



Dossier SOCIEDAD Y RELIGIÓN
LA DIFUSIÓN DE LAS ESPIRITUALIDADES NUEVA
ERA: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS DE
UN LENGUAJE EN EXPANSIÓN

ARK: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537081/rej5r04ap>

NUEVA ERA, CUERPO Y SUBJETIVIDAD: LA PERFORMANCE DE LOS PRACTICANTES DE YOGA Y MEDITACIÓN

*New Age, body and subjectivity: the performance of yoga and meditation
practitioners*

CECILIA BASTOS

 <https://orcid.org/0000-0002-2506-3302>

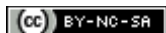
Museu Nacional – PPGAS/UFRJ, Brasil
ceciliagbastos@gmail.com

Resumen

En este artículo analizo las dimensiones de la espiritualidad relacionadas con el cuerpo y las subjetividades de los practicantes de yoga y meditación, tanto de los estudiantes de Vedanta que he estado investigando durante un largo tiempo, como de un grupo de meditación y yoga que detecté en una plataforma de redes sociales. Entiendo que la transformación que experimentan sus cuerpos, a través de técnicas físicas y mentales, implica la adopción de un estilo de vida “orientalizado” en su cosmovisión o forma de pensar. Los practicantes tienden a ritualizar la vida como un todo, dando nuevos significados a sus múltiples experiencias y percibiéndose a sí mismos como continuamente conectados con el cosmos. Analizo los procesos reflexivos inherentes a estas prácticas para comprender cómo los practicantes construyen su identidad y las contradicciones en sus percepciones de sí mismos. Considero su identidad como basada en una disciplina “interna”, una renuncia que sugiere ascetismo; una ascesis que parece incorporar un modelo “externo” de la tradición yóguica, pero que se interioriza mediante la realización de disciplinas que naturalizan determinadas emociones y comportamientos.

Palabras clave: cuerpo; meditación; Nueva Era; subjetividad; yoga

SOCIEDAD Y RELIGIÓN NÚM. 60 VOL. 32 (2022)



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

Abstract

In this article, I discuss the dimensions of spirituality related to the body and subjectivities of yoga and meditation practitioners, both the Vedanta students that I have been researching for a long period of time, as well as a meditation and yoga group which I came across with in a social media platform. I understand that the transformation that their bodies undergo, through physical and mental techniques, involves the adoption of an “Orientalised” lifestyle in their worldview or way of thinking. Practitioners tend to ritualise life as a whole, giving new meanings to their multiple experiences and perceiving themselves as continually connected to the cosmos. Seeking to understand the contradictions in their perceptions of self, I discuss the reflexive processes inherent in these practices in order to understand how practitioners build their identity. I consider their identity as based on an “internal” discipline, a type of renunciation that suggests asceticism; an asceticism that seems to incorporate an “external” model of the yogic tradition, but which is internalised through the performance of disciplines that naturalise certain emotions and behaviours.

Keywords: body; meditation; New Age; subjectivity; yoga

INTRODUCCIÓN¹

Durante aproximadamente diez años, he estado investigando los significados de las prácticas de yoga² y meditación, con base en el trabajo de campo y la observación participante de un grupo de estudiantes de (Advaita) Vedanta³ de clase media en Río de Janeiro, Brasil. En virtud de la imposibilidad de continuar con este trabajo debido a la pandemia de COVID-19, decidí en este artículo problematizar temas de la antropología del cuerpo y su relación con la subjetividad siguiendo a un grupo de meditación y yoga que detecté en una plataforma de redes sociales⁴.

