



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

D'Angelo, Ana

De swamis a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, vol. XXVIII, núm. 49, 2018, Enero-Junio, pp. 101-134

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260396008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE SWAMIS A GURÚES. UNA GENEALOGÍA HISTÓRICA DE LOS TIPOS DE YOGA PRACTICADOS EN ARGENTINA: ENTRE EL NEO-HINDUISMO Y LA NUEVA ERA

*From swamis to gurus. A historical genealogy of yoga types practiced in Argentina: between
neo-hinduism and New Age*

ANA D'ANGELO

CEHIS-UNMdP-CONICET
Funes 3350 – Mar del Plata
[dangelo_ana@yahoo.com.ar](mailto:ana@yahoo.com.ar)

Recibido: 8.06.16

Aceptado: 15.05.17

Resumen

Este artículo tiene como principal objetivo contribuir a la sistematización de los distintos tipos de yoga practicados en la Argentina contemporánea, trazando para ello los principales referentes de una genealogía histórica que se origina en procesos transnacionales de expansión del neo-hinduismo. Asimismo, identifica claves comunes a lo que se ha dado en llamar movimiento Nueva Era (sin reducir la especificidad del yoga ni subsumir lo que constituye un proceso de difusión más amplio); por lo que también aporta a la reflexión sobre el alcance de las categorías de las ciencias sociales-la antropología en particular- para explicar procesos complejos que exceden las clasificaciones nativas religión/espiritualidad. Se basa en un trabajo de campo multisituado realizado entre practicantes de yoga en la ciudad de Mar del Plata y en fuentes escritas allí recabadas.

Palabras clave: Transnacionalización del yoga, neo-hinduismo, Nueva Era.

Abstract

The primary objective of this article is to contribute to the systematization of the different types of yoga practiced in contemporary Argentina, tracing back the main figures of a historical genealogy originated in transnational processes of neo-hinduism expansion. Moreover, common keys to what has been called the New Age movement are identified (neither reducing the specificity of yoga nor subsuming its wider process of dissemination). It then subscribes, to social sciences debates –particularly on the anthropology field- on the capacity of categories such as “religion” and “spirituality” to explain complex processes that exceed those native classifications. The article is based on written sources and multisited fieldwork among yoga practitioners in Mar del Plata city.

Keywords: Yoga transnationalization, neo-hinduism, New Age.

INTRODUCCIÓN

La complejidad del fenómeno transnacional intercultural de difusión del neo-hinduismo y de los diferentes tipos de yoga ha sido señalada por numerosos autores (Alter, 2004; De Michelis, 2004 y 2008; Hasselle-Newcombe, 2009, Singleton y Byrne, 2008; Saizar, 2015) y es equiparable a la de las religiones (Oro y Steil, 1997; Csordas, 2009) gracias al flujo de bienes, información y personas (Hannerz, 1996; Appadurai, 2001). Dado que las lógicas culturales de la globalización no funcionan unilateralmente, no sólo los bienes y los valores occidentales son resignificados (Ortiz, 1996; Sahlins, 1997; Žižek, 1998; Jameson, 1999; Yúdice, 2002; Berger, 2004), sino también aquellos originados en el mal llamado “resto del mundo”, principalmente la cocina, las artes, las tecnologías corporales y espirituales de China e India, países hacia los que el norte estaría evolucionando (Comaroff y Comaroff, 2013). Éstos, a diferencia de los primeros, son ubicados en un lugar de “exotismo” que reifica a Oriente como puro exceso, complementariedad o negatividad de Occidente, bajo una relación desigual de diferencia constitutiva (Said,

1990; Bhabha, 2002; Grossberg, 2003) con miras a su inserción en la Modernidad¹ (Singleton y Byrne, 2008).

En la Argentina, hasta hace poco tiempo, la preferencia de las prácticas orientales por sobre otras de origen afro o amerindio se debería a la matriz étnica nacional que históricamente invisibilizó estas alteridades (Segato, 2002; Briones, 2005; Grimson, 2011; Frigerio, 2013). Su valoración estética positiva derivaría, por un lado, de la apelación a una genealogía histórica de larga data -mediada por la apropiación que Europa en los siglos XVIII y XIX hizo de su arte (Gasquet, 2007)- y por otro, a la afinidad entre su codificación gestual con el control emocional al que la civilización occidental aspiraría (como tempranamente señaló Norbert Elias) (Citro, Ascheri y Mennelli, 2011:113). Los antecedentes locales identifican una primera etapa textual de interpretación de las religiones orientales y sus disciplinas corporales que tuvo lugar en los años 1950 mediada por intelectuales reconocidos (Carini, 2005). En el caso del hinduismo, este proceso se inició más tempranamente y fue el matrimonio integrado por el escritor Ricardo Güiraldes el que se encargó de traducir textos védicos y de relatar sus experiencias personales al regreso de su estancia en India (Saizar, 2015; Puglisi, 2016). Sin embargo, la práctica de disciplinas de origen oriental en América Latina se habría sentido fuertemente recién a partir de los años 1970 hasta consolidarse institucionalmente en los ochenta (Ortiz, 2003; Carini, 2005; Bizerril, 2007 y 2013; Lewin y Puglisi, 2012).

Diversos factores intervinieron en la trasnacionalización de lo que los colonizadores europeos denominaron “hinduismo” (homogeneizando las distintas creencias practicadas por los hindúes como miembros de un

1 Utilizo las mayúsculas para referirme a los términos Occidente, Modernidad y Oriente como abstractos e ideales, más que a una ubicación geográfica o a un momento histórico determinado a partir de la centralidad otorgada a la razón, el conocimiento empírico y los cambios en la noción de individuo en el marco de circunstancias socioeconómicas y políticas que incluyen centralmente la avanzada del capitalismo y la conformación de naciones-estado.

mismo país)². Por un lado, la traducción de textos védicos (tanto por orientalistas decimonónicos como por *swamis* y *gurúes*³ que apoyaban los discursos nacionalistas hindúes) y la adaptación de sus técnicas hacia una orientación intramundana. Por otro, el tránsito de ida y vuelta de personas entre India y el hemisferio norte -principalmente Inglaterra y Estados Unidos- y luego entre Europa y América del Sur, en el que numerosos gurúes y sus discípulos han servido de intermediarios culturales. Si bien la traducción cultural de prácticas y creencias derivadas del hinduismo ha sido considerada parte de un proceso de “orientalización de occidente” (Campbell, 1997), constituye la contracara de la occidentalización del resto del mundo en una ruta de mano doble (Silva Da Silveira, 2005). En efecto, la trasnacionalización del yoga no se produjo en un único sentido, como sugiere la idea de *flujo* para el capital y las personas que va de lo local a las conexiones globales, sino como un proceso de *fricción* (Tsing 2004), abierto, emergente, incierto y contingente que incluye el conflicto entre las conexiones globales, las fronteras, las condiciones sociales, materiales y tecnológicas, etc. (Frøystad, 2009). Por su parte, la India no queda ajena a los procesos de globalización de los mercados y politización de las religiones. La religiosidad popular y el nacionalismo crecen a medida que el país se posiciona en los mercados mundiales; las nuevas tecnologías y los arreglos corporativos permiten a las religiones tradicionales modernizarse a sí mismas mientras penetran más profundamente en la sociedad (Nanda, 2009).

De manera que lo que hoy conocemos como yoga consiste en un vasto rango de prácticas corporizadas y una diversidad de ideas sobre el significado de dichas prácticas (Hasselle-Newcombe, 2009). De hecho,

-
- 2 Basada en los textos sagrados Vedas, la religión del *Sanatadarma* (orden eterno) se remonta a la llegada de poblaciones arias a la India cerca del segundo milenio a. C. y en el siglo IX es reformulada por los brahmanes como respuesta al jainismo y el budismo.
 - 3 Mientras el *swami* porta un título honorífico otorgado a los renunciantes (*sannyasin*) en busca de su propia realización, *gurú* es aquel que se dedica a enseñar y transmitir conocimiento espiritual-el reconocimiento de su autoridad depende de la relación maestro-discípulo- (Silva da Silveira, 2005).

éstas no han sido meramente “trasplantadas” sino reinterpretadas, apropiadas y ajustadas por distintos intermediarios culturales (Inda y Rosaldo, 2002; Hannerz, 1996). Thomas Csordas (2009) considera que las técnicas del yoga constituyen prácticas portables: fácilmente adquiribles, comprensibles fuera de su contexto cultural específico, que requieren escaso conocimiento esotérico o elaboración espiritual y pueden ser ejecutadas sin implicar compromiso ideológico o institucional elaborado ni transformaciones de la vida cotidiana. En realidad, éstas han sido, en la propia India, practicadas con sentidos y fines divergentes (por hinduistas ortodoxos, budistas, jainistas y sikhs). Y dado que fueron reapropiadas y resignificadas para otros usos y fines, es importante rastrear los procesos por los cuales devinieron portables, atendiendo no sólo a una reinterpretación de sus mensajes sino también porque conforman un “suelo corporal” sobre el que se asentaron otras disciplinas corporales (Puglisi, 2016) dando cuenta del alineamiento entre los esquemas interpretativos del hinduismo con otros esquemas locales (religioso, científico-médico, psicoterapéutico, mercantil, político, etc.). Siguiendo a Alejandro Frigerio (1993), sostuve -en la investigación doctoral de la que se desprende este artículo- que la adaptación mutua se dio por medio del *tendido de puentes* entre esquemas ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular, pero que estaban estructuralmente desconectados (como sucedió con los saberes *psi* respecto de los padecimientos emocionales); *ampliaciones* por las que un grupo subraya en el marco interpretativo de su público algún elemento que facilita la vinculación (respecto de las nociones de bienestar y de salud en sentido amplio, que lo vinculan con la biomedicina, que las legitiman científicamente); *extensiones* de los límites del marco para incluir intereses que son secundarios para sus objetivos pero de importancia para sus potenciales seguidores (como la centralidad otorgada a las emociones y al cuerpo); y *transformaciones* de las causas, creencias y valores de sus miembros, que resultan contrarios a los estilos de vida en que se insertan (como el desapego en una sociedad de consumo, e inversamente, la mercantilización de las creencias y la espiritualidad) (D’Angelo, 2013a).

Para distinguirlas de las formas precedentes de yoga practicadas en la India, Elizabeth De Michelis (2008) denomina formas de “yoga moderno” a las practicadas en Europa en el siglo XX, reconociendo que esta denominación no corresponde a una homogeneidad, sino más bien a las discontinuidades e innovaciones propias del proceso de transnacionalización de filosofías, enseñanzas y prácticas del hinduismo. Sin embargo, esta denominación resulta controvertible si, siguiendo a Singleton y Byrne (2008), pensamos críticamente la relación entre tradición -como concepto problemático- e “innovación popular”: incluso las formas consideradas pre-modernas del yoga eran múltiples y mutables debido a fuerzas históricas, adaptaciones, mutaciones y fragmentaciones. Según De Michelis (2004) hubo por lo menos tres procesos operando en la apropiación del yoga por parte de Europa: su mercantilización, su incorporación por parte de la cultura física y médica, y la “privatización” de las creencias. Aquí me centraré en este último proceso tomando como horizonte los debates sobre las no tan “nuevas” espiritualidades y no en términos de “privatización”, ya que la elección y articulación de las creencias no necesariamente supone su separación de la esfera pública (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007; Casanova, 1999) y en numerosos casos (tal como el movimiento Hare Krishna y más recientemente la Fundación El Arte de Vivir) tampoco se da por fuera de una institución en un proceso de individuación. Aparte considero que hay por lo menos dos procesos más fuertemente relacionados con los anteriores que operan una redefinición permanente del yoga y del imaginario sobre la India: el de la difusión mediática de sus prácticas (Carozzi, 2001; Saizar, 2008) y el de sus implicancias políticas en el ámbito local actual (D'Angelo, 2013b; Funes y Viotti, 2015; Viotti, 2015).

Los procesos indicados por De Michelis (2008) habrían dado forma por lo menos a cinco tipos ideales de “yoga moderno”. La tipología que la autora propone es útil para comenzar a identificar diferentes manifestaciones del fenómeno y ubicar las prácticas de las que

trataremos aunque no se correspondan con las tipologías hindúes⁴, y en tanto ideales, suelen imbricarse en la realidad por medio de la combinación de algunos de sus elementos según los diferentes grupos de practicantes. El primer tipo, que habría influido a los demás, correspondería al “yoga psicosomático” presentado por Swami Vivekananda (de cuya influencia en América me ocuparé en el próximo apartado). El segundo corresponde al yoga “neo-hindú” que incorpora ideas religiosas y nacionalistas a la práctica física. El tercero es el “tipo postural moderno”, principalmente influido por B.K.S. Iyengar para la difusión del *batha yoga*⁵. El cuarto tipo correspondería al yoga meditacional que se enfoca en la concentración (*dhārāṇa*) más que en la práctica de posturas. Este tipo suele poseer contenido ideológico explícito y yuxtaponerse al quinto: el yoga de carácter explícitamente doctrinal y devocional (*bhakti*) por medio de la manifestación de la divinidad en un *gurú* (maestro) o *avatar* (su encarnación en forma humana). Podríamos decir que a este último tipo corresponde la figura de Ravi Shankar, en tanto gurú, aunque considero que las actividades que se realizan en la fundación El Arte de Vivir incluyen elementos de todos los tipos anteriores. En sentido inverso, la figura de Iyengar ha devenido gurú o maestro espiritual a partir de su enseñanza de una técnica centralmente física (Smith y White, 2013).

En este artículo retomaré algunos testimonios y descripciones etnográficas de participaciones observantes llevadas a cabo en la ciudad de Mar del Plata⁶ así como en fuentes escritas (textos védicos, sitios webs, artículos escritos por *swamis* locales) de referencia para los

-
- 4 Las escuelas de yoga tradicionales reconocidas son: *jñāna* (el yoga del auto-conocimiento), *karma* (el yoga de la acción en este mundo), *bhakti* (la devoción y entrega) y *raja* (el sistematizado en los en los Yogasutras) (Bharati, s/f)
 - 5 Como desarrollé en D’Angelo (2016) la definición de “yoga postural” o “físico” no coincide con la de los profesores y aquellos practicantes que manifestaron un interés por sus efectos en términos psico-emocionales ni mucho menos para aquellos referentes locales que reivindican una definición de Yoga “auténtica” ligada a la filosofía *Vedānta*.
 - 6 Es la ciudad balnearia más importante del país, con una población estable cercana a los 700 mil habitantes, ubicada a 400km de la capital del país.

profesores de yoga y/o de filosofía Vedānta. Reúno observaciones realizadas en el relevamiento exploratorio de un campo multisituado que incluye, además de un centro de yoga suburbano y la sede de la Fundación El Arte de Vivir⁷ en los que se centró la investigación durante los años 2009 a 2013, otros centros de meditación y profesorados de yoga así como eventos masivos (festival de la India, festival de Yoga, recitales de mantras, meditaciones colectivas y clases de yoga en espacios públicos, entre otros). La Universidad Espiritual Brahma Kumaris, la fundación El Arte de Vivir, el centro de Meditación Trascendental, la Fundación Hastinapura y el Centro Internacional de Yoga Integral Kali-Shakti constituyen ejemplos de sedes internacionales, de estructura jerárquica bajo el liderazgo de *swamis* o gurúes en los que la enseñanza de yoga y/o meditación tienen elementos más o menos devocionales. Además de los dos últimos, existen en la ciudad otros profesorados de yoga de origen local (YogaOm, PulsoYoga) cuyo funcionamiento da cuenta de una creciente profesionalización del yoga mal considerado “postural” junto con la inclusión de la carrera en los profesorados locales de educación física.

La complejidad del proceso de diversificación del yoga y la casi imposibilidad de aprehenderlo en una tipología concluyente quedaba evidenciada en una de las charlas que mantuve con Pamela, una profesora de yoga integral, de 28 años:

El yoga integral es en verdad... El yoga es uno. El tema es que la forma de practicarlo le ha dado diferentes nombres. Y hay tantos yogas como escuelas, pero no porque sean diferentes sino porque cada uno quiere ser original y le pone un nombre diferente, [risas] entonces viste, hay no sé *shakti* yoga, power yoga... bueno el *ashtānga* y demás son como raíces occidentales pero son más viejas... después en cada ciudad también hay

7 El Arte de Vivir es una ONG fundada en 1981 en India por Sri Sri Ravi Shankar y con sede en 151 países. Se autodefine como “humanitaria, educativa y sin fines de lucro, dedicada al manejo del estrés e iniciativas de servicio para el bien común” (Recuperado de <http://www.elartedevivir.org/>). En Argentina sus actividades se iniciaron en el año 1998, y hoy cuenta con 56 sedes oficiales (en Mar del Plata fue inaugurada en 2010 aunque se brindaban cursos y actividades con anterioridad). Puede consultarse el trabajo de campo allí realizado en D'Angelo (2014).

diferentes profesores que no sé, practican “yoga *ashtāṅga*”, que son movimientos dinámicos en una secuencia. Le agregan que... no sé, que cada día meditan con una diosa, entonces le ponen eh...”yoga *śakti*”, ponele, entonces la gente empieza a preguntar qué es el *śakti* yoga, y no, es que el tipo le agregó en su práctica.... Y el yoga integral es.... todos los yogas son integrales, o deberían serlo. (Pamela, comunicación personal, 3 de Marzo de 2011)

También deslizaba un esfuerzo por distinguir aquel yoga que ella consideraba original y por lo tanto auténtico, del resultado –siempre cambiante- del proceso de transnacionalización. De hecho se apoyaba en el sentido del término ‘integral’ para reunir en su interior, de manera superadora, a todos los otros tipos de yoga (evitando sin embargo apelar a Sri Aurobindo, quien bajo esa denominación sistematizó un conjunto de prácticas para ofrecerlas a una audiencia occidental).

I. TRANSNACIONALIZACIÓN DEL NEO-HINDUISMO

Si bien desde mediados del siglo XIX las religiones orientales empiezan a ser consideradas fuera de Asia como una opción, principalmente en Europa (Fuchs, 1990; Ceccomori, 2001; De Michelis, 2004, 2008; Hasselle-Newcombe, 2005; Singleton y Byrne, 2008; Singleton, 2008, 2010; Strauss, 2000, 2008), el hinduismo recién habría sido exitosamente introducido en América –concretamente en EUA- cuando Swami Vivekananda (discípulo de Ramakrishna) lo presentó en el [Parlamento Mundial de Religiones](#) en Chicago en 1893 como una religión unificada, un corpus de filosofías, creencias y prácticas -que en realidad corresponden a disputas políticas, fragmentaciones y sincretismos (Collins, 2002).

El neo-hinduismo es en verdad resultado de un proceso iniciado mil años antes durante la “Restauración Ortodoxa Hindú” del siglo IX, momento en que los brahmanes acusaron de herejes al Budismo y al Jainismo que cuestionaban el sistema de castas védico y buscaban una reforma igualitaria de la estructura social (Weber, 1958; Collins, 2002). El neo-hinduismo se caracterizó por un lado por reivindicar la sabiduría de los antiguos textos vedas y por otro por reunir diversas versiones del

hinduismo según la sucesión discipular de un *swami* (Silva Da Silveira, 2005). Adi Sankaracharya (un brahmán del sur de la India) tomó algunos elementos del budismo (renuncia, ascesis, autorrealización, trascendencia de los condicionantes sociales) y de su modalidad institucional monástica, dando origen al modelo de sectas hindúes hoy vigente (como corrientes de sucesión discipular que pretenderán conformarse en nuevas castas a través de las generaciones). De modo que los *swamis* pretendieron reinstalar los valores del *dharmā* (deber religioso prescrito de nacimiento). Así, al renunciar a las castas, su carisma se basaba en su realización personal y espiritual, en el marco del cual el yoga constituía un medio de disciplinamiento de la mente y el cuerpo en busca de la iluminación (*samādhi*)⁸. Entonces, el Yoga fue definido como una de las seis escuelas ortodoxas de la filosofía hindú (junto con Nyaya, Visheshika, Mimamsa, Sāṃkhya y Vedānta). Por su parte, la religiosidad popular hindú se volcaba a la devoción (*bhakti* yoga) como resultado del pasaje del politeísmo a la trinidad derivada de Brahma (bajo la forma de Viṣṇu protector-conservador, Shiva destructor/creador y Devi la diosa)⁹.

Si durante la colonia británica y hasta inicios del siglo XX la figura del *yogi* había sido producto de narrativas mórbidas, Vivekananda se encargaría de “santificarla” (Singleton, 2008; White, 2003). Su libro *Raja Yoga* constituye una relectura moderna de los textos védicos, principalmente los Yogasūtras en los que Patañjali había ofrecido una codificación del yoga (considerado aún hoy por muchos instructores una fuente de autoridad como “texto fundacional”)¹⁰. Según éste y de

8 Mary Douglas (1978) continúa la distinción de Louis Dumont (1970) entre poder y jerarquía para señalar que las sectas ascéticas resultantes utilizaban la pureza corporal para simbolizar su superioridad espiritual (poder) basada en la exaltación del yo, para contrarrestar la superioridad (jerárquica) de los brahmanes.

9 Precisamente, Ramakrishna había sido gestor de un hinduismo poscristiano a través del culto Hare Krishna (que toma al Bhagavad Gita como referencia para el culto a Viṣṇu) (Silva Da Silveira, 2005).

10 Se desconoce exactamente si Patañjali fue el autor o sólo el compilador del texto, y si su nombre refiere al gramático que vivió en el siglo II a. C. o al *yogi* de los siglos III y IV d. C. (Renou, 1940; Tola y Dragonetti, 1987) pero existirían otros referentes históricos para el yoga (principalmente los *Upāṇishads* uno de los textos sagrados

acuerdo con la filosofía *Samkhyā*, el objetivo último del yoga consistiría en la liberación del ser, conciencia o espíritu (*pūruṣa*), respecto de la materia (*prakṛti*) incluyendo principalmente la experiencia mental. Simultáneamente Vivekananda ha difundido la filosofía neo-vedānta Advaita, según la cual habría una sola esencia vital eterna de todas las cosas (*Brahma*), sinónimo de energía, fuerza y poder sagrado (Zimmer, 1979) cuya re-unión perseguiría el verdadero ser del practicante (*atman*).

La definición que los orientalistas decimonónicos hicieron de la primera filosofía como dualista y de la segunda como monista induciría a considerarlas antagónicas. Sin embargo, ambas filosofías ofrecen interpretaciones no excluyentes de la realidad pudiendo ser evocadas alternadamente en distintos contextos de práctica contemporánea de yoga¹¹. La adhesión al universo filosófico-religioso se produce paulatinamente: las nociones de *pūruṣa* y *atman* son omitidas en los cursos introductorios al yoga. La traducción cultural -en el sentido dado por Bhabha (2002)¹² de estos términos bajo la relación dicotómica que la modernidad occidental establecería entre cuerpo y mente ha llevado a la definición del yoga como un medio para la “unión entre la mente, el cuerpo y el espíritu”. Algunos profesores expertos en filosofía con los que conversé expresaban su rechazo por la manera en que se practica popular y masivamente el yoga, considerando su “adaptación” como una adulteración de sus enseñanzas “auténticas” y una “confusión del objetivo último del Yoga” con los “instrumentos” para lograrlo (el cuerpo) (D’Angelo, 2016).

védicos). En realidad la consideración de este texto como “fundacional” correspondería más a una creación de los orientalistas decimonónicos y de los discursos nacionalistas hindúes (Singleton, 2008).

- 11 Tanto los *Yogasūtras* como el *Bhagavad Gita* son referencia obligada en instancias avanzadas de instrucción (en profesorado de yoga de la ciudad y en la Fundación EAV (videos, cursos avanzados, meditaciones, etc.))
- 12 Homi Bhabha (2002) señala que los discursos basados en oposiciones binarias del espacio social descuidan la disyunción temporal (el tiempo y el espacio traduccional, su performatividad)

Esta “adaptación” se explica en parte por el hecho de que las formas tempranas del yoga “moderno” nacieron de relaciones simbióticas entre el nacionalismo hindú y la filosofía neo-vedānta pero también del ocultismo occidental y de sistemas modernos de cultura física hacia fines del siglo XIX. En el marco de los procesos de independencia, las artes y las ciencias nativas incluyendo la medicina tradicional Ayurveda fueron revitalizadas (Leslie, 1963) constituyendo una “respuesta estratégica a una necesidad urgente en un momento histórico dado” (Bhabha, 2002: 99-100) servil a la construcción de identidades nacionalistas (Van der Veer, 2007)¹³. Entonces, en algunos contextos se produjo una sobrevaloración del cuerpo con el objetivo de establecer un puente entre las concepciones de la filosofía hindú y de la ciencia médica occidental que relegara su objetivo espiritual¹⁴. Según Joseph Alter (2004), a principios del siglo XX se habrían realizado esfuerzos por testear experimentalmente los efectos fisiológicos de la respiración, las posturas y las técnicas de meditación en términos biomédicos favoreciendo la popularización del yoga por su valor para la salud. El pluralismo epistemológico en que se basó el neo-hinduismo, le permitiría una mayor aceptación. En ese contexto, los textos fundacionales del yoga (especialmente los Yogasūtras) fueron considerados verdades protocientíficas y claves metafóricas para entender el mundo físico (White, 2003; Nanda, 2003). Mientras tanto, un conjunto de discursos (principalmente el médico higienista, pero también el pedagógico y el militar) exacerbaban la centralidad del cuerpo para la transmisión de

13 Como señala Bhabha “el problema de la diferencia cultural emerge en puntos de crisis social, y las cuestiones de identidad que acarrea son agonísticas; la identidad es reclamada ya desde una posición de marginalidad, ya en un intento por ocupar el centro: en ambos sentidos es ex-céntrica” (2002: 217). Es ampliamente conocida la crítica que la Escuela de los Estudios Subalternos hace desde principios de los años ’80 respecto de la dialéctica entre el proyecto del colonialismo británico y el proyecto del nacionalismo hindú.

14 Hasta principios del siglo XX se disociaban estas prácticas corporales de las alquimias mágicas, místicas y sexuales del *bhatha yoga* que estaba saliendo a conocimiento público por la traducción de los textos medievales y la publicación de trabajos sobre *tantra* en general, así como por las enseñanzas de Vivekananda (Alter, 2008).

valores¹⁵. El esfuerzo, la eficiencia, la obediencia y docilidad, la fuerza, la energía, el aseo, la racionalidad, la simetría, la salud, el patriotismo, la rectitud, normativizaban un *homo gymnasticus* también en la Argentina (Scharagrodsky, 2011). Ya para principios del siglo XX en Inglaterra y USA había gurúes particularmente influyentes en cuanto a los beneficios físicos de las posturas del yoga (Albanese, 2005) que se adaptaban al modelo médico higienista¹⁶. Principalmente fueron los discípulos de Krishnamacharya quienes, como su propio sobrino B.K.S. Iyengar, se ocuparon de enfatizar los efectos del yoga compatibles con la ciencia biomédica (Fuchs, 1990; Ceccomori, 2001; Hasselle-Newcombe, 2009).

Estos gurúes eran el producto de la sucesión discipular basada en el carisma personal de los *swamis*, y la mayoría de ellos emigraron a Inglaterra favorecidos por las leyes que otorgaban pasaporte a los nacidos en sus colonias hasta 1962 ([Rabindranath Tagore](#)¹⁷; [Sri Aurobindo](#)¹⁸) así como a Estados Unidos ([Paramhansa Yogananda](#)¹⁹, [Maharishi Mahesh Yogi](#)²⁰). Otros (como [Sathya Sai Baba](#) y Sivananda)

15 Esto ya había sido señalado para los siglos XVIII y XIX como el “poder pedagógico” (Vigarello, 1995 y 2005).

16 Un ejemplo lo constituye el libro de una de las principales maestras en la Nueva York de los años '20, Yogendra, S.: *Yoga. Hygiene simplified* (1972).

17 Hijo de un brahmán, vivió en Inglaterra y fue conocido principalmente por ganar el premio nobel de literatura en 1913. Creó un centro de enseñanza de filosofías orientales y occidentales.

18 Un bengalí educado en Inglaterra, creador del *Yoga Integral*, que luego militaría a favor de la independencia en el grupo extremista del *National Indian Congress*.

19 El fundador en 1920 de “*Self-realization fellowship*”, cuyo nombre significa “amistad con Dios a través de la auto-realización” y que hoy cuenta con 500 centros alrededor del mundo, 15 en Argentina y un círculo de meditación en Mar del Plata, donde se imparte *kríya* yoga reuniendo las figuras (avatar) de Cristo y Krishna (Recuperado de <http://www.yogananda-srf.org/>).

20 El creador de la Meditación Trascendental definida así: “Es una técnica fácil y simple. No es un estilo de vida. No es un culto, religión ni filosofía. (...) Es un conocimiento milenario validado científicamente.” (Recuperado de [http://www.mt.org.ar/index.php?s=W082o0ly5njmhrkse5wetz\\$&l=es](http://www.mt.org.ar/index.php?s=W082o0ly5njmhrkse5wetz$&l=es)). Su

nunca dejaron la India pero formaron discípulos que se ocuparon de difundir sus enseñanzas junto con los textos impresos que circulaban entre una “comunidad imaginada” de lectores ingleses de clases instruidas (Strauss, 2008).

Entonces, para mediados del siglo XX, la popularización del neo-hinduismo era el producto de un ida y vuelta entre la India, donde los gurúes se habían formado y los países occidentales en los que habían creado comunidades y centros de práctica (Silva Da Silveira, 2005). El éxito de la difusión del yoga se debió precisamente a esta orientación pragmática: ya sea estableciendo métodos que llegaron a ser masivamente practicados (el *battha* yoga de Iyengar²¹, el *ashtānga* yoga de PattabiJois²²; el “yoga integral” de Aurobindo) y/o traduciendo textos védicos (Paramhansa Yogananda, ampliamente conocido por su “Autobiografía de un yogi”, tradujo el Bhagavad Gita; por su parte Sri Sri Ravi Shankar, reeditó con comentarios el Ashtavakra Gita. Ambos adaptaron la técnica de respiración *kriya* a fines de desarrollo personal y/o terapéuticos).

El yoga habría ingresado a la Argentina a principios del siglo XX practicado por sectores urbanos educados y económicamente de élite (Saizar, 2008 y 2015) también como resultado de este tránsito internacional de *swamis*. La primera referencia data de 1910 y la constituye el franco-argentino conocido como Swami Sevananda (hijo de

Fundación Internacional data de 1957 en EEUU, posee 13 centros en Argentina y uno en Mar del Plata)

- 21 Aunque el método había sido descripto por Swami Swatmarama en el texto clásico *Hatha Yoga Pradipika* del siglo XV, la popularidad que éste adquiere con Iyengar se debe a su capacidad para definir el objetivo del *battha yoga* en términos propios de su auditorio (como la unión de “ha” el sol de nuestro cuerpo, nuestra alma, y “tha” la luna, la mente, la conciencia) que no necesariamente guardan los mismos sentidos ni características ontológicas que los términos sánscritos (Masson-Oursel, 1962; Eliade 1999). En D'Angelo (2016) analicé el movimiento de resignificación sufrido por la noción de “conciencia” buscando integrar estas categorías desde una perspectiva no-dualista.
- 22 Si bien el término *ashtānga yoga* no corresponde a los ocho pasos (*astānga*) que Patanjali estableció, la afinidad está dada en que ambos pueden ser interpretados de manera lineal y sucesiva (como un método) aunque en la práctica se den de manera simultánea y yuxtapuesta.

Cedaoir, discípulo de Vayusattva y Sédír) quien creó la Comunidad Argentina de Yoga. Junto con el italiano Swami Asuri Kapilananda (que había sido discípulo de Ramana Mharshien India) fundaron las primeras escuelas de yoga (donde dictaron *maha*, *raja* y *sarva* yoga) a partir de los años 1930 en Uruguay, Brasil y Argentina e iniciaron la cadena de sucesión discipular reconocida hasta hoy como autoridad para los profesores (Federación Argentina de Yoga, s/f; Paia Irigoyen, s/f). En un viaje a la Argentina, Kapilananda formó la Escuela de Yoga Integral en 1933 y en 1947 convocó a Swami Sivananda y Sri Aurobindo para “organizar el yoga a nivel mundial” y sentar las bases para la Federación Internacional de Yoga -fundada 40 años después por su principal sucesor Vayuananda (el argentino Carlos Ovidio Trotta), Swami Maitreyananda (Fernando Estévez Griego) y Mataji Indra Devi (discípula de Krishnamacharya nacida en Letonia como Eugenie Peterson), entre otros-. Así, a fines de los años 1980 el yoga atraviesa un proceso vertiginoso de institucionalización con la creación del Movimiento Argentino de Yoga Occidental, la Asociación Argentina de Profesores de Yoga, la Fundación Indra Devi, el primer Congreso Argentino de Yoga presidido por Indra Devi y Maitreyananda y la formación por parte de ambos de instructores de yoga, la creación de la Unión Argentina de Profesores Profesionales de Yoga, la Asociación Argentina de Yogasanas “Yoga deportivo” y la edición de la primera revista de habla hispana “Yoga Integral” en Buenos Aires (Juarez, 2007; Federación Argentina de Yoga, s/f).

De esta síntesis -reconocidamente parcial en tanto se basa en sitios webs y fuentes otorgadas por algunos informantes expertos durante el trabajo de campo- se deduce por un lado, que el proceso por el cual el yoga se instala en la Argentina no queda exento de las genealogías discipulares como fuente de autoridad y autenticidad, y por otro, que es también aquí su orientación intramundana (principalmente orientada al “yoga postural”) la que favorece su popularización. En un explícito intento por lograr que fuera mejor aceptado en Europa y EEUU, Devi se había ocupado de dictar conferencias y clases en las que enfatizaba -por pedido expreso de Krishnamacharya y con ayuda del mundo del espectáculo - que el yoga no es una religión sino “un método para el desarrollo físico,

mental y espiritual” (Devi, 2010). Lo anterior explica que el yoga adquiriera masivo reconocimiento en términos seculares, mientras su filosofía era transmitida principalmente en términos esotéricos - socialmente estigmatizada y juzgada como “secta” cuando sus actividades salían a la luz²³. De hecho, en 1932, paralelamente a Kapilánanda, también había llegado a la Argentina Swami Vijoyananda, proveniente de Calcuta y perteneciente a la orden Ramakrishna, fundador del primer *ashram* de Buenos Aires en 1957 y divulgador de la filosofía *Vedānta* en Latinoamérica quien fomentaba la industria editorial y mediática en español de lo que recién en 1985 sería conocido como el Movimiento Internacional Hare Krishna (ISCKON).

De modo que, a excepción de Vijoyananda, las relaciones estuvieron mediadas por europeos que habían vivido en la India y luego migraron a Estados Unidos (como Indra Devi) o directamente a Uruguay y la Argentina, dando cuenta de un proceso de globalización paralela o no hegemónica (Inda y Rosaldo, 2002). A diferencia de lo que sucedió con otras poblaciones, la inmigración india a la Argentina ha sido muy escasa²⁴ y se habría caracterizado por una conversión -del hinduismo y el sihk mayoritarios- al catolicismo en la segunda generación (Rodríguez de la Vega, 2002). De modo que la llegada del yoga al país no tiene un origen étnico como tampoco lo tuvo para el budismo zen japonés (Carini, 2005) a diferencia de lo que sucedió con este último en Brasil

23 En 1990 la Fundación Argentina para el Estudio de las Sectas (FAPES) incluyó al yoga entre lo que definió como “Grupos de Riesgo: Bordean lo sectario. Son grupos aglutinados en torno a un tema (biogenética, yoga, control mental, terapias para liberar angustias, etc.) No están organizados, pero muchos líderes (algunos profesionales de la salud) forman organizaciones para terminar convirtiendo a sus pacientes en esclavos. Algunos van camino a una secta destructiva. Captan a personas de clase media” (citado en Soneira, 1993: 42). Recuerdo haber sido alertada de pequeña (a fines de los '80) de no caminar por un pasaje del barrio de Caballito en el que me crié en la ciudad de Buenos Aires donde supuestamente funcionaba una secta: aún hoy es un centro de yoga y meditación orientado a Krishna.

24 Hoy habría unos 2000 individuos, considerando bisnietos. Una primera migración data de principios del siglo XIX con la llegada de un número muy reducido a trabajar en el azúcar y el ferrocarril al norte del país. Recién en los años '70 arriban nuevamente a la Argentina (Rodríguez de la Vega, 2004)

(Bizerril, 2007). La inmigración india no favoreció la difusión del yoga sino hasta hace pocos años atrás cuando su práctica ya estaban suficientemente extendida. De hecho, la circulación de personas se produjo principalmente hacia la India; han sido las élites porteñas las que han realizado viajes en busca de experiencias espirituales entre las que se inserta el yoga. En el caso de Mar del Plata, es principalmente su relativa cercanía (400 km), la que facilita no sólo el tránsito hacia y desde Buenos Aires (turística, de formación y empleo en el otro) la que habría mediado en la diseminación de escuelas de yoga y la instalación de sedes de meditación (algunas nacionales como la Universidad Espiritual Brahma Kumaris y la Fundación El Arte de Vivir durante la década del 2000, además de la inclusión de la carrera en los profesorados locales de educación física dando cuenta de una creciente profesionalización. Aunque el intercambio con Europa, principalmente con España, es también fluido (ya que quienes se dedican al área de servicios gastronómicos y hoteleros viajan estacionalmente a trabajar allí), los casos relevados de profesores locales de yoga que han viajado a formarse en el exterior no siempre han regresado al país.

2. HACIA UNA “ESPIRITUALIDAD” NUEVA ERA

Los calzados se suceden en el pasillo que lleva al amplio salón. Por una pequeña abertura de su alto techo de hormigón entra la luz del día volcándose sobre una tarima de madera en la que se alternan estatuillas de Ganesha, Shiva y Buda entre piedras, flores, el humo de un sahumero y la luz de alguna vela que un joven vestido de blanco se apresura a encender. Sobre la pared naranja del fondo cuelga el símbolo ॐ. A un costado, una gigantografía explica: ‘Ôm es el sonido interior del alma’. Sobre unas colchonetas ordenadas simétricamente de cara a este altar a cuyos pies se ubicará el profesor, unas cincuenta personas se sientan, se estiran, o permanecen acostadas con ojos cerrados. Casi nadie habla. El silencio sólo será atravesado por las indicaciones, algunos términos en sánscrito y el mantra Ôm. La clase de yoga transcurrirá entre ejercicios respiratorios, posturas y gestos cuyos sentidos intento descifrar. (Trabajo de campo, YogaOm, Mar del Plata, 23 de abril de 2009).

Mi cuaderno evidenciaba el extrañamiento con el que asistí por primera vez a un profesorado de yoga de la ciudad de Mar del Plata (YogaOm) en el año 2009. Hasta iniciar mi trabajo de campo, los espacios donde había practicado anteriormente se me ofrecían más seculares -primero en un gimnasio-, o si implicaban una ritualización mayor por entonces, la atribuía a una marcada disciplina -como en el caso de un grupo de *ashtanga* que funcionaba en un departamento acondicionado para tal fin- ambos en la ciudad de Buenos Aires.

Por lo menos hasta los siglos XVI y XVII habrían existido grandes similitudes temáticas y metodológicas entre las filosofías de la India y las de Grecia y Europa (Tola y Dragonetti, 2008)²⁵. Algunos autores consideran que en la tradición religiosa occidental habría existido una corriente mística basada en nociones de evolución espiritual y unidad divina que habría florecido con la modernidad, y que durante el movimiento Nueva Era permitiría el pasaje de una concepción trascendente de lo divino a una inmanente, así como el reemplazo de la teodicea judeo-cristiana (Campbell, 1997). De tal forma, se conformó un movimiento revitalista del esoterismo, la metafísica y las vertientes místicas de las religiones yuxtapuesto a una visión de transformación personal y social (el movimiento habría impuesto esta característica a prácticas ocultistas anteriores como la astrología y el tarot) (Melton, 1992).

En la Argentina también puede rastrearse, principalmente en las ciudades, la conformación de un campo esotérico heterogéneo a partir de la reelaboración del positivismo europeo espiritualista del siglo XIX (espiritistas, teósofos, gnósticos, rosacruces y antroposóficos) y las figuras asociadas hasta entonces principalmente al ámbito rural

25 Pensemos por ejemplo en la afinidad entre el autoexamen en la hermenéutica cristiana (ella misma de origen sirio y egipcio) y la meditación contemplativa (zen, budista, yóguica, etc.). Ambas se diferencian del cartesianismo que busca la correspondencia entre pensamientos y realidad: la primera supone una relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior: “intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios” (Foucault, 1990: 90), mientras que la segunda pretende la no identificación del ser (la conciencia) con sus pensamientos a fin de facilitar su re-unión con la divinidad.

(curanderos, adivinadores, tarotistas, cartomantes, tatadioses, salamanqueros y saludadores) (Bubello, 2010). Es un campo que aún hoy aparece heterodoxo y periférico en términos de religión y modernidad (Wright, 2008 y 2013). Se habría insertado allí el yoga en la Argentina y Uruguay: el mismo Asuri Kapilananda personificaba la confluencia de filosofías hindúes (era budista e hinduista) y occidentales (cristiano, teosófico y rosacruz)²⁶. Para los años 1970, en América Latina el circuito neo-esotérico, aquí ligado a los sectores populares (magia, curanderismo, herbolaria, catolicismo indígena-popular, espiritismo y brujería) coexiste con el movimiento Nueva Era y el orientalismo principalmente dirigido a las clases medias intelectuales y urbanas (Magnani, 1999; Carozzi, 2001; Parker, 2001; De la Torre, 2006). Aún hoy se identifican dos vertientes de formas igualmente holísticas y relacionales de entender el mundo y lo sagrado, signadas sin embargo por modos de vida de clase (Míguez, 2000; Semán, 2001; Viotti, 2011).

En ese contexto, la construcción de una India holista por oposición al individualismo occidental, aun reconociendo que éste constituye una ideología moderna, se debió en gran parte a la influencia de Louis Dumont (1959 y 1970). Su análisis del sistema de relaciones de castas, bajo el cual cada persona tiene deberes de nacimiento y se encuentra en estrecha interdependencia con los demás individuos para alcanzar lo prescrito en el *dharma*, supone una organización social de tipo holista que determina al individuo como ser social y afirma que en dicha sociedad, el individuo “libre de elegir” sólo existe en la salida del mundo social efectuada por el “renunciante” a su casta, es decir, se trata de un individuo-fuera-del-mundo. Su contraposición entre dos tipos de individuo, ha sido criticada por no ver la reinserción social del renunciante en una nueva socialización (Silva da Silveira, 2005) -la de las sectas de salvación basadas en un individualismo místico y carismático que como vimos tenía más de conservadora que de innovadora (Weber, 1958)-. Cuestionado por ignorar las propiedades semejantes en ambas

26 La Sociedad Teosófica (fundada en 1874) y Max Müller, un profesor de teología comparada de Oxford en 1868, también habían buscado alternativas espirituales en Oriente. Vivekananda se habría nutrido de algunas de estas ideas, como las del *New Thought* (Hasselle-Newcombe, 2009).

formas de organización social (la característica personalista de los *swamis* por ejemplo), su etnocentrismo (ajeno a la teoría relativista de Mauss sobre la persona en la que se inspiró) impide un análisis de las formas de subjetividad de la India (Mines, 1988; Stolcke, 2001; Pazos, 2008; Appadurai, 2010).

Tal como Andrea Grace Diem y James Lewis (1992) sostienen, la presentación del hinduismo como una religión idealizada y basada en el amor, primero por Vivekananda y luego por otros gurúes (como Sivananda y Yogananda), tiene menos que ver con la historia de la India que con la construcción que Occidente hizo de una edad dorada²⁷ de Asia. La adopción por parte del movimiento Nueva Era de un oriente idealizado como imagen especular, le permitía legitimar la revuelta contra la propia cultura y sociedad por medio de la formación *de* -e identificación *con*- ideas e ideales que representan el polo opuesto al objeto de rechazo (Grace Diem y Lewis, 1992: 58).

La operación iniciada por Vivekananda había logrado popularizar el término yoga con una imagen positiva espiritual en la cual oriente tenía algo que enseñarle al “occidente materialista” (De Michelis, 2004; Singleton, 2008) con la intención de contrarrestar su poder sociopolítico, económico e ideológico (McKean, 1996; Van der Veer, 2007; Nanda, 2009). Para los años 1960, los gurúes convocaban lealtad e inspiraban cambios en el estilo de vida coincidentes con los de quienes buscaban una mayor autonomía individual frente a las formas tradicionales de autoridad (la Iglesia, el Estado, la familia) en el marco del denominado giro subjetivo (Turner, 1976; Veroff, Douvan y Kulka, 1981; Taylor, 2006).

La consolidación del yoga se produciría entonces como parte de lo que María Carozzi denominó macromovimiento contracultural por la autonomía y el antiautoritarismo de rechazo a las jerarquías de autoridad y normas institucionales, del que formaba parte la Nueva Era (1999: 19).

27 Particularmente la Sociedad Asiática británica tradujo textos que ingresaron siglos después a EEUU bajo figuras literarias recreadas por los poetas de la *beat generation* en los años 50.

La autora sitúa su origen en los años 1960, momento de creación de la comunidad de Esalen en California, donde se ofrecían talleres de yoga, movimiento corporal expresivo, taichi y eutonía entre otras técnicas que se combinaban con psicoterapias gestálticas y humanistas. El hecho de que el fundador de dicha comunidad estuviera influido por Sri Aurobindo y que Sri Sri Ravi Shankar creara el primer centro de la Fundación el Arte de Vivir en California en 1982, en pleno auge de este movimiento, da cuenta de una estrecha relación entre neo-hinduismo y Nueva Era. Asimismo, el proceso fue reforzado por la atención que los medios de comunicación dieron a fines de esa década a la indagación de los Beatles en la técnica de meditación trascendental de Maharishi Mahesh Yogi (de quien fuera discípulo Ravi Shankar). Su visita a la Argentina a fines de los sesenta evidenció una distinción entre dos audiencias: su técnica de meditación con fines pragmáticos y seculares estaba dirigida a un público elitista dedicado a los negocios mientras definía a “los hippies” como inservibles, débiles e incapaces de soportar responsabilidades (Primera plana, 1968). Otros *swamis* visitarían el país en la década de 1970 en el marco de procesos de estudio de sus enseñanzas por parte de grupos que desarrollaban nuevos sistemas expresivo-terapéuticos (Saizar, 2008).

Lo que el movimiento Nueva Era en realidad otorgó a tradiciones anteriores (como el hinduismo) es una lógica interpretativa, que permitió a un determinado circuito de usuarios recombinarlos bajo nuevos usos y significados (Frigerio, 2013). No se trataría de un mero sincretismo recombinable al infinito como sugiere Amaral (1999) sino una gramática sujeta a claves de reinterpretación centrada en el holismo terapéutico (De la Torre, 2013), el cuerpo (Martins, 1999), la sacralización de la naturaleza y el libre fluir de la energía (Albanese, 1992), la búsqueda de un *self* interior sagrado, no socializado y flexible (McGuire y Kantor, 1988) como locus interno de autoridad en que residiría la posibilidad de transformación individual (Melton, 1992) y la autonomía (Carozzi, 1999) contra aquella trascendente, externa, dogmática y principalmente eclesial (Clark Roof, 1999; Hanegraaff 1999; Heelas y Woodhead, 2005). En el marco de este holismo terapéutico centrado en el individuo (y por lo tanto opuesto al señalado por Dumont), propio de la espiritualidad

Nueva Era (Lyra, 1987 citada en Silva da Silveira, 2005; Toniol, 2015; Papalini, 2015) se produjo una traducción cultural del yoga que otorgó a la centralidad del concepto de *pūrusa* (conciencia o espíritu) o *atman* (alma) nuevos significados para la persona a la vez que fue abriendo paso al de *prāna* (energía vital) asociada -junto con nociones afines como *qui* de origen chino- a distintas técnicas, terapias y disciplinas dentro del movimiento (Tavares, 1999; Amaral, 1999; Carozzi, 2001; Maluf, 2005; Saizar, 2008).

Simultánea y paradójicamente a los intereses del movimiento contracultural, el neo-hinduismo como discurso universalizante pretendía subsumir los valores y creencias religiosos predominantes sin oponerse a ellos, ofreciendo centralmente una alternativa espiritual a los valores pregonados por la Iglesia Católica. En el caso argentino, fue el padre jesuita Ismael Quiles quien tradujo varios textos y presentó al yoga ante futuros profesores en la Universidad del Salvador como una práctica con nociones comunes al catolicismo -cuidar el cuerpo físico como recipiente sagrado del alma- (Saizar, 2008). Resultó entonces subsumido a creencias religiosas articuladas y dogmáticas como la católica -que aun en descenso respecto de años anteriores, sigue apareciendo como mayoritaria, o por lo menos como legítima (Ceil-Piette, 2008)-. Las ciencias sociales han tomado como modelo a la religión católica, sobrevalorando especialmente su grado de institucionalidad, y sobreestimando el grado de individualización de las prácticas y creencias definidas por oposición como “espirituales” (Frigerio y Wynarczyk, 2013)²⁸. Esta clasificación responde en realidad a discursos nativos y desconoce los circuitos en los que éstos fueron socializados (Carozzi, 1999; Frigerio, 2016). Cristina (una profesora de yoga de 50 años) con quien conversé durante un curso

28 De hecho, siguiendo la recuperación que Frigerio (2016) hace del pensamiento de Troeltsch, el neo-hinduismo podría ser considerado una "religión del misticismo" por fuera de las iglesias, lo cual la asemeja a la no tan nueva espiritualidad contemporánea o post-cristiana basada en una ontología immanente.

de introducción a la meditación *raja* yoga²⁹ en Brahma Kumaris distinguía:

C.: ...cuando uno está en esto, es como que todo te lleva al encuentro con uno mismo (...). Yo creo que la religión es una cosa y la espiritualidad es otra

A.: ¿Cuál sería la diferencia?

C.: La espiritualidad tiene que ver con el espíritu y la religión... Mirá como, este, un día leí una revista de Ari Paluch [un locutor de radio] que dice Dios es como la AFA [la Federación Argentina de Fútbol] y las religiones son como los clubes de fútbol, todo aparece ahí, vos le podés poner el nombre que quieras a dios, pero este... yo creo que cualquier cosa que a vos te haga sentir bien, es válido.... (Cristina, comunicación personal, 15 de octubre de 2010).

De los asistentes a los cursos introductorios de la Fundación EAV, quienes se definieron a sí mismos como católicos señalaron que es la institución eclesiástica la que se ha convertido en una “intermediaria innecesaria” y “deshumanizada” (Eva, 28 años, comunicación personal, 10 de junio de 2012) y que “la Iglesia aleja a la gente” por su falta de “apertura para ver a Dios más allá de las instituciones o culturas” (Erica, 35 años, comunicación personal, 10 de junio de 2012). Sin embargo, la espiritualidad también puede estar fundada en autoridades externas (gurúes, maestros, instructores y toda una estructura institucional como la de la Fundación EAV y la de Brahma Kumaris) para promulgar la propia búsqueda, la necesidad de ser el propio *maestro*. Si bien la FEAV promueve la adhesión a su líder, se distancia de la lógica de sucesión discipular tradicional, ya que los instructores no reciben su formación de un contacto directo con Sri Sri Ravi Shankar (Avdeef, 2010)³⁰. Al exigir

29 Lleva el mismo nombre del libro de Vivekananda, y se enmarca en la filosofía monista Advaita: traducido como “unión suprema” o “conexión más elevada”, consiste en buscar la conexión del “yo” –como un alma– con la “Fuente Suprema de la energía más pura y la conciencia más elevada” (Recuperado de <http://bkwsu.org/who-we-are-spanish/faq-es>).

30 De hecho si por un lado su autoridad se basa en dicha genealogía de maestros, por otro deriva de la revelación del *Sudarshan Kriya* durante un retiro solitario. De modo

que la iniciación en la técnica respiratoria *sudarshan kriya* y su práctica posterior sea guiada por un instructor, minimiza la autonomía individual pero responsabiliza al individuo por el fracaso de la técnica en producir beneficios -si no practica cotidianamente- (D'Angelo, 2014).

Respecto de la lógica de circulación que sería propia del movimiento Nueva Era, la participación en los cursos de la FEAV y de meditación de Brahma Kumaris puede producirse tanto simultánea como sucesivamente al tránsito por otros ámbitos (profesorados de yoga, cursos de control mental, sesiones de constelaciones familiares, niveles de reiki, etc.); lo cual permitiría distinguir entre los primeros, a los simpatizantes ocasionales de aquellos que han devenido miembros regulares, voluntarios o incluso instructores, siguiendo los esfuerzos realizados por numerosos autores para éste (Altglas, 2000; Avdeeff, 2010) y otros grupos (Hervieu-Léger, 2004; Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007; Puglisi, 2016). Por estas instituciones dedicadas a la meditación devocional es frecuente la circulación (en gran parte motivada por mera curiosidad) de quienes estudian en aquellos profesorados de yoga en los que se transmiten la filosofía y las enseñanzas de los textos védicos (Hastinapura, Yoga Om, Kali-Shakti). De hecho, muchos cursan estos profesorados sin fines profesionales sino con el único objetivo de estudiar de manera sistematizada un corpus de creencias al que se han acercado en un camino de búsqueda personal-espiritual. Estos simpatizantes ocasionales tenderán a subestimar en términos filosóficos la calidad de las enseñanzas impartidas en los primeros. En cierta medida participan de aquella esencialización de lo oriental que ha conducido recientemente a la acusación de inautenticidad religiosa o “falso hinduismo” a la FEAV en Argentina (Viotti, 2015: 19). En cambio, quienes siguen la orientación en Yoga dentro de los profesorados de educación física raramente se acercan a este circuito ya que reproducen una práctica centrada en su carácter postural.

que ambiguamente, Ravi Shankar niega gozar de un carisma de origen divino, a la vez que utiliza el título honorífico *Sri Sri* y es llamado afectivamente *Guruji* por sus seguidores (Altglas, 2000; Avdeeff, 2010).

CONCLUSIONES

Más que arribar a una tipología (siempre ideal y nunca acabada), el esfuerzo por sistematizar la complejidad del proceso de trasnacionalización del hinduismo y de caracterizar las particularidades que éste adquirió en la Argentina, estuvo concentrado en señalar las dinámicas de traducción cultural atravesadas por una matriz étnica nacional que valorizó positivamente lo oriental como opuesto constitutivo de un occidente moderno con el cual identificarse. Si bien el proceso por el cual el yoga se instala en la región no queda exento de las genealogías discipulares como fuente de autoridad y autenticidad en que se basó su difusión trasnacional, a diferencia de lo que sucedió en Europa y Estados Unidos, el tránsito de personas no fue el producto de un ida y vuelta con la India, sino que estuvo mediado precisamente por europeos y recién a mediados del siglo XX por miembros de las élites locales. Fue aquí también su orientación pragmática y secular la que favoreció la popularización e institucionalización del yoga “postural” hacia los años 80s, mientras el “neo-hindú” era transmitido principalmente en términos esotéricos. Anclado tempranamente en un campo heterogéneo de prácticas y creencias periféricas, y luego en la lógica interpretativa del movimiento Nueva Era, logró instalarse en tensión con la legitimidad históricamente adquirida por el catolicismo, subsumido en términos de “espiritualidad” sin por ello escapar del todo a las acusaciones de inautenticidad religiosa. En tanto categorías sociales (no sociológicas), los sentidos y límites de aquello que es definido como religión o espiritualidad son constantemente redefinidos en contextos históricos y sociales específicos (Asad, 1993; Ceriani Cernadas, 2013; Toniol, 2015). La noción de creencia tal vez resulte más productiva para explicar estos procesos de circulación, en tanto combinan libertad (de elección) y sujeción (del individuo a un colectivo trascendente) (Giumbelli, 2011).

REFERENCIAS

- Bharati, S. J. (s/f). *Yoga Moderno versus Yoga Tradicional*. Recuperado de <http://www.swamij.com/spanish/YogaModernoYogaTradicional.pdf>

- Ceil-Piette. (2008). *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas de la población*. Recuperado de <http://www.ceil-conicet.gov.ar/investigacion/sociedad-cultura-y-religion/linea-1-religion-y-estructura-social/primera-encuesta-sobre-creencias-y-actitudes-religiosas-en-argentina/>
- Federación Argentina de Yoga. (s/f). *Historia*. Recuperado de <http://www.federacionargentinadeyoga.org/historia.html>
- Juárez, B. (2007, 5 de diciembre). Historia del Yoga en Argentina. Recuperado de <http://yoga-argentina.blogspot.com.ar/2007/12/historia-del-yoga-en-argentina.html>.
- Paia Irigoyen, Y. M. (s/f). Los patriarcas del Yoga en Argentina y Uruguay. Recuperado de www.uruguay.yoganet.org
- Primera Plana. (1968, 17 de setiembre). La Segunda Visita de Maharishi Mahesh Yogi. Recuperado de <http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/internacional/maharishi-mahesh-yogi.htm>

BIBLIOGRAFÍA

- Albanese, C. (1992). The magical staff: quantum healing in the New Age. En Lewis, J. y Gordon Melton, J. (Comps.), *Perspectives on the New Age* (68-84). New York: State University of New York Press.
- (2005) 'Sacred (and Secular) Self-Fashioning' Esalen and the American Transformation of Yoga. En Kripal, J. y Shuck, G. (Eds.), *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture* (45-79). Bloomington: Indiana University Press.
- Alter, J. (2004). *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. Oxford: Princeton University Press.
- (2008). Yoga Shivar. Performativity and the study of modern yoga. En Singleton, M. y Byrne, J. (Eds.), *Yoga in the Modern World. Contemporary perspectives* (36-48). New York: Routledge Hindu Studies Series.
- Altglas, V. (2000). Living in Harmony: le souffle à des fins thérapeutiques. *Ethnologie française*, 30(4), 545-553.
- Amaral, L. (1999). Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o Sagrado. En Carozzi, M. J. (Comp.), *Nova Era no Mercosul* (47-80). Petropolis: Vozes.

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE.
- Appadurai, A. (2010). Is homo hierarchicus? *American Ethnologist* 13(4), 745-761.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Avdeeff, A. (2010). The Art of Living : Un mouvement indien au-delà des clivages religieux? *Archives de sciences sociales des religions*, 149, 169-187.
- Berger, P. (2004). A dinâmica cultural da globalização. En Berger, P. y Huntington, S. (Orgs.), *Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo* (11-27). Rio de Janeiro: Record.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bizerril, J. (2007). *O Retorno à Raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar/Pronex.
- (2013). Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nómadas*, 39, 181-195.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (11-43). Buenos Aires: Geoprona.
- Bubello, J.P. (2010). *Historia del esoterismo en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Campbell, C. (1997). A orientalização do Ocidente. *Religião e Sociedade*, 18(1), 5-22.
- Carini, C. (2005). Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *Rever*, 5(3), 178-195.
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la Nueva Era. *Alteridades*, 9(18), 19-38.
- (2001). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- Casanova, J. (1999). Religiones públicas y privadas. En Auyero, J. *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana* (115-162). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ceccomori, S. (2001). *Cent ans de Yoga en France*. Paris: Edidit
- Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión*, 7(1), 10-29.

- Citro, S., Aschieri, P. y Mennelli Y. (2011). El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. *Boletín de Antropología*, 25(42), 102-128.
- Clark Roof, W. (1999). *Spiritual marketplace: baby boomers and the remaking of American religion*. New Jersey: Princeton University Press.
- Collins, R. (2002). External and Internal Politics of the Intellectual World: India. En *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (177-271). Cambridge: The Belknap Press.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2013). *Teorías desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Csordas, T. (Ed.), (2009). *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. California: University of California Press.
- De la Torre, R. (2006). Circuitos massmediáticos de la oferta neo-esotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32), 29-41.
- (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Juárez Huet, N. (Eds.), *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina* (17-29). Guadalajara: CIESA.
- De Michelis, E. (2004). *A History of Modern Yoga: Pattanjali and Western Esotericism*. New York: Continuum.
- (2008). Modern Yoga: History and forms. En Singleton, M. y Byrne, J. (Comps.), *Yoga in the Modern World. Contemporary perspectives* (17-35). New York: Routledge Hindu Studies Series.
- Devi, I. (2010). *Por siempre joven, por siempre sano*. Buenos Aires: Zeta Editora.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dumont, L. (1959). El renunciamiento en las religiones de la India. *Archives de Sociologie des Religions*, 7, 45-69.
- (1970). *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- D'Angelo, A. (2013a). *Bien-estar en el cuerpo. Una etnografía de los procesos de corporización y subjetivación del bienestar en la resignificación local del yoga. Técnicas corporales, itinerarios terapéuticos, representaciones mediáticas y consumo*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

- (2013b, julio). *Una procesión laica en joggineta... Paradojas e implicancias de la "tendencia a la espiritualidad"*. Trabajo publicado en la X RAM, Córdoba, Argentina. Recuperado de <http://xram2013.congresos.unc.edu.ar>.
- (2014). Temblores y otras manifestaciones de la energía. La Técnica del *Sudarshan Kriya* de El Arte de Vivir. *Cultura y Religión*. 8(2), 148-165.
- (2016). Conciencia en la postura: del dualismo a la reflexividad en la práctica de Yoga. *Runa*, 37(1), 21-38. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1649>
- Eliade, M. (1999 [1958]). *Técnicas de Yoga*. Buenos Aires: Kairós.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Frigerio, A. (Comp.), (1993). *Nuevos movimientos religiosos en América Latina*. Buenos Aires: CEAL.
- (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Juárez Huet, N. (Eds.), *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina* (30-44). Guadalajara: CIESA.
- (2016). La ¿"nueva"? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 209-231.
- Frigerio, A. y Wyncarczyk, H. (2013). La diversidad religiosa en argentina: un desafío a la ciencia normal. *Cultura y Religión*, 7(1), 3-9.
- Frøystad, K. (2009). The Return Path. Anthropology of a Western Yogui. En Csordas, T. (Ed.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization* (279-304). California: University of California Press.
- Fuchs, C. (1990). *Yoga im Deutschland: Rezeption-Organisation- Typologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Funes, M. E. y Viotti, N. (2015). La política de la Nueva Era: El Arte de Vivir en Argentina. *Debates do Ner*, 28, 17-36
- Gasquet, A. (2007). *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- Giumbelli, E. (2011). A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, 17(35), 327-356.

- Grace Diem, A. y Lewis, J. (1992). Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age Movement. En Lewis, J. y Melton, G. (Comps.), *Perspectives on the New Age* (49-63). New York: State University of New York Press.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Hall, S. y du Gay, P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (148-180). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hanegraaff, W. (1999). New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 145-160. Recuperado de <http://scp.sagepub.com>.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hasselle-Newcombe, S. (2005). Spirituality and 'Mystical Religion' in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga. *Journal of Contemporary Religion*, 20(3), 305-321.
- (2009). The Development of Modern Yoga: A Survey of the Field. *Religion Compass*, 3(6), 1-29.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ed. del Helénico.
- Inda, J. X. y Rosaldo, R. (2002). Introduction: A World in Motion. En Inda, J. X. y Rosaldo, R. (Eds.), *The Anthropology of Globalization* (1-34). London: Blackwell.
- Jameson, F. (1999). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Lewin, G. y Puglisi, R. (2012). Acelerados en calma: un análisis comparativo del taichi y las técnicas meditativas de origen hindú en el contexto posmoderno. En Citro, S. y Aschieri, P. (Comps.), *Cuerpos en movimiento: antropología de y desde las danzas* (253-264). Buenos Aires: Biblos.
- Leslie, C. (1963). The Rhetoric of the Ayurvedic Revival in Modern India. *MAN*, 62, 72-73.
- Magnani, J. G. (1999). *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.

- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. La pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 9(5), 44-63.
- Maluf, S. (2005). Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da 'Nova Era'. *Mana*, 2(11), 499-528.
- Martins, P. (1999). As terapias alternativas e a Liberação dos Corpos. En Carozzi, M. J. (Org.), *A Nova Era no Mercosul* (66-76). Petropolis: Vozes.
- Masson-Oursel, P. (1962). *El Yoga*. Buenos Aires: Eudeba.
- McGuire, M. y Kantor, D. (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- McKean, L. (1996). *Divine Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago: The University of Chicago Press
- Melton, G. (1992). New Thought and the New Age. En Lewis, J. y Melton, J.G. (Comps.), *Perspectives on the New Age* (15-29). New York: State University of New York Press.
- Míguez, D. (2000). Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad en los sectores medios y bajos en América Latina. *Ciencias sociales*, 10, 58-68.
- Mines, M. (1988). Conceptualizing the Person: Hierarchical Society and Individual Autonomy in India. *American Anthropologist*, 90(3), 568-579.
- Nanda, M. (2003). *Prophets Facing Backwards: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. London: Rutgers University Press.
- _____. (2009). *The God Market: How Globalization is making India more Hindu*. London: Random House
- Oro, A. P. y Steil, C. (Orgs.), (1997). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- Ortiz, R. (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2003). *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Interzona.
- Papalini, V. (2015). *Garantías de felicidad. Estudio sobre los libros de autoayuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Parker, C. (2001). Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación sociológica. Ponencia presentada en la 26th

- Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Ixtapan de la Sal, México.
- Pazos, A. (2008). El otro como sí-mismo. Observaciones antropológicas sobre las tecnologías de la subjetividad. En Sánchez-Criado, T. (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas. Volumen 2* (145-166). Barcelona: AIBR.
- Puglisi, R. (2016). Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo. *Astrolabio*, 16, 192-219.
- Renou, L. (1960). *El hinduismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rodríguez de la Vega, L. (2002). Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en la Argentina. *Calidad de vida*, 5(1), 119-134. Recuperado de <http://www.calidaddevidauflo.com.ar>
- (2004). La inmigración india en el mundo. *Transoxiana*, 9. Recuperado de http://www.transoxiana.com.ar/0109/delavega-migracion_india-argentina.html.
- Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é uma espécie em extinção. Parte 1. *MANA*, 3(1), 41-73.
- (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é uma espécie em extinção. Parte 2. *MANA*, 3(2), 103-150.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Al Quibla.
- Saizar, M. (2008). Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina). *Sociedade e cultura*, 1(11), 112-122.
- (2015). El Hinduísmo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitológicas*, 30, 62-75.
- Scharagrodsky, P. (2011). *La invención del "homo gymnasticus". Fragmentos históricos sobre educación de los cuerpos en movimiento en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo
- Segato, R. (2002). Identidades políticas, alteridades históricas: una crítica al pluralismo global. *Nueva sociedad*, 178, 104-124.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 45-74.

- Silva da Silveira, M. (2005). New Age & Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Occidente e Oriente. *Ciencias Sociales y Religión*, 7(7), 73-101.
- Singleton, M. (2008). *The Body at the Centre: Context of Postural Yoga in the Modern Age*. Cambridge: University of Cambridge.
- (2010). *Yoga body, the origins of modern posture practice*. New York: Oxford University Press.
- Singleton, M. y Byrne, J. (Eds.), (2008). *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. London and New York: Routledge.
- Smith, F. y White, J. (2013). B.K.S. Iyengar as a Yoga Teacher and Yoga Guru. En Singleton, M. y Goldberg, E. (Eds.), *Gurus of Modern Yoga* (122-146). New York: Oxford University Press.
- Soneira, J. (1993). El debate sobre las 'sectas en Argentina'. En Frigerio, A. (Ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (35-48). Buenos Aires: CEAL.
- Stolcke, V. (2001). Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont. *Revista de Antropología*, 44(2), 7-37.
- Strauss, S. (2000). Locating Yoga. Ethnography and transnational practice. En Amit, V. (Ed.), *Constructing the field. Ethnographic fieldwork in the contemporary world* (169-194). London: Routledge.
- (2002). 'Adapt, Adjust, Accommodate': The Production of Yoga in a Transnational World. *History and anthropology*, 13(3), 231-251.
- Tavares, F. R. (1999). O Holismo Terapêutico no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro. En Carozzi, M.J. (Org.), *Nova Era no Mercosul* (106-129). Petropolis: Vozes.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós: Barcelona.
- Tola, F. y Dragonetti, C. (1987). *The Yogasūtras of Patañjali. On concentration of mind*. Dehli: Motilal Banarsidass
- (2008). *Filosofía de la india. Del Veda al Vedanta*. Buenos Aires: Kairós.
- Toniol, R. (2015). Espiritualidade que faz bem. Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y Religión*, 43(25), 110-143.

- Tsing, A. (2004). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, R. (1976). The real self: from institution to impulse. *American Journal of Sociology*, 81(5), 989-1016.
- Van der Veer, P. (2007). Global breathing Religious utopias in India and China. *Anthropological Theory*, 7(3), 315-328.
- Veroff, J., Douvan, E., y Kulka, R. A. (1981). *The inner American. A self-portrait from 1957 to 1976*. New York: Basic Books.
- Vigarello, G. (1995). *De la higiene de los lugares a la higiene mental*. En Vigarello, G. *Lo sano y lo malsano* (201-223). Montevideo: Trilce.
- (2005). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Viotti, N. (2011). La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Cultura y Religión*, 5(1), 4-17.
- (2015). El affaire Ravi Shankar. Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 43(25), 13-46.
- Weber, M. (1958). *The Religion of India*. Illinois: The Free Press.
- White, D. G. (2003). *Kiss of the yogini: "Tantric sex" in its South Asian Context*. Chicago: The University of Chicago Press
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, 6(1), 83-99.
- (Ed.), (2013). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Yogendra, S. (1972). *Yoga. Hygiene simplified*. Bombay: The Yoga Institute.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Zimmer, H. (1979). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Žižek, S. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (137-188). Buenos Aires: Paidós.