

these terms, the paper will examine the social conditions framing the production of a code of professional ethics, as well as the conditions and the limits of its efficacy. Finally, we present some arguments in favour of the adoption of a code regulating our professional practices.

KEY-WORDS: Social and/or cultural anthropology; Morals; Ethics; Code of professional ethics.

INTRODUCCIÓN

Como cualquier área de actividad humana relativamente especializada, la práctica de la Antropología Social y/o Cultural necesariamente comporta una dimensión moral y ética. Así, pues, ocasionalmente profesionales preocupados pronuncian airadas denuncias sobre comportamientos reprochables, desde la lanzada por Franz Boas en 1919 contra los antropólogos que, a su juicio, habían actuado como espías durante la I Guerra Mundial (un atrevimiento que le valió su expulsión del Comité Ejecutivo de la American Anthropological Association) hasta las hechas por Roberto Gonzáles, David Price, John Gledhill y otros colegas respecto del involucramiento de antropólogos norteamericanos en operaciones militares desarrolladas en Irak y Afganistán. Asimismo, de tiempo en tiempo algún antropólogo expone sus reflexiones sobre el perfil moral de la disciplina (cfr. Carrithers, 2005) y, quizás con menor frecuencia, se producen debates que asumen un tono tan técnico como moralizante, como ocurriera hace algunos años en el terreno de los estudios antropológicos de la moral y/o la ética en torno de la pregunta acerca de si la propia Antropología debería 'ser moral' (cfr. Fassin, 2008, 2011; Stoczkowski, 2008; Zigon, 2010; Carduff, 2011).

En la Argentina, un debate reiteradamente insinuado pero jamás concretado plenamente es el de si los antropólogos sociales y/o culturales deberíamos darnos un código de ética profesional. Refrenado por el hecho de que no contamos con un colegio profesional –órgano que sería capaz de regular el acceso al desempeño de la profesión y de aplicar sanciones eficaces sobre esa base– y por la escasa articulación existente entre las numerosas instituciones en que se asientan la formación profesional y las actividades de investigación y de transferencia de conocimientos antropológicos, ese debate parece ser evocado una y otra vez sin que jamás llegue a generalizarse ni a ser impulsado de manera sistemática por alguna institución capaz de hacerlo eficazmente, con el resultado de que, como

sobre las ventajas y desventajas relativas de contar con nuestro propio código de ética profesional.

MORAL, COGNICIÓN Y ÉTICA

Cualesquiera que sean los usos que se den a términos como ‘ética’ y ‘moral’, dependen siempre de definiciones arbitrarias cuyo valor es apenas convencional. Como señalara Paul Ricoeur, ambas palabras “*hacen referencia a la idea de costumbres*” y difieren apenas por un “*matiz, según se ponga el acento en aquello que se estima bueno o en aquello que se impone como obligatorio*” (Ricoeur, 2007:241; los énfasis son del original). Ese matiz ha encontrado numerosas reapropiaciones en lo que filósofos y antropólogos suelen describir retrospectivamente como dos tradiciones opuestas: “*la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica (de telos, que significa ‘fin’), y la kantiana, donde la moral se define por el carácter de obligación de la norma, esto es, por un punto de vista deontológico (deontológica significa precisamente ‘deber’)*” (Ricoeur, 2007:241 y 242; los énfasis son del original del original).

Los usos del concepto de ética en nuestra disciplina durante las últimas décadas tienden a ubicarse, más o menos expresamente, en la ‘tradición’ aristotélica. Una de las variaciones más conocidas es la propuesta por Jarrett Zigon (cfr. 2010, 2009, 2007), quien concibe a la ética como el momento de explicitación reflexiva, problematización y redefinición de las moralidades. El autor asocia semejantes momentos con situaciones de ‘quiebre moral’ que obligan a los agentes a tratar de encontrar una forma de volver al estado de placidez irreflexiva –una suerte de ajuste rutinario a la propia moralidad– que deben alcanzar para vivir sus vidas confortablemente: así, Zigon hace de la ética el foco de su ‘antropología de las moralidades’, afirmando que estas son inaccesibles a la indagación etnográfica fuera de esos momentos en que son explicitadas y problematizadas. Otro tipo de abordaje, más extendido, hace de la noción de ética –frecuentemente agregando el adjetivo ‘ordinaria’– su concepto central para dirigir la atención hacia el orden de la subjetivación al centrarse en las prácticas a través de las cuales el *self* se constituye a sí mismo como un ‘sujeto ético’, los ‘proyectos de vida’ que ello comporta, las múltiples formas en que los seres humanos responden a la pregunta sobre ‘cómo debería uno vivir’, etc. (cfr. Laidlaw, 2002; Lakoff y Collier, 2004; Lambek, 2010; Faubion, 2011; Carduff, 2011; Das, 2012; Mattingly, 2013). Los trabajos de esta tendencia suelen enrolarse expresamente en la senda aristotélica, aunque sus fuentes

de inspiración inmediatas son escritos de Michel Foucault, Alasdair McIntyre, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt y/o Ludwig Wittgenstein.

