

Bajo otro nombre: Secretos, complicidades, etnografía¹

Nitzan Shoshan¹

¹ El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Ciudad de México, México

Resumen:

¿Cómo han impactado los procesos políticos recientes en la práctica y la ética de la investigación etnográfica, especialmente dado el creciente interés antropológico en estudiar la extrema derecha? Basándome en mi propia experiencia como investigador bajo un nombre falso, en este artículo reconsidero los imperativos éticos de la transparencia total y el consentimiento informado en el contexto del trabajo de campo etnográfico. Argumento que tales estándares éticos presuponen una noción insostenible del sujeto hablante al otorgar al etnógrafo una fijeza y objetividad que, además, normalmente negamos a nuestros interlocutores. En cambio, me pregunto, ¿cómo involucramos a nuestros interlocutores en redes de complicidad mientras retenemos u ofuscamos información en nuestros intercambios con ellos? ¿Cómo, a su vez, ellos nos exigen que correspondamos al mantener sus propias disimulaciones? En particular, examino cuatro problemas de identidad y transparencia en el trabajo de campo etnográfico, a los que llamo coherencia, performatividad, secrecía y complicidad. Mientras que realizar investigación etnográfica bajo un seudónimo resalta de manera excepcionalmente aguda el intenso trabajo metapragmático que implica posicionarse en el campo, sostengo que las preguntas que plantea son de una naturaleza más general para la investigación etnográfica. De hecho, tales preguntas impregnan la vida social en general y, por ende, necesariamente, también los enfoques etnográficos para su estudio.

Palabras clave: Etnografía oscura; Complicidad; Secreto/engaño en la investigación; Ética de la investigación; Consentimiento informado; Investigación sobre la extrema derecha.

¹ Este artículo es una traducción del texto original en inglés que se publicó en la revista *Zeitschrift für Ethnologie* (véase 2021).

Under a different name: Secrecy, complicity, ethnography

Abstract:

How have recent political developments impacted the practice and ethics of ethnographic research, especially given the growing anthropological interest in studying the far right? Drawing on my own experience as a researcher under a false name, in this article I reconsider the ethical imperatives of full disclosure and informed consent in the context of ethnographic fieldwork. I argue that such ethical standards presume an untenable notion of the speaking subject by granting the ethnographer a fixity and objectivity that, furthermore, we ordinarily deny our interlocutors. Instead, I ask, how do we draw our interlocutors into webs of complicity as we withhold or obfuscate information in our transactions with them? How, in turn, do they call upon us to reciprocate by upholding their own dissimulations? In particular, I look at four problems of identity and transparency in ethnographic fieldwork, which I call coherence, performativity, secrecy, and complicity. While conducting ethnographic research under a pseudonym brings into exceptionally sharp relief the intensive metapragmatic labor entailed in positioning oneself in the field, I argue that the questions it raises are of a more general nature for ethnographic research. Indeed, such questions saturate social life at large and hence, necessarily, ethnographic approaches to its study.

Keywords: Dark ethnography; Complicity; Secrecy/deception in research; Research ethics; Informed consent; far right research

Bajo otro nombre: Secretos, complicidades, etnografía

Nitzan Shoshan

El reciente y, según algunos, tardío aumento del interés antropológico en el estudio de los movimientos de extrema derecha ha respondido a procesos políticos preocupantes en todo el mundo que, entre otros efectos aún peores, expusieron lo poco que tenía que decir la disciplina sobre uno de los temas más importantes de nuestra época. Al mismo tiempo, dicho aumento de los estudios de la extrema derecha, que anteriormente la antropología había en gran medida evitado y evadido, ha generado todo tipo de problemas epistemológicos y éticos. En este artículo, me baso en mi propio trabajo de campo etnográfico con jóvenes extremistas de derecha en Berlín oriental para examinar algunas de las preguntas centrales que han surgido en torno al interés antropológico contemporáneo en la extrema derecha y a la reubicación de ese subcampo de los márgenes de la disciplina al corazón de sus agendas de investigación. Específicamente, examino los dilemas éticos que surgen de la práctica de la investigación etnográfica bajo un nombre falso, como fue mi caso. Argumento que los principios éticos que son tan comunes en nuestro oficio, como la transparencia total, el consentimiento informado y la producción de conocimiento colaborativo, no pueden ser abordados como imperativos absolutos. Por el contrario, la investigación etnográfica siempre debe navegar a través de un terreno turbio entre la honestidad y el ocultamiento, la verdad y las mentiras, la transparencia y la opacidad. Si bien la experiencia ciertamente atípica y particularmente problemática de un israelí judío haciéndose pasar por estadounidense con un nombre diferente orienta en gran medida mi análisis, sugiero que las preguntas que plantea no se circunscriben a los casos límite, sino que son relevantes para la práctica etnográfica de manera más general.

Ya a principios de los años 2000 había signos incipientes del creciente interés disciplinario en la extrema derecha, que se aceleró rápidamente durante la década de 2010. Mi propio trabajo de campo tomó forma en un contexto histórico que había sido testigo de un preocupante aumento de los movimientos de extrema derecha en la Europa post-socialista, a menudo atribuido en Alemania y en otros lugares a las huellas de regímenes autoritarios.² Sin embargo, esos mismos años vieron procesos políticos igualmente preocupantes en Europa Occidental, donde los partidos de extrema derecha obtuvieron aumentos sin precedentes en varios países (especialmente Francia, los Países Bajos, Austria e Italia), lo que puso en duda las teorías de la excepcionalidad post-socialista.

Esta transición de enfoque ha sido todo menos fluida. El desafío de buscar comprender mejor a la extrema derecha desde una perspectiva etnográfica, que ha sido objeto de intensos debates en revistas y conferencias disciplinarias en los últimos años, ha puesto de relieve un conjunto de obstáculos metodológicos interconectados. Los investigadores han tenido que lidiar repetidamente con importantes dificultades para acceder a interlocutores, establecer relaciones íntimas en el campo y sostener compromisos de investigación a largo plazo, todos ellos ampliamente considerados como estándares de oro de los métodos etnográficos. La confrontación con esos obstáculos metodológicos, que ya ha trastocado ciertos parámetros bien establecidos en la antropología, a su vez ha tenido lugar en el contexto de intentos contemporáneos más amplios de reimaginar la etnografía como un esfuerzo colaborativo y horizontal. En las últimas décadas, voces críticas dentro de la disciplina han cuestionado la sabiduría recibida sobre los tipos de relaciones que los antropólogos deben consolidar en su trabajo de campo y han instado a los investigadores a desarrollar o adoptar marcos metodológicos colaborativos para la investigación etnográfica. Por mencionar solo un ejemplo notable, en el

² Para una evaluación crítica de este argumento, que se mantiene dominante en debates sobre la extrema derecha europea, véase (Kalmar & Shoshan 2020; Kalmar 2020).

primer número de la revista *Collaborative Ethnographies*, Douglas Holmes y George Marcus argumentaron a favor de una antropología que incorpore a los informantes en el diseño de la investigación como lo que ellos llaman «socios epistémicos» (2008). Instando a la antropología a superar las aproximaciones tradicionales a la colaboración, Holmes y Marcus insisten en que debemos repensarla «más allá de la comprensión anterior de que el sujeto responde, coopera y tolera las agendas más o menos explícitas del etnógrafo» (2008: 85). En su lugar, proponen que «debemos reaprender nuestro método desde nuestros sujetos como socios epistémicos, a través de una evaluación cuidadosa de cómo ellos se involucran intelectualmente con nuestro mundo y nuestro tiempo. Esto supone motivación, intención, propósito, curiosidad y, por lo tanto, apropiación intelectual por parte de los sujetos que aceptan formar parte o cooperar con la investigación etnográfica» (2008: 84). En diversos contextos académicos, me han pedido que explique cómo, a los ojos de mi audiencia y colegas, mi investigación ha violado varios principios tanto tradicionales como recientes y emergentes. Y sin embargo, en mi trabajo etnográfico, la consolidación de relaciones de colaboración horizontal parecía imposible.

