

El dilema del embaucador: ética y las tecnologías del yo (self) antropológico

Peter Pels¹

“Lo que me preocupa del humanismo es que presenta una forma particular de nuestra ética como un modelo universal para cualquier tipo de libertad. Creo que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo...”

Foucault (en Martin 1988:15)

Como lo demuestran varios capítulos de este volumen, la auditoría y la contabilidad se han convertido en los signos operativos de la expansión global de los valores neoliberales. Por un lado, acompañan grandes esperanzas sobre una transformación de las relaciones transnacionales hacia una buena gobernanza y una mayor transparencia en la organización del estado y la sociedad civil; por otro, generan el temor de que esta transformación de la moral liberal encubra un nuevo orden de crecientes desigualdades globales. Si, como argumenta Power, la auditoría amenaza con reemplazar el monitoreo de la calidad por el monitoreo de los sistemas que monitorean la calidad (1994: 6), esto puede recordarnos una crítica anterior al liberalismo: su tendencia a reemplazar la discusión política por los sistemas que supuestamente salvaguardan la representación democrática, despolitizando relaciones que en realidad están cargadas de conflicto (Schmitt 1993, Habermas 1989). En otro lugar (1999a: 111), he argumentado que el reciente resurgimiento del interés en la ética de la antropología también debe verse en el contexto de la expansión de los ideales neoliberales, y que esto plantea dudas similares sobre la forma en que la moral antropológica puede encubrir nuevas estructuras de

¹ Original en inglés “The trickster’s dilemma. Ethics and technologies of the anthropological self”, en Marilyn Strathern (ed.). 2004. *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Routledge, London and New York. Traducción: Taiel F. Gergely, corrección Lía Ferrero.

explotación. Aquí, quiero continuar esa investigación sobre el trasfondo cultural e histórico de la moral antropológica, precisamente porque puede revelar algunos de los dilemas peculiares de la constitución del yo (*self*) liberal. En particular, creo que la posición “dúplex” del antropólogo (Pels 1999a), situado, como un embaucador, entre diferentes moralidades y epistemes, descubre algunas de las imposibilidades de mantener el deseo liberal de autonomía individual de elección y opinión distanciado de la lucha política sobre las desigualdades existentes en el mundo.

Tal deseo de crear una posición subjetiva divorciada de la lucha política también caracteriza el intento de establecer pautas éticas para la conducta antropológica, y este distanciamiento político explica en parte por qué los intentos de generar discusión ética entre antropólogos a menudo han recibido poca retroalimentación (Levy 1993: 25) o han sido recibidos con escepticismo, incluso desaprobación (“¿Por qué perder tiempo en eso?”).² Intentaré explicar esa actitud interpretando la ética, entendida como un conjunto de reglas cuasi-legales, como parte de una tecnología específica del yo (profesional).

Espero demostrar que, primero, esta tecnología profesional del yo está dirigida a un ideal específico de *propaganda* antropológica, y segundo, que esta figura pública es solo una de las formas en que los antropólogos se han constituido a sí mismos como sujetos. La siguiente sección considera cómo este uso de la “ética” ha cambiado bajo la influencia de las nuevas tecnologías de dominación que caracterizan la expansión de los modelos de mercado neoliberales y las técnicas de auditoría. Los nuevos usos de la “ética” desplazan el equilibrio entre el desempeño profesional público y el privado hacia este último, y nos llevan a distinguir entre “ética”, “ética profesional” y tecnologías del yo.

A continuación, muestro el trasfondo cultural e histórico de tales distinciones en una constitución específicamente *liberal* del yo, un yo moderno esquizoide que es tanto el objeto de mejora como el sujeto que realiza la mejora. Esta subjetividad humanista, al constituirse como su propia medida, se libera y aísla simultáneamente de su entorno. El yo liberal es, a su vez, el trasfondo contra el cual ver la emergencia de una ética profesional o sentido de servicio y su noción romántica de “ética”, un yo profesional que se manifestó en la antropología de principios del siglo XX de una manera muy peculiar. Habiendo establecido, espero, que el sujeto antropológico comparte el aislamiento del yo liberal y su consecuente negación de sus compromisos políticos, luego ubico este aislamiento en la ética profesional de la antropología, su discurso sobre el método, el género de la etnografía confesional, así como la producción de diálogo aséptico a través de una discusión de lo que considero una de las últimas etnografías del siglo XX, “Las enseñanzas de Don Juan” de Castaneda (1968). En conclusión, argumento que para protegerse de los efectos negativos de la despolitización de la investigación por el foco en la ética y el método, los antropólogos pueden tener que considerar confesiones agonísticas, la historicización y politización de la metodología, y la posibilidad de una ética emergente, una que ya no esté ligada a una comunidad estable sino que surja de negociaciones contingentes. Sin embargo, la conciencia del compromiso político también saca a relucir el dilema del embaucador: al deber lealtad pública tanto a los patrocinadores de la investigación como a los

2 Esto es, por supuesto, sorprendente dada la amplia base de los debates críticos que precedieron a la redacción del primer código profesional de conducta, los “Principios de responsabilidad profesional” de la AAA (véase más adelante).

sujetos de investigación, los antropólogos ya no pueden desear mostrarles a ninguno de ellos una cara “verdadera”.

La ética antropológica como tecnología del yo

Para entender lo que significa tratar la ética³ profesional de la antropología como una tecnología del yo, primero debo esbozar lo que significa entender un conjunto de estándares culturales como tal. Parto del supuesto de que “tecnología” se refiere a una regulación de la práctica humana que viene en una cierta forma objetivada, como un conjunto de objetos (herramientas, máquinas, edificios), como un conjunto de reglas más o menos explícitas, como un ritual o un ejemplo de conducta, o como un aparato disciplinario (por supuesto, una tecnología generalmente combina dos o más de estos). Es crucial darse cuenta de que su estatus como objetivación de una práctica humana implica que una tecnología puede transferirse de una situación a otra sin necesariamente cambiar su forma, aunque cada transferencia puede cambiar su identidad y significado. Foucault (1988: 18-19) distinguió cuatro tipos principales de tecnologías a través de las cuales los seres humanos objetivan su razón práctica (y así se entienden a sí mismos): tecnologías de producción (para hacer y cambiar cosas), de sistemas de signos, de poder (objetivizando al sujeto) y del yo. Las tecnologías del yo, escribió:

permiten a los individuos efectuar por sus propios medios o con la ayuda de otros una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos y almas, pensamientos, conductas y maneras de ser, para transformarse a sí mismos con el fin de alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad (Foucault 1988: 18-19).

Los cuatro tipos rara vez operan por separado, un punto importante a tener en cuenta. El propio Foucault se centró principalmente en los dos últimos, y especialmente en sus últimos años prestó mucha atención a lo que llamó “gubernamentalidad”, el contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las de constitución del yo, admitiendo que en su trabajo previo quizás se concentró demasiado exclusivamente en las primeras.

Dada la descripción de Foucault, podemos distinguir tres aspectos de una tecnología del yo: el conjunto de operaciones tecnológicas, el yo intervenido (cuerpos, almas, pensamientos, conducta) y el yo purificado que debería ser el resultado de esas operaciones. Al implementar una cierta tecnología del yo, el sujeto se constituye mediante un movimiento a través de los tres aspectos. A Foucault le gustaba usar la confesión como ejemplo (en parte porque pensaba que “el hombre occidental se ha convertido en un animal confeso” [citado por Gutman 1988:104]), y la práctica de la confesión muestra claramente esta constitución tripartita del sujeto, ya que es un “ritual de discurso en el que el sujeto hablante (que encarna la operación ‘tecnológica’) es también el sujeto del enunciado” (el “yo” intervenido), que, a través de la absolución, constituye el sujeto purificado. Esta tríada puede hacerse corresponder con la tríada de la ética aristotélica basada en el supuesto de una humanidad no instruida (el “yo” intervenido) que debe ser elevada por una ética racional (la “operación tecnológica”) a una realización de su esencia potencial (el

3 Estudiado aquí a partir de ejemplos británicos, estadounidenses y holandeses.

sujeto purificado; MacIntyre 1984: 52-53). Por lo tanto, parece razonable investigar la noción de ética como (parte de una) tecnología del yo.

¿Qué significaría esto cuando se aplica a esos códigos de conducta profesional redactados en antropología desde finales de la década del sesenta en adelante? Cuando observamos el texto de los *Principios de Responsabilidad Profesional* (PPR) redactado a principios de los años setenta por la Asociación Americana de Antropología (Fluehr-Lobban 1991: 247-252), queda claro que el “sujeto purificado” al que se aspira, el ideal del antropólogo profesional, es alguien cuya responsabilidad primera y principal es “proteger el bienestar físico, social y psicológico y honrar la dignidad y privacidad de las personas estudiadas”. Posteriormente, se consideraba que los antropólogos debían responsabilidad ante el público, su disciplina, sus estudiantes, sus patrocinadores, y por último, hacia sus propios gobiernos y los gobiernos anfitriones; no necesariamente en ese orden, ya que la única jerarquía explícita de responsabilidad viene dada por la primacía de los intereses de las personas estudiadas.

El PPR no da una indicación clara del yo “intervenido” –la “humanidad no instruida” entre los antropólogos– excepto por defecto, como cuando se reconoce el extraordinario énfasis que se pone en todos los artículos de responsabilidad (excepto aquellos sobre las relaciones con estudiantes) en la evitación del secreto en la contratación, práctica y difusión de los resultados de la investigación. Esto puede explicarse, por supuesto, por la influencia directa de la protesta contra la investigación de contrainsurgencia en la época del Proyecto Camelot y la guerra en Vietnam, Tailandia y Camboya (Fluehr-Lobban 1991: 24ff), y refleja una antigua ansiedad sobre el uso potencial de los antropólogos como espías. Así, el yo antropológico que debe ser educado es un yo potencialmente *doble*, uno que puede mantener oculto lo que debería estar a la vista pública.

Por último, podríamos preguntarnos cuáles son las “operaciones tecnológicas” precisas que esta tecnología del yo profesional debía aplicar a los antropólogos “no instruidos”. La objetivación de la ética en un conjunto de normas explícitas pretendía proteger, según la teoría popular occidental del profesionalismo formulada a principios del siglo XX, la competencia y el honor del profesional, es decir, ayudar a disciplinar a los miembros de la profesión para que sus clientes pudieran confiar en la calidad técnica y moral del servicio prestado (Carr-Saunders y Wilson 1933: 302, 394; Taeusch 1933: 472). Sin embargo, el texto de los PPR de los años setenta muestra cierta ambivalencia: su epílogo circunscribe la responsabilidad ética y científica del antropólogo diciendo que:

[es] una responsabilidad humana, no sobrehumana. Errar es humano, perdonar es humano. Esta declaración de principios de responsabilidad profesional no está diseñada para castigar, sino para proporcionar pautas que puedan minimizar las ocasiones en que sea necesario perdonar. (Fluehr-Lobban 1991: 252).