Lo que comparten todas estas aproximaciones es la vocación teleológica con que se aproximan al análisis del comportamiento y (de una manera menos homogénea), la tendencia a centrarse en el comportamiento de agentes individuales. Así, se trata de ver cómo ciertos individuos –considerados implícitamente como representativos de un grupo o categoría social– consiguen recuperar el confort moral perdido o de indagar cómo construyen su *self* en términos éticos sobre uno u otro trasfondo cultural. Una consecuencia de estas inclinaciones es la deriva, de la que pocos autores consiguen escapar (cfr. Lakoff y Collier, 2004; Carduff, 2011), hacia formas larvadas de individualismo metodológico que se expresan en la centralidad que asumen en esos estudios conceptos como el de 'agencia' o, particularmente, el de 'libertad', que son entendidos como si denotaran cualidades humanas universales sin las cuales la ética sería imposible (cfr. Laidlaw, 2002). Otra consecuencia es el surgimiento de dificultades para atender adecuadamente a las relaciones entre la ética y las condiciones relacionales, materiales e ideacionales de la acción social: en efecto, en la medida en que el análisis tiende a centrarse en fines atribuidos a los individuos y que se asumen relativos a su propio discurrir moral, la construcción de su *self* o sus 'proyectos de vida', el problema de las presiones que pesan sobre el comportamiento en función de las condiciones en que se desarrolla –incluyendo a las de orden deontológico– es empujado sistemáticamente hacia los márgenes del análisis, tendiendo a quedar como un telón de fondo, incluso en los casos de aquellos autores que manifiestan una preocupación al respecto (cfr. Lakoff y Collier, 2004; Carduff, 2011).

A diferencia de lo que marcan estas tendencias dominantes, mi propio trabajo sobre la moral no se ha centrado en el análisis de su lugar en los procesos de subjetivación sino en considerarla como parte del fenómeno más amplio de la producción activa de la vida social por sujetos socialmente situados que operan en condiciones relacionales, materiales y simbólicas históricamente engendradas (cfr. Balbi, 2007, 2014). La alternativa que propongo recupera el punto de partida establecido por Karl Marx y Friedrich Engels en el primer capítulo de *La ideología alemana*, al sólo fin de explorar un camino susceptible de permitirnos dar cuenta de fenómenos morales social e históricamente situados desde un punto de vista etnográfico (cfr. Balbi, 2015). Se trata, sintéticamente, de concebir la vida social como un producto, siempre en curso e incompleto, de

pues deben ser entendidas como sendas instancias de la producción social de las relaciones sociales y las condiciones materiales e ideacionales de la existencia humana, las que apenas son diferenciables en el plano del análisis y siempre deben ser consideradas como interrelacionadas. Es más, si se piensa la vida social como un producto de individuos reales que cooperan en condiciones socialmente situadas, resulta claro que la dimensión teleológica de la moral no puede ser remitida abstractamente al plano de las prácticas de agentes individuales, como si cada quien debiera gestionarla por sí mismo en un vacío sociológico, sino que debe ser tratada en función del discurrir de las relaciones sociales y, más específicamente, como una parte de su producción social, que es necesariamente cooperativa. En este sentido, todos los asuntos concernientes a la dimensión moral de la subjetivación y al ajuste de los individuos a las condiciones rutinarias de la existencia moral son apenas instancias del fenómeno más amplio de la construcción y el mantenimiento de las relaciones sociales, así como de sus correlatos materiales e ideacionales⁴. Considerado en este marco, el problema teleológico es secundario respecto del de las condiciones y formas de cooperación 'determinadas' en que la vida social es producida, de modo que debe ser tratado atendiendo a las formas en que es afectado por las condiciones sociales de su producción: la distribución social del poder, las formas de control social y dominación, y aún el aspecto deontológico de la moral. Por estas razones, prefiero hablar de la 'moral' como el concepto más general y reservar el vocablo 'ética' para un uso más estrecho: pasaré ahora a especificar ambos conceptos.

Si bien desde la literatura que acabo de examinarse lo descalifica como un 'kantiano', y a pesar de que indudablemente la influencia de Kant sobre su pensamiento acerca de la moral fue central, Emile Durkheim ofrece un buen punto de partida para la consideración de sus aspectos deontológico y teleológico en un mismo marco analítico. En su conferencia de 1906 sobre la determinación del hecho moral, Durkheim (1951:136) problematiza

los problemas éticos de naturaleza teleológica se presentan de manera variable en la vida humana, acorde a condiciones sociales que habilitan a los actores a plantearse preocupaciones semejantes y/o los inducen activamente a hacerlo.

