



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT 57: Tecnologías digitales, subjetividad y producción de conocimiento. Aportes epistemológicos de la Antropología

Repensando el campo antropológico desde Carlos Castaneda

Agustina Bender. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
agusbender.bending@gmail.com

Julio Benavides. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Camila Ludueña, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Resumen

Nuestro foco de interés tuvo por objeto problematizar los criterios de validación del conocimiento al interior del campo de la antropología y la construcción de la autoridad etnográfica, desde una lectura epistemológica. Hemos considerado indispensable el cuestionamiento permanente de los imperativos científicos propios de nuestra disciplina para no caer en dogmatismos y encontrar, de este modo, nuevas y diferentes maneras de construir conocimiento. Para ello, nos valimos del libro “Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento” de Carlos Castaneda, como una herramienta para repensar estas discusiones dentro de la antropología tomando en consideración lo polémico de su pertenencia para la academia. En ese sentido, lo hemos analizado a la luz de dos ejes centrales : Un primer eje se resolvió en torno al concepto de campo como objeto teórico problemático y así repensar las nociones de extrañamiento, distanciamiento y compromiso, tópicos claves que recorren nuestra formación y el segundo eje, por otro lado, problematiza acerca de los roles de antropólogo-informante en la obra de Castaneda para discutir la relación sujeto-objeto de conocimiento dentro de nuestra

disciplina y, de esta manera, poner en juego los supuestos que nos constituyen como científicos sociales. En función de las reflexiones teórico metodológicas desarrolladas podemos concluir que, si bien la rigurosidad científica es necesaria, no debemos abandonar el juicio crítico respecto a ciertos axiomas de nuestra especialidad, sino abrimos a nuevos modos de abordar en campo y vincularse con lxs sujetxs.

Palabras claves: *Campo científico; Construcción del conocimiento; Castaneda; Método etnográfico.*

Introducción

A lo largo de este trabajo nos proponemos problematizar los criterios de validación del conocimiento en el campo antropológico, la construcción de la autoridad etnográfica y las características de nuestra relación con el “objeto” de investigación a fin de poner en tensión aquellos supuestos que hasta el día de hoy definen nuestra disciplina.

Para ello tomaremos como insumo el libro “Las enseñanzas de don Juan: una forma Yaqui de conocimiento” de Carlos Castaneda a partir de considerarlo una figura marginal y polémica dentro de la academia. A lo largo de nuestra carrera notamos la ausencia de sus obras en las diferentes materias y, mientras varios antropólogos lo retoman de forma crítica (Reynoso, 1998), pocos los que lo consideran legítimo al pensar en la construcción del conocimiento en antropología. Así las cosas, nuestro interés no reside en analizar la obra de Castaneda, sino utilizarla como insumo para hacerle algunas preguntas a la antropología en tanto ciencia social.

Las enseñanzas de don Juan: una forma Yaqui de conocimiento, del antropólogo Carlos Castaneda (1925-1998) fue publicado por primera vez en 1968. En el mismo, el autor comenta que el libro es fruto de su trabajo antropológico de campo en los estados de Arizona (EE.UU) y Sonora (México) durante sus estudios de grado en el departamento de Antropología en la Universidad de California. Allí explica cómo

conoce a Juan Matus “su informante clave” quien, a lo largo del libro, pasa a ser su “maestro”.

Su escrito estuvo abordado desde la etno-fenomenología, una corriente teórico-metodológica desde la que se propone que cada fenómeno debe ser examinado bajo su propia luz, de acuerdo a sus reglas y composiciones. Sobre esa base sostiene que las prácticas chamánicas deben ser vistas como un sistema coherente de reglas y configuraciones, y la investigación a realizar debe ser sin principios *a priori* ni comparaciones con otros trabajos contruidos en un marco diferente.

A su vez, su trabajo abrió vínculos entre la antropología y otros campos, como los movimientos psicodélicos, el movimiento *New Age*, las corrientes fenomenológicas y las contraculturas de la década de 1960 (Reynoso, 1998).