Desde otra perspectiva, la investigación etnográfica con extremistas de derecha ha significado para mí alejarme de la posibilidad, correctamente celebrada, que abre la antropología (muchos dirían, la responsabilidad ética que necesariamente conlleva) de combinar la investigación con la defensa de las personas que estudiamos. Lo cierto es que la potencialidad de abrir nuevos espacios de enunciación para mis interlocutores, apoyar sus proyectos emergentes, hablar en su nombre y en su favor cuando están ausentes, o nutrir un compromiso político disciplinado con su causa parecían inaccesibles o poco aconsejables en mi caso.³ Para muchos que estudian a aquellos con quienes se identifican, sin embargo, esas formas de practicar la antropología se han convertido en un *sine qua non* de nuestra vocación. Consideremos, por ejemplo, el llamado de Charles Hale a una reconciliación intradisciplinaria entre dos modos diferentes de investigación antropológica. Por un lado, la investigación activista «afirma una alineación política con un grupo organizado de personas en lucha y permite que el diálogo con ellos moldee cada fase del proceso», aprovechando a lo largo del camino una variedad de conocimientos significativos para esas personas. La crítica cultural, por otro lado, se propone «defender a los pueblos subalternos y deconstruir a los poderosos» sin una «transformación sustantiva en los métodos convencionales de investigación» y «a través del contenido del conocimiento producido» (2006: 97-98). Nótese que ningún modo de ejercer una antropología políticamente comprometida acomoda bien el tipo de investigación etnográfica que yo llevé a cabo, en la que no busqué ni defender ni unir a las luchas de las personas que estudié (véase también Goodale 2020).⁴

En un sentido relacionado, mi trabajo ha sido criticado por lo que los lectores y oyentes consideran una reproducción acrítica de los modos coloniales de producción de conocimiento. Desde principios de los años noventa (Harrison 1991), la crítica decolonial de la antropología ha llamado a la transformación de la disciplina a través del compromiso con principios como la colaboración y la solidaridad política. Apoyándose en perspectivas diversas, varios autores han presentado visiones convincentes de una disciplina decolonizada, avanzando al mismo tiempo en múltiples frentes, ya sean éticos, metodológicos o epistemológicos. Sin embargo, las investigaciones como la mía pueden solo parcialmente acomodar el énfasis decolonial en la etnografía participativa y en desestabilizar la distinción entre investigador e investigado (West 2016).⁵

El grado en que los etnógrafos de la extrema derecha con frecuencia se encuentran contraviniendo las demandas contemporáneas de renovación ética y política de la antropología refleja, a su vez, una marginación de más larga data dentro de la disciplina de ciertos temas considerados incómodos. Pero ¿por qué los antropólogos en general

3 Para una perspectiva diferente, véase (Teitelbaum 2019) y las respuestas a él en el mismo dossier.

4 Sin duda, la ausencia de una crítica o un compromiso políticos es típica de la antropología convencional, hoy como en el pasado. Mi punto, sin embargo, es que ciertas investigaciones etnográficas se prestan mejor que otras para incorporar modos activistas, colaborativos y decoloniales de producción de conocimiento.

5 Mientras una discusión más amplia de la crítica decolonial y sus implicaciones para la antropología queda fuera del alcance de este artículo, me permito afirmar que la veo como una intervención bienvenida, junto con y no siempre en sintonía con otros compromisos éticos que como investigadores tenemos.

han evitado los encuentros etnográficos desagradables? En otro artículo (2015), he sugerido que esta omisión estructural tiene tres dimensiones. Sin reproducir esos argumentos con detalle aquí, los describiré brevemente antes de desarrollar mi argumento sobre la complicidad. La primera dimensión se refiere a los estándares convencionales, las posibilidades y las limitaciones de la producción de conocimiento antropológico, desde los principios éticos de nuestra praxis hasta la política de nuestra escritura. De hecho, este es el nivel en el que ha procedido gran parte de la discusión sobre los desafíos que enfrentan los etnógrafos de la extrema derecha: en mi caso, por ejemplo, el uso de un nombre falso o la ausencia, tanto en el campo como en mi escritura, de solidaridad política con mis interlocutores. La segunda dimensión está orientada hacia las restricciones externas impuestas a la producción de conocimiento antropológico por su ubicación específica dentro de una economía mayor del conocimiento, que define y delimita su dominio a lo que Michel Rolph-Trouillot llamó acertadamente el «nicho del salvaje» (2003). Una tercera y última dimensión, relacionada pero no exactamente idéntica a la primera, incluye todas las formas diferentes en que la investigación etnográfica nos confronta y nos obliga a negociar e intervenir en los campos discursivos disputados en los que trabajamos y de los que gradualmente nos volvemos cómplices.

En lo que resta del artículo, me enfocaré en ésta última dimensión. Me pregunto: ¿qué podemos aprender de nuestro compromiso con la política del ocultamiento, la revelación y la complicidad en nuestros sitios de campo? ¿Cómo pueden estas formas de compromiso ayudarnos a reconsiderar algunos de los desafíos éticos y epistemológicos que son internos a nuestra disciplina? Para examinar estas preguntas, en lo que sigue, primero discutiré brevemente las circunstancias particulares de mi propia investigación con jóvenes extremistas de derecha en Berlín Oriental y el lugar del secreto y la complicidad en la realización de mi trabajo, así como en establecer límites a lo que podía y no podía hacer.⁶ Basándome en esta investigación, luego ofreceré una discusión crítica de tres dimensiones del imperativo de transparencia total, a saber, los problemas de coherencia, performatividad y secrecía. Finalmente, examinaré la noción de complicidad en el trabajo de campo etnográfico y mostraré cómo sus ambivalencias nos invitan a reconsiderar los marcos éticos en los que operamos.

Algunos antecedentes

Entre los diversos desafíos a los que me enfrenté, la cuestión del acceso destacó como uno de los más difíciles. Un equipo de trabajadores sociales que atendía a grupos de jóvenes extremistas de derecha resultó ser el único punto de entrada posible que pude identificar para lograr la etnografía inmersiva que esperaba realizar. Aunque lejos de ser homogéneos, esos grupos difusos y dinámicos estaban compuestos principalmente por personas socialmente marginadas entre las edades de quince y veinticinco años, de géneros mixtos, que provenían de familias de Alemania Oriental y que pasaban gran parte de su tiempo al aire libre en áreas afectadas por la desindustrialización y la recesión económica después de la reunificación. Algunos, aunque no todos, también participaban en fraternidades de derecha locales y en filiales de partidos políticos. Obtener la cooperación de los trabajadores sociales era, por lo tanto, esencial para mi investigación. El equipo de trabajo social al que me acerqué se entusiasmó con mi proyecto y estuvo dispuesto a ayudarme, permitiéndome incrustarme con ellos para conocer a sus «clientes». Después de que consideraron y aprobaron mi solicitud, nos reunimos para decidir los términos de nuestra colaboración. Comenzaron presentándome los principios éticos que rigen sus relaciones con sus jóvenes clientes. Estos incluyen tratarlos como agentes capaces de tomar decisiones sobre sus vidas por su cuenta y responsabilizarse por esas decisiones, mantenerse proclives a sus clientes y a sus necesidades, proteger su confidencialidad tanto como sea posible y mantener una relación con ellos basada en la sinceridad y la transparencia.

Acto seguido, me anunciaron que, para unirme a ellos y llevar a cabo mi investigación, necesitaría cambiar mi nombre hebreo para ocultar mi identidad judía israelí. En su lugar, dijeron, me presentaría como un

⁶ Para una discusión más extendida, véase (Shoshan 2016).

estadounidense llamado Nate a todos los que conociera, jóvenes neonazis o no. A los trabajadores sociales no les preocupaba tanto la violencia o la hostilidad de los jóvenes extremistas de derecha con los que trabajaban, a quienes confiaban en aceptarme como parte de su equipo, sino la de otros en sus entornos sociales inmediatos. Desde ese día en adelante, ellos y todos los demás en Treptow se referían a mí como Nate, un estudiante de doctorado en antropología de Chicago. Ahora, el trabajo de campo puede ser una experiencia abrumadoramente compleja: emocionante, aburrida, emocionalmente agotadora o generadora de varias inseguridades personales. Para muchos, también puede inducir miedo. Durante mi primer período en el campo, sentí una paranoia aguda acerca de mi identidad y revisé obsesivamente mi ropa, mochila, bolsillos y pertenencias en busca de rastros que pudieran delatar mi verdadero nombre. Con el tiempo y a medida que me integraba en los grupos que había planeado estudiar, esas preocupaciones disminuyeron y dieron paso a la familiaridad y la rutina. Y sin embargo, a lo largo de mi trabajo de campo, sufrí una pesadilla repetitiva en la que una banda de skinheads que había descubierto mi engaño me perseguía y que, inusualmente para mí, recordaba vívidamente la mañana siguiente.