4 Puesto que la producción de la subjetividad es siempre relacional, el que la moral sea una pieza central de la producción social de las relaciones y los agrupamientos supone necesariamente que lo sea también de aquella. De allí, a mi juicio, que tantos autores crean erróneamente que la 'ética' (o la 'moral') es, ante todo, un asunto concerniente a la constitución del *self*, el desarrollo de 'proyectos' de vida o el tránsito por el medio social en un estado de placidez irreflexiva.

su mirada previa al respecto –visiblemente neokantiana– al enunciar dos “*caracteres distintivos*” que permitirían diferenciar a las reglas morales de las que no lo son. El primero es, como lo sostuviera desde sus primeros trabajos, la obligación, equivalente al deber kantiano (cfr. Durkheim, 1951:136). Sin embargo, el autor afirma que los seres humanos no podemos cumplir con lo que se nos ordena solamente por dicha razón, haciendo abstracción del contenido de las órdenes recibidas, sino que necesitamos “*que el acto interese en alguna medida nuestra sensibilidad*” (Durkheim, 1951:137): así, propone como segundo elemento distintivo de la moral a “*una cierta deseabilidad*” la cual representa un “*deseable sui generis*” que “*es lo que se llama corrientemente el bien*” (Durkheim, 1951:137; los énfasis son del original). Así, al deber kantiano se suma el elemento aristotélico del bien: la moral siempre “*presenta estos dos caracteres, aunque puedan estar combinados según proporciones variables*” (Durkheim, 1951:137 y 138). Esta dualidad ofrece un interesante criterio para distinguir la moral de otras formas de normatividad (técnica, jurídica, administrativa, etc.) que, aunque puedan evocarla, no la tienen como uno de sus rasgos distintivos y necesarios. Si se retiene esta caracterización de lo distintivamente moral para operacionalizarla en función de la concepción de la vida social como un flujo continuo de actividad productiva, la obligación y la deseabilidad de ciertas formas de comportamiento, relaciones sociales, arreglos institucionales, etc. aparecen como productos de procesos sociales en los cuales pueden darse por igual la transformación de lo inicialmente postulado como deseable en algo obligatorio y su contrario, el recubrimiento de lo que se tiene por obligatorio con el carácter de lo deseable (e, inversamente, aquello que en un medio social reviste un carácter moral puede perderlo si, en el curso de ciertos procesos sociales, deja de ser posible postularlo eficazmente como obligatorio y/o como deseable). Esto equivale a pensar la moral como un producto de la acción humana que es socialmente situado y provisional por definición, de manera que, puesto que debe ser recreado permanentemente, se encuentra siempre en ‘riesgo’ de ser transformado.

Por otro lado, como he sostenido anteriormente (cfr. Balbi, 2007, 2014), la moral puede ser considerada productivamente como un fenómeno correspondiente, en lo fundamental, al orden de la cognición. Si, como acabo de afirmar, la moral es un producto de la acción humana desplegada en procesos sociales de diversa naturaleza, es preciso especificar que estamos tratando con la dimensión cognitiva de esa acción, o mejor dicho, con un aspecto de las formas de conocimiento que sujetos socialmente situados producen, despliegan y se imponen unos a otros en el curso de su construcción cooperativa del mundo social, el cual refiere a la

Puede decirse que las relaciones entre los conocimientos que presentan estas distintas modalidades son jerárquicas, pues los más intuitivos son la base sobre la cual se asientan necesariamente los más reflexivos. A este respecto, resulta útil introducir, siguiendo a Mark Johnson (1987), una distinción a fines analíticos entre ‘conocimiento’ y ‘entendimiento’ donde la primera es la categoría más general y la segunda remite a la más básica y determinante de sus facetas. El conocimiento humano, en todas sus formas, requiere de estructuras y categorías a las que los sujetos puedan dar sentido en términos de sus propias experiencias mediadas y que puedan usar para sus propios propósitos (cfr. Johnson, 1987:206). Así, todo conocimiento humano está mediado por el “*entendimiento*”, en la medida en que “*conocer es entender de cierta manera, una que pueda ser compartida por otros que se unen con uno para formar una comunidad de entendimiento*” (Johnson, 1987:206; mi traducción). El entendimiento “*no consiste meramente en reflexiones desarrolladas después de los hechos sobre la experiencia previa*” sino que es “*la manera en que (o los medios a través de los cuales) tenemos esa experiencia en primer lugar*” (Johnson, 1987:104; mi traducción). Los conocimientos ‘tácitos’ e ‘incorporados’ corresponden a este plano y las formas de conocimiento más abstractas y reflexivas, que suponen verbalización y una mayor o menor elaboración discursiva, son simplemente extensiones del mismo (cfr. Johnson, 1987:102).