A partir de esta obra, dividiremos nuestro análisis en dos ejes centrales: en primer lugar nos detendremos en la consolidación de nuestra disciplina como “campo” científico y en la legitimación del conocimiento a través de la “autoridad etnográfica”. A continuación, abordaremos un segundo eje centrado en la construcción de la relación sujeto-objeto, a partir de problematizar los roles de antropólogo-informante. En función de este análisis proponemos una postura en relación al quehacer antropológico en el contexto actual.

El campo científico y la autoridad etnográfica

Me sumergí tan profundamente en mi trabajo de campo que estoy seguro de que, en última instancia, desilusione a la misma gente que me patrocinaba. termine en un campo que era tierra de nadie. No era tema de la antropología o la sociología, la filosofía o la religión. Había seguido las reglas y las configuraciones propias del fenómeno, pero no había tenido la capacidad de salir a la superficie en un lugar seguro. En consecuencia, arriesgue mi esfuerzo total al caerme de las escaleras académicas apropiadas, las que miden su valor o la carencia de él. (Castaneda, 2005, p.10)

La Antropología como verdad sobre el Otro

Nuestra disciplina, que se desarrolla de manera autónoma en las postrimerías del siglo XIX y se consolida a inicios de XX es pensada por varios investigadores como una consecuencia de la “situación colonial” (Balandier, 1966), en otras palabras, el colonialismo fue la condición necesaria para su aparición (Lischetti, 1998). En otras palabras, aunque la misma adquiere un carácter sistemático y científico a partir del siglo XIX, es desde el siglo XV que comienza a haber una lectura sobre los “Otros” diferentes de las sociedades occidentales. Específicamente, el “descubrimiento” de América tuvo una incidencia particular sobre las conciencias europeas dando lugar a la construcción de la otredad (Krotz, 1987). La llegada de Europa a nuevas tierras significó recrear, para ambos grupos continentales, las estructuras de pensamiento que tenían hasta el momento, en donde la aparición de un nuevo sujeto humano similar pero diferente a la vez implicó una pregunta sobre la propia cultura.

Se estableció así una relación entre dos seres sociales ubicados en diferentes estadios dentro de una recta evolucionista, que en uno de sus extremos colocó al “salvajismo”, representado por los pueblos colonizados, y en el otro, a la “civilización” encarnada por Europa. En palabras de Lischetti (1998) “El colonialismo no es solo expansión y dominación económica, es también dominación y etnocentrismo culturales, el colonialismo supone la creencia en una sola cultura” (p. 24). Así, la antropología surgió como discurso legitimador de la conquista y la dominación, a la vez que sirvió a los fines de producir información sobre esos “Otros” a los que se pretendía someter y gobernar. Se constituyó como un “saber autorizado” sobre las sociedades no occidentales, convirtiéndolas en su “objeto” de estudio (Palerm, 2004) y produciendo postulados de “verdad” sobre ellas.

A través de siglos de sometimiento la actitud respecto a esos Otros fue variando, alternando entre miradas iluministas y positivistas de tipo paternalistas que entendían a estas culturas como signo de atraso incapaces de “evolucionar” sin un acompañamiento exterior, hasta ideas más románticas que los veían como algo valioso para poner en jaque a su propia sociedad y digno de ser conservado. De este modo la antropología viene a cumplir el rol primordial de “rescatar” los últimos rescoldos de esa cultura antes de ser arrasados por la empresa colonial y perder su

identidad. Se establece así un doble juego de exotización y cristalización cultural de estas sociedades.

Esta breve historización nos permite pensar a la disciplina, de acuerdo con Michel Foucault (1978), como un dispositivo de saber con efectos de verdad sobre el otro. De este modo, vemos cómo se configuran determinados cánones teóricos y metodológicos que cimentan a la antropología como ciencia y, a la vez, se constituye un nuevo agente productor de conocimiento, el antropólogo, que acumula un tipo específico de capital: la autoridad científica. De acuerdo con Bourdieu (1994)¹ este tipo de autoridad genera prestigio, reconocimiento y beneficios a su poseedor que, como veremos a continuación, en el caso de nuestra disciplina tomará la forma de autoridad etnográfica (Clifford, 1995).

