

¿Ellos o nosotros? Escritura polifónica y los límites del campo en un estudio etnográfico sobre nuevas espiritualidades

GUIDO SCIURANO

Centro de Investigaciones Sociales – Instituto de Desarrollo Económico y Social/Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CIS-IDES/CONICET) y Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0002-0781-7887>
sciurano@gmail.com

MANUEL MELAMUD

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0002-5507-1426>
manumelamud@gmail.com

Introducción

En este artículo abordamos, desde una perspectiva conceptual y a partir de un trabajo de campo de más de dos años llevado a cabo entre 2018 y 2020, las dificultades que surgen en la demarcación de límites claros entre nuestro objeto de investigación y el ámbito académico en el cual nos desenvolvemos, y proponemos un modo de escritura que da cuenta de tales dificultades y las transforma en datos. Este modo de escritura consiste en representar la pluralidad de puntos de vista involucrados en los fenómenos analizados, sin pretender producir un cierre hermenéutico que soslaye las contradicciones dilemas y tensiones que anidan tanto en el campo académico como en el de los grupos humanos investigados; una forma de escritura polifónica que invita a navegar entre interpretaciones diversas y a veces contradictorias, coadyuvando la construcción de descripciones más complejas.

Lo que presentamos se desprende de una etnografía colaborativa iniciada en enero de 2018, cuyo objetivo es describir y analizar las prácticas del budismo Soka (también llamado Nichiren o del Sutra

del loto) y sus efectos en la experiencia de quienes lo practican en el área metropolitana de Buenos Aires (AMBA). El equipo de investigación está compuesto por especialistas de distintas disciplinas de las ciencias sociales, con diversos grados de vinculación con la práctica espiritual analizada, que van desde el desconocimiento absoluto hasta la participación activa en la organización.

Antes de continuar con las preguntas que guiaron la reflexión, resulta oportuno ofrecer algunas coordenadas sobre la práctica espiritual que motivó el trabajo de campo. Descendiente de las enseñanzas impartidas por Siddharta Gautama en la India del s. V a.C., el budismo Nichirenes es una reapropiación y actualización japonesa de una filosofía de vida que atravesó, inicialmente, China y el sudeste asiático. En principio dependió de la transmisión oral y, puede constatarse a partir de los distintos budismos existentes, se fue transformando en cada lugar y momento histórico (Puig Zhamaganov, 2011).

Nichiren Daishonin fue quien, en Japón del siglo XIII, se dio al estudio de los Sutras–enseñanzas compactas a través de las cuales tenía lugar la propagación de esta filosofía–, arribando a la conclusión que da origen a este budismo, a saber: que el Sutra del loto representa, condensa e implica la totalidad de las enseñanzas de su fundador hindú. Este se caracteriza por considerar que toda persona posee la capacidad de alcanzar la iluminación; así, el estado de budeidad sería una posibilidad en la vida de cualquier individuo.

A diferencia de otras prácticas budistas, que tienen figuras jerárquicas con acceso exclusivo a estados místicos y sagrados de iluminación, el budismo Soka propone una idea democrática que resulta novedosa dentro de las tradiciones orientales. Lejos de las castas sacerdotales o ilustres privilegiados, cualquier persona que se involucre con las actividades de la práctica puede acceder al estado de iluminación, ya que en esta filosofía el estado de budeidad es una posibilidad latente y potencial que se encuentra en cada uno de los miembros y practicantes. Cualquier persona que entone la ley Mística –*Nam Myoho Renge Kyo*– podrá iluminarse.

Acercándonos a nuestros días, el budismo Nichiren encontró nuevo impulso gracias a un director de escuela japonés que lo unificó a su propuesta pedagógica hacia 1930. Fueron Makiguchi y su discípulo, Toda, quienes fundaron la organización laica Soka Kyoiku Gakkai (Sociedad Educativa para la Creación del Valor), refundada con el nombre de Soka Gakkai luego de la Segunda Guerra Mundial. La proyección internacional de la institución se dio tras un cambio en su dirección en la década de 1960, a partir del cual pasó a ser presidida por su líder actual, Daisaku Ikeda. Hoy en día la Soka Gakkai Internacional (a partir de aquí SGI) tiene presencia en 192 países, entre los cuales figura Argentina. En secciones subsiguientes, a partir de episodios de campo concretos, abordaremos la descripción de la dinámica organizativa que involucra a quienes adoptan esta práctica espiritual, lo cual nos permitirá reflexionar sobre la etnografía colaborativa y el desafío que representa la pluralidad de puntos de vista.

Habiendo caracterizado en términos generales la práctica espiritual que motivó el trabajo de campo, práctica abrazada por algunos integrantes del equipo de investigación y desconocida por otros tantos, volvamos a las preguntas–de orden conceptual– que orientan el artículo: ¿Dónde comienza y dónde termina el trabajo de campo? ¿Cómo proceder cuando el campo está presente en el ámbito investigativo? ¿De qué forma abordar y representar en la escritura la pluralidad de puntos de vista involucrados? Para pensar estas cuestiones, hacemos una reposición sumaria de algunos debates en torno

a la noción de colaboración en etnografía. Luego presentamos tres episodios de campo que permiten una reflexión situada a propósito de nuestras preguntas, y nos invitan a pensar sobre el objeto y sobre los dilemas surgidos de investigar un campo con/entre varios.

Adelantamos que los interrogantes planteados no admiten una única respuesta, sino que esta depende exclusivamente de cada contexto específico de investigación. Habida cuenta de la falta de recetas universales, proponemos que es posible enriquecer la descripción de nuestros trabajos de campo a partir de dar lugar a la polifonía, considerando la posibilidad de cohabitación de múltiples y a veces contradictorios principios imparciales (Sen, 2009). En lo que respecta a la estrategia expositiva, reiteramos, se aborda la temática a partir de la descripción y posterior análisis de tres episodios de campo (Guber, 2014): el primero aconteció en septiembre del 2018 en una reunión del equipo de trabajo; el segundo, protagonizado por el etnógrafo y un miembro de la Soka Gakkai Argentina (a partir de aquí SGIAR), a principios de 2020; el tercero, nuevamente, en el marco de una reunión del equipo de investigación a mediados de ese año. Para evitar solapar las diferencias, contradicciones, dilemas y tensiones que implican la multiplicidad de puntos de vista, hemos adoptado un tipo de escritura polifónica, tributaria de la investigación basada en las artes (Sciurano, 2020: 153-155). Ello, reiteramos, resulta en una textura narrativa para los episodios de campo que realza contrapuntos y matices, al tiempo que invita a quien lee a navegar en interpretaciones plurales de la realidad social.

Los episodios de campo no constituyen, en palabras de María Pozzio (2015: 131), “anécdotas pintorescas ni autohomenajes al *involucramiento*”; tampoco se trata de hablar de nosotros mismos y no de los otros; “son ejercicios de reflexividad donde la misma noción recupera dimensiones de lo planteado por la antropología llamada posmoderna y por Pierre Bourdieu, Harold Garfinkel, Mariza Peirano.”. Ejercicios en los cuales se recupera el carácter transformador de la experiencia que el trabajo de campo produce en nuestras investigaciones. En este caso, el “estar allí” supuso la incorporación de la pregunta sobre la manifestación del campo en nuestro lugar de trabajo (y sus derivas), imprevista en el esquema original de la investigación.

El análisis de los episodios nos permitirá mostrar que la frontera que separa a los investigadores de su objeto puede ser móvil, porosa y ambigua, sin que ello redunde mecánicamente en beneficio o en perjuicio de la investigación. Los episodios pondrán en relieve una pregunta, por lo general ausente en la presentación de los resultados de trabajos etnográficos, referida a la pluralidad de reflexividades de los investigadores (manifiesta al hacer trabajo colaborativo) y de las reflexividades nativas. ¿Cómo dar cuenta del carácter polifónico de los puntos de vista? ¿De qué forma podemos escapar, en nuestros informes de investigación, del modelo/estrategia expositiva clásica, que presenta una única reflexividad individual del investigador, una única reflexividad característica del campo –la alteridad de la que se busca dar cuenta– y un proceso de desplazamiento en el que el primero intenta acceder al segundo (Guber, 2011: 47)?

Mientras que el enfoque antropológico predominante previo a la década de 1980 tendió a desatender la dimensión de la persona del investigador y sus implicancias en el trabajo de campo, desde mediados de los 80' comenzaron a surgir iniciativas alternativas que se enfocaron en el carácter distintivo de la etnografía como género de escritura que explicita los contextos situados de producción de cono-

cimiento y las relaciones de poder (Marcus, 2007, 2008; Clifford & Marcus, 1986). Es en este contexto de debates que el concepto de etnografía aparece emparentado con la noción de colaboración, filiación sinérgica con las diversas corrientes del pensamiento y activismo latinoamericano que convergieron en lo que Esteban Krotz (2017) denominó *Antropologías del Sur*.

