

La tentación del academicismo: apuntes para la crítica de tres modelos de intelectual políticamente comprometido

Alarcón Piña, Mauricio
Pontificia Universidad Católica del Perú
mauricio.alarconp@pucp.edu.pe

Resumen: El presente trabajo se centra en una evaluación crítica de tres propuestas para una antropología políticamente comprometida partiendo de lo propuesto por la antropología crítica mexicana en la Declaración de Barbados. Las propuestas a analizar serán las de Foucault; Blaser y De la Cadena; y Bourdieu. Si bien Foucault y Bourdieu no son antropólogos, ambos tienen propuestas sobre el rol del intelectual comprometido y su obra tiene mucha influencia en la antropología. Se sostendrá que tanto las propuestas de Blaser y De la Cadena como las de Foucault terminan cayendo en un academicismo en nombre del compromiso político. La obra de Bourdieu, si bien ambigua, será la más cercana a la práctica de una antropología políticamente comprometida en relación con lo propuesto por la Declaración de Barbados.

Palabras clave: Antropología comprometida, política, academicismo

Introducción

La idea de una antropología políticamente comprometida cobra fuerza desde los años 60, por influencia de la escuela marxista al interior de la academia sumado a la emergencia de distintos movimientos sociales, entre ellos los movimientos decoloniales. Así, en México surge la antropología crítica en abierta oposición a la antropología indigenista previa, la cual buscaba asimilar los pueblos indígenas al capitalismo mediante la transformación de sus modos de vida, excluyendo todas aquellas prácticas que vayan en contra del ideal de “progreso”, pero reconociendo aquellas -sobre todo estéticas- que puedan ser asimiladas en la identidad nacional. En resumen, la tarea del antropólogo indigenista consistía en la *integración* del indígena a la nación, esto es, debía utilizar su conocimiento sobre el Otro para que desde el Estado sea posible asimilarlo al proyecto de una nación unificada industrial a través de la educación y de la economía. En nombre de la salvación de los mismos indígenas, los antropólogos indigenistas estaban destruyendo sus formas de vida. La antropología crítica, por su parte, surge con una clara vocación de denuncia, defendiendo sobre todo el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, autonomía entendida en todos sus niveles: política, económica y cultural.

La célebre Declaración de Barbados (1971) es el resultado más notable de este modo de hacer antropología: en el documento, distintos antropólogos mexicanos denuncian la explotación y dominación sufrida por los pueblos indígenas a manos de distintos actores con un marcado carácter colonial como los misioneros, el Estado y los mismos antropólogos. La propuesta es la creación de un Estado verdaderamente multiétnico, que liquide las relaciones coloniales (tanto en las relaciones dentro de la nación como las que existen entre naciones) y reconozca a los pueblos indígenas sus distintos derechos tales como el derecho a la diferencia

cultural, y a la autonomía territorial y política, así como el deber del Estado de paliar las consecuencias que el mismo colonialismo generó sobre la población indígena a lo largo de la historia. El documento termina con las dos tareas claves del antropólogo crítico en ese proyecto: debe combatir los prejuicios que existen en la sociedad sobre los indígenas y debe contribuir a la lucha de los indígenas dotándolos de las armas intelectuales necesarias -el conocimiento sobre los indígenas mismos y sobre la sociedad que los oprime. Esta última es aún más importante puesto que señalan que son los mismos indígenas los que deben lograr su propia liberación. ¿Qué queda de este proyecto? Lo que sostendré en esta ponencia es que el excesivo énfasis en solo la primera de las tareas (el combate contra los prejuicios) está presente en dos de las propuestas de antropología comprometida presentada a continuación: la *cosmopolítica* de Blaser y De la Cadena, y la propuesta del intelectual comprometido de Foucault. Al centrarse excesivamente en la primera tarea, el rol del antropólogo perderá su peso en la esfera de lo político para caer en su más grande tentación: el academicismo. La propuesta de una *sociología comprometida* de Bourdieu nos permitirá superar muchos de los límites de esta propuesta.