Más allá de las turbas furiosas de neonazis que me perseguían en mis sueños y episodios de paranoia obsesiva, mi seudónimo presentaba preocupaciones más reales, concretas y, podríamos decir, racionalmente motivadas. Cuando mis jóvenes interlocutores se iban de viaje por la frontera polaca, donde los productos que estaban prohibidos o eran difíciles de conseguir en Alemania estaban fácilmente disponibles, los trabajadores sociales me aconsejaban no acompañarlos por temor a que nos pidieran identificación al regresar. Durante una marcha neonazi, cuando unos policías acordonaron nuestra zona y anunciaron que tendríamos que presentar nuestras identificaciones, mi corazón se saltó varios latidos; finalmente, nos dejaron ir a todos. En otra ocasión, acompañé a uno de mis interlocutores más cercanos, un joven neonazi que ya había sido condenado por varios asaltos, a una reunión clandestina con el representante de una organización que ayudaba a los jóvenes extremistas de derecha a dejar la escena. Temblé al darme cuenta de que ya había conocido al representante un año antes, bajo mi verdadero nombre, en un contexto diferente. Para mi alivio, éste parecía haber olvidado nuestro encuentro anterior.

De ese modo, realizar trabajo de campo etnográfico bajo un nombre falso me confrontó con una serie de desafíos, riesgos y obstáculos. Requirió que elaborara estrategias para minimizar dichos riesgos y poder llevar a cabo mi investigación a pesar de los obstáculos que enfrentaba. La gestión de este secreto requirió un juicio cuidadoso sobre los tipos de actividades en las que participaba. Pero igualmente, requirió que habitara mi personaje y lo representara en cada interacción cotidiana y en respuesta a cualquier solicitud de información sobre, por ejemplo, mi presunto país de origen. En parte, entonces, evadir el descubrimiento y la revelación era una cuestión de planificación y de tomar medidas preventivas adecuadas, de conocer mis límites y de mantener mis dos vidas en Berlín lo más separadas posible. En parte, se trataba de dejarme interpelar por mi seudónimo cada vez que alguien lo usaba, de habitar mi nuevo nombre. Pero a pesar de toda mi precaución, siempre fue también una cuestión de simple suerte, de momentos que podrían ir en una u otra dirección, de situaciones peligrosas que no llegaron a nada, de pesadillas que no se convirtieron en realidad gracias al azar, más que gracias a mi astucia estratégica.

Además, los riesgos asociados con mi posible exposición eran no sólo reales sino múltiples. En primer lugar, si mi identidad hubiera sido descubierta, su revelación habría tenido consecuencias significativas para los trabajadores sociales y su relación con sus jóvenes clientes. Si bien fueron ellos quienes insistieron en mi cambio de nombre, al hacerlo priorizaron mi seguridad—por la cual, sin duda, se sintieron responsables, dado que me habían acogido bajo su protección—sobre la seguridad de su propio trabajo y las relaciones de confianza que habían consolidado. Dudo que hubieran enfrentado amenazas a su bienestar personal, y sin embargo, me resulta difícil imaginar que no hubieran sufrido un revés serio en sus largos y arduos esfuerzos por ganar la confianza de aquellos a quienes estaban engañando. En segundo lugar, la exposición podría haber significado un peligro concreto para mí. Después de todo, si los trabajadores sociales consideraron que mi nombre hebreo podría resultar en riesgos potenciales para mi seguridad personal, ocultarlo y adoptar uno falso sin duda habría aumentado considerablemente esos riesgos. Como ya era conocido por muchos en el campo,

podía esperar que la noticia de mi exposición llegara rápidamente a prácticamente todos mis interlocutores, lo que, en el mejor de los casos, hubiera dificultado cualquier potencial esfuerzo de controlar el daño. Hubiera sido imposible, por lo tanto, visitar a Treptow sin exponerme al peligro. En resumen, e independientemente de si los trabajadores sociales podrían reparar sus relaciones o si yo experimentarían o no daño personal, la revelación de mi verdadera identidad casi con seguridad habría puesto fin a mi investigación.

Incluso si todo salía bien (como de hecho sucedió) y ninguno de los escenarios que acabo de mencionar llegaba a producirse (lo que no pasó), la adopción de un seudónimo implicaba también un alejamiento de la tradición antropológica en otro sentido. El especial valor epistemológico que tiene la investigación etnográfica en la antropología se atribuye convencionalmente a largas estancias de investigación, durante las cuales los investigadores desarrollan relaciones íntimas con las personas que estudian y acceden a conocimientos que de otro modo estarían fuera de su alcance, quedarían tras bambalinas, o serían simplemente demasiado ordinarios para ser notados sin suficiente tiempo. A menudo, los etnógrafos se basan en un compromiso sostenido con sus lugares de trabajo y sus interlocutores, logrado a través de múltiples viajes de investigación, para elaborar una comprensión profunda de los procesos que observan, comprensión que se beneficia, a su vez, de un marco temporal de análisis a largo plazo. El cambio de nombre, en mi caso, implicaba disminuir las posibilidades de continuar con mi investigación posteriormente. Estaba claro que mantener oculta mi identidad se volvería cada vez más difícil y probablemente inviable a medida que pasaran los años. Las publicaciones, charlas públicas, una mayor presencia digital y otras formas de exposición prometían revelar eventualmente quién era. Para llevar a cabo mi investigación, entonces, tuve que sacrificar de antemano la posibilidad de seguirla en el futuro.

El tipo de preocupaciones metodológicas y éticas que saturaron mi trabajo de campo han surgido una y otra vez en los distintos foros en los que he presentado los resultados de mi investigación. De hecho, las cuestiones de identidad, acceso y los dilemas tanto éticos como prácticos que conllevaban han tendido a eclipsar la discusión sobre mis argumentos de fondo acerca del nacionalismo y la política de derecha. Este interés sostenido refleja, en mi opinión, el encuentro cada vez más intenso de la antropología actual con cuestiones de método. En mi caso, surge tanto de las dificultades de la praxis del trabajo de campo como de los problemas posteriores que se presentaron durante el proceso de escritura. Dado que comparto la preocupación de la mayoría de los antropólogos por la autorreflexividad sobre la ética de nuestra investigación y nuestras relaciones en el campo, revelar desde el principio y de manera explícita los términos problemáticos de la relación con mis interlocutores parecía ser el único camino correcto. En consecuencia, la primera oración del libro que publiqué sobre esta investigación anuncia el problema de mi identidad falsa, y la discusión que sigue explica algunas de las tensiones metodológicas y éticas que ésta implicó. Cualquier otra cosa se habría probablemente leído como un intento de minimizar, suavizar u oscurecer estas dificultades fundamentales. En cierto sentido, entonces, el hecho de que las discusiones académicas sobre mi trabajo se centren en la cuestión de mi falsa identidad y sus ambigüedades éticas -a veces, quizá, a costa de otras dimensiones más «sustantivas»—se debe, al menos en parte, a la prioridad que les di en mi escritura.

Coherencia, Performatividad, Secrecía: Problemas de Identidad y Transparencia

Esos debates a veces enmarcan el uso de un nombre falso como algo excepcional (de manera similar a la declaración de ética de la Comisión Europea; véase 2018) y en otras ocasiones como algo perverso (más en línea con la declaración de ética de la Asociación Americana de Antropología; véase 2012). De hecho, la literatura disciplinaria sobre este tema—o sobre la investigación antropológica bajo un seudónimo—son difíciles de encontrar. Varios académicos han abordado preguntas similares, aunque rara vez desde la antropología. Algunos se han enfocado en la legitimidad no solo del uso de un nombre falso, sino también de la investigación encubierta en sí misma, especialmente en un contexto histórico que ha visto un aumento del interés en ideologías políticas radicales bajo

el signo de la llamada guerra contra el terror. Por ejemplo, algunos investigadores de la religión han argumentado que la investigación encubierta es una estrategia legítima tanto metodológica como éticamente en ciertos casos especiales, como el estudio de grupos radicales o comunidades «desviadas» (Lauder 2003).