La etnografía como “norma” de la antropología

En este proceso de consolidación del campo disciplinar de la antropología el trabajo de campo jugó un rol central, constituyéndose en una metodología hegemónica para la representación transcultural (Clifford, 1995). Ello implicó, asimismo, un proceso de profesionalización expresado en la creación de cátedras para la formación académica y el establecimiento de un tipo específico de agente: “el trabajador de campo”. En este sentido, James Clifford plantea que “durante ese período se creó una forma particular de autoridad, una autoridad tanto validada científicamente como basada en una experiencia personal singular” (p. 44) lo que conllevó una superación de la antigua división del trabajo entre el antropólogo de la metrópolis y el “hombre del terreno” (misioneros, administradores, comerciantes y viajeros) acusado de carecer de buenas hipótesis científicas o la suficiente neutralidad, generando una distinción entre la antropología pre científica y la científica (Krotz, 1987).

El etnógrafo legitimado se caracterizó por tener la prueba de haber “estado allí”, la validez de su investigación pasó a ser juzgada a partir de la correcta utilización de

¹ Bourdieu entiende a la ciencia como un campo en el que se entablan luchas entre agentes con intereses contrapuestos para ganar posiciones favorables dentro del mismo. A partir de ellas, y de la posición que cada agente logra, éste acumula un tipo específico de capital, que le da legitimidad para actuar y hablar al interior del campo. Así, aquello que se define como “lo legítimo” o la “verdadera ciencia” es sólo producto de una lucha “inseparablemente política y científica” (1994, p. 144).

técnicas analíticas y modalidades de explicación científica. Ello supuso el establecimiento de ciertos “estándares normativos” tales como la permanencia prolongada en la “aldea nativa”, el dominio de la lengua vernácula y la observación de prácticas características. A partir de estos “estándares normativos” para la observación, se buscaba abstraer la totalidad social a partir de algunas de sus partes, desde un enfoque sincrónico que dejaba de lado la posibilidad de historización.

Otra prueba fundamental del “haber estado allí” del etnógrafo en el campo, fue el uso de recursos tecnológicos, tales como fotografías, notas de campo, grabaciones de audio y videos. Clifford (1995) se refiere a la importancia de este aspecto haciendo mención de *Los argonautas del pacífico Occidental*, de Malinowski:

El frontispicio de los *Argonautas*, como todas las fotografías, afirma la presencia de la escena delante de las lentes; y también sugiere otra presencia, la del etnógrafo, componiendo activamente este fragmento de la realidad trobriandesa (...) mientras que una mirada participante redirige nuestra atención hacia el punto de vista observacional que, como lectores, compartimos con el etnógrafo y su cámara. Se señala el modo predominante de la moderna autoridad del trabajo de campo: “Estás allí... porque yo estuve allí”. (p. 40)

Estos recursos tecnológicos, especialmente la cámara, también fueron empleados como un modo de cristalizar los momentos “exóticos” de las sociedades nativas, buscando aislar aquellos que más se acercaran al ideal de “lo indígena” que estos investigadores clásicos tenían. También se emplearon para documentar y fijar las prácticas culturales consideradas en vías de extinción a causa del impacto colonial (Padawer, 2017). En cualquier caso, lo que rara vez se cuestionó fue el estatus de objetividad de la cámara y su capacidad para capturar las prácticas culturales como si fueran “datos visuales”.

De modo que la imposición epistemológica del saber antropológico sobre el otro, también se acompañó de una imposición tecnológica que, de manera análoga a la escritura etnográfica, buscó objetivar el mundo nativo desde los dispositivos occidentales. El afianzamiento del canon científico de la antropología, se dio gracias

a la combinación de una metodología implementada por el trabajador de campo, con una serie de aparatos que le dieron respaldo.

La antropóloga Elsie Rockwell (2009), sostiene que los registros etnográficos deberían ser públicos, en tanto guardan el potencial de ser útiles más allá de nuestra investigación actual ya que permite ser ampliada por parte de nuevos investigadores .“El trabajo de campo, de por sí largo, vale la pena solo en función de las posibilidades que dan los documentos producidos, junto con las experiencias vividas, de hacer múltiples análisis” (p. 50). De este modo, podemos ver la importancia asignada en nuestra disciplina al registro y la evidencia, como insumos que permiten profundizar el conocimiento.