Foucault es uno de los autores con mayor influencia en las ciencias sociales contemporáneas. Aunque no sea citado, muchas de sus reflexiones y propuestas teóricas están presentes en nuestros trabajos de investigación. Así, términos como relaciones de poder, micropolítica, resistencias, disciplina, biopoder, etc, son parte de la jerga académica de las ciencias sociales. No obstante, todos estos conceptos no tuvieron para él un objetivo meramente teórico -puesto que no buscaba simplemente comprender mejor- sino que su labor académica está íntimamente ligada a su manera de concebir lo político. En un debate muy conocido entre Foucault y Chomsky (2018), se puede ver de manera explícita el enfrentamiento entre dos propuestas distintas para el intelectual comprometido. Chomsky consideraba que las tareas de este eran fundamentalmente dos: la denuncia y la propuesta. El intelectual debía denunciar en nombre de la Justicia todos aquellos actores del Estado que atentaran contra ella y proponer alternativas de intervención para las masas organizadas. Ambas tareas eran inseparables. Foucault, por su parte, considera que el proyecto mismo de Chomsky está viciado de raíz, pues toda noción de Justicia ideal es socialmente construida y, por tanto, nace de las entrañas de la misma sociedad que pretende superar. Es más, todos los ideales de la sociedad moderna son productos contingentes que responden a relaciones de poder. Es el Poder el que termina legitimando sus prácticas como justas a través de instituciones y valores. Por ello, para Foucault, la labor del intelectual es más bien la labor de un *crítico de su propia sociedad*: debe develar cómo detrás de todas las instituciones, prácticas y valores existen relaciones de poder o, es más, debe mostrar cómo ellas mismas son *resultado* de esas relaciones de poder, por lo que ellas sirven para disciplinar, controlar, vigilar, etc. Incluso el Estado surge a partir de la búsqueda de ejercer poder sobre las poblaciones a través de medios administrativos y disciplinarios muy sofisticados. A diferencia de Marx, para quien el Estado se caracteriza por ser un instrumento para consolidar el poder de la burguesía sobre el proletariado, para Foucault el Estado es antes que nada un mecanismo de control sobre los cuerpos y las poblaciones. Este último punto es importante porque la obra de Foucault no puede ser entendida sin su diálogo crítico con el marxismo, aunque este no sea siempre explícito.

De este modo, mientras para el marxismo, la superación de la explotación de clase pasa necesariamente por tomar el control del Estado -aunque no se reduce a este momento-, Foucault apunta en toda su obra a la *crítica* de todas aquellas instituciones estatales que se hacen pasar por neutras, mostrando cómo en realidad sirven para ejercer poder sobre los cuerpos y la población (2018). ¿Qué Estado criticaba Foucault? El Estado totalitario, entendiendo este no solo al Estado fascista o al soviético, sino a los mismos Estados de bienestar europeos, que a través de mecanismos más sutiles y aparentemente bienintencionados logran ejercer poder (control y vigilancia) sobre toda la población. El Poder utiliza sus mecanismos (el conocimiento, la estadística, las instituciones) para regular la conducta, generando la *homogeneización* de los sujetos, pues la *diferencia* es peligrosa y difícil de gobernar. No obstante, el Estado no es el único lugar desde donde se ejerce poder; todas las relaciones sociales cotidianas están atravesadas por distintas relaciones de poder. Al interior del mismo Estado, están presentes también relaciones de poder distintas y en conflicto entre sí. No existe una centralidad del poder pues este es difuso y se halla en todas partes; no existe articulación entre las distintas relaciones de poder (Foucault, 1996) . Y de pronto, el Estado pierde centralidad en la política...

Otra segunda diferencia con el marxismo radica en la pregunta por *el sujeto político*. Mientras que para el marxismo, la centralidad estaba en la clase trabajadora; para Foucault, son distintas las relaciones de poder, distintas las luchas y distintos los sujetos. El Poder debe pensarse más bien como “los poderes” (o las relaciones de poder), pues tiene un carácter múltiple y difuso (Foucault, 1996). Esta manera de ver las cosas no puede separarse de uno de los sucesos más importantes de su época: Mayo del 68. La alianza entre obreros y universitarios en una serie de protestas termina con la desertión de los primeros, cediendo ante los ofrecimientos del Estado. En el momento de mayor efervescencia considerada prerevolucionaria, los universitarios se quedaron solos en la lucha. Desde ese momento, surge una tendencia -desde la academia- a entender a los obreros como una clase privilegiada, por lo que para pensar en sujetos políticos es necesario mirar hacia los *marginados* (los indocumentados, los locos, los prisioneros, las minorías sexuales, los “anormales”). En la misma línea, temas como el *trabajo* y la *explotación* pasan a segundo plano en la política desde el enfoque foucaultiano, frente a la prioridad que cobran los otros sujetos que no habían sido considerados por el marxismo. La lucha ya no es planteada contra la explotación o en pro de la redistribución de la riqueza, sino contra la *sujeción*. Si bien las relaciones de poder están en todos lados, siempre existen *resistencias*. Esto último es un concepto clave para Foucault (1996), no solo a nivel teórico sino a nivel político, porque el rol del intelectual sería entonces no imponer ideales de Justicia -pues implicaría ejercer cierta forma de poder- sobre las masas, sino criticar los *discursos* y *prácticas* que ocultan relaciones de poder y que sirven para controlar y homogeneizar a los individuos. Asimismo, el Estado antes que un medio para introducir cambios, debe ser criticado desde la academia como otro mecanismo de poder. Las pequeñas luchas cotidianas contra la dominación- la *micropolítica*- asumen principal relevancia. El antropólogo foucaultiano es sobre todo un crítico, un develador, pero también documenta las distintas resistencias.