Es en el marco de esta distinción analítica entre conocimiento y entendimiento que encuentra su lugar el concepto de ética. En mi empleo del término, la *ética* sería un aspecto analíticamente diferenciable de la moral, relativo a su elaboración discursiva y su teorización, así como a los intentos de explicitación y/o de codificación de principios y normas morales, ya sean desarrollados por actores individuales o por agrupamientos más o menos institucionalizados. En este sentido, el concepto remite a las formas de conocimiento moral implicadas de manera más indirecta en la percepción y, por ende, en las prácticas, y no al plano del entendimiento, que comprende los conocimientos morales tácitos e incorporados, capaces de orientar la acción humana más directamente. Como el lector podrá

ejemplo, determinar cuándo una pieza de conocimiento deja de estar meramente verbalizada para ser elaborada en un sentido teorizante. Además, los conocimientos de determinados sujetos sobre cualquier asunto generalmente combinan elementos de distintas naturalezas. Por último, conocimientos que revisten ciertas características pueden ser reformulados bajo otras modalidades en el curso mismo de los procesos sociales.

La eficacia de un código de ética, entonces, está estrechamente ligada a su condición de producto y recurso institucional, su abstracción y su tendencia endémica a la esclerosis: en este sentido, las condiciones sociales de su producción y su naturaleza en tanto texto marcan decisivamente los límites su eficacia. No es de sorprender que, típicamente, todo esto implique que un código de ética sea más eficaz como medio de control social al servicio de quienes dirigen efectivamente las instituciones que lo sostienen que como fuente de orientaciones más o menos claras para el comportamiento de los sujetos que supuestamente deberían seguir sus previsiones: en efecto, la desactualización y la abstracción hacen que los sujetos encuentren difícil guiarse por sus normas y principios, mientras que las instituciones tienden a retener la capacidad de fijar sanciones establecida en el propio código (aunque, en la práctica, quienes las controlan en un momento dado puedan disponer de posibilidades mayores o menores de hacer un uso efectivo de esa capacidad). Importa aclarar, para evitar confusiones, que al hablar de ‘control social’ no quiero implicar que quienes dirigen las instituciones actúen necesariamente en función de intereses sectoriales; por el contrario, sólo quiero expresar que la existencia de un código de ética brinda a los actores que ocupan ciertas posiciones institucionales una capacidad diferencial –así sea modesta– para actuar sobre el curso de la conducta de terceros independientemente de cuáles sean sus motivaciones para hacerlo, las que bien pueden comprender (y probablemente lo hacen en la mayoría de los casos) una sincera preocupación por hacer cumplir las disposiciones del código.

Lo cierto es que, en sí mismo, un código de ética raramente puede ser un mecanismo demasiado eficaz para orientar directamente el comportamiento de los sujetos comprendidos por sus disposiciones. En rigor, los códigos de ética (y otras codificaciones normativas) son casos extremos del tipo de fenómeno cuya observación se encuentra en la base tanto del viraje de las ciencias sociales en dirección de las llamadas ‘teorías de la práctica’ como de muchos desarrollos constructivistas. Me refiero al hecho de que las normas explícitas –o lo que Pierre Bourdieu denominaba ‘la regla’– muchas veces parecen ser no tanto medios de la

de otro tipo, nunca es tan plena como cuando una norma se encuentra reificada en tanto texto. Véase, por ejemplo, el clásico análisis dedicado por Julian Pitt-Rivers (1989) al contraste entre los valores emanados del entramado de relaciones sociales que conformaban una pequeña comunidad de la sierra de Andalucía y la ley del Estado español.

orientación del comportamiento como de su justificación o evaluación *a posteriori*. Esto –que a mi juicio es cierto en muchos casos pero no un rasgo general de la vida social– ha conducido a pensar a la regla como una mera explicitación del *habitus* orientada estratégicamente, a considerar a los distintos tipos de instrumentos normativos como meros recursos retóricos empleados retrospectivamente para establecer posicionamientos juzgando el comportamiento ajeno y/o intentando legitimar el propio, y a tratar todas las pretensiones normativas como si sólo fueran medios de control social o de dominación.