Como veremos, uno de los cuestionamientos más recurrentes a la obra de Castaneda se sostienen en que no se su trabajo no se ajusta a estos criterios de validación. Su presencia en el campo es incluso puesta en duda y su metodología, considerada poco rigurosa.

Críticas a la obra de Castaneda

Las reflexiones que realizamos en los apartados precedentes sobre las lógicas del campo científico y específicamente sobre las premisas básicas de la antropología y la autoridad etnográfica, nos permiten comprender algunos de los cuestionamientos planteados por diferentes antropólogos a la obra de Carlos Castaneda con relación a su validez antropológica en tanto ciencia.

Una de las críticas más recurrentes sobre el trabajo de este autor, tiene que ver con la dudosa autenticidad de su trabajo de campo etnográfico. Marvin Harris (1994), por ejemplo, tildó a *Las Enseñanzas de Don Juan* como un “oscurantismo antropológico”, puesto que para él no sólo no logra construir una ciencia de la vida social, sino que además cuestiona los propios métodos y premisas científicas, siendo a la vez “acientífica” y “anticientífica”. “El carácter oscurantista del enfoque de Castaneda se deriva de su presentación de la realidad *emic* asociada con la conciencia chamánica como un reto a la legitimidad de los principios epistemológicos sobre los que se basa la ciencia” (p. 348). Asimismo, Harris sostiene que la obra de Castaneda ha centrado su atención solamente en los aspectos *emic*, dando prioridad

exclusiva a los significados subjetivos de los participantes (en este caso, de Don Juan) y del observador (él mismo), dejando de lado el contexto *etic*.

Por otro lado, el autor advierte que Castaneda optó por hacer un recorte de los aspectos más exóticos de la vida Yaqui:

Los indios Yaquí le procuraron el contexto exótico apropiado para estudiar la <realidad aparte> de otra cultura, tanto más cuanto que escogió el aspecto más exótico de esa cultura para tratar de penetrar y participar en él: las actividades y pensamientos de la comunidad de hechiceros y chamanes Yaquí. (p. 347)

En el escenario local, Carlos Reynoso (1998) cuestionó lo dudoso de los datos obtenidos en el campo, sus métodos de recolección y su relación con el objeto acusándolo de pseudoetnográfico. Afirma que, aunque durante un tiempo, muchos antropólogos han tomado a Carlos Castaneda en serio, en la actualidad sólo algunos lo hacen. Y retoma, a modo de ejemplo, las palabras del argentino Carlos Califano, quien lo ha caracterizado como un “fraude etnológico”. En línea con el planteo de Harris, Reynoso culmina afirmando la existencia de una “peligrosa cercanía entre fenomenología, oscurantismo y falsificación deliberada de los hechos, o más trivialmente “mentira” (p. 109).

Otro de los antropólogos argentinos que critica la obra de Castaneda es Pablo Rodríguez (2001) quien al decir sus motivos por los cuales la obra de Castaneda no es antropología despliega una serie de pautas ajustadas a las premisas legitimadas por la academia como son: la falta de formación científica, el no atenerse a pautas metodológicas concretas, el no dar cuenta del proceso a través de la documentación como evidencia y el hecho de no haber obtenido el aval tanto de la institución académica como de los propios colegas. Así; “no todo lo que un antropólogo hace es antropología, como no todo lo que dice un legislador es ley” (p. 2). Asimismo, otro de los argumentos con que expulsa a Castaneda del plano científico es la idea de que, en su relato, al recuperar su proceso de conversión, no escribe como antropólogo sino como *shaman*. Esto implicaría abandonar la ciencia como forma privilegiada de conocimiento “y la adopción de la brujería como una forma de conocimiento superior

y contradictoria con la ciencia” (p. 2). A modo ilustrativo traemos un fragmento del libro para dar cuenta de la mentada transformación en clave extra académica.

Me di cuenta de que lo que don Juan me había ofrecido era una revolución cognitiva total (...) Las conclusiones, por lo tanto, son solo dispositivos mnemotécnicos, o estructuras operacionales, que sirven como trampolines para saltar hacia nuevos horizontes de cognición. (Castaneda, 2005, p.17)

En conclusión, consideramos que Castaneda, en tanto autor y en tanto obra, representa un caso “problemático” en el campo de la ciencia antropológica. Sus obras no han sido reconocidas como científicas por muchos de sus colegas, quienes destacan, como vimos, una falta de rigurosidad metodológica y cuestionan la fiabilidad de sus datos etnográficos, poniendo en duda su concurrencia al campo y su “estar allí”, aspectos fundamentales dentro de las convenciones científicas de nuestra disciplina.

