

LOS GRUPOS SAI BABA Y ZENDO BETANIA EN ARGENTINA. GLOBALIZACIÓN, TÉCNICAS CORPORALES Y MODOS ALTERNATIVOS DE SUBJETIVACIÓN EN EL CONTEXTO NACIONAL CONTEMPORÁNEO

SAI BABA AND ZENDO BETANIA GROUPS IN ARGENTINA. GLOBALIZATION, BODY TECHNIQUES AND ALTERNATIVE MODES OF SUBJECTIVATION IN THE CONTEMPORARY NATIONAL CONTEXT

Rodolfo Puglisi

Investigador CONICET – Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA)

rodolfopuglisi@gmail.com

Resumen

El artículo aborda expresiones religiosas, el movimiento neo-hinduista Sai Baba y la escuela budista "Zendo Betania", y da cuenta de su origen y globalización para concentrarse en su implantación en la Argentina. Asume que al inscribirse en nuestro país, dichos movimientos lo hacen, si bien de modo diferencial, conforme a determinadas matrices sociales hegemónicas presentes en el ámbito nacional. A continuación, a partir del examen de las técnicas corporales practicadas por estos grupos (la meditación), el trabajo avanza en la idea de que dichas prácticas redefinen el esquema corporal de los participantes, promoviendo modalidades alternativas de subjetivación que confrontan aspectos dominantes de la cultura actual; específicamente, la concepción de la persona y sus vínculos con el entorno. En este sentido, el presente artículo se inscribe en una línea de trabajos que problematizan la corporalidad en las sociedades globalizadas contemporáneas, análisis que reconocen que si bien las prácticas recitan normas hegemónicas, enfatizan a la vez que en esa misma repetición se dan puntos de fuga que operan transformaciones.

Abstract

The article addresses two religious expressions, the neo-Hindu Sai Baba movement and "Zendo Betania" Buddhist school, and realizes their origins and globalization to focus on their implementation in Argentina. It assumes that when arriving to our

country, these movements do, although differentially, according to certain hegemonic social matrices present at the national context. Then, from the examination of body techniques practiced by these groups (meditation), this work presents the idea that such practices redefine the participants' body scheme, promoting alternative modes of subjectivation that confront with dominant aspects of current culture; specifically, the conception of people and their links with the environment. In this sense, this article problematize the corporeality in globalized contemporary societies. These kind of analysis recognizes and emphasizes that, even though practices reproduce hegemonic norms, it is possible to find -within that same reproduction- leaking points that operates transformations.

Palabras clave: religión, globalización, Argentina, técnicas corporales, subjetivación.

Keywords: religion, globalization, Argentina, body techniques, subjectivation.

Introducción

Desde mediados de la década de 1960, venimos asistiendo al aceleramiento de la extensión de los mercados, la intensificación del intercambio de mercancías y la creciente transnacionalización de los bienes culturales y los contingentes humanos (Appadurai, 1991; Bhabha, 2002). Las prácticas y representaciones corporales provenientes de diferentes tradiciones culturales no han escapado a estos procesos, por lo que en las grandes ciudades del mundo puede apreciarse su incremento y diversificación (Citro, Aschieri y Mennelli, 2011). Como coinciden en señalar varios investigadores que abordan el fenómeno corporal en el contexto contemporáneo (Castro, 2007; Featherstone, 2000; Landa, 2009 y 2016; Scribano, 2013):

“En el escenario económico-político-cultural creado por el capitalismo tardío, la cultura del consumo, la globalización y la posmodernidad, se aprecia una oferta cada vez mayor de diversas técnicas corporales, estéticas, rituales, prácticas de alimentación, cuidado y salud de los cuerpos, provenientes de distintas tradiciones histórico-culturales [...] disponibles para ser aprendidas y consumidas por los habitantes de las ciudades”. (Citro y Aschieri, 2015:319)

Como muchos autores han señalado (Lipovetsky, 1986; Jameson, 1991; Žižek, 1998; Grüner, 2002), la globalización es un proceso ambiguo y complejo que ha dado lugar tanto al surgimiento de las políticas multiculturalistas que buscan promover la



recuperación y reconocimiento de las prácticas y valores culturales de las minorías, como al afianzamiento de las políticas neoliberales, que reproducen la desigualdad social, el individualismo, el achatamiento de las diferencias y nuevos modos de normalización (Citroet *al.*, 2011). En este sentido, podemos decir que la globalización pone en marcha nuevos (y reactualiza viejos) modos de dominación y exclusión. No obstante, como tendencia opuesta y complementaria, en su dispersión global muchas técnicas corporales¹ constituyen experiencias alternativas a las “concepciones ideológicas hegemónicas de la modernidad occidental” que promueven nuevas formas de subjetivación (Citroet *al.*, 2011:105). Como señalaran María Inés Landa y Ana Lúcia de Castro en la convocatoria al presente *dossier* temático, si bien, por un lado, el capitalismo global impone la regulación y el gobierno de las conductas, al mismo tiempo existen “prácticas mediante las cuales los sujetos negocian estas formas corporales resignificando y apropiándose de las tecnologías en cuestión, reinventando sus usos y habilitando espacios para la emergencia de puntos de fuga y contraconductas en la matriz de poder que dichos dispositivos trazan”.

Dentro del amplio abanico de lo que en términos weberianos podríamos llamar los “bienes corporales” del mercado cultural² contemporáneo, se han globalizado prácticas que se dirigen a la búsqueda de un bienestar “integral” de la persona. De éstas, sin lugar a dudas, las ampliamente difundidas técnicas corporales de raigambre oriental ocupan un lugar destacado. Si bien desde la antigüedad los occidentales se interesaron por las espiritualidades orientales, en el pasado esto se limitaba a un pequeño número de individuos, especialmente élites cultivadas y viajeros. Es en el siglo XX, y especialmente a mediados de éste, que dicho proceso se dio de modo masivo, alcanzando a vastos sectores de la población. Tomando como punto de partida los procesos contraculturales norteamericanos y europeos de fines de los 60, Colin Campbell (1997) explica este fenómeno hablando de una “orientalización de Occidente” que da cuenta del arribo masivo al campo religioso occidental de saberes y prácticas de origen oriental (Carozzi, 2000; GraceDiem y Lewis, 1992). Siguiendo a Silva da Silveira (2005), consideramos que debe tenerse en cuenta un proceso paralelo y complementario a éste, lo que Viotti y Funes (2015: 26) denominan la “occidentalización de Oriente”, apreciaciones que enfatizan la bidireccionalidad en las relaciones Occidente-Oriente que se ponen en juego en la globalización religiosa y que destacan las hibridaciones mutuas.

Considerando tanto las funciones de regulación como los “puntos de fuga” que se dan en los procesos de globalización, en este artículo nos vamos a ocupar de las

tecnologías corporales que provenientes originariamente del hinduismo y el budismo zen son practicadas en Argentina por, respectivamente, los grupos Sai Baba y Zendo Betania.

Estrategia metodológica utilizada

La estrategia metodológica de esta investigación se enmarca en la tradición antropológica y privilegia el enfoque cualitativo, dada la capacidad de este abordaje para captar “el punto de vista del actor” (Taylor y Bogdan, 1992). Los datos en los que nos basamos en este trabajo proceden de la investigación etnográfica que hemos realizado en Capital Federal y Gran Buenos Aires con grupos Sai Baba entre 2006 y 2010, en el contexto de nuestra investigación doctoral y de la que estamos llevando a cabo con grupos Zendo Betania desde 2013 (continúa en la actualidad), en el marco de una investigación sobre las intersecciones entre espiritualidades orientales y el catolicismo en la Argentina contemporánea.

La investigación etnográfica involucró las técnicas de la observación participante en retiros espirituales y otros espacios de interacción de estos grupos (talleres, reuniones organizativas, charlas, etc.), así como la realización de entrevistas abiertas y semiestructuradas a los participantes. Para el registro de los datos se empleó libreta de campo y grabador de sonido digital, procediéndose a su posterior transcripción. El rango etario de los entrevistados va de los 25 a los 60 años y abarca tanto a mujeres como hombres. Dada la variabilidad del referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un sólo lugar, la etnografía es de tipomultisituada (Marcus, 1995). Asimismo, se ha efectuado un relevamiento de otras fuentes de información sobre los grupos, como su literatura religiosa y materiales de divulgación como folletos y sitios de Internet.

Globalización y matrices nacionales hegemónicas

La dispersión de grupos religiosos y, de modo más general, de diversas técnicas corporales en la Argentina constituye un ejemplo de cómo la globalización reactualiza patrones de distinción social. En efecto, la recepción e implantación de muchas de ellas se da de modo desigual conforme a “matrices nacionales hegemónicas” (Citroet *al.*, 2011:105) en las que se sustenta la conformación imaginaria (Anderson, 1993) de la nación.

