

## ¿Qué queda para la crítica? Sobre los peligros de la inocencia en tiempos neoliberales\*

Paulo Ravecca<sup>1</sup>; Elizabeth Dauphinee<sup>2</sup>

**Traducción:** Yamil Rojo<sup>3</sup>

**Resumen.** Este artículo explora las implicaciones para la academia y la política de lo que llamamos apegos a la inocencia. Luego de rastrear las formas en que la inocencia aparece en diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo, nos concentramos en cómo ella protege a individuos y grupos de confrontar nuestra profunda participación en la opresión. Esta evasión de la responsabilidad funciona, en nuestra perspectiva, como un obstáculo para comprender el poder e interactuar éticamente. El artículo también examina cómo las dimensiones reduccionistas y autoritarias de la inocencia se fusionan con la apropiación neoliberal de la política progresista en la academia y el activismo. Nos interesan los modos en que académicos y activistas son recompensados por cultivar un yo-inocente a través de intervenciones discursivas y materiales que mantienen intocadas las relaciones de poder. No son las recompensas meramente monetarias o de estatus las que perpetúan esto, sino la crisis que produce nuestra implicación personal y colectiva en la violencia que supuestamente rechazamos. Trabajando con y a través del carácter móvil de la agencia, el poder, el abuso y la justicia, exploramos qué está en juego a la hora de poder, o no, superar los apegos a la inocencia. Hacemos esto con la esperanza de delinear otro tipo de encuentro: uno que procede del reconocimiento de que la inocencia no es una condición para nuestra participación en la vida política.

**Palabras clave:** apegos a la inocencia; neoliberalismo; política progresista y radical; universidad; reflexividad.

### [en] What is Left for Critique? On the Perils of Innocence in Neoliberal Times

**Abstract.** This essay explores the implications of what we call attachments to innocence for scholarship and politics. After tracing the appearance of innocence in various strands of contemporary thought, we turn to how it shields individuals and groups from facing the depth of our own participation in oppression. This evasion of responsibility works in our perspective as a hindrance to understanding power and engaging with others ethically. The essay also examines how the reductionist and authoritarian dimensions of innocence merge with the neoliberal uptake of progressive politics in university and activist settings. We are interested in how academics and activists are rewarded for cultivating their innocent-selves through discursive and material interventions that leave power relations untouched. It is not merely monetary or status rewards that perpetuate this, but the crisis produced by our implication in the very violence we reject. Working with and through the mobility of agency, power, abuse, and justice, we explore what is at stake in shedding our attachments to innocence in the hope of a different sort of encounter – one that proceeds from the recognition that innocence is not a precondition for our engagement in political life.

**Keywords:** attachments to innocence; neoliberalism; radical and progressive politics; university; reflexivity.

**Cómo citar:** Ravecca, P.; Dauphinee, E. (2022). ¿Qué queda para la crítica? Sobre los peligros de la inocencia en tiempos neoliberales. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(2), 357-370. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.82652>

Este artículo explora lo que llamamos apegos a la inocencia y sus implicaciones para la ética y la política. Dichos apegos parecen ser una característica central de la vida contemporánea tanto en la academia como en la sociedad en general. Nuestro argumento es que mirar el mundo a través del prisma de la inocencia oblitera la complejidad y conduce a formas peligrosas de simplificación y dogmatismo. Estas incluyen la fijación de límites intelectuales y morales estrictos entre opresores y oprimidos, el congelamiento de víctimas

\* Artículo publicado originalmente “Ravecca, P. y Dauphinee, E. (2022). What is Left for Critique? On the Perils of Innocence in Neoliberal Times. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(1), 37-49. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.77064>

<sup>1</sup> Universidad de la República.

E-mail: [paulo.ravecca@cienciassociales.edu.uy](mailto:paulo.ravecca@cienciassociales.edu.uy)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9754-9520>

<sup>2</sup> York University.

E-mail: [dauphine@yorku.ca](mailto:dauphine@yorku.ca)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2925-4376>

<sup>3</sup> Universidad de Buenos Aires.

E-mail: [yamilrojo93@gmail.com](mailto:yamilrojo93@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6103-5993>

y perpetradores en su condición de tales, y la confianza en la bondad moral como base para la acción. Además, los apegos contemporáneos a la inocencia están entrelazados con las operaciones del neoliberalismo y de las instituciones neoliberales, las cuales absorben e incorporan proyectos de reforma –incluso intervenciones radicales– de diversas formas despolitizadoras.

Estamos interesados en cómo el apego a la inocencia funciona para oscurecer los múltiples registros en los que operan la opresión y la violencia. En otras palabras, en cómo impiden que la reflexividad (Amoureux y Steele, 2016) se convierta en algo más que una rúbrica. Argumentamos que la apariencia no-problematizada de bondad y pureza que acompaña a la(s) política(s) progresista(s) y a las posiciones marginales paradójicamente funciona muy bien con el mandato neoliberal de autopromoción moral en entornos mercantilizados. Basta con echar un vistazo a las redes sociales para ver cómo liberales y radicales se aseguran de que su estar-del-lado-correcto-de-la-historia quede cuidadosa y públicamente registrado en sus *curricula vitae* formales e informales. No estamos en absoluto sugiriendo que los conservadores y los derechistas carezcan de apegos a la inocencia. Sí estamos sugiriendo, sin embargo, que nuestra crítica es especialmente relevante para la izquierda precisamente porque tales apegos pueden socavar el compromiso con la justicia social de maneras importantes y poderosas. La contrapartida de esto es la contaminación, la culpa y la ansiedad que quedan como el resto incómodo que hay que negar y evitar.

La circulación de la inocencia en la cultura, la filosofía y la religión es profunda (Johnson, 1988; Ticktin, 2017; Rothberg, 2019). La inocencia precede y excede su aparición actual en el neoliberalismo, pero en el contexto neoliberal entraña implicaciones específicas. Si bien las críticas al neoliberalismo (Amadae, 2016; Brown, 2015; Harvey, 2005; Menéndez-Carrión, 2015; Saad-Filho y Johnston, 2005) y a la universidad neoliberal (Bourdieu, 1988; Giroux, 2003; Mohanty, 2013) están bien establecidas, menos atención se ha prestado a cómo los apegos a la inocencia operan dentro de entornos institucionales y sociales cada vez más engullidos por reglas neoliberales de funcionamiento y sus métricas de éxito o viabilidad.

No ofrecemos una teorización completa de la inocencia en la vida política o intelectual. Más bien, intentamos trazar conceptualmente cómo vemos que la inocencia funciona y, en particular, cómo nos impide examinar la profundidad de nuestra propia complicidad en la opresión. La inocencia opera como un obstáculo para entender el poder y para vincularse éticamente con los demás. Nuestra complicidad no es una advertencia que –como otros reconocimientos– pueda ser declarada y olvidada. Con Gramsci (2008, p. 324), reconocemos que “el punto de partida de la elaboración crítica es la conciencia de lo que uno es en realidad, y es ‘conocerse a sí mismo’ como producto del proceso histórico hasta la fecha que ha depositado en ti una infinidad de huellas, sin dejar inventario”. También reconocemos que la transparencia total hacia nosotros mismos es imposible (Rossello, 2019; Ravecca y Dauphinee, 2018). Nuestra complicidad no es solo un punto de partida, entonces, sino una presencia constante en el pensamiento y el análisis crítico a la que vale la pena volver una y otra vez.

Llevamos a cabo esta exploración de lo que está en juego en desprendernos o no de nuestros apegos a la inocencia con la esperanza de un tipo de encuentro diferente; uno que intente descubrir y *trabajar a través de* nuestra inevitable complicidad en las estructuras de opresión. Por ello, el artículo concluye considerando el encuentro como una oportunidad para lidiar seriamente con nuestro apego a la inocencia.

## Apegos contemporáneos a la inocencia

El sufrimiento en el mundo y la persistente incapacidad de los actores políticos y las élites para hacer algo al respecto –o, peor aún, su evidente participación en sus causas fundamentales– ofrecen una importante motivación para el activismo político social y para los proyectos intelectuales críticos. Estas motivaciones están orientadas a corregir las desigualdades contemporáneas y a reparar las injusticias históricas que existen en prácticamente todos los aspectos de nuestras sociedades. Sin embargo, la omnipresencia de tales injusticias es envolvente y, por lo tanto, genera ansiedad moral o incluso lesiones éticas (Sky, 2015). En consecuencia, “en la era contemporánea”, escribe Miriam Ticktin,

estamos inmersos en la búsqueda de un espacio de pureza, un espacio fuera de la corrupción y la contaminación, un espacio vaciado del poder que puede fundamentar tanto la tolerancia como la acción; la inocencia nos proporciona ese espacio conceptual. Sin embargo, dado que la inocencia es a la vez mítica y efímera, estamos desplazando constantemente la política hacia el límite de la inocencia en una búsqueda interminable. (2017, p. 578).

Aquí, Ticktin señala parte del problema que deseamos examinar: el modo en que se moviliza la inocencia para enmarcar y delinear las posibilidades de la política. Sin embargo, añadimos a esto que, desde nuestra perspectiva, la performatividad en torno a la inocencia es de hecho una forma de ejercicio del poder en nuestra contemporaneidad.

Siguiendo a Johnson (1988) entendemos la inocencia como un comportamiento u orientación activa que necesita ser reproducida, más que un estado del ser o un atributo. La inocencia, escribe Johnson (1988, p.