Relación sujeto - objeto en la obra

Las críticas que hemos recuperado anteriormente, cuestionan a Castaneda desde el canon clásico de hacer ciencia. Todas ellas, básicamente, denuncian la falta de rigor teórico-metodológico así como la posible falta de autenticidad de los datos recogidos por el autor. Ahora bien, lo que estos cuestionamientos no problematizan son los cánones epistemológicos de la antropología en tanto saber autorizado sobre “el Otro”. A lo largo de este apartado, retomaremos algunos autores que han trabajado en esta dirección y veremos cómo se puede vincular a Castaneda con dichos aportes.

El primero de ellos es James Clifford (1995), quien examina el modo en que la observación participante se funda como canon metodológico de la etnografía, siguiendo vigente hasta nuestros días. Este método busca una sistematicidad en la mirada del mundo nativo, una mirada entrenada para recabar los “datos” capaces de representar, por medio de la escritura etnográfica, el mundo social estudiado. Es una mirada distanciada, que garantiza la distinción entre el “otro” estudiado y el

“nosotros” que estudia, lo que nos introduce en el clásico debate respecto a la relación sujeto-objeto de la antropología. De este modo, el “punto de vista del nativo” que busca representar la etnografía clásica, sólo es legible cuando se organiza en el discurso autorizado del antropólogo. Para ella, la etnografía es una “traducción” de ese mundo exótico.

El trabajo de campo se centró en la *experiencia* del estudioso observador-participante. Apareció una imagen bien delineada, una narrativa, la del extranjero que penetra en una cultura, arrastrando una especie de iniciación que conduce al rapport (en su expresión mínima, aceptación y empatía, aunque habitualmente implica algo que se parece a la amistad). De esta experiencia emerge, de maneras no especificadas, un texto representacional escrito por el observador-participante. (p.53)

El autor observa que este método etnográfico se pone en crisis en las últimas décadas, emergiendo otras modalidades de etnografía que proponen “paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía”, en los que toma protagonismo la intersubjetividad de todo encuentro y su contexto performativo (*Ibíd.* 1995). En estos casos, la relación clásica entre sujeto-objeto deja paso a una relación entre sujetos críticos y reflexivos.

En esta misma línea, Ana Padawer (2008) propone pensar la relación etnográfica de manera intersubjetiva, como producto de una permanente negociación entre sujetos histórica y socialmente diferenciados, en lugar de una relación donde el “informante” espera de la voz autorizada del etnógrafo para explicar su realidad social. Elena Achilli (2016) sugiere que es a partir de estas relaciones intersubjetivas y el contexto en el que se producen, que se construye el “lugar” de antropólogo. Esto quiere decir que la labor etnográfica no sólo produce conocimiento sobre el otro, sino que transforma al propio investigador en tanto éste participa de las relaciones sociales que estudia.

Es partiendo de esta última idea que podríamos establecer un nexo con la interacción entre sujeto y objeto en la obra de Castaneda donde observamos una intención permanente del autor por dar cuenta de lo que le va sucediendo en su

relación con el otro. De este modo, don Juan no es construido en tanto “objeto” de estudio sino como un interlocutor con quien prima la relación interpersonal y el intercambio de saberes y vivencias. Más aún, lo que empieza a ocurrir en esta interacción es la *transformación* subjetiva de Castaneda a partir de los saberes que empieza a recibir de don Juan. Con relación a este proceso de “conversión”, Octavio Paz caracteriza *Las enseñanzas* como una “anti antropología”, puesto que no solo se invierte la relación sujeto-objeto, sino que el libro propone, según el autor, otro tipo de conocimiento: “el objeto de estudio -don Juan, chamán Yaqui- se convierte en el sujeto que estudia, y el sujeto- Castaneda, Antropólogo- se vuelve objeto de estudio y experimentación” (2005: p 20). Asimismo, la relación muta de científica a mágica religiosa, en la que Castaneda pasa a ser un neófito y Don Juan su maestro: “En la relación inicial el antropólogo quiere conocer al otro, en la segunda el neófito quiere convertirse en otro” (p,20) En tal sentido, la relación con Don Juan pasa a ser de aprendizaje. En palabras del propio Castaneda esta transformación deviene en una “revolución cognitiva total” (*Ibíd.*, 2005, p.17):