Operó un desplazamiento hacia una concepción de la etnografía como un proceso colaborativo de co-construcción de redes multisituadas integradas por sujetos reflexivos, que reemplazó la previa concepción sujeto-objeto por otra sujeto-sujeto. A la par que visibilizó el carácter político de la investigación y sus asimetrías, que se dan tanto al interior del campo como entre las distintas academias. Nosotros partimos de este desplazamiento para analizar las relaciones con nuestros interlocutores en el contexto, siempre situado, de producción de conocimiento; contexto caracterizado por relaciones mutables, sujetas a alteraciones y ajustes constantes: un marco de interdependencias no necesariamente simétricas, recíprocas y balanceadas (Katzner & Samprón, 2011).

Lo que viene a continuación consta de tres secciones. La primera entrelaza problemas metodológicos y epistemológicos con especificidades del trabajo de campo que motivó las reflexiones, a partir de tres ejes, a saber: los dilemas emergentes de la colaboración, la perplejidad ante la pluralidad, y las opciones disponibles para lidiar con esto. En la segunda sección, a partir de una experiencia concreta de trabajo de campo con la comunidad Soka en el AMBA, ensayamos una estrategia de escritura polifónica como respuesta a los desafíos planteados. Finalmente, el artículo cierra con una sección que aborda la cuestión de la demarcación de fronteras y el establecimiento de interpretaciones legítimas, esta vez desde una mirada transformada a partir del trabajo de campo.

Jerarquías, dilemas y tensiones de la colaboración y escritura etnográfica

En lo que viene reponemos sumariamente algunos debates que atraviesan nuestra reflexión, a saber: (I) los dilemas que surgen al llevar adelante una etnografía colaborativa; (II) la perplejidad que emana de la multiplicidad de puntos de vista; (III) las formas que tenemos (o que nos faltan) para lidiar, dar sentido o encauzar dicha perplejidad de un modo productivo, tanto para nosotros como para nuestros interlocutores. Desarrollamos estos tópicos en relación con la posibilidad (o no) de demarcar fronteras entre el campo y nuestros propios ámbitos de investigación.

Etnografía colaborativa: jerarquías verticales y horizontales

Si bien hay quienes sostienen que “la etnografía es inevitablemente colaborativa”, e incluso que la etnografía colaborativa ha llegado al punto de convertirse en un enfoque metodológico preciso (Lassiter, 2005), preferimos adoptar como punto de partida el carácter polisémico del concepto. La pregunta sobre *cómo y qué* aprenden los investigadores en el proceso colaborativo (Rappaport, 2018), difícilmente redonda en un único modelo estándar. La polisemia es, a nuestro entender, el resultado

de formas diferenciales de abordar el problema de las jerarquías, cuyas configuraciones específicas en el quehacer etnográfico vienen dadas por la combinación de jerarquías verticales y horizontales.

Las verticales refieren a relaciones de poder epistémico que coadyuvan determinadas formas – por sobre otras posibles– de concebir estar en el campo, ver y escribir sobre ello. El análisis reflexivo en este plano suele venir de la mano de una explicitación crítica de la geopolítica del conocimiento (Jelin, 2011), y ha sido retratado de modo notable –tanto por la calidad de sus descripciones como por la necesaria insistencia sobre el fenómeno– por Esteban Krotz. Las jerarquías horizontales, en cambio, refieren a las relaciones entre investigadores y nativos/informantes/interlocutores, sobre las cuales se ofrecen distintos modelos: desde considerar al grupo estudiado como colaborador de la investigación, hasta formas experimentales de incluirlos como co-autores.¹ Las jerarquías verticales y horizontales problematizadas por la etnografía colaborativa confluyen en las siguientes preguntas: ¿Colaboración entre quiénes? ¿Colaboración en qué términos?

Las diferentes concepciones de la colaboración vienen de las distintas maneras que los investigadores encuentran para dar respuesta a estas preguntas. A partir de esfuerzos de expertos en pueblos originarios y educación, ha comenzado a instalarse un tipo de paradigma que propone una simetrización entre la *etnografía antropológica* y los *saberes locales* (Dietz, 2012). Esfuerzos enmarcados en una voluntad de escapar al *neocolonialismo* que atraviesa *sin restricción nuestros sistemas de generación de conocimiento* (Battiste, 2000). En clave de Rosana Guber (2020), estas propuestas –con nutridos antecedentes– crecientemente visibilizadas y puestas en valor, nos invitan a buscar un conocimiento más genuino y enraizado en nuestros propios trabajos de campo.

Un punto que nos interesa destacar y que habla de la especificidad del uso que aquí hacemos del concepto de colaboración remite a las jerarquías horizontales y la pregunta sobre el *quiénes*. Quienes practican etnografía colaborativa, independientemente del grado de simetría y/o diálogo entre saberes, distinguen con claridad un *ellos* y un *nosotros*. Esto cristaliza en fórmulas como: “¿En qué y cómo colaboran (ellos) con nosotros?” (Rappaport, 2018); “Las etnografías colaborativas dan al científico la posibilidad de imaginar a un “otro” de forma horizontal” (García-Mingo, 2015); o el llamado a “entablar un diálogo entre el saber académico, propio de la etnografía antropológica, y el saber local” (Dietz, 2012). Los ejemplos podrían seguir. Ahora bien, ¿es siempre tan claro quiénes somos nosotros y quiénes son ellos? ¿Es correcto presuponer la unicidad del punto de vista investigativo y de la perspectiva nativa?

En los episodios de campo que integran la próxima sección podrá verse que el campo admite distintos (y a veces contradictorios) puntos de vista, impidiendo identificar una perspectiva nativa única. Para sumar a la perplejidad, la perspectiva de la contraparte investigativa también encontró notables contrapuntos y tensiones. En este escenario, se dieron afinidades electivas entre la perspectiva de algunos investigadores y algunos practicantes budistas, haciendo de la distinción campo-academia una herramienta ineficaz de separación entre un nosotros y un ellos etnográfico.

¹ La figura de los “informantes”, que viene desde tiempos de la antropología de baranda, ha sido fuertemente discutida y rechazada, habilitando nuevas formas de etiquetar a nuestros/as interlocutores/as: co-teorizadores (Rappaport & Ramos Pacho, 2005), consultores (Lassiter, 2005), socios epistémicos (Marcus, 2008), entre otras, llegando incluso a co-autores.

Los dilemas que surgen al llevar adelante una etnografía colaborativa. ¿Qué implica pensar el campo entre varios?

Nos proponemos problematizar el *nosotros* y el *ellos* de la ecuación, al incorporar la complejidad que supone la pluralidad de perspectivas, puntos de vista e involucramientos tanto al interior del espacio social que buscamos comprender, como al interior de nuestros propios ámbitos de investigación. Esta operación, entendemos, se mantiene dentro del paraguas de la etnografía colaborativa, en tanto varios miembros del grupo de trabajo son practicantes activos del budismo del Sutra del loto, participan en eventos sociales e incluso en la estructura institucional de la SGIAR; no sería, pues, un ejercicio de reflexividad narcisista (Guber, 2014: 10-13).

El equipo del proyecto ya mencionado está compuesto por siete integrantes: un investigador responsable, tres investigadores asesores y tres becarios; cuatro varones y tres mujeres, de entre 25 y 51 años, todos abocados a tareas de investigación y docencia en grado y posgrado en distintas universidades e instituciones de ciencia y tecnología argentinas. De estos, tres son practicantes activos con distintos grados de involucramiento institucional, que van desde la práctica hogareña sin mayores compromisos hasta cumplir responsabilidades (voluntarias y *ad honorem*) en la organización.

Para reseñar sumariamente algunos rasgos de la práctica, es oportuno señalar que la invocación trata de la recitación del mantra *Nam Myoho Renge Kyo*—cuyo significado es: “soy devoto del Sutra del Loto”—, siendo esta la figura central de la dinámica budista. La entonación de esta Ley Sagrada puede realizarse tanto individual como grupalmente, siempre frente al objeto de devoción conocido como Gohonzon (un pergamino en el que se encuentra escrita la Ley profesada por el propio NichirenDaishonin). Cuando estas actividades se realizan de manera grupal, el espacio predilecto que suele albergarlas es el *han*, unidad sub-barrial en la que se divide el budismo Soka para realizar reuniones semanales entre camaradas vecinos. En estos encuentros se profundiza sobre distintos temas de estudio budistas, se comentan experiencias personales que surgen de la práctica y se recita el mantra de manera colectiva.