9), no es simplemente “la ausencia de rasgos culpables o de una culpa particular, sino... la presencia de un tipo particular de disposición moral” que puede ser rastreada y examinada a partir de su aparición en la vida social y política. Un examen de esta disposición nos permitirá apreciar cómo la inocencia es a la vez activa y reproductiva, constituyendo una praxis que está –como todas las praxis– condicionada por las relaciones de poder en las que florece.

Para Hannah Arendt y para estudiosos como Johnson (1988) y Wolgast (1993), la inocencia en la esfera política es peligrosa porque requiere un tipo de pureza que es inadecuada para el ejercicio de la moralidad. Para comprometerse moralmente, una persona debe ser consciente de la posibilidad de hacer el mal; debe ser consciente de la posibilidad de hacer una elección inmoral y de las consecuencias que podrían derivarse de ello. La inocencia se basa en una cierta ignorancia: un compromiso con no-saber que protege al inocente de la posibilidad misma de discernir el mal. La preocupación por el mantenimiento de la pureza y la inocencia es importante aquí. Para Ticktin (2017, p. 578), la relación entre la inocencia y la pureza se desarrolla a través de varios registros diferentes pero obviamente relacionados. “La inocencia”, escribe, “funciona para regular un espacio de pureza: a veces esto significa carecer de conocimiento, a veces de intención, a veces ser libre de deseo y a veces libre de culpa”. Aunque identifica estados que se caracterizan como “libertad(es) respecto de”, Ticktin también aclara que la inocencia es, en sus múltiples formas, reguladora. Podemos sugerir que esta regulación también desempeña una función disciplinaria que se ve y se siente en las prácticas reproductivas de la inocencia. Las categorizaciones políticas asociadas a la inocencia no pueden salir del paisaje que denuncian. Ticktin señala que la condición de víctima y la inocencia son casi intercambiables y señala que “la expresión ‘víctima inocente’ aparece tan a menudo que puede ser difícil pensar en inocente y en víctima por separado” en la vida sociopolítica (p. 587). Wendy Brown (1995) por su parte señala que la expresión de la herida como motivación de la política ata al sujeto a una concepción particular del vínculo con los demás que limita severamente las posibilidades de emancipación que el pensamiento y la acción críticos intentan realizar.

El borrado de la agencia que acompaña a la inocencia ofrece una imagen de impotencia y de los impotentes como necesitados de protección. Esta supresión está incrustada en el mundo político contemporáneo en el que entramos como sujetos que están implicados en procesos de opresión y que están curiosamente enmarcados como impotentes para hacer algo al respecto (Brown, 1995). Para Brown, la herida emerge como lugar de la política de una manera que limita los horizontes de la libertad.<sup>4</sup> Como dice la autora, la

crítica del poder desde la perspectiva de los perjudicados... delimita un lugar específico de la culpa por el sufrimiento al constituir a los sujetos y eventos soberanos como responsables de la “lesión” de la subordinación social. Fija las identidades de los lesionados y de los que lesionan como posiciones sociales y codifica también los significados de sus acciones contra toda posibilidad de indeterminación, ambigüedad y lucha por la resignificación y el reposicionamiento. (1995, p. 27).

Esta política centrada en las heridas acaba reduciendo los heridos a sus lesiones, organizando un ambiente político de impotencia, amargura y resentimiento. El novelista, dramaturgo y ganador del Premio Pulitzer Ayad Akhtar se refiere a “la marea de ira omnipresente y ascendente” ligada a la actual política de representación en Estados Unidos (Akhtar, 2020, p. 265). Desde nuestra perspectiva, la injuria, el resentimiento y la inocencia comparten una intimidad conceptual pegajosa en que traducciones mutuas impregnan su expresión de lo político. Para Ticktin (p. 583), “una política basada en la inocencia requiere no solo la búsqueda sino también la producción de víctimas inocentes, ya que la víctima ‘pura’ es un marcador de posición, siempre fuera de alcance”. Los relatos del mundo que se basan en la necesidad de identificar la inocencia dejan poco espacio para la contestación y la reflexión.

De esto se derivan dos consecuencias sobre las que queremos reflexionar. La primera es la exclusión de la política a través de la reificación: la fijación en las heridas oscurece la indeterminación y la polivalencia de los encuentros humanos, rompiendo así los vínculos edificantes entre la política progresista y la lucha constante por la transformación y la libertad (Davis, 2016). La segunda consecuencia, de la que queremos entender más, se produce en la repolitización de la inocencia como espacio donde se purifica o se niega por completo nuestra propia complicidad en la opresión. La dicotomía entre lesionado y lesionador se aproxima a la distancia entre el bien y el mal. Y, en nuestra interpretación, la lesión, al igual que la condición de víctima y otros sustitutos de la pureza (Ticktin, 2017), actúan como un vector para la inocencia y sirve como un obstáculo para desmontar las relaciones de poder (es decir, la práctica de la reflexividad). Estamos blindados por nuestra proximidad a la herida y a la condición de víctima, ya sea como quienes las encarnan o como quienes están del lado del que sufre. Nuestra bondad se convierte en un crisol dentro del cual siguen floreciendo, sin ser observadas, diversas formas de opresión. Como dice Peter Johnson (1988, p. 15), “las virtudes de las personas moralmente

<sup>4</sup> Brown está escribiendo en el contexto estadounidense, pero los problemas que identifica en la formación política liberal basada en derechos son en diversos grados transponibles a otros contextos democráticos (véase también Ticktin, 2017, que señala la pluralidad geográfica y política de las nociones de moralidad).

inocentes son absolutas y sólo sobre esta base podemos comprender plenamente su carácter y los dilemas que encuentran” en el mundo.

Su simplicidad y absolutismo implican a la inocencia en procesos que normalmente reconoceríamos como totalitarios (Arendt, p. 1993) como la despolitización, la homogeneización política y el cierre ideológico. Estamos de acuerdo con Arendt en que lo que le falta a la inocencia moral es la capacidad de “persuadir, argumentar y razonar con otros en un mundo público” (Johnson, 1988, p. 163). La inocencia aparece en el ámbito público como una bondad moralizante. Cuando consideramos este carácter absolutista de la inocencia en conjunción con la observación de Johnson (1988, p. 10) de que “la inocencia como pureza moral implica una incapacidad para infligir daño”, encontramos una bondad que parece no requerir más examen. La gama de relaciones disponibles para nosotros desde esta ubicación es cruda y binaria: bueno/malo, víctima/perpetrador, herido/hiriente, inocente/culpable. Esta disposición nos motiva a situar la opresión y la violencia fuera de nosotros, al tiempo que aseguramos nuestro involucramiento en el mundo como algo diferente (y superior) al de los demás. Esta búsqueda se vuelve autorreferencial. La fijación en la inocencia nos impide imaginar nuestra propia complicidad en los procesos de opresión y violencia, y oscurece cómo funciona el poder y cómo nos movemos en sus paisajes. Basándonos en las obras y revulsivas reflexiones del Marqués de Sade y Friedrich Nietzsche, podríamos decir que la inocencia es una forma de violencia; el tropo de la inocencia nos permite actualizarnos y *llegar a ser* mientras evitamos el horror inmanente e inevitable de ese viaje y la violencia, la desposesión y el desplazamiento que lo acompañan (Nietzsche, 2007, 1990; Sade, 1996).

Los apegos a la inocencia cambian a lo largo de la historia, al igual que las sospechas que ellos inspiran. La exploración de Marx de cómo la aparentemente virtuosa defensa de la libertad humana propia del liberalismo estaba en realidad profundamente incrustada en la explotación capitalista destaca en este sentido. La sospecha marxista fue extendida en diferentes direcciones que incluyen, pero no se agotan en, las evaluaciones contemporáneas del neoliberalismo (Brown, 1995, 2015; Harvey, 2005; Losurdo, 2011; McNally, 2011). Ponemos brevemente el foco en el liberalismo por su capacidad aparente de monopolizar o absorber todas las discusiones razonables (Nicolacopoulos, 2008, p. 4) y por la tendencia a equiparlo con la bondad en la política; y, también, porque observamos que la política liberal contemporánea y su *establishment* revelan muchos sitios donde se forjan o mantienen los apegos a la inocencia. En opinión de Amadae (2016), el desplazamiento del liberalismo al neoliberalismo ha implicado un debilitamiento normativo de los arreglos sociales. Nos interesa saber cómo opera el apego a la inocencia dentro de este paisaje conceptual.

Un ejemplo actual se encuentra en los ataques indignados contra el *populismo*. Estos proceden a través de apelaciones tanto a la moral como a la ciencia en tanto modos de estrechar el ámbito de las decisiones políticas, e identificando los llamados “extremos” de izquierda y derecha como irracionales. Esto es particularmente omnipresente en los medios de comunicación, pero también aparece en las intervenciones de académicos en publicaciones y programas periodísticos respetados. Los conocimientos técnicos y científicos identifican algunos artefactos de nuestra contemporaneidad (como la globalización, el libre mercado y el progreso tecnológico) como algo evidentemente bueno, al tiempo estos se asocian rutinariamente con la noción normativamente insuperable de los derechos humanos. Otras posturas se externalizan como inviables o peligrosas (nacionalismo, populismo, socialismo, comunismo, etc.) precisamente porque se identifican como exteriores respecto al ámbito de dichos derechos. En una interesante mezcla de objetividad positivista y relatos moralizantes, las respetables oficialidades tienden a borrar la participación tanto de la academia como de los líderes del “mundo libre” en la conformación de las condiciones de opresión que sustentan, entre otros procesos políticos, el crecimiento de la derecha radical en todo el mundo. Además, la consolidación de la racionalidad estratégica como forma hegemónica de racionalidad exacerba la impotencia de los llamados a ser morales o éticos. No es de extrañar que el apego a la inocencia y las métricas de victimización se interioricen como ventaja comparativa en las estrategias racionales (es decir, individualistas) para abrirse camino en los diferentes mercados competitivos (activista, académico o empresarial) que habitamos.