El problema es que desde los cambios que ocurrieron al interior del capitalismo luego

de la crisis del petróleo en la década del 70, surge una nueva forma de dominación capaz de gobernar desde la diferencia. Así, en el capitalismo de tipo fordista, la producción se montaba buscando obtener productos masivos y estandarizados, por lo que se buscaba mano de obra no calificada que realizara las labores de manera mecánica. La forma de dominación que este tipo de producción exige tiene a la homogeneización -tanto de la mano de obra como del consumidor-. El ideal de estas sociedades -se puede pensar en el *american way of life*- es el acceso al mercado de productos estandarizados. El tipo de poder que va acompañando el fordismo tiende a ser autoritario, vertical, normativo, centralizado. Esto debido a que el disciplinamiento de la mano de obra es central. Con el surgimiento del tipo de producción posfordista, surge un nuevo modo de dominación: se domina desde la diferencia. El neoliberalismo que surge tras la caída de los países comunistas como un nuevo orden global, es posible por los alcances de las nuevas tecnologías que permiten orientar la producción tomando como punto de partida el consumo y no al revés: las nuevas tecnologías permiten diversificar la producción, de tal manera que se puede conocer -y crear- distintos tipos de consumidores y adecuar la producción hacia ellos, evitando el problema de la sobreproducción. Asimismo, la producción puede ser coordinada en tiempo real gracias a estas tecnologías, de tal manera que cobra principal relevancia el trabajo desde las computadoras, reduciendo el trabajo físico, y la deslocalización de la producción. Como consecuencia de esto, cobra protagonismo el sector servicios, pues este permite incorporar la mano de obra que ya no es ocupada en el trabajo físico industrial. Hay muchos fenómenos asociados a este hecho y que por la extensión no pueden desarrollarse aquí. Basta decir que estos cambios en la producción permiten administrar de manera más efectiva las *diferencias* (Pérez Soto, 2008). El integracionismo de los antropólogos indigenistas debe leerse entonces en relación con el proyecto de industrialización, una industrialización que tendía a la homogeneización y con ello, la desaparición de las diferencias culturales. En la actualidad, en cambio, la diferencia cultural no es un problema para el capitalismo.

Para resumir, en Foucault existe una lectura de la política desde los binomios *homogeneización - diversidad, poder - resistencia* y una centralidad otorgada a las luchas cotidianas, al poder ejercido sobre los “anormales” así como una desconfianza de las propuestas que vengan desde el Estado o desde la clase obrera. El primer binomio, no toma en consideración que el capitalismo actual puede controlar y administrar desde la diversidad. Algunos autores como Escobar (1984), inspirados en Foucault, centran su análisis precisamente en mostrar cómo el orden neoliberal - a través de proyectos de desarrollo-administra estas diferencias que en realidad no son sino modos de homogeneización que permiten controlar a la población. La crítica entonces busca develar estas falsas diversidades para así posibilitar diferencias genuinas que *resistan* el poder global. Si bien este tipo de crítica puede ser más útil porque parte del nuevo contexto neoliberal que puede administrar desde la diversidad, recae en algo que autores como Srnicek y Williams (2017) denominan “política folk”: la ausencia de propuestas a largo plazo, el énfasis en el aspecto ritual de la protesta como fin en sí mismo, recurrir a demandas tan generales que terminan estando vacías de contenido, la desconfianza de los cambios desde las instituciones, la centralidad de emociones como el enojo y la indignación que llevan a una suerte de purismo moral, y finalmente la elección de “lo pequeño sobre lo grande” (entiéndase, localismos y

particularismos, así como la ausencia de proyectos a gran escala).