En esta dirección, en una investigación colectiva³ relevamos la presencia de técnicas corporales “orientales”, “afro” e “indígenas” en circuitos estatales y privados

de las ciudades de Buenos Aires y Rosario. El análisis de los datos nos permitió constatar la notoria desigualdad en su difusión y visibilidad a favor de las orientales, lo que puede explicarse, sin apelar vagamente a cuestiones referidas a “pertenencia de clase”⁴, por dos factores fundamentales. En primer lugar, no confrontan directamente con la representación hegemónica que caracteriza al sujeto nacional argentino por su neutralidad étnica, parte de una “nación uniformemente blanca y civilizada” (Briones, 2005: 26; citado en Citroet *al.*, 2011:112). En este sentido, lo oriental (en contraposición a lo “afro” y lo “indígena”) es considerado también producto de la “civilización” y escasamente relacionado con lo étnico.

En segundo lugar, como desarrollaremos más tarde al abordarlas como “tecnologías del yo” (Foucault, 1991), las técnicas corporales orientales implican movimientos altamente codificados y controlados que, en el contexto occidental de disciplinamiento (Foucault, 1979) del cuerpo y regulación de las emociones, haría que se las valore positivamente con respecto a expresiones “afro” e “indígenas”, conceptualizadas a menudo como expresiones espontáneas y primitivas⁵ (Citroet *al.*, 2011). Finalmente, especialmente a partir de las décadas de 1960 y 1970, hemos visto que muchas prácticas orientales comenzaron a difundirse de manera masiva en contextos occidentales y en este proceso han sido socialmente legitimadas como saberes religiosos y filosóficos altamente elaborados y como terapias efectivas (algo que no aconteció, indudablemente, con lo “afro” e “indígena”) (Citroet *al.*, 2011).

Debemos aún considerar un factor más. Como señala Frigerio (2002), la narrativa dominante sobre la nación argentina la presenta como “blanca”, “europea”, “moderna”, “racional” y “católica”. Existe, por tanto, en nuestro país también una “matriz católico-secular” (Viotti, 2015:37) que incide en la definición de la alteridad religiosa. Si bien conforme a esta matriz las manifestaciones espirituales orientales han sido colocadas, al menos inicialmente, en una posición de subalternidad e invisibilidad con respecto a esta visión “católico-céntrica”, consideramos que según este tamiz se ubican, sin embargo, en una posición más favorable que lo “afro” y lo “indígena”.

Finalmente, conjuntamente con estos aspectos, voy a referirme a lo que Thomas Csordas denominó “la transportabilidad” de las religiones para desarrollar una última cuestión con respecto a la difusión de expresiones religiosas y su recepción conforme a condicionamientos del contexto local. Analizando los procesos de globalización religiosa, Csordas argumentó que ciertas expresiones religiosas “viajan mejor” que otras, para lo cual reconoció dos aspectos en ellas. Uno es lo que llamó

portable practices, prácticas “que pueden ser fácilmente adquiridas, requieren un conocimiento esotérico o parafernalia relativamente escaso, no son llevadas a cabo como propiedad de, o vinculadas necesariamente a, un contexto cultural específico y pueden ser actuadas sin compromiso a un aparato ideológico o institucional elaborado” (Csordas, 2007:261).

Csordas reconoce que las prácticas religiosas son más “portables” que otras en función de su contexto de origen (algo que ejemplifica analizando comparativamente las espiritualidades de los pueblos lakota y navajo norteamericanos), pero no toma en cuenta el contexto de recepción⁶. Por nuestra parte, consideramos que para juzgar si una técnica corporal viaja “bien”, también hay que tener en cuenta en el análisis lo que podemos llamar el “contexto corporal” de acogida, es decir las disposiciones corporales existentes en el lugar en donde estas prácticas se instalan. Precisemos esta cuestión. El yoga es para Csordas uno de los ejemplos más claros de *portable practice*, en tanto práctica corporal fácilmente escindible de su bagaje doctrinal hindú. Pero cualquiera que lo haya intentado practicar y no esté familiarizado con prácticas similares, tal es mi caso, está al tanto de lo difícil que resulta. Recuerdo en una oportunidad que, en el marco de mi etnografía, me encontraba en un retiro espiritual con los grupos Zendo Betania y durante un descanso vespertino, espontáneamente algunos participantes se pusieron cada uno por su cuenta a realizar ejercicios y sin consensuar premeditadamente la coordinación de actividades. Me sorprendió el entrenamiento de sus cuerpos, su elasticidad y la facilidad para sincronizar y copiar movimientos unos de otros. Indagando posteriormente, pude comprobar que muchos asistían a clases de flexibilidad corporal, yoga, eutonía, taichi, etc. Es decir, son individuos que transitan por un circuito de actividades afines y es este “suelo corporal” el que facilita la inserción de la meditación zen promovida por la escuela.

Dado que los seguidores de Sai Baba y Zendo Betania son individuos de clase media-alta, esto me llevó a reflexionar sobre las apropiaciones diferenciales de estas técnicas según la pertenencia de clase desde una perspectiva centrada en la corporalidad. Si bien, como señaláramos más arriba, este tipo de prácticas no son propiedad exclusiva de la clase media-alta, es cierto que en la actualidad son aún de menor difusión entre los denominados sectores “populares”. Focalizándonos en el mencionado “sustrato corporal”, consideramos que esta desigual difusión conforme a la pertenencia de clase se debería no sólo al hecho que estas prácticas presentan menos afinidades “simbólicas” con los agentes del campo popular, sino también, y tal vez principalmente, porque al ser individuos socializados en otros regímenes

corporales —donde la esfera del trabajo desempeña un importante rol en ello (Bourdieu, 1986)—, no se sienten corporalmente interpelados por ellas conforme a su *habitus* de clase.

Juzgamos que sería enriquecedor para los estudios sociales sobre el intercambio religioso, que analizan el trazado de conexiones entre culturas o grupos, incluir también el análisis del papel que este “sustrato” corporal juega en el establecimiento efectivo de articulaciones religiosas y en la dispersión global de ciertas técnicas corporales.

Sintetizando lo expuesto, podemos decir que las mencionadas matrices sociales hegemónicas y este sustrato corporal constituyen el campo simbólico y práctico en el que se implantan los grupos de los que aquí nos vamos a ocupar.

El movimiento Sai Baba y la escuela Zendo Betania

Los estudios que en Argentina se han dedicado a explorar manifestaciones religiosas vinculadas a expresiones orientales son de reciente aparición, entre los cuales podemos mencionar: su incidencia en el movimiento *New Age* (Carozzi, 2000) y las terapias “alternativas” (Idoyaga Molina, 2002); el yoga (Saizar, 2008; D’Angelo, 2014.a); la reflexología (Bordes, 2009); el budismo zen (Carini, 2012); la Fundación “El Arte de Vivir” (Viotti, 2015; Viotti y Funes, 2015; D’Angelo, 2014.b); grupos Sai Baba (Puglisi, 2012) y Zendo Betania (Puglisi, 2015; Carini y Puglisi, 2015).

Sathya Sai Baba (1926-2011), nacido y fallecido en el pequeño pueblo de Puttaparthi (Andra Pradesh, sur de la India), fue un líder espiritual que se autoproclamaba un *avatar*, una encarnación divina en la Tierra. Si bien sostenía un discurso ecuménico que rezaba que todas las religiones existentes serían manifestaciones de una misma y única religión, “la Religión del Amor”, en la práctica este movimiento retoma preferencialmente elementos religiosos hinduistas, como las enseñanzas *védicas* (escrituras sagradas), e infinidad de prácticas rituales de esta religión.

En sintonía con los fenómenos arriba descriptos por Campbell, el culto Sai Baba experimentó un notable crecimiento a partir de la década de 1960, verificándose una importante dispersión hacia diferentes países del mundo, tanto de Europa como de Norteamérica, Latinoamérica y el sudeste asiático. Para un análisis general de los procesos de globalización del hinduismo, el fenómeno del “guruismo indio” y el papel de los medios de comunicación en estos procesos, remitimos a las compilaciones de Lawrence Babb y Susan Wadley (1995) y a las de Chris Fuller y Jackie Assayag (2005).