Seguendo al grupo, observé que las publicaciones que más atraen a los participantes⁵ están relacionadas con tres ejes centrales: autoconocimiento, *mindfulness* y conciencia. Al analizar los mensajes de estos tres ejes, pude constatar que

- 1 Una versión preliminar de este artículo fue publicada en los anales del evento *IV Encuentro Latinoamericano de Investigadores/as sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*, realizado entre el 4 y el 7 de agosto de 2021.
- 2 El yoga abarca una amplia categoría de literatura y filosofía que cubre muchos cientos de años y una variedad de prácticas ontológicas y hermenéuticas; de esta forma, quisiera dejar claro que el yoga del que estoy escribiendo aquí, además de ser entendido por los interlocutores como parte de una tradición derivada de una sucesión ininterrumpida de maestros y discípulos, consiste en el énfasis y la enseñanza de un grupo en particular.
- 3 Advaita Vedanta es una escuela india de filosofía hindú que aboga por *mokṣa* (liberación) mediante la obtención de *vidyā* (conocimiento) de la propia identidad como el verdadero yo, *ātman* (conciencia pura), que es idéntica a Brahman (conciencia).
- 4 El grupo que investigué se encuentra en la plataforma de Facebook y se llama “Meditação e Yoga”, en portugués.

los temas predominantes incluyen cursos, “*lives*”, tips y consejos para mejorar prácticas, difusión de congresos, talleres, charlas, libros, clases y espacios para prácticas. Los temas más populares en los últimos meses, entre las publicaciones incluidas en los tres ejes principales, retratan cuestiones de integración cuerpo-mente y cómo encontrar la paz (en este período emocional, social y políticamente turbulento).

Con un total de 39.000 miembros y creado hace seis años, el grupo tiene una actividad mensual de aproximadamente 1.000 posts. Son cifras sin duda relevantes que demuestran la cantidad de personas que buscan una espiritualidad que no es “occidental”, sino que tiene sus raíces en un “Oriente” visto como más auténtico o espiritual (ver: Campbell, 2015; Bastos, 2016c)⁶. Esta demanda parece haberse acentuado con la pandemia de COVID-19 y con la búsqueda de prácticas que posibiliten el desempeño en casa y que aún puedan ser perfeccionadas con relativa autonomía, dependiendo de la persistencia y constancia del practicante (que, presumiblemente, será saludable, estará en forma y dispuesto a tal empresa).

YOGA Y ESTILO DE VIDA

Hago aquí una analogía entre los tatuajes, los piercings y la práctica del yoga con la finalidad de hablar de bricolaje y autenticidad. Según Francisco Ortega (2008), los tatuajes y piercings ya no son prácticas asociadas a grupos y subculturas específicamente marginales; así como las prácticas aquí analizadas, se han convertido en tendencias que buscan incorporar elementos exóticos y en línea con la autorreferencialidad y el eclecticismo contemporáneos. Al igual que las tendencias observadas por Ortega, en el caso de las prácticas de yoga y meditación, hay un eclecticismo de elementos derivados de las filosofías indias y más precisamente del neo-hinduismo. Al analizar el significado que los practicantes otorgan a las apropiaciones de estas técnicas de sí, me doy cuenta de que, a pesar de ser una especie de bricolaje de diferentes elementos, pueden ser experimentadas por ellos como “puras” o “auténticas” (Bastos, 2016b).

5 Entiendo que la noción de una “comunidad mundial de practicantes de yoga y meditación” con la misma mentalidad (unificada) es una construcción cultural. Una comunidad transnacional de practicantes no debe verse de ninguna manera como un grupo homogéneo; a pesar de estar conectados por metas y prácticas compartidas, no pueden ser representados por las mismas categorías socioeconómicas como religión, afiliación política, identidad étnica, entre otras (Hauser, 2013: 31).

6 Stuart Hall (2016) sostiene que “Occidente” es un concepto histórico más que geográfico, y que “occidental” es un tipo de sociedad desarrollada, industrializada, urbanizada, capitalista, laica y moderna; señala que tales sociedades surgieron en un período histórico particular -aproximadamente durante el siglo XVI, después de la Edad Media y la ruptura con el feudalismo, siendo el resultado de un conjunto de procesos históricos específicos -económicos, políticos, sociales y culturales (2016: 315). En este sentido, cualquier sociedad que comparta estas características, independientemente de su posición geográfica, podría categorizarse como perteneciente a “Occidente”.

