



Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo

Ethnography and body involvement. Methodological contributions for fieldwork

Rodolfo Puglisi

Resumen

El artículo propone una serie de reflexiones sobre la corporalidad del investigador en los procesos de investigación etnográfica. Reconociendo el carácter encarnado de toda cultura, el trabajo aboga por la necesidad que el etnógrafo habite lo que denominamos el "suelo corporal" de un grupo. Asimismo, propone una modalidad metodológica particular bajo la cual conducir esta inmersión corporal en el campo. En este sentido, a partir de nuestra experiencia con grupos que practican la meditación zen, se propone la aplicación de ésta tecnología del yo al desarrollo de la propia investigación de campo, lo que implica una disposición mental y corporal de atención situada en el aquí y ahora a lo que acontece en el entorno y en el propio cuerpo. Denominamos a esta modalidad "etnografía presente". De este modo, el artículo discute y se inscribe en una serie de trabajos que se proponen sistematizar metodologías de investigación etnográficas de "participación observante".

Palabras clave: Etnografía; cuerpo; metodología; participación observante; atención somática.

Abstract

The article proposes a series of reflections on the corporality of the researcher in the processes of ethnographic research. Recognizing the embodied character of every culture, the work advocates the need for the ethnographer to inhabit what we call the "body floor" of a group. It also proposes a particular methodological modality under which to conduct this body immersion in the field. In this sense, from our experience with groups that practice Zen meditation, we propose the application of this technology of the self to the development of the field research itself, which implies a mental and bodily disposition of attention located in the here and now to what happens in the environment and in the body itself. We call this modality "present ethnography". In this way, the article discusses and is part of a series of works that aim to systematize ethnographic research methodologies of "observant participation".

Keywords: Ethnography; body; methodology; observant participation; somatic attention.

Introducción

Imagínese en un área semi-rural, sentado en el piso junto a otras personas y mirando hacia la pared, permaneciendo quieto y en silencio durante alrededor de ocho horas diarias durante días o, en ocasiones, semanas. Imagínese, también, que el resto de la jornada transcurre de igual modo en silencio, con una economía de movimientos reducida y pretendiendo, asimismo, una actividad reflexiva escasa, idealmente nula. Esto no tiene en absoluto nada de extraño en el contexto del budismo zen cuando se lleva a cabo una *sesshin*, esto es, un retiro espiritual de inspiración monástica centrado en intensos períodos de práctica de la meditación zen (*zazen*). Pero imagínese ahora que usted está allí como etnógrafo y pretende obtener “datos” sobre lo que está ocurriendo. Por lo tanto, entiende que durante ese período que llama “trabajo de campo” debe recabar incansablemente información, escribir decenas o cientos de páginas en su cuaderno de campo, realizar y registrar entrevistas, tomar fotografías, etc. Pero en vez de hacer esto, porque sencillamente es imposible aplicar estas técnicas convencionales de investigación en ese contexto, usted se pasa la mayor parte del día quieto y en silencio mirando la pared. Y lo hace con una tremenda cuota de ansiedad e impotencia, porque entiende que está allí para obtener “información” acerca de ese grupo social.

Este trabajo nace de estas experiencias, vivencias que me llevaron a problematizar la inclinación logocéntrica que reina en muchos trabajos etnográficos, lo que fue el puntapié inicial para tomar seriamente la aseveración de que la cultura está encarnada. En este sentido, sostendremos que todo grupo social habita un “suelo corporal”, fundamento y resorte de sus prácticas y discursos y que, como etnógrafos, de cara a la realización de la observación participante, debemos sumergirnos en él. En función de ello, afirmaremos que junto con el bagaje de conocimientos teóricos que el entrenamiento etnográfico requiere, es preciso también entrenarse corporalmente para poder participar de las actividades de un grupo. Finalmente, en el seno de las discusiones sobre la participación corporal del etnógrafo, inspirados en las técnicas corporales que estamos estudiando, proponemos una modalidad de participación que llamamos “etnografía presente”, un estado corporal y mental de alerta que agudiza la atención a lo que está ocurriendo “aquí y ahora”, y que nos permite acceder a otro tipo de información del grupo estudiado.

Estas experiencias y reflexiones se originan en el marco de la etnografía que venimos llevando a cabo en Argentina con *Zendo Betania*, una escuela budista zen¹ fundada en España en 1986 y que en la actualidad se ha expandido por vastas regiones de ese país (Diez de Velasco, 2013) y también a los países de México, El Salvador, Guatemala, Ecuador y Argentina. A esta última, la escuela llega en 2003 a través de Liliana,² una practicante budista argentina quien encontrándose en España, toma conocimiento de su existencia e invita al país a un maestro zen de la misma. A partir de allí, dicho maestro viajará anualmente a Argentina durante un período de aproximadamente un mes y medio a guiar *sesshines* para la creciente *sangha* (comunidad budista) que se va constituyendo en torno a él en nuestro país. Durante el resto del año, los participantes argentinos de *Zendo Betania*, además de su práctica diaria domiciliaria, se reúnen semanalmente una hora a practicar *zazen*, un domingo de cada mes a realizar un *zazenkai*³ y trimestralmente

¹ El budismo surge en India con Sidharta Gautama (557-487 a.C.), un príncipe que, rechazando el sistema hindú de castas dominado por los brahmanes, se dice que abandonó todas sus posesiones y se dedicó a meditar como una forma de liberarse del sufrimiento a través de un estado de trascendencia del mundo condicionado. Dentro del budismo existen tres grandes corrientes. La escuela *theravada* (surgida en el siglo III a.C.), que sería la más fiel a las enseñanzas del Buda histórico, la *mahayana* (siglo I a.C.), que presenta un mayor compromiso hacia la vida terrenal y su foco es la difusión de esta filosofía espiritual entre los laicos, y finalmente la *vajrayana* (siglo VIII d.C.), la cual exhibe una exégesis ritualista con fines mágico-religiosos (Carini, 2012). Perteneciente a la rama *mahayana*, el origen del budismo zen se remonta a Bodhidharma, monje budista de la India quien fue a misionar a China en el siglo VI d.C. y fundó la escuela *chan*, que luego pasó en el siglo XIII D.C. a Japón bajo el nombre de *zen*. Desde Japón, el zen empezó a extenderse por Occidente en el siglo XIX. Especialmente desde mediados del siglo XX, la dispersión del zen por Estados Unidos y Europa fue extraordinaria, constituyéndose muchos grupos de prácticas en diversos países de occidente. Para un estudio del origen y dispersión del budismo zen, remitimos a Carini (2009a).

² Usamos un pseudónimo.

³ En un *zazenkai* se realizan las mismas actividades que en una *sesshin* con la importante excepción de que está ausente el maestro zen, por lo cual no hay *dokusan* (entrevista) ni *teishos* (exposición oral del maestro).

para un *zazen* de fin de semana. En la actualidad hay grupos de meditación pertenecientes a la escuela funcionando todo el año en Capital Federal, norte del Gran Buenos Aires y Bariloche (Prov. de Río Negro), computando una membresía estable de alrededor de cincuenta personas, sumando a un núcleo periférico de simpatizantes o visitantes ocasionales que supera la centena. Para una historia del movimiento y de sus características sociológicas remitimos a trabajos previos (Puglisi, 2016; Puglisi y Carini, 2017).