Reconocer esta universalidad de la opresión no niega la importancia crítica de sus particularidades de lugar y contexto. Tampoco sugerimos que todas las opresiones y responsabilidades sean iguales. Pero si la opresión puede provenir de lugares inesperados (Ravecca, 2019, p. 187) mirar la inocencia y los apegos a ella desde esta perspectiva nos parece desafiante y necesario.

Desde la Escuela de Frankfurt, la objetividad académica y su participación en la dominación social son un blanco habitual de los teóricos críticos (Horkheimer, 1978; Marcuse, 1991).<sup>5</sup> Sin embargo, el compromiso de la teoría crítica con la justicia la hace particularmente vulnerable a los apegos a la inocencia y sus lagunas éticas. Las luchas por mantener la inocencia y la bondad encuentran en la universidad neoliberal muchas vías —a veces mixturadas con el positivismo, a veces militantemente contrarias a él— a través de las cuales el yo puede buscar la exoneración; por ejemplo, el activismo social, la escritura de textos *transformadores*, y el compromiso con la política radical y la parresía. Estos compromisos nos ayudan a evitar el dolor, que no es simplemente que el neoliberalismo cause daño, sino que son nuestros propios apegos los que perpetúan este sistema opresivo. Sin embargo, de alguna manera, también debería depender de nosotros acabar con esto de lo que dependemos tan

<sup>5</sup> Ravecca (2019) ofrece una visión general de diferentes corrientes de la teoría crítica, sus fricciones y puntos de conexión.

íntimamente (Kurowska, 2020). En pocas palabras, hay una gran necesidad de ocultarnos a nosotros mismos y a los demás nuestra propia complicidad. Existe la necesidad de ocultar las recompensas de la violencia. La inocencia, sostenemos, es también un escondite, una fortaleza en la que podemos creer que resistimos al neoliberalismo aunque nuestro trabajo y las estructuras en las que operamos sostengan el poder de esa misma relación. Basta con echar un vistazo a la forma en que los académicos solemos presentarnos en nuestros perfiles en línea para darnos cuenta de ello... el despliegue infatigable y obsesivo de los méritos académicos, los factores de impacto, el número de publicaciones, las becas ganadas y rechazadas, la autodefinición como pensadores críticos destacados. Hasta la muerte de un colega reconocido transmuta en oportunidad para hacer política de autopromoción neoliberal. Piénsese también en las exorbitantes tarifas que cobran algunos/as de los/las principales teóricos/as críticos/as del mundo para compartir sus puntos de vista sobre la justicia social con estudiantes, colegas y activistas. La ceguera propia de una meritocracia ruidosa y tosca, con su subrepticia y corrosiva fusión entre prestigio, poder global y ademanes de criticalidad, impregna los sitios radicales del mundo académico.<sup>6</sup>

Refiriéndose a la noción de Lynne Layton de un ojo que ve y otro que está ciego, Kurowska (2020, p. 29) escribe que el académico procede “simultáneamente conociendo y no conociendo las implicaciones que están en juego en el fomento del sufrimiento neoliberal propio y de los demás”. Este no-saber nos permite disfrutar de los placeres propios del estatus y del privilegio (o de su promesa) mientras que simultáneamente denunciemos esto en otros. Este gesto no es siempre o únicamente reducible a hipocresía, sino que apunta a un estado de cara de Jano (Kurowska, 2020, p. 30) nutrido por la adopción y reproducción de la orientación hacia la justicia social propia de los académicos críticos por parte de la academia neoliberal. Este proceso de cooptación está ligado a la necesidad de seguir siendo relevante en una sociedad obsesionada con las métricas y la aplicación instrumental.

Esto ha conducido a una creciente industria del *compromiso con la comunidad* y del *aprendizaje experiencial* en las universidades, con su concomitante preocupación por la *movilización del conocimiento* y el *impacto*.<sup>7</sup> Se espera que los académicos realicen cada vez más activismo. Como muestra Laura Shepherd (2017, p. 46), “el sujeto que ahora emerge de los discursos sobre el rendimiento, la relevancia y el impacto, es un sujeto activista-científico, y más aún. Es experto, autoridad, conocimiento, pero las condiciones de su posibilidad son la inquietud, la inadecuación, la soledad y el miedo”. Para la autora, el compromiso de la universidad contemporánea con la *participación*, el *impacto* y la *transferencia de conocimientos*,

son ideas que se han convertido en un lugar común en la academia neoliberal. Veía el “activismo” como una presión más, una dimensión subdesarrollada más de mi yo profesional, una forma más de no cumplir con las expectativas de los demás... La universidad moderna muestra la expectativa de que el activismo –o al menos el “compromiso social”– se integre en nuestro producto de trabajo, como parte de nuestras “responsabilidades” cotidianas. (Shepherd, 2017, p. 52).

El retrato de Shepherd es ilustrativo aquí, no solo porque ilumina las presiones sobre los académicos para llevar a cabo un estilo particular de compromiso, sino también porque pone de relieve la naturaleza finalmente instrumental y vacía de lo que dicho compromiso significa. Muestra cómo los académicos-activistas deben asumir tanto el manto de la verdad como el ethos del utilitarismo para ser relevantes y valorados en una coyuntura histórica que desprecia la incertidumbre, la paradoja, la hermenéutica y la complejidad. Añadimos que incluso el lenguaje del postestructuralismo puede codificarse en intervenciones eficientes, rápidas y aparentemente útiles que, como tales, son fácilmente vendibles y no entrañan riesgo alguno; al fin y al cabo, el propio Foucault (1991) advertía de la polivalencia de cualquier fragmento de discurso y esto no excluye las referencias al propio postestructuralismo.

En el contexto neoliberal actual (Amadae, 2016; Brown, 2015; Harvey, 2005), la búsqueda de la inocencia y la bondad conecta fácilmente con la dinámica del *branding* y de la autopromoción moral, intelectual y política. Se trata de un terreno que, a pesar de todas sus ya bien documentadas ansiedades, también ofrece la profunda recompensa emocional de “hacer el bien” sin tener que enfrentarse a la realidad de que la violencia, la exclusión y la opresión continúan igual que antes. No se trata de que la investigación académica o el activismo sean ineficaces, sino de los beneficios emocionales, económicos y de estatus (reales o prometidos) que se derivan de nuestras propias prácticas opresivas.

Este fenómeno no está relegado al ambiente académico. Los activismos de todo tipo también están perforados por los imperativos neoliberales en torno a la autopromoción y a la medición del éxito individual. Patrisse Khan-Cullors y Asha Bandele (2018, p. 219) denuncian la invisibilidad de quienes no son capaces de “afinar y perfeccionar su marca personal [*personal brand*] para que sea una mercancía fácilmente vendible”. No es difícil ver cómo hacer el bien en paisajes neoliberalizados produce lo que se puede llamar acumulación de capital moral para el hacedor, particularmente en un mundo donde la visibilidad y la exposición del yo

<sup>6</sup> Para una crítica de la meritocracia véase Sandel (2020).

<sup>7</sup> En esta sección las cursivas destacan expresiones utilizadas con frecuencia por las administraciones de las universidades.

en las redes sociales se han vuelto cruciales (We are social y Hootsuite, 2020). Como el neoliberalismo se ha convertido en nuestra *Weltanschauung* natural(izada) –una visión del mundo que, como dice Menéndez-Carrión (2015), está tan segura de sí misma que no necesita ser justificada– se ha infiltrado en la regulación de la curaduría de nosotros mismos como críticos, progresistas o radicales. Creemos que esto es de suma importancia y un aspecto en el que hay que introducir la vacilación radical y la crítica inmanente (Stahl, 2013). Y una forma de hacerlo es precisamente interrumpiendo la confianza en nuestros apegos a la inocencia. En un mundo fraguado por la violencia y la desigualdad no hay lugar para la pureza que la inocencia reclama para sí.

Este problema trasciende la crítica recurrente a la profesionalización de los movimientos sociales y apunta a un *leitmotif* más profundo que abarca tanto la política como la ética de nuestra contemporaneidad: que los propios activismos políticos y politizantes tienen, en la dramatización de su inocencia, un punto ciego despolitizador que acoge las reglas (neoliberales) de relacionamiento que se supone son el objetivo de un examen y una crítica profundos. Como dice Kurowska (2020, p. 38), “la autorrealización, intelectual y normativa, es placentera. Pero al hacerlo, en la mayoría de los casos, inadvertidamente o quizás inconscientemente, reproducimos el sistema de sufrimiento”.