El énfasis en el “perdón” más que en el “castigo” revela hasta qué punto la Asociación Americana de Antropología, al igual que la mayoría de las demás asociaciones antropológicas, y a pesar de ciertos intentos de hacer de dichas asociaciones organismos más exclusivamente

profesionales,⁴ era más una sociedad académica que una asociación profesional con poder de sanción para castigar infracciones a su código de conducta. Esto no significaba que el control entre pares previsto dentro de una asociación profesional no formara parte de la tecnología del yo del PPR: al contrario, el párrafo sobre el perdón era seguido inmediatamente por otro que afirmaba que cualquiera de los “poderes legítimos de la Asociación” podría utilizarse para investigar sospechas de conducta irresponsable por parte de colegas. Así, a pesar del énfasis en el perdón más que en el castigo, todavía se puede identificar al PPR como una declaración que funciona dentro de una tecnología del yo destinada a asegurar la conducta ética mediante la operación conjunta de un set de principios explícitos, cuasi-legales, que subrayaban el compromiso del sujeto antropológico de hacer público todos los aspectos de la vida profesional, y que podía ser reforzada por el control profesional entre pares.

La especificidad de la ética antropológica en comparación con otras instancias de esta tecnología del yo es evidente en la relativa debilidad –comparada, por ejemplo, con las asociaciones médicas o legales– de la capacidad de los profesionales para disciplinar a sus colegas. La difusión tiene un significado diferente, más radical, entre los antropólogos porque no tienen el equivalente al derecho de confidencialidad del médico, del abogado o del sacerdote: el derecho a negarse a revelar lo que los clientes les han comunicado (Givens 1993: 37). Esto está relacionado con el hecho de que las asociaciones antropológicas no pueden otorgar licencias a practicantes generales. En lugar de eso, la mayoría de los antropólogos británicos han considerado durante mucho tiempo que un antropólogo “general” es un “ya no antropólogo” (Wright 1995: 66-67), lo que implica que la antropología académica “pura” legitima la disciplina y que la antropología “aplicada” es solo derivativa (Evans-Pritchard 1946). Esto puede haber sido menos pronunciado en los Estados Unidos, pero la antropología británica, estadounidense y neerlandesa parece haber compartido, hasta hace poco, la identificación del trabajo antropológico con la investigación académica “pura” (Fluehr-Lobban 1991: 22, Wright 1995)⁵. Como he argumentado en otra parte (Pels 1999a), esto indica otro conjunto de valores, opuestos, que los antropólogos –como otros profesionales– colocan junto a su sentido de servicio: la moralidad de la ciencia y su ideal de verdad, que debe alcanzarse mediante la metodología y la discusión pública. Esta moralidad de la verdad fundamenta la reivindicación de autoridad de los antropólogos para prestar un “servicio público” (ver Fluehr-Lobban 1991: 244, Malinowski 1929, Wilson 1940). Como se argumenta más adelante, este conjunto de valores indica la existencia de tecnologías del yo antropológico distintas de la ética profesional.

Si comparamos esta postura posterior del servicio público con la jerarquía de valores en el PPR de principios de los años setenta, sin embargo, reconocemos un enigma peculiar que está ausente en otras formas del uso de la ética profesional: una ambivalencia sobre la audiencia primaria a la que debe dirigirse la constitución de uno mismo como sujeto antropológico. Mientras que los antropólogos antes de este momento estaban preocupados predominantemente con un

4 Por ejemplo, la ASA británica, cuyo inicio puede considerarse un intento de separar a los antropólogos académicos de la Royal Anthropological Society, más ampliamente considerada como “amateur” (Leach, citado en Wright 1995: 67).

5 Sin embargo, como sostiene Nader, la cuestión de la profesionalización de la antropología requiere una mayor reflexión e investigación (véase su comentario a Pels 1999a).

servicio público dirigido a una audiencia de patrocinadores de investigación y gobiernos, el primer código ético convirtió los intereses de las personas estudiadas en el elemento primordial. Esto sacó a la luz la ambivalencia de los antropólogos respecto de quién debería ser realmente el cliente de su expertise: los patrocinadores de la investigación o los sujetos de investigación.

Esto pone de manifiesto al menos otras dos formas de constituir el yo y el otro antropológico que coexisten con el aparato de control profesional, y que ayudan a explicar la debilidad relativa de este último. La primera es la práctica de relaciones públicas con patrocinadores poderosos de la investigación, lo que implica una constitución del yo a través de la comunicación efectiva de una imagen positiva; su operación tecnológica dominante parecería ser la aplicación de subsidios (*grant application*). La segunda es la constitución del yo a través de la comunicación efectiva con las personas investigadas mediante los métodos y técnicas de la etnografía y el trabajo de campo (*rapport*). La primera constituye al antropólogo por medio de los valores defendidos por la organización patrocinadora; la segunda mediante la desidentificación del antropólogo con su trasfondo personal. La ambigüedad se resume (pero no se resuelve) mediante la invocación del “bienestar” en el primer artículo del PPR: aunque la responsabilidad primaria de los antropólogos es con el bienestar de las personas investigadas, la noción misma remite a la situación en la que los antropólogos se presentaban ante los patrocinadores de la investigación como los “expertos en bienestar” que debían ser empleados por los gobiernos (predominantemente) coloniales. Uno debe ser consciente del hecho de que incluso cuando el primer interés de los antropólogos es venderse a los patrocinadores de investigación, también (ayudan a) formular la “primacía” de los intereses de las personas (a ser) investigadas.⁶

La ética antropológica en la era de la auditoría

Pocos antropólogos, ya sea en empresas o en puestos en el gobierno, van a carecer de experiencia con los recientes cambios en la gestión de la profesión antropológica y la evaluación de su eficiencia, y este libro documenta formas en las que estos cambios significan transformaciones importantes en la gubernamentalidad. Power sostiene que este “cambio fundamental en los patrones de gobernanza” (1994: 5) está relacionado con la expansión de una nueva forma de gestión pública derivada esencialmente de la administración del sector privado (1994: 15), señalada por la transferencia de la idea de auditoría desde su práctica original de control financiero hacia ámbitos mucho más amplios. La auditoría tiene como objetivo aumentar la transparencia de las organizaciones mediante un “control del control”:

Las auditorías no se ocupan directamente de la calidad del desempeño, ya sea ambiental, educativo o financiero, sino más bien de los sistemas existentes para gobernar la calidad. Esta ‘policía de la policía’ distingue la explosión de auditorías de una tradición anterior de control de calidad basada en la ingeniería y sus métodos estadísticos. (Power 1994: 6).

Paradójicamente, el objetivo declarado de hacer más visibles los mecanismos internos de

6 Véanse los comentarios sobre la cooperación entre Malinowski, Lugard y el misionero Oldham en Bennett (1960) y Cell (1989).

las organizaciones va de la mano con una posición de la auditoría como una actividad experta cada vez más privada e invisible (1994: 26). Además, la auditoría construye activamente los entornos en los que opera, haciéndolos más “auditable” al mismo tiempo que se vuelve invulnerable a su propio fracaso (1994: 7-8). Los académicos están familiarizados con las maneras en que los cuestionarios estudiantiles están pensados para hacer más auditable la enseñanza, cómo la investigación es reformada por las medidas utilizadas para evaluarla, y cómo los programas de investigación limitan esa misma investigación con el fin de hacerla más auditable incluso antes de que comience. La propuesta de financiación, antes vista como un instrumento secundario para obtener fondos, ahora ocupa una parte mucho mayor del horizonte profesional.

El resultado político de esto es incierto: las auditorías pueden apoyar y mejorar la calidad del desempeño de una organización tanto como disciplinarla (Power 1994:4). Su novedad también es debatible ya que, como veremos, formas de “contabilidad” cualitativa tienen un linaje impresionante en la historia de las tecnologías liberales del yo. Sin embargo, la auditoría es importante para nuestra discusión sobre la ética antropológica porque nos permite especificar una manera en la que la ética está siendo reformada para funcionar como una forma cualitativa alternativa de evaluación del desempeño antropológico. Para entender esto, es crucial darse cuenta que la literatura económica reciente sostiene que “será racional para el auditado contratar voluntariamente una auditoría independiente para hacer visibles sus buenas acciones” y reducir el riesgo de que los financiadores —empleadores, agencias financiadoras, gobiernos— no sean conscientes de los “riesgos morales” y del desempeño insuficiente debido a asimetrías de información entre ellos y los agentes supervisados (Power 1994: 11). Cambios recientes en el uso y formulación de códigos éticos en las ciencias sociales corresponden a ese desarrollo: los códigos de conducta ética son cada vez más medios voluntarios para reducir públicamente las ansiedades que los patrocinadores e instituciones empleadoras pueden tener sobre el desempeño de la investigación. Paradójicamente, y en línea con la crítica de la auditoría formulada por Power, este desarrollo puede resultar en una visibilidad pública decreciente de la investigación antropológica en sí.

Estos desarrollos están directamente relacionados con el aumento del empleo no académico entre antropólogos británicos y estadounidenses desde mediados de la década del setenta (Goldschmidt 1979: 8; Wright 1995: 68, 89). Yo mismo me encontré con esta situación en 1993 cuando me pidieron formar parte de una comisión para revisar el código de conducta de la Asociación Neerlandesa de Ciencias Sociales (NVMC). Este código, que data de 1975, fue quizás el primero redactado para antropólogos después del PPR estadounidense, y se basaba estrechamente en él, salvo que estaba destinado tanto para sociólogos como para antropólogos. Como en EE. UU. y el Reino Unido, se pensaba que una revisión del código era necesaria cuando la Asociación cambió su perfil hacia el de una organización más general de ciencias sociales, significativamente también pensada para atender a los intereses de científicos sociales empleados fuera del ámbito académico. La mayoría de los miembros de la comisión tenían formación sociológica, y tanto mi antecesor antropólogo en la comisión como yo tuvimos varios desacuerdos con sus sugerencias para la revisión. Uno de los contribuyentes más activos a la discusión, un hombre empleado en una escuela de negocios y también uno de los principales promotores de las propuestas para un nuevo código, sostenía que necesitábamos un código “posmoderno” que se ajustara a nuestros tiempos. El nuevo código no valoraba tanto

como antes los intereses de las personas estudiadas. Se concebía como una guía de conducta y como una herramienta de enseñanza (igual que las propuestas circuladas en los círculos de la AAA desde 1984), pero se ponía mucho énfasis en la función del código como una forma de proyectar una imagen pública apropiada y confiable de los científicos sociales ante posibles patrocinadores y empleadores, algo que claramente reflejaba los intereses de algunos de los nuevos miembros de la Asociación empleados fuera del ámbito académico. Aunque encontré refrescantes e importantes muchas de las ideas derivadas de una presencia más articulada de las ciencias sociales en la práctica, no creía que un código fuera la mejor manera de defenderlas correctamente.⁷

Discusiones con un trasfondo similar ocurrieron en la Asociación Americana de Antropología en la década del ochenta, lo que llevó eventualmente a que uno de los líderes de la discusión en los años sesenta condenara las propuestas de reforma como de una “ética reaganiana” y una licencia para la “investigación de libre empresa sin restricciones” (Berreman 1991: 52, 59). Esta evaluación no consideró suficientemente el hecho de que algunos de los supuestos del PPR de principios de los setenta habían quedado obsoletos, no solo por el aumento de antropólogos empleados en el sector privado, sino también porque el llamado de la antropología crítica a “estudiar hacia arriba” y a criticar los regímenes de poder dentro de los cuales trabajan los antropólogos había generado otras preocupaciones éticas (Pels 1999a:112; ver también los comentarios de Nader [1999] y Sluka [1999]). Pero sigue siendo cierto que algunas de las propuestas de reforma de los años ochenta indicaban un giro hacia un código de ética más orientado a las relaciones públicas. Esto se hizo evidente en la propuesta de un nuevo código de 1984 (Fluehr-Lobban 1991: 265-269), que eliminaba la obligación de no explotar a los informantes, el deber de la difusión, y las cláusulas sobre la ilegitimidad de la investigación clandestina. Mientras que se añadían “empresas comerciales” a los entornos en los que trabajan los antropólogos, la propuesta eliminaba la primacía de los intereses de las personas estudiadas, así como las cláusulas sobre el poder de la Asociación para tomar medidas contra quienes infringieran el código.