Más ampliamente, y más allá del interés específico en el desvío religioso (o político) y la investigación encubierta, los sociólogos han argumentado que el secreto forma parte esencial de toda acción social y debe ser considerado, además, como «parte integral de la investigación en ciencias sociales» (Mitchell 1993: 2). Para Mitchell, la polarización binaria entre secreto y transparencia y su comprensión como elección voluntaria reproduce enfoques metodológicos positivistas que buscan obtener una verdad objetiva a través de la observación empírica. Si bien el secreto puede plantear riesgos tanto para los investigadores como, a veces, para sus colaboradores, Mitchell lo ve como necesario para la producción de conocimiento y, quizás de manera igualmente importante, como una dimensión común de la vida de aquellos que estudiamos. Mientras tanto, el sociólogo John McKenzie argumenta que la investigación encubierta y la abierta o transparente forman un continuum, en lugar de ser opuestas (2009). Según él, esta perspectiva cuestiona la superioridad moral generalmente concedida a los métodos abiertos, en parte porque la mayoría de la investigación abierta implica prácticas encubiertas, aunque a menudo se enmascaren o se oculten. Estas prácticas encubiertas se revelan, por ejemplo, cada vez que un etnógrafo finge ignorancia para obtener explicaciones de sus interlocutores. Se plantean ambigüedades similares en relación con el consentimiento, tanto porque los interlocutores a menudo no comprenden completamente cómo están siendo investigados, como porque con frecuencia no están en una posición para retener su consentimiento debido a su lugar en las jerarquías sociales locales. Si bien los discursos éticos que priorizan categóricamente la transparencia suelen centrarse en el bienestar de los informantes, para McKenzie cualquier consideración de los problemas éticos del trabajo de campo debe también incluir no solo al investigador, sino a la disciplina y a la sociedad en general, donde entran en juego otras consideraciones además de la transparencia completa. Si bien algunos de los puntos de Mitchell probablemente generaría perplejidad entre los antropólogos, encuentro que el énfasis en la complejidad y multidimensionalidad de nuestros compromisos éticos como etnógrafos es convincente y una alternativa refrescante a la usual restricción de los debates éticos a la relación entre investigador e investigado.

Dentro de la antropología, las críticas a los estándares éticos básicos y a las suposiciones en las que se basan han sido menos comunes, aunque no han estado del todo ausentes. Haciendo eco de McKenzie, por ejemplo, Kirsten Bell ha apuntado particularmente a lo que describe como la fetichización antropológica de la noción de «consentimiento informado» (2014). Para Bell, durante la década de 1990, la antropología adoptó acríticamente el consentimiento informado de las ciencias biomédicas y conductuales como dogma metodológico porque prometía responder a los dilemas éticos que surgían ante la creciente atención de la disciplina a su pasado colonial y a los contextos poscoloniales. Sin embargo, argumenta, las verdades parciales son esenciales para obtener acceso al trabajo de campo, del mismo modo que la naturaleza espontánea del trabajo de campo se resiste a la elección premeditada y al anuncio explícito de intenciones. La insistencia constante de las organizaciones antropológicas en una dicotomía tajante entre apertura y engaño ha significado que la imposibilidad de obtener un consentimiento plenamente informado se haya utilizado para criticar el método de la etnografía en general, en lugar de la doctrina del consentimiento en sí misma. «El sujeto particular ‘materializado’ en la doctrina del consentimiento informado», concluye Bell, «es uno que debemos rechazar enfáticamente. Al hacerlo, podremos enfrentar más plenamente los complejos dilemas éticos que confrontamos en nuestro trabajo de campo y escritura» (2014: 9).⁷

¿Pero qué significa la investigación encubierta o el consentimiento no informado en el contexto del trabajo de campo etnográfico? Hasta ahora, he considerado algunas de las implicaciones del gran secreto de mi trabajo

⁷ Para otras perspectivas críticas sobre la adopción de los principios del consentimiento informado en la antropología, véase también (European Association of Social Anthropologists 2018; Wax 1980; Annechino 2013).

de campo, lo que mis interlocutores no sabían de mí. Pero, ¿qué pasa con todo lo que sí sabían? Sabían, por ejemplo, que yo era estudiante de doctorado en antropología y que había venido a su vecindario a estudiarlos. También sabían que publicaría libros y artículos sobre ellos y, en resonancia con las experiencias de otros etnógrafos (p.e., Bourgois 2003), varios de ellos parecían emocionados por la posibilidad de figurar como personajes principales en una monografía. Aunque, como sostiene Bell, difícilmente se podía esperar que comprendieran plenamente lo que eso significaba, mi investigación era en este sentido encubierta de una forma diferente a la discutida por, por ejemplo, Nancy Scheper-Hughes en relación con su trabajo sobre el tráfico de órganos criminales (2004). Al mismo tiempo, obviamente estaba en tensión con las directrices oficiales como los «Principios de Responsabilidad Profesional» de la Asociación Antropológica Americana (2012), así como con los llamados disciplinarios a una transparencia absoluta (p.e., Berreman 2002). Durante el tiempo que pasamos juntos, mis interlocutores llegaron a conocer una variedad de otras dimensiones de mi participación en su mundo, otras actividades que emprendí además de acompañarlos y otras personas con las que interactué como parte de mi investigación. También llegaron gradualmente a conocerme personalmente, es decir, mis gustos y creencias personales, durante las largas conversaciones que tuvimos en diversos momentos durante mi tiempo en Treptow. Lo más importante en mi opinión, es que eran muy conscientes de que yo no compartía sus convicciones políticas y que no tenía la intención de unirme a su lucha ni de abogar por ellos, como hacen muchos otros antropólogos en sus respectivos campos.

¿Fue entonces mi trabajo de campo encubierto? La respuesta debe ser ni enteramente positiva ni enteramente negativa. Basándome en los autores que he revisado anteriormente, en el resto de este artículo desarrollo aún más el argumento de que la distinción que supuestamente separa la honestidad y la deshonestidad, la verdad y la mentira, el secreto y la divulgación en el trabajo de campo etnográfico se revela bajo escrutinio crítico como mucho más porosa e inestable de lo que las discusiones sobre la ética y la metodología en la investigación antropológica a menudo permiten; de hecho, es tan porosa como la vida social misma.

Hay varias preguntas que podríamos hacer sobre esas distinciones fundamentales. ¿Por ejemplo, en qué supuestos sobre el sujeto hablante de un discurso transparente se basan? ¿Cómo enmarcan la identidad con relación a regímenes específicos de autenticidad? ¿Qué lugar conceden a los interlocutores o a públicos más amplios de actos verbales de revelación o de la indexicalización performativa de la verdad? ¿Cómo trazan la distinción ética a partir de la cual surgen parámetros de responsabilidad y atribuciones de honestidad, y en la que, al mismo tiempo, estos últimos se basan?

El imperativo de transparencia total (por ejemplo, el consentimiento plenamente informado) parece suponer que el portador de la responsabilidad ética constituye una singularidad agentiva. Dado que la verdad que enuncia este agente confesional es reflexiva (concierno al agente hablante mismo), su emisor debe ser un autor auto-identico con pretensiones legítimas de autenticidad. Por lo tanto, el concepto simplificado de identidad que implica el llamamiento a la revelación absoluta parece no encajar del todo con nuestra propia noción de la misma, como etnógrafos, en los contextos que estudiamos. Cuando nos acercamos a nuestros interlocutores, damos por sentado que sus identidades, en la medida en que incluso usamos el término, son multidimensionales, están en flujo y son porosas. ¿Por qué asumiríamos que nuestro caso es diferente?