Nada se acerca tanto a las condiciones extremas imaginadas por estas posturas analíticas como los códigos normativos, incluyendo a los de ética. Pero aun así un código de ética puede tener un lugar más complejo en la vida social –y probablemente tiende a tenerlo–. Pues, en primer lugar, las normas expresas y la codificación son apenas dos de las diversas formas (más o menos verbalizadas y reflexivas) en que se presenta la moral, y ya se ha dicho que ellas sólo se distinguen plenamente en abstracto, ya que en la práctica se intersectan, se transforman y desembocan unas en las otras. Así, el papel de las normas y los códigos de ética no puede pensarse separadamente del de las formas de conocimiento incorporadas y no verbalizadas pero, sin embargo, verbalizables que constituyen el entendimiento moral: es de esperar, pues, que la codificación guarde relaciones complejas con la reflexión moral y, más ampliamente, con la orientación moral de las prácticas que se produce en el nivel del entendimiento. Es fácil acordar con Esteban Ordiano Hernández cuando escribe: “*En sí, un código denominado ‘ético’ sólo es una guía de conducta moral, mas no una ética como reflexión sobre la acción moral*” (Ordiano Hernández, 2013:88;el énfasis es del original). Sin embargo, es preciso considerar las complejas relaciones que, en la práctica, pueden darse entre los códigos y las reflexiones de los actores sobre la acción moral, y especialmente la posibilidad de que el código mismo se torne, ya en objeto de reflexión, ya en una fuente de contrapuntos (orientaciones ‘ideales’, cuestionamientos, etc.) para quien analiza su propio comportamiento o el ajeno en términos morales. En segundo lugar –y como un caso de lo anterior– en muchas ocasiones un código no sólo es un instrumento de control social porque sirve como base para aplicar sanciones sino también en cuanto se lo emplea como un medio de socialización, como un texto desplegado institucionalmente para promover su ‘aprendizaje’ por parte de aquellos sujetos de quienes se espera que cumplan con sus disposiciones; y si bien esto difícilmente tenga los efectos esperados (no es posible, realmente, internalizar principios y normas abstractos y usarlos como

SOBRE LA UTILIDAD POTENCIAL DE UN CÓDIGO DE ÉTICA PROFESIONAL

Lo dicho hasta aquí parece implicar que la eficacia de los códigos de ética desde el punto de vista de lo que expresamente apuntan a hacer – que es orientar claramente el comportamiento de cierta categoría o conjunto de sujetos en función de lineamientos tenidos por morales– es, por decir poco, limitada. Cabe preguntarse, entonces, si tiene sentido que los antropólogos sociales y/o culturales argentinos tratemos de elaborar y adoptar un código semejante. Me permitiré, para finalizar, abordar este interrogante de manera prospectiva apelando a las herramientas analíticas presentadas en las páginas precedentes.

Como señalara Susana Narotzky (2004:140) los discursos éticos están sometidos a *“la realidad con su propio peso específico”*, en el sentido de que *“es a partir de esta realidad, de la actividad práctica en que participan obligatoriamente todas las personas”*, que aquellos encuentran sus *“coherencias posibles”*. En este sentido, la realidad de nuestro medio profesional –históricamente dada, cambiante, siempre en flujo– necesariamente sería constitutiva de y constituida por el eventual código de ética, el cual, por ende, sería tanto un fruto de las heterogeneidades, jerarquías y relaciones de poder que caracterizan a aquel como un elemento de su producción social. Nuestro medio profesional es –como cualquier otro– heterogéneo, desigual y veladamente conflictivo. No puedo entrar aquí en detalles ni necesito hacerlo pues todos los lectores saben por experiencia propia de qué estoy hablando, de modo que me limitaré a enumerar algunos de sus rasgos más notados: primero, hay múltiples formas de insertarse en la profesión que forman una clara jerarquía en cuyo centro se ubican las instituciones del mundo académico (el desempeño en éstas se eleva por sobre el trabajo de ‘gestión’ en otras agencias estatales y en ONGs, y por debajo de estas posiciones se encuentran la docencia en el nivel medio, que es la principal fuente de ingresos de muchos colegas, y las variantes, muy minoritarias, que corresponden al trabajo en el sector privado académico y no académico); segundo, el mundo académico se encuentra ‘internamente’ más articulado en términos institucionales que el medio profesional más amplio del que forma parte; y tercero, ese medio académico es un espacio social estructurado en torno de la competencia interpersonal e interinstitucional por el reconocimiento y el control de diversas clases de recursos (posiciones académicas, cargos de gestión que involucren la toma de decisiones sobre una amplia variedad de asuntos,

recursos pecuniarios, etc.) y atravesado por diferencias de orden ideológico que operan como fundamentos de sus tensiones y disputas y, a la vez, como sus medios de expresión.

Si llegáramos a adoptar un código de ética, sería inevitablemente el fruto de un cierto estado de las relaciones en ese complejo medio profesional. Por otro lado, como no tenemos un colegio profesional, probablemente las consecuencias del desarrollo de semejante recurso de control social no serían demasiado notables, y aún si llegáramos a conformar esa clase de organización dudo que el código se tornara en un factor realmente decisivo de la conformación de nuestro campo profesional. Sin embargo, no puedo sino admitir que esta faceta del asunto suena vagamente ominosa.