Las tareas de producción de datos primarios y notas de campo recayeron sobre los integrantes más jóvenes del equipo, cuya exterioridad en relación con el fenómeno estudiado permitió contar con el elemento de perplejidad inicial del cual suele obtenerse gran cantidad de datos prospectivos, a condición de una estancia prolongada y comprometida en el campo (Kemp & Ellen, 1984: 229). Los investigadores más involucrados con el budismo, en cambio, fueron quienes orientaron las lecturas y discusiones bibliográficas.

La forma de trabajo adoptó dos modalidades: una que va desde el comienzo del proyecto en 2018, y otra a partir de las condiciones impuestas por la pandemia de covid-19 desde abril del 2020. Hasta la implementación del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), el 20 de marzo, el equipo mantenía la periodicidad de un encuentro mensual en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, en el cual se dedicaba tiempo a la discusión de notas de campo producidas durante el mes. También se trabajaba a partir de literatura académica referida al

budismo Soka, para dialogar con los materiales de campo y planificar la orientación prospectiva de la observación participante.

A partir de la implementación del ASPO, el equipo mantuvo la periodicidad de reuniones mensuales, esta vez mediante dispositivos digitales. Por motivos evidentes, fue imposible dar continuidad a la observación participante entendida como “estar allí” (Malinowski, 1986),² pero la disponibilidad de lazos preexistentes y construidos durante la investigación con personas del grupo estudiado permitieron dar cauce a la realización de una serie de entrevistas a practicantes por vía remota. Fue en esta modalidad que se suscitó el segundo episodio de campo, protagonizado por un investigador y un miembro de la organización.

Recapitulando, las entradas al campo fueron diferentes, y eso se dio por la cantidad y variedad de investigadores involucrados. Así, no fue inocua la presencia de investigadores más y menos envueltos con la institución y práctica budista, investigadores jóvenes y mayores, novatos y expertos. Todas estas diferencias, veremos en los episodios de campo, hicieron diferencia e implosionaron la posibilidad de pensar un *nosotros académico* uniforme.

La perplejidad que emana ante formas diversas de ingresar, pensar y escribir el campo: ¿Cuáles son los puntos de vista legítimos?

El ingreso al campo constituye un hito capital de la investigación etnográfica, por determinar en gran medida los datos a los cuales se tendrá acceso y orientar las interacciones futuras (Berreman, 1975). En este caso se pactó el ingreso tanto desde arriba como desde abajo, a partir de la gestión de un permiso institucional y otro permiso personal de aquellos a quienes se observaría más directamente (ofrecemos una descripción detallada en la próxima sección).

Teniendo esto en cuenta y considerando todo lo anterior, encontramos aquí un nudo problemático, a saber: hay un equipo de investigación con personas que tienen distintas jerarquías en el campo académico; estas mismas personas tienen distintos grados de involucramiento previo con el colectivo a estudiar y ocupan, también allí, un lugar específico –con acceso a cierta información, portadores de responsabilidades concretas y sujetos a lealtades específicas–. Personas que, en términos de Favret-Saada (2012), se ven afectadas por el campo en un proceso intenso de interpelaciones que describiremos en los episodios la próxima sección. En suma, estamos frente a la cohabitación de múltiples formas de ingreso al campo, de involucrarse y ser afectado; estamos frente a una pluralidad de puntos de vista. ¿Cuáles son los puntos de vista legítimos y de qué forma determinarlo?

La literatura sobre etnografía colaborativa nos permite corroborar que, incluso a pesar de diferentes configuraciones de jerarquías verticales y horizontales, predomina un modelo analítico caracterizado por un *ellos* y un *nosotros*. Esperamos que nuestra experiencia permita poner en tensión dicho modelo, al recuperar las muchas instancias interdependientes de los procesos de producción de cono-

² A partir de la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y sus respectivas lecturas desde la antropología y la sociología, el principio de “estar allí” ha adquirido un carácter atenuado. La confluencia de tales lecturas puede encontrarse en el enfoque denominado *etnografía digital*, cuya etiología interdisciplinaria y principios son repuestos por Pink *et al.* (2015). La tensión (y a veces imposibilidad) de tal principio tradicional puede verse en Scuirano y Siede (2021).

cimiento, en las cuales intervienen interlocutores nativos y compañeros científicos. Quienes escribimos aquí lo hacemos desde un lugar en el campo académico, dialogamos con investigadores que tienen mucho de nativos y que gozan de distinta gravitación sobre las decisiones del equipo de investigación; a su vez, somos interpelados e interpelamos a personas de un campo que no es el propio, que cuenta con sus escalafones, que revela distintos niveles de cercanía y apertura hacia nuestro trabajo.

¿Cómo lidiar con esta complejidad? En principio reconociendo que está allí y que es un rasgo del mundo social, también susceptible de ser tenido en cuenta y analizado; operación que Bourdieu denominó *objetivación participante* (Bourdieu, 1978). No postulamos un modelo acabado y coherente. Tampoco tenemos un horizonte normativo cristalizado. Planteamos, en cambio, la colaboración como una instancia de diálogo que permita producir más y mejores datos. La propuesta consiste, concretamente, en dar espacio a la polifonía dentro del texto, expresando la cohabitación de aquellas interpretaciones diferentes (y a veces divergentes) de las personas involucradas, sean estas académicas, nativas o ambas. En otras palabras, proponemos incrementar el margen de interpretación, que recaerá finalmente en el lector, a partir de abandonar la pretensión de una única solución hermenéutica trascendente.

Tres episodios de campo

En lo que viene a continuación abordamos la descripción y análisis de tres episodios, a partir de los cuales reflexionar sobre la complejidad que implica establecer fronteras claras entre el *ellos* y el *nosotros* de la relación de trabajo de investigación de campo. Los mismos refieren a situaciones puntuales que anudan, de manera situada y concreta, el ámbito del budismo Soka en el área metropolitana de Buenos Aires con el ámbito propiamente investigativo.

La forma de la escritura etnográfica nunca está dada por hecho, sino que depende del contexto en el cual es gestada, los fines de la investigación y las características propias que adoptó el trabajo de campo. Este escrito no es la excepción. De hecho, nos interesa poner especial énfasis en los modos en que la escritura puede permitirnos navegar las contradicciones, dilemas y tensiones abordados en la sección anterior, sin solaparlas, pero habilitando, al mismo tiempo, un despliegue inteligible de la pluralidad. En este sentido, entendemos que la escritura ofrece una respuesta: es a través de la forma, en este caso la escritura polifónica, que podemos deconstruir el presupuesto ellos/nosotros y abreviar descripciones cuya adecuación con la realidad social experimentada sea mayor.

Narrar las interacciones al interior de un equipo de investigación, y los vínculos entre este y otro espacio social, implica dilemas prácticos: ¿Cómo describir sin exponer indebidamente a nuestros interlocutores? ¿De qué forma plasmar un punto de vista sin generar malestar entre quienes tienen otros alternativos? Las ciencias sociales en general y la etnografía antropológica en particular han encontrado algunas formas de lidiar con esto, que van desde la ficcionalización (Sciurano, 2020), hasta la descripción literal privilegiando la producción de conocimiento por sobre la sensibilidad propia de los grupos con los cuales este fue producido, pasando por una variedad de opciones matizadas.

Si bien lo que presentamos es la elaboración analítica de quienes escribimos el artículo, no por ello desatendimos la pluralidad de puntos de vista. En los episodios subsiguientes hemos optado por

hilvanar la descripción y el análisis de situaciones vividas en el curso de la investigación, a partir de un tipo de escritura polifónica que incorpora en bastardilla el textual de las notas de campo del etnógrafo, así como también del resto de los miembros del grupo de trabajo y lo hablado por los sujetos que pertenecen exclusivamente al mundo budista.

Episodio I

Uno de los primeros encuentros en el Gino Germani devino en una reunión candente y controversial. Los tonos en los que nos dirigimos fueron bastante vehementes. (Interlocutor VI).

En cierto momento llegué a cuestionarme si estaba tomando una postura ofensiva frente a la familia budista Soka al escribir mis notas de campo. Ciertas actitudes allí acaecidas no hacían más que acrecentar mi perplejidad. (Etnógrafo).

Fue en septiembre del 2018 en las aulas del IIGG. Se realizó una de las primeras reuniones del equipo responsable. La actividad estaba prefijada: discutir y reflexionar acerca de las notas de campo que el etnógrafo designado, recientemente incorporado al grupo de investigación y sin participación en proyectos de investigación previos, había producido luego de sus primeras incursiones en un han budista ubicado en un barrio del AMBA.

Tras la presentación de las notas en cuestión comenzó a tensarse la orientación del debate:

Llamó la atención y fue prometedor el compromiso del equipo, materializado en la intensidad del debate y la minuciosidad con la cual fueron estructuradas las notas de campo. A la par que, en algunos momentos, se hacía difícil entender el motivo de semejante énfasis puesto para problematizar detalles en apariencia nimios dentro de las notas. (Interlocutor I).