En este punto quiero considerar brevemente algunos de los problemas—más o menos familiares, creo, para la mayoría de los etnógrafos—con un marco ético que buscaría sus fundamentos en una separación clara y estable entre lo verdadero y lo falso. Un primer problema es lo que podríamos llamar, en términos generales, la cuestión de la coherencia. Como etnógrafos, estamos entrenados para reconocer las diversas dimensiones que se intersecan para definir las posiciones subjetivas específicas de individuos particulares como diferentes, lo que llamamos interseccionalidad. En mi propia etnografía, por ejemplo, mi género masculino, piel blanca, clase media, heterosexualidad, juventud y nacionalidad moldearon todas mis relaciones con mis interlocutores, afectando directamente las posibilidades y límites de mi investigación. Otros investigadores

posicionados de manera diferente, sin duda, habrían recorrido diferentes caminos y enfrentado obstáculos diferentes. Además, al igual que las personas que estudiamos, nosotros también contenemos multitudes que no son necesariamente coherentes. En su lugar, las distintas fuerzas y escalas que nos moldean a nosotros y a ellos a menudo se contraponen entre sí, a veces en flagrante contradicción. Tales disonancias son quizás especialmente evidentes en las etnografías de la extrema derecha, donde, por ejemplo, los conflictos entre los compromisos políticos del etnógrafo, sus compromisos con sus interlocutores en el campo y sus compromisos con su disciplina surgen con regularidad. Sin embargo, nuestros interlocutores luchan con dilemas similares. Consideremos a los trabajadores sociales con quienes me inserté y cómo continuamente se encontraban en medio de compromisos divergentes y contradictorios que debían navegar y, además, que eran parte de los regímenes de bienestar dentro de los cuales trabajaban (Shoshan 2016, especialmente capítulo 6).

Un segundo conjunto de problemas se refiere a la performatividad del discurso. Como es bien sabido, J.L. Austin desarrolló la noción de lo performativo para desplazar la atención desde la distinción entre verdadero y falso como criterio para evaluar el habla cotidiana, hacia las distinciones entre éxito y fracaso, felicidad e infelicidad, o lo adecuado y lo inadecuado como el fundamento de gran parte de lo que sucede en los actos de habla (1975). La noción de performatividad perturba por lo tanto los modos confesionales de producción de verdad, ya que la pregunta que plantea no es si el etnógrafo ha sido transparente, sino que tan efectivamente (qué tan convincente es su discurso «transparente») y con qué fin (para cumplir con los estándares disciplinarios, para obtener acceso, para ganar confianza, etc.) ha performado la transparencia—en otras palabras, lo que Austin llamaría la fuerza ilocucionaria y el efecto perlocucionario de sus (transparentes) actos de habla.

Como nos recuerda Tambiah, de la mano de la fuerza ilocucionaria de las palabras, la performatividad también sugiere una dimensión dramática de la interacción social (1985). No es necesario concluir por lo tanto, como lo sugiere Erving Goffman (1959), que la presentación del yo es una actuación estratégica que se orienta instrumentalmente hacia ciertos fines interaccionales, al menos no siempre y no completamente. Sin embargo, parece no haber nada controvertido en la noción de la máscara social. Tampoco es necesario recordar las múltiples maneras en que interpretamos nuestros diferentes roles sociales, a menudo cambiando entre ellos y entre registros de habla, estilo y comportamiento corporal con poca antelación. Los profesores, por ejemplo, son muy conscientes de que el performance de la profesionalidad -de la condición de profesor- adecuado al contexto del aula universitaria no les haría ganar amigos en el bar, excepto quizá si se empleara eficazmente como auto parodia. Sin embargo, pocos condenarían a los profesores como insinceros o hipócritas por actuar «profesionalmente» en el aula e informalmente en otros lugares.

En el campo, documentamos fácilmente esos performances situados. En otro texto, por ejemplo, discutí cómo los trabajadores sociales con quienes colaboré escenificaban la experticia y la autoridad, la pertenencia local y el conocimiento oculto, o las relaciones jerárquicas dentro de los aparatos de gobernanza a través del cambio de registro performativo entre el alemán estándar y el dialecto berlinés vernáculo (2016: 162–65). O consideremos las formas en que mis jóvenes interlocutores extremistas de derecha expresaban una serie de opiniones políticas que a la vez eran siempre performances situados e inestables dirigidos a públicos específicos en contextos particulares, en lugar de articular un conjunto coherente de creencias. Mientras que algunos de ellos, en algunas situaciones, se dedicaban a cultivar la imagen de militantes radicales, otras personas u otros contextos suscitaban performances de patriotismo más razonable (2016, capítulo 3).

Sin repetir mi descripción de esos cambios y posicionamientos performativos (véase 2016 para una discusión más detallada, especialmente en los capítulos 2, 3 y 6), me gustaría destacar tres puntos sobre los mismos que son particularmente pertinentes para la presente discusión. El primero se refiere a lo que podríamos pensar como la sintaxis de esos performances situados. Ya sea que observemos el cambio de registro lingüístico como práctica metapragmática o los posicionamientos políticos interaccionales con relación a compañeros y otros, los performances cotidianos, en lugar de animar una persona coherente y consistente, incorporan

unos tipos dentro de otros y los ponen en relación, a menudo de forma recursiva (véase Gal 2002). Hacen esto principalmente a través de la apropiación y citación de diferentes voces sociales para crear personajes complejos, en lugar de planos (Bakhtin 1998). En segundo lugar, y como resultado, los personajes que interpretan parecen construcciones flexibles e híbridas que indican ubicaciones en un continuo multidimensional de orientaciones, en lugar de oposiciones binarias. Finalmente, las preguntas sobre la verdad no parecen criterios importantes de evaluación en ninguno de los casos performativos, dando paso a preguntas sobre la acción. Los problemas que plantean no son de sinceridad, sino del encauzamiento efectivo de la interacción social.

Al igual que las personas con las que trabajamos en el campo, también nosotros, como etnógrafos, somos llamados regularmente a responder a distintas situaciones y a configurar activamente nuestras relaciones. No en vano, la gestión consciente de las impresiones (Goffman 1959) durante el trabajo de campo es un tema habitual en los seminarios de posgrado sobre métodos etnográficos de muchos departamentos de antropología. En las aulas, así como en publicaciones académicas, los etnógrafos reflexionan explícitamente sobre su posicionamiento en el campo, sobre cómo nuestros interlocutores nos perciben y sobre cómo esto impacta en nuestra investigación. Y lo que es más importante, debatimos cómo gestionar mejor nuestra imagen mediante un manejo proactivo y actuaciones deliberadas para no ceder el control completo a los demás. Para ello, puede que tengamos que evitar ciertas actividades (en mi caso, por ejemplo, cruzar fronteras nacionales y arriesgar controles de identidad) mientras que buscamos activamente participar en otras (por ejemplo, beber cerveza como algo indispensable para la sociabilidad y la confianza). Puede que tengamos que apropiarnos de distintos lenguajes sociales y jugar con ellos, interpretando, por ejemplo, la informalidad vernácula en un entorno y la autoridad experta en otro. Y puede que tengamos que oponernos enérgicamente a los papeles sociales que otros nos atribuyen; en mi caso, por ejemplo, negando las sospechas de que en realidad era un agente del Mossad y no un antropólogo. O consideremos como, por citar solo uno de los varios textos dedicados a estas cuestiones en la literatura, el sociólogo Sudhir Venkatesh describe sus esfuerzos, a veces vanos, por ejercer cierto control sobre los continuos cambios en la percepción que la gente tenía de él durante su trabajo de campo en una unidad de vivienda social de Chicago mientras luchaba por evitar posibles atribuciones condenatorias de intenciones maliciosas (2002).

Por lo tanto, el problema de la performatividad nos lleva, en tercer lugar, a cuestiones generales sobre el secreto y la revelación. Como han argumentado los autores citados anteriormente, el secreto no puede sino formar parte del proceso de investigación, tanto por razones relacionadas con el trabajo de campo en particular (por ejemplo, el consentimiento informado, el acceso), como porque constituye una dimensión discursiva de la vida social en general (Bell 2014). Otros han admitido que los secretos conllevan el riesgo de ser expuestos, poniendo en peligro la investigación e incluso al investigador (Mitchell 1993), pero se preguntan por qué, si normalmente vivimos con el riesgo de la exposición, no lo haríamos en el trabajo de campo. Además, los secretos son de distintos tipos y operan de diversas maneras y con distintos fines en las interacciones sociales: algunos son pequeños, otros grandes, algunos son íntimos, otros públicos, y algunos son inocentes, mientras que otros están lejos de serlo.