En lo que se refiere en particular a las prácticas de investigación, resulta especialmente preocupante la alternativa, ya concretada en nuestra disciplina en numerosos países, de la ética procedimental, que supone la obligación de someter los proyectos de investigación a comités de ética, la obtención y certificación ante dichos comités del ‘consentimiento informado’ de las personas que participan en la investigación y, a veces, el monitoreo continuo de los procedimientos empleados para producir información y para elaborar y difundir los resultados de cada investigación. La ética procedimental, que no implica evaluar en términos éticos las investigaciones *a posteriori* sino que condiciona su inicio y su desarrollo al poder de comités constituidos para asegurar que se cumplan las normas éticas establecidas por las instituciones que las patrocinan, representa indudablemente la cristalización última de la tendencia inherente a los códigos de ética a tornarse en mecanismos de control social. Escribiendo en términos foucaultianos, Christine Halse y Anne Honey (2007:337 y ss.) analizan el desarrollo de un ‘discurso institucional de la investigación ética’ que ha ido colonizando numerosas disciplinas, al cual caracterizan como una ideología, un instrumento de gubernamentalidad y un régimen de verdad que comprende una serie en expansión de tecnologías, estructuras y prácticas, así como un nuevo tipo de profesionales comprometidos con su despliegue (administradores y expertos en políticas éticas). Estrechamente vinculado, como señalan las autoras, con la ‘cultura de auditoría’ de cuño neoliberal (cfr. Strathern, 2000), este discurso institucional no puede sino tener efectos negativos para la práctica de la investigación en la Antropología Social y/o Cultural.

Ante todo, puesto que derivan del campo biomédico, los sistemas de ética procedimental presuponen una concepción de la investigación como lineal, susceptible de una planificación detallada y previsible en su

En última instancia, como muestran para el caso brasileño Patrice Schuch y Ceres Victora (2015:784 y 785; mi traducción) “*los instrumentos, comités y procedimientos de regulación no sólo evalúan éticamente los estudios e investigaciones*” sino que “*tienen una agencia en cuanto a la configuración del propio sentido de ‘ética’ a constituir y evaluar*” puesto que “*en la lógica que asocia aspiración y regulación, al instituir procedimientos de verificación, tales políticas producen conocimientos tomados como ‘éticos’*”. De esta forma, lo que pasa a ser visto progresivamente como ético es, por un lado, la ‘transparencia’ de las prácticas de investigación (independientemente de que tal exigencia pueda llegar a desautorizar las negociaciones realizadas durante el proceso de investigación) y, por el otro, aquel conocimiento que es controlable y cuantificable a través de certificaciones e indicadores de desempeño burocráticos, al tiempo que las preocupaciones que se presentan a los antropólogos y sus interlocutores en el curso de los procesos de investigación son desplazadas fuera de la atención institucional y, por ende, no cuentan como éticas (cf. Schuch y Victora, 2015:789 y 790). Así las cosas, lo más probable es que un código de ética que responda a la lógica procedimental no sólo sea inútil como guía para el comportamiento de los investigadores sino que, además, ni siquiera sirva para estimular sus reflexiones éticas, tendiendo más bien a inducirlos a preocuparse por satisfacer los requisitos burocráticos que pasan por ser indicadores de que su desempeño es ético (cfr. Halse y Honey, 2007:344 y 345).

Sin embargo, la variante procedimental de la ética no se vincula tanto con las asociaciones profesionales como con los organismos que acreditan y financian las investigaciones: en efecto, su generalización se ha dado sistemáticamente de la mano de la imposición de regulaciones legales o administrativas que condicionaron el flujo de recursos a la creación de comités de ética que operaran sobre la base de este tipo de lógica por parte de hospitales, laboratorios, universidades, etc. (cfr. Halse y Honey, 2007). En este sentido, es difícil que la discusión en el seno de nuestra ‘comunidad’ profesional llegue a dar lugar a la adopción de un código de ética de naturaleza procedimental, y aún cuando ello sucediera no veo cómo sus previsiones podrían llegar a ser aplicadas efectivamente (lamentablemente, no puede decirse lo mismo de los organismos que acreditan y financian nuestras investigaciones).

Por otro lado, en la medida en que no sea procedimental, un código de ética podría servir –según ya he sugerido– como un recurso didáctico a desplegar en la enseñanza en los niveles de grado y posgrado,

y como un punto de referencia capaz de estimular la reflexión ética de los antropólogos sociales y/o culturales en el curso de sus prácticas profesionales. Con ello no dejaríamos de estar en el plano del control social (la socialización siempre es, entre otras cosas, una instancia de control social) pero, a la vez, estaríamos estimulando la reflexión ética del modo ya apuntado. Y, especialmente en la medida en que todo esto sucediera sin la previa constitución de un colegio profesional, resulta difícil imaginar cómo la dimensión de control social de semejante proceso podría obliterar a la del estímulo a la reflexión ética: pues sin alguna medida de control institucional centralizado restarían apenas los incentivos para que cada uno de nosotros se planteara (en principio individualmente, pero también, quizás, en el marco de nuestros ámbitos de trabajo) problemas éticos partiendo de la confrontación entre las situaciones encontradas en el curso de nuestras labores y la letra – después de todo, no tan muerta– del código de ética.

Mis casi veinte años de trabajo en torno de la moral me han convencido que la mayor parte de ella –y, de hecho, la más significativa en términos de la orientación efectiva del comportamiento– corresponde al plano del entendimiento, se caracteriza por su escasa elaboración discursiva y está conformada por una combinación de ejemplos estandarizados y de expresiones y frases hechas a los que se asocian sistemáticamente, aunque de manera temporal, sentidos tenidos por legítimos y ampliamente naturalizados (cfr. Balbi, 2007; 2014).

Desde el punto de vista de las preocupaciones sobre el perfil de nuestra profesión y nuestras responsabilidades colectivas e individuales en tanto sus practicantes, el que la moral revista esas características tiene una connotación negativa porque la escasa elaboración discursiva y la naturalización desestiman la reflexión y el cuestionamiento que resultan imprescindibles para hacernos cargo de ese tipo de inquietudes. Las cuestiones que, acorde a la posición de cada quien en el entramado profesional y al mero hecho de ser antropólogos sociales y/o culturales pueden y/o deben preocuparnos son innumerables: los alcances y naturalezas de nuestras responsabilidades para con las personas con que tratamos en los diversos ámbitos de nuestro desempeño profesional; el problema de la propiedad intelectual del conocimiento llamado 'antropológico'; la exacta naturaleza de nuestras responsabilidades corporativas en tanto docentes, de las que puede pensarse que se agotan en la formación de los estudiantes pero también que se extienden hacia la generación de condiciones

propicias para su inserción en el campo laboral; la pregunta respecto de las responsabilidades particulares que podrían considerarse como emergentes del hecho de que, en la Argentina, la formación en nuestra profesión sea exclusivamente fruto del sistema universitario público; la pregunta respecto de si la historia y el perfil de nuestra profesión implican responsabilidades corporativa se individuales específicas en relación con la promoción y defensa de los derechos de los ahora llamados ‘pueblos originarios’ y de otras minorías étnicas (o de las minorías en general); y tantos otros asuntos aparentemente dispares pero, cabe sospechar, inextricablemente interrelacionados. Se trata de problemas morales en el sentido ya apuntado, y si queremos avanzar en torno de su tratamiento –ya que no de su resolución, que es apenas un horizonte utópico–, necesitamos arrancarlos de la maraña de frases hechas, ideas naturalizadas, sobreentendidos y silencios que subyacen a nuestra vida profesional. Me refiero, por ejemplo, a nociones naturalizadas como las de que los antropólogos estamos comprometidos con el ‘respeto por la diversidad’, que tenemos un ‘compromiso’ con nuestros ‘interlocutores’, que nos compete ‘darles voz’ y/o ‘reivindicar su agencia’; etc. Y pienso también en cuestiones cuyo tratamiento público casi parece estar interdicto, como la de hasta qué punto, considerando que la mayor parte de nosotros somos agentes estatales y que las agencias a que pertenecemos son parte activa de procesos de dominación o de control social, podemos realmente abogar con éxito –o con más éxito del que cabría esperar en otras condiciones– por los intereses de las poblaciones, grupos y sujetos en cuyas vidas nos entrometemos en el curso de nuestro trabajo. Cuestiones semejantes son evocadas de tanto en tanto por algún colega pero no se las trata sistemáticamente o se lo hace en términos estandarizados y en gran medida naturalizados (como ocurre con las que parecen revestir un tono más ‘metodológico’). Y esto no sólo es negativo porque limita la pertinencia y profundidad de nuestras reflexiones sino porque oblitera la posibilidad de que cada uno de nosotros se haga plenamente cargo de su propia ética política. Y, como apunta Narotzky (20014:140) “*La única ética posible en la disciplina está simplemente ligada a la asunción pública de nuestra ética política*”.

Es aquí, a fin deliberar los problemas morales que se nos presentan en el curso de nuestro desempeño profesional del substrato de nociones naturalizadas, fórmulas más o menos vacías, sobreentendidos y silencios sobre el cual (como ocurre con toda acción humana) nos movemos, que puede ser útil un código de ética profesional. Se trata

BIBLIOGRAFÍA

Balbi, Fernando Alberto

2015. "Creatividad social y procesos de producción social: hacia una perspectiva etnográfica." En: *PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales* Año XIII, N° XVIII.