Si pensamos el código de los años setenta como una tecnología del yo profesional, entonces parece que las propuestas de 1984 sugerían su abolición, ya que desaparecían tanto la noción del antropólogo “no instruido” (aquel que mantenía en secreto lo que debe hacerse público) como la referencia a sancionar a quienes infringieran el código (aunque fuera solo mediante el “perdón” de sus colegas). Eventualmente, las propuestas de 1984 fueron derrotadas por la decidida oposición de miembros de la Asociación (como Berreman). En su lugar, se propuso una versión de compromiso del PPR en 1990; no obstante, esta también eliminó la primacía de los intereses de las personas estudiadas a favor de una formulación mucho más modesta, y suprimió la prohibición sobre la investigación secreta y clandestina (Fluehr-Lobban 1991: 274-279).

Comparto algunas de las preocupaciones de Berreman y otros sobre estos desarrollos, y

7 Finalmente, esto condujo a una división de opiniones: los sociólogos adoptaron un nuevo código siguiendo el modelo de un código reciente redactado para la Asociación Americana de Sociología, y los antropólogos siguieron mi consejo de abstenerse de redactar un nuevo código y dedicar más energía al intento de incluir el debate ético en la educación antropológica.

es posible que signifiquen el fin del –ya limitado– uso de los códigos de ética en la antropología. Sin embargo, hemos visto que la moralidad antropológica del siglo XX se mueve en un equilibrio tenue entre el patrocinio por parte de quienes financian la investigación y la responsabilidad hacia los sujetos de estudio. En cierto sentido, los códigos éticos en la era de la auditoría empiezan a funcionar de forma diferente también hacia los sujetos de investigación. Esto muestra la otra cara de los usos actuales de los códigos éticos en las organizaciones: como contratos más que como modos de difusión. El sentido de obligación semi-contractual que la ética puede producir potencialmente empodera a las personas investigadas al establecer condiciones sobre el uso que el investigador puede hacer de los resultados. En el caso de un colega neerlandés que trabajaba en Oceanía, por ejemplo, los miembros de la élite del grupo estudiado intentaron impedir que publicara sus hallazgos, con el argumento de que perjudicaban los intereses del grupo en cuestión (apelando, entre otras cosas, al primer artículo del PPR de los años setenta). Según el investigador, lo hacían porque su texto describía explícitamente los intentos de esa élite por ejercer un control cultural sobre todo el grupo, al tiempo que mostraba cómo mantenían una relación desigual con los miembros menos privilegiados mediante esa forma de control.⁸

Así, las directrices éticas para los antropólogos parecen funcionar de nuevas maneras, todas modificando la relación entre la actuación pública y la práctica entre bambalinas hacia un énfasis más decidido en esta última. En el sentido de relaciones públicas de presentar un código de ética ante posibles empleadores, la exigencia de plena difusión (característica de los artículos originales del PPR) se considera un obstáculo para la plena empleabilidad de los antropólogos ante nuevos patrocinadores privados. Pero en el sentido semi-contractual de garantizar una obligación hacia las personas estudiadas, el código puede funcionar para prohibir la publicación de resultados de investigación que sean incómodos para ellos. En este sentido, el uso de un código de ética tanto ante patrocinadores como ante sujetos investigados muestra la paradoja señalada por Power en su análisis de la auditoría: al situar el código entre el antropólogo y el patrocinador, o entre el antropólogo y los investigados, una medida pensada para generar una relación más transparente en realidad funciona más para ocultar aspectos del funcionamiento interno de la investigación antropológica ante el ojo público. La dedicación profesional a la difusión parece ceder ante un esfuerzo más concertado por mantener ocultas las políticas internas del trabajo antropológico.

Creo que es crucial, para entender la ética antropológica, enfocarse con más intensidad en esta relación cambiante entre el funcionamiento interno y la presentación pública, y hacerlo regresando a la formación histórica de la ética de la responsabilidad profesional en antropología. Pero primero debemos ser conscientes de lo que significan los desarrollos recientes en la revisión de los códigos de ética para nuestra comprensión de la ética como tecnología del yo. Una primera conclusión es que la “ética”, entendida como un conjunto de declaraciones cuasi-legales, parece funcionar en diferentes tecnologías del yo. Las revisiones recientes del PPR pueden no haber abolido la declaración de que aún se puede usar el “poder de la Asociación” para investigar la conducta de colegas, pero el mecanismo para dicha investigación (el Comité de Ética) ha sido efectivamente desmantelado. La AAA parece, por tanto, haber renunciado a la tecnología operativa del yo antropológico tal como se la concibió a fines de los sesenta

⁸ En interés de las partes implicadas, me abstengo de proporcionar más detalles.

y principios de los setenta. Más importante aún, la noción del yo “no instruido” que necesita reformas ha desaparecido ahora que el código ya no hace referencia a antropólogos que ocultan lo que debería ser público⁹. Por lo tanto, el código ético parece servir a diferentes tecnologías del yo: una que enfatiza los deberes profesionales hacia la difusión, y otra más alineada con el ethos de la auto-auditoría característico de los cambios recientes en la gobernanza organizacional. Esta última parece ubicarse junto a la propuesta de financiación como tecnología para producir un yo comercializable.

Así, llegamos a un punto en el que debemos distinguir entre “ética” como un conjunto de principios cuasi-legales, la “ética” (en el sentido de la “ética protestante” de Weber), en la cual se despliega un conjunto de principios, y las tecnologías del yo que hacen operativas tanto a la “ética” (en tanto código) como a la “ética” (en sentido amplio). La primera, como hemos visto, puede desplegarse en distintas tecnologías del yo. De hecho, es una suposición común en las teorías populares occidentales que la ética puede utilizarse para enmascarar intereses propios no declarados. En contraste, una tecnología del yo siempre tiene una noción del bien, del yo purificado, hacia donde esa tecnología busca llevar al sujeto no instruido¹⁰. Como tal, una “ética” también debe distinguirse de una tecnología del yo: generalmente está objetivada en sus ejemplos o nociones explícitas del yo purificado, y por lo tanto puede adquirir un significado diferente cuando se traslada a otra tecnología del yo. Esto es, de hecho, lo que ocurrió con la exhortación en el PPR a los antropólogos a ser sinceros y responsables públicamente: al trasladarse de una tecnología del yo profesional a una de auditoría cualitativa, cambió su significado de una declaración de deber profesional público a una forma de escrutinio (en ambos sentidos del término *screening*) del funcionamiento interno de una organización profesional. Si mantenemos estas distinciones entre ética (código), ética (como ethos) y tecnología del yo en mente, estamos en mejor posición para entender cómo se construyeron las moralidades antropológicas del siglo XX desde finales del siglo XIX en adelante. Nos permiten formular la pregunta: ¿qué tipo de ética necesita un código de ética? Yo sugiero que es una ética específicamente liberal la que necesita un código, y que sus posibilidades y dificultades surgen de una constitución liberal específica del yo.

La doble vida y el aislamiento moral del yo liberal

Esta sección atraviesa a grandes rasgos varios siglos de historia europea para intentar entender algunos de los presupuestos de la constitución de la ética del servicio profesional, que se abordará en la sección siguiente. En particular, esta sección busca dar contexto histórico y cultural a la “ética” aislada que apareció como código explícito de conducta en los últimos treinta años. Sugiero que la ética liberal se caracteriza por una duplicación específica del yo, básico en la constitución del humanismo, es decir, de “el hombre” como su propia medida moral. Además, espero mostrar que esta duplicación es imposible sin aislar moralmente al yo

⁹ En la Declaración de 1967 sobre los problemas de la investigación antropológica y la ética que precedió a la formulación de la PPR, este yo antropológico sin formación se concretó aún más con la mención de personas que “falsamente [afirmaban] ser antropólogos” (Fluehr-Lobban 1991: 246).

¹⁰ Incluso si esta noción del “bien” es amoral, como ocurre con el ideal científico de la verdad.

del colectivo al cual se dirige. Ese aislamiento moral separa al yo de cualquier práctica moral compartida, salvo la de un conjunto cuasi-legal, objetivado y alienado de ética. Gran parte de este análisis se inspira en el argumento de MacIntyre de que la historia europea ha visto la pérdida del tercer elemento de la tríada aristotélica de la ética: el ideal hacia el cual cada persona debería aspirar, dejando a los otros dos elementos –la “humanidad no instruida” y la ética racional– aislados y estructuralmente opuestos entre sí. La sección siguiente sugiere que, en la antropología, esta ausencia humanista de una tercera fuente de medidas morales independientes adoptó una forma muy específica y esencialmente ambigua.

La brillante revisión que Campbell (1987) hace del clásico de Weber ha mostrado que la personalidad de la clase media no deriva de “la ética protestante” (en singular), sino que se compuso de una ética puritana y una ética romántica. La ética puritana (que Weber llamó erróneamente “la ética protestante”, ya que la ética romántica también tiene raíces protestantes fuertes) fue la ancestral del racionalismo y utilitarismo del siglo XIX. La ética romántica solo emergió en su forma plenamente desarrollada, en sus dos versiones: hedonismo consumista y crítica bohemia, como oposición a este racionalismo y utilitarismo. Simplificando drásticamente el argumento de Campbell, podría decirse que él sigue a Weber al retratar la ética puritana o calvinista como una que enfatizaba el trabajo y la producción, que sospechaba del yo y le negaba la posibilidad de mejorarse intencionadamente, y que reducía los signos de rectitud moral a los de éxito económico. En contraste, la ética romántica derivaba de una ética pietista en la que la demostración apropiada de caridad y sentimientos de compasión eran considerados señales de salvación. Esto produjo una “ética del sentimiento” en el siglo XVIII que anticipaba directamente la ética romántica, que rechazaba el mundo utilitario existente de cálculo económico y trabajaba hacia la excelencia moral mediante la liberación proporcionada por los sentimientos de la imaginación (Campbell 1987: 178). Así, la “ética” romántica se oponía a la moral utilitaria de la economía del *laissez-faire*, y como señaló Schmitt (1996: 71), ambas trabajaban en tándem para aniquilar de manera liberal la política. Si seguimos el diagnóstico de Berreman, podríamos decir que el giro, en la ética antropológica, del profesionalismo hacia la auditoría es un nuevo ejemplo del vaivén del péndulo liberal: del predominio romántico de lo ético hacia el predominio utilitario de lo económico.