La inocencia despolitiza las relaciones de poder que la circunscriben y la permiten. Esta despolitización forma parte de la manera en que el neoliberalismo coopta, transforma y moviliza la *resistencia* como una mercancía no amenazante que se comercializa para atraer tanto financiamiento institucional como, en el caso de las universidades, estudiantes que buscan la experiencia de tener impacto en el mundo. Encontramos aquí un interesante paralelismo con lo que dice Brown sobre la resistencia y el empoderamiento en el liberalismo. Ella escribe:

los discursos contemporáneos de empoderamiento participan fuertemente del solipsismo liberal –la descontextualización radical del sujeto característica del discurso liberal que es clave para el ficticio individualismo soberano del liberalismo. Además, al centrarse casi exclusivamente en el porte emocional y la autoestima de los sujetos, el empoderamiento es una formulación que converge con las propias necesidades de legitimidad de un régimen al enmascarar el poder del régimen (...) la posibilidad de que uno pueda “sentirse empoderado” sin estarlo constituye un importante elemento de legitimidad para las dimensiones antidemocráticas del liberalismo. (Brown, 1995, p. 23).

Las instituciones académicas son lugares importantes en que las políticas de representación orbitan en torno a los apegos a la inocencia. Como dice Chandra Mohanty (2013, p. 972), “los procesos entrelazados de privatización, consumo y mercantilización de la teoría dan como resultado una política de representación o una política de la presencia desconectada del poder y de la economía política del gobierno [*of rule*]”. Esto permite una praxis de la diversidad despolitizada en la que cuotas y umbrales se añaden a los cuerpos y los compromisos ideológicos se dejan en su mayoría intactos o bien se enfrentan de forma retórica y no amenazante. Estos “compromisos retóricos” (p. 972) no desafían las relaciones de poder. Además, participan activamente en la cooptación de los enfoques radicales para despolitizarlos y domesticarlos. Mohanty (2013, p. 971) se pregunta: “¿qué sucede con el constructo feminista clave de ‘lo personal es político’ cuando lo político (el dominio público colectivo de la política) se reduce a lo personal?”. La agencia política se transforma en un acto de consumo y la diversidad se reduce a un “discurso de gestión”, en lugar de reflejar las “realidades discordantes” en torno a la justicia de género y racial (p. 974). Esto reduce la diversidad a la demografía, dejando intactas las formaciones ideológicas. Una vez que la posicionalidad se equipara a la demografía, el espacio de compromiso y crítica se vuelve extremadamente estrecho. Una persona boliviana de origen aymara y formada en una institución de élite del norte global puede entrar como “candidata diversa” en la preselección del concurso para una plaza permanente. Sin embargo, de haberse formado en una institución boliviana sus oportunidades serían prácticamente nulas. Eso es una pérdida de conocimiento, y también es injusto. Aunque se defienda o incluso se celebre la diversidad de forma cuasi ubicua, se codifica consistentemente de maneras que no amenazan las estructuras fundamentales de desigualdad y de poder.

El marxismo académico también se reproduce de esta manera. La fusión entre modernidad y liberalismo (Brown, 1995) ha desconectado al marxismo de los movimientos de lo social y de la academia, que, como cualquier otra actividad humana en el sentido de Marx (1978), está inserta en sus condiciones sociales. Algo que la evaluación de Keucheyan (2016) sobre la teoría crítica pierde de vista es que, en la era del neoliberalismo, la academia marxista funciona como cualquier otra identidad. La materialidad capitalista de la academia engulle y neutraliza las intenciones radicales, que luego pasan a formar parte de la cartera y del expediente para la titularidad. Los lenguajes que movilizan estas mecánicas (posmoderno, marxista, crítico) no importan demasiado, ya que todos son igualmente absorbidos por una guerra de marcas epidérmica entre teorías y estilos de investigación.

La duplicidad en el núcleo de estas dinámicas es desesperante y socava las condiciones que habilitan un pensamiento cuidadosamente elaborado y un compromiso fructífero con la complejidad y la incertidumbre. De hecho, un entorno así infunde una especie de superficialidad dogmática y acelerada en las opiniones radicales de distinto tipo. La acusación desplaza a la crítica. La escucha se equipara a la debilidad. ¿Qué se puede

hacer cuando los vocabularios de la liberación e incluso sus herramientas y tácticas funcionan de esta manera profundamente contradictoria e incluso engañosa?

Los lenguajes de la emancipación se movilizan con frecuencia para derrotar a otros en disputas particulares relacionadas con el avance de la reputación o de la trayectoria profesional de cada uno, o con la asignación de recursos dentro y entre los departamentos universitarios —y en las ONG, los sindicatos, las instituciones estatales, etc. (Slaughter y Leslie, 1997). En el contexto de la economía capitalista neoliberal que nos envuelve a la mayoría de nosotros de un modo u otro, el siguiente engaño se encuentra en el centro de nuestra necesidad de establecer y defender nuestra inocencia: que podríamos liberarnos de estos enredos, que se espera que lo hagamos, pero cuando examinamos nuestros enredos con el poder, descubrimos que no podemos. En el fondo lo sabemos y la condición fraudulenta que habitamos genera un malestar que alimenta la política de la inocencia, pero que al mismo tiempo revela la violencia autoritaria de sus gestos. La indignación, la amargura y el dogmatismo son lugares inquietantes y problemáticos en los que se manifiesta el apego a la inocencia. Parecen un intento fallido de distraernos de la conciencia de que el engaño está entretejido en el lienzo de nuestra condición.

Los ideales progresistas se movilizan como recursos, como mercancías en el mercado cuyas transacciones incorporan cada vez más la responsabilidad social, la diversidad, la justicia, etc. Las empresas realizan estas métricas a través de una orientación hacia el propósito<sup>8</sup> o incluso de forma más ambiciosa a través de ingenios como el capitalismo consciente;<sup>9</sup> el Estado a través de la asignación de “derechos”; y los académicos (en el mejor de los casos) convirtiéndose en académicos-activistas que conducen a los estudiantes a través de los paisajes experienciales de los marginados como educación del “mundo real”. Por supuesto, el significado de esto en los medios neoliberalizados es específico y despolitizador. En el caso de la academia, está diseñado para atraer a los estudiantes con la promesa de una educación relevante para los paisajes urbanos nómadas que tendrán que ocupar. El desafío fundamental contra el neoliberalismo no se produce, no puede ocurrir.

Junto con la forma en que es recogido por las instituciones, el apego a la inocencia y la bondad funciona en nuestra perspectiva como un bloqueo epistémico y político. Este impide un examen genuino de nuestras circunstancias individuales y colectivas y de las formas en que, a través de nuestras propias prácticas, estamos involucrados en (y en diferentes grados nos beneficiamos de) la opresión y la desigualdad. Esta implicación no tiene que ver con un atributo predeterminado y reificado (expresado en nuestros cuerpos, títulos, riqueza, etc.); de hecho, colapsar la posicionalidad en la demografía produce el mismo tipo de reduccionismo que en parte motiva la escritura de este ensayo, y que encontramos en nuestro examen de la inocencia, particularmente en torno a las responsabilidades y categorías predefinidas de culpa e inocencia, o de víctima y perpetrador. Además, no ser capaces de ver nuestra complicidad como algo más profundo que una mera advertencia, la reduce a una trágica inevitabilidad cuya incorporación gestionada es la única opción disponible. El encuentro con la complicidad en un paisaje de posibilidades políticas tan limitadas se reduce a ser “malo”, “opresor” o “contaminado”. Sin embargo, pasar a la acción para proteger o para lograr la pureza de nuestras intenciones no evade la crítica.

A veces, con los actos de liberación, acabamos deshaciendo el horizonte de libertad que pretendemos construir. Como dijo Arendt:

Toda acción buena en aras de un fin malo añade en realidad al mundo una porción de bondad; toda acción mala en aras de un fin bueno añade en realidad al mundo una porción de maldad. En otras palabras, mientras que para hacer y producir los fines son totalmente dominantes sobre los medios, para actuar ocurre justo lo contrario: los medios son siempre el factor decisivo (Johnson, 1988, p. 160).

Dejando de lado la controvertida distinción de Arendt que separa tajantemente la reproducción, la producción y la acción (Arendt, 1995), la suya es una observación importante, porque desvincula el impacto de la intención y complejiza los procesos a través de los cuales podríamos llegar a entender algo como bueno o malo, opresivo o emancipador. Por esta razón, también seguimos al pensador uruguayo Carlos Real de Azúa (1973) en su observación de que las liberaciones necesitan ser interpeladas por su propia parcialidad para evitar que se conviertan ellas mismas en opresivas, un punto que hemos planteado antes y que creemos que merece ser repetido (Ravecca y Dauphinee, 2018).