Nada de esto es ajeno a la propuesta de Foucault en relación con el compromiso político del intelectual. Un intelectual que defiende la diversidad y denuncia la homogeneización sin proponer alternativas de acción concretas, termina siendo irrelevante. La *diferencia*, aun la *diferencia* entendida como autonomía defendida en la Declaración de Barbados (1971), es fácilmente administrada por el orden neoliberal como bien muestra Charles Hale en su importante texto sobre la categoría del *indio permitido* (2004). Ahí sostiene que no puede pensarse la dominación cultural sobre la población indígena sin pensarlo en relación con el modelo económico nacional, por lo que los derechos por los que deben lucharse no solo son aquellos de autonomía (política, cultural, territorial) sino que se debe buscar la participación de todos en el sistema económico nacional para lograr una verdadera democracia; así, la participación de los indígenas en los problemas de la *economía nacional* debe ser una lucha central. El *indio permitido* es el indígena reconocido por el Estado y al mismo tiempo, limitado en cuanto a participación política para su mejor administración. Por ello, la centralidad del Estado y la economía nacional en la lucha indígena no puede minimizarse. Los otros derechos deben estar en relación con aquel.

La propuesta política de Foucault conlleva a lo denunciado por Srnicek y Williams: el poder está en todos lados, solo quedan las *resistencias* -que parecen ser más vistas como individuales-, las resistencias deben darse a pequeña escala, renuncia de la centralidad del Estado, primacía de lo simbólico, falta de estrategia a largo plazo... El intelectual-antropólogo podrá realizar solo la primera de las tareas señaladas por la Declaración de Barbados (1971): realizará una crítica de las ideas, de las instituciones, prácticas, valores, pero será incapaz de compartir con la población indígena el conocimiento necesario para su liberación. Sin estrategias, sin proyectos, sin conocimientos globales, el antropólogo estará relegado a ser escuchado por otros antropólogos y distintos círculos académicos. Ante el poder global de capital, se restringirá a señalar *resistencias*; criticará el orden de todo lo existente sin ser capaz de ofrecer alguna alternativa que no pase por la resistencia individual. De hecho, un autor como Daniel Zamora (2014) señalará que la propuesta de Foucault no será incompatible con el neoliberalismo -un Estado mínimo que ejerza el menor control posible sobre las conductas, donde la misma seguridad social es reducida, pues es también un mecanismo de poder-. ¿Tiene sentido hacer una crítica al poder que ejerce el Estado de bienestar en un país donde precisamente es eso lo que no existe? Por su parte, el mismo término “resistencia” refiere a una defensa, pero de ninguna manera a alguna ofensiva. Una propuesta como la de Foucault solo lleva a la despolitización, a la desconfianza de las instituciones y al retraimiento a la vida académica. Finalmente, ante falta de estrategias políticas, solo resta la posibilidad de transformarse a sí mismo, de “deconstruirse”... Y así la política devino en moral, en la moral de una élite académica capaz de develar relaciones de poder ahí donde los no académicos permanecen “sujetados”, a la espera que de alguna forma u otra el mensaje salga de la academia y llegue al espacio público.

Pasemos a la siguiente propuesta, la de la *cosmopolítica*. La propuesta de distintos autores, entre ellos Blaser y De la Cadena parte de lo planteado por Latour en *Nunca fuimos*

modernos (2007). El argumento de Latour es que lo que define a la sociedad moderna -y lo que la diferencia de las sociedades premodernas- es la separación entre Naturaleza y Cultura. Así, las sociedades premodernas no distinguen entre ambas, generando concepciones que desde el punto de vista occidental se llaman “animistas”: los seres naturales (las plantas, los cerros, los animales) son entes sociales que pertenecen a un mismo mundo con los humanos -comparten lenguaje, símbolos, poderes, etc-. En el orden social premoderno, estos seres poseen agencia y participan en los asuntos mundanos. Por el contrario, en el mundo moderno, la división entre lo no-humano (natural) y lo humano es fundamental: permite la división entre la Ciencia y la Política. Así, la primera se encarga de representar objetivamente la naturaleza, mientras que la segunda refiere a la negociación de poder en nombre de los representados. Ambas esferas no pueden mezclarse -como sí lo hacen los premodernos-. Latour llama a esta separación como la “Constitución moderna”, una constitución que establece *de derecho* tal separación, aunque *de hecho* permite la manipulación e interacción no permitida en otras sociedades entre lo humano y lo no-humano, posibilitando la proliferación de *híbridos* de naturaleza y sociedad tales como los cyborgs.