Este equilibrio contradictorio del liberalismo entre lo ético y lo económico está sostenido por una constitución específica del yo liberal como individuo aislado, algo que puede comprenderse mejor a través de un ejemplo temprano de una de las tecnologías de sí más importantes de Occidente: la confesión. *Las confesiones* de Rousseau, terminadas en 1765, “revelan y celebran al yo atomizado y autónomo” al insistir en la “primacía del sentimiento”; en ese sentido, pueden considerarse uno de los primeros anuncios de la ética del romanticismo (Gutman 1988: 100-101). Las intenciones de Rousseau eran, en parte, hacer una confesión secular de pecados, descargarse de la vergüenza mediante una revelación honesta de sus pensamientos internos; y en ese sentido, también se sitúa en una tradición de confesiones puritanas que “hacían el balance” de los pecados escribiendo un diario como una “cuenta” personal (Paden 1988: 69, 71): las metáforas contables y de cálculo muestran que las formas cualitativas de auditoría tienen un linaje histórico impresionante. Pero Rousseau también constituye su yo a través de esa confesión: no se trata solo de confesar pecados, sino de “enumerar cada experiencia que ha hecho de uno lo que es”, una noción de *Bildung* (formación), de crecimiento y vida, que Foucault

identificó como crucial para la episteme moderna. Además de constituir su yo como un hecho objetivo y positivo, Rousseau también lo condena a un aislamiento peculiar, y típicamente romántico: da cuenta de sí mismo diciendo que su imaginación vislumbra un mundo mejor en el cual vivir, constituyendo así al mundo existente como “otro”, como esencialmente inhóspito para su individualidad real e ideal, mientras apela a su público argumentando que ese mundo imaginado es un mejor lugar para vivir (1988: 110). Su individualidad, por lo tanto, se constituye mediante una división interna entre el yo como producto objetivo del mundo y el yo como autor de un mundo mejor imaginado. La confesión de Rousseau lo convierte simultáneamente en un yo objetivo y en una imaginación subjetiva que puede medir y trabajar sobre ese yo: una vida doble que alberga el espíritu romántico de rebelión, presente en el deseo constante de liberarse del mundo existente (1988: 118).

Según Campbell (1987: 219, 223), esta doble vida de un yo rebelde que se justifica moralmente mediante su imaginación, yuxtapuesto a un yo formado por un mundo utilitario de hechos objetivos y leyes naturales o económicas, es característica de la personalidad de clase media. Los *selves* liberales, por lo tanto, pueden elegir entre dos formas posibles de escapar a las contingencias políticas: cuando criticando los hechos objetivos de la sociedad capitalista, imaginan románticamente una ética para reformarla; y cuando criticando el imaginario subjetivo de los ideales románticos, recurren a argumentos utilitaristas sobre cómo está *de facto* constituido el mundo (esto indica las dos formas en que el liberalismo formula estándares éticos “universales”: a través de derechos “humanos” o “naturales”). Este modo internamente dividido y potencialmente contradictorio de constituir al hombre como su propia medida ha conducido al problema típicamente moderno de la ética, donde los estándares explícitamente formulados siempre están bajo amenaza de ser criticados por ocultar intereses propios objetivos, y donde los intereses objetivos necesitan ser reformados por normas éticas explícitas y cuasi-legales (MacIntyre 1984: 86). Según la teoría liberal clásica, hasta que se alcance una declaración definitiva de derechos humanos/naturales, la política debe ser reemplazada por la discusión libre y pública entre individuos privados sobre el peso relativo de distintas nociones de derechos. A menudo, la suposición no declarada era que sólo quienes ya estaban constituidos como responsables —es decir, con propiedad o educación suficiente— podían participar en esa discusión pública (Habermas 1989: 85). Para que tales estándares fueran susceptibles de discusión pública y elección racional, debían formularse explícitamente como legitimaciones cuasi- o supra-legales.

Pero si las morales legalistas y la elección constituyen un sentido de libertad específicamente liberal (que, según MacIntyre, también puede interpretarse como una pérdida de dirección ética), siempre se ven subvertidas por la necesidad de imponer esa libertad a quienes aún no han dominado el sentido liberal del yo (cfr. Parekh 1995).¹¹ Este es el trasfondo contra el cual debe interpretarse el surgimiento de una élite de profesionales del bienestar y su sentido —a

11 Esto muestra los antecedentes cristianos de la ética liberal: una distinción similar entre la libertad de creencias religiosas de los europeos y el deber de evangelizar a aquellos que aún no habían alcanzado dicha libertad de elección religiosa en las colonias fue un aspecto fundamental de la transformación de la religión moderna y la definición concomitante de una esfera pública liberal (Van der Veer 1995, Van Rooden 1995).

menudo iliberal– de superioridad experta. Tanto los antiliberales como Schmitt (1993) como los liberales nostálgicos –tal como su alumno Habermas (1989)– han identificado a finales del siglo XIX como el momento en que el sentido despolitizado de libertad de discusión del liberalismo clásico se convierte en la gestión de la opinión pública por parte de la política de masas de un estado recientemente intervencionista. Este giro hacia las relaciones públicas, la gestión de la imagería política, fue impulsado en parte por una emergente clase de profesionales del servicio civil (gestión gubernamental, tercer sector), cuya constitución de una ética profesional parece ser una traslación de una ética romántica de aislamiento moral individual a una nueva autoridad de experiencia disciplinaria no susceptible de discusión pública. La autoridad del profesional independiente surgió particularmente durante el siglo XIX (Johnson 1973: 126), y, de hecho, los primeros rebeldes románticos o bohemios eran a menudo hijos de una clase bastante acomodada de profesionales (Campbell 1987: 195-196). La ética profesional que tendría un impacto en la antropología estuvo más asociada con una fase posterior del desarrollo del profesionalismo, una firmemente ligada al aumento del control estatal y encarnada en particular por la profesionalización de los servicios civiles y coloniales (cfr. Johnson 1973: 126). En este contexto, el “backstage” de la expertise profesional –un interior protegido del público en general– influyó decisivamente en la constitución ética del yo en las ciencias sociales.¹²

“Servicio público” y el backstage de la expertise profesional

Se puede rastrear el desarrollo de la ética del “servicio público” profesional señalando cómo la London School of Economics (un semillero importante de una nueva clase de funcionarios públicos profesionales, incluido Beveridge, arquitecto de los arreglos del bienestar metropolitano y colonial británicos [Mackenzie y Mackenzie 1977: 356]) surgió del ethos del liderazgo de la Sociedad Fabiana. Iniciada como un grupo de acción de espiritualistas románticos como Podmore y Besant, la Sociedad Fabiana, aunque conservó su “socialismo ético”, se movió hacia el credo más escéptico de eficiencia gerencial de Shaw, los Webbs y Wallas. Los fabianos mostraron un fuerte temperamento romántico al intentar distanciarse de una sociedad en la que “el sistema competitivo [había] colapsado” y que, por lo tanto, debía ser “reconstruido de acuerdo con los más altos principios morales” (Mackenzie y Mackenzie 1977: 25). Cada vez más, estos principios morales llegaron a definirse como propiedad de una clase de expertos conocedores, definidos a su vez por su dominio de las rutinas de la administración pública y el gobierno local y de la investigación social estadística. Este grupo intentó “permeabilizar” los baluartes del poder mediante esta expertise, conservando el horror romántico a la convención y el conservadurismo, y apuntando a la reforma del pensamiento conservador no a través de la imaginación, sino confrontándolo con la fría verdad que desenmascararía su destrucción encubierta de la felicidad humana (1977:173). Este fue el trasfondo de la iniciativa de los Webbs para fundar la LSE: “reformular la sociedad no es un asunto ligero y debe ser emprendido por expertos especialmente entrenados para el propósito” (1977: 61). La LSE se convirtió en un eje de la construcción de las ideologías del profesionalismo del estado de bienestar (a través

¹² Este desarrollo no se produjo sin lucha social, concentrada, en parte, en el ascenso al poder del establishment médico (Pels 2000).

de R.H. Tawney Freidson 1984: 2), de la autonomía de la intelligentsia (Mannheim 1936) y de la racionalización de la administración colonial (Malinowski 1929, 1930).

Algunos años después del inicio de la LSE, los Webbs atrajeron a tres antropólogos de Cambridge con ideas afines a la LSE. Haddon había sido durante mucho tiempo un socialista crítico de la agresión imperial británica (Stocking 1993) y hacía regularmente llamados a la racionalización y humanización combinadas del gobierno colonial (Haddon 1891, 1897, 1921). Rivers comenzó una decidida carrera académica antes de pasar por peticiones similares por una política colonial más ética hasta suceder a Sidney Webb como candidato laborista de la circunscripción universitaria de Londres (Slobodin 1978: 79-80). Junto con Seligmann, compañero miembro de la expedición al Estrecho de Torres, no solo iniciaron la práctica del trabajo de campo intensivo, sino que también llegaron como profesores a tiempo parcial desde Cambridge a la LSE, para educar, entre otros, a Malinowski y Radcliffe-Brown. Así como los Webbs y Wallas pensaron en permear el servicio civil trabajando hacia arriba desde el sistema de gobierno local municipal (Mackenzie y Mackenzie 1977: 108-10), Rivers argumentó a favor de educar a los jóvenes funcionarios coloniales en antropología. Esto era para que pudieran ascender en la jerarquía colonial hasta que la antropología hubiera permeado hasta el nivel proconsular, donde los gobernadores mismos trabajarían entonces hacia el bienestar material y moral de los “pueblos sujetos” (Rivers 1917: 325). Este llamado a la formación antropológica se orquestó en cooperación con varios exfuncionarios británicos de la India que compartían más o menos el mismo lenguaje y método (Risley 1890, 1911; Temple 1914). Junto con Lord Lugard, un –luego– favorito del gobierno laborista (cuando Sidney Webb era su secretario colonial), argumentaron que un enfoque moral sería permitir que los pueblos sujetos “se desarrollaran en sus propias líneas” tanto como fuera posible (Haddon 1921: 52, 61; Lugard 1921; Rivers 1917: 305). Como dijo Haddon, eso sería una verdadera “caridad” civilizada (1921: 62).

La elevación moral compartida de los formadores de una nueva generación de funcionarios civiles y coloniales tuvo éxito, hasta cierto punto, en los círculos de formación del servicio civil de la LSE, pero los antropólogos lucharon larga e infructuosamente por el apoyo del gobierno hasta que, nuevamente, la LSE se convirtió en su plataforma a fines de la década de veinte con financiamiento de Rockefeller (Stocking 1985).¹³ Más importante aún, esto significó que ambos grupos cooperaron en transformar el yo romántico aislado y moralmente elevado en la persona del funcionario público profesional, un proceso que culminó en el lamento de Malinowski de que ahora se veía obligado a intercambiar el anticuarismo romántico de una antropología anterior por el “sentido de poder dado por la formulación de leyes científicas” (1930: 408). Compartiendo una ética de “servicio” a las burocracias gubernamentales, tanto los maestros de Malinowski como los fabianos de la LSE también complicaron ese sentido de servicio al afirmar que tenían que educar a la burocracia gubernamental para que pudiera servir mejor a los grupos desfavorecidos de la sociedad. Haddon les dijo a los administradores coloniales: “Conócete a ti mismo” (1921: 36), y Rivers se hizo eco de esto, quien acusó a los gobernantes coloniales de estar demasiado satisfechos con su propio conocimiento imperfecto (1917: 307).