Parte del grupo empezó a mostrar reticencia frente a las observaciones que el investigador había realizado en sus registros de campo. Si bien en una primera instancia se expusieron críticas y recomendaciones metodológicas que tenían que ver con la experiencia etnográfica, hubo un comentario que funcionó de detonador:

Traje a colación experiencias que me marcaron en mis estudios, experiencias en primera persona de etnógrafos recién doctorados, contando éxitos profesionales en terrenos donde se llevaron muchísimas frustraciones afectivas, situaciones vinculares difíciles, frente a la divulgación de los trabajos cuando estos se habían llevado en silencio y el vínculo se había desarrollado con cierta continuidad y profundidad. (Interlocutor II).

Surgieron dudas alrededor de la manera más conveniente (y ética) de realizar la etnografía: ¿hasta qué punto es conveniente avisar que se está desarrollando una investigación? En caso de decidir informar, ¿Cómo proceder? ¿Al comienzo? ¿Luego de un tiempo, pero no tanto tiempo para evitar repercusiones negativas? Si los participantes van rotando, ¿Cómo informarles? ¿Sería suficiente con informar a la persona a cargo del han? (Interlocutor III).

Los planteos generales giraban en torno potenciales dilemas éticos: ¿Se estaba violando la confianza de los nativos? ¿Vulneró la intimidad de estas personas la supuesta falta de presentación frente a los practicantes budistas? A partir de esas preguntas se decidió repasar pormenorizadamente todos los recaudos que habían sido tomados para entrar a realizar la investigación.

Se pueden clasificar los consentimientos pactados en dos tipos. El primero, por arriba, consistió en solicitar el permiso de manera precisa y directa a uno de los responsables jerárquicos de la institución, que en ese entonces era el secretario general a nivel nacional. Para lograr esto, uno de los investigadores pudo entablar un enlace con un allegado zonal de la organización, quien directamente le pasó el contacto del secretario general para que se le pudiera comentar acerca del proyecto de investigación en gestación.

La reacción de este hombre fue entusiasta. No sólo agradeció por haberle pedido previo consentimiento, sino que instó a que se le enviara una copia del proyecto. Su interés por la investigación quizá tuviera algo que ver con que él mismo se desempeñaba como científico, aunque en un área bastante alejada a las ciencias sociales. Cuando se le comentó acerca de la posibilidad de que un investigador pudiera ingresar al campo sin tener que precisar su condición de científico frente al resto de los practicantes, éste concluyó:

Lo que resulte más conveniente para la investigación va a estar bien. No hay nada que no se pueda ver. Y sería muy bueno que el trabajo le sirva [al etnógrafo] para su realización personal. (Interlocutor VII).

De todas formas, es posible considerar que no alcanza con tal beneplácito para comenzar una investigación etnográfica. Y aquí tenemos el segundo tipo de consentimiento, la autorización desde abajo. Aprovechando nuevamente los contactos personales dentro del budismo, otra de las personas del equipo se comunicó con dos responsables de han. Si bien se terminó por seleccionar uno de los hanes, ambos practicantes habían manifestado su aprobación ante la posibilidad de cobijar al etnógrafo a la hora de realizar el proyecto de investigación. La buena predisposición que existió, tanto en las figuras jerárquicas como entre los distintos practicantes, permitían aventurar que no iba a haber mayores complicaciones para realizar la investigación, y que tampoco sería necesario aclarar continuamente que el etnógrafo tomaría su experiencia en la práctica como insumo de investigación.

Comentar individualmente con cada budista la finalidad antropológica que tenía el investigador no se circunscribe dentro de la lógica nativa de relaciones interpersonales: muchas de las personas que van al han son desconocidas entre sí o al menos no tienen un lazo confidente como para explicar situaciones personales. En la mayoría de los casos las conversaciones entre los participantes no exceden de un amable saludo. Así como ningún sujeto comenta abiertamente sus adscripciones personales, el etnógrafo reservó su presentación para las autoridades de la institución y la anfitriona del *han*.

A su vez, se debe tener en cuenta que son muy breves los momentos y espacios que se dan para la conversación casual. A medida que los practicantes van llegando al hogar del líder del *han*, directamente se van acoplando al canto del Sutra del Loto, no pudiendo establecer un diálogo fluido. Terminada

la invocación, se pasa al estudio de temáticas budistas o bien a la exposición de alguna experiencia vivencial en la que esta filosofía de vida haya surtido efecto. Concluidas estas actividades, muchos de los presentes comienzan a retirarse y son unos pocos los que tardan más en abandonar la sala.

Es preciso agregar que fueron mínimas las ocasiones en las cuales las personas presentes en el *han* se repitieron. La discontinuidad e inasistencia son dos características centrales en la realización de este rito, por lo que el investigador estuvo conociendo gente nueva hasta pasados los seis meses de concurrencia al campo. Si bien había un elenco más estable, con quienes comenzó a haber algún conocimiento mutuo, la mayoría de las veces entraba gente que se estaba estrenando en la práctica o en el *han* en particular, así como en muchas ocasiones reaparecían personas que el etnógrafo no había podido ver en los primeros encuentros. A eso se le suman algunos éxodos, siendo que reiteradamente varios dejaban de ir o comenzaban a alternar su estancia en estas reuniones. De allí el tan desparejo número de participantes: algunas veces había menos de diez personas, y en otras jornadas se llegaba a la veintena. En este contexto, la presentación individual y personal entre el investigador y cada una de las personas que transitaban el *han* resulta implausible.

Luego de presentar esta extensa descripción en la reunión de equipo, parecía estar descartado el hecho de que se estaba violando la confianza de los practicantes. Respetando los criterios de anonimato y confidencialidad de las fuentes, en ningún momento estos aparecieron como agentes vulnerables ni vulnerados. Las notas de campo, así como las entrevistas posteriores (para las cuales se solicitó el consentimiento informado), fueron utilizadas en esta etapa de la investigación exclusivamente para análisis temático de contenido, sin hacer ninguna referencia directa a la identidad de los interlocutores. No había en las notas referencias que identificaran de manera directa a cualquiera de los miembros con quienes hasta ese momento se había trabajado. La forma en la cual se consiguieron los permisos evidenciaba que existía un vínculo amistoso con la práctica budista y aquellos que la llevaban adelante, más allá de que varias personas dentro del grupo fueran en sí practicantes. Sin embargo, la controversia se mantuvo, no habiendo las explicaciones anteriores cambiado la postura de algunos investigadores:

Me llamó la atención el hecho de que un trabajo de campo con las características de este haya suscitado semejante debate ético, por supuesto bienvenido y necesario. Es la primera vez en años de participar en investigaciones (incluso en el área de salud y criminología) que se configura un espacio en que se dedica tanto interés a estas reflexiones, escapando de los formatos más rutinizados con los que suele abordarse. (Interlocutor I).

Continuó la disputa sobre la pericia del etnógrafo y las capacidades que tendría para poder afrontar lo que quedaba de trabajo de campo sin “confesar” su posición frente a todos los interlocutores con quienes se relacionaba durante su presencia en los encuentros semanales. La forma en la que se produjeron las notas de campo parecía algo poco conveniente, y se planteó que no reflejaba la práctica budista en un “estado natural” y “fehaciente”. La contienda continuaba:

De algún modo, sentía tensión entre diferentes posturas al interior del grupo. No podía entender por qué la discusión ocurría de esta manera. (Interlocutor V)

Las posturas de quienes afirmaban la existencia de imprecisiones en el contenido de las notas que el etnógrafo generaba y quienes defendían la postura que el investigador había adoptado para escribir las notas de campo parecían imposibles de convenir. Más que las formas, se llegó a indicar que no se estaba captando la lógica budista, principalmente por “falta de sensibilidad y experiencia en campos espirituales”. Se reactualizaba el interrogante, hartado visitado en los debates antropológicos y ciertamente zanjado desde hace años, sobre si es posible/conveniente hacer trabajo de campo y arribar a descripciones adecuadas sin ser practicante o miembro de la organización. Es que, efectivamente, hubo miembros del equipo de investigación que problematizaban la posibilidad de describir la práctica budista en carencia de “la sensibilidad propia de quienes están comprometidos espiritualmente” con la misma.

Lo que había comenzado como una reunión del grupo de investigación devino, primero, en una discusión sobre ética, para luego pasar a discutir la idoneidad del investigador a la hora de captar los contenidos de la práctica budista. Se llegó a comentar que el investigador no estaba listo para realizar su tarea. Luego del debate acerca de ética y trabajo de campo, se había pactado que en la siguiente reunión se trabajarían directamente textos que involucraran estos elementos de debate y que cada persona debía realizar notas con respecto a la reunión desarrollada para contrastar la jornada subsiguiente. Es a partir de esas notas que se formuló el presente apartado.