Participación observante y corporalidad en el trabajo de campo

“A veces, conviene que el etnógrafo deje de lado la cámara, el cuaderno y el lápiz, e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo” (Malinowski, 1986: 38).

Durante las *sesshines* (retiro espiritual), el evento más importante en el calendario ritual anual del grupo, los períodos de meditación suman alrededor de ocho horas diarias por un espacio de más de una semana. Y durante éstos, al comienzo de mi trabajo de campo el grado de incertidumbre era muy grande en tanto la mayor parte del día no podía registrar a través de las técnicas clásicas de registro lo que ocurría, sino que estaba fundamentalmente toda la jornada sentado y en silencio mirando a la pared.

Recuerdo que en los primeros días de mi primera *sesshin*, durante la realización del *samu*,⁴ un experimentado participante me reprende, rompiendo el silencio, con un escueto “no es más que esto” porque estaba limpiando frenéticamente los vidrios del *zendo*.⁵ De esta sutil manera me informaba que no me debía apresurar en culminar rápido ese trabajo porque no se trataba de hacerlo con rapidez y eficiencia sino de realizarlo “situado en el aquí y ahora”. Efectivamente, en ese momento me encontraba ensimismado en mis elucubraciones, preocupado, preguntándome en qué momento del día podría disponerme a escribir las notas de campo porque el intenso ritmo de la *sesshin* me lo impedía. En mis notas de campo de ese período leo:

No encuentro momentos para escribir. Estoy usando los quince minutos de aseo personal antes del *zazen* de las 10:45hs AM para poder registrar algo de modo escrito. El hecho de que las habitaciones sean compartidas, y que el horario de descanso, especialmente el nocturno, esté estrictamente pautado, me impide también recluirme grandes lapsos de tiempo durante la noche en mi habitación para hacerlo. Y en adición, vale decir que levantándose temprano (6:00 AM) y estar todo el día ejercitando, al caer la noche uno se siente exhausto (marzo de 2014, Bariloche).

Así, durante mis primeras jornadas en el campo experimenté un fuerte grado de angustia e incertidumbre. Transcurridos unos días, comprendí que la única etnografía posible a realizar en ese momento era simplemente hacer lo que los otros hacen. Y fue así que me dispuse a “dejar de lado el cuaderno y el lápiz” y me dediqué a participar en lo que estaba ocurriendo. A continuación, quiero repasar una serie de reflexiones teórico-metodológicas en torno a un núcleo de problematizaciones específicas, la participación corporal del etnógrafo durante el trabajo de campo.

Como señala Silvia Citro (2009), la expresión “observación participante” encierra una tensión entre observación (distancia) y participación (cercanía) que se corresponde con el dualismo cartesiano, hegemónico en el pensamiento científico occidental, a saber: mente (momento reflexivo) y cuerpo (inmersión experiencial), que se correlaciona a su vez con otros pares de opuestos como razón/emoción, intelecto/afecto, etc. Y la etnografía tradicional, ligada al paradigma racionalista, intentaba minimizar “las interferencias subjetivas a partir de la escisión entre las dimensiones personales e históricas del investigador, por un lado, y las intelectuales y

Los *zazen* del grupo consisten fundamentalmente en horas (o días si es de fin de semana) de *zazen* intercaladas con la escucha de las grabaciones de los *teishos* que el maestro brinda en cada una de sus visitas.

⁴ Trabajo comunitario (hacer la comida, lavar los platos, limpiar el templo, etc.) realizado en el marco de la vida zen, debe hacerse con plena atención en el presente y sin espíritu de provecho, es decir, se hace por el bien de toda la *sangha* o comunidad.

⁵ *Zendo* o *dojo* es el lugar donde se medita.

metodológicas, por otro. Las primeras tendían a ser anuladas o invisibilizadas a través de distintas operaciones textuales dentro del discurso académico” (Citro, 2009: 85), lo que Marcus y Cushman (1982) llaman “realismo etnográfico”, en pos de lograr una ciencia objetiva y universal. Crapanzano (1977), Clifford (1995); Kondo, (1986); Gupta y Ferguson, (1997); Rosaldo, (1991), Rabinow (1992), Da Matta (1995), Nordstrom y Robben (1995), Hermitte (2002), entre muchos otros, han explorado algunos problemas metodológicos en torno a la persona del investigador, señalando la necesidad de situar los análisis e interpretaciones en el contexto de su producción.⁶ En esta dirección, Rosana Guber ha enfatizado el hecho de que es imposible observar sin participar, y en sintonía con los planteos de otros investigadores (Becker y Geer, 1982; Tonkin, 1984; Tedlock, 1991; Bourdieu y Wacquant, 1995), propone hablar de “participación con observación” o “participación observante” (Guber, 2004: 175).

Me interesa profundizar en la dimensión corporal que implica la “participación observante”. Ya en una conferencia de 1974, Erving Goffman señalaba que el trabajo de campo consiste en “ajustarse uno mismo, tu propio cuerpo y tu propia personalidad y tu propia situación social, a un conjunto de contingencias que operan sobre un conjunto de individuos, de manera que puedas penetrar física y ecológicamente” en ese círculo (1989: 125).⁷ En esta dirección, especificaba que esto requiere de una cierta “sintonización” o ajuste del propio cuerpo del investigador al contexto que está estudiando y que con este cuerpo sintonizado uno “está en posición de notar las respuestas gestuales, visuales y corporales” (Goffman, 1989: 125) de lo que está ocurriendo en el grupo analizado.

Tiempo después, una de las primeras reflexiones metodológicas sobre el rol de la corporalidad en la investigación antropológica aparece en Blacking, quien señala que “el cuerpo del antropólogo podía servir como una ‘herramienta de diagnóstico’ y un ‘modo de conocimiento’ del cuerpo de los otros” (1977: 7). Posteriormente, en especial Jackson (1983) y Csordas (1993) critican el paradigma textual o representacional del cuerpo y construyen enfoques metodológicos alternativos basados en la noción de “ser-en-el-mundo” de la fenomenología de Merleau-Ponty (1985) puesta a dialogar con los conceptos de “práctica” y “hábitus” de Bourdieu (Citro, 2009). En este sentido, Jackson argumentará que “la participación corporal en las tareas prácticas cotidianas fue una técnica creativa, la cual siempre me ayudó a fundamentar el sentido de una actividad, usando mi cuerpo como otros lo hacían” (1983: 340).