Así, los antropólogos se presentaban, al igual que los románticos, como su propia medida,

13 Lo que demuestra que las nuevas ideologías del bienestar también atraían a los administradores estadounidenses de los fondos de la Fundación Rockefeller.

siendo capaces tanto de juzgar como de remediar un mundo imperfecto. Al principio lo hicieron, al igual que los Webbs y sus compañeros, reclamando la autoridad de tecnologías avanzadas de dominación, y particularmente de los nuevos métodos a gran escala de la investigación estadística (que, en ese momento, seguía siendo predominantemente una operación de conteo y clasificación, más que de cálculo, Risley 1911, Rivers 1917: 323). Sin embargo, esto los llevó a una paradoja, porque si su teoría proclamaba su superioridad sobre los funcionarios coloniales para juzgar lo que era un buen gobierno colonial, también afirmaban que determinar la política no era su campo de expertise (Haddon 1921: 35). Unido al hecho de que los nuevos métodos de investigación por encuesta se estaban extendiendo rápidamente en las burocracias coloniales, esto puede ayudar a explicar por qué los maestros de Malinowski no tuvieron éxito en sus llamados a apoyar a la antropología.

El dilema es típico de la ética de un funcionario público profesional: en la medida en que es un servidor “libre de valores” sirve al statu quo, niega la independencia rebelde que es parte de la reivindicación de la expertise; pero cuando se plantea el imperativo ético inherente a esta expertise, niega la independencia reivindicada en tanto servidor público libre de valores. Este dilema también se puede encontrar en las declaraciones sobre antropología práctica de Malinowski y sus alumnos (Malinowski 1929, 1930; Wilson 1940). Es una versión específica del dilema liberal general, en la que siempre habrá un momento en el que el liberalismo se volverá iliberal contra aquellos a quienes percibe como no (todavía) lo suficientemente liberales, para convertirlos a su propia imagen (Parekh 1995). Con Malinowski, de todos modos, la tecnología del yo que conlleva este dilema liberal cambiaría, desplazando el aislamiento del yo del funcionario público crítico que no se sentía completamente en casa ni en su propia superioridad ética ni en su servicio práctico, hacia un conjunto diferente de prácticas. Este cambio fue un giro metodológico: desde el énfasis de Haddon y Rivers en las encuestas a gran escala que abarcaban lo que llamaban trabajo “intensivo”, hasta la dependencia más exclusiva de sus alumnos en este último. Esto significó la reintroducción de la confesión, como una tecnología del yo, a la constitución del sujeto antropológico.

En cierto sentido, todas las metodologías científicas son tecnologías del yo, ya que están destinadas a constituir un sujeto que es universal y transparente, una no presencia que puede servir como un portador perfectamente neutral de la verdad. Como muestra el dilema de Haddon, Rivers, Malinowski y Wilson esta no presencia discursiva está en conflicto con la presencia moral superior del crítico social. Aquí, el “método” también es una forma de distinción social, una forma de aislar el Hecho del experto del Valor del crítico. Sin embargo, la distinción mediante los métodos de encuesta empleados por Haddon, Rivers y sus amigos en el servicio colonial no funcionó en la práctica porque las encuestas eran productos del servicio colonial mismo, desarrolladas y practicadas por funcionarios coloniales mucho antes de que la antropología se institucionalizara y antes de que el antropólogo Galton comenzara a desarrollarlas en las formas más cuantitativas de estadística que conocemos hoy (Pels 1999b, 2000, n.d.). A principios del siglo XX, el desarrollo de la estadística cuantitativa se convirtió en el lenguaje más fuerte de la ciencia social, empujando los elementos más cualitativos de la etnografía al margen (Asad 1994). Al mismo tiempo, sin embargo, el etnógrafo adquirió una nueva identidad experta, una que sí proporcionaba distinción frente al establecimiento colonial: la identidad del trabajador de campo profesional. Solo en una disciplina que tiene que constituir el yo como ambas, un

instrumento de medición y un observador distante —en otras palabras, una que depende del trabajo de campo etnográfico— la confesión se convierte en una parte estructural del discurso metodológico del “experto”.

Repasemos una vez más las páginas más leídas de la introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* y observemos que, no muy diferente de Rousseau, Malinowski afirma presentar un yo metódico más “franco y transparente” que el mostrado por otros trabajadores de campo hasta ahora, de modo que el “foco de la sinceridad metódica” pueda brillar sobre un relato de las “experiencias reales” que llevaron a las conclusiones a las que llegó (1922: 2-3). Nos da una imagen del yo no instruido o “mente no entrenada” del “hombre práctico promedio” (1922: 5) y se presenta como el etnógrafo purificado, que trabaja en su yo mediante la metodología, adoptando “objetivos científicos reales”, poniéndose en “buenas condiciones de trabajo”, es decir, lo más lejos posible de otros hombres blancos, y disciplinándose a sí mismo a través de la operación de “recopilar, manipular y fijar” datos por escrito, de modo que incluso la “ecuación personal” se vuelve visible (1922: 6, 20). Aquí, el individuo se constituye a sí mismo en aislamiento, no solo en la imaginación, sino mediante viajes reales, un aislamiento de su propia sociedad que presenta en una especie de confesión jactanciosa (que, como sabemos ahora, estaba aislada de su yo imperfecto, apareciendo en otro escrito confesional, su diario [Malinowski 1989]). Este aislamiento se mantuvo durante mucho tiempo en la etnografía posterior mediante la división entre un prefacio introductorio demasiado breve (formulado en la interacción “yo-tú” del escritor y el lector) y una etnografía correspondientemente larga de otros (el “ellos” del presente etnográfico; cfr. Fabian 1983: 85). Solo con la publicación de la confesión de Bohannan (Bowen 1954) el género confesional obtuvo su elaboración en forma de libro en la antropología profesional; aunque eso no niega que fuera una presencia estructural desde la publicación de *Argonautas* en adelante.

La introducción de Malinowski destaca, entonces, en la forma en que aísla al etnógrafo de su entorno, enfatizando que su yo necesita ser alejado de su propia sociedad blanca. El “nativo” también está en gran parte ausente de este relato introductorio, apareciendo como una molestia marginal (“exceso de nativo” [1922: 6]) o, como máximo, como un “punto de vista nativo” abstracto y pasivo. La introducción a *Argonautas* es la antítesis de la etnografía misma, una preparación del yo para un público lector mediante la confesión, que interpreta al etnógrafo de tal manera que puede posar legítimamente como un canal neutral de información sobre “ellos”. Permaneció como el principal ejemplo del género hasta que, a partir de 1954, comenzaron a surgir confesiones más estrictamente autobiográficas, donde el etnógrafo no aparecía de una manera invulnerable y purificada (por ejemplo, Bowen 1954, Read 1960, Powdermaker 1966). El contraste entre la constitución del yo como una especie de no presencia neutral en *Argonautas* y la presencia vulnerable de la persona del etnógrafo en las confesiones posteriores indica la doble vida del yo liberal, su simultánea postura como un yo no instruido y como el estándar hacia el cual necesita ser instruido. Pero ambas formas del género muestran que la antropología, desde aproximadamente el momento de la adopción del trabajo de campo como signo externo del profesionalismo antropológico,¹⁴ creó su propia interioridad específica, un espacio oculto al

14 Lo cual, hay que añadir, se aprovechó de la adopción, por parte de Haddon y Rivers, del método del trabajo de campo como tal (Stocking 1983).

escrutinio público por un “conspiración de silencio” (Berreman 1962: 4).¹⁵ No es tanto que las operaciones de campo fueran un secreto profesional, una especie de ropa del emperador mejor oculta a las miradas profanas; ni que el trabajo de campo fuera un tipo superior de experiencia metodológica que los antropólogos guardaban para sí mismos. Más bien, la conspiración de silencio en torno al trabajo de campo constituía una esfera privada dentro del desempeño público de la profesión, una división liberal del yo del antropólogo contra su yo cotidiano, que se hizo especialmente evidente en relación con los estudiantes a quienes el momento del trabajo de campo se hacía aparecer como una especie de iniciación, un secreto público que ocultaba el trabajo real sobre el yo de los cánones explícitamente establecidos de la profesión.

Ética, metodología y la política del *campo*

Así, desde la década del treinta en adelante, el discurso confesional sobre el método sirvió como una especie de pantalla, una forma de visibilidad en la que se proyectaba la autoimagen del experto antropológico para las audiencias de patrocinadores, estudiantes y otros no iniciados. La metodología, siendo “profiláctica en su esencia” (Andreski 1973: 115), ocultaba las relaciones políticas existentes con las personas investigadas para retratar al antropólogo como un experto neutral o un maestro con autoridad. En la década de 1960, esta concepción inmaculada de la experiencia, basada en neutralizar y despolitizar la presencia del antropólogo en el campo, fue cada vez más cuestionada por la confesión etnográfica en forma de libro y los enfoques más analíticos de las relaciones en el trabajo de campo (Berreman 1962, Bowen 1954, Read 1960, Powdermaker 1966). Parece que no es una coincidencia que, al mismo tiempo, y a veces por los mismos académicos, la ética de la investigación antropológica se pusiera explícitamente en la agenda. La ética, al igual que la metodología, disculpa al trabajo de campo de la responsabilidad de la turbia política del trabajo de campo. De la misma forma que la metodología, la ética funciona para aislar los ideales de investigación de las relaciones políticas en las que necesariamente tienen que operar. Como he argumentado en otro lugar, existe un paralelismo discursivo entre “ética” y “verdad”: ambas evocan declaraciones que se supone que son inmunes a la política, pero que necesitan de la política para existir (Pels 1999a: 104). Al identificar la naturaleza profiláctica de la ética y la metodología, podemos ahora ver que el paralelismo se extiende a las tecnologías liberales del yo utilizadas para producir declaraciones éticas y verdaderas. Ambas son representaciones de las relaciones de investigación que han filtrado la naturaleza política de estas relaciones; ambas, por lo tanto, *performan* y representan el trabajo de campo para audiencias no expertas.