Tuvimos que terminar la reunión sin acuerdos. La discusión era tan importante que propusimos escribir notas con respecto a lo que había ocurrido durante la tarde. Aun así, estaba claro que quedaban cuestiones sin resolver. (Interlocutor IV).

Episodio II

El aislamiento social, preventivo y obligatorio ya era moneda corriente para el mes de mayo del 2020. Las reuniones del equipo de investigación pasaron a llevarse adelante en plataformas digitales. No fue excepción el jueves 21 de ese mes. Por la tarde de ese día el grupo de investigación tenía una de sus primeras reuniones en la nueva modalidad. Tras el debate acerca de la bibliografía existente en el campo de la antropología de la espiritualidad y sus derivados, el etnógrafo recibió algunos mensajes en su celular de parte de un miembro budista de alta jerarquía barrial-institucional. El etnógrafo ya había mantenido contacto con esta persona, que llegó a ser uno de los practicantes que más se había acercado a él mediante mensajería instantánea. Asimismo, tenía una buena primera impresión de este sujeto, siendo que la única vez que lo cruzó (en el año 2018) éste se había mostrado afable y le había propiciado una bienvenida fraternal. Eso ocurrió en aquel primer y único encuentro cara a cara:

Me saludó con una sonrisa rebosante interrumpiendo mi canto.³ En ninguna oportunidad los otros practicantes me interrumpieron para saludarme individualmente al llegar, aunque sí había visto que lo hacían entre ellos. (Etnógrafo).

³ El etnógrafo se encontraba cantando el mantra durante la reunión del han cuando el individuo entró a la sala y lo interrumpió para saludarlo. Se aclara tal dato ya que hasta ese momento nunca había recibido interrupciones de tal tipo mientras ejecutaba el canto del *Nam Myoho Renge Kyo*.

Tal fue el lazo que se había generado que, al surgir la necesidad de comenzar a hacer entrevistas, se lo consideró uno de los primeros candidatos. La propuesta fue directa: se le comentó al practicante de la situación de investigador del etnógrafo y se le preguntó si estaba interesado en participar en una serie de entrevistas que se efectuaban con diferentes practicantes para poder llevar a cabo la investigación. Él aceptó la propuesta, demostrando interés por la institución en la que el proyecto se albergaba, por los objetivos de la investigación en sí misma y por el desarrollo personal que implicaba para el investigador. El etnógrafo, por su lado, vio la invitación como una posibilidad para seguir profundizando acerca de temáticas ligadas al budismo Nichiren.

Me re copa. Juntémonos, a full. *¿Estás haciendo un trabajo para la facultad o una beca? ¿Cómo es el ámbito?* (Interlocutor VIII).

Ante tal inquietud, el etnógrafo atinó a comentarle sobre la investigación y le preguntó en qué momento del mes (noviembre del 2019) le convenía juntarse para concretar la entrevista. No hubo respuesta. A la semana, y con la necesidad de avanzar con las entrevistas, le insistió para concretar una fecha y realizar el encuentro. De nuevo, la respuesta fue nula: el interlocutor veía los mensajes que se le escribían, pero no respondía. Tampoco aclaró si no se encontraba disponible para hacerlo o si había perdido el interés. El etnógrafo, luego de un tercer intento, abortó la idea y pasó a otros temas.

Ya habiendo contextualizado las idas y vueltas de la relación entre el etnógrafo y el practicante previamente referido, es posible volver a aquella tarde de mayo del 2020. Tras una jornada de trabajo, el investigador se asombró ante los mensajes que el joven le había enviado. Estos resultaron inespecíficos: lo saludaba y le preguntaba si tenía un rato para “hablar de algo importante”. Antes de avanzar con la respuesta, otro integrante del grupo de investigación llamó al etnógrafo para preguntarle si, efectivamente, éste estaba recibiendo los mensajes del hombre en cuestión. El colega budista, de mayor experiencia y jerarquía académica, sabía que el practicante estaba intentando comunicarse con el etnógrafo y fue por ello por lo que decidió adelantarse a un posible llamado entre estos dos individuos:

No sabíamos si le había agarrado una repentina curiosidad por el proyecto de investigación o si simplemente buscaba una charla sobre la práctica. Sin importar que quisiera averiguar, se debía escuchar atentamente, decirle que sí a lo que te dijera y no darle respuestas concluyentes antes de volver a consultar con el grupo de investigación. (Interlocutor IV).

La llamada entre el etnógrafo y el practicante duró doce minutos:

¿Cuántas entrevistas vas a hacer? ¿A quiénes? ¿Para qué? ¿Van a salir en algún lado? ¿Contás con los permisos necesarios? ¿Quién está decidiendo a qué personas vas entrevistando? ¿Cuál es el objetivo de todo esto? (Interlocutor VIII).

La manera en la cual el practicante concatenaba las palabras era bastante violenta. Un giro de ciento ochenta grados se había producido en la actitud que tenía con respecto a la incursión antro-

pológica en el territorio budista. ¿Cuál era el motivo por el que pasó de felicitar me por la investigación y “coparse” con realizar una entrevista conmigo a someterme a una inquisición contra mis tareas? (Etnógrafo).

Cuando me enteré de lo que ocurrió me llamó la atención ¿Era posible que se hubiera olvidado de lo que ya habían charlado meses atrás? (Interlocutor V).

Luego de esta situación, le solicitó al etnógrafo el nombre del proyecto, del director, de la institución que albergaba la investigación y de las posibles publicaciones que se harían en su marco.

Tenemos que tener cuidado con lo que escriban acerca de la institución. Ya ha habido casos negativos con gente que le quiso hacer daño a la Soka. (Interlocutor VIII).

A partir de ese momento pasaba a ser mandatorio entrar en contacto con él para hacer cualquier tipo de investigación, ya sea entrevistar a practicantes, ir a alguna actividad o incursionar en un han. Se reducía el grado de autonomía del etnógrafo, y esto se debía a dos motivos. El primero:

No estaría bueno que te encuentres con personas que no hayan tenido buenas sensaciones o experiencias y te terminen hablando mal de la práctica. (Interlocutor VIII).

El segundo fundamento de su nuevo papel sobre la relación con el campo era breve y menos preciso: “es por tu seguridad”. Tras escuchar las inquietudes acerca de su presencia en el campo, el etnógrafo se apegó a la consigna del equipo.

Lo mejor era mantener la calma. Le propusimos que le explicara que lo nuestro no era una investigación periodística, que contaba con permisos de autoridades de la SGIAR, que los entrevistados accedían voluntariamente a contar sus historias de vida, que sus datos eran confidenciales y anónimos. Y, por último: que todo esto ya se lo habíamos comentado unos meses atrás en el intercambio que habían tenido ambos hacia finales del 2019. (Interlocutor VI).

El hombre no se satisfizo ante la respuesta y pidió el nombre de la persona que había concedido la habilitación para realizar la incursión dentro del budismo. Luego de constatar la información, el etnógrafo le mandó una nota de voz por WhatsApp para terminar de cumplir con sus requisitos. El practicante agradeció por responderle y a partir de ese momento abortó todo tipo de comunicación con el investigador.

Episodio III

En la reunión del mes de julio, cuyo objetivo era ponernos al tanto en el eje sobre cómo encarar algún artículo, se trajo en un momento lo sucedido con uno de los practicantes. A nivel personal

ya había olvidado el momento, pero al salir a flote nuevamente, tuve la necesidad de expresar mi postura. (Interlocutor II).

La situación a la que se hará referencia durante el presente extracto corresponde a un episodio ocurrido en una reunión de un sub-grupo del PICT a mediados del 2020. El mismo estaba integrado inicialmente por tres investigadores del proyecto marco, aunque se terminó involucrando para aquellas fechas a un cuarto investigador, aquel que se había encargado del trabajo de campo en los meses anteriores. Trabajaron juntas cuatro personas con diferentes grados de implicación en la práctica budista. Entre ellas se encontraban las que habían participado de manera protagónica en las sesiones de debate ocurridas en el 2018 (ver Episodio I). Si bien en un principio aquel pasado no tenía por qué generar ningún tipo de recelo interno a nivel grupal, esto cambió a la luz del Episodio II, rápidamente conocido por todos los miembros del equipo.

Para mediados de julio se organizó la segunda reunión del sub-grupo en cuestión. El propósito de esta era comenzar a diagramar los principales ítems que podrían ser trabajados a la hora de escribir sobre el tema. Ya habiendo terminado los procesos de entrevistas, análisis documental y observación participante, era hora de pasar a la instancia de escritura. Si bien aún resultaba incipiente, se partió de una base en común: el artículo debía ser de índole descriptiva. No se ahondará aquí en los treinta minutos que se utilizaron para presentar todas las variables posibles para abordar el material empírico. Fue en ese momento en el que emergieron los contrapuntos:

Luego de una productiva media hora, se desató una nueva discusión: un chiste referido al evento que había tenido lugar durante el mes de mayo fue lanzado por uno de los integrantes del grupo. Si bien al principio se generaron risas, la disrupción dio lugar a un nuevo debate. (Interlocutor I).