Thomas Csordas, por su parte, desarrolla el concepto de “modos somáticos de atención”, al que define como “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (1993:138). En trabajos posteriores Csordas (1999) propondrá el uso de este concepto como actitud metodológica para estudiar antropológicamente la corporalidad,⁸ invitando a preguntarnos “si es suficiente atender *al* cuerpo o si uno debe en adición atender *con* el cuerpo, entendido ahora como una herramienta de investigación” (1999: 149. *Cursivas nuestras*). En una línea argumentativa similar, Loïc Wacquant planteará la necesidad de una “sociología carnal”, es decir, “una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector del conocimiento (*from the body*)” (2006: 16. *Cursivas en el original*).

En Argentina, estos temas han sido trabajados desde la sociología por Carozzi (2015) y también deben mencionarse las exploraciones de metodologías ligadas a la expresividad y creatividad propuestas por Scribano (2014) y D’hers (2014). Desde la antropología, Silvia Citro (1999, 2004) propuso la realización de una antropología de y desde los cuerpos, abogando metodológicamente por la “radicalización de la participación” (Citro, 2009) en la investigación de campo, así como más recientemente ha avanzado en la propuesta de una metodología de estudio definida como “performance-investigación” (Citro, 2016). Patricia Aschieri, por su parte, propone poner en crisis el “modo somático de atención que rige habitualmente el trabajo etnográfico”

⁶ Recientemente Sergio Visacovsky (2017) ha cuestionado el uso de los términos “antropología” y “etnografía” como si fueran sinónimos y ha analizado el curso histórico de esta última en Argentina.

⁷ Las citas en español de textos en inglés son de mi traducción.

⁸ El término en idioma inglés es *embodiment*. Recientemente, para la traducción al castellano de unos de sus trabajos, el propio Csordas consensuó traducirlo al castellano como “corporalidad”, rechazando términos como “corporización” o “encarnación” (ver nota de los traductores en Citro, Bizerril y Mennelli, 2015: 17).

(2013: 5) a través de una “etnografía encarnada” que implica el descentramiento del/a etnógrafo/a de las formas habituales de registro en su quehacer en el campo y la consideración del carácter situado de la investigación. Asimismo, es importante mencionar las resonancias corporales que tienen las “investigaciones colaborativas” llevadas a cabo por Gómez, Greco y Torres Agüero (2012) así como los trabajos de Roa (2015) sobre el “teatro etnográfico”, donde se articulan métodos provenientes de la etnografía con maneras de investigar propias del teatro documental. Finalmente, nosotros también hemos reflexionado sobre el rol de la corporalidad del etnógrafo durante el trabajo de campo y sobre el estatus atribuido a los diferentes sentidos corporales en diferentes contextos culturales (Aschieri y Puglisi, 2011; Puglisi, 2014).

Este trabajo se nutre de muchas de estas contribuciones, especialmente de las indagaciones en torno a los modos somáticos de atención y de la propuesta de una antropología “desde” el cuerpo en el marco de una metodología de “participación observante”. Como decíamos, ha sido nuestra experiencia de campo en retiros espirituales de meditación inmóvil y silencio durante todo el día la que nos ha enfrentado al hecho que a veces no sólo “conviene” sino que es imperioso que el etnógrafo deje de lado “el cuaderno y el lápiz e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo”.

Por supuesto, huelga aclarar que en la experiencia de campo el cuerpo del investigador está siempre interviniendo, aunque no realice las mismas prácticas que el grupo. Justamente, como destacamos más arriba, es imposible observar sin participar de algún modo. De lo que se trata aquí es de explorar el potencial heurístico que consideramos tiene participar de las mismas prácticas que el grupo estudiado. Sobre esto, una pregunta organiza nuestro derrotero ¿el etnógrafo al participar corporalmente de las actividades de un grupo está en una mejor posición para captar otro tipo de “datos”? En la sección siguiente vamos a analizar la dimensión corporal de lo que los etnógrafos llamamos “campo”. Sostendremos que todo grupo social habita un “suelo corporal”, fundamento de sus prácticas y discursos, y que como etnógrafos debemos corporalmente habitarlo para tener acceso a ciertos significados y experiencias de los otros. Vale aclarar que en modo alguno estamos afirmando aquí que por hacer lo que hace el otro estamos experimentando lo que experimenta ese otro. Lo que sostenemos es algo distinto. Como desarrollaremos luego, consideramos que practicar lo mismo que el grupo nos abre a una dimensión de su horizonte de sentidos y prácticas que de otro modo nos es inaccesible, sin pretender por supuesto que esto suponga una identificación con la experiencia nativa.

Mundo de la vida, suelo corporal y etnografía

El filósofo Edmund Husserl entiende la experiencia antepredicativa (previa a la conciencia reflexiva) del planeta Tierra y el cuerpo propio como “suelos” originarios (Husserl, 2006: 26), asientos ontológicos a partir de los cuales se organiza nuestro mundo. En este sentido, en un trabajo posterior desarrolla el concepto de *Lebenswelt*, (mundo de la vida), entendido como “el mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio” (Husserl, 1991: 80), donde resulta central la distinción que ya había establecido entre cuerpo físico-objetivo (*Körper*) y cuerpo propio o fenoménico (*Leib*). Posteriormente, será Merleau-Ponty quien profundizará estas investigaciones, analizando detenidamente la relación prerreflexiva existente entre cuerpo y mundo, destacando la primacía ontológica de este “núcleo de significaciones” (Merleau-Ponty, 1985: 164) y empleando el término “ser-en-el-mundo” para dar cuenta de ella.

Las indagaciones fenomenológicas en torno al “mundo de la vida” fueron reapropiadas en el campo de las ciencias sociales por, entre otros, Schutz (1974) y Schutz y Luckmann (1977) para analizar desde esta óptica la vida social cotidiana. Definiendo al *Lebenswelt* como “el ámbito de lo familiar” (Schutz y Luckmann 1977: 30), según estos autores al nacer un individuo ingresa a un mundo social que ha sido previamente creado por otros individuos y comunidades. Este mundo constituye así el “sustrato” que se encarna como supuestos tácitos no tematizados, suelo sobre el cual se edifica la experiencia subjetiva de cada individuo en particular.⁹

⁹ Vale decir que, en la sociología de Pierre Bourdieu, el *habitus* conforma los sentidos prácticos que operan en la experiencia cotidiana y que están en la base de las representaciones construidas sobre el mundo. Si

El mundo social supone este horizonte tácito de prácticas y sentidos compartidos por una colectividad, por lo cual podemos decir, siguiendo a Pablo Wright, que la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico” pues el investigador “desplaza su ser-en-el-mundo a un lugar diferente —o permanece en su sitio, pero con una diferente agenda ontológica—. Es el ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (1994: 367). Posteriormente profundizará esta perspectiva adelantando la idea que “la condición de «arrojado al mundo» del *Dasein* [ser ahí en el mundo]¹⁰ puede compararse con la del etnógrafo, quien durante su experiencia de campo debe recobrar la cuota de sentido-ahí dentro de un horizonte que muchas veces no es el propio, o instalarse en uno familiar a través de una mirada «extraordinaria»” (Wright, 1998: 183). Destacando la dimensión corporal de este desplazamiento, Silvia Citro señala que el trabajo de campo es, en primer término, “aquel lapso en el que nuestros cuerpos se insertan experiencialmente en un determinado campo social que intentamos comprender” (2004: 8).

Recuperando estos planteos, me propongo profundizar en las implicancias metodológicas que esto último tiene para la investigación antropológica de la corporalidad. Si, como decíamos más arriba, reconocemos que el mundo de la vida en el que advienen los individuos está constituido primordialmente por experiencias prácticas que podemos llamar “régimenes de corporeidad” colectivos antepredicativos (pero no por ello preculturales), podemos decir entonces que estos constituyen el “suelo corporal” de una cultura. La cultura está, o mejor aún es, encarnada. En efecto, en tanto los humanos somos seres encarnados (Merleau-Ponty, 1985), podemos entender “el cuerpo como el piso existencial de la cultura” (Csordas, 1999: 149). Por ello, consideramos que, para conocer ese mundo, además de las técnicas de registro tradicionales, debemos involucrarnos corporalmente en él.

Precisamente, una serie de trabajos abogan metodológicamente por la participación corporal del etnógrafo, de cara a captar los sentidos de los otros, en contextos específicamente religiosos. Robert Desjarlais (1992) en su estudio del trance y curación entre los shamanes yolmo de Nepal, explica que aprender a usar su cuerpo en una forma cotidiana fue un prerrequisito para experimentar los significados e imaginarios culturalmente encarnados en los dispositivos rituales del grupo. De igual forma, Carol Laderman (1994) describe su propia incorporación de las posturas y prácticas corporales malayas como un prerrequisito para tener acceso a las experiencias religiosas del grupo. José Bizerril (2007), por su parte, a partir de su investigación sobre la religión taoísta en Brasil, sostiene que las técnicas corporales de un grupo social portan un sentido ellas mismas y lo transmiten en la práctica. Por ello, señala que es precisa la participación corporal del etnógrafo en tanto ofrece un conocimiento que permite “un acceso a aspectos del tema de investigación que pasarían desapercibidos en un abordaje distanciado, basado sólo en la observación y la entrevista” (Bizerril, 2007: 25).

Para el caso argentino, estudiando los monasterios de monjes benedictinos, Gustavo Ludueña (2005) entiende al trabajo de campo como una “tecnología del yo” (Foucault, 1991) que el etnógrafo opera sobre sí mismo, en tanto se trata de que el etnógrafo logre una clase de gobernabilidad sobre su propio *self* en orden a adaptarlo a las actitudes y conductas de los otros. En ocasiones, esto implica apropiarse de las tecnologías del yo propias del grupo investigado, como por ejemplo el silencio en contextos de reclusión monástica. Asimismo, Ludueña destaca el poder heurístico que tiene la participación corporal. Al respecto, señala:

(...) la gente, por razones ancladas en culturas locales, usualmente usan sus cuerpos en una forma diferente en que lo hacen los miembros de la cultura del trabajador de

bien la propuesta de Bourdieu se dirigía explícitamente a trascender perspectivas filosóficas como la fenomenología, autores como Jason Throop y Keith Murphy se han ocupado de señalar las similitudes que la propuesta fenomenológica guarda con los planteos de Bourdieu sobre el *habitus* y el sentido práctico. Como sintetizan con acidez “Bourdieu parece estar meramente parafraseando algunas de las premisas de Schütz en su propio vocabulario determinístico para hacerlo sonar como algo nuevo cuando en realidad no lo es” (2002: 197). Jackson también plantea que la noción de *habitus* de Bourdieu es comparable a la de *mundo de vida* de la fenomenología en tanto que ambas arraigan en la praxis cotidiana de los actores (1996: 20).

¹⁰ Si bien a los efectos de este trabajo las diferencias en los términos no afectan nuestra argumentación, vale decir que la noción de “ser-en-el-mundo” de la fenomenología de Merleau-Ponty no es sinónimo del concepto de “*Dasein*” en el existencialismo de Martin Heidegger.

campo [...] [Y en el campo] el cuerpo del etnógrafo experimenta percepciones las cuales son extrañas a su mundo cultural. [...] Por esta razón, el investigador inicia un proceso cognitivo en el campo por usar y adaptar los sentidos, lo cual demuestra que formas de percepción diferentes de la observación son provechosas para obtener, analizar y procesar datos locales (Ludueña, 2005: 25).

Finalmente, vale mencionar el *dossier* dirigido por Emily Pierini y Alberto Groisman (2016) titulado “*Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge*”, dedicado justamente a examinar la construcción del conocimiento etnográfico en investigaciones llevadas a cabo entre grupos religiosos a través de los “lentes de la experiencia corporal” (2016: 2). En esta dirección, sostienen que en prácticas religiosas “en las cuales el conocimiento es obtenido por medio del cuerpo, los etnógrafos deberían abordar su propia corporalidad en el proceso de conocer el campo, explorando conceptos a través del cultivo de habilidades cognitivas y corporales” (Pierini y Groisman, 2016: 3). En esta compilación, los autores reconocen que al comprometer su propio cuerpo lograron “alcanzar una comprensión que sería difícil considerar como resultado de técnicas de relevamiento desencarnadas” (Pierini, 2016: 36), que “usar y reconocer el cuerpo como una herramienta etnográfica condujo a experiencias que abrieron mi conciencia” (Waldstein, 2016: 73).

Vale subrayar que abogar por la inmersión corporal del etnógrafo en el campo no implica adherir al proyecto de una autoetnografía narcisista, fascinada con uno mismo y alejada de la experiencia del otro¹¹ (para un estudio panorámico de esta aproximación remitimos a Valdez, 2008), ni tampoco supone la ingenuidad de volverse un nativo, sino que se entiende que esta inmersión práctica es un medio para lograr un “suelo común de interacción con los participantes de la investigación” (Pierini, 2016: 42), suelo que nos abre a otra dimensión del mundo cultural que deseamos conocer en tanto el “conocimiento corporal permite moverse más allá de las limitaciones de los modos verbales y visuales de conocer” (Pierini, 2016: 43).

Por mi parte, desde la convicción que la inmersión práctica me abriría a un horizonte de los otros que de otro modo me sería inaccesible, luego aquel lapso inicial de incertidumbre arriba mencionado, me dispuse a practicar seriamente la meditación zen (*zazen*). La misma, tal como se practica entre los grupos argentinos de *Zendo Betania*, consiste fundamentalmente en sentarse sobre un *zafu* (almohadón) con la espalda recta, con la mano izquierda sobre la mano derecha, con los pulgares levemente en contacto formando un óvalo que descansa en una zona cercana al ombligo, con las piernas cruzadas (idealmente colocando el empeine de una pierna sobre el muslo de la otra y viceversa, aunque muy pocas personas logran esto último), y las rodillas tocando el suelo. Adoptada esta postura, con el mentón levemente retraído, se fija la vista hacia la pared en un ángulo de 45° grados y se presta atención a la respiración, poniendo especial énfasis en advertir las inspiraciones y expiraciones. Cada “sentada”, como se la llama a cada meditación, tiene una duración de treinta minutos y se realizan de a pares (con una breve caminata, *kinhin*, de intervalo). El objeto de tal práctica es poder tomar distancia de los pensamientos que nos invaden al centrar nuestra atención en el aquí y ahora corporal.