La ética profesional y la metodología ejemplifican por igual la tendencia liberal a neutralizar y despolitizar las relaciones políticas al constituir el yo en aislamiento de las interacciones políticas en las que necesariamente tiene que operar. En el caso de la metodología, se dio un primer paso cuando Malinowski, en su trabajo de campo confesional que introduce *Argonautas*, retrató al “hombre práctico promedio” —que, en efecto, incluía a los representantes de los poderes establecidos como un yo no instruido que no tenía un lugar legítimo en la relación de trabajo

¹⁵ O, alternativamente, una conspiración de elocuencia, como cuando Kroeber sacó la etnografía más voluminosa de su estantería y le dijo a su alumno: “Ve y haz lo mismo” (Nader 1970: 98).

de campo—; su segundo paso fue, por supuesto, el borrado parcial de su propia presencia en el campo al relegar gran parte de ella a su diario de campo. Sin embargo, esto no pudo exorcizar la ambivalencia sobre las relaciones políticas en las que los antropólogos estaban atrapados, al reclamar tanto expertise sobre la efectividad de las políticas y, al mismo tiempo, subordinarse a los formuladores de políticas a quienes se ofrecía su expertise “libre de valores”. La ética se volvió más central para la identidad antropológica cuando, en la década del sesenta, se puso en duda la sumisión a las políticas formuladas por otros, una posición que queda clara en la cláusula de la Declaración de ética de la AAA de 1967 que “[e]xcepto en el caso de una declaración de guerra por parte del Congreso, las instituciones académicas no deben emprender actividades o aceptar contratos en antropología que no estén relacionados con sus funciones normales de enseñanza, investigación y servicio público” (Fluehr-Lobban 1991: 244). Como argumentó Schmitt, el *jus belli* es el ejemplo supremo de la autonomía política del estado moderno, una declaración de soberanía a la que cualquier consideración legal, ética o económica se subordinará (Schmitt 1996: 45-46). Por lo tanto, podemos leer esta declaración como un intento de los antropólogos de restringir al mínimo el llamado político que el estado-nación del que son ciudadanos puede hacerles. Fue motivado por el temor de que la reputación de la antropología se manchara por su participación en el trabajo de contrainsurgencia en América Latina o el Sudeste Asiático, pero en la era de la descolonización, las desigualdades y la política del trabajo de campo eran, por supuesto, una preocupación más general. El código de ética era una forma de proteger, aunque débilmente, a los antropólogos de estas relaciones políticas.¹⁶

Es esencial situar este desarrollo dentro de la antropología en contexto: el contexto no solo de la creciente sospecha, en lo que entonces se llamaba el Tercer Mundo, hacia la investigación antropológica, sino también del declive de la teoría de la modernización (Wallerstein 1976) y el reconocimiento a regañadientes de que el Tercer Mundo podría tener trayectorias de desarrollo diferentes a las ofrecidas desde el “Occidente” (por ejemplo, Spiro 1966). Así como la teoría de la modernización había presupuesto un sujeto histórico—Occidente—en el centro, que podía formular direcciones de “desarrollo” en relativo aislamiento de las sociedades objetivo que iban a ser desarrolladas, así también la antropología intentó mantener, en la figura del investigador académico “puro” que ocasionalmente se inclinaba hacia la antropología “aplicada”, un aislamiento similar de la expertise—a menudo directamente relacionado con el establecimiento que estaba empoderado por el discurso del “desarrollo” y la modernización. La formulación de los Principios de Responsabilidad Profesional, con su declaración de la primacía del bienestar de las personas estudiadas, debe entenderse en el contexto del declive de la teoría (supremamente liberal) de la modernización y el relativo aislamiento de Occidente como sujeto histórico. Parece que no es una coincidencia, por lo tanto, que el mismo período también viera un intento comparable de deshacer el aislamiento del yo constituido por la metodología (confesional).

Este desarrollo puede, creo, abordarse discutiendo *Las enseñanzas de Don Juan* de Castaneda (1968), publicado poco después de la primera declaración explícita sobre ética por

16 Cabe señalar aquí que la participación de antropólogos en el esfuerzo aliado durante la Segunda Guerra Mundial demuestra que esta protección ética podía ser fácilmente reemplazada por objetivos políticos (Robben 1999: 122).

parte de los miembros de la AAA (1967: ver Fluehr-Lobban 1991: 243-246) y la aparición de la confesión de trabajo de campo más sensacional (Malinowski 1989 [1967]). Aunque, por razones obvias (ver más abajo), el libro de Castaneda rara vez ha sido reconocido como tal, es posible considerarlo como una crítica temprana del sujeto metódico despolitizado y aislado, una que allanó el camino para las concepciones críticas y “dialógicas” del trabajo de campo antropológico defendidas explícitamente en la década siguiente (Dwyer 1977; Fabian 1971; Scholte 1974; Tedlock 1979). Más importante, quizás, su carrera posterior también puede tomarse como un ejemplo de por qué la concepción dialógica del trabajo de campo no funcionó en la etnografía experimental que surgiría en el neoliberalismo de la década de ochenta. Como tal, el trabajo de Castaneda puede tomarse como una refutación (literal) tanto del aislamiento liberal del yo en la etnografía, como de su reconstitución en términos de una nueva ética romántica del diálogo que se suponía que lo reemplazaría durante el apogeo del neoliberalismo.

La historia es familiar: el joven peruano Castaneda llegó a California y se familiarizó con la investigación psíquica, el misticismo de la Nueva Era, *Las puertas de la percepción* de Huxley y los hongos psicodélicos (Castaneda 1997). Se matriculó en antropología en UCLA y comenzó a producir la personalidad de Don Juan Matus, un “hombre de conocimiento Yaqui” o hechicero que lo introdujo en una “realidad no ordinaria” que satisfacía todos los deseos de la audiencia de la Nueva Era de finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta, que compró bestseller tras bestseller. A pesar de las primeras dudas sobre la autenticidad de Don Juan y del trabajo de campo de Castaneda por parte de algunos de sus supervisores (Beals 1978, pero ver también Spicer 1969), Castaneda obtuvo un doctorado en antropología de UCLA por un manuscrito que fue su tercer bestseller, *Viaje a Ixtlán* (1972), “más un resumen en lenguaje académico” (Murray 1979: 190). A pesar de las sospechas generalizadas, el trabajo de Castaneda fue visto como inspirador por muchos antropólogos (Douglas 1973, Goldschmidt 1968, Silverman 1975, Wilk 1978, Willis 1985: 479) y no fue hasta hace poco, unos años antes de su muerte, que el estatus de Castaneda como “ilusionista” o “estafador y místico” se estableció definitivamente (Castaneda 1997, Fikes 1993, De Jong 1998).

Se podría decir que, como en todas las historias antropológicas en gran parte autobiográficas, la proporción de confesión versus etnografía objetiva de *Argonautas* se ha invertido en el primer texto de Castaneda, pero con una diferencia sutil: no es una experiencia que constituya el yo tanto como una que registra su cambio bajo la influencia de un “otro” poderoso, el gurú nativo americano Don Juan. Como dijo una de las reacciones positivas a los libros de Castaneda, él “aceptó la realidad de su experiencia más que la realidad de su enculturación” (Wilk 1977: 85), mientras que otro dijo que la importancia del trabajo de Castaneda era la práctica de “pensar juntos” (Silverman 1975). Esto celebraba una inversión romántica del aislamiento del yo: ahora, la metodología antropológica confesaba su debilidad frente a, y su necesidad de reforma por parte de, los modos superiores de percepción del hechicero “Yaqui”. En ese sentido, y también si se mira el grueso del texto de *Las enseñanzas* y los otros libros, el trabajo de Castaneda puede interpretarse como el precursor de la antropología “dialógica”: una etnografía que no solo registra al otro, sino que también le permite cambiar la cosmología del yo observador. Como dijo Goldschmidt,

entonces presidente del departamento de antropología de UCLA, al presentar el libro de Castaneda:

La importancia central de entrar en mundos distintos al nuestro –y, por lo tanto, de la antropología misma– radica en el hecho de que la experiencia nos lleva a comprender que nuestro propio mundo también es una construcción cultural. Al experimentar otros mundos, entonces, vemos el nuestro por lo que es y, por lo tanto, también podemos vislumbrar fugazmente cómo debe ser el mundo real, el que está entre nuestra propia construcción cultural y esos otros mundos (1968: viii).

Así, la etnografía es también alegoría, como también argumentaron más tarde los teóricos de una antropología dialógica (Goldschmidt 1968: vii; cfr. Clifford 1986). Esto parece validar el trabajo de Castaneda como una especie de cumplimiento de una promesa oculta de la antropología, y parece que el ocultamiento de esa promesa fue realizado por la teoría y metodología antropológicas existentes. Silverman leyó a Castaneda como un aporte a una comprensión alternativa de la metodología en sociología (1975: 35ff.). Al igual que Wilk, argumentó a favor de una primacía de la experiencia (comunal) que precedía y trascendía la metodología y se validaba a sí misma y a los métodos utilizados (Silverman 1975: 39, Wilk 1978: 363). Incluso los antropólogos que no estaban contentos con la “mínima preocupación por la metodología” de Castaneda reconocieron el valor del “enfoque experiencial” (Maquet 1978: 362-363). Podríamos ver el “análisis estructural” de 50 páginas que sigue a las 200 páginas de etnografía dialógica de *Las enseñanzas* como una referencia irónica a esta subversión de la primacía necesariamente etnocéntrica de la teoría y la metodología en antropología.¹⁷ La implicación parecía ser que la metodología tenía que ser descartada como una tecnología del sujeto antropológico, ya que interfería con la “subjetivización” del investigador por parte de un otro (poderoso). Comparando esto con el primer artículo del PPR, parece que Castaneda realmente retrató los intereses de los investigados como primordiales.

Pero esta desmitificación de la función profiláctica de la metodología en favor de la experiencia prolífica se topa con la objeción de que Castaneda *imaginó* a ese *otro* poderoso, es decir, parece haberlo construido a partir de un popurrí de Aldous Huxley, gurús de la Nueva Era y chamanes Huicholes en el aislamiento del estudio y la biblioteca en lugar del diálogo del campo (Castaneda 1997, Fikes 1993). Por un lado, esto llevó a acusaciones de comportamiento poco ético: para algunos, Castaneda debería haber sido “despojado de su título”, e, incluso si no, su doctorado retirado y la AAA llamada a investigar públicamente su fraude (Murray 1979: 191). Por otro lado, otros argumentaron desde el principio que la invención de Don Juan no importaba: incluso si creer en su existencia real siempre fue un “acto de fe” (Beals 1978: 359), su personalidad fue una adición importante a la literatura general (Roszak 1971: 732), o a la de las ciencias sociales en particular (Douglas 1975, Silverman 1975). Crapanzano, uno

17 Bob Scholte, comunicación personal. Douglas (1975: 194-195) interpretó el “esquema estructural” como un borrador de los maestros de Castaneda y como una lucha infructuosa de estos contra la sabiduría de Don Juan.

de los investigadores más perspicaces del giro dialógico en antropología, argumentó que, de hecho, la presencia de los textos de Castaneda mostraba cómo la metodología y la escritura antropológicas intentaban evadir todo el peso del enfrentamiento político con la otredad:

La antropología profesional, tradicional y algo ingenuamente, intenta evadir la experiencia, excluir al “yo”, para llegar a un “relato objetivo” de la “cultura”, la “organización social”, la “religión” de las personas bajo estudio. En la medida en que no reconoce que el “yo” solo puede excluirse con fines heurísticos o retóricos,... sigue siendo una disciplina de mala fe. (1973: 472).

Pero en lugar de unirse a las filas de los defensores de Castaneda, Crapanzano continuó argumentando que los libros de Castaneda mostraban una “estructura de búsqueda” que puede explicar su popularidad pero que también “inevitablemente distorsiona la realidad que es la de la vida cotidiana y que de hecho es el tema de la antropología” (1973: 473). (Este argumento se repitió en una discusión entre un aprendiz de hechicero africanista y su crítico [Stoller y Olkes 1987; Olivier de Sardan 1992].) Esta estructura de búsqueda es una parte importante de las narrativas occidentales de la Nueva Era sobre la conversión a verdades esotéricas bajo la tutela de un gurú. Así, el ataque al aislamiento metodológico artificial del sujeto antropológico se basa en un género típico del romanticismo, una confesión que *performa* una revelación de la otredad. Como en las confesiones de Rousseau, la aceptación de este sujeto performativo como una revelación real del yo se basa en un acto de fe en la autoconstrucción del sujeto (Gutman 1988: 112).

La obra de Castaneda muestra que una forma de aislamiento liberal emerge no solo de las representaciones de responsabilidad metodológica o ética, sino de la práctica de la escritura etnográfica confesional como tal. Sus *Enseñanzas* muestran que la etnografía se basa, por definición, en un acto de fe en su autopresentación. En nuestros informes escritos, el “pasado posesivo” de “haber estado allí”, convertido o inmerso en otra forma de vida, es el sustituto de la incapacidad de la etnografía “para llevar consigo sus contextos apropiados” (Stewart 1994: 55). Esta ausencia de fundamentos no textuales para la autenticidad crea el espacio para la traición y la falsificación etnográficas (Fabian 1983: 94). Así llegamos a un reconocimiento del deslizamiento entre el sentido de autenticidad del yo y el otro producido por una confesión como la de Castaneda (porque, al final, confiesa haber huido de las tareas que enfrenta un “hombre de conocimiento”: Castaneda 1968: 198; cfr. también Stoller y Olkes 1987: 229), y la factualidad de las experiencias en las que dice basarse. Por supuesto, esta factualidad es en sí misma autobiográfica (Fabian 1983: 89), lo que muestra que en antropología la objetividad nunca puede ser más que confesional, basada en un acto de fe en el yo así constituido. Esto es, en sí mismo, un duro cuestionamiento a la experimentación etnográfica o a la reforma del yo a través del texto, pues demuestra que la experimentación con el género etnográfico puede funcionar como un profiláctico de las relaciones políticas del trabajo de campo, al producir, como escribió Said, “interlocutores limpios y desinfectados” (Said 1989: 211, cfr. Fabian 1991: 193-194). Para situar esto en un contexto histórico más amplio, basta con reconocer el argumento de que muchas estrategias neoliberales hacia el reconocimiento del diálogo en el desarrollo –en términos de “sistemas de conocimiento indígena” o “desarrollo participativo”–

pueden igualmente servir como trucos manipuladores para salvaguardar los intereses de quienes están en el poder (Esteve 1992:7-8).

¿Podemos reintroducir la política?

Esta discusión sobre la metodología y la confesión como tecnologías del yo antropológico lleva a la conclusión de que, ya sea que funcionen como performance pública o como constitución de un ámbito oculto de experiencia y expertise (y la ética –códigos– en la era de la auditoría hace ambas cosas), pueden obstaculizar nuestra comprensión de la política inherentes a nuestra forma de trabajar. Surge entonces la pregunta: ¿existe una manera de procesar la experiencia etnográfica que no caiga en la trampa del aislamiento liberal del yo que subyace a esto? Sin duda, hay relaciones de poder profesionales estándar de las que los antropólogos individualmente no pueden escapar sin costo: el poder de la industria editorial, que consolida la autoría de tal manera que resulta difícil, si no imposible, modificarla mediante experimentos textuales (Fabian 1991: 193-194, Pool 1991); el poder de la industria académica y sus estándares de investigación “pura”, que pueden permitir “voces” nativas pero tienen dificultades para otorgarles agencia política; y las desigualdades en una escala global que condicionan la interacción de los contextos en los que los antropólogos producen textos. Mas aún, hay indicios de que la antropología está atravesando un proceso de *desprofesionalización*: los antropólogos parecen perder gran parte de su legitimidad como expertos en bienestar independientes y académicamente formados, debido a los efectos combinados de las cambiantes condiciones laborales bajo modelos neoliberales y el creciente disenso de las personas investigadas. Si, en su apogeo durante el período colonial tardío, la profesión antropológica estaba atrapada en una relación ambigua entre servir a los poderes establecidos y representar los intereses de los estudiados, ahora sus ambigüedades se multiplican, ya que la independencia del experto en “cultura” se erosiona por la democratización del uso de la “cultura” en ambos bandos.

Por supuesto, esta situación no permite conclusiones simplistas. Sin embargo, existen tres líneas de investigación que podrían sumarse a las formas creativas de abordarla, basadas en las tres formas discutidas anteriormente: la confesión, la metodología y la ética.

Primero, necesitamos pensar sobre la posibilidad de producir *confesiones agonísticas*. La etnografía solo podrá deshacer la personalidad aislada de su autoridad y reintroducir la política del trabajo antropológico explicando la gestión práctica de la aporía de la investigación. Si queremos ir más allá de las deconstrucciones del sujeto antropológico que han sido la (más provechosa) ocupación de los antropólogos hasta hace poco, quizá convenga explorar una etnografía de la situación de trabajo de campo que, en lugar de conducir a la introspección disciplinaria, pueda aportar excelente material para una antropología de la modernidad. Después de todo, los lenguajes poderosos de la academia y otras instituciones globales son frecuentemente deconstruidos por las personas investigadas, una situación que, como he argumentado antes, no solo produce conocimiento sobre los fracasos personales del etnógrafo, sino que también muestra cómo los regímenes de representación y las políticas de percepción de la modernidad son reinterpretados, transformados o resistidos por la gente involucrada en la investigación (Van Dijk y Pels 1996). Así, los fracasos del encuentro en el trabajo de campo pueden ser un sitio y un tema clave para una antropología de la modernidad (cfr. Escobar 1995: 11), un área

que sigue insuficientemente explorada y que debería ser central para cualquier intento de hacer relevante la antropología en los encuentros poscoloniales actuales.

Segundo, necesitamos *historizar la metodología*: Una literatura considerable ha comenzado a explorar cómo la metodología funciona como un dispositivo político moderno en la historia práctica de la antropología (Cohn 1987; Dirks 1993, 1999; Fabian 1983; Ludden 1993; Pels 1999b). La implicación más obvia es que, metodológicamente, ya no podemos reducir nuestros compromisos de investigación a un dúo de etnógrafo y personas investigadas: como ha dejado claro la crítica antropológica desde los años sesenta, la antropología no puede entenderse sin situarla en los diferentes lugares de la producción de conocimiento, donde las “terceras partes” que establecen valores autorizados tienen capacidades variables, pero generalmente dominantes, para determinar los resultados (cfr. Pels y Salemink 1999). Ubicar el trabajo antropológico una vez más en la tríada de poderes fácticos, el etnógrafo y las personas etnografiadas servirá para devolver nuestros argumentos metodológicos a la pregunta: ¿para quién se invoca el método? Esto plantea la cuestión de la política del método, ofreciendo otro sitio para la investigación etnográfica de la modernidad.

Finalmente, necesitamos investigar la posibilidad de una *ética emergente*: una que ya no esté ligada a una comunidad específica (como una asociación profesional), sino que sitúe la discusión ética en la negociación de intereses individuales o comunitarios, característica de la práctica del trabajo de campo. En lugar de depender de estándares cuasi-legales y cuasi-profesionales –de los cuales ya tenemos varios–, esto destacaría la práctica moral inherente a la etnografía como un ejemplo para instruir y guiar a no antropólogos en formas de negociación moral. Las situaciones profesionales de los antropólogos parecen estar pasando de un énfasis en la intervención legítima o la representación adecuada de las sociedades estudiadas, a otro en el que la expertise en negociar entre los estudiados y los poderes establecidos se vuelve más prominente (Pels 1999a: 112). En tales situaciones, una constitución relacional y contingente del sujeto antropológico parece más apropiada que la del yo liberal aislado que se erige “humanísticamente” como fuente de valor.

Para recapitular, los etnógrafos podrían confesar agonísticamente cómo fracasaron en realizar intelectual y físicamente los valores (del patrocinador o la academia) que llevaron a la investigación, en relación con aquellos a los que fueron sometidos por las personas investigadas; pueden hacer esto relatando la política del método utilizado para dar cabida a esos valores antagónicos; y describiendo los compromisos o antagonismos emergentes que produjo esta confrontación. Esto mantendría, creo, la promesa de la discusión crítica sobre la ética antropológica que caracterizó la producción de los códigos éticos de los años sesenta y setenta, sin estancarla como lo ha hecho la tecnología específica del yo de la ética cuasi-legal.

Epílogo: La privacidad del embaucador

Y, sin embargo, ¿tiene esta conclusión algún potencial realista? Recordemos un argumento presente en parte de este capítulo: la constitución de un “interior” antropológico, un yo privado que es familiar durante el trabajo de campo pero que a menudo debe ocultarse para dar cabida a las performances pragmáticas de las competencias disciplinarias, ya sea hacia profesores, agencias de financiamiento o empleadores. ¿Qué pasa con nuestra privacidad, ese interior que

salvaguardaba nuestra independencia, si no nuestra expertise, cuando confesamos luchas políticas en lugar de observación distante, particularizamos nuestras metodologías y mostramos que somos bricoleurs morales? ¿No significa esto que, al reintroducir la política, lo hace con venganza? Porque la implicación de reubicar la investigación antropológica en la tríada de poderes fácticos, investigador e investigados puede ser que, como investigadores individuales, nunca podamos encontrar una audiencia a la que mostrar un rostro “verdadero”: la “gestión de impresiones” hacia patrocinadores y personas investigadas será la única forma de continuar nuestra existencia como etnógrafos (remunerados y aceptados). Hay, claramente, un límite contingente para mostrar de qué tratan nuestras políticas. Quizás siempre ha sido así; quizás los antropólogos siempre se han visto obligados a guardar el secreto de que, al final, nunca pueden ser completamente confiables para nadie, porque no hay valores superiores a los que ninguna de sus audiencias proyectadas pueda sujetarlos definitivamente. Contrariamente a lo que suele sostener la teoría política liberal, guardar secretos puede ser una práctica profundamente moral. Pero, ¿qué forma de difusión de resultados convencerá a las audiencias de las que dependemos de que ese es el caso?

La respuesta a esa pregunta está en nuestra práctica y su eficacia en el futuro. Sin embargo, podríamos estar en el camino equivocado si definimos esta difusión en términos defensivos, de simplemente decirles a patrocinadores y personas investigadas que nuestra ética y métodos son, después de todo, responsables y efectivos. En un mundo donde la auditoría y la rendición de cuentas significan un aumento del poder de los lenguajes cuantitativos y estadísticos (cf. Asad 1994), la mejor defensa puede ser el ataque: un ataque a las ilusiones de las medidas y modelos cuantitativos, diseñados en un espléndido aislamiento y fácilmente apropiados por los poderes establecidos; y, concomitantemente, una crítica moral de esos métodos que, creo, pueden demostrarse mucho menos éticamente *responsables* que las negociaciones cualitativas de la etnografía. Así, podemos trabajar en una etnografía de la modernidad que sea, al mismo tiempo, un compromiso crítico con nuestro presente.

Referencias citadas

- Andreski, St (1973) *Social Sciences as Sorcery*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Asad, T. (1994) ‘Ethnographic Representation, Statistics and Modern Power’, *Social Research* 61:55–88.
- Beals, R (1978) ‘Sonoran Fantasy or Coming of Age?’, *American Anthropologist* 80:355–62.
- Bennett, G. (1960) ‘Paramountcy to Partnership: J. H. Oldham and Africa’, *Africa*, 30:356–60.
- Berremán, G.D. (1962) *Behind Many Masks. Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Ithaca, NY: Society for Applied Anthropology.
- (1991) ‘Ethics versus “Realism” in Anthropology’, in C. Fluehr-Lobban (ed.) *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bowen, E. Smith (pseudonym of L. Bohannan) (1954) *Return to Laughter. An Anthropological Novel*, New York: Doubleday & Co.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell.

- Carr-Saunders, A.M., and P. A. Wilson (1933) *The Professions*, Oxford: Clarendon Press.
- Castaneda, C. (1968) *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, New York: Ballantine Books [1969].
- (1972) *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan*, New York: Pocket Books [1974].
- Castaneda, M.R. (1997) *A Magical Journey with Carlos Castaneda*, Victoria: Millenia Press.
- Cell, J.W. (1989) 'Lord Hailey and the Making of the African Survey', *African Affairs* 88:481–505.
- Clifford, J. (1986) 'On Ethnographic Allegory', in J. Clifford and G. Marcus (eds) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Cohn, B. (1987) 'The Census, Social Structure and Objectification in South Asia', in B.Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press.
- Crapanzano, V. (1973) 'Popular Anthropology', *Partisan Review* XL: 471–82.
- De Jong, S. (1998) 'Getroebleerd zoeker' (Troubled seeker'; obituary of Carlos Castaneda), *NRC-Handelsblad*, 19 June 1998: 6.
- Dirks, N.B. (1993) 'Colonial Histories and Native Informants: Biography of an Archive', in C. Breckenridge and P. van der Veer (eds) *Orientalism and, the Postcolonial Predicament*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1999) 'The Crimes of Colonialism. Anthropology and the Textualization of India', in P.Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Douglas, M. (1975) 'The Authenticity of Castaneda', in M.Douglas, *Implicit Meanings*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Dwyer, K. (1977) 'On the Dialogic of Fieldwork', *Dialectical Anthropology* 2:143–51.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Esteva, G. (1992) 'Development', in W. Sachs (ed.) *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London and New Jersey: Zed Books.
- Evans-Pritchard, E.E. (1946) 'Applied Anthropology', *Africa* XVI: 92–8.
- Fabian, J. (1971) 'Language, History and Anthropology', *Philosophy of the Social Sciences* 1:19–47.
- (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- (1991) 'Dilemmas of Critical Anthropology', in L. Nencel and P. Pels (eds) *Constructing Knowledge*, London: Sage.
- Fikes, J.C. (1993) *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Victoria: Millenia Press.
- Fluehr-Lobban, C. (1991) (ed.) *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Freidson, E. (1984) 'The Changing Nature of Professional Control', *Annual Review of Sociology* 10:1–20.
- Foucault, M. (1988) 'Technologies of the Self', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Givens, D.B. (1993) 'Ethics of Confidentiality', *AAA Newsletter* 34/7: 37.

- Goldschmidt, W. (1968) 'Foreword', in C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, vii-viii, New York: Ballantine Books [1969].
- (1979) (ed.) *The Uses of Anthropology*. Washington: American Anthropological Association, special publication no. 11.
- Gutman, H. (1988) 'Rousseau's Confessions: A Technology of the Self', in L.H.Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, 99–120. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Haddon, A.C. (1891) 'Indian Ethnography', *Nature XLIII*:270–3.
- (1897) 'A plea for a Bureau of Ethnology for the British Empire', *Nature Oct.14*:574–5.
- (1921) *The Practical Value of Ethnology*, Conway Memorial Lecture, London: Watts & Co.
- Johnson, T.J. (1973) 'The Professions', in G.Hurd (ed.) *Human Societies. An Introduction to Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Levy, J.E. (1993) 'Anthropologists and Ethical Challenges: Open Discussions at the 1993 Annual Meeting', *AAA Newsletter* 34/7:25.
- Ludden, D. (1993) 'Orientalist Empiricism', in C. Breckenridge and P. van der Veer (eds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Lugard, Lord F.D. (1921) *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, London: Cass (reprint 1965).
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackenzie, N., and Mackenzie, J. (1977) *The First Fabians*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1929) 'Practical Anthropology', *Africa* 2:22–38.
- (1930) 'The Rationalization of Anthropology and Administration', *Africa* 3:405–23.
- (1989) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford: Stanford University Press (first publ. 1967; 2nd ed. with a new introduction by Raymond Firth).
- Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Maquet, J. (1978) 'Castaneda: Warrior or Scholar?', *American Anthropologist* 80:362–3.
- Martin, R (1988) 'Truth, Power, Self: An interview with Michel Foucault', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, 9–15, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Murray, S.O. (1979) 'The Scientific Reception of Castaneda', *Contemporary Sociology*, 8/2:189–92.
- Nader, L. (1970) 'From Anguish to Exultation', in P. Golde (ed.) *Women in the Field*, Chicago: Aldine.
- (1999) 'CA comment on Pels 1999a', *Current Anthropology* 40(2): 121–2.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1992) 'Occultism and the Ethnographic "F". The exoticizing of magic from Durkheim to "postmodern" anthropology', *Critique of Anthropology*, 12:5–25.
- Paden, W.E. (1988) 'Theaters of Humility and Suspicion: Desert Saints and New England Puritans', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with*

- Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Parekh, B. (1995) 'Liberalism and Colonialism: A critique of Locke and Mill', in J. Nederveen Pieterse and B. Parekh (eds) *The Decolonization of the Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London: Zed Books.
- Pels, P. (1999a) 'Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology', *Current Anthropology* 40(2): 101–36 (with CA comments).
- (1999b) 'The Rise and Fall of the Indian Aborigines: Orientalism, Anglicism and the Emergence of an Ethnology of India', in P. Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2000) 'Occult Truths: Race, Conjecture and Theosophy in Victorian Anthropology', in R. Handler and G. W. Stocking (eds) *Excluded Ancestors Inventible Traditions: Essays Towards a More Inclusive History of Anthropology*, History of Anthropology vol. 9, Madison: University of Wisconsin Press.
- (n.d.) 'Colonial Service. British Anthropologists and Colonial Administrators, 1890–1946', paper presented at workshop on the history of European anthropology, 3rd EASA Conference, Oslo, June 1994.
- Pels, P. and Salemink, O. (1999) 'Introduction: Locating the Colonial Subjects of Anthropology', in R. Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pool, R. (1991) 'Postmodern Ethnography?', *Critique of Anthropology* 11/4:309–31.
- Powdermaker, H. (1966) *Stranger and Friend. The Way of An Anthropologist*, London: Secker and Warburg.
- Power, M. (1994) *The Audit Explosion*, London: Demos.
- Read, K. (1960) *The High Valley*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Risley, H.H. (1890) 'The Study of Ethnology in India', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20:235–63.
- (1911) 'Presidential Address: The Methods of Research', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41:8–19.
- Rivers, W.H.R. (1917) 'The Government of Subject Peoples', in A. C. Seward (ed.) *Science and the Nation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robben, A.C.G.M. (1999) CA comment, *Current Anthropology* 40/2: 122.
- Roszak, T. (1971) 'Plugged-Up Fools', *New Society*, 14 October 1971: 732–3.
- Said, E. (1989) 'Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors', *Critical Inquiry* 15:205–25.
- Schmitt, C. (1993) 'The Age of Depoliticization and Neutralization', *Telos* 96:130–42.
- (1996) 'The Concept of the Political', in C. Schmitt, *The Concept of the Political*, ed. G. Schwab, 19–79, Chicago: The University of Chicago Press [orig. 1932].
- Scholte, B. (1974) 'Towards a Critical and Reflexive Anthropology', in D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books.
- Silverman, D. (1975) *Reading Castaneda: A Prologue to the Social Sciences*, Boston, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Slobodin, R. (1978) *W.H.R. Rivers*. New York: Columbia University Press.
- Sluka, J. (1999) 'CA comment on Pels 1999a', *Current Anthropology* 40(2): 124–6.

- Spicer, E. (1969) Review of Castaneda 1968, *American Anthropologist* 71: 320–2.
- Spiro, H.J. (1966) (ed.) *Africa. The Primacy of Politics*, New York: Random House.
- Stewart, S. (1994) ‘Psalmazar’s Others’, in S. Stewart, *Crimes of Writing. Problems in the Containment of Representation*, Durham and London: Duke University Press.
- Stocking, G.W. (1983) ‘The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski’, in: G. W. Stocking (ed.) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, History of Anthropology, vol. 1, Madison: University of Wisconsin Press.
- (1985) ‘Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology’, in:
- G.W.Stocking (ed.) *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, History of Anthropology, vol. 3, Madison: University of Wisconsin Press.
- (1993) ‘The Red-Paint of British Aggression, the Gospel of Ten-perCent, and the Cost of Maintaining our Ascendancy: A. C. Haddon on the Need for an Imperial Bureau of Ethnology’, 1891, *History of Anthropology Newsletter* XXXX/1:3–15.
- Stoller, P. and Olkes, C. (1987) *In Sorcery’s Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tausch, C.F. (1933) ‘Professional Ethics’, in E. R. A. Seligman (ed.) *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan.
- Tedlock, D. (1979) ‘The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology’, *Journal of Anthropological Research* 35: 387–400.
- Temple, Sir R.C. (1914) *Anthropology as a Practical Science*, London.
- Van Dijk, R. and Pels P (1996) ‘Contested Authorities and the Politics of Perception: Deconstructing the Study of African Religion’, in R. P. Werbner and T. O. Ranger (eds) *Postcolonial Identities in Africa*, London: Zed Books.
- Van Rooden, P (1995) ‘Nineteenth-Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity’, in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York and London: Routledge.
- Van der Veer, P. (1995) ‘Introduction’, in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London: Routledge.
- Wallerstein, I. (1976) ‘Modernization: Requiescat in Pace’, in I. Wallerstein (ed.) *The Capitalist World Economy. Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Wilk, St (1977) ‘Castaneda: Coming of Age in Sonora’, *American Anthropologist* 79:84–91.
- (1978) ‘On the Experiential Approach in Anthropology: A Reply to Maquet’, *American Anthropologist* 80:363–4.
- Willis, R. (1985) ‘Magic’, in A. and J. Kuper (eds) *The Social Science Encyclopedia*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Wilson, G. (1940) ‘Anthropology as “Public Service”’, *Africa* 13:43–61.
- Wright, S. (1995) ‘Anthropology: Still the Uncomfortable Discipline?’, in C. Shore and A. Ahmed (eds) *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*, London: Athlone.