Habiendo salido el tema, tenía ganas de hacer ciertos comentarios. Me pareció un espacio propicio para realizarlos, ya que había ciertas tensiones que no se terminaban de clausurar. (Interlocutor II).

Lo primero que dijo una de las integrantes fue que se encontraba al tanto de lo que había sucedido en mayo incluso antes de que el practicante se hubiera puesto en contacto con el etnógrafo. Se enteró a partir de una comunicación directa e interna entre camaradas budistas de que el hombre estaba buscando al etnógrafo para hablarle, y de hecho llegó a entrar en contacto con ella. Luego de tal aclaración, dijo que todo lo que había ocurrido era consecuencia de las propias acciones del investigador. Utilizando el concepto nativo del “karma”,⁴ explicó que la manera en la que se habían establecido los vínculos terminó generando efectos que se condicen con el propio accionar del etnógrafo:

⁴ Basado en la ley de causa y efecto y concibiendo que toda acción genera consecuencias que luego repercutirán en la vida de cada individuo, el karma pasa a ser entendido como una misión personal que el practicante debe sortear de manera práctica. Luchando con obstáculos y responsabilizándose de sus actos, cada persona podrá superar su karma a partir de la entonación del *Nam Myoho Renge Kyo* y su elevación a un estado de budeidad.

Ahí planteé entonces lo que pensé en un primer momento cuando se discutió de la entrada al campo. Cuánto mejor es ser sinceros desde el principio y más, cuando uno desconoce una organización y la gente, el cuidado y la precaución deben ser aún mayores. (Interlocutor II).

Si bien reconoció que el llamado del miembro budista podía parecer “excesivamente enérgico”, terminó justificando su accionar ya que entendía que el problema provenía del modo en que se había entrado en contacto con su comunidad. Al no “ir de frente” y contarles lo que realmente se realizaría, parecía que se estaba invitando a crear relaciones que algún día explotarían tal como lo hicieron. El debate ético acerca de la entrada al campo volvió a aparecer como tema de discusión. Esto ocurrió, aun cuando tal dimensión había sido largamente debatida en reuniones anteriores y se habían esclarecido todos los mecanismos desplegados para que la experiencia en el campo no fuera conflictiva: los permisos por arriba y por abajo otorgados de manera previa al inicio de la investigación, sumado a las notificaciones individuales que los investigadores realizaron a los entrevistados antes de implementar las entrevistas.

¿Parecía que estaba recibiendo una lección budista! ¿Realmente era necesario que el hombre se haya manejado conmigo de esa forma? En ningún momento sentí haber violado su confianza. (Etnógrafo).

No puedo evitar pensar en que se han realizado numerosas entrevistas y, según tengo entendido, no se generaron más incomodidades, y menos aún llamados con el nivel de agresividad como el que recibió el etnógrafo. (Interlocutor III).

Cohabitaron, en aquél encuentro, argumentos y sentimientos diversos:

Entiendo la incomodidad que puede haber generado la situación para el hombre en cuestión, pero me resulta muy confuso porque justamente él, desde el inicio del trabajo etnográfico, era una de las personas que estaba al tanto de la situación. Me es curioso que sea él quien se sintió tan agraviado, como si fuese algo de lo que se estaba enterando en ese momento. ¿Por qué no le inquietó antes? (Interlocutor III).

Aunque no traté de hacerlo una pelea de responsabilidades, era algo extraño escuchar cómo se decía que mi problema fue de valores, casi dando a entender que yo no los tenía, y que “la situación me debía servir para el resto de mi vida”. (Etnógrafo).

Tal vez fue sentida como una crítica, yo hablo con firmeza pero no era mi intención marcar un límite sino volver a ese momento inicial y a saber que las decisiones que uno toma, tienen consecuencias. (Interlocutor II).

La conclusión era que, si se priorizaba la parte humana y no tanto la profesional, los vínculos que se podrían haber obtenido durante la presencia en las prácticas del budismo hubieran sido “más ricos y reales”. Se expresaban, sin embargo, opiniones en otra dirección:

Si el hombre actuó de mala manera en los comentarios que realizó telefónicamente, con un tono defensivo y violento, no se le puede atribuir lo ocurrido al desempeño del etnógrafo. (Interlocutor I).

La situación no llegó a un acuerdo. Respondiendo a cuestiones de horario, la reunión concluyó sin arribar a consensos y originó más confusión que otra cosa. Fieles a sus posturas, cada integrante del grupo de estudio mantuvo su propia perspectiva del asunto hasta el final y el cierre del evento quedó marcado aún sin haber podido resumir cuáles iban a ser los próximos objetivos colectivos.

Pensar la colaboración desde el trabajo de campo, o la rueda del Indostán

En este punto nos proponemos reflexionar, nuevamente, sobre los procesos de colaboración, esta vez desde las experiencias de campo (Guber, 2020): ¿Qué podemos extraer de estos episodios que nos sirva para repensar nuestras maneras de investigar colaborativamente, y qué nos pueden estar diciendo sobre el mundo budista Soka en el AMBA?

Un dossier recientemente publicado parte de la siguiente preocupación:

¿Cómo se puede pensar y construir sentido colectivamente?, ¿para qué, para quién y junto a quién investigamos?, pero sobre todo nos interesa rastrear y pensar los procedimientos concretos, las decisiones específicas: cómo, desde las diferentes experiencias existentes, se están construyendo investigaciones colaborativas, y cómo se acuerdan las múltiples decisiones que vertebran y atraviesan todo el proceso de investigación. (Álvarez Veinguer & Sebastiani, 2020: 235).

En la misma dirección del número que abre con estas preguntas, compartimos la necesidad de ahondar en los procesos –situados y empíricos– de co-investigación y producción de conocimiento (Leyva, 2010), de un modo que sea útil en términos disciplinares y trascienda el narcisismo por el cual han sido tan criticados los posmodernos. Y aquí, aunque se pretenda entender la colaboración como “una práctica que afecta a todo el proceso (Moreno-Black & Homchampa, 2008: 92), implicando tanto a los investigadores como a las personas investigadas –a veces, hasta el punto de difuminar dicha diferenciación–” (Álvarez Veinguer & Sebastiani, 2020: 239), corroboramos una y otra vez que no siempre es fácil llevarlo a la práctica y, menos aún, incorporarlo en nuestros informes de investigación.

Siguiendo esta línea, los tres episodios descriptos buscaron poner en primer plano los procesos concretos de trabajo de campo, que tienen lugar tanto en los ámbitos investigados como en los ámbitos de investigación. Hemos visto que la dinámica de toma de decisiones, las jerarquías y la organización/distribución de tareas implicadas en la colaboración son contingentes. Dependen de contextos específicos de interacción y varían a lo largo del tiempo. Hemos visto, además, que las perspectivas sobre ética en la investigación y, más concretamente, el posicionamiento frente al ingreso al campo puede suscitar discusiones que no se zanján al interior del equipo de investigación y que, al mismo tiempo, cada una de esas posiciones contrapuestas encuentran ecos en el campo budista Soka del AMBA.

¿Podemos pensar, pues, múltiples reflexividades nativas e investigativas? Entendemos que esta investigación colaborativa nos plantea un escenario de tales características. Ahora bien, la pregunta que resta es sobre las herramientas con las cuales contamos (o que, a veces, nos faltan) para dar cuenta de esa multiplicidad. Nos encontramos frente a la paradoja de la igualdad y la diferencia: el principio de igualdad que impulsa a reconocer y poner en valor la singularidad de aquellos grupos a los cuales –y con los cuales– estudiamos, nos lleva a focalizar el lente, construir descripciones y formular explicaciones partiendo de la diferencia. Esto responde, en buena medida, a la historia disciplinar en la región y la convergencia entre investigación y activismo: el horizonte deseado de alterar la posición social subalterna, reconociendo la identidad, prácticas e intereses de los grupos estudiados desde las antropologías del Sur (Krotz, 2017), contra la utilización mecánica de propuestas modélicas importadas desde el Norte global.

Sin embargo, la ponderación de la diferencia (en singular) entraña un riesgo: tiende a cristalizar una distinción poco flexible entre *ellos* y *nosotros*.⁵ Distinción que, aunque muchas veces intentamos soslayar –con fórmulas tales como “construir conocimiento desde abajo” (Freire, 1970; Stavenhagen, 1971)–, se manifiesta y reproduce en una analítica de la etnografía que consiste en superar el “malentendido” producido en el encuentro de dos subjetividades, que son las del etnógrafo –en singular– y la del grupo al cual procura comprender –no más plural que la anterior–. Esta forma de pensar y de retratar en la escritura el trabajo de campo, reiteramos, constituye un procedimiento modélico. Procedimiento que, muchas veces, no responde ni se corresponde con las propiedades de los grupos sociales que estudiamos y los contextos específicos y formas en las que lo hacemos. En términos fenomenológicos, los episodios de campo que preceden evidencian que tal modelo no siempre es adecuado, y que pueden cohabitar afinidades interpretativas y de prácticas entre algunos integrantes del campo y algunos subconjuntos de las comunidades estudiadas.