En línea con ello, Blaser (2018) y De la Cadena (2020) sostienen que en los conflictos medioambientales se puede observar fenómenos que desafían la Constitución moderna. En un conflicto minero, por ejemplo, la población indígena se puede movilizar no en defensa del “medio ambiente” sino con el fin de evitar que el Apu se moleste. Este acto cuestiona la Constitución porque en ella está “escrita” que los no-humanos no son agentes a considerar en la Política. Asimismo, esta defensa de la voluntad de los cerros no puede remitirse a una diferencia cultural, pues implicaría negar a los indígenas la posibilidad de determinar el *ser* de las cosas: el Apu sería una mera creencia animista, sería la ciencia moderna la que sí podría determinar lo que *es* (un cerro, recursos natural, compuesto de átomos, etc). Lo que caracteriza entonces a la propuesta del giro ontológico es visibilizar la pluralidad de mundos -o *pluriversos*- los cuales cuestionan la división moderna entre naturaleza y cultura. Esto implica, además, sumarse a la lucha por el reconocimiento de actores no-humanos en la política y por dejar abierta la posibilidad de determinar lo que *es* a través del cuestionamiento constante de los propios presupuestos. En este sentido, la labor del antropólogo es visibilizar los *pluriversos* y asumir un rol activo en el cuestionamiento de lo que asumimos por dado en el mundo moderno. A esto Marisol de la Cadena (2020) llama “pensar más despacio”. El objetivo es entonces mostrar esos mundos que están invisibilizados, pues se los reduce a diferencia cultural. No se busca generar armonía entre los distintos mundos, sino el reconocimiento de lo que real es múltiple, y que esa multiplicidad se puede discutir públicamente. No se busca tolerar la diferencia, sino *dejarla ser*, porque ni siquiera son reconocidas como tales, pues se reduce lo no moderno a diferencia cultural y no a un desacuerdo sobre lo real. Este desacuerdo no es un desacuerdo total (no es una existencia de mundos inconmensurables), sino que en ellos están parcialmente conectados y es porque están conectados que pueden negociar sus desacuerdos ontológicos políticamente. Como ejemplo de ello, De la Cadena señala el caso de la colaboración entre las ONG ambientalistas y comunidades indígenas. Ambos pueden defender un cerro o una laguna en oposición a la destrucción realizada por mineras, pero los ambientalistas lo defenderán en nombre de “la naturaleza” mientras que los indígenas buscarán evitar el ataque a un Apu que puede generar

consecuencias peores para el mundo. Así, hay un desacuerdo notorio, pero este desacuerdo es negociado políticamente para enfrentarse al proyecto minero porque existen parcialidades que los conectan.

Son muchos los problemas teóricos generados por el enfoque del giro ontológico, pero aquí solo me referiré a los problemas generados por su propuesta política. En primer lugar, la diferenciación entre sociedades modernas y premodernas, si bien es solo “ideológica” según Latour -solo existe en la Constitución-, es empleada en la propuesta de Blaser y De la Cadena de manera dicotómica, de tal manera que el antropólogo le habla al “nosotros” moderno para cuestionar sus propios postulados en torno al ser, para “abrir las mentes a la pluralidad de mundos”. Lo que genera es una dicotomía- tan vieja como es la antropología- entre “ellos” y “nosotros”, entre los “modernos” y los “premodernos”. No se habla a los “premodernos” porque ellos reconocen la pluralidad de mundos, porque ellos conocen su propio mundo. El antropólogo le habla siempre a los pretendidos “modernos”. Por más sofisticado que sea el nuevo lenguaje empleado, la dicotomía sigue existiendo y el riesgo de reificar los otros “mundos” está latente. Otro aspecto a cuestionar es el del sujeto de la enunciación de esos otros mundos: en una sociedad amazónica, por ejemplo, se puede defender prácticas que pueden afectar de manera distinta a distintos grupos. ¿Quién defiende una ontología? ¿No sé está en el riesgo de que en nombre de defender el *pluriverso* se defiendan prácticas enunciadas desde una perspectiva masculina y que silencien las voces de las mujeres? Retornando al rol del antropólogo, la función de este es cuestionar “nuestros” supuestos para así abrirnos a la *diferencia radical*. ¿Para quién habla este antropólogo? ¿Quiénes son esos “nosotros”? ¿Habla el antropólogo comprometido en la esfera pública? ¿O más bien, recluido en su burbuja académica, pretende abrir el pensamiento - de otros académicos- mediante sus ideas?