## Un paso más allá de la inocencia

Si el arte de la crítica está ligado a intervenir en el mundo de manera que se abran posibilidades para el futuro, ¿cómo deshacemos las restricciones que atan tantos de nuestros encuentros? Nos gustaría ofrecer un punto de

<sup>8</sup> La “Statement on the Purpose of a Corporation” (Declaración sobre el propósito de una empresa) publicada por The Business Roundtable, un grupo de CEOs de las corporaciones más poderosas de EE.UU, encarna esta tendencia. Véase <https://opportunity.businessroundtable.org/wp-content/uploads/2020/04/BRT-Statement-on-the-Purpose-of-a-Corporation-with-Signatures-Updated-April-2020.pdf>

<sup>9</sup> Ver <https://www.consciouscapitalism.org/>

partida conceptual: en un mundo de desigualdad y opresión compartidas, no necesitamos establecer nuestra inocencia para ser dignos de liberación. Reconocer la profundidad ineludible de nuestra complicidad en la opresión –incluso los aspectos criminales de nuestras vidas– no consiste en identificar una vía o proceso claro y seguro para superar o corregir esta condición. Tampoco se trata de difundir la responsabilidad *ad infinitum* hasta que ocupemos un paisaje conceptual en el que la responsabilidad de todos se convierta en la de nadie (véase también Arendt citada en Rothberg, p. 46). Nuestro objetivo es entendernos a nosotros mismos como personas que desean genuinamente la justicia y que, al mismo tiempo, actúan como obstáculos que impiden su realización. Esto produce un terreno de contradicción, paradoja y crisis porque nos enfrentamos –de verdad– a la complejidad ética y política y, por tanto, a la imposibilidad de garantizar nuestra bondad. En lugar de expresar esta crisis a través del reproche y de la externalización de la culpa, tenemos la opción de afrontar la contaminación inmanente que ya ha arruinado nuestras posibilidades.

Esta observación nos atrae a lo que Michael Rothberg (2019) llama el sujeto implicado. Se trata de un sujeto que no puede pretender ser inocente, ni siquiera en el caso de –volviendo a Johnson (1988, p. 7)– una falta de culpabilidad particular. El sujeto implicado, escribe Rothberg (p. 199), “alude a la vez a seres humanos situados en un mundo real y material y sirve como tropo para describir una posición contingente, cambiante y socialmente constituida en el mundo”. Es importante destacar que “el sujeto implicado no es una identidad, sino una figura con la que pensar y a través de la que pensar” (p. 199). La noción de implicación de Rothberg nos resulta útil aquí porque intenta resistirse a la necesidad de inocencia; de hecho, su terreno movedizo no puede dar cabida a la certeza moral congelada que la inocencia requiere. El sujeto implicado, por lo tanto, ofrece un espacio ampliado para pensar en cómo participamos en arreglos sociales complejos. Como dice Rothberg, la cuestión es “no detenerse en la implicación, sino transfigurarla: reconocer y cartografiar la implicación para reabrir las luchas políticas más allá de la pureza defensiva de las identidades autocontenidas” (p. 201). Esto complica nuestros esfuerzos de bondad de forma dramática y difícil. Estar implicado es, de facto, no ser inocente. Además, no hay lugar material o conceptual para retirarse de esta implicación. Por lo tanto:

los grados de implicación impregnan los mundos sociales de la mayoría de los habitantes del planeta. El énfasis en la dimensión figurativa de los sujetos implicados arroja luz sobre la diversidad de figuras de responsabilidad en el discurso crítico sin cosificar o esencializar las diferencias y las relaciones sociales dinámicas. En efecto, la implicación se presenta de diversas formas: describe a los beneficiarios y a los descendientes, a los cómplices y a los perpetradores e incluso puede vincularse a personas que han tenido experiencias traumáticas o de victimización. (p. 200).

Es importante señalar también que, en este caso, la figura de la implicación no promete transparencia ni un análisis más exacto de la culpabilidad mediante categorizaciones más precisas y detalladas. La figura del sujeto implicado representa “no una solución, sino un problema” para el pensamiento (p. 200).

Este punto de partida para la teoría acepta que habitamos y reproducimos maquinarias de violencia, explotación y opresión y que a la vez nos movemos para distanciarnos del reconocimiento de este hecho evidente y doloroso. Para Rothberg, los grados de coerción son pertinentes para pensar en la responsabilidad y algunas figuras y ocasiones (como los *Sonderkommandos*) requieren una suspensión del juicio. Pero para la mayoría de nosotros, la implicación se inscribe en el “ámbito del consentimiento consciente e inconsciente” en el curso de nuestra vida cotidiana (p. 42).

Aquí, Rothberg establece una distinción entre la culpa y la responsabilidad. La noción de culpa es fácilmente añadida y absorbida por la vida liberal ya que está ligada a las acciones de los individuos, mientras que la responsabilidad ofrece una forma de pensar sobre cómo actuamos colectivamente tanto para “lo bueno” como para “lo malo” (p. 48). Esta colectividad de la responsabilidad nos implica con independencia de nuestra proximidad a determinados acontecimientos u opresiones. Para Iris Marion Young (en Rothberg, p. 50), la culpa apunta hacia atrás, hacia un crimen que requiere la rendición de cuentas de un agente, mientras que la responsabilidad mira hacia la transformación de las injusticias estructurales como un proceso orientado al futuro. En esta línea de pensamiento, nos hacemos responsables por el mero hecho de estar implicados en el mundo. Nuestra humanidad, de naturaleza social y política, es suficiente para implicarnos.<sup>10</sup> Además, nuestros crímenes no son una desviación de un orden justo. Su ubicuidad y universalidad ponen de manifiesto las condiciones estructurales que sustentan su expresión. El imaginario de víctima/perpetrador es, por tanto, una figuración ontológica poco útil. Las formas de dominación que se iluminan cuando escapamos de este esquema binario nos implican de maneras que no pueden ocultarse o descartarse a través de las vías normales descritas anteriormente.

Aflojar las categorías y las dicotomías nos da espacio para abrazar las contradicciones que apuntalan nuestras vidas. Ello nos permite a su vez reconocer el hecho de que en realidad somos inseparables de nuestra

<sup>10</sup> “Pascal decía que mi lugar en el sol es la imagen y el principio de la usurpación de toda la tierra. Es como si, por el hecho de estar ahí, privara a alguien de su espacio vital, como si expulsara o asesinara a alguien”. Citado en “Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas” (Levinas, 2011, p. 128).

violencia (Kotef, 2020) y del dolor que infligimos y soportamos en la replicación de nuestros órdenes sociales globalizados. El neoliberalismo ciertamente produce otredad en sus terrenos de despojo, pero no tiene una cara exterior que pueda ofrecer un refugio moral para los buenos y los inocentes.

### Cuestionar la inocencia a través del encuentro

Con este telón de fondo de opacidad e implicación, no podemos ofrecer una solución clara al desafío que identificamos. En parte, esto se debe a que también necesitamos algo que podríamos llamar el bien. El lugar de ese “bien” y cómo podría aparecer son objeto de debates filosóficos, históricos, políticos y teológicos que se han desarrollado de forma profundamente complicada e inevitablemente mediada por el poder. El problema que encontramos es cómo las visiones del bien se convierten en un fetiche inexpugnable e incuestionable en torno al cual orbitan los apegos a la inocencia, convirtiéndose así en serviles a las expresiones de poder que se aglutinan en las formas que hemos descrito.<sup>11</sup> La bondad es aprovechada en y por sus apariencias, salva nuestro dolor moral, y expulsa a aquellos que no pueden ser absorbidos o disciplinados. Dado que la bondad lleva en sí esta cualidad autoritaria inherente, no podemos ofrecer una solución fácil a los enigmas que ofrece.

Hablando de los apegos violentos del colonialismo, la heteronormatividad y la supremacía blanca, Kotef escribe: “No estoy segura de cómo se desmantelan las estructuras del deseo [que sostienen la opresión]. He visto que la gente cambia su modo de apego a los territorios, los paisajes y los demás, especialmente a través del activismo político, pero no de forma que pueda convertirse en la base de una propuesta política” (2020, p. 23). No señalamos esto para refugiarnos en una especie de réquiem para la justicia ni de lamento por su imposibilidad. Simplemente queremos señalar que la complejidad de nuestros vínculos los vuelve íntimos, pegajosos, e inseparables de la constitución de las identidades tanto del “oprimido” como del “opresor”. Kotef no problematiza realmente la distinción entre éstas y, sin embargo, sigue encontrando una profunda red de complicidades institucionales, estructurales y psicológicas que dificultan el análisis hacia soluciones.

En lugar de buscar un mundo sin inocencia (Ticktin, 2017) nosotros aspiramos a comprender más profundamente cómo nuestros apegos ya están perturbados y desafiados. Pensamos que esto requiere una excavación de cómo nos insertamos en las relaciones sociales como los opresores. No nos referimos aquí simplemente a que nos beneficiamos de la opresión –un punto que hemos tratado de señalar más arriba y que no consideramos especialmente controvertido– sino más bien a que *somos los opresores* y a que la opresión se entremezcla con el deseo y con el placer (Foucault, 1988).

Esto nos lleva a un terreno diferente del que parece atravesar Rothberg y quizás parezca hiperbólico en un primer momento.<sup>12</sup> De hecho, esto es algo más que implicación. Observamos que nuestra necesidad de identificar y codificar la violencia en todas partes menos en nosotros mismos y en nuestras propias iniciativas desempeña un importante papel a la hora de exonerarnos, o de asegurar que nunca emprendamos el examen profundo de nuestros propios apegos violentos. Además, en la externalización de la violencia y en la negativa a reconocer sus profundidades en nosotros mismos, participamos activamente en la creación de las monstruosidades cuya humanidad debe ponerse en duda para poder asegurar la nuestra. El criminal de guerra es una de esas figuras (Dauphinee, 2008, 2013). También lo es el pedófilo o el abusador sexual (Ravecca, 2019). En la incapacidad de ver nuestra violencia como algo inherente a lo que somos, nos convertimos en perpetradores de la bondad, creando monstruos con quienes cualquier vínculo es impensable, porque solo pueden rechazados, corregidos y vilipendiados. El odio y el asco se cultivan como virtudes progresistas que controlan los límites a través de la identificación de los crímenes como siempre externos y exteriores. Este es el movimiento que nos permite separarnos de los criminales de guerra y de los pedófilos. A través del *abuso del abusador*, la monstruosidad –y el daño– vuelve a nosotros (O’Shea, 2018).

Quizá esta perspectiva también pueda arrojar una luz específica y necesaria sobre la dinámica de la política convencional. Consideremos la sensación generalizada entre los liberales de Estados Unidos de cara a las elecciones de 2020 de que una vez que los demócratas retomaran el control, las cosas volverían a la normalidad (léase: volverán a ser buenas). Observamos que Donald Trump y sus partidarios han tenido el efecto de permitir a los liberales evacuar sus propias contribuciones a las estructuras históricas y actuales de violencia y opresión que caracterizan a la sociedad estadounidense y que atraviesan las administraciones de ambos partidos. Esta supresión tiene lugar a través de la creación de monstruos externalizados que nunca pueden ser vulnerables, inseguros o estar en genuina necesidad; a través de estos movimientos, ocultamos el monstruo que todos llevamos dentro. Los progresistas de diferentes tipos –de hecho, no solo los liberales o los demócratas– cultivamos nuestro odio a los Donald Trump del mundo, esperando su próximo gesto escandaloso para que podamos odiarlos más y más exquisitamente. Mientras tanto, olvidamos activamente que esas monstruosidades

<sup>11</sup> Alphonso Lingis escribe que “el fetiche es una caricatura... que se pone al servicio de los propios miedos o de la propia codicia” (46).

<sup>12</sup> No es una hipótesis en comparación con el siguiente pasaje de Michel Foucault sobre el fascismo, y que analiza “no sólo el fascismo histórico de Hitler y Mussolini –que tan bien supo movilizar y utilizar el deseo de las masas– sino también el fascismo que está en todos nosotros y persigue nuestras mentes y comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder y desear eso mismo que nos domina y explota”. (Foucault, 1988, p. 50).

también están ocurriendo muy cerca de nosotros, quizás dentro de nosotros, en nombre de la bondad. La devastadora caída de Kabul en el primer año del mandato de la administración Biden es un ejemplo de ello.

Nos detenemos aquí para dar espacio a la posible frustración del lector. Las formas académicas no nos permiten considerar plenamente lo que estamos sugiriendo. Cuando nos acercamos al texto académico, nuestras defensas ya están activadas (Inayatullah, 2013; Ravecca y Dauphinee, 2018). Solo podemos hacer movimientos graduales, totalmente defendibles, o de lo contrario nos arriesgamos a ser atacados, censurados y humillados. Los costes sociales de tales riesgos son altos para los académicos. Esta es una de las razones por las que la universidad se queda corta como lugar de innovación intelectual y de experimentación. Pero esto no es solamente consecuencia del contenido difícil del mensaje sino de la forma en que lo tratamos transmitir (véase también Inayatullah, 2013, p. x). Como la teoría crítica se equipara cada vez más a acusaciones moralmente cargadas (de racismo, homofobia, sexismo, etc.) contra los demás, la respuesta que esperamos es la categorización y la jerarquización inmediatas de la violencia y la separación del yo de sus peores implicaciones: *me beneficio del colonialismo, pero no soy un genocida. Me beneficio de la supremacía blanca, pero no soy racista. Tengo acceso a tecnologías que preservan la vida mientras otros mueren en campos de concentración, pero no soy un eugenista. Lucho por mi liberación, así que no puedo estar oprimiendo a otros.*

Leyendo a Butler y Berlant, Kotef escribe que “la violencia emerge no como algo que amenaza las identidades, sino como lo que las sostiene; en ambas, la violencia, por lo tanto, también se convierte en un objeto de deseo, o al menos se teje en un deseo por otros objetos” (Kotef, 2020, p. 17). Queremos detenernos en la siguiente observación insoportable, pero, creemos, también importante: la bondad en la vida pública es una forma reconfortante, si no gratificante, de perpetración y nosotros somos sus agentes. También queremos habitar otra incomodidad, y es que (¿siempre?, ¿a menudo?) carecemos de la capacidad reflexiva para ver en nuestras curas la perpetración continua de la violencia que destruye el mundo (Clare, 2017; Dauphinee, 2016).

Nuestros apegos violentos pueblan lo mundano y lo cotidiano. Esto los hace poco visibles para una perspectiva centrada en monstruosidades espectaculares, pero no los hace menos graves. Habitamos un mundo de desigualdad y violencia, y también infligimos este daño a través de nuestro propio ejercicio de la inocencia, que oculta cuán profundamente estamos implicados en el daño causado a otros y cómo nos beneficiamos de él. No es de extrañar que aquellos que encarnan la luz de la bondad sean los que construyen los patíbulos de la historia (Ravecca, 2019, p. 185).

En otro lugar (Ravecca y Dauphinee, 2018) hemos examinado la promesa de las formas narrativas de escritura como vectores para desafiar la defensividad y proteger la complejidad. Creemos que estas operaciones son necesarias (aunque no den garantías) para una forma reflexiva de pensamiento que localice la violencia incómodamente en casa, es decir, en nuestros propios apegos. Las expectativas que hemos puesto en las posibilidades de los enfoques narrativos en la vida académica y política se han visto principalmente alimentadas por nuestra confianza en su potencial para acomodar, interpretar y encarnar la complejidad y la movilidad ética, y para resistirse a las conclusiones definitivas y al artilugio de la acusación moral. En este sentido, también pensamos que *la sorpresa* es un lugar clave en el trabajo intelectual realizado por la voz narrativa.<sup>13</sup> Reflexionando sobre las distinciones entre ciencia y literatura, Johnson (1988, p. 179) escribe: “nuestra respuesta a la literatura no es como si nos demostraran algo. Es más parecida a que nos muestren algo que antes no veíamos o entendíamos”. De manera crucial, es en la forma literaria donde “el mundo de los inocentes, seguro en su expectativa de que la moralidad es estable y fiable, se deja atrás y se sustituye por un reino de incertidumbre y fragilidad moral” (p. 180). Este reconocimiento produce una movilidad inherente en el paisaje de los compromisos morales y políticos al mostrar cómo la contradicción y la paradoja nos habitan.

Esto nos abre a una lectura que sorprende al texto, anuncia su fracaso, y convierte este último en una oportunidad para que el lector abra lo que el texto ha cerrado. De este modo, la narrativa como forma de involucrar tanto lo personal como lo colectivo puede iluminar las complejidades en torno a las seducciones de la inocencia. Compartimos la opinión de Johnson sobre cómo pensar en el fracaso de la narrativa. El autor señala que “si una determinada narrativa fracasa no es porque se haya cometido algún error lógico o se haya detectado un error empírico, sino porque se requiere un relleno más profundo de la historia” (1988, p. 172). En términos teóricos, podríamos decir que es necesario un ejercicio más profundo de reflexividad.

Nuestro propósito no es revisar las potencialidades de la narrativa para proponerlas como vía de resolución al problema de la inocencia. Más bien queremos profundizar nuestra comprensión sobre cómo los potenciales de la narrativa se vinculan con otros lugares y oportunidades que apuntan a la esperanza de algo más... algo que reconozca nuestro propio involucramiento en la destrucción y el daño que animan “la lógica del mundo” (Sosa Villada, 2016). Concretamente, queremos comprometernos teóricamente con *el encuentro* como un lugar en el que se pueden cuestionar los guiones establecidos, especialmente en torno a la bondad del yo. Mientras que la filosofía y la ciencia, al menos en sus articulaciones dominantes, tienden a predeterminar sus reglas de relacionamiento con el encuentro, ofreciendo divisiones y categorizaciones que almacenan prolijamente sus diferentes expresiones, las formas narrativas parecen más abiertas a la multiplicidad, la contradicción y el

<sup>13</sup> En el prólogo de *Politics of Exile*, Naeem Inayatullah escribe: “las sorpresas surgen cuando logramos el equilibrio entre el control y la liberación... producir esta sorpresa es el propósito inconsciente de la escritura”. (p. x). Enloe (2004) reflexiona ampliamente sobre el papel de la sorpresa.

desorden que nos permitirían suspender el juicio. La suspensión del juicio, queremos subrayar, es fundamental para nuestra capacidad de pensar y actuar políticamente.<sup>14</sup> La búsqueda de la pureza socava la creatividad, la intelectualidad y el diálogo democrático. La posibilidad de identificar las responsabilidades por –y los enredos en– las condiciones de violencia social se yuxtapone con la simultánea necesidad de suspender el juicio acusatorio, precisamente para que podamos confrontarnos con la sustancia de nuestros crímenes y sus interacciones con otros en el mundo.

Identificar en el encuentro una respuesta a los desafíos de la inocencia puede parecer demasiado abstracto y generalizador, por un lado, o demasiado concreto y específico por otro. Pero el encuentro ha estado ahí todo este tiempo a nuestra disposición práctica y conceptual. En las ciencias sociales y, de hecho, en cualquier otro ámbito, todos trabajamos con encuentros de distinta índole. Sin embargo, lo que aquí buscamos es la apertura y la pluralidad que son la posibilidad de todo encuentro. La obsesión de nuestra profesión por conocer, controlar y reparar es especialmente obstructiva en este sentido. El encuentro no se produce fuera de las estructuras que rigen nuestra vida en general. Puede dar pie a la vanidad y al individualismo. Puede dañar y destruir tanto a los demás como a nosotros mismos. Puede despoliticar. Pero también es un lugar donde los flujos ingobernables de la subjetividad y el poder emergen y pueden ser vistos (o, por supuesto, pueden permanecer sin ser vistos). Es importante señalar aquí que, al igual que con el sujeto implicado de Rothberg, el encuentro es para nosotros una problemática a través de la cual pensar, no una herramienta reificada que hay que utilizar de manera preestablecida. Los encuentros son la materia con la que se hace nuestra vida política y social. La ubicación social de los encuentros es móvil: son a la vez más pequeños y más grandes que la política, en el sentido de que ocurren en, pero también más acá y más allá del sistema político (Sartori, 1984) y de la esfera pública habermasiana. Por tanto, pertenecen al ámbito multi-escala de lo político (Menéndez-Carrión, 2015). Nuestro interés en el encuentro no pretende negar la existencia de la opresión estructural, ni sugerir que los fracasos políticos sistemáticos para producir bienes sociales como la igualdad signifiquen que debemos dejar de pensar en lo colectivo y la justicia. Y aunque en las sociedades neoliberales se traducen rutinariamente en “valor de cambio” e interacciones predecibles y “unidimensionales” con poco espacio para la ambigüedad o la sorpresa (Marcuse, 1991), y a pesar del hecho de que están moldeados por la violencia y por los mismos apegos a la inocencia que estamos tratando de entender aquí, sigue siendo el caso que la indeterminación de los encuentros desborda la métrica (normativa y/o analítica) que se les impone. El potencial de lo generativamente inesperado está siempre presente, ya está ocurriendo (Buck-Morss, 2010). La cuestión es cómo podemos captar no solo la “inconquistable diferencia entre actualidad y potencialidad” explorada por Marcuse (1991, p. 210), sino también la multiplicidad de versiones, significados y facetas de la actualidad de cualquier encuentro.<sup>15</sup> En el mundo unidimensional, el futuro ya está decidido (o, al menos, medido y previsto).

Vemos en el encuentro un lugar donde pueden surgir diferentes formas de devenir político. Los encuentros son indeterminados, frágiles y pueden fracasar. Pero incluso cuando fracasan pueden ser transformadores y potenciadores. Incluso cuando está preordenado, el contenido de las interacciones lingüísticas, materiales y corporales del encuentro es propenso a la ambigüedad, la polivalencia, la ingobernabilidad y la transgresión (Ravecca y Dauphinee, 2018). Esto anuncia un sitio de pensamiento y acción donde el yo y sus representaciones disponibles son potencialmente aflojados, y donde este afloje puede servir como una liberación del yo, incluso respecto de las categorías que están diseñadas para liberar. Lingis escribe (1994, p. 10): “el encuentro comienza con el que se expone a las demandas y a la contestación del otro”. Si entendemos el conocimiento como formado a través de capas de contestación, entonces la oportunidad de vernos a nosotros mismos deshechos por otros parece ser un sitio fructífero de reflexión. El encuentro siempre amenaza con desbaratar nuestros guiones. Anuncia una intrusión en nuestras realidades fijas. Esta intrusión desafía la autosuficiencia de nuestros proyectos y empresas individuales y colectivas al introducir lo que no puede ser absorbido o asimilado. Como escribe Lingis, “la comunidad que produce algo en común, que establece la verdad y que ahora establece un universo tecnológico de simulacros, excluye a los salvajes, a los místicos, a los psicóticos, excluye sus propias expresiones y sus cuerpos. Los excluye en su propio espacio: los tortura” (Lingis 1994, 13). Es esta exclusión la que produce la “sociedad”: la exclusión de figuras que son radicalmente humanas como los psicóticos, los místicos y los salvajes de Lingis. Pero también los criminales de guerra y los pedófilos.

<sup>14</sup> Ambos lo hemos mostrado en nuestras respectivas carreras de diferentes maneras, particularmente en el contexto del abuso y la violencia. Ravecca (2019) muestra que la relación entre el abusado y el abusador no se entiende productivamente como una transmisión unidireccional de opresión intencionada. En una dirección totalmente diferente a esa idea, señala que el abusado también puede convertirse en el abusador. En Dauphinee (2013), el encuentro con un criminal de guerra se convierte en el lugar de una suspensión radical del juicio que también denuncia a la política y a la academia progresistas por su insistencia en la distinción fácil entre inocencia y culpabilidad. Véase también Dauphinee (2008).

<sup>15</sup> Es mucho lo que está en juego en la lectura de los encuentros. Apuntando a un mundo pacificado y justo, Marcuse escribe que “la trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y acción) presupone la trascendencia dentro de estas condiciones” (Marcuse, 1991, p. 223). Marcuse teoriza así el estatus político dialéctico de la poesía: “al crear y moverse en un medio que presenta lo ausente, el lenguaje poético es un lenguaje de cognición, pero una cognición que subvierte lo positivo. En su función cognitiva, la poesía realiza la gran tarea del pensamiento: el trabajo que hace vivir en nosotros lo que no existe (Paul Valéry)” (Marcuse, 1991, pp. 67-68). Nuestro propio giro hacia la literatura enfatiza más el desafío a los apegos a la inocencia que sus potenciales vías hacia un paisaje global y un futuro emancipado.

## Conclusión

Rara vez revelamos nuestra propia maldad.<sup>16</sup> En *Más allá del bien y del mal*, Friedrich Nietzsche escribe que “los abogados de un criminal raras veces son lo bastante artistas como para volver en favor del reo lo que de hermosamente horrible hay en su acto” (Nietzsche, 1990, p. 97). La relación entre el horror y la belleza exige una reflexión profunda que no puede llevarse a cabo aquí; y lo mismo puede decirse sobre la relación entre el deseo y la violencia.<sup>17</sup> No obstante, podemos plantear que el placer en y de nuestros apegos violentos suele ser soslayado en los ejercicios de (auto)crítica. El abuso, el trauma y el deseo se entrelazan de formas que estamos obligados a ocultar. También estamos impelidos a ocultar los enredos entre nuestros anhelos justicia y nuestros impulsos de venganza. Por todo esto “la introspección es una necesidad desesperada tanto para las personas como para las ciencias” (Ravecca, 2019, p. 182). Es aquí donde encontramos la posibilidad de elaborar el horror que todos cargamos, y que reproducimos en multitud de escenarios, incluso los que anuncian o esperan liberación. Esta elaboración es crucial para las prácticas de desreificación y emancipación que siempre han estado en el corazón de la teoría crítica.

Enfrentarnos al horror que alojamos es difícil. Requiere que reconozcamos tanto la violencia que siempre acecha en nuestros intentos de emancipación como los modos en que participamos y nos beneficiamos de las opresiones que supuestamente rechazamos. También exige reconocer cómo absolvemos nuestra culpa a través de rituales neoliberales de purificación que dejan intacto al poder y, lo que es más importante aún, cómo la inocencia y la bondad funcionan como escudos contra la crítica. El reconocimiento de estas verdades no nos ofrece una salida a sus consecuencias. Reconocerlas no ofrece un plan de exoneración o de salida. Nuestra relación con la opresión es ubicua. Las operaciones del neoliberalismo garantizan que eso sea así. Los encuentros pueden poner de relieve y reforzar los arreglos de poder existentes, pero también pueden desenredar y desafiar los patrones establecidos. Cuando reconocemos que nuestra bondad es también una violencia inevitable, nuestra certeza tambalea. Empezamos a ver que, al igual que no hay un lugar objetivo desde el que juzgar el mundo, tampoco hay un lugar de inocencia. Conceptualizado de la manera presentada anteriormente, esperamos que el encuentro sacuda nuestro apego a la inocencia, abriendo así nuevas posibilidades para el pensamiento y el diálogo políticos.

## Referencias bibliográficas

- Akhtar, Ayad (2020). *Homeland elegies. A novel* [Elegías de la patria. Una novela]. Hachette Book Group.
- Amadae, S.M (2015). *Prisoners of reason: Game theory and neoliberal political economy* [Prisioneros de la razón: Teoría de juegos y economía política neoliberal]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107565258>
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Homo academicus* (Peter Collier, Trad.). Stanford University.
- Brown, Wendy (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity* [Estados de agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía]. Princeton University.
- Brown, Wendy (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution* [Deshacer el Demos: la muerte del sujeto político-jurídico en el reino del sujeto económico]. Zone.
- Buck-Morss, Susan (2009). *Hegel, Haiti and universal history* [Hegel, Haití y la historia universal]. University of Pittsburgh.
- Buck-Morss, Susan (2010). The second time as farce . . . historical pragmatics and the untimely present [La segunda vez como farsa... la pragmática histórica y el presente intempestivo]. En C. Douzinas y S. Žižek (Eds.), *The idea of communism* (pp. 67-80). Verso.
- Butler, Judith (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence* [Vida precaria: El poder del duelo y de la violencia]. Verso.
- Clare, Eli (2017). *Brilliant imperfection. Grappling with cure* [Una brillante imperfección. Cómo enfrentarse a la curación]. Duke University.
- Dauphinee, Elizabeth (2008). War crimes and the ruin of law [Crímenes de guerra y la ruina del derecho]. *Millennium*, 37(1), 49-67. <https://doi.org/10.1177/0305829808093730>
- Dauphinee, Elizabeth (2013). *The politics of exile* [Las políticas del exilio]. Routledge.
- Davis, Angela (2016). *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement* [La libertad es una lucha constante: Ferguson, Palestina y los fundamentos de un movimiento]. Haymarket.
- De Sade, Marqués (1996). *Las 120 jornadas de Sodoma*. Espiral.

<sup>16</sup> Hay excepciones notables. Vienen a la mente *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen* de Tadeusz Borowski, y el *Executioner* de Pierrepont, de carácter autobiográfico. También hay textos que glorifican el “mal”, como *Storm of Steel* de Junger.

<sup>17</sup> Brett Ashley Kaplan (2007) examina las implicaciones éticas de encontrar belleza en el horror de la Shoah; *Learning How to Fall: Art and Culture After September 11*, de T. Nikki Cesare Schotzko, es una meditación sobre quienes saltaron del World Trade Center el 11 de septiembre de 2001 y las intersecciones entre eventos políticos, traumáticos y estéticamente pintorescos.

- Enloe, Cynthia (2004). *The curious feminist: Searching for women in a new age of empire* [La feminista curiosa: Buscando a las mujeres en una nueva era del imperio]. University of California. <https://doi.org/10.1525/9780520938519>
- Eribon, Didier (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Anagrama.
- Foucault, Michel (1988). *L'anti-oedipe: Une introduction a la vie non fasciste* [El Anti-Edipo: Una introducción a la vida no fascista]. Magazine Littéraire, 257 (September).
- Foucault, Michel (1991). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno.
- Giroux, Henry (2014). *Neoliberalism's war on higher education* [La guerra del neoliberalismo contra la educación superior]. Haymarket.
- Gramsci, Antonio (2008). *Selections from the prison notebooks* [Selecciones de los Cuadernos de la cárcel] (Q. Hoare y G. Nowell, Trans. y Eds.). International Publishers.
- Harvey, David (2005). *A brief history of neoliberalism* [Breve historia del neoliberalismo]. Oxford University.
- Horkheimer, Max (1978). *Théorie critique* [Teoría crítica]. Payot.
- Inayatullah, Naeem (2013). Foreword [Prólogo]. En Elizabeth Dauphinee, *The politics of exile*. Routledge.
- Johnson, Peter (1988). *Politics, innocence, and the politics of goodness* [Política, inocencia y política de la bondad]. Routledge.
- Kaplan, Brett Ashley (2007). *Unwanted beauty: Aesthetic pleasure in holocaust representation* [La belleza no deseada: El placer estético en la representación del holocausto]. University of Illinois.
- Khan-Cullors, Patrisse y Bandele, Asha (2018). *When they call you a terrorist. A black lives matter memoir* [Cuando te llaman terrorista. Memorias sobre 'Las vidas negras importan']. St. Martin's.
- Kotef, Hagar (2020). Violent attachments [Vinculos violentos]. *Political Theory*, 48(1), 4-29. <https://doi.org/10.1177/0090591719861714>
- Kurowska, Xymena (2020). The secondary gains of neoliberal pain: The limits of consolation as a response to academic anguish [Las ganancias secundarias del sufrimiento neoliberal: Los límites del consuelo como respuesta a la angustia académica]. *Political Anthropological Research on International Social Sciences* 1, 26-45. <https://doi.org/10.1163/25903276-bja10002>
- Levinas, Emmanuel (2001). Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas [¿Es justo ser? Entrevistas con Emmanuel Levinas] (J. Robbins, Ed.). Stanford University.
- Lingis, Alphonso (1994). *The community of those who have nothing in common* [La comunidad de quienes no tienen nada en común]. Indiana University.
- Losurdo, Domenico (2011). *Liberalism: A counter-history* [Liberalismo: una contrahistoria]. Verso.
- Marcuse, Hebert (1991). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society* [El hombre unidimensional: Estudios sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada]. Beacon.
- Marx, Karl (1978). Economic and philosophic manuscripts of 1844 [Manuscritos económicos y filosóficos de 1844]. En R. C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader* (pp. 66-125). Norton & Company.
- McNally, David (2011). *Global slump. The economics and politics of crisis and resistance* [El derrumbe global. La economía y la política de la crisis y la resistencia]. Spectre.
- Menéndez-Carrión, Amparo (2015). *Memorias de ciudadanía: Los avatares de una polis golpeada. La experiencia uruguaya*. Fin de Siglo.
- Mohanty, Chandra Talpade (2013). Transnational crossings: On neoliberalism and radical critique [Cruces transnacionales: Sobre el neoliberalismo y la crítica radical]. *Signs*, 38(4): 967-91. <https://doi.org/10.1086/669576>
- Nicolacopoulos, Toulia (2008). *The radical critique of liberalism: In memory of a vision (anamnesis)* [La crítica radical del liberalismo: En memoria de una visión (anamnesis)]. Re.press.
- Nietzsche, Friedrich (1989). *Genealogy of morals* [Genealogía de la moral]. Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1990). *Beyond good and evil* [Más allá del bien y del mal]. Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *The Antichrist, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and other writings* [El Anticristo, Ecce Homo, El crepúsculo de los ídolos y otros escritos] (A. Ridley y J. Norman, Eds.). Cambridge University.
- O'Shea, Saoirse. C. (2019). My dysphoria blues: Or why I cannot write an autoethnography [El blues de mi disforia: O por qué no puedo escribir una autoetnografía]. *Management Learning*, 50(1), 38-49. <https://doi.org/10.1177/1350507618791115>
- Ravecca, Paulo (2019). *The politics of political science: Re-writing Latin American experiences* [La política de la ciencia política: Reescribiendo las experiencias latinoamericanas]. Routledge.
- Ravecca, Paulo y Dauphinee, Elizabeth (2018). Narrative and the possibilities for scholarship [La narrativa y las posibilidades de la academia]. *International Political Sociology*, 12(2), 125-138. <https://doi.org/10.1093/ips/olx029>
- Real de Azúa, Carlos (1973). *La teoría política latinoamericana: Una actividad cuestionada*. Consultado en [www.autoresdeluruguay uy/biblioteca/Carlos\\_Real\\_De\\_Azua/lib/exe/fetch.php?media=teoriayetica.pdf](http://www.autoresdeluruguay uy/biblioteca/Carlos_Real_De_Azua/lib/exe/fetch.php?media=teoriayetica.pdf)
- Rossello, Diego (2019). Politizando la ciencia política: Paulo Ravecca y el "yo disciplinar" de la ciencia política latinoamericana. Comentario a Paulo Ravecca, *The Politics of Political Science: Re-Writing Latin American Experiences*. *EUNOMÍA. Revista en Cultura de la Legalidad*, 17, 388-393. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2019.5043>
- Rothberg, Michael (2019). *The implicated subject: Beyond victims and perpetrators* [El sujeto implicado: Más allá de las víctimas y los victimarios]. Stanford University.

- Saad-Filho, Alfredo and Johnston, Deborah (Eds.) (2005). *Neoliberalism: A Critical Reader* [Neoliberalismo: un manual crítico]. Pluto.
- Sandel, Michael J. (2020). *The tyranny of merit: What's become of the common good?* [La tiranía del mérito: ¿Qué ha sido del bien común?]. Farrar, Straus and Giroux.
- Sartori, Giovanni (1984). *La política: lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Schotzko, T. Nikki Cesare (2014). *Learning how to fall: Art and culture after september 11* [Aprender a caer: Arte y cultura después del 11 de septiembre]. Routledge.
- Shepherd, Laura J. (2018). Activism in/and the academy: reflections on “social engagement” [El activismo en/y la academia: reflexiones sobre el “compromiso social”]. *Journal of Narrative Politics*, 5(1), 45-56.
- Sky, Laura (2015). Canaries in the mine: filming women working in health care [Canarios en la mina: filmar a las mujeres que trabajan en la sanidad]. En P. Armstrong y A. Pederson (Eds.), *Women's Health: Intersections of Policy, Research, and Practice* (pp. 344-357). Women's.
- Slaughter, Sheila y Leslie, Larry (1997). *Academic capitalism: Politics, policies and the entrepreneurial university* [El capitalismo académico: La política, las políticas y la universidad empresarial]. Johns Hopkins University.
- Sosa Villada, Camila (2016). Pobres y estúpidos niños ricos. Retrieved from <https://latinta.com.ar/2016/09/pobres-yestupidos-ninos-ricos/>
- Stahl, Titus (2013). *What is immanent critique?* [¿Qué es la crítica immanente?] [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2357957](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2357957)
- Ticktin, Miriam (2017). A world without innocence [Un mundo sin inocencia]. *American Ethnologist*, 44(4), 577-590. <https://doi.org/10.1111/amet.12558>
- We Are Social and Hootsuite (2020). Digital 2020. July global statshot report. <https://wearesocial.com/blog/2020/07/more-than-half-of-the-people-on-earth-now-use-social-media>
- Wolgast, Elizabeth (1993). Innocence [Inocencia]. *Philosophy*, 68(265), 297-307. <https://doi.org/10.1017/s0031819100041231>.