Es necesario dejar claro que el yoga, para quienes son más diligentes y comprometidos con la práctica y el estilo de vida, significa unión, en el sentido de integrar el cuerpo con la mente, y forma parte de una filosofía de vida mucho más amplia que la de ejercicios de “yoga postural” realizados por la mayoría de los practicantes en Europa y América (Altglas, 2008; Bastos, 2016a; Hasselle-Newcombe, 2005; Koch, 2015; Lucia, 2018; Warrior, 2005). Los practicantes que mantienen algún vínculo de aprendizaje con un maestro o gurú y se dedican a practicar el estilo de vida yóguico buscan los métodos de autoobservación como una forma de autoconocimiento, de conocer sus hábitos y sus propios patrones de reacción, buscando observar cómo reaccionar ante los acontecimientos y ante los demás para “madurar”, ganar equilibrio (físico y mental) y “liberarse” del *samsara* (ciclo de reencarnaciones sucesivas en el que las personas atraviesan periodos de altibajos, felicidad y tristeza). Estos ejercicios mentales se practican con el objetivo de alcanzar un modelo ideal de perfección o un estado ideal de sabiduría que en realidad nunca se logra o se conquista por completo: se trata más de observar tu forma de vida y comprender cómo “reaccionas” en la vida cotidiana (verificando dónde tiendes a perder el control emocional o la “paciencia”), que a convertirte en ese ideal en la práctica.

Tanto en el yoga como en la meditación, un proceso de modificación corporal con base en una forma de ascesis hindú es visible, realizándose mediante el esfuerzo y la repetición. Entiendo que un yogui puede ser considerado un renunciante desde la perspectiva del individuo “fuera del mundo”, quien, según Dumont (1992), es alguien que ha “trascendido la sociedad”. El autor recuerda que el renunciante convirtió la renuncia en un acto interno: la renuncia se vuelve “dentro” de la persona y no en la acción de practicar austeridades. El objetivo de su práctica es interior y se constituye en subjetividad, siendo el autoconocimiento no un tipo de conocimiento que se puede obtener a través de la interacción mundana, sino a través de la introspección y cultivo de prácticas ascéticas (Flood, 2004: 77)⁷. A través de esta ascesis o renuncia, se desarrolla la corporalidad de la persona yogui, cuyo cuerpo cambia con la constancia de la práctica (De Michelis, 2008: 255). Un cuerpo que produce realidades y que es él mismo producido por prácticas (Mol, 2002). Una forma de pasar de lo simbólico a lo real, diría Ortega, cuya autenticidad y realidad se materializan en el

7 Para los interlocutores estudiantes de Vedanta, un yogui es alguien que no se deja llevar por un patrón de reacción, que trata de retener los impulsos y deseos en su mente, aceptando lo que le aporta el orden cósmico, que ha pasado por un proceso de cuestionar la comprensión de los errores y situaciones como oportunidades para madurar. Un aspecto importante para ellos es que la transformación por la que pasan al experimentar la enseñanza se entiende no como un cambio físico, sino como una cosmovisión, una visión de situaciones que proporciona una base para la superación del sufrimiento. El sufrimiento, desde esta perspectiva, se considera el resultado de nuestra identificación con los pensamientos de juicios, proyecciones, sentimientos y emociones. Dominar la mente se entiende como no asociarse con estos pensamientos para ver claramente el “yo” que está libre, o más allá de la mente, y que es la base del pensamiento. Al no asociarse con la mente, existe la permanencia en el “yo”. Así es como se entiende al yogui: como aquel que mantiene su mente siempre en el “yo” y logra la paz que es la liberación y su propia naturaleza.

cuerpo. El autor explica que las modificaciones corporales prometen un fundamento de la identidad personal que se engendra a sí misma y una producción de lo simbólico que da origen a sí misma y “que prescinde del otro y del espacio público” (Ortega, 2008: 5), cuya conquista de autonomía es fundamental (en el momento actual de aislamiento social).