Pese a que esta propuesta reconoce la centralidad de la *praxis* (en tanto estos “mundos” emergen de prácticas sociales distintas), entiende la *praxis política* del antropólogo como la misma *praxis académica*: se escribe desde y para la academia; desde y para el pensamiento. No se apunta a realizar cambios en la política efectiva, sino “pensar más despacio”. No obstante, volvemos a la política realmente efectiva: ¿qué sujetos participan en la política y pueden hacer escuchar su voz? ¿No son las mismas poblaciones indígenas en Ecuador y Bolivia las que a través de sus luchas han instaurado los llamados “derechos de la Naturaleza” o de la Pachamama? ¿Cuál es el rol del antropólogo en esa lucha además de cuestionarse a sí mismo? Porque cuando el giro ontológico habla, habla para otros académicos, para otros antropólogos. Es más, si el antropólogo *escucha*, es porque su *praxis* en el campo le permite un acercamiento con la alteridad sin otros intereses más que la reconocer la alteridad misma. El antropólogo escucha porque su propia *praxis* lo predispone a escuchar, porque reconoce a su interlocutor como alguien cuyo discurso sobre lo que *es* es totalmente válido. ¿No deberíamos más bien preguntarnos qué condiciones, qué prácticas permiten el reconocer a esos otros interlocutores como enunciantes de lo real por más que cuestione nuestros propios presupuestos? Porque quizá, la actividad política de un antropólogo -como ya la Declaración de Barbados señalaba- no se termina en cuestionar prejuicios sino que está íntimamente ligada al planteamiento de alternativas de acción para

las poblaciones con las cuales se tiene el compromiso, el planteamiento de estrategias, de prácticas de que transformando la realidad- o las realidades (?)- permitan un verdadero pluriverso. Es ofrecer alternativas tanto a nivel micro como a nivel macro para que sea discutidas por los distintos sujetos políticos - no solo por la academia.

La propuesta de ambos autores recuerda mucho a lo planteado por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sobre todo a lo planteado por Adorno en *Dialéctica negativa* (1975). Lo que este autor señala es que la modernidad- la Razón moderna- han generado el desencanto del mundo reduciendo lo real al plano de la técnica a través del conocimiento científico. El pensamiento moderno, en nombre de la liberación de la Humanidad, ha buscado el dominio sobre la Naturaleza, pero ha terminado en la instrumentalización de la misma Humanidad, reducida a mera cifra o a mercancía como en los Estados totalitarios o en la democracia capitalista. El proyecto ilustrado debe ser denunciado y en su lugar, el rol del académico debe ser el de mantenerse como un vanguardia intelectual. Así como la música atonal -que tiene como uno de sus más insignes representantes a Schönberg- genera disrupciones o disonancias que pueden sacar al oyente del letargo en que la subsume la vida enajenante moderna y cuestionar sus propias prácticas, así también el intelectual estará atento a lo disonante de la vida cotidiana para señalar sus contradicciones: el intelectual no interviene en la vida enajenante de la praxis, sino que desde la academia realiza su labor *negativa* o disruptiva. No propone alternativas, mantiene abierto el pensamiento a la *alteridad*, a la posibilidad de un mundo radicalmente distinto. Es pues este proyecto en el que se inscribe lo propuesto por la *cosmopolítica*, un proyecto marcadamente academicista en tanto renuncia a cualquier intervención en la práctica política.

El último autor a analizar será Bourdieu. La propuesta de una sociología comprometida de Bourdieu se caracteriza por la ambigüedad: por un lado, una apelación a la autonomía del intelectual respecto de la política y, por otro lado, la llamada a la politización del intelectual. Tal ambigüedad está presente en su vida misma. En su obra se lee una constante lucha contra las distintas formas de dominación en nombre de la justicia y la verdad. La sociología para Bourdieu - y la antropología también- debe mostrar las causas de la dominación, injusticias y desigualdades, y con ello contribuir a la lucha de los dominados. Asimismo, un compromiso político implica que el intelectual salga de la esfera académica e intervenga en la esfera pública. No obstante, esta intervención debe realizarse en nombre de la autonomía del intelectual, es decir, el intelectual no debe estar sometido a ninguna política partidaria o a alguna función estatal. El intelectual, además, necesita mantenerse autónomo respecto a los imperativos del mercado. Esto no es posible en solitario, sino que debe pensarse en los intelectuales como un sujeto colectivo. Para tal fin, el intelectual debe renunciar a ser un intelectual orgánico -alguien que pertenece a un movimiento social o político en específico- y debe pasar a ser un defensor de la autonomía académica misma (De Dio, 2018).