La mayor parte de los procesos que he descrito en mi obra publicada tenía que ver con el vaivén de mi persona como ser socializado bajo el impacto de nuevos fundamentos. En la situación de mi trabajo de campo, lo que ocurría era algo más urgente que una mera invitación a internalizar los procesos de esa nueva *cognición chamánica*; era un mandato. Después de años de lucha por mantener intactos los límites de mi *persona*, estos límites cedieron. Luchar por conservarlos era un acto sin sentido, visto a la luz de lo que don Juan y los chamanes de su linaje querían hacer. Era, sin embargo, un acto muy importante a la luz de mi necesidad, que era la necesidad de toda persona civilizada: mantener los límites del mundo conocido. (p. 12).

Por otro lado, también podemos observar cómo nuestro hombre concede importancia a otras formas de conocer más allá de la visión como sentido privilegiado de la etnografía clásica (Clifford, 1995, p.49). En tal sentido, la descripción etnográfica en *Las enseñanzas de Don Juan* aborda otras áreas de la sensibilidad y presta atención a las experiencias corporales:

En ese momento tuve la sensación de unas convulsiones intensas, y en cosa de instantes un túnel se formó a mi alrededor, muy bajo y estrecho, duro y extrañamente frío. Parecía al tacto una pared de papel aluminio sólido. Me encontré sentado en el piso del túnel. Traté de levantarme, pero me golpeé la cabeza en el techo de metal, y el túnel se comprimió hasta empezar a sofocarme. (Castaneda, 2005, p 56).

Mis notas de campo revelan la versión subjetiva de lo que yo percibía al atravesar la experiencia (...) Quería describir en la forma más completa posible el efecto emotivo que había experimentado. Mis notas de campo manifiestan asimismo el contenido del sistema de creencias de don Juan. (Castaneda, 2005, p. 42)

Estos fragmentos nos permiten dialogar con algunos autores recientes que han puesto en tensión la forma clásica de pensar la relación clásica entre sujeto-objeto. En esta línea, Paula Cabrera, refiere que en “la práctica etnográfica -que es práctica, cuerpo, afectividad y pasión- se dan las condiciones de posibilidad de volver sobre sí enriqueciendo su devenir en el reconocimiento de la subjetividad corporal, que es siempre intersubjetividad” (Cabrera, 2010, p. 54). La intersubjetividad propia del trabajo de campo no sólo se produce de forma cognitiva o racional, sino que también se da en la acción de “poner el cuerpo”. A su vez, la autora distingue entre los postulados de los etnógrafos clásicos y las nuevas formas de pensar el trabajo de campo: “Los primeros etnógrafos como Boas, Malinowski, Lévi-Strauss, no creían que había que transformarse en los ‘otros’ para poder conocerlos. Pero es cierto que nosotros podemos transformarnos durante la etnografía” (p. 85).

Otra de las investigadoras que aborda este debate es Silvia Citro (2009), quien nos propone estrategias de participación que nos permitan “descentrarnos de la visión en tanto modo predominante de la sensibilidad occidental para intentar explorar con igual importancia las percepciones de los cinco sentidos así como la participación corporal en el hacer práctico, en los movimientos corporales de la vida cotidiana, lo cual involucra el sentido cenestésico” (p. 97)

Implicancias éticas

Varios son los cuestionamientos que se le realizan a la obra de Castaneda y de sus discípulos en cuanto a las consecuencias que generaron para las comunidades que menciona en sus trabajos, como los Yaqui o Indios Puebla. Phil Weigand, por ejemplo, desde un plano ético y moral, nos interpela como académicos a tener conciencia de la responsabilidad de nuestras investigaciones sobre la vida e imagen de las comunidades con las que trabajamos.

