; el reconocimiento de la diversidad es ridiculizado como fragmentación identitaria.

Sin embargo, este antagonismo con el buenismo no supone una salida del marco hegemónico que ambos comparten: tanto el buenismo como las derechas emergentes operan dentro de una misma lógica de moralización del espacio político. Si el primero impone un deber ser ético ligado a la sensibilidad progresista, las segundas construyen un deber ser ligado al orden, a la tradición o al supuesto realismo viril del mundo. En ambos casos, el campo político es capturado por regímenes afectivos que clausuran el conflicto estructural, desplazando la disputa política hacia la representación moral. Por eso, el ataque al buenismo por parte de las derechas no conduce a una ampliación del debate ni a una crítica estructural del orden establecido, sino a una reconfiguración simbólica del mismo, donde la violencia y la exclusión encuentran nuevas legitimidades (Semán, 2023).

Así, las derechas emergentes no representan una exterioridad al orden liberal que el buenismo ayuda a sostener, sino una reorganización de sus tensiones internas. El desprecio hacia los «buenos» del buenismo no es un gesto subversivo, sino una forma de reinscribir la dominación bajo nuevas formas de estetización del poder. Por eso, pensar este antagonismo no como una polaridad sustantiva, sino como parte de una misma economía política del reconocimiento y la representación moral, permite comprender cómo se configuran hoy los límites de lo pensable y lo posible en el campo político contemporáneo.

El buenismo es una construcción fundamentalmente ligada a los espacios progresistas y de izquierda, pero la categoría ha sido utilizada por la derecha como una forma de ridiculización y deslegitimación. Para los sectores conservadores, el buenismo es sinónimo de ingenuidad, debilidad y concesión a discursos que consideran artificiosos. Su denuncia, formulada en términos de una lucha contra lo políticamente correcto, se convierte en una estrategia para disputar el campo cultural e imponer su propia agenda bajo la narrativa de una supuesta sinceridad sin filtros. En esta inversión discursiva, las derechas emergentes se presentan como la antítesis del buenismo, descalificando a los sujetos construidos como buenos en favor de una autenticidad brutalista que reivindica el derecho a decir lo que otros callan, apelando a una supuesta valentía política que, en muchos casos, encubre posiciones reaccionarias o excluyentes.

No obstante, esta construcción de la autenticidad también es una forma de esencialismo moral que, al igual que el buenismo, clausura el debate en favor de una afirmación identitaria rígida. Mientras el buenismo impone un deber ser moralmente correcto, las derechas emergentes establecen una estética de la transgresión calculada, que se posiciona contra lo políticamente correcto como un gesto de resistencia a un supuesto dominio progresista (Stefanoni, 2021). Esta estrategia no solo refuerza una polarización en el debate público, sino que además contribuye a una estetización del conflicto que oscurece las relaciones de poder en juego, desplazando las disputas materiales hacia un campo de lucha simbólica donde lo fundamental es la imagen proyectada y no las transformaciones estructurales efectivas.

De este modo, el buenismo y las derechas emergentes operan como dos caras de una misma lógica, en la que la autenticidad y la corrección política son instrumentalizadas para consolidar ciertas posiciones en el campo cultural y político. Ambos extremos desdibujan la complejidad del debate democrático al reducirlo a un enfrentamiento moral, donde lo importante no es la efectividad de las políticas públicas o las disputas de fondo, sino la legitimidad discursiva de quienes las enuncian. En este contexto, la política se vacía de su dimensión conflictiva y estratégica, convirtiéndose en una arena donde prima la performatividad ideológica por encima de las tensiones y contradicciones inherentes a cualquier proceso de transformación social.

Sin embargo, la relación entre buenismo y derechas emergentes no puede entenderse simplemente como oposición binaria, sino como parte de una misma configuración de la imaginación política contemporánea. Ambas posiciones se enmarcan dentro de una disputa por el sentido moral de la política, donde unos reivindican su virtud en nombre de la justicia histórica, mientras otros se proclaman defensores de la verdad sin concesiones. No obstante, ambas articulaciones operan dentro de un mismo esquema discursivo donde la política se convierte en un campo de validación moral y no en una arena de deliberación y confrontación estratégica.

Mientras el buenismo establece una gramática de lo políticamente correcto que sanciona y excluye posiciones consideradas desviadas de su horizonte de justicia, las derechas emergentes despliegan un discurso de supuesta valentía contra la censura progresista, articulando un imaginario de resistencia a lo que consideran imposiciones ideológicas. Mientras el ethos buenista se organiza en torno a una sensibilidad moralizante, cuidadosa de la corrección y del reconocimiento empático, la nueva derecha encuentra su potencia en la impugnación burlona de ese código, presentándose como la voz del «sentido común reprimido».