Para el caso específico de Sai Baba, Alexandra Kent (1999), SmritiSrinivas (2008), TulasiSrinivas (2010) y AjayaSahoo (2013), entre otros, han analizado el movimiento a luz de los procesos de globalización. De estos, brevemente quisiera recuperar a Richard Weiss, quien denomina a Sai Baba como un “gurú global” y señala que “es un profeta del *jet-set* más que un profeta de campesinos” (Weiss, 2005:11): ha analizado el proceso de transnacionalización religiosa implicado en el movimiento y la impronta moderna y cosmopolita que éste tiene, lo que a su juicio responde a que tiene lugar especialmente entre los estratos económicos más favorecidos y que operan conforme a una lógica empresarial. Justamente, el ya citado trabajo de Silva da Silveira (2005), para ejemplificar cómo los movimientos neo-hinduistas son el resultado de un intercambio entre religiosidades orientales y la cultura de los sectores ilustrados de las sociedades occidentales, toma, entre otros casos, el movimiento Sai Baba.

La Organización Sri Sathya Sai Baba (O.S.S.S.B.) fue fundada en el año 1967 y se establece oficialmente en nuestro país en 1982. No obstante, según fuentes oficiales del grupo⁷, los primeros contactos entre argentinos y Sai Baba se remontan a un año tan temprano como 1948. En ese año, Adelina del Carril (esposa del novelista y poeta argentino Ricardo Güiraldes), quien en ese entonces vivía en India, fue invitada a Puttaparthi por una devota de Sai Baba para encontrarse con éste último. Según dicen, Adelina, que estaba dedicada a traducir al español las escrituras sagradas de ese país, cuando vio a Sai Baba por primera vez, expresó: “Allí estaba aquél sobre quien tratan las escrituras épicas”. Retornó a la Argentina en 1951, llevando materializaciones de Sai Baba y muchos relatos impactantes⁸. Posteriormente, el maestro de yoga AnandaGiri, radicado en la provincia de Córdoba, organizó una gira espiritual por la India a comienzos de 1980, que incluía una parada en el *Ashram*(templo) de Sai Baba. Una argentina, Mónica, participó de este *tour* espiritual. Ella tuvo un encuentro personal con Sai Baba, quien le dijo que regresara a la Argentina a fundar el primer Centro Sai, lo que hizo en 1982, en la Ciudad de Buenos Aires (siendo uno de los primeros en Latinoamérica). En la actualidad, existen más de 30 centros distribuidos en todo el país. Sus actividades se concentran principalmente en la promoción de diversas prácticas espirituales devocionales (*bhakti*), el estudio (*jñāna*) de textos sagrados y actividades de ayuda social llamadas *narayanaseva* (servicio desinteresado al prójimo), así como la difusión del mensaje ecuménico de amor de Sai Baba.

Zendo Betania, por su parte, se inscribe dentro del budismo zen, perteneciente a su vez a la rama *mahayana*⁹. El origen del budismo zen se remonta a Bodhidharma,

monje budista de la India que fue a misionar a China en el siglo VI (DC) y fundó la escuela *chan*, desarrollada luego en Japón bajo el nombre de zen. La dispersión del budismo zen a Occidente se efectuó desde Japón a partir del siglo XIX, primero de una forma teórica, a través de escritos y conferencias, y en la segunda mitad del siglo XX a través de la práctica concreta, especialmente a partir de los 60, en el marco del denominado “*zen boom*” (Carini, 2012:24). Una serie de estudios se han ocupado de los procesos de globalización e implantación transnacional del budismo, entre ellos, Baumann (2001), Carini (2009.a), Freiburger (2001), Kone (2001) y Usarski (2009).

El origen de la escuela Zendo Betania se remonta al sacerdote jesuita alemán Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990). Enviado en 1929 como misionero a Tokio (Japón) y debido a que su tarea no tuvo mucho éxito, se propuso comprender la mentalidad japonesa, por lo cual comenzó a estudiar y practicar el budismo hasta obtener finalmente el reconocimiento como maestro zen. Según cuenta el propio Enomiya-Lassalle, por la práctica del *zazen* (meditación zen) no comprendió mejor a los japoneses, pero sí al cristianismo. A partir de 1968, viajó anualmente a varios lugares de Europa a dar cursos sobre el zen, entre ellos España. En este país, la monja Ana María SchlüterRodés (1935-presente), perteneciente a la congregación católica “mujeres de Betania”, ofició repetidamente como su intérprete y asistente. Interesada por esta práctica, viajó repetidas veces a Japón, donde finalmente recibió el reconocimiento como maestra zen. Regresó a España y en 1986 fundó la escuela *Zendo Betania*, nombre en el que confluye su pertenencia a dicha congregación cristiana (que nunca abandonó) y su posterior inmersión en el zen.

La escuela llega a la Argentina en 2003 a través de María Celia, una argentina contrayectoria en espacios católicos (hasta hace muy poco tiempo fue ministro de parroquia) que desde hace décadas practica también formas de meditación budista. Encontrándose en España, conoció la escuela e invitó al país a un maestro zen discípulo de SchlüterRodés, Pedro Flores. Desde ese año hasta el presente, dicho maestro zen, en representación de la escuela, viaja anualmente a nuestro país a dar talleres y *sesshines* (períodos de meditación intensos y prolongados). En la actualidad hay grupos de meditación pertenecientes a la escuela funcionando todo el año en Capital Federal, Gran Buenos Aires y Bariloche. Además de las varias sedes que tiene en España y su reciente inserción en nuestro país, la escuela se ha difundido también a México, El Salvador, Guatemala y Ecuador, todos países hispanohablantes y ex colonias españolas¹⁰.

Con respecto a las características sociales de los participantes argentinos de

Zendo Betania y el movimiento Sai Baba, desde un punto de vista estrictamente económico pertenecen en gran parte a la clase media y media-alta¹¹. Asimismo, teniendo en cuenta los estudios que articulan cultura de clase y religiosidad (Viotti, 2010 y 2011; Carozzi, 2002; Semán, 2003), podemos decir que la gran mayoría se inscribe en una configuración cultural que tiene como valores centrales la educación, la autonomía personal y el holismo, elementos todos ellos organizados en un lenguaje fuertemente psicologizado (Viotti, 2011).

Un análisis comparativo de los contrastes entre estos grupos en nuestro país excede ampliamente los límites del presente trabajo (orientado a dilucidar ciertos elementos comunes de las prácticas de subjetivación), por lo que aquí sólo vamos a referirnos a un principio de diferenciación entre ellos. Más arriba hemos presentado lo que denominamos “matrices sociales hegemónicas”. Juzgamos que a partir de una de ellas, la valoración (explícita o implícita) de lo “católico”, pueden establecerse diferencias al interior de los propios grupos “orientales”. Si nos detenemos en las dos expresiones espirituales que mencionamos, podemos decir que en función de esta matriz, Zendo Betania —una escuela budista de fuertes vínculos con el catolicismo, tanto en su origen como en el ámbito local (muchos de los seguidores argentinos tienen o han tenido participación en diferentes ámbitos católicos, incluso hay miembros que son ministros de parroquia y exsacerdotes, a lo que vale agregar que durante muchos años las reuniones del grupo se hicieron en edificios católicos)— goza de mayor legitimidad social que el movimiento neohinduista Sai Baba, frecuentemente tipificado negativamente como una “secta” (Frigerio, 1993), donde abundan acusaciones de “lavado de cerebros” y superchería a partir de los poderes “mágicos” que se le atribuyen a su líder religioso¹². Lo “católico” es, pues, de las matrices sociales hegemónicas (que valoran lo “blanco”, el “control del cuerpo”, el saber filosófico “elaborado” y que tiene una mirada “católico-céntrica”), el factor a partir del cual se opera la desigual valoración de estos dos grupos en el contexto religioso local.

Si bien presentan trayectorias, doctrinas y prácticas religiosas diversas, los dos casos que brevemente hemos descripto son ejemplos de los arriba mencionados fenómenos de la transnacionalización de los bienes culturales-corporales movilizados por el flujo de personas. En *Zendo Betania* es evidente el rol clave que la movilidad de distintos individuos ha tenido en la gestación y difusión del movimiento¹³. El mismo patrón se da en el caso de Sai Baba, ya que son individuos que, luego de realizar un viaje a India u otros centros Sai del mundo o el país, establecen el culto en sus regiones de origen. Asimismo, quisiera destacar el hecho de que en ambos casos son

mujeres las pioneras de cada movimiento en Argentina. De igual modo, si bien en ambos casos los participantes muestran interés por el bagaje doctrinal tanto del hinduismo como del budismo, podemos decir que el principal atractivo que los movimientos Sai Baba y Zendo Betania presentan para los seguidores argentinos yace en las prácticas corporales que estas expresiones religiosas ofertan. Sobre la práctica ritual de estos grupos y la disciplina que requiere, nos ocuparemos en la siguiente sección.