La parcialidad, las distorsiones y el sensacionalismo pueden infectar la vida cultural y la autoimagen de los Huicholes y otros nativos americanos. Cuando esto ocurre sus derechos humanos y su dignidad se encuentran en peligro. (...) como antropólogos, ni tenemos ni hemos tenido nunca el derecho a tergiversar, para nuestros propios o cualesquiera otros propósitos, el patrimonio de ninguno de los pueblos que hayamos elegido estudiar" (Phil Weigand en prefacio de Fikes, 2009).

En este sentido, es interesante retomar un fragmento de la Resolución de la Quinta Reunión Anual del Círculo de Ancianos de la Tradición firmado por integrantes de las naciones Wyola, Navajo, Hopi, Muskogee (Creek), Chippewa-Cree, Cheyenne Del Norte, Onondaga y Lakota, (Donovan en Rodriguez, 2001, p.15) en la que se recupera la opinión de estas comunidades indígenas norteamericanas respecto a aquellas personalidades vinculadas a la industria del "espiritualismo indígena americano":

(...) hicieron dinero escribiendo distorsiones y completas mentiras acerca de la espiritualidad indígena para consumo del mercado masivo. Estos autores se enriquecieron vendiendo su basura mientras los verdaderos indios se morían de hambre lejos de la vista y la preocupación de América.

Como mencionamos anteriormente, Marvin Harris (1994) también realiza una importante crítica a Castaneda, tanto en el aspecto metodológico, como en el ético. En este punto, hace hincapié en la responsabilidad moral de la antropología y en las consecuencias que nuestras acciones y omisiones pueden ocasionarles a las comunidades con las que trabajamos.

En síntesis, estas críticas se basan en un cuestionamiento ético/moral, y una reflexión sobre el compromiso social y político de la antropología. Consideramos, asimismo, que nos sirven para cuestionar y repensar nuestro rol, nuestra manera de hacer ciencia, así como también de construir conocimiento sobre los “otros”.

En este punto, es interesante retomar la propuesta teórica metodológica de Silvia Citro (2009), quien reivindica la escucha fenomenológica como momento de “acercamiento-participación”. A través del mismo es posible describir las prácticas “en sus propios términos” y los sentidos que los propios actores sociales les asignan, para lo cual es fundamental el diálogo y la participación corporal en las experiencias que acontecen en el campo. Sin embargo, la autora plantea que esta instancia debe ser complementada con un momento de *sospecha* y distanciamiento, en el que se debe el carácter socialmente construido de aquello que se presenta como natural. Así, se busca “explicar el papel que las condiciones económico-políticas, las prácticas corporales y los discursos sociales preexistentes han tenido en la construcción de esos discursos y cuerpos actuales con los que, como etnógrafos, nos enfrentamos en el trabajo de campo” (p. 100). En base a esta propuesta podríamos pensar que Castaneda nos permite ampliar la mirada hacia otros modos de hacer antropología más tendientes a registrar otros tipos de sensibilidad. Sin embargo, tal como mencionamos, esta metodología no es suficiente para construir conocimiento antropológico.

Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos empleado la obra de Carlos Castaneda como insumo para ampliar la mirada respecto al ejercicio de nuestra disciplina y sus implicancias políticas, éticas y epistemológicas. Para ello comenzamos con un breve repaso histórico de la constitución de la antropología en el marco de expansión colonial, configurándose como saber autorizado sobre los otros, esto nos permitió repensar la construcción de la autoridad etnográfica y de la etnografía como metodología hegemónica para asegurar un conocimiento científico y objetivo.

Acto seguido abordamos la relación sujeto-objeto, reflexionando sobre los modos en los que tradicionalmente se ha pensado la relación entre el investigador y su “objeto

de estudio” para luego mencionar algunas críticas a este modelo, desde las que se piensa no ya en términos de sujeto investigador y objeto investigado, sino más bien como una relación entre sujetos críticos y reflexivos. Creemos que el trabajo de Castaneda es interesante para poner en tensión esta convención que construyó la etnografía clásica, caracterizada por la supuesta distancia del investigador con el mundo estudiado. Vimos como algunos investigadores actuales proponen pensar la etnografía como una relación intersubjetiva entre personas social e históricamente situadas, donde se involucran saberes, pero también sensaciones, sentimientos, deseos y conflictos. *Las enseñanzas de Don Juan* abre importantes aristas para considerar lo que nos pasa en el campo como sujetos que conocen, pero también sienten, se dejan interpelar, enseñar, encantar o disgustar por el otro.