Las muchas miradas dentro del budismo Soka en el AMBA y las adscripciones y compromisos múltiples de quienes llevaron adelante la investigación, nos inscriben en una discusión frente a las versiones que sostienen una concepción ritual y rutinizada del trabajo de campo antropológico y sus hitos. Es posible y necesario abrir la caja negra y reflexionar sobre algo tan naturalizado como la idea de *campo* (Clifford, 1999): ¿Cuáles son sus fronteras? ¿Qué preguntas vamos a hacerle? ¿De dónde salen esas preguntas? ¿A qué restringimos su objetivación y qué dejamos por fuera de ella? Indagaciones que hicimos propias en este texto y que abordamos desde los marcos de interacción situados temporoespacialmente que las activan y les dan sentido.

Aunque el budismo Soka en el AMBA no ha sido el tema central del artículo, hemos partido de la experiencia de su estudio para desplegar esta reflexión sobre el campo, sus límites y los modos en que conocemos con otros. Sin embargo, una lectura minuciosa permite encontrar otros puentes comunicantes entre el universo budista y el investigativo, que ofrecen claves interpretativas sugerentes en ambos extremos. La pregunta epistemológica sobre la adecuación del *ellos* y el *nosotros*, así como

⁵ Esto no es incompatible con una epistemología que propone el recambio de categorías, como es pasar de la relación sujeto-objeto a una sujeto-sujeto (Ribeiro & Escobar, 2009). Buscamos, precisamente, poner el énfasis en la prevalencia actual de una dislocación entre lo que es un horizonte normativo deseado y las prácticas concretas de investigación.

también su corolario metodológico, que mostramos a partir de la escritura polifónica y dar lugar a la cohabitación de una pluralidad de voces legítimas (y a veces contradictorias), puede interpretarse como un aprendizaje del budismo.

La solución que ensayamos para el problema de jerarquizar puntos de vista diferentes adoptó rasgos y dinámicas procesuales características del grupo estudiado. De hecho, la pregunta rectora en las ciencias sociales latinoamericanas sobre las nuevas espiritualidades en general y el budismo Soka en particular, refiere directamente a las condiciones de posibilidad de su difusión en contextos tan diferentes a los que vieron su génesis. Es decir, interesa conocer cómo una práctica oriental tuvo semejante pregnancia en países geográfica y culturalmente tan alejados, que además cuentan ya con sus propias tradiciones en materia de espiritualidades (Carozzi, 1999; Semán & Viotti, 2015). Las respuestas que ofrecen a este interrogante remiten, por lo general, a una característica de la práctica, a saber: su orientación comprensiva y no excluyente que está en el budismo –y que de algún modo retomamos en la escritura–.

La práctica que promueve la SGI produjo notorias transformaciones al budismo en México (May May, 2016); el estudio de su filial argentina destaca la velocidad de su crecimiento, que se caracteriza por la capacidad para ser “trasplantada” y “echar raíces” en sociedades receptoras de lo más disímiles (Gancedo, 2015). Lo significativo, en términos explicativos, puede resumirse en una sentencia de Jorge Luis Borges: “El budismo es un yoga que uno se impone... Es posible ser católico y budista, es posible ser judío y budista, es posible ser musulmán y ser budista”. Al igual que el budismo, el tipo de escritura etnográfica que ensayamos aquí apuntó a incorporar la multiplicidad, más no de manera inespecífica. Prestamos especial atención a la paradoja de la igualdad y la diferencia, resolviendo que: el horizonte es elegir, de las diferentes interpretaciones, la que represente el círculo más amplio de reciprocidad y vaya más lejos en el reconocimiento del otro; defendiendo la igualdad siempre que la diferencia genere desigualdad, defendiendo la diferencia siempre que la igualdad implique descaracterización (Paiva *et al.*, 2018: 153-154). A estos principios responde la inscripción de voces contradictorias en el texto.

Intentamos abrir el campo y habilitar la puesta en cuestión de la autoridad etnográfica. Para ello optamos por abordar la cuestión hermenéutica desde una perspectiva polifónica, abonando un tipo de solución comparativa por sobre una trascendental. Mientras que la última implica una solución unívoca, la primera tiene como punto de partida la existencia de alternativas. Estas no solo existen, sino que además pueden ser contradictorias y al mismo tiempo legítimas. En esta dirección, entendemos que reponer contrapuntos no responde al objetivo de jerarquizar un punto de vista por sobre los otros, sino que (y esto es lo que buscamos) mantener la controversia y el contrapunto permite incorporar, con un grado de consenso variable pero siempre explicitado, los diálogos e interdependencias socio-científicas y las instancias siempre colectivas de construcción de conocimiento (Sciurano, 2020).

Para terminar

En suma, sugerimos la necesidad de abrir la distinción ellos/nosotros, bajo la hipótesis de que la pluralidad de perspectivas válidas es una posibilidad tanto en el mundo nativo como en el académico

que, por lo demás, no siempre tienen fronteras claras. ¿Cómo hacerlo? Esto es difícil (sino imposible) de contestar, pero creemos que la escritura puede darnos herramientas.

Aunque inevitablemente el análisis corre por cuenta de los autores, la escritura polifónica aquí adoptada parte del reconocimiento de que pueden cohabitar diferentes perspectivas legítimas, y que estas pueden estar en tensión. Este tipo de escritura, tributaria de la investigación basada en las artes, apunta a abrir un diálogo más que a fijar interpretaciones o imponer sentidos. Retomamos de Becker el llamado a tener como horizonte el maximizar la adecuación de la descripción social, incluso a pesar de que ello nos desvíe de formas disciplinares estandarizadas (Becker, 2015). De hecho, el propio autor ha sugerido enfáticamente que los despliegues polifónicos –“una historia contada por muchas voces”– tienen bastante que aportar a las ciencias sociales (*ibidem*: 247-250). Adaptamos aquí esta propuesta literaria inspirada en las *crónicas corales* de Svetlana Alexievich, quien con maestría logra producir descripciones inteligibles y coherentes (del rol de las mujeres soviéticas en la Segunda Guerra Mundial, la catástrofe de Chernóbil o la Guerra de Afganistán) que no subsumen las diferencias, tensiones y contradicciones entre los puntos de vista diversos. Empleamos el recurso literario *como* y *en* investigación social, en tanto corolario de una epistemología dialógica y como estrategia expositiva (Willis, 2002).

En su original estudio sobre la idea de la justicia, Amartya Sen (2009) plantea la dificultad (¿imposibilidad?) de arribar a un criterio de justicia unívoco. Sí, en cambio, señala que se verifica empíricamente la posibilidad de coexistencia de razones imparciales contradictorias. No es casual que el intelectual hindú retome pensadores pretéritos de la tradición de su tierra –tierra que, además es la cuna del budismo–, que precede por varios siglos al iluminismo occidental. Quizá tampoco sea casual que sus elaboraciones nos hayan resultado tan sugerentes para pensar la etnografía colaborativa y los procesos de co-investigación en y desde el campo budista.

Guido Sciurano es Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento, becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), Asistente de Investigación del Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES, Argentina) y Profesor del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

Manuel Melamud es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina), realiza tareas de investigación en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA (IIGG-CONICET/UBA) y Profesor en la carrera de Sociología en la misma universidad.