Puedo afirmar que la práctica me abrió paulatinamente a experiencias que me permitieron comprender con mayor densidad las referencias de los participantes a la meditación, es decir, otorgar mayor profundidad o nuevos significados a los relatos obtenidos mediante la observación tradicional y las entrevistas. Por ejemplo, en los relatos de los practicantes al referirse a sus experiencias con la meditación,¹² es usual encontrar en ellos referencias a lo “difícil” que es lograr

¹¹ Dicho esto, vale decir que sí valoramos los esfuerzos de la autoetnografía que remiten a la propia experiencia del investigador para reflexionar sobre el objeto de indagación y el proceso epistemológico de su construcción. Como señala Lesa Lockford al valerse de esta estrategia de investigación “busco situar a mis lectores en una conexión visceral con las experiencias que describo. El principio que gobierna la autoetnografía es que la evocación lleva a comprensiones más profundas que la investigación tradicional, donde se informa sobre las ideas” (2004: X). En este sentido, la autoetnografía desborda su significación original (referida al nativo que realiza etnografía de su propio grupo), revelándose como una herramienta de indagación potencialmente fértil para acercarse al otro.

¹² En otro trabajo (Puglisi, 2016b) hemos explorado con más detalle lo que les sucede a los participantes de *Zendo Betania* con esta práctica, enfatizando en las transformaciones subjetivas que esta técnica corporal precipita en los practicantes. Es por ello que, en este trabajo, dirigido a explorar ciertas proposiciones

un estado de retraimiento. Asimismo, también es común hallar referencias al dolor, tanto físico como emocional, que esta práctica despierta. Todas estas narraciones se me aparecieron bajo otra luz, con una mayor espesura carnal, luego de que yo mismo las haya hecho carne, experimentando las dificultades que entraña alcanzar un estado de recogimiento, sufriendo los fuertes dolores que la *zazen* desencadena. En esta misma dirección, en mis notas de campo leo:

En la última sentada del día, tengo una experiencia muy fuerte, nunca antes sentida. Esta vivencia me permite comprender en toda su densidad el silencio y retraimiento de muchos de mis compañeros quienes, al terminar la jornada, no intercambian siquiera mirada alguna con el resto y se van a descansar. Me encontraba en ese momento con esa misma sensación. No se trata de 'reprimir' las ganas de hablar (como me pasaba antes y como yo suponía en mis compañeros proyectándoles mis propios deseos). Se trata de no sentir ganas ni necesidad de hablar en absoluto. Un gesto basta para comunicar lo esencial de la convivencia en ese momento (marzo de 2015, San Antonio de Areco).

Así, la participación corporal se convierte en una fuente de la que surgen otras preguntas, otros focos de atención de la experiencia. Recuperando los desarrollos de los autores mencionados y nuestra propia experiencia de campo, sostenemos que una gran parte del sentido de un grupo, religioso en este caso, está encarnado, sedimentando en un "suelo corporal" y que por ello la participación corporal del etnógrafo en las prácticas del grupo es necesaria para abrirnos a sentidos que de otro modo serían inaccesibles.¹³ Asimismo, teniendo en cuenta la exigencia corporal que muchas prácticas nativas implican (por ejemplo, días enteros sentados en una posición difícil de lograr y de mantener, extensas caminatas en partidas de caza, etc.), uno puede advertir que el entrenamiento antropológico no sólo implica preparación teórica sino que en experiencias metodológicas de "participación observante" debe haber también un entrenamiento gimnástico del cuerpo del etnógrafo para poder "participar con" el grupo y no sólo "estar" físicamente allí. Vamos a pasar a continuación a examinar la modalidad particular bajo la cual conducimos la inmersión corporal en el campo.

Etnografía presente: atención etnográfica a y con el cuerpo

Inmerso prácticamente en las actividades del grupo, focalizándome en centrar mi atención en el aquí y ahora, durante una tarde de práctica recordé la recomendación metodológica clásica relativa a que durante el período de campo hay que "prestar atención a todo". Y a continuación me dije "si los otros participantes dicen que hacer *zazen* los beneficia en sus trabajos, también a mí puede beneficiarme en el desempeño del mío, que consiste en hacer una etnografía de lo que ahora está aconteciendo".¹⁴

Es decir, ya no se trataba solamente de practicar lo mismo que el grupo para abrirme a una dimensión de su horizonte de sentidos y prácticas que de otro modo me era inaccesible. Además de ello, me propuse incorporar una de sus técnicas corporales a mi bagaje de recursos metodológicos de investigación. En suma, me propuse hacer una etnografía del zen incorporando como herramienta de indagación la atención consciente a la que aspira dicha práctica.

A partir de aquí me adentré seria y sistemáticamente en la práctica y pude descubrir que la conciencia atenta y despierta en el ahora, que paulatinamente fui logrando con la práctica del *zazen*, devino una herramienta que contribuyó a la investigación etnográfica. La práctica del *zazen*

metodológicas, nos focalizamos más bien en dar cuenta de la experiencia del etnógrafo con dicha práctica y como ello puede contribuir al acercamiento del otro.

¹³ Por supuesto, ello puede entrañar peligros para la subjetividad del investigador en tanto debemos dejar "ser afectados" (Favret Saada, 2012) por el campo.

¹⁴ Vale aclarar que los participantes si bien reconocen los beneficios que la práctica del *zazen* les brinda en sus respectivos trabajos, explícitamente explican que no practican con una meta económica sino de cara a un objetivo espiritual. De hecho, esta sería una de las diferencias más importantes, según sus propios términos, entre *zazen* y *mindfulness*.

agudizó mis sentidos corporales lo que me permitió percibir más ampliamente¹⁵ el entorno, me hizo más presente y alerta para captar información, retener en mi memoria eventos relevantes, cuestiones a indagar posteriormente, etc. Al entrenar la experiencia de situarme en el presente pude realizar una etnografía más atenta de, paradójicamente, gente que práctica justamente este tipo de presencia. Esta modalidad de investigación etnográfica participativa es lo que denominamos “etnografía presente”, la cual enfatiza que la atención etnográfica del investigador se efectúa con y desde el cuerpo.

Vale decir que esta apropiación del zen como recurso de investigación no es algo novedoso.¹⁶ Dentro de las neurociencias, por ejemplo, Varela, Thompson y Rorch se proponen tener un acceso inmediato a la experiencia cotidiana para examinarla “de manera disciplinada” (1997: 20) y, como no encuentran en el pensamiento occidental, ni siquiera en la filosofía fenomenológica, un método sistemático para lograr esto, establecen un puente entre las ciencias cognitivas y el budismo. A sus juicios, la meditación zen dirigida a la presencia plena/conciencia abierta constituye un método que permite examinar la experiencia humana tanto en el aspecto reflexivo como en el “de la vida inmediata” (Varela et al, 1997: 45). Así, proponen un cambio en la forma de abordar la reflexión, desde una actividad abstracta e incorpórea a una corpórea, alerta y abierta, enfatizando que la reflexión “no es sobre la experiencia, sino que es una forma de experiencia en sí misma”, y que esta forma reflexiva de experiencia alcanzada a través de la práctica de la presencia plena/conciencia abierta conduce a una reflexión “abierta a otras posibilidades aparte de las contenidas en nuestras actuales representaciones del espacio de la vida. La designamos *reflexión alerta y abierta*” (Varela et al, 1997: 52, Cursivas en el original).

Así, la inmersión corporal en el campo que proponemos no implica abogar por una participación irreflexiva. Pero tampoco se trata de continuar con una reflexión desencarnada. En este sentido, lo que llamamos “etnografía presente” es una práctica igualmente reflexiva y encarnada. El estado presente de “alerta” y apertura a la experiencia mientras ella misma está ocurriendo que se logra con la práctica del zen lo he aplicado en el transcurso de mi trabajo de campo. Ello me ha permitido percibir, al estar “abierto”, situaciones que de otro modo permanecerían no problematizadas, tácitas. Especialmente, me ha servido para captar las sensaciones corporales que el suelo corporal del grupo produce en el investigador cuando participa en él. Así, una “etnografía presente” me ha permitido, por ejemplo, prestar atención y tomar un registro detallado de las sensaciones experimentadas durante la práctica. En mis notas de campo, leo lo siguiente:

Experimento, dentro de una sentada, diferentes estados corporales que me permiten registrar el paso del tiempo y ‘saber’ si falta mucho o poco para que ésta termine, es decir, predecir el tiempo con admirable precisión. Empleo lo que llamo ‘marcadores somáticos’: primero, una extremidad me duele, pasa un rato donde esta sensación es soportable. Posteriormente, el dolor se vuelve intenso. Las estrategias que desarrollo para enfrentarlo son esencialmente dos: enfrascarme en ese dolor, explorarlo, sentirlo, experimentarlo, o bien intentar evadirlo ‘volando’ con la imaginación. Alterno unas y otras. Ambas finalmente terminan fracasando y me sitúan nuevamente aquí. Carnalmente aquí. Sudor frío. Serpentea por mi mente la idea de moverme, tal vez brutalmente, y romper el silencio y la quietud del *dojo*. Se apodera de mí la desesperación. A estos raptos de zozobra física y espiritual le sigue una etapa en la cual puedo advertir que la sentada está por terminar porque ya no siento una pierna. Nuevamente, vuelve a bañarme el sudor frío y a ganarme la desesperación. A veces cedo, libero ligeramente una pierna para que el calor de la circulación sanguínea arroje uno o dos efluvios de vida sobre una extremidad entre fría e insensible de la que en

¹⁵ Dicho estado de apertura al medio, donde la atención se sitúa en todo sin fijarse en nada en particular recuerda la estrategia de la “atención flotante” del psicoanálisis y sus apropiaciones en la entrevista etnográfica, consistente en “un modo de ‘escucha’ que consiste en no privilegiar de antemano ningún punto del discurso” (Guber, 2001: 83). Lo que estamos enfatizando aquí son los resortes corporales de la atención (Csordas, 1993).

¹⁶ Una serie de trabajos han explorado las relaciones entre budismo y diversas disciplinas de la ciencia occidental. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, mencionamos algunos: Metcalf (2002), Muller (2004), Riepe (1964), Suzuki y Fromm (1960).

ese momento no me atrevería a decir que es una parte de mi cuerpo. En otras ocasiones, me sorprende de mi estoicismo y resisto como una firmeza pétreo. Pero no sólo a través de mis sensaciones corporales internas puedo conocer el paso del tiempo. Mis compañeros alrededor también muchas veces comienzan a moverse, acomodarse, liberar una extremidad, toser, etc. Este murmullo corporal a mi alrededor, especialmente en los últimos días de *sesshin*, también me permiten saber cuando la sentada está por terminar (marzo de 2015, San Antonio de Areco).¹⁷

Entrenarse y realizar las mismas prácticas que el grupo, y en este caso particular al ser una práctica que promueve la conciencia plena, concientiza y expande la percepción, permitiendo estar más sensible a captar cosas que suceden en el entorno, incluyendo por tanto la percepción de los otros. Es un entrenamiento en un particular “modo somático de atención” (Csordas, 1993), prestando atención a y con el cuerpo de cara a percibir más acabadamente el horizonte existencial del grupo estudiado.

Asimismo, la práctica de una etnografía presente tiene efectos positivos también a posteriori de la estancia en el campo. La antropóloga Bárbara Guerschman menciona que, al no haber realizado anotaciones durante su trabajo de campo en una escuela de modelos, utilizó su cuerpo como “anotador”, es decir “fue utilizado como herramienta de recolección de datos” (2007: 70), por lo cual para poder escribir posteriormente sus observaciones “precisaba recrear los movimientos” (Guerschman, 2007: 78) corporales realizados en el campo. Por mi parte, puedo decir que esta particular atención al cuerpo promovida por una “etnografía presente” robustece el recuerdo que tenemos posteriormente de la experiencia. En efecto, al adoptar ulteriormente la postura corporal conscientemente asumida en su momento, uno puede recrear con más intensidad la experiencia, recordarla¹⁸ y poderla escribir.

Así, por ejemplo, días después de regresar de un retiro de meditación de varios días que tuvo lugar en julio de 2016 en un paraje rural en las afueras de Luján (prov. de Buenos Aires), habituado a estar tantas horas sentado y callado, aconteció que estaba manejando mi automóvil (igualmente sentado y callado, aunque en otra posición) y sentí una imperiosa necesidad de “sentarme”. Lo hice al llegar a mi casa. Al practicar recordé muchas cuestiones acontecidas durante el trabajo de campo que acaba de concluir y pude potenciar con más detalle el registro de otras. Del mismo modo, dolores corporales muy intensos como los que describo arriba me han servido también como mojonos experienciales, verdaderos recursos mnemotécnicos corporales a partir de los cuales luego poder revivir esa experiencia y poder transcribirla en la forma de notas de campo etnográficas.

Conclusiones

En etnografía es recurrente mencionar la reflexividad que sobre el investigador opera la experiencia del trabajo de campo, proceso en el cual el etnógrafo advierte los preconceptos sesgados y teorías infundadas que “porta” al confrontarlos con el campo. Además de atravesar por esta situación, mi experiencia de campo con el budismo zen me enfrentó al hecho de que mi cuerpo no es el cuerpo de aquellos que deseaba investigar y que debía entrenarme corporalmente si quería llevar a cabo prolongados períodos de participación observante “con” ellos y no reducirme meramente a “estar allí”. En advertir esto, sin lugar a dudas colaboró el hecho de que la meditación zen pone en primer plano la atención consciente al cuerpo en el entorno, a partir de lo cual comencé a practicar lo que denominé una “etnografía presente”.

¹⁷ Desde el primer día al último, cada persona ocupa siempre dentro del *zendo* el mismo lugar. Por ello, termina familiarizándose especialmente con los movimientos y sonidos del vecino inmediato. En una ocasión, al final de un retiro espiritual, podía saber que la sentada estaba por finalizar cuando mi compañera aledaña tosía y liberaba una pierna. Percepciones similares del entorno en otros grupos zen de Argentina son retratadas por Carini (2009b).

¹⁸ Como indica la etimología latina del término “recuerdo”, *re* (de nuevo) *cordis* (corazón), significa “volver a pasar por el corazón”. El recuerdo es así una función también corporal y no sólo intelectual y abstracta. Merleau-Ponty (1985), recuperando a Proust, alude justamente a que es el cuerpo el que recuerda al adoptar nuevamente una posición pretérita.

Por tanto, la reflexividad etnográfica implicó para mí también cuestionar mi cuerpo habitual al contrastarlo con los regímenes de corporeidad del campo (“suelo corporal”) que deseaba investigar. Podría sorprender que el zen me haya interpelado corporalmente si tenemos en cuenta que estar durante varias horas sentado y en silencio es una práctica habitual también entre los académicos. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en el zen, la quietud y el silencio en la lógica académica hegemónica no apuntan a focalizar en la conciencia corporal sino todo lo contrario.¹⁹

Recuperando el concepto de “conciencia práctica” de Giddens (1995), como un saber encarnado, Lins Ribeiro (1995: 196) señala que “el antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce –y este desconocimiento es parte central del extrañamiento– inmediatamente la conciencia práctica” de los agentes sociales que intenta conocer, razón por la cual como *outsider* “el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana” (Ribeiro, 1995: 196). Como intentó mostrar este trabajo, consideramos que una pieza esencial del extrañamiento antropológico consiste en exotizar los regímenes culturales/corporales que tenemos encarnados, parte constitutiva de nuestro *Lebenswelt* (mundo de vida). Este horizonte mundano-familiar sólo es tematizado en ciertas situaciones críticas. Como vimos, una de estas es la experiencia etnográfica, cuando el carácter de arrojado al mundo de nuestro *Dasein* se exagera debido al “desplazamiento ontológico” (Wright, 1994) que la etnografía implica al sumergirnos en otro mundo de vida.

Más al referirnos a otros mundos de vida en absoluto hemos pretendido esencializar diferencias ontológicas del tipo “los otros” y “nosotros”. Por el contrario, este trabajo justamente ha dirigido sus esfuerzos a desentrañar estrategias metodológicas para sumergirnos en ellos. Como intentamos mostrar, la etnografía, a través de nuestro carácter encarnado, es un puente para trazar ese encuentro.

¹⁹ Como señala Vicente Cupo (2010) al trazar la historia de la Universidad, el formato universitario actual surge en Europa y en sus inicios estaba fuertemente influido por la esfera religiosa cristiana. En esta dirección, analizando la construcción del “*habitus* universitario”, Maria Julia Carozzi (2005) recupera los desarrollos de Bourdieu (1999) quien enfatiza que la formación académica asume ciertas proposiciones de manera tácita y las deja en un estado no problematizado. A juicio de la autora, una de las cuestiones que el entrenamiento académico toma acríticamente y sobre la cual no reflexiona (en tanto prácticas y representaciones encarnadas que no son objeto de la reflexión consiente) es el presupuesto carácter desencarnado, extra-corporal del discurso, la escritura y la lectura universitarias, como si estas no fueran actividades corporales. En este sentido, la autora advertirá una continuidad entre los rituales cristianos que construyen un espíritu que es distinto, y más noble que, el cuerpo, y los rituales académicos que nos entrenan a localizar la fuente del discurso en un lugar que es tanto extra-corporal como interno. Apoyándose en trabajos históricos, Carozzi explicará que “hay una continuidad entre las prácticas cristianas medievales que construyen el espíritu como diferente del cuerpo, y las prácticas académicas que construyen una mente discursiva también diferente de aquél. Examinando esta continuidad, Don Hanlon Johnson (2000) llama la atención a la supervivencia de disciplinas para el cultivo del espíritu desarrolladas en monasterios cristianos en las actuales prácticas llevadas a cabo en las Universidades occidentales” (2005: 28). Por supuesto, las prácticas académicas, como toda técnica corporal, requieren de un paulatino entrenamiento para “separar discursos del resto de las sensaciones corporales” (Carozzi, 2005: 30), es decir, la “participación en rituales escolásticos construye cuerpos educados, nuestros cuerpos académicos, los cuales focalizan su atención sobre la producción de la palabra y separan el discurso de la acción, el movimiento, la sensación y la emoción” (Carozzi, 2005: 36).

Bibliografía

ASCHIERI, Patricia (2013) "Hacia una etnografía encarnada: La corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación". *X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba (Argentina).

ASCHIERI, Patricia y PUGLISI, Rodolfo (2011) "Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales" en: CITRO, Silvia (coord.): *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 127-150.

BECKER, Howard y GEER, Blanche (1982) "Participant observation: the analysis of qualitative field data" en: BURGESS, Robert. (comp.): *Field Research: A Sourcebook and Field Manual*. Londres: George Allen and Unwin, pp. 239-250.

BIZERRIL, José (2007) *O retorno à raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar.

BLACKING, John (1977) *The anthropology of the body*. Londres: Academic Press.

BOURDIEU, Pierre (1999) *Razones Prácticas: Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1995) *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.

CARINI, Caton (2009a) "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina." *Debates do NER*, 10(16), pp.49-70.

_____ (2009b) "La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino." *Religião e Sociedade*, 29(1), pp. 62-94.

_____ (2012) *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. (Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales). Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata (UNLP).

CAROZZI, María Julia (2005) "Talking Minds: The Scholastic Construction of Incorporeal Discourse." *Body & Society*, 11(2), pp. 25-39.

_____ (2015) *Escribir las danzas. Coreografías de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

CITRO, Silvia (1999) "La multiplicidad de la práctica etnográfica: Reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas." *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Vol. 18, pp. 91-107.

_____ (2004) "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico." *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Córdoba (Argentina).

_____ (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2016) "Las performances como metodología de investigación participativas". *II Jornadas de Investigación: Cuerpo, Arte y Comunicación. Metodologías y métodos*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

CITRO, Silvia; BIZERRIL, José y MENNELLI, Yanina (coord.) (2015) *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*. Buenos Aires: Biblos.

CLIFFORD, James (1995) "Sobre la autoridad etnográfica" en: *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, pp. 39-77.

CRAPANZANO, Vincent (1977) "On the writing of ethnography." *Dialectical Anthropology*, vol. 2, pp. 69-73.

CSORDAS, Thomas (1993) "Somatic Modes of Attention." *Cultural Anthropology*, 8 (2), pp.135-156.

_____ (1999) "Embodiment and Cultural Phenomenology", en: Weiss, Gail y Fern Haber, Honi (ed). *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge, pp. 143-162.

CUPO, Vicente (2010) "Orígenes históricos de la universidad", en: TORIBIO, Daniel (comp.) *La Universidad en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones de la UNLa, pp.17-36.

DA MATTA, Roberto (1995) "El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'", en: BOIVIN Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria (comps.): *Constructores de Otreidad*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 172-178.

DESJARLAIS, Robert (1992) *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

D'HERS, Victoria (2014) "Cuerpo, expresividad y prácticas de investigación. Renovando nuestros caminos de indagación." *Boletín Onteaiken*, N° 9, pp. 9-19.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco (2013) *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2012) "Being affected", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* ,2(1), pp. 435-445.

FOUCAULT, Michel (1991) *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós.

GIDDENS, Anthony (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

GOFFMAN, Erving (1989) "On fieldwork", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 18, pp. 123-132.

GÓMEZ, Mariana, GRECO, Lucrecia y TORRES AGÜERO, Soledad (2012) "Notas sobre talleres de danza y memoria en un barrio toba del oeste formoseño". *Primer Encuentro Sudamericano de Danza y Políticas del Área de Danza del CCC*, Departamento de Artes del Movimiento del IUNA, Buenos Aires (Argentina).

GUBER, Rosana (2001) *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

_____ (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

GUERSCHMAN, Bárbara (2007) "El cuerpo del investigador como anotador. Reflexiones acerca del uso de la participación con observación en el trabajo de campo." *Runa*, N° 27, pp. 79-96.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (eds). (1997) *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a Field Science*. Berkely: University of California Press.

HERMITTE, Esther (2002) "La observación por medio de la participación", en: VISACOVSKY, Sergio y GUBER, Rosana (comps.): *Historia y estilos del trabajo de campo en Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia, pp.263-287.

HUSSERL, Edmund (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.

_____ (2006) *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense.

JACKSON, Michael (1983) "Knowledge of the body." *Man*, 18, pp. 327-345.

_____ (1996) "Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique", en: Jackson, Michael (comp.): *Things As they Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press, pp. 1-50.

JOHNSON, Don Hanlon (2000) "Body Practices and Consciousness: A Neglected Link." *Anthropology of Consciousness*, 11(3-4), pp. 40-54.

KONDO, Dorinne (1986) "Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology." *Cultural Anthropology*, 1 (1), pp. 74-88.

LADERMAN, Carol (1994) "The Embodiment of Symbols and the Acculturation of the Anthropologist", en: CSORDAS, Thomas (ed.): *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183-197.

LINS RIBEIRO, Gustavo (1995) "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica", en: BOIVIN Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria (comps.): *Constructores de Otredad*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 194-198.

LOCKFORD, Lesa (2004) *Performing Femininity: Rewriting Gender Identity*. Walnut Creek: Alta Mira Press.

LUDUEÑA, Gustavo (2005) "Asceticism, Fieldwork, and Technologies of the Self in Latin American Monasticism." *Fieldwork in Religion*, 1(2), pp. 145-164.

MALINOWSKI, Bronislaw (1986) *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

MARCUS, George y CUHSMAN, Dick (1982) "Las etnografías como textos", en: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 171-213.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

METCALF, Franz Aubrey (2002) "The encounter of Buddhism and Psychology", en: PREBISH, Charles y BAUMANN, Martin (ed.): *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, pp.348-364.

MULLER, Charles (2004) "Zen Buddhism and Western Scholarship: Will the Twain Ever Meet?" *Journal of Buddhist Studies*, 9, pp. 261-285.

NORDSTROM, Carolyn y ROBBEN, Antonius (ed.) (1995) *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

PIERINI, Emily (2016) "Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotions and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship", *Journal for the Study of Religious Experience*, vol. 2, pp. 25-49.

PIERINI, Emily y GROISMAN, Alberto (2016) "Introduction: Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge." *Journal for the Study of Religious Experience*, vol. 2, pp. 1-6.

PUGLISI, Rodolfo (2014). "Algunas consideraciones metodológicas y epistemológicas sobre el rol de la corporalidad en la producción del saber etnográfico y el estatuto atribuido a los sentidos corporales." *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 19, pp. 95 - 119.

_____ (2016) "El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania." *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año 19, num. 20, pp. 53-71.

_____ (2016b) "Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo." *Astrolabio*, núm. 16, pp.192-219.

PUGLISI, Rodolfo y CARINI, Caton (2017) "Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania." *Revista Brasileira de História das Religiões*, año X, n. 29, pp. 171-190.

RABINOW, Paul (1992) *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.

RIEPE, Dale (1964) "Zen and the scientific outlook." *Philosophy of Science*, vol. 31, N° 1, p. 71-74.

SUZUKI, Daisetz Teitaro y FROMM, Erich (1960) *Budismo zen y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROA, María (2015) *Ser-en-el-yerbal. La constitución de subjetividades tareferas en los jóvenes de los barrios periurbanos de Oberá y Montecarlo (Misiones)*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, Argentina).

ROSALDO, Renato (1991) "Introducción. Aflicción e ira de un cazador de cabezas", en *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo, pp. 15-31

SCHUTZ, Alfred (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas (1977) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

SCRIBANO, Adrián (2014) "Entrevista bailada: narración de una travesía inconclusa." *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 8 (2), pp. 103-112.

TEDLOCK, Barbara (1991) "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography." *Journal of Anthropological Research*, 47(1), pp. 69-94.

THROOP, Jason y MURPHY, Kevin (2002) "Bourdieu and phenomenology: A critical assessment." *Anthropological Theory*, vol. 2, pp. 185-207.

TONKIN, Elizabeth (1984) "Participant observation", en: ELLEN, Roy. *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*. London: Academic Press, pp. 216-223

VALDEZ, Charli (2008) "Expresión autoetnográfica: consciencia de oposición en las literaturas de los Estados Unidos." *Revista de Antropología Social* N°17, pp. 73-94.

VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor (1997) *De Cuerpo Presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

VISACOVSKY, Sergio (2017) "Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal." *Antípoda*, No. 27, pp. 65-91.

WACQUANT, Loic (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador* Buenos Aires: Siglo XXI.

WALDSTEIN, Anna (2016) "Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge." *Journal for the Study of Religious Experience*, vol 2, pp. 71-86.

WRIGHT, Pablo (1994) "Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía." *Runa*, 21, pp. 347-380.

_____ (1998) "Etnografía y existencia en la antropología de la religión." *Sociedad y Religión*, N° 16/17, pp. 180-193.

Autor

Rodolfo Puglisi.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

Doctor en Antropología por la UBA. Investigador del CONICET. Docente de la UNLP. Integrante del Equipo de Antropología del Cuerpo.

E-mail: rodolfopuglisi@gmail.com

Citado.

PUGLISI, Rodolfo (2019). "Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo". *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social - ReLMIS*. N°17. Año 9. Abril - Septiembre 2019. Argentina. Estudios Sociológicos Editora. ISSN 1853-6190. Pp. 20-35. Disponible en: <http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/200>

Plazos.

Recibido: 14/03/2017. Aceptado: 04/08/2017.