Por otro lado, el trabajo de Castaneda nos hace pensar sobre las consecuencias éticas y políticas en torno al modo en que narramos al otro.

Desde nuestra perspectiva entendemos que toda etnografía es un texto en tanto construcción discursiva del otro y por lo tanto no es el reflejo de la realidad social sino que está condicionada por la subjetividad del investigador y por ende, provoca efectos materiales y simbólicos sobre esas realidades. En ese sentido, nos parecen pertinentes las críticas a Castaneda realizadas desde el plano ético, que se dirigen a señalar los efectos de sentido que nuestra producción de saber produce sobre las sociedades. Cabe reiterar que no es nuestro fin cuestionar la figura de Castaneda en tanto validez científica sino las consecuencias que a partir de su obra se generaron sobre los pueblos originarios, tales como la exotización de sus tradiciones y la estereotipación de sus prácticas. Consideramos que esta forma de construir al otro tiene grandes similitudes con el canon clásico, haciendo de la alteridad un objeto de encanto más que un agente situado histórica y socialmente. A pesar de ello, creemos que *Las enseñanzas de Don Juan* guardan valor en tanto “buenas para pensar” los supuestos clásicos de nuestra disciplina puesto que resulta indispensable reconocer y hacernos cargo del status social de nuestra disciplina. En tanto ciencia, nuestros conocimientos tienen el potencial de ser tomados para hacer políticas públicas, para pensar el Estado, para construir conocimiento en la escuela y para generar imaginarios colectivos.

Referencias bibliográficas

- Achilli, E. (2005) Un enfoque antropológico relacional. Algunos núcleos identificatorios y el campo de la investigación sociocultural. En: *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio* (cap 1 y 2). Rosario, Argentina: Laborde Editor.
- Balandier, G.(1966) Sociología, etnología, etnografía. En: Gurvitch: *Tratado de sociología*, Buenos Aires, Argentina: Kapelusz.
- Bourdieu, P. [1976] (1994) El campo científico. *Redes: revista de estudios sociales de la ciencia*. 1(2), 129-160.
<https://ridaa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/317/07R1994v1n2.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cabrera, P. (2010) Volver a los caminos andados. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, n°1, 54-88.
http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/trabajos/paula_cabrera.pdf
- Castaneda, C. [1968] (2005) *Las enseñanzas de don Juan*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Citro, S. (2009). Hacia una etnografía dialéctica de y desde los cuerpos. En *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Clifford, J. [1988] (1995). Sobre la autoridad etnográfica. En *Dilemas de la cultura*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Fikes, J. [1992] (2009) *Carlos Castaneda, Oportunismo y los psiquedélicos años setenta*. EE UU, Xilibris.
- Foucault, M. [1977] (2019) Verdad y poder. En: *Microfísica del poder*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Harris, M. [1979] (1994). El oscurantismo. En: *El materialismo cultural*. Madrid, España: Alianza Editorial - 3° reimp.
- Krotz, E. (1987). Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica. *Estudios sociológicos*. 283-301

- Lischetti, M. (1998) La antropología como disciplina científica. En Lischetti (comp.) *Antropología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina: Eudeba.
- Padawer, A. (2008). Contra la devolución: aportes de los conceptos de implicación y diálogo para las investigaciones antropológicas en contextos de gestión educativa.
- Padawer, A. (2017) La observación participante y el registro audiovisual. Reflexiones desde el trabajo de campo. En Dominguez Mon, A. (comp.) *Trabajo de campo etnográfico. Prácticas y saberes*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Palerm, A. [1976] 2005, Historia de la etnología. Los evolucionistas, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- Reynoso, C. (1998) *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Rockwell, E. (2009) *La experiencia etnográfica: historia y cultura de los procesos educativos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rodriguez, P. (2001). Carlos Castaneda y la Antropología. *Noticias de Antropología y Arqueología*, 2001, 1-20.
<https://www.aacademica.org/pablo.gustavo.rodriguez/45.pdf>