Consideremos, por ejemplo, el caso de Melissa Hackman, quien realizó trabajo de campo etnográfico con miembros de una organización ex-gay neo-pentecostal en Ciudad del Cabo, Sudáfrica (2018). Hackman ajustó cuidadosamente cómo se vestía y se comportaba en el campo y cómo respondía a las declaraciones racistas, sexistas y homofóbicas de sus interlocutores para ganar y mantener su confianza y colaboración. Su meticulosa gestión de las impresiones buscaba facilitar su acceso a un espacio dominado por hombres y evitar posibles sospechas sobre su identidad sexual lesbiana y sus opiniones políticas progresistas. Otro investigador, Arturo Díaz Cruz, realizó trabajo de campo etnográfico en un barrio de la Ciudad de México infame por ser el centro de los mercados ilegales de crimen organizado, narcóticos, armas, trata de personas y otros delitos (2019). Para acceder a los grupos que pretendía estudiar, trabajó lentamente y con paciencia a través de una secuencia de porteros que lo aceptaron y, a su vez, lo avalaron en lo que él ha llamado «una economía de favores». Su intermediario en la calle lo bautizó como su primo y lo presentó de esta manera a grupos de jóvenes vigilantes

que extorsionaban a vendedores informales para protección, así como a una variedad de otros personajes en el barrio que eran relevantes para su investigación.

Ahora bien, Hackman nunca mintió deliberadamente sobre su sexualidad y política. Simplemente evitó divulgar cualquier información no solicitada que pudiera haber revelado su secreto. Sin embargo, decidió mantener activamente esa dimensión de su personalidad fuera de la vista al gestionar escrupulosamente su presentación de género, como muchos etnógrafos hemos hecho con diferentes aspectos de nosotros mismos en situaciones de trabajo de campo. Esa decisión, por supuesto, ya anticipaba y se dirigía a una cierta respuesta entre las personas que esperaba estudiar. Al igual que en mi propio caso, y a pesar de la distinción convencional entre secreto y engaño, temía que la exposición de su secreto pudiera haber puesto en riesgo su investigación. Cuando reveló su sexualidad a algunos de sus interlocutores al final de su trabajo de campo, encontró respuestas mixtas, pero su narración de esas interacciones muestra claramente que la noticia les sorprendió, y en algunos casos, se sintieron traicionados.

Mientras tanto, Díaz fue activamente cómplice en su presentación como primo de su guardián. Y, sin embargo, muchos de sus interlocutores, algunos de los cuales conocían bien al guardián y a su familia, demostraron un escepticismo palpable sobre la veracidad de su designación como pariente real. En lugar de aceptar su supuesta proximidad familiar como verdadera, lo entendieron como un índice pragmático de otras formas de obligaciones socialmente mediadas. La ausencia de cualquier parentesco real entre Díaz y el guardián, y la economía de favores que sirvió de base para su relación, eran un secreto público y uno que, además, a sus interlocutores no parecía importarles. ¿Se trataba entonces de una mentira? Entre estas diferentes formas y grados de secrecía, revelación y engaño surgen muchas posibilidades diferentes, de las cuales nosotros, como etnógrafos comprometidos con regímenes éticos particulares y como seres humanos con compromisos morales específicos, somos más propensos a aceptar unas que otras.

Complicidad

Los problemas de coherencia, performatividad y secrecía sugieren que la etnografía difícilmente logra encajar los imperativos categóricos que intentan separar un espacio ético transparente y claro para la práctica de la investigación de la turbiedad de la vida cotidiana. Juntos, informan mi discusión de un cuarto tipo de desafío para los criterios éticos básicos de la investigación en ciencias sociales, que, en lo que sigue, llamaré el problema de la complicidad (ver también de Koning 2021). Ahora bien, en un sentido general y bien conocido, el problema de la complicidad es el problema de nuestra continua reconstitución como seres sociales a través de nuestras cambiantes relaciones y obligaciones con los demás; la complicidad, dicho brevemente, es un problema de relacionalidad social. A medida que participamos en la vida social, consolidamos, mantenemos o dejamos que se desvanezcan diferentes redes de compromisos, a veces recíprocos, a veces asimétricos, que nos exigen grados desiguales de complicidad con los demás. Al igual que la noción de colaboración que en los últimos años ha surgido como el dictum para nuevos experimentos en la producción de conocimiento antropológico, la complicidad también se revela como de doble cara, portadora de atribuciones morales ambivalentes y a veces aparentemente contradictorias. La antropología, en particular, ha sido cómplice (ha colaborado) tanto en las luchas de liberación de los oprimidos como en los proyectos de dominación colonial e imperialista.

Aquí, sin embargo, quiero interrogar más específicamente la noción de complicidad en lo que respecta a las redes de relaciones en las que nos vemos inmersos como etnógrafos durante nuestro trabajo de campo y, más particularmente, en la medida en que informa y moldea nuestras decisiones sobre la secrecía y la transparencia; las invitaciones que extendemos a nuestros interlocutores a colaborar en nuestros proyectos y nuestros engaños; y las formas en que, a su vez, se nos llama y se espera que actuemos en colaboración en sus propias disimulaciones.

En mi trabajo de campo, mi nombre falso estaba lejos de ser el único secreto, o más precisamente, engaño en juego. A pesar de su orientación profesional hacia un ideal de relaciones totalmente transparentes con sus clientes, en su trabajo diario los trabajadores sociales se comportaban de hecho de forma más pragmática y ocultaban conscientemente cierta información sobre el alcance de sus actividades, la naturaleza precisa de sus lealtades o los sinuosos caminos de su manejo del conocimiento. Tales disimulaciones nunca estaban exentas de un cierto riesgo y, al igual que mi identidad, su propio manejo de las impresiones también se veía amenazada de vez en cuando. En una ocasión, por ejemplo, para su gran sorpresa, la filial local del Partido Socialdemócrata llegó a un *biergarten* en la estación de tren frecuentado por sus clientes extremistas de derecha para celebrar allí su reunión semanal (Shoshan 2016: 144–49). Fueron los propios trabajadores sociales quienes informaron a los socialdemócratas de la colonia sobre el lugar de encuentro y estos decidieron reunirse allí como forma de intervención. La situación caótica generó una intensa ansiedad entre los trabajadores sociales acerca de la posibilidad de que su complicidad con los adversarios políticos de sus clientes pudiera ser descubierta (al final, no lo fue).

Al mismo tiempo, los trabajadores sociales también eran muy conscientes de que las personas a las que atendían igualmente revelaban verdades parciales y medían cuidadosamente sus discursos. Estaban constantemente ocupados reconstruyendo narrativas coherentes y completas a partir de los fragmentos de conocimiento a los que tenían acceso. Así ocurría, por ejemplo, con el grado de implicación de sus clientes en grupos y actividades extremistas de derecha organizados. En el pasado, la subvención de actividades de ocio, como idas al boliche, películas, fiestas, etc., por parte de los trabajadores sociales había equivalido en ocasiones a un patrocinio estatal de grupos extremistas de derecha, facilitando el reclutamiento de nuevos miembros. En consecuencia, los trabajadores sociales excluían de esas ofertas de ocio a los jóvenes que, según sospechaban, seguían implicados en estructuras organizadas, al tiempo que continuaban ofreciéndoles asesoramiento y asistencia a título individual. Esto a su vez significaba que, como sabían muy bien, sus jóvenes clientes intentaban que su nivel de implicación en dichos grupos organizados fuera lo más opaco posible. Por lo tanto, los trabajadores sociales trataban de penetrar en esas redes de complicidad, buscando datos que, una vez reunidos, pudieran revelarles a qué lado de la línea roja que habían trazado había que situar a cada individuo.

Por lo tanto, en mi trabajo de campo se daban múltiples transacciones de complicidad. A veces, aparecían como el mantenimiento activo y conjunto de la opacidad, por ejemplo, cuando los trabajadores sociales y los aparatos burocráticos y de vigilancia del Estado coordinaban su colaboración para ocultar a sus clientes el grado de su intimidad. En otras ocasiones, implicaban la solidaridad entre mis interlocutores de extrema derecha y la revelación discrecional de información a los trabajadores sociales, por ejemplo, sobre la asistencia a una reunión de una fraternidad neonazi local. En otros momentos, la complicidad se manifestaba en forma de relaciones de confidencialidad entre los trabajadores sociales y sus clientes, en las que, por ejemplo, las evidentes violaciones de ciertos requisitos de libertad condicional se mantenían ocultas a las autoridades estatales. Y, por supuesto, era fundamental para la colaboración entre los trabajadores sociales y yo, para nuestra colusión sobre mi verdadero nombre e identidad. De estas y otras maneras, las relaciones que mis interlocutores en el campo establecían entre ellos y con los demás desafiaban no solo los ideales éticos de la investigación etnográfica sino a menudo también los valores y compromisos morales que ellos mismos profesaban.