En este enfrentamiento, lo que está en juego no es solo una «batalla cultural», sino una lucha por definir los límites de lo decible, lo legítimo y lo posible en el orden político. Esta disputa no se reduce a la confrontación de valores, sino que configura modos de producción de subjetividad política, donde los sujetos son interpelados no tanto por proyectos concretos de transformación, sino por la adscripción a bandos predefinidos en un antagonismo simbólico. Así, el debate político se desplaza hacia la reafirmación identitaria y la legitimación moral, en detrimento de la formulación de estrategias efectivas de acción y cambio social. En este marco, el buenismo y las derechas emergentes aparecen como expresiones de una misma estructura de confrontación simbólica que neutraliza la posibilidad de una política centrada en la negociación de intereses y la transformación de las relaciones de poder.

La estetización de la política es un elemento clave en esta disputa. El buenismo no solo opera como un dispositivo moral, sino como un régimen estético que produce imágenes y narrativas diseñadas para movilizar afectos antes que argumentos. En este sentido, el buenismo comparte con las derechas emergentes una estrategia de reencantamiento de la política, donde lo simbólico y lo emocional adquieren un peso determinante en la construcción de subjetividades políticas. Así como las derechas emergentes recurren a figuras de rebeldía y transgresión para consolidar su identidad, el buenismo despliega un repertorio de gestos y discursos que buscan consolidar una imagen de compromiso y sensibilidad ética.

Pensar el buenismo y las derechas emergentes no como meras oposiciones, sino como expresiones de una misma formación política, permite comprender las dinámicas que estructuran la imaginación contemporánea de lo político. Ambas posiciones comparten una tendencia a moralizar la política, reduciendo las disputas a un enfrentamiento entre fuerzas que reclaman para sí la legitimidad de lo verdadero y lo justo. Esta moralización no solo clausura el debate crítico, sino que genera comunidades afectivas ensimismadas que operan en función de la reafirmación de sus propios marcos interpretativos, excluyendo cualquier forma de interpelación externa.

Antropología, corrección política y buenismo

La insistencia de la mayoría de las antropologías en definirse a sí mismas a partir de la diferencia o la diversidad como exterioridad ontológica de Occidente y de sí misma, que no es otra cosa que sostener al «salvaje» como su objeto privilegiado en la figura del «otro», históricamente subalternizado, desplazado o colonizado, se traduce en muchas ocasiones en una identificación moral con esos otros que prefigura demostraciones e intervenciones buenistas (Trouillot, 2011). Dicho de otro modo, las antropologías organizadas en programas, facultades, asociaciones o planes de estudio, en su eterna búsqueda por una identidad que las defina de manera irrefutable y sostenida en el tiempo, evitando de esa manera cualquier discusión sobre la situacionalidad en la producción del conocimiento, deviene irremediablemente en buenismo y corrección política. La identificación con los olvidados y desplazados de la historia —a quienes les «da voz»— la ubica en un lugar de necesaria defensa y protección de dichos sujetos, detentores de posibles alternativas superadoras de Occidente y su avance destructor sobre el mundo.

Desde ese lugar se la convoca y ella misma se presenta como «aporte». La antropología ocupa el lugar de la palabra justa, del equilibrio moral, ético y estético. Calma ansiedades y otorga tranquilidad de conciencia, porque se ha constituido como la disciplina de las buenas prácticas y las buenas intenciones. No se desgarra a sí misma, porque tiene la seguridad de estar del lado correcto de la historia.

Las antropologías en el escenario global, o lo que algunas entienden como «internacionalización de la antropología», fomenta la búsqueda de confluencias, que lejos de constituirse a partir de la discusión y el reconocimiento de las desigualdades, busca establecer «valores» que definan transhistóricamente la disciplina. Esos valores, cuasi salvacionistas, continúan anclados en la defensa y protección de los «salvajes», los «sin voz» de la historia, esos que encarnan a los buenos de los buenistas.

Las antropologías buenistas organizan eventos, congresos y publicaciones en los que los términos de lo posible, lo pensable y lo decible están definidos de antemano. Los abordajes de ciertas problemáticas y de ciertos sujetos privilegiados simplemente se reproducen en diferentes escenarios, sin cuestionamientos. Cualquier intención de ampliar o modificar esos horizontes es entendida casi como una profanación, señalada como un atentado contra la autenticidad disciplinar, cuyas consecuencias pueden implicar la disolución de la misma. Un pilar de esas antropologías es la elaboración de comunicados en defensa de esos buenos, quienes en el mismo gesto son constituidos y tutorados para garantizar que no pierdan esa cualidad. Esos comunicados públicos de apoyo, solidaridad o repudio, entendidos como símbolo de compromiso e intervención pública, obturan cualquier posibilidad de discusión o disenso sobre los temas «justos» y las razones que los justifican.

Esta práctica se vuelve un gesto performativo que busca ratificar una posición y una pertenencia más que abrir un campo de intervención o disputa. Se escribe en nombre de otros, se afirma estar del lado de ciertos sujetos, pero rara vez se asume el riesgo de interrogar críticamente los límites de esas representaciones, ni de pensar con ellos en medio de las tensiones, contradicciones o ambivalencias que atraviesan toda lucha política. El comunicado se convierte así en una suerte de ritual de legitimación que tranquiliza a un nosotros del lado de los buenos de una comunidad académica que confirma su identidad moral, y evita el disenso.

No se trata tanto de acompañar procesos políticos reales o de debatir críticamente con las posiciones de esos colectivos, sino de asegurar que permanezcan dentro del guion establecido de la bondad, la resistencia y la pureza moral. Se consolida así una antropología que, al refugiarse en el consenso afectivo y en una sensibilidad autocomplaciente, desactiva su potencia crítica y renuncia a su vocación de incomodar, interrumpir y pensar lo político más allá de los marcos autorizados de lo decible.

Las antropologías buenistas prosperan en contextos disciplinares de irrelevancia política y social, entrampadas en la corrección política. Se sienten seguras bajo las limitaciones que imponen las formas, los protocolos y las instancias burocráticas que despolitizan las academias, excluyendo de sí mismas la discusión política, el conflicto y el disenso. Estos son reemplazados por instrumentos auditables que definen que se entiende por buenas prácticas y calidad, que luego se utilizan para evaluar a las mismas academias y a los sujetos que las componen. Las antropologías buenistas vacían de contenido a las antropologías y las llenan de performances estudiadas y contenidas, que se reproducen *ad infinitum* en comunicados, publicaciones, congresos, universidades y asociaciones. Reemplazado el conflicto y la politicidad por la sujeción a la norma, es la adscripción moral lo que define comunidades de pertenencia.

Conclusiones

Habítamos unos tiempos donde lo político se ha visto a menudo despojado de su potencia disruptiva. La acción colectiva, más que irrumpir, se canaliza. Las demandas, más que desbordar, se ajustan. La movilización, más que imaginar otros mundos, reclama su lugar en este. No es que haya desaparecido el conflicto, sino que ha sido recubierto por una capa de experticia que lo administra y lo reconduce. Incluso las luchas más radicales acaban atrapadas en un dispositivo que las traduce en necesidades, en falencias que deben ser corregidas, en poblaciones que deben ser atendidas.

A este proceso contribuye también una geopolítica del reconocimiento, donde el respaldo internacional, los fondos de cooperación y los lenguajes de la ayuda humanitaria imponen formas de decir, de nombrar, de organizar lo político. Hay

una gramática global de lo justo, que define qué causas son legítimas, qué sujetos merecen visibilidad, qué prácticas son aceptables. Esta gramática no es neutral: configura los marcos de posibilidad y produce una política sin antagonismo, una política que quiere sanar, incluir, proteger, pero que rara vez se atreve a transformar.

El buenismo, lejos de constituir una alternativa crítica al orden dominante, opera como una forma de estabilización simbólica que reduce la complejidad de las luchas políticas a un repertorio normativo de sensibilidad moral, virtudes éticas y formas de enunciación previamente legitimadas. En su afán de situarse del lado de los buenos, no solo homogeniza las experiencias de los sujetos subalternizados, sino que impone sobre ellos una gramática de reconocimiento que funciona como filtro para distinguir entre lo políticamente aceptable y lo que debe ser marginado. Esta lógica de visibilidad diferencial no solo produce exclusión dentro de los márgenes progresistas, sino que reconfigura el campo político en términos de una estética de la virtud más que en torno a conflictos materiales y estratégicos.

En este marco, la política se vacía de su potencia disruptiva y se convierte en una escena de representación moral, donde los sujetos no participan como agentes de transformación, sino como figuras ya codificadas que deben representar adecuadamente el sufrimiento o la resistencia. Este desplazamiento transforma la intervención política en una performance que busca más la confirmación de imaginarios morales progresistas que la desestabilización de las estructuras de dominación. La crítica, cuando se produce, debe ajustarse a las formas legítimas del disenso moralmente autorizado; toda posición que desentone con este ethos es rápidamente descartada como cínica, reaccionaria o carente de sensibilidad.

El buenismo se alinea con el sentido común liberal al priorizar la inclusión simbólica por sobre la confrontación estructural, promoviendo estrategias de reconocimiento dentro del orden estatal sin cuestionar las formas mismas de acumulación y dominación que dicho orden sostiene. En lugar de abrir el campo de lo político a la disputa de lo posible, lo restringe a un conjunto de posiciones predefinidas desde las que se puede enunciar legítimamente. Esto impide imaginar formas de acción colectiva que no pasen por la mediación del Estado, el derecho o las burocracias de la representación.

Frente a esto, se vuelve urgente recuperar una imaginación política que no quede atrapada en la dicotomía entre corrección progresista y autenticidad reaccionaria. Buenismo y derechas emergentes, aunque en confrontación discursiva, participan de una misma estructura de moralización del campo político: ambas reducen la política a una lucha de legitimidades morales, desplazando el conflicto a una dimensión simbólica que inhibe la elaboración de estrategias de transformación estructural. En esta lógica, lo que se disputa no es el poder material, sino el derecho a decir lo correcto o lo auténtico, lo que refuerza una estetización de la política que anestesia su dimensión antagonista.

Pensar más allá del buenismo y del sentido común liberal exige desanclar la acción política de la moralización de las identidades y abrir espacio a formas de resistencia que no se ajusten a los marcos de inteligibilidad reconocidos por el sistema. Esto implica renunciar a la comodidad de las fórmulas discursivas estandarizadas, asumir el conflicto como parte constitutiva de lo político y sostener una crítica que no se limite a la ampliación de derechos, sino que apueste por desarticular las condiciones que hacen necesario luchar por ellos. Solo en ese horizonte se puede recuperar una praxis verdaderamente emancipadora, capaz de interrumpir los órdenes vigentes en lugar de administrarlos desde una sensibilidad progresista domesticada.

Lo más inquietante no es solo que los horizontes se estrechen, sino que incluso quienes luchan desde abajo terminen hablándose a sí mismos con las palabras del poder. Los vocabularios de la ley, de los proyectos, de las evidencias cuantificables y las metas medibles, colonizan la imaginación teórica y política, terminan domesticando el deseo de ruptura. Afortunadamente, como nos lo recordaba Hall, la historia nunca se cierra del todo. En los márgenes, en los silencios, en los gestos que no se dejan traducir, se insiste en formas de vida que resisten ser administradas. La tarea es afinar el oído para escucharlas y, sobre todo, imaginar desde ahí nuevas formas de hacer política: menos dóciles, más impredecibles, más nuestras.

Referencias

Briones, C. (2008). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones. *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Antropofagia.

Brown, W. (2019). *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón.

Celis, J. C. (Coord.). (2023). *Estallido social 2021. Expresiones de vida y resistencias*. Siglo Editorial, Universidad del Rosario, Colectivo Mariacano, Rosa Luxemburgo Stiftung.

Friedman, J. (2019). *Political Correctness and Rising Elites at the End of Hegemony*. Berghahn Books.

Grossberg, L. (2018). *Under the Cover of Chaos: Trump and the Battle for the American Right*. Pluto Press.

Hall, S. ([1994] 2015). Unas rutas «políticamente incorrectas» a través de lo políticamente correcto. *Mediaciones*, 11(14), 136-148. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.11.14.2015.136-148>

Montaña, V., Robledo, N. & Yie, M. (2022). La categoría *campesino* y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 9-24. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105069918002>

Neiman, S. (26 de agosto de 2023). La izquierda y el 'woke' son absolutamente opuestos: el 'woke' es tribal y la izquierda es universal. Entrevista por Leire Ventas. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/cql5xngp7e9o>.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Traducido por Javier Bassas. Nueva Visión.

Restrepo, E. (2022). Sin garantías. En M. Rufer (Ed.). *La colonialidad y sus conceptos clave: Miradas latinoamericanas* (pp. 285-300). Clacso; Siglo XXI Editores.

Rojas, A. (2022). Mehr Empörung als Angst: Soziale Mobilisierung in Kolumbien in Zeiten der Pandemie. En K. Dietz & S. Peters. *Corona in Lateinamerika* (pp. 155-173). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG

Semán, P. (2023). Introducción: la piedra en el espejo de la ilusión progresista. En: P. Semán (coord.). *Está entre nosotros ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* (pp. 9-42). Siglo XXI.

Semán, P. (Coord.). (2023). *Está entre nosotros: ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Siglo XXI.

Stefanoni, P. (2021). *¿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)*. Siglo Veintiuno Editores.

Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI editores y Clave Intelectual.

Trouillot, M-R. (2011). La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad. En: *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*, pp. 43-77). Ceso-Universidad de los Andes; Editorial Universidad del Cauca.