Esta tensión entre autonomía y compromiso estará presente en sus distintas obras e intervenciones públicas. No obstante, la tensión entre ambas posturas va a pasar de un énfasis en la autonomía intelectual antes de los años 90 a una participación mucho más política y a

un mayor relacionamiento con los movimientos sociales por parte de Bourdieu desde los 90 en adelante. Con respecto a la *autonomía intelectual*, vale preguntarnos en qué medida tal autonomía no puede recaer en un academicismo aun en nombre del compromiso político. Por academicismo me refiero a que la práctica académica se agote en sí misma: el antropólogo se define por sus investigaciones -incluso cuando estas tengan un enfoque crítico- y por producir contenido que transmita este conocimiento a sus pares académicos (libros, papers, conferencias). De esta manera, la esfera académica termina cerrada en sí misma, por lo que difícilmente se podría considerar a esta práctica un “compromiso político” en tanto no apunta a ninguna transformación social como objetivo ni a actores sociales como público. Ahora bien, la defensa de la autonomía intelectual para Bourdieu implica la defensa contra la mercantilización de la producción académica, pero también la negativa a que el trabajo académico esté sometido a un movimiento social específico. Respecto a la mercantilización de la academia, lo que Bourdieu propone es considerar al intelectual como un trabajador y que como tal debe organizarse en defensa de sus derechos: en este caso, su autonomía. Es este el punto que quisiera rescatar, pues a diferencia de los otros autores analizados anteriormente, Bourdieu piensa a los intelectuales como sujetos colectivos respecto a sus propios problemas en relación con la Universidad y el neoliberalismo. No obstante, la lucha contra la mercantilización académica implica el enfocarse tanto en problemáticas específicas como generales, además del uso de la investigación académica al servicio de estrategias y proyectos que permitan lograr el objetivo buscado. Si Bourdieu piensa en los académicos como sujetos colectivos es porque desde la soledad de la investigación no se puede transformar las condiciones estructurales que fuerzan al académico a mercantilizarse. Asimismo, al ser el neoliberalismo una serie de condiciones estructurales -y no una mera ideología o discurso-, los académicos deben estar en constante interacción con los distintos movimientos sociales, proveyendo las herramientas necesarias que permitan alcanzar las transformaciones estructurales necesarias. Por tal motivo, no es contradictorio que Bourdieu terminara decantándose por un mayor compromiso con los movimientos sociales en tanto el nuevo orden neoliberal desarticulaba todas las esferas-no solo la académica- del antiguo Estado de bienestar.

Volviendo al tema de la autonomía intelectual, no puede perderse de vista a su vez otros dos puntos importantes. El primero -como la antropología se esfuerza en señalar- es que toda investigación está situada, esto es, los planteamientos de una investigación responden a una determinada posición en la estructura social -considerando factores como el género, la raza o la clase. Esto no quiere decir que uno permanece atrapado en el punto de vista y que por ende todos los puntos de vista son válidos dentro de su propio marco de referencia. Lo que esto sí quiere decir es que el tipo de temas que selecciona el investigador, el tipo de preguntas que se plantea, el tipo de fenómenos en los cuales presta mayor atención, el tipo de marco teórico que elige, etc. responden a los problemas que emergen desde su posición social específica. Una práctica académica desligada de los movimientos sociales o que responda a intereses de instituciones específicas (como las ONG o el mismo Estado) se hará preguntas que responderán a los intereses de esos actores -incluso a su propia curiosidad- y no a problemas de los sujetos en nombre de los cuales dice escribir. Por tanto, no será capaz de ofrecer estrategias de acción sino de moralización -como en el caso de Foucault- o de

contemplación-como en el caso de la cosmopolítica. En suma, la exigencia del compromiso con movimientos sociales para considera a la antropología como una ciencia políticamente comprometida no responde a una necesidad moral sino a que la propia investigación - de nuevo, si pretende llamarse “políticamente comprometida”- debe estar en estrecha relación con los intereses de los movimientos sociales en tanto estos son actores políticos. Tanto el Estado como las ONG son también actores políticos, pero sus intereses pueden entrar en conflicto los movimientos sociales, razón por la cual una práctica políticamente comprometida debe *decidir* y dejar *explícito* desde qué intereses y desde qué posición está hablando.

El segundo punto a considerar es que una antropología políticamente comprometida debe partir entendiendo el lugar que tienen los intelectuales en la sociedad actual. Siguiendo a Bourdieu (1995), nuestra sociedad neoliberal no puede entenderse sino es en relación con la proliferación de expertos quienes administran la democracia, la economía y la misma vida de los sujetos. No es casualidad el rol central que han asumido los psicólogos en la vida subjetiva, de tal manera que cada individuo se vuelve paulatinamente dependiente del saber del psicólogo para administrar su existencia adecuadamente (Pérez Soto, 2009). La palabra de los economistas se hace también sacrosanta frente a la cual pocos osan cuestionar. Y los mismos antropólogos asumen, por ejemplo, la función de expertos en sociedades indígenas la cual ayudan a administrar silenciándolos, aun cuando se haga en nombre de ellos. No es esta - de nuevo- una apelación a la relatividad de todo saber o a que este no sea más que un mero discurso articulado desde el poder, sino a que el saber profesional está tan sujeto al error como otros saberes y que, por tanto, debe abrirse a la discusión con otros argumentos que tienen también sustento, pero que son deslegitimados aun antes de ser escuchados. Piénsese, por ejemplo, en cómo el enfoque de la *interculturalidad* en la salud conceptualizada por expertos antropólogos para beneficio y en nombre de la participación de la población indígena puede contribuir más bien a ocultar problemas de acceso a salud más estructurales (Ramírez, 2014). Tal vez esto hubiera sido distinto si se hubiera reconocido las demandas políticas de la misma población. Es tarea de una antropología comprometida políticamente ofrecer alternativas de acción que sean puestas en discusión con los mismos actores políticos y con el resto de la sociedad, aún a costa de poner en duda su propia legitimidad como expertos. La incerteza del saber - y más aún de las ciencias sociales- es grande, por lo que es en la práctica concreta donde se puede saber su *verdad*. Asimismo, una de las principales asimetría que existen en la sociedad contemporánea es la asimetría de la información, por la cual la información a la cual tiene acceso el antropólogo es una herramienta fundamental en las distintas luchas políticas. Asumir que todo saber no es más que un efecto del poder o encerrarse en la esfera académica implica mantener tal asimetría estructural.

A modo de conclusión, podemos señalar que tanto el compromiso político del intelectual planteado por Foucault como el planteado por Blaser y De la Cadena caen tanto en un moralismo como en una praxis contemplativa respectivamente. El moralismo de la propuesta foucaultiana radica en que es incapaz de ofrecer alternativas de acción en tanto sus propios planteamientos teóricos no lo permiten. La única alternativa termina siendo las *resistencias* que no son sino “cambios en uno mismo”. Por su parte, la propuesta de la

cosmopolítica cae en una praxis contemplativa en tanto prioriza extremadamente la esfera académica como espacio de “apertura de mentes” en pro de la diferencia radical. Finalmente, la propuesta de Bourdieu, si bien ambigua, termina siendo la más acorde a lo que una intelectualidad políticamente comprometida requiere.

Agradecimientos

A Pierina, porque esta ponencia es resultado de nuestras discusiones y por no dejarme no enviar esta ponencia.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1975). *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Antropológica (02549212)*, 36(41), 117–144. <https://doi-org.ezproxybib.pucp.edu.pe/10.18800/antropologica.201802.005>
- Bonfil, R., Bartolomé, M. A., Batalla, G. B., Bonilla, V. D., Cárdenas, G. C., Sardi, M. C., ... & Robinson, S. S. (1971). POR LA LIBERACIÓN DEL INDÍGENA:(Declaración de Barbados). *Problemas del Desarrollo*, 2(8), 169-174
- Bourdieu, P. (1995). Combatir a la tecnocracia en su propio terreno. *Liberation*.
- De Dios, O. A. G. (2018). Pierre Bourdieu, entre la autonomía y el compromiso. *CENTRO*, 22(74).
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Escobar, A., 1984, ‘Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of his work to the Third World’, *Alternatives*, X: 377–400.
- Foucault, M. (1996). El sujeto y el poder. *Revista de Ciencias Sociales*, v. 11, n. 12, pp. 7-19.
- Hale, C. (2004). Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.
- Latour, B., & Goldstein, V. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Pérez, S. C. (2009). *Sobre la condición social de la psicología*. Lom Ediciones.
- Pérez, S. C. (2008). *Para una crítica del poder burocrático: Comunistas otra vez*. Santiago de Chile: LOM.
- Ramírez, S. (2014). Aspectos Interculturales De La Reforma Del Sistema De Salud en Bolivia. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 31(4), 762–768.
- Rico, G. (2018). Debate Michel Foucault Vs Noam Chomsky Subtitulado al español [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gUfAw7hZlSw>

Srnicek, N., & Williams, A. (2017). *Inventar el futuro: postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. Malpaso Ediciones SL.

Zamora, D. (2014). Can we criticize Foucault?. *Jacobin*. Recuperado de <https://www.jacobinmag.com/2014/12/foucault-interview/>