2014. "...quiero andar con mucha libertad. Consideraciones en torno de los lugares de las organizaciones partidarias y de la *conducción* en la praxis política de los peronistas". En: Melon, Julio César y Quiroga, Nicolás (comps.) *El peronismo y sus partidos. Tradiciones y prácticas políticas entre 1946 y 1976*. Rosario: Ed. ProHistoria.

2012. "La integración dinámica de las 'perspectivas nativas' en la investigación etnográfica". En: *Intersecciones en Antropología* N°14.

2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

2000. "Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos". En: *Avá. Revista de Antropología Social* N°2.

1998. *...esos son acopiadores. Moralidad y conflicto en una cooperativa de pescadores entrerrianos. Una etnografía*. Tesis de Maestría, Mimeo. Posadas: Programa de Postgrado en Antropología Social-UNaM.

Caplan, Pat

2003. "Introduction: anthropology and ethics." En: Caplan, Pat (ed.) *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*. London: Routledge.

Carduff, Carlo

2011. "Anthropology's ethics: Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis". En: *Anthropological Theory* N°11.

Carrithers, Michael

2005. "Anthropology as a moral science of possibilities". En: *Current Anthropology* Vol. 46, N°3.

Das, Veena

2012. "Ordinary ethics". En: Fassin, Didier (Ed.) *A companion to moral anthropology*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Dewey, John

1922. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: Modern Library.

Durkheim, Emile

1951. "Determinación del hecho moral". En: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.

Fassin, Didier

2011. "A contribution to the critique of moral reason". En: *Anthropological Theory* Vol. 11, N°4.

2008. "Beyond good and evil?: Questioning the anthropological discomfort with morals". En: *Anthropological Theory* Vol. 8, N°4.

Faubion, James

2011. *An anthropology of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack

1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Barcelona: Akal.

Guber, Rosana

2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma: Buenos Aires.

Halse, Christine y Honey, Ann

2007. "Rethinking ethics review as institutional discourse". En: *Qualitative Inquiry* Vol. 13, N°3.

Herzfeld, Michael

1988. *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.

Johnson, Mark

1993. *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

1987. *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination and reason*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Keane, Webb

2014. "Affordances and reflexivity in ethical life: An ethnographic stance". En: *Anthropological Theory* Vol. 14, N°1.

Lakoff, George

1990. *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lakoff, Andrew y Collier, Stephen

2004. "Ethics and the anthropology of modern reason." En: *Anthropological Theory* Vol. 4, N°4.

Laidlaw, James

2002. "For an anthropology of ethics and freedom". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 8, N°2.

Lambek, Michael

2010. "Introduction". En: Lambek, Michael (ed.) *Ordinary ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press.

Lave, Jean

2015. *La cognición en la práctica*. Buenos Aires: Paidós.

Mattingly, Cheryl

2013. "Moral Selves and Moral Scenes: Narrative Experiments in Everyday Life". En: *Ethnos* Vol. 78, N°3.

2005. "Toward a vulnerable ethics of research practice". En: *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* Vol. 9, N°4.

Mills, David

2003. "Like a horse in blinkers?": a political history of anthropology's research ethics". En: Caplan, Pat (ed.) *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*. London: Routledge.

Narotzky, Susana

2004. "Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica". En: *Relaciones* Vol. XXV, N°98.

Needham, Rodney

1972. *Belief, language, and experience*. Oxford: Basil Blackwell.

Ordiano Hernández, Esteban

2013. "Ética para antropólogos': entre recetas morales y simetría moral". En: *Desacatos* N°41.

Pitt-Rivers, Julian

1989: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Barcelona: Alianza Editorial.

Putnam, Hillary

1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul

2007. "Ética y moral". En: Gómez, Carlos (Ed.) *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Ed.

Sánchez Jiménez, José

2013. "Clave y cónclave. La codificación ética del desempeño antropológico". En: *Desacatos* N°41.

Schuch, Patrice y Victora, Ceres

2015. "Pesquisas envolvendo seres humanos: reflexões a partir da Antropologia Social". En: *Physis.Revista de Saúde Coletiva* Vol. 25, N°3.

Stoczkowski, Wiktor

2008. "The 'fourth aim' of anthropology. Between knowledge and ethics". En: *Anthropological Theory* Vol.8, N°4.

Strathern, Marilyn (Ed.)

2000. *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London: Routledge.

Walker, Margaret Urban

2003. *Moral contexts*. Oxford: Rowan & Littlefield Publishers Inc.

Williams, Raymond

2009. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Zigon, Jarrett

2010. "Moral and ethical assemblages. A response to Fassin and Stoczkowski". En: *Anthropological Theory* Vol. 10, N°1-2.

2009. "Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life". En: *Ethnos* Vol 74, N°2.

2007. "Moral breakdown and the ethical demand. A theoretical framework for an anthropology of moralities" En: *Anthropological Theory* Vol. 7, N°2.