Las “tecnologías del yo” en los grupos Sai Baba y Zendo Betania

Muchos autores han destacado el énfasis que distintos saberes y prácticas orientales ponen en la experiencia. Por ejemplo, recuperando los trabajos de Northrop (1979), Chapman (1988) destaca la relevancia que tiene la dimensión experiencial en las formas de cognición orientales. En este sentido, plantea algunas diferencias en cuanto al estatus que se le ha otorgado al conocimiento teórico y a la experiencia tanto en Oriente como en Occidente, haciendo una distinción epistemológica entre un tipo de conocimiento “estético” y otro “especulativo”. El primero refiere a la aprehensión directa de las cualidades experimentadas, mientras que el segundo refiere a la postulación de entidades o procesos que dan cuenta de ciertas regularidades en la experiencia sin ser ellos mismos dados en la experiencia. Estas dos formas de conocimiento se relacionan íntimamente en lo cotidiano, pero son susceptibles de ser cultivadas y desarrolladas independientemente. Una de las diferencias entre las culturas tradicionales de Oriente y Occidente para este autor sería que han tendido a cultivar una u otra forma de conocer. Las culturas de Oriente han concebido una “vinculación estética con las capas más profundas de los fenómenos experienciales”, mientras que la civilización occidental, de los griegos en adelante, ha perseguido “una comprensión teórica de la realidad que se supone subyace y explica las meras apariencias” (Chapman, 1988: 99).

Si bien este tipo de apreciaciones corre el riesgo de ontologizar o esencializar diferencias del tipo “Occidente vs. Oriente”, así como también entrañan cierta visión “romántica” de lo Oriental fruto del dispositivo orientalista¹⁴(Said, 2002), las recuperamos porque efectivamente las prácticas corporales orientales otorgan a la experiencia un lugar central. Este es el caso de las tecnologías espirituales, principalmente la meditación, practicadas tanto en los grupos Sai Baba como Zendo Betania.

La “Meditación en la Luz”, tal es el nombre que recibe la práctica en los centros

Sai, comienza llevando el foco de la conciencia al flujo de aire que ingresa y egresa por la nariz mientras se recita un *mantra* específico¹⁵. Estipula una postura corporal precisa¹⁶ y valora especialmente la inmovilidad ya que, como señalan los practicantes, “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”. La práctica consiste esencialmente en la “visualización” interior de lo narrado por el llamado “guía” de la actividad. El contenido de esta narración refiere al recorrido que dentro de nuestro cuerpo realiza la “luz” de una vela, símbolo de la energía divina. El objetivo que persigue la narración de esta “geografía corporal” es llevar la atención consciente a una serie de procesos corporales y se la supone eficaz en el cuerpo en tanto desencadena y cataliza experiencias varias (relajación, armonización, liberación de dolores, etc.).

En Zendo Betania, por su parte, la meditación zen (*zazen*) tal como se practica consiste fundamentalmente en sentarse sobre un *zafu* (almohadón) con la espalda recta y las piernas cruzadas, con las rodillas tocando el suelo. Adoptada esta postura, se fija la vista hacia la pared en un ángulo de 45 grados y se presta atención a la respiración, contando las inspiraciones y expiraciones¹⁷. Los practicantes de la escuela, autodefinidos “cristianos”, consideran a esta meditación budista como la técnica corporal más efectiva para profundizar en la experiencia de la fe cristiana.

Ambos casos otorgan, pues, al igual que la gran mayoría de los grupos que en nuestro país apelan a “prácticas físico-espirituales” (Viotti, 2015:18), gran importancia a la respiración y a la postura corporal. Por supuesto, sus metodologías son diferentes. Las principales diferencias en torno a la práctica de la meditación radican en el uso o no de *mantras*, la existencia o no de inducción (por visualización u otro medio) y la abundancia o escasez de iconografía sagrada. No obstante, el objetivo que ambas meditaciones persiguen es que las personas puedan tomar distancia de los pensamientos que los invaden y de este modo reconocerse como algo esencialmente diferente de ellos, para paulatinamente ir explorando aquello que “en realidad” son.

Constituyen, pues, técnicas para inculcar una nueva relación con el cuerpo, una relación que en un primer momento enfatiza el papel del entrenamiento metódico y la conciencia para focalizar en las partes corporales, pero cuyo objetivo a largo plazo es que estos pasos devengan disposiciones prerreflexivas, un *habitus* (Bourdieu, 2007), esto es, por ejemplo, que uno no necesite “pensar” en relajarse sino simplemente hacerlo. Como sintetizara una practicante Sai, “meditar es asimilarse a la práctica”. Para lograr esto, las meditaciones proponen una serie de actuaciones (respiraciones, posiciones del cuerpo, sonidos, olores, luces, etc.) que implican un

énfasis en lo sensorio-emotivo de cara a transformar la corporalidad y la subjetividad.

Consideramos que estas prácticas meditativas pueden ser vistas como un “dispositivo” (Foucault, 1979) de control de la mente o, de modo más general, una tecnología del yo¹⁸. A estas últimas, Foucault las describe como:

“Aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural”. (Foucault, 1991: 36)

Para alcanzar estas metas, este “cultivo de sí¹⁹” comienza por la corporalidad, razón por la cual “las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa” (Foucault, 1991:65). En efecto, como indica la etimología del término ascetismo, *askein* significa “trabajar” (Wacquant, 2006), trabajo que está volcado primeramente sobre el cuerpo. En este sentido, como ya hemos dicho, las meditaciones imponen una postura corporal precisa que involucra un trabajo de progresivo entrenamiento, pero que es necesario adoptar porque juega un importante papel en la promoción de la eficacia ritual.

Así como imponen un trabajo sobre lo corporal, estas tecnologías también estipulan un dominio de los pensamientos a través de un minucioso examen de sí. Sobre este punto, Foucault (1991: 88) alude a la obligación de “dirigir continuamente los pensamientos hacia aquella finalidad que es Dios y cerciorarse de que su corazón se halla lo suficientemente puro como para ver a Dios”. Foucault reconoce que esta tecnología de examen de sí mismo es “de origen oriental” y consiste:

“en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios. Esto significa que debemos examinar cualquier pensamiento que se presente a la conciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad, para ver si hay algo en este pensamiento que mueva a nuestro espíritu, provoque nuestro deseo, o aleje nuestro espíritu de Dios”. (Foucault, 1991: 89-90)

Finalmente, es importante señalar que el objetivo que persiguen este tipo de prácticas llevadas a cabo en contextos no monásticos, como lo son el movimiento Sai Baba y Zendo Betania, en tanto se trata de individuos que no se retiran de la sociedad civil sino que, por el contrario, participan activamente en ella a través de que lo Weber (1985) denominó “ética intramundana”²⁰, no se circunscribe al tiempo ritual, sino que se considera un entrenamiento que paulatinamente debe expandirse a la vida



cotidiana en su totalidad. En este sentido, si bien reconocen que es algo muy difícil de lograr, los devotos Sai Baba, por ejemplo, aspiran a alcanzar un estado de “meditación constante”, fuente de una actitud de ecuanimidad y equilibrio que les permita tomar distancia de las experiencias inmediatas de rabia que se suscitan en relaciones con los pares, evitar “enfrascarse” en el dolor o exacerbarse en la alegría al ser conscientes de que ambos tipos de emociones “son pasajeras”, etc.

De modo general, podemos decir que las personas entrevistadas de ambos grupos siempre ponderaron positivamente las transformaciones que experimentaron en su vida desde que meditan. Además de referencias a cambios de actitud en las relaciones sociales, también son frecuentes las alusiones a cómo esta práctica modificó la forma que tenían de percibir su cuerpo. De hecho, muchos reconocieron que en el pasado incluso no le prestaban atención alguna. Esto se traduce para ellos en una mejora de sus funciones: duermen mejor, están más atentos, más saludables, con “más energía”, etc. Sobre los cambios que promueven en los individuos estas técnicas corporales vamos a profundizar a continuación.

Hábitos corporales y procesos de subjetivación

Como hemos dicho, estas prácticas buscan promover una transformación integral en la vida de las personas. Si en mayor o menor medida logran este propósito, en ello desempeña un rol clave el hecho de que son prácticas “disruptivas” de los hábitos corporales cotidianos. En este punto quisiera recuperar las puntualizaciones de Michael Jackson, uno de los pioneros en la reflexión antropológica sobre la corporalidad de la década de los 70. En un trabajo que hoy ya es un clásico dentro de la disciplina, inicia su análisis refiriéndose a su propia experiencia personal, señalando que:

“Hasta la mitad de mi treintena, mi conciencia se extendía por mi cuerpo sólo hasta el punto de sentirme hambriento, experimentar deseo, sentir dolor o cansancio [...] Mi cuerpo entraba y salía de mi conciencia como un extraño; áreas completas de mi ser físico y de mi potencialidad estaban muertas para mí, como habitaciones cerradas bajo llave. Cuando tomé cursos de *hatha yoga* [...] fue como descerrar los cerrojos de una jaula. Por primera vez comencé a vivir mi cuerpo en completa conciencia [...] experimentando el carácter corporizado de mi voluntad y mi conciencia”. (Jackson, 2011: 59-60)

El énfasis que la experiencia tiene en las prácticas orientales, *hatha yoga* en este caso, es lo que llevó al autor a reflexionar sobre “la cuestión de la fuerza pronunciada del hábito, de las actitudes fijas y las disposiciones arraigadas”, volviéndosele claro

que los hábitos corporales no pueden ser cambiados solamente por “desear actuar de modos diferentes” (Jackson, 2011: 60). Por ello, concluye que cambiar un cuerpo de hábitos “nunca puede ser un asunto de ilusiones o intenciones, depende de aprender y practicar nuevas técnicas” (Jackson, 2011: 60). Recuperando éste y otros desarrollos, Citroet *al.* (2011:124) señalan que en el aprendizaje de técnicas que involucran experiencias alternativas a prácticas y concepciones hegemónicas de la modernidad occidental, “los *performers*son confrontados con usos y representaciones del cuerpo que difieren de sus propios *habitus*, proponiéndoles nuevas prácticas de subjetivación”.

Profundizando en estas cuestiones, basándose en sus estudios sobre el taoísmo y el budismo tibetano en Brasil, el antropólogo José Bizerril(2013: 184) recupera los trabajos de Rose (2011) y propone comprender a los sistemas religiosos como tecnologías de subjetivación, en tanto organizan de un modo específico la relación consigo mismo y con los demás. Estas tecnologías incluyen: maneras de prestar atención a la vida cotidiana y evaluarla éticamente, criterios para dar sentido a la propia experiencia, así como técnicas corporales que enseñan a habitar el mundo de una forma característica, aspectos que consolidarían un tipo de subjetividad particular. Y en el contexto actual de dispersión de las prácticas religiosas producto de la globalización, a juicio de Bizerril las tecnologías religiosas orientales implican concepciones de personay formas de vida que contrastan con las del sujeto moderno. Estas técnicas le proporcionan a los individuos de las sociedades occidentales alternativas a las subjetividades hegemónicas del capitalismo contemporáneo“mediante el establecimiento de un nuevo tipo de relación entre el cuerpo y el mundo” (Bizerril, 2013:185), experiencias que cuestionan especialmente la distinción dualista cuerpo-mente y la aguda separación con el entorno y los otros seres vivos²¹.

Consideramos que también en los casos Sai Baba y Zendo Betania, la incursión en estas técnicas corporales promueven formas nuevas de subjetivación al transformar los regímenes de corporeidad de los individuos. En efecto, la práctica sostenida de estas tecnologías religiosas modifica las disposiciones y aptitudes subjetivo-corporales de los practicantes. Sobre este tipo de prácticas, el propio Jackson explica:

“las relaciones habituales o «fijadas» entre ideas, experiencias y prácticas del cuerpo pueden ser rotas. Así, patrones alterados de usos del cuerpo pueden inducir a nuevas experiencias y provocar nuevas ideas, como cuando una

regulación y estabilización de la respiración induce a la tranquilidad de la mente, o una postura balanceada encarna una sensación de ecuanimidad” (Jackson, 2011: 72)

En la constitución de estas nuevas vivencias, creemos que un factor operante muy importante es el tipo de experiencia temporal que este tipo de técnicas meditativas promueve. Consideremos por un momento la experiencia predominante que, según Lipovetsky (1986), domina en nuestras sociedades actuales “posmodernas”. El autor sostiene que la preocupación mercantil por la propia corporeidad y el *self*, el “culto al cuerpo” y a la propia persona, es correlativa con el desmoronamiento del interés por el otro. En este sentido, expresa que si antes existía la “necesidad de aprobación del Otro”, un “comportamiento orientado por el Otro”, se da en la actualidad un narcisismo “que reduce la dependencia del Yo hacia los otros” (Lipovetsky, 1986:58). En este contexto, el individuo es lábil y queda “abandonado al vértigo de su autosedución” (Lipovetsky, 1986: 61). La referencia al vértigo no es casual, en tanto remite a la aceleración de las experimentaciones a las que actualmente estamos expuestos. Por ello reconoce que “a través del exceso de imágenes y de su celeridad se realiza la personalización²²”, la cual es una puesta en circulación en tanto “todo nuestro entorno urbano y tecnológico está dispuesto para acelerar la circulación de los individuos” (Lipovetsky, 1986: 74). Aquí se hace eco de los desarrollos de Paul Virilio, para quien la vida actual está organizada por la velocidad. Permítaseme ahondar en este último punto.

Para reflexionar sobre la experiencia que los seres humanos tenemos en las ciudades actuales, el urbanista francés construyó una teoría de la velocidad a la que llamó “dromología”, del griego *dromos*, que significa “acción de correr”. Según su propuesta, en la actualidad las relaciones con los otros y con el entorno están dramáticamente mediadas por las nuevas tecnologías y su creciente velocidad. En este sentido, el autor puntualiza que “el desarrollo de altas velocidades técnicas dará por resultado la desaparición de la conciencia en cuanto percepción directa de los fenómenos que nos informan sobre nuestra propia existencia” (Virilio, 1988:120). En otro trabajo, profundiza sobre esta última cuestión remitiendo a la dimensión corporal de ello. Así, luego de señalar que “la cuestión de la telepresencia deslocaliza la posición, la situación del cuerpo”, (Virilio, 1997:46) hace un llamado a que “no podemos perder indefinidamente la relación con el cuerpo, es decir, con la corporeidad física, por no decir fisiológica, y no podemos permitirnos perder la relación del cuerpo con el mundo por culpa de la teletransmisión” (Virilio, 1997: 50). Así, en el contexto

actual de hiper-velocidad, para el individuo sería imposible detenerse y hacer una pausa para registrar la propia vivencia y la relación con el mundo.

Los desarrollos de Lipovetsky y Virilio están orientados a reflexionar, en primera medida, sobre la realidad de las metrópolis europeas y norteamericanas, y han sido blanco de ácidas críticas (por ejemplo, Alonso Benito y Fernández Rodríguez, 2010). A pesar de ello, creemos que también este tipo de experiencias de celeridad y borramiento de la vivencia corporal interna, sin por supuesto ser idénticas, acontecen también en grandes ciudades de Argentina como Ciudad de Buenos Aires. De aquí proceden la mayoría de las personas de los grupos investigados, individuos quedicen llevar un “ritmo” de vida bastante “acelerado”. Precisamente, en nuestra investigación pudimos constatar que los practicantes valoraron como uno de los rasgos más positivos de las técnicas meditativas el hecho de que rompen con el frenesí “alocado” de la vida diaria. En este sentido, el estado de “ecuanimidad” que brinda la meditación es apreciado por la actitud de “serenidad” que otorga, permitiendo enfrentar de otro modo el ajetreo diario. Indudablemente, este tipo de discursos recuperan, pero también refuerzan, las producciones doctrinales de los referentes de los movimientos. Por ejemplo, el mentor de la escuela Zendo Betania, que vale destacar que también era un férreo practicante, señalaba:

“Seguramente nunca ha existido en Occidente un ansia tan grande de meditación como en la actualidad [...] el hombre busca antídotos contra el peligro que le acecha de ser arrollado por el torbellino de la vida moderna tecnificada; o, en el caso de sentirse ya arrebatado por él, espera encontrar un medio para volver a sanar psíquicamente”. (Enomiya-Lasalle, 1981:7)

A partir de nuestra investigación, podemos decir que más allá de las metas espirituales más sublimes que se persiguen al practicar la meditación, dichas técnicas son practicadas por los agentes también como medios para sofrenar la celeridad de la mente, la cual deviene una metáfora de la vida cotidiana. Y, efectivamente, el ejercicio de la meditación en los grupos Sai Baba y Zendo Betania promueve modos alternativos de subjetivación al suscitar experiencias de “aquietamiento” que contrastan marcadamente con el ritmo vertiginoso de la vida moderna. Como señaláramos en un trabajo anterior (Lewin y Puglisi, 2012), al examinar comparativamente las técnicas del *Tai Chi Chuany* la meditación Sai, juzgamos que confrontan esta lógica temporal a partir de la búsqueda de un tiempo y un ritmo internos no hegemónicos²³, de una “temporalidad otra”.

Este proceso de ralentización tiene como principal protagonista a la

corporalidad, porque a través de dichas prácticas se opera una relocalización de la experiencia “en” lo corporal, tendencia que confronta con la pérdida de la “relación con el cuerpo propio” que sería característica de nuestras sociedades, según Virilio. En efecto, como hemos visto, estas técnicas incrementan y promueven la atención al cuerpo, especialmente a patrones profundos de interioridad, a la escucha sutil de las funciones orgánicas y al diálogo con lo corporal. Asimismo, destacan la importancia de la relación con el otro. Al respecto, vale decir que en ambos grupos se enfatiza incansablemente, discurso que por otra parte es extensible a muchos otros movimientos religiosos, que la práctica colectiva de la meditación es altamente más efectiva, y por ello más valorada, que la práctica en solitario. Se aducen para ello principalmente razones de orden “energético”. Los practicantes “sienten” lo que pasa en el entorno, se “ajustan” al movimiento del grupo, “sintonizan” con el ambiente y finalmente se benefician de la “energía colectiva” que afirman experimentar a través de calores, escalofríos, movimientos involuntarios del cuerpo, etc. Así, estas prácticas involucran también prestar atención a la relación corporal con los otros—recuperando la dimensión del otro, perdida según Lipovetsky en nuestras sociedades actuales— ya que, como señala Csordas (2011), la atención “al” cuerpo se hace “con” el cuerpo inmerso ineludiblemente en un mundo cohabitado con otros cuerpos. Estas prácticas, como hemos visto, están pautadas y estructuradas por el grupo, por lo cual constituyen, y generan en los actores, específicos modos somáticos de atención²⁴.

En el proceso de relocalización “en” la corporalidad, tomada nuevamente como “centro” de la experiencia, ambas meditaciones atribuyen un rol fundamental a la respiración²⁵. Como señalara una practicante Sai (Marina, 65 años), “una característica importante de la respiración es que nos conecta con el aquí y el ahora”, agregando que “cuando meditamos puede ocurrir que la mente se vuele o disperse, entonces, cuando advertimos esta desconcentración, es la respiración la que nos permite retomar la meditación, ya que nos sitúa de nuevo en el aquí y ahora al concentrarnos en ella”. Efectivamente, tanto el *mantra* SO-HAM entre los Sai, como el conteo de inspiraciones y espiraciones en Zendo Betania, son modos de recolocarnos en la experiencia corporal inmediata a través de centrar la atención en el acto respiratorio. De este modo, si para la cultura occidental contemporánea la respiración es una función enteramente fisiológica que corre acelerada y sin conciencia de sí (lo cual constituye un ejemplo, tal vez el más medular, del flujo incesante e irrefrenable de la vida actual), los ejemplos aquí presentados ofrecen un contrapunto. En un mundo que no se detiene un instante, estas prácticas invitan a una pausa y a tomarse un

“respiro”.

Consideramos, pues, que constituyen una oposición, puntual por cierto, al “vértigo” de la vida posmoderna en tanto que prácticas que se oponen al ritmo corporal hegemónico. Así, frente a la violencia de un mundo veloz y desencarnado, entendemos que estas prácticas se presentan con la intención de revertir la atención al cuerpo, y permitirían reapropiarlo como medio intersubjetivo para la posibilidad del diálogo con los otros; haciendo posible confrontar el frenesí con la calma, el pensamiento con la respiración.

Conclusiones

Hemos señalado al principio de este trabajo que los grupos religiosos, al inscribirse en el contexto local argentino, lo hacen conforme a una matriz social preexistente que valora lo “blanco”, el “control del cuerpo”, el saber filosófico “elaborado” y lo “católico”. Vimos cómo, en función de estos condicionamientos, las manifestaciones religiosas orientales se ubicarían en una mejor posición que lo “afro” y lo “indígena”. Asimismo, señalamos que la valoración de “lo católico” es un elemento que nos permite trazar diferencias al interior de los propios grupos “orientales”. Dijimos así, en función de su mayor cercanía relativa con el catolicismo, que los grupos Zendo Betania gozan de una legitimidad social mayor que el movimiento Sai Baba.

Inscriptos en este contexto social nacional, enfatizamos sin embargo que, si bien con sus trayectorias y metodologías específicas, las técnicas corporales rituales de los grupos Sai Baba y Zendo Betania modifican en una dirección similar la dimensión sensorio-práctica del cuerpo, lo que Michel Bernard (1980) llama el “esquema corporal”. Señalamos aquí que estos cambios promueven modalidades alternativas de subjetivación que confrontan aspectos dominantes de la cultura argentina contemporánea. Específicamente, consideramos que dichas prácticas rituales operan una ruptura de la experiencia corporal habitual —experiencias novedosas que se dan inicialmente en el ámbito ritual, pero que se buscan extender progresivamente a la cotidianeidad entera del individuo—, vivencias que instituyen otro modo de percibir la propia corporalidad y educan al cuerpo en otro ritmo temporal. De este modo, estas experiencias confrontan con sentidos y valores —como el dualismo cuerpo-espíritu— que, si bien cada vez más son interpelados por diversos sectores sociales, aún hoy continúan siendo hegemónicos en nuestra sociedad. Como hemos dicho, estas experiencias se encaminan a una vivencia más “holista” de la persona que destaca los vínculos entre lo corporal y lo espiritual y las profundas conexiones con los

otros y con el entorno.

Referencias bibliográficas

- ALGRANTI, Miguel y GANCEDO, Mariano. (2015). "El bienestar de las periferias: sanación y sacralidad en dos religiones heterodoxas de la ciudad de Buenos Aires". En *Ciencias Sociales y Religión*, Vol. 17, No. 22, pp. 136-155.
- ALONSO BENITO, Luis y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carlos. (2010). "Consumo e hipermodernidad: una revisión de la teoría de GillesLipovetsky". En *Anuario Filosófico*, XLIII, 2, pp. 325-351.
- ANDERSON, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, Arjun. (1991). "Global Ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology". En Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*, pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research Press.
- BABB, Lawrence y WADLEY, Susan.(1995). *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BAUMANN, Martin. (2001). "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective". En *Journal of Global Buddhism*, 2, pp. 1-43.
- BERNARD, Michel. (1980). *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- BHABHA, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BIZERRIL, José. (2013). "Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado". En *Nómadas*, 39, pp. 181-195.
- BORDES, Mariana. (2009). "Entre el arte de curar y la profesionalización. Aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o Nueva Era a partir de las trayectorias socio-ocupacionales de especialistas". En *Revista de Antropología Experimental*, 9, pp. 55-73.
- BOURDIEU, Pierre. (1986). "Notas provisionales para la percepción social del cuerpo". En AA. VV., *Materiales de sociología crítica*, pp. 183-194. Madrid: La Piqueta.
- BOURDIEU, Pierre. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRIONES, Claudia. (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Claudia Briones (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 11-43. Buenos Aires: Antropofagia.

- CAMPBELL, Colin. (1997). "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". En *Religião e Sociedade*, 18 (1), pp. 5-22.
- CARINI, Catón. (2009.a). "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina". En *Debates do Ner*, 10 (16), pp. 49-70.
- CARINI, Catón. (2009.b). "La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino". En *Religião e Sociedade*, 29(1), pp. 62-94.
- CARINI, Catón. (2012). *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata.
- CARINI, Catón y PUGLISI, Rodolfo. (2015). "¿Un budismo zen cristiano? Intersecciones rituales e intercambios simbólicos en la escuela *Zendo Betania* de Argentina desde una perspectiva etnográfica". Ponencia presentada en *XV Jornadas Interescuelas*, Comodoro Rivadavia.
- CAROZZI, María Julia. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- CAROZZI, María Julia. (2002). "Ready to Move Along. The Sacralisation of Disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires". En *Civilizations*, 51, pp. 139-154.
- CASTRO, Ana Lúcia. (2007). *Culto aocorpo e sociedade: mídia, estilos de vida e cultura de consumo*. San Pablo: AnnaBlume.
- CITRO, Silvia y ASCHIERI, Patricia. (2015). "El cuerpo, modelo para (re)armar: Cartografía de imágenes y experiencias en los consumos urbanos". En Luis Alberto Quevedo (comp.), *La cultura argentina hoy. Últimas Tendencias*, pp. 319-348). Buenos Aires: Siglo XXI.
- CITRO, Silvia; ASCHIERI, Patricia y MENNELLI, Yanina. (2011). "El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial". En *Boletín de Antropología*, 25 (42), pp. 103-128.
- CHAPMAN, Michael. (1988). "Contextualidad y direccionalidad del desarrollo cognitivo". En *Human Development*, 31, pp. 92-106.
- CROSSLEY, Nick. (2005). "Mapping Reflexive Body Techniques". En *Body Society*, 11 (1), pp. 1-35.

- CSORDAS, Thomas. (2007). "Modalities of transnational transcendence". En *Anthropological Theory*, 7, pp. 259-272.
- CSORDAS, Thomas. (2011). "Modos somáticos de atención". En Silvia Citro (comp.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp. 83-104. Buenos Aires: Biblos.
- D'ANGELO, Ana. (2014.a). "«Al final todos terminaron viniendo como a terapia». El yoga entre la complementariedad pragmática, el trabajo terapéutico y la reorientación del self". En *Astrolabio Nueva Época*, 12, pp. 193-225.
- D'ANGELO, Ana. (2014.b). "Temblores y otras manifestaciones de la energía. La técnica del *sudarshankriya* de El Arte de Vivir". En *Cultura y Religión*, VIII, 2, pp. 148-165.
- DOUGLAS, Mary. (1998). *Estilos de Pensar*. Barcelona: Gedisa.
- ENOMIYA-LASALLE, Hugo. (1981). *La meditación: camino para la experiencia de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- FEATHERSTONE, Mike. (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- FREIBERGER, Oliver. (2001). "The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West". En *Journal of Global Buddhism*, 2, pp. 59-71.
- FRIGERIO, Alejandro. (1993). "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina". En *Sociedad y Religión*, 10, pp. 24-51.
- FRIGERIO, Alejandro. (2002). "Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina". En *Sociology of Religion*, 63, 3, pp. 291-315.
- FULLER, Chris y ASSAYAG, Jackie. (2005). *Globalizing India: Perspectives From Below*. London: AnthemPress.
- GASQUET, Axel. (2007). *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: Eudeba.
- GASQUET, Axel. (2008). "El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros al Grupo Sur*". En *Latin American Studies Center*, 22, pp. 1-23.
- GASQUET, Axel. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.

- GRACE DIEM, Andrea y LEWIS, James. (1992). "Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age Movement". En James Lewis y Gordon Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, pp. 49-63. Albany State: University of New York.
- GRÜNER, Eduardo. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Norma.
- IDOYAGA MOLINA, Anatalde. (2002). *Culturas enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Caea-Conicet.
- JACKSON, Michael. (2011). "Conocimiento del cuerpo". En Silvia Citro (comp.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp.59-82. Buenos Aires: Biblos.
- JAMESON, Fredric. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- KEANE, Webb. (2007). *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. California: University of California Press.
- KENT, Alexandra. (1999). "Unity in Diversity: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia". En *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 13, (2), pp. 29-51.
- KONE, Alione. (2001). "Zen in Europe: A Survey of the Territory". En *Journal of Global Buddhism*, 2, pp. 139-161.
- LANDA, María Inés. (2009). "Subjetividades y consumos corporales: un análisis de la práctica del *Fitness*". En *Razón y Palabra*, 69, sin paginación. Disponible en <http://www.razonypalabra.org.mx/SUBJETIVIDADES%20Y%20CONSUMOS%20CORPORALES%20UN%20ANALISIS%20DE%20LAS%20PRACTICAS%20DEL%20FITNESS%20EN%20ESPANA%20Y%20ARGENTINA%20.pdf>
- LANDA, María Inés. (2016). "*Fitness-management: el conflictivo devenir de una cultura empresarial*". En *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, 38 (1), pp. 18-25.
- LEWIN, Gabriel y PUGLISI, Rodolfo. (2012). "Acelerados en calma. Un análisis comparativo del Tai Chi y las técnicas meditativas Sai Baba en el contexto posmoderno". En Silvia Citro y Patricia Aschieri (coords.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*, pp. 253-263 Buenos Aires: Biblos.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1986). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LUDUEÑA, Gustavo. (2002). "El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos". En *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 17, pp. 65-78.

- MARCUS, George. (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". En *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- MAUSS, Marcel. (1979). "Las técnicas del cuerpo". En *Sociología y Antropología*, pp. 337-356. Madrid: Tecnos.
- NORTHROP, Filmer. (1979). *The meeting of the East and West*. Woodbridge: Ox Bow Press.
- PUGLISI, Rodolfo. (2009.a). "La Meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: Acceso corpóreo experiencial a Dios". En *Religio & Sociedade*, 29 (1), pp. 30-61.
- PUGLISI, Rodolfo. (2009.b). "Eventos dislocantes: la etnografía como ruptura ontológica con lo real". En *Interações - cultura e comunidade*, Vol. 4, No. 6, pp. 129-147.
- PUGLISI, Rodolfo. (2012). *Cuerpos vibrantes: un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- PUGLISI, Rodolfo. (2014). "Prácticas rituales y desapego del mundo: una exploración etnográfica sobre los modos en que los grupos Sai Baba controlan la mente". En *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 35 (2), pp. 67-87.
- PUGLISI, Rodolfo. (2015). "La escuela *Zendo Betania* de Argentina: cuerpo y espiritualidad en el entrecruce de budismo y catolicismo". Ponencia presentada en *XVIII Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina de la ACSRM*, Mendoza.
- ROSE, Nikolas. (2011). *Inventando nosotros mismos: psicología, poder e subjetividad*. Petrópolis: Vozes.
- SAHOO, Ajaya. (2013). "Reconstructing Religious and Cultural Identity of Indians in the Diaspora: The Role of Sri Sathya Sai Baba Movement". En *Sociological Bulletin*, 62 (1), pp. 23-39.
- SAID, Edward. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate
- SAIZAR, Mercedes. (2008). "Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina)". *Sociedade e cultura*, 11 (1), pp. 112-122.
- SCRIBANO, Adrián. (2013). "Con el sudor de tu frente: una sociología de los cuerpos/emociones en Marx desde la comida y el hambre". En *Horizontes*, 1 (2), pp. 78-85.

- SEMÁN, Pablo. (2003). "Notas sobre pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores". En Otavio Velho (ed.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, pp. 129-157. São Paulo: Attar/CNPq.
- SILVA DA SILVEIRA, Marcos. (2005). "New Age & Neo-Hinduismo: um via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente". En *Ciencias Sociales y Religión*, 7 (7), pp. 73-101.
- SRINIVAS, Smriti. (2008). *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*. Boston: Brill Press.
- SRINIVAS, Tulasi. (2010). *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism Through the Sathya Sai Movement*. Columbia: Columbia University Press.
- TAMBIAH, Stanley. (1973). "Buddhism and This-Worldly Activity". En *Modern Asian Studies*, Vol. 7, No. 1, pp. 1-20.
- TAYLOR, Steven y BOGDAN, Richard. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- USARSKI, Frank. (2009). *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida-SP: Editora Idéias e Letras.
- VIOTTI, Nicolás. (2010). "El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires". En *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18, pp. 39-68.
- VIOTTI, Nicolás. (2011). "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina". En *Cultura y Religión*, 5 (1), pp. 4-17.
- VIOTTI, Nicolás. (2015). "El affaire Ravi Shankar. Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina". En *Sociedad y Religión*, 43 (25), pp. 13-46.
- VIOTTI, Nicolás y FUNES, María. (2015). "La política de la Nueva Era: el arte de vivir en Argentina". En *Debates do NER*, 16 (28), pp. 17-37.
- VIRILIO, Paul. (1988). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
- VIRILIO, Paul. (1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- VISACOVSKY, Sergio. (2008). "Estudios sobre «clase media» en la antropología social: una agenda para la Argentina". En *Avá*, 13, pp. 1-25.
- WACQUANT, Loïc. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- WEBER, Max. (1985). "Psicología social de las grandes religiones" y "Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones". En *Ensayos de Sociología Contemporánea II*, pp. 7-53 y 82-132. Barcelona: Planeta-De Agostini.

- WORTMAN, Ana y BAYARDO, Rubens. (2012). "Consumos culturales en Argentina". En *Alteridades*, 22 (44), pp. 11-21.
- WEISS, Richard. (2005). "The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern". En *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7, pp. 5-19.
- ŽIŽEK, Slavoj.(1998). "Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional". En Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 137-188. Buenos Aires: Paidós.

Notas

¹ Definidas por Mauss(1979: 337) como "las formas en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional", el concepto de técnica corporal es una referencia ampliamente recuperada en la actualidad por los enfoques socioantropológicos del cuerpo y reelaborada a la luz de otros desarrollos teóricos como, por ejemplo, la sociología de Bourdieu, dando lugar a conceptos como el de "técnicas corporales reflexivas" (Crossley, 2005).

² Para una aproximación general a los consumos culturales en Argentina, remitimos a Wortman y Bayardo (2012).

³ Equipo de Antropología del Cuerpo y la *Performance*, Universidad de Buenos Aires, dirección de Silvia Citro.

⁴ Para un análisis de la asociación acrítica que suele establecerse entre espiritualidades orientales y exclusivamente la clase media-alta, remitimos a los trabajos de Viotti (2015) y Viotti y Funes (2015).

⁵ Podríamos agregar aquí que también opera lo que Mary Douglas (1998) denomina la "opción por la delicadeza", expresión que da cuenta de los mecanismos de distinción y jerarquización social que se vehiculizan en la elección de prácticas "sutiles" frente a otras más "groseras".

⁶ Csordas reconoce la importancia del contexto de inserción cuando describe el otro aspecto que distingue, los "*transposable message*", al explicar cómo son resignificados y reapropiados los mensajes en el nuevo contexto. Es decir, del contexto de recepción tiene en cuenta su dimensión simbólica pero descuida la corporal.

⁷ Página web oficial de la OSSSB de Argentina, <http://www.sathyasai.org.ar/movimiento-sai-en-argentina/#bendicion>. Consultado el 18 de mayo de 2016.

⁸ Sobre estos dos personajes, en su estudio histórico del orientalismo argentino, Axel Gasquet(2008:15) señala que "Ricardo Güiraldes, que había viajado extensamente por la India y el extremo Oriente junto a su amigo Adrián Dehl en 1911, tras haber frecuentado la teosofía opera un giro místico hacia el final de su vida junto a su esposa Adelina del Carril, cuya pasión hinduista se plasma en la obra póstuma *Senderos*. Su prematuro fallecimiento en octubre de 1927, cuando se hallaba en París, trunca un segundo viaje inminente con Adelina a la India. Su mujer, tiempo después, se afincará en la India durante más de una década [...] Cuando regresa a la Argentina en los años 1950 lo hace junto a Ramachandra Gowda, su hijo adoptivo". Si bien aquí no hay menciones a Sai Baba, en un posterior y reciente trabajo, Gasquet(2015:418) explica que se halla en preparación un libro donde explorará, entre otras figuras, la vida de Ricardo Güiraldes y su esposa. Es posible que en este desarrollo más extenso aborde las relaciones entre del Carril y Sai Baba.

⁹ El budismo surge en India con Sidharta Gautama (557-487 AC), quien abandonó todas sus posesiones en busca de una forma de liberarse del sufrimiento a través de un estado de "iluminación" y de trascendencia del mundo condicionado. Como señalan Algranti y Gancedo (2015), dentro del budismo existen tres grandes corrientes: la escuela *theravada* (siglo III AC), que sería la más fiel a las enseñanzas del Buda histórico; la *mahayana* (siglo I AC), que

presenta un mayor compromiso hacia la vida terrenal y su foco es la difusión de esta filosofía espiritual entre los laicos; y la *vajrayana* (siglo VIII DC), la cual exhibe una exégesis ritualista con fines mágico-religiosos (véase también Carini, 2012).

¹⁰ La escuela emplea el idioma castellano para darse a conocer al mundo, comenzando por su *website*, así como también a través de los libros que edita y los talleres que ofrece. Además de la enseñanza y práctica del zen, tiene una dimensión solidaria colaborando con poblaciones de Torreón (México), Talnique (El Salvador), Zamboanga (Filipinas) e Hyderabad (India). En estos dos últimos casos, vale tener en cuenta que Zamboanga es una ciudad fundada como fortaleza militar española donde se habla castellano, y que Hyderabad es una ciudad reconocida por su diversidad religiosa, constituyendo uno de los lugares con mayor presencia cristiana en toda la India. Sobre esto, vale decir que tanto Keane (2007) como Csordas (2007) acuerdan en que el cristianismo fue la primera fuerza globalizadora transnacional, previa al capitalismo económico. Podemos decir, pues, que el idioma castellano y el cristianismo son los principales medios a través de los cuales se agencia el proceso de globalización en Zendo Betania.

¹¹ Para una discusión sobre la diversidad social y cultural argentina que usualmente es homogeneizada bajo el rótulo de “clase media”, remitimos a Visacovsky (2008).

¹² Hemos abordado estas cuestiones en otro trabajo (Puglisi, 2009.b).

¹³ Así, primero es un alemán (Enomiya-Lasalle) quien viaja a Japón y lleva luego este saber a Alemania y, entre otros países, a España. Posteriormente, es la española SchlüterRodés quien también viaja a Japón para implantar la práctica en su país de origen, donde otro español (Flores) la conoce. Finalmente es una argentina, María Celia, quien viaja a España, y trae a Flores a Argentina.

¹⁴ Para el orientalismo argentino, especialmente en lo que respecta al alcance que han tenido las civilizaciones extraeuropeas en la configuración de la cultura letrada argentina, remitimos a Gasquet (2007).

¹⁵ Al inspirar, debe pronunciarse mentalmente la sílaba “SO”, que significa “Dios”; y al exhalar se pronuncia “HAM”, que significa “Yo soy Él”. Para los seguidores Sai, este ejercicio es un acto que hace explícito algo que los hombres hacen de manera inconsciente al respirar, afirmar que “Yo soy Dios y parte de Él”.

¹⁶ De modo general, la postura corporal fomentada consiste en tener las piernas cruzadas, la columna vertebral recta y perpendicular al suelo, el mentón paralelo al piso, brazos y manos sobre el regazo, con la palma de la mano izquierda sobre el dorso de la mano derecha, con los pulgares tocándose levemente. Se recomienda que los ojos estén cerrados. En otro trabajo hemos descrito y analizado detenidamente la meditación en estos grupos (Puglisi, 2009.a).

¹⁷ Se comienza con el número “uno” para inspirar y se sigue con el “dos” al exhalar. Se procede de este modo hasta llegar a “diez”, cuando se vuelve a comenzar desde el uno y así sucesivamente.

¹⁸ En nuestro país, entre otros, se han abordado como tecnologías del yo prácticas religiosas de monjes benedictinos (Ludueña, 2002), budismo zen (Carini, 2012) y Tai Chi (Citroet *al.*, 2011).

¹⁹ Para los casos de los que nos estamos ocupando, debemos efectuar una aclaración terminológica. El traductor de la obra de Foucault a la que nos estamos refiriendo señala que a pesar de haber consignado en español *tecnologías del yo*, “debe recordarse en todo momento que ese «yo» traduce «self» o «soi», que ese «yo» no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: «uno mismo» (1991: 36). Esta indicación no es ociosa ya que tanto en los grupos Sai Baba como Zendo Betania no habría una “tecnología del yo” (dado que el “yo” como el “ego” y sus sinónimos son roles sociales “ficticios”, ilusiones o identificaciones pasajeras de la mente que no definen nuestra esencia divina), sino más bien una “tecnología de sí”, dirigida al ser interno divino que constituiría nuestra verdadera identidad. De este modo, el trabajo que los practicantes realizan se dirige sobre su “sí mismo”, no sobre su yo. Justamente, se abocan a trabajar sobre “uno mismo” para abolir, entre otras cosas, al yo. En este sentido, podríamos hablar incluso de una “tecnología del no-yo” que, en el marco de cosmovisiones que entienden a la mente como un flujo inestable, se dirige a “matar” el ego.

²⁰ Hemos explorado con detalle estas cuestiones dentro del movimiento Sai Baba en otro trabajo (Puglisi, 2014). Una buena crítica a la perspectiva weberiana sobre la relación entre el budismo y su orientación a la actividad mundana, se halla en Tambiah (1973).

²¹ Para el caso del budismo zen argentino, Carini señala que éste también crea “un *habitus* religioso que involucra una nueva forma de percibir y experimentar el mundo” (2009.b: 62), puntualizando al respecto que “la pedagogía zen implica el aprendizaje y la puesta en práctica de distintas formas de modalidades somáticas de atención. Especialmente, esta disciplina espiritual propone la reeducación de la atención de cada practicante sobre su propio cuerpo” (70), promoviendo “transformaciones en el *habitus* psicofísico” (74).

²² Para Lipovetsky la “personalización” es la forma que en la posmodernidad adquiere el proceso de normalización social, y que opera no ya a través de reglas rígidas y estandarizadas sino flexibles y adaptadas a cada caso.

²³ Lipovetsky inscribe las prácticas orientales llegadas a occidente en el campo de una cultura “psi” posmoderna y narcisista (1986:53), por lo cual serían finalmente absorbidas por la lógica hegemónica. Por el contrario, nosotros consideramos que poseen, si bien puntual, un carácter contra-hegemónico.

²⁴ Definidos por Thomas Csordas (2011: 87) como “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros”.

²⁵ Por supuesto, esto no es exclusivo de estos grupos. Por ejemplo, y para el caso de nuestro país, Ana D’Angelo (2014.b) exploró la técnica de la respiración y la centralidad que esta adquiere en el movimiento conocido como “El Arte de Vivir”.

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2016. Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2016.