En un mensaje en el grupo pesquisado en las redes sociales, un practicante publicó un video sobre: “las causas del sufrimiento desde el punto de vista de la cultura oriental y cómo lidiar con el sufrimiento que está presente en todas nuestras vidas. Y donde la meditación entra en esta forma de afrontar el dolor del sufrimiento”. En este video, el practicante habla de aceptación y no de resistencia al dolor. En un mensaje de una comunidad budista zen, leemos: “¿qué hacemos con el dolor físico? Kōjun Sensei comenta cómo mirar el dolor y los problemas de salud que tenemos o podríamos tener”. En otro post, podemos leer que “los contactos de los sentidos con los objetos de los sentidos provocan sensaciones de calor y frío, dolor y placer. Son transitorios e impermanentes. Por tanto, hay que aprender a tolerarlos sin ser molestados”. Veo en los practicantes, tanto los incluidos en las publicaciones de Internet como los que he estado estudiando durante más tiempo, una comprensión del dolor como algo purificador. La aceptación del dolor, característica de las tradiciones ascéticas, se convierte para el yogui en un método de trascendencia del cuerpo, que se controla al ser colocado en situaciones de sufrimiento intencional, para no solo alcanzar la perfección corporal, sino también una trascendencia interior (Flood, 2004: 6). El dolor como purificación es, por tanto, una forma de acceder a lo espiritual, contrario a lo que constituye el dolor patologizado por la medicina, cuyos síntomas deben ser reprimidos y medicalizados⁸. La persona yogui parece buscar una inversión subjetiva en el dolor que transforme su mente y cuerpo⁹ a través de un cambio de estilo de vida. Como en el caso del dolor de parto analizado por Jane Russo y colegas (2019: 540), el dolor y la ascesis¹⁰ funcionan como una especie de construcción corporal: una construcción del yo a través del descubrimiento de la experiencia del cuerpo.

La interacción con los adeptos del yoga muestra que la construcción de sus cuerpos e identidades pasa por etapas o procesos, como la aceptación grupal,

8 A pesar de los frecuentes llamados a la ciencia médica para dilucidar los mecanismos de cómo exactamente las prácticas de yoga y meditación pueden mejorar el bienestar mental y físico, muchos practicantes también afirman que hay algo en la experiencia transformadora de practicar estos ejercicios espirituales que no se puede reducir a mecanismos científicos biomédicos, ya que se trata de cambios en los estilos de vida relacionados con el sentimiento individual de mayor significado y propósito de la vida (Newcombe, 2013: 69).

9 Bruno Latour (2008: 39) sugiere que tener cuerpo es aprender a “ser afectado”, movido, puesto en movimiento y que “los que no participan en este aprendizaje son insensibles, mudos, muertos”.

10 La renuncia o ascesis debe entenderse no en el sentido de la aniquilación física de uno mismo –el renunciante que va a sentarse en las cavernas no se aniquila físicamente– sino de la voluntad del sujeto, una renuncia a una cierta dimensión de su voluntad y conciencia.

cultivar el respeto y la admiración por el maestro o gurú y por la tradición¹¹ y, sobre todo, un cambio de estilo de vida (Bastos, 2017). Este cambio incluye rezar, restringir la alimentación (adoptar una dieta vegetariana), recitar mantras y llevar una vida de yoga, en la que la meditación y la autoobservación (de pensamientos, emociones y comportamientos) son adaptaciones inherentes a este proceso (Bastos, 2018). Pero si mantener el control sobre los pensamientos y las emociones provoca, según Tulasi Srinivas (2012: 20), el desarrollo de la autoconciencia, al mismo tiempo esta dinámica parece permitir a los yoguis un mayor poder de elección en el mundo moderno. Elecciones que van acompañadas de tensiones, principalmente porque producen adherencia a “normas, valores, jerarquías, reglas, tradiciones e instituciones del grupo al que pertenecen” (Sabino & Luz, 2014: 482). Así como las creencias sobre la brujería consisten, según Evans-Pritchard (1978: 49), en un sistema de valores que regula la conducta humana, la adherencia a ciertos valores, normas y reglas de la tradición yóguica parece regular la conducta de los practicantes, inscribiendo en sus cuerpos su marca de identidad. El punto aquí enfatizado refleja la tensión en el proceso de apego a prescripciones normativas, que aparece como una contradicción en un momento en el que es importante encontrarse y vivir según sus propios parámetros, más que rendirse al conformismo con un modelo impuesto (cf. Taylor, 2009).

Para hacer el asunto más complejo, es necesario enfatizar que los gurús que traen –y que han traído desde finales del siglo XIX– prácticas de yoga y meditación a “Occidente” no esperan que los practicantes cambien su religión, ni tampoco requieren afiliación o conversión al (neo) hinduismo¹². Una de las razones por las que estas tradiciones y prácticas les parecen más “flexibles” a los practicantes es que el hinduismo se considera un fenómeno “fundamentalmente cultural”, en el que una persona no necesita describirse a sí misma como hindú o ser religiosa para ser aceptada como hindú por los hindúes; según el profesor de la Universidad de Cambridge, “se puede ser politeísta o monoteísta, monista o panteísta, incluso agnóstica, humanista o atea y aún así ser considerada ‘hindú’” (Lipner, 1994: 8).

11 En los últimos años, la antropología de la religión se ha adaptado mucho más al hecho de que las tradiciones religiosas no existen aisladas unas de otras, advierte Veena Das; por el contrario, el pluralismo religioso es la condición normal en la que se forman las subjetividades religiosas (2012: 149).

12 Edward Bruner (1996) sostiene que la tradición hindú fue trasplantada a “Occidente”, logrando arraigar en un nuevo contexto social, y sus fundadores pueden ser considerados una especie de “misioneros”, aunque Bruner considera potencialmente engañosa la metáfora misionera si se tienen misiones cristianas en mente. En este caso particular, no hay una “iglesia” central, no hay apoyo financiero o control de la India, ni ninguna expectativa de que los nuevos discípulos renuncien a las religiones en las que han sido socializados. Los propios fundadores de estas tradiciones afirman que no son misioneros y que defienden la espiritualidad, no la religión, ya que es posible practicar yoga y meditación, pero seguir siendo cristiano o ateo, por ejemplo (Bruner, 1996: 301).

CUERPO Y PODER

Teniendo en cuenta lo que David Le Breton (2005) plantea sobre el cuerpo como una construcción cultural, en la que todo pasa por el cuerpo, es traducido por el cuerpo y circunscrito en el cuerpo, que es educado y formado por la sociedad en su conjunto, podemos entender las prácticas aquí discutidas como formas en las que el cuerpo y la mente del practicante se transforman: esto es a través de la incorporación de la cultura yóguica que aprenden y dominan las enseñanzas –incorporándolas y ejecutándolas. En cierto modo, podemos decir que la tradición del yoga modela el cuerpo o le impone un orden, como sugiere Flood (2004), ya que el cuerpo está sujeto a un poder de esta tradición cultural que lo inscribe.

Nicholas Rose y Paul Rabinow (2006) consideran que el biopoder implica un conjunto de verdades sobre el cuerpo. Si hacemos ejercicio con regularidad, por ejemplo, estaremos sanos. Hay autoridades, como médicos y científicos –y, en este caso, profesores o gurús– que están capacitados para expresar este discurso. Otra dimensión del biopoder serían los modos de subjetivación, en el sentido de que este poder constituye la persona. Por ejemplo, la gente empieza a preocuparse por la salud y el cuerpo a través de una determinada forma de ver la vida y la salud, incorporando el discurso –en este caso, de la tradición del yoga– y actuando en consecuencia. Según este modo de subjetivación, la felicidad se convierte en un estado ideal que debe perseguirse. Es, por tanto, una forma de pensar la subjetividad en la que la búsqueda del “buen vivir” se convierte en un eje rector.

Pero si el cuerpo está sujeto al poder de la tradición por la que está inscrito, Flood (2004) también señala que los practicantes trascienden este poder, subvirtiendo los estándares y apropiándose de las enseñanzas y sus significados culturales en las narrativas que elaboran sobre sí mismos. Encarnar un poder que también se trasciende está relacionado con lo que Joseph Nye (2004) concibe como *soft power*: la capacidad de atraer a los demás de manera que quieran lo que la persona quiere. Esta habilidad implica la capacidad de cambiar las preferencias de uno sobre las propias elecciones, de modo que el resultado deseado se convierta también en el del otro. Como ya señaló Nye (2004), es posible observar que la información y el *soft power* en forma de tradición y cultura son filtrados por los actores, por lo que hay espacio para la innovación en esta adaptación cultural. Así, la incorporación de la tradición del yoga, para los practicantes, debe entenderse como compuesta no solo por la realización de determinadas conductas y el apego a normas y reglas, sino también con un significado más amplio, cuyo objetivo no es la forma de disciplina corporal, sino la autoactualización (Bastos, 2021)¹³.

13 Según Joseph Alter, en el plano de la conciencia trascendente, de la integración armónica con Brahman, el equilibrio mental y corporal se logra no en el cuerpo sino a través de él (1992: 323).

Haciendo una analogía con el caso de los presos, cuya estrategia descrita por Judith Butler de no imponer la represión de los deseos sino instigar a los cuerpos a significar la ley como su propia esencia, estilo y necesidad¹⁴, en el caso de las tradiciones del yoga que alcanzaron el “Occidente”, vemos una cultura que se incorpora produciendo practicantes que expresan esta tradición en –y a través del– cuerpo¹⁵. Una encarnación de la tradición que se manifiesta como la esencia del yo del practicante y que da sentido a su conciencia. Con eso, se puede decir que la tradición yóguica es a la vez manifiesta y latente, “ya que nunca aparece como externa a los cuerpos que sujeta y subjetiva” (Butler, 2003: 193). Butler quiere demostrar esta oposición entre interioridad y exterioridad: lo interno y lo externo son formas de clasificación y pueden ser repensados. Para la autora, la regla está inscrita en el cuerpo ya que no hay cuerpo sin regla, sin sentido¹⁶.

Si por un lado existen reglas sobre los hábitos alimentarios, el contacto con el maestro o gurú y el comportamiento adecuado a las actividades ritualizadas, por otro lado, parece haber una experiencia creativa de transformación a través de la adopción de prescripciones normativas (Bastos, 2020). La asimilación de reglas, según Leledaki y Brown (2008: 326), habita el cuerpo de los practicantes a través de una creatividad incorporada que consiste en un “devenir”, en el sentido descrito por Deleuze y Guattari (1987), resultado de un sentido cultivado de pertenencia que reconstruye la identidad colectiva.

Al observar cómo se construye la identidad yóguica en el grupo de la plataforma de redes sociales, se destacan contenidos “alentadores”, “motivacionales” o contenidos que podrían considerarse como “autoayuda”. Abundan las expresiones que refuerzan la idea de seguir ciertas normas y reglas, cuyo énfasis está en el esfuerzo y la continuidad del desempeño, como leemos en el siguiente mensaje: “¡La consistencia genera consistencia! ¡El secreto está en la continuidad! ¡Cómo vas a empezar tu semana?” La idea de pertenencia está implícita, pero también la noción de rescate de la autoestima, que promueve una reducción del sentimiento de inadaptación o vergüenza, como en el siguiente ejemplo: “desde el momento en que empiezas a actuar como si tu vida fuera una bendición, ella se convierte en una”, fomentando una actitud que promueva el desempeño para que una “nueva” identidad se inscriba en el cuerpo de una de-

14 Michel Foucault (1991: 194) trabaja sobre la idea de un poder que no es sólo de afuera hacia adentro o negativo, sino positivo, que constriñe mientras produce una serie de prácticas y discursos.

15 Butler (2003) critica la idea de un cuerpo como una superficie anterior a los significados, argumentando que no existe oposición entre cuerpo y cultura: los seres humanos no experimentan el cuerpo sino a través de la cultura.

16 Según Claude Lévi-Strauss, hablar de reglas es hablar de significado: “si miramos todos los logros de la Humanidad, siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, veremos que el denominador común es siempre la introducción de algún tipo de orden. Si esto representa una necesidad básica de orden en el ámbito de la mente humana y si, después de todo, la mente humana es sólo una parte del universo, entonces tal vez exista la necesidad porque existe algún tipo de orden en el universo y el universo no es el caos” (Lévi-Strauss, 1978: 18).

terminada manera. La “nueva” identidad parece construirse a partir de una autodefinición que busca rescatar la autoestima, trayendo, a través de ella, el sentimiento de empoderamiento.

REDES SOCIALES Y PERFORMANCE

Uno de los objetivos últimos del yoga es liberarse de los patrones de autoimagen y comportamiento, cambiando así los procesos de pensamiento; con eso, los yoguis terminan cambiando hábitos, creencias y valores para construir un “nuevo” yo. A pesar de buscar alejarse de estos patrones de identidad, los yoguis tienden a relacionar su práctica personal con cuestiones más amplias de moralidad no consumista y salud planetaria, haciendo del cuerpo el sitio de un proceso de transformación general que busca un enfoque más “holístico” del mundo en general y que abarca de muchos tipos de bienestar (Hauser, 2013: 31). En el discurso de transformación del yo, hay una reinención de uno mismo; un cambio que se valora, hacia el autocultivo y la perfección, no solo en la apariencia, sino en los pensamientos y sentimientos –un cambio subjetivo acompañado de una transformación corporal. La construcción de este yo incluye tejer nuevas relaciones, deconstruir el antiguo yo y, a través de complejos procesos de subjetivación, integrar al practicante al grupo identitario¹⁷.

Según Paula Sibilia, las redes sociales estimulan “una forma performativa de ser y estar en el mundo” que sería “indicativa de fuertes cambios en las subjetividades, ocurridos en la transición del siglo XX al XXI, denotando la conformación de nuevas formas” de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el mundo (2015: 356); estos cambios afectan tanto a la sociabilidad como a los modos de autoconstrucción, lo que implica una intensa transformación de la subjetividad. En mi investigación con las redes sociales, observé que los interlocutores quieren compartir no sólo información en esas plataformas, sino sus propias experiencias, y con eso, terminan convirtiéndose en “modelos” de cómo debe ser o comportarse un yogui. Es destacable la difusión de un cierto tipo de cuerpo flexible y “en paz”, que también trae ciertos patrones ideales de comportamiento. Lo que cambia con la actuación “publicada” en las redes sociales va hacia un yo que ya no parece estar en una “interioridad” sino en una exposición constante de sí mismo, en la que la persona es lo que muestra que es. Debido a la pandemia del COVID-19 y al aislamiento social, se acentúa este tipo de exposición del “yo” performativo, que “se muestra”, contrariamente a lo que argumentó Richard Sennett (2017); es decir, en este cambio, se puede ver cómo la noción de un yo “auténtico” ya no está en el nivel del núcleo interno, sino en la transformación subjetiva de la búsqueda de “su verdad”. A pesar