No solo nosotros, como etnógrafos, construimos redes de complicidad que facilitan nuestros engaños. También nuestros interlocutores colaboran para engañarnos a nosotros y a los demás, al tiempo que se dejan engañar. Además, si en nuestro comportamiento no transparente arrastramos a algunos de ellos a actos de colusión para avanzar nuestros proyectos, ellos a su vez nos reclutan en actos similares para avanzar los suyos. Consideremos nuevamente la historia de Díaz, quien obtuvo acceso a redes de vigilancia y extorsión como «primo» de su portero local. Sin duda, reclutó a su contacto en el campo para que se coludiera con él en su proyecto de investigación. Al mismo tiempo, sin embargo, él mismo fue reclutado para el papel de primo como parte de una economía de favores en la que ofrecía a su portero una valiosa oportunidad de reciprocidad

y amistad con la persona que los puso en contacto. En esta transacción, la complicidad de Díaz fue solicitada como una instancia en una cadena de favores que se extendía mucho más allá de él y de su investigación. A veces, entonces, determinar quién recluta a quién en la complicidad puede resultar casi imposible.

De manera notable, durante mi trabajo de campo bajo un nombre falso, mi acento, que apenas se acercaba a un acento estadounidense típico en alemán o inglés, no levantó prácticamente ninguna sospecha. Y aunque había preparado una historia de fondo rudimentaria en caso de que me pidieran más detalles biográficos, de hecho nunca tuve que usarla. En solo una ocasión se puso en entredicho mi presentación como estadounidense.⁸ Como parte de sus itinerarios diarios por parques, áreas de juegos y estaciones de tren, los trabajadores sociales hacían frecuentes paradas en centros culturales juveniles y comunitarios para saludar a sus colegas. Durante uno de nuestros muchos paseos por un barrio en las afueras del sureste de Berlín, Daniela y yo entramos en las oficinas de un centro de asesoramiento a inmigrantes para saludar a su directora, una mujer de unos treinta años. Tomamos asiento en su oficina y Daniela me presentó, como siempre hacía, como Nate, un estudiante de doctorado en antropología de Chicago. Después de charlar un rato sobre temas relacionados con el trabajo, frunció el ceño hacia Daniela: «¿Es realmente estadounidense? No suena nada como un estadounidense». Por un momento rápido, Daniela y yo intercambiamos miradas, ambos claramente desconcertados por el repentino desafío a nuestro secreto compartido. «Sí, es estadounidense», respondió Daniela, recuperando la compostura. Continuamos charlando, aliviados y aún algo conmocionados. Pero antes de irnos, la directora volvió a expresar su escepticismo: «Realmente no puedo creer que seas estadounidense», dijo, «tienes un acento diferente». En nuestro camino de regreso a su oficina, Daniela y yo repasamos lo que había sucedido. Claramente, ninguno de los dos se sentía seguro acerca de cómo responder mejor a las sospechas de la directora. La insistencia de Daniela en la veracidad de la fachada que habíamos creado buscaba su preservación ante una amenaza evidente. Sin embargo, acordamos que sería mejor mitigar la desconfianza y ser sinceros con la directora. Daniela la llamó y explicó quién era yo y por qué usaba el seudónimo.

Ese breve instante en que nuestras miradas se cruzaron, inmediatamente después de la pregunta de la directora y antes de la respuesta de Daniela, fue el momento de complicidad; fue donde la complicidad se cristalizó, se transaccionó, se reconoció y se reconstituyó. Al girar hacia el otro, ambos tratando de adivinar lo que el otro consideraría una manera adecuada de negociar la situación inesperada a la que nos enfrentábamos, cada uno de nosotros a su vez estaba reclutando y siendo reclutado por el otro. En mi caso, mi falta de familiaridad con la directora del centro y mi incertidumbre sobre la naturaleza de su relación con Daniela, combinadas con mi preocupación general por subordinarme en mi trabajo de campo al mejor juicio de los trabajadores sociales, me llevaron a pensar que era natural que Daniela tomara las decisiones. Por su parte, Daniela aceptó y siguió mi invitación para que ella liderara y tomara la decisión. No obstante, y aunque—después de nuestra deliberación sobre el control de daños, la gestión activa de impresiones y la confianza—el inquietante incidente concluyó en una revelación, terminé implicando a Daniela en la generación de desconfianza con su colega.

Sin embargo, como sugerí anteriormente, el reclutamiento en la complicidad funciona de manera más recíproca de lo que a menudo imaginamos. Al igual que los nodos en la cadena de favores que facilitaron la investigación de Díaz en la Ciudad de México, en mi caso también, los trabajadores sociales tenían sus propias razones para colaborar conmigo, para recibirme y avalarme entre sus clientes, y para engañar a estos últimos sobre mi identidad incluso ante el riesgo de exposición. Solo más tarde llegué a apreciar plenamente esas razones, que tenían que ver con su posición relativamente desfavorecida y aislada dentro de lo que he llamado el manejo del odio y sus esperanzas de que mi autoridad científica pudiera otorgar a su voz y perspectiva un mayor peso.

La complicidad habita en nuestras interacciones en el campo, al igual que en otros entornos no relacionados con la investigación. Se anida en nuestros gestos corporales, nuestras interlocuciones, nuestras obligaciones sociales.

⁸ Los trabajadores sociales, sin embargo, sí cuestionaron mi identidad de antropólogo y sospecharon que era un agente del Mossad (Shoshan 2016)

Pero no estamos solos. Como he demostrado en este artículo, nuestros interlocutores también se encuentran envueltos en redes de colusión. Ellos también manejan múltiples compromisos no siempre reconciliables; también se involucran en actuaciones a través de las cuales indexan quiénes son de manera diferente en diferentes situaciones y ante diferentes audiencias; y también ejercen rutinariamente la autocensura y la revelación parcial. Finalmente, también esperan ciertas complicidades de nosotros y nos otorgan otras a cambio.

Silenciar nuestra implicación relacional dentro de esas redes de complicidad e insistir en ideales de plena transparencia corre el riesgo de pasar por alto las complejas ambivalencias de las relaciones sociales, obligaciones y conflictos entre nuestros interlocutores. Quizás aún más importante, hacerlo equivale a defender una postura santurróna, formulada en el lenguaje de la distancia científica y que afirma una relación totalmente agentiva, no recíproca, con aquellos a quienes nos proponemos estudiar. Terminamos entonces con un marco ético que no se vería afectado por su involucramiento con las relaciones sociales que conforman el objeto mismo de la investigación que se espera que respalde. Como etnógrafos, atentos a las tensiones, contradicciones y ambigüedades que las personas con las que trabajamos en el campo enfrentan mientras navegan por incertidumbres y producen significados, debemos resistir la tentación de reclamar unidad y fijeza para nosotros mismos. Del mismo modo, podríamos cuestionar si llegar al campo ya equipados con manuales de ética es más probable que obstaculice, en lugar de avanzar, la investigación antropológica.

Conclusión

Mi propio trabajo de campo, realizado en gran parte bajo un nombre falso, no me ofreció tales posibilidades. Al contrario, me introdujo profundamente en el turbio terreno de las cambiantes y ambivalentes relaciones sociales, las obligaciones que suscitan y las reciprocidades a las que convocan. En mi opinión, los costos que tales formas de investigación puedan incurrir en términos de nuestra rectitud ética deben evaluarse dentro de un marco amplio que atienda a la multiplicidad de nuestros compromisos. ¿Cómo podemos ser responsables no sólo con nuestros interlocutores en el campo sino también con el público en general? ¿Hasta qué punto deberíamos buscar activamente producir conocimiento sobre preocupaciones urgentes como el auge de la extrema derecha, el nacionalismo y el racismo en el mundo de hoy, incluso cuando ello pueda relativizar o incluso abandonar algunos de los principios dominantes de nuestro oficio? ¿Cuáles serían los costos de abstenerse de producir dicho conocimiento? Algunos pueden argumentar que el precio a pagar por tal conocimiento no podría justificarse. Otros han argumentado que es precisamente nuestra responsabilidad de llevar nuestras perspectivas etnográficas a estos asuntos apremiantes que nos obliga a cultivar relaciones recíprocas de amistad con nuestros interlocutores de extrema derecha, que pueden incluir obligaciones de ayudarles en sus proyectos políticos (Teitelbaum 2019). Ninguna de estas posturas parece necesariamente justificada, aunque sin duda podrían volverse relevantes en casos específicos. Ambas parecen buscar certezas categóricas y puntos de apoyo estables donde, de hecho, a menudo encontramos poco más que ambigüedades y contradicciones. En este artículo, he tratado de destacar algunas de las tensiones irresolubles que se ciernen sobre nuestro trabajo con y sobre los extremistas de derecha.

A un nivel distinto, sin embargo, mi argumento ha sido que, lejos de afectar solo a experiencias de trabajo de campo tan singulares como la mía, tales tensiones y ambivalencias aparecen comúnmente también en otros casos etnográficos más «ordinarios». De hecho, como he tratado de ilustrar a lo largo de este artículo, habitan las relaciones sociales en general. Sus implicaciones para la investigación etnográfica van, en consecuencia, más allá de aquellos casos límite que, debido a alguna flagrante violación de las expectativas disciplinarias, emergen como escándalos de manera especialmente hiper visible. En cambio, las incertidumbres sobre la coherencia de nosotros mismos, la autenticidad y los fines de nuestras actuaciones, la negociación de la transparencia y el secreto, y las entrecruzadas redes de complicidad en nuestro trabajo de campo etnográfico requieren tanto

sutileza como flexibilidad y apertura. Esto, no tanto para resolverlas de manera definitiva, sino más bien para mantener ese precario equilibrio en la cuerda floja que nos permite, a pesar de todo, continuar y practicar la investigación etnográfica y ofrecer sus perspectivas únicas en las conversaciones críticas de nuestro tiempo.

Agradecimientos

Agradezco al Social Science Research Council y a la Universidad de Chicago por apoyar la investigación. Estoy agradecido también con mis interlocutores en Berlín por su colaboración, a los participantes en el taller *Dark Ethnography* por sus comentarios y a los dictaminadores anónimos por sus observaciones.

Translated by Alejandra María Leal Martínez, con base en DeepL.

References

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. 2012. "Principles of professional responsibility". <https://ethics.americananthro.org/category/statement/>.
- ANNECHINO, Rachelle. 2013. "The ethics of openness: How informed is 'informed consent'?" *Ethnography Matters*, <http://ethnographymatters.net/blog/2013/03/01/the-ethics-of-openness/>.
- AUSTIN, J. L. 1975. *How to do things with words*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press.
- BAKHTIN, M. M. 1998. "Discourse in the novel". In: Michael Holquist, *The dialogic imagination: Four essays*. Austin: University of Texas Press. pp. 259-422.
- BELL, Kirsten. 2014. "Resisting commensurability: Against informed consent as an anthropological virtue". *American Anthropologist* 116:511-522 DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.12122>.
- BERRERMAN, Gerald. 2002. "Ethics versus 'realism' in anthropology: Redux". In: Carolyn Fluehr-Lobban, *Ethics and the profession of anthropology: Dialogue for ethically conscious practice*. 2nd ed. Walnut Creek: AltaMira Press. pp. 51-84.
- BOURGOIS, Philippe I. 2003. *In search of respect: Selling crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press.
- DÍAZ Cruz, Arturo. 2019. "Economías de la inseguridad : violencia, estado y (des)orden local". Doctorate Thesis, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México – Mexico City.
- EUROPEAN ASSOCIATION OF SOCIAL ANTHROPOLOGISTS. 2018. "EASA's Statement on Data Governance in Ethnographic Projects". EASA. [https://www.easaonline.org/downloads/support/EASA statement on data governance.pdf](https://www.easaonline.org/downloads/support/EASA%20statement%20on%20data%20governance.pdf).
- EUROPEAN COMMISSION. 2018. *Ethics in social science and humanities*. European Commission. Available at https://ec.europa.eu/info/funding-tenders/opportunities/docs/2021-2027/horizon/guidance/ethics-in-social-science-and-humanities_he_en.pdf
- GAL, Susan. 2002. "A Semiotics of the Public/Private Distinction". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13:77-95.
- GOFFMAN, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- GOODALE, Mark. 2020. "God, fatherland, home: Revealing the dark side of our anthropological virtue". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(2): 343-64. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13251>.
- HACKMAN, Melissa. 2018. *Desire work: ex-gay and Pentecostal masculinity in South Africa*. Durham: Duke University Press.
- HALE, Charles R. 2006. "Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology". *Cultural Anthropology*, 21(1): 96-120. DOI: <https://doi.org/10.1525/can.2006.21.1.96>.
- HARRISON, Faye Venetia, ed. 1991. *Decolonizing anthropology: Moving further toward an anthropology for liberation*. Washington, D.C.: Association of Black Anthropologists : American Anthropological Association.
- HOLMES, Douglas R; MARCUS, George E. 2008. "Collaboration today and the re-imagining of the classic scene of fieldwork encounter". *Collaborative Anthropologies*, 1(1): 81-101. DOI: <https://doi.org/10.1353/cla.0.0003>.
- KALMAR, Ivan. 2020. "The East is just like the West, only more so: Islamophobia and populism in Eastern Germany and the East of the European Union". *Journal of Contemporary European Studies*, 28(1): 15-29. DOI: <https://doi.org/10.1080/14782804.2019.1673704>.
- KALMAR, Ivan; SHOSHAN, Nitzan. 2020. "Islamophobia in Germany, East/West: An introduction". *Journal of Contemporary European Studies*, 28(1): 1-14. DOI: <https://doi.org/10.1080/14782804.2020.1727867>.

- KONING, Martijn de. 2021. "Who are they?" – The ethics and politics of complicity in ethnographic research with Dutch Muslim militant activists". *Zeitschrift für Ethnologie/Journal of Social and Cultural Anthropology*, 146(1/2): 91-108.
- LAUDER, Matthew A. 2003. "Covert participant observation of a deviant community: Justifying the use of deception". *Journal of Contemporary Religion*, 18(2): 185-96. DOI: <https://doi.org/10.1080/1353790032000067518>.
- MCKENZIE, John S. 2009. "You don't know how lucky you are to be here!": Reflections on covert practices in an overt participant observation study". *Sociological Research Online*, 14(2): 1-10. DOI: <https://doi.org/10.5153/sro.1925>.
- MITCHELL, Richard G. 1993. *Secrecy and fieldwork*. Newbury Park: Sage.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 2004. "Parts unknown: Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld". *Ethnography*, 5(1): 29-73.
- SHOSHAN, Nitzan. 2015. "Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable". *Nueva Antropología*, 28(83): 147-62.
- SHOSHAN, Nitzan. 2016. *The management of hate*. New Jersey: Princeton University Press.
- SHOSHAN, Nitzan. 2021. "Under a different name: Secrecy, complicity, ethnography". *Zeitschrift für Ethnologie/Journal of Social and Cultural Anthropology*, 146(1/2): 109-28.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1985. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TEITELBAUM, Benjamin R. 2019. "Collaborating with the radical right: Scholar-informant solidarity and the case for an immoral anthropology". *Current Anthropology*, 60(3): 414-35. DOI: <https://doi.org/10.1086/703199>.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2003. "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness". In: Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformation*. New York: Palgrave Macmillan US. pp. 7-28. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-137-04144-9_2.
- VENKATESH, Sudhir. 2002. "Doin' the hustle': Constructing the ethnographer in the American ghetto". *Ethnography*, 3(1): 91-111. DOI: <https://doi.org/10.1177/1466138102003001004>.
- WAX, Murray L. 1980. "Paradoxes of 'consent' to the practice of fieldwork". *Social Problems*, 27(3): 272-83.
- WEST, Paige. 2016. "Teaching decolonizing methods". *Savage Minds*, July 25. <https://savageminds.org/2016/07/25/teaching-decolonizing-methodologies/>

Nitzan Shoshan

El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México

<https://orcid.org/0000-0002-8374-7614>

shoshan@colmex.mx

Dossier editors

Marco Julián Martínez Moreno (<https://orcid.org/0000-0001-8223-5169>)

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Email: akkmjm@gmail.com

Ana María Forero Angel (<https://orcid.org/0000-0002-2483-1154>)

Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología, Colômbia

Email: am.forero260@uniandes.edu.co