FINANCIAMIENTO

Proyecto de Investigación Científico Tecnológico PICT2016-4634, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Argentina

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Veinguer, A., & Sebastiani, L. (2020). Horizontes etnográficos desde experiencias colaborativas e implicadas. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(02), 233-246. <https://doi.org/10.11156/aibr.150203>
- Battiste, M. (2000). Maintaining Aboriginal Identity, Languages, and Culture in Modern Society. In *Reclaiming Indigenous Voice and Vision* (pp. 192-208). Vancouver: University of British Columbia Press.
- Becker, H. (2015). *Para hablar de la sociedad: La sociología no basta*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Berremen, G. (1975). Por trás de muitas máscaras. In A. Zaluar (comp.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- Bourdieu, P. (1978). Sur l'objectivation participante. Reponses a quelques objections. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 20/21, 67-69. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1978_num_23_1_2609
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 18, 19-38. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/439>
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J., & Marcus, G. (eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Dietz, G. (2012). Reflexividad y diálogo en etnografía colaborativa: el acompañamiento etnográfico de una institución educativa "intercultural" mexicana. *Revista de Antropología Social*, 21, 63-91. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40050
- Favret-Saada, J. (2012). Being affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 435-445. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.14318/hau2.1.019>
- Freire, P. (1970). *Pedagogía de los oprimidos*. México: Siglo XXI.
- Gancedo, M. (2015). Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). *Horizontes antropológicos*, 21(43), 183-210. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000100008>

- García-Mingo, E. (2015). Voces caleidoscópicas. Desafíos y potencialidades de la etnografía colaborativa en el trabajo con comunicadores indígenas. *Revista San Gregorio*, número especial 1, 70-79. <https://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTASANGREGORIO/article/view/114>
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guber, R. (2014). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social/ Miño y Dávila.
- Guber, R. (2020). Pensar la investigación de campo desde Ibero-América. 4 líneas y 4 paradojas. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(3), 439-462. <https://doi.org/10.11156/aibr.150302>
- Jelin, E. (2011). Models of transnational scholarly cooperation: a site of geopolitical struggles? En B. Zelizer (ed.). *Making the University Matter* (pp. 219-227). London/New York: Routledge.
- Katzer, L., & Samprón, A. (2011). El trabajo de campo como proceso. La 'etnografía colaborativa' como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social - ReL-MIS*. 1(2), 59-70. <http://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/59>
- Kemp, J., & Ellen, R. (1984). Informal interviewing. En R. Ellen (comp.) *Ethnographic research. A guide of general Conduct* (pp. 135-146). London: Academic Press.
- Krotz, E. (1997). Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Critique of Anthropology*, 17(3), 237-251. <https://doi.org/10.1177%2F0308275X9701700302>
- Krotz, E. (2017). Algunos restos de las antropologías del sur hoy. En E. Krotz et al. (org.). *Antropología del Sur. Cinco miradas* (pp. 40-58). Caracas: Red de Antropologías del Sur.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leyva, X. (2010). ¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórica-política. En X. Leyva et al. (org.). *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (pp. 199-222). Eds. Chiapas: CIESAS.
- Malinowski, B. (1986 [1972]). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Marcus, G. (2007). Ethnography two decades after Writing Culture: from the experimental to the baroque. *Anthropological Quarterly*, 80(4), 1127-1145. <https://doi.org/10.1353/anq.2007.0059>
- Marcus, G. (2008). The end(s) of ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition. *Cultural Anthropology*, 23, 1-14. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2008.00001.x>

- May May, E. (2016). ¿Por qué me convertí? ¿Por qué se convirtieron? Los budistas Soka Gakkai en Mérida, Yucatán. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 148 bis, 205-241. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000600205
- Moreno-Black, G., & Homchampa, P. (2008). Collaboration, cooperation and working together: anthropologist creating space for research and academic partnership. *Napa Bulletin*, 29(1), 87-98. <https://doi.org/10.1002/9781444306910.ch6>
- O'Reilly, K. (2005). *Ethnographic Methods*. London: Routledge.
- Paiva, V., Ayres, J. R., Capriati, A. et al. (2018). *Prevención, promoción y cuidado: enfoques de vulnerabilidad y derechos humanos*. Buenos Aires: Teseo Press.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J. et al. (2015). *Digital Ethnography. Principles and practice*. Londres: SAGE Publications.
- Pozzio, M. (2015). Prácticas etnográficas: Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo. *Alteridades*, 25(50), 131-133.
- Puig Zhamaganov, B. E. (2011). Budismo Nichiren: Origen, esencia, práctica y su presencia en Sudamérica. Ponencia presentada en XII Congreso Internacional de ALADAA, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. Puebla, México, 13 al 15 de junio.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- Rappaport, J. (2018). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En X. Leyva (comp.) *Prácticas otras de conocimiento(s) Entre crisis, entre guerras. Tomo I*. (pp. 323-352). Ciudad de México: CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzv7.16>
- Rappaport, J., & Ramos Pacho, A. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 29, 39-62. <https://doi.org/10.7440/histcrit29.2005.02>
- Ribeiro, G. L., & Escobar, A. (2009). Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En G. L. Ribeiro, & A. Escobar (coords.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 25-56). México D.F.: The Wenner-Gren Foundation.
- Sciurano, G. (2020). Petrov, el concertista del siglo XX: La biografía conjetural de un pianista arquetípico. *Ensamblés en Sociedad Política y Cultura*, 13. <http://www.revistaensambles.com.ar/ojs-2.4.1/index.php/ensambles/article/view/201>

Sciurano, G., & Siede, L. (2021). Muerte y clivaje político en la Argentina contemporánea: una etnografía digital de la opinión pública sobre el asesinato de Fernando Báez Sosa. *Revista M. Estudios sobre la muerte, los muertos y los moribundos*, 6(12), 398-415. <http://seer.unirio.br/revistam/article/view/10505/10732>

Semán, P., & Viotti, N. (2015) El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, 260, 81-94. https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/CONICETDig_e6700f2bd0ebe36d65d2bf95956d6ddb

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Stavenhagen, R. (1971). Decolonizing applied social sciences. *Human Organization*, 30(4): 33-44. <https://doi.org/10.17730/humo.30.4.p1w7700v333n6871>

Welsch, D. (2018). Passing on the law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina. *International Journal of Latin-American Religions*, 2, 22-40. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0046-5>

Willis, P. (2002). Poetry and poetics in phenomenological research. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 3(I), 1-19.

¿ELLOS O NOSOTROS? ESCRITURA POLIFÓNICA Y LOS LÍMITES DEL CAMPO EN UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO SOBRE NUEVAS ESPIRITUALIDADES

Resumen: Este artículo reflexiona sobre la noción de etnografía colaborativa, a partir de un trabajo de campo sobre budismo Soka en el Área Metropolitana de Buenos Aires. La producción de datos tuvo lugar en el período 2018-2020 y las técnicas empleadas fueron la observación participante y entrevistas en profundidad. En un ejercicio reflexivo estructurado a partir de tres episodios de campo, mostraremos que: las fronteras del “campo” pueden ser difusas; el modelo etnográfico que parte de la distinción “ellos”/“nosotros” no siempre se adecua a las realidades que experimentamos; podemos enriquecer nuestras descripciones a partir de considerar la posibilidad de cohabitación de múltiples principios imparciales. Retomando elementos de la investigación basada en las artes, el artículo propone el uso de herramientas literarias para reflejar la pluralidad de puntos de vista, a fin de producir una mirada en perspectiva de la colaboración que no soslaye las diferencias, dilemas y contradicciones.

Palabras clave: etnografía colaborativa; co-investigación; escritura polifónica; budismo Soka.

THEY OR US? POLYPHONIC WRITING AND THE LIMITS OF THE FIELD IN AN ETHNOGRAPHIC STUDY ON NEW SPIRITUALITIES

Abstract: This article reflects on the notion of collaborative ethnography, based on a fieldwork on Soka Buddhism in the Metropolitan Area of Buenos Aires. Data production took place in the 2018-2020 period and the techniques used were participant observation and in-depth interviews. In a reflective exercise structured from three field episodes, we will show that: the boundaries of the “field” can be diffuse; the ethnographic model that starts from the “them” / “us” distinction does not always fit the realities we experience; We can enrich our descriptions by considering the possibility of cohabitation of multiple impartial principles. Taking up elements of research based on the arts, the article proposes the use of literary tools to reflect the plurality of points of view, in order to produce a perspective view of collaboration that does not ignore differences, dilemmas and contradictions.

Keywords: collaborative ethnography; collaborative research; polyphonic writing; Soka Buddhism.

ELES OU NÓS? A ESCRITA POLIFÔNICA E OS LIMITES DO CAMPO EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE NOVAS ESPIRITUALIDADES

Resumo: Este artigo reflete sobre a noção de etnografia colaborativa, a partir de um trabalho de campo sobre o budismo Soka na Área Metropolitana de Buenos Aires. A produção de dados ocorreu no período de 2018-2020 e as técnicas utilizadas foram a observação participante e entrevistas em profundidade. Num exercício reflexivo estruturado a partir de três episódios de campo, mostraremos que: os limites do “campo” podem ser difusos; o modelo etnográfico que parte da distinção “eles” / “nós” nem sempre se ajusta às realidades que vivemos. Podemos enriquecer nossas descrições considerando a possibilidade de coabitação de múltiplos princípios imparciais. Retomando elementos de pesquisa

com base nas artes, o artigo propõe a utilização de ferramentas literárias para refletir a pluralidade de pontos de vista, a fim de produzir uma visão em perspectiva da colaboração que não ignore diferenças, dilemas e contradições.

Palavras-chave: etnografia colaborativa; co-investigação; escrita polifônica; Budismo Soka.

RECEBIDO: 29/07/2021

ACEITO: 18/03/2022

PUBLICADO: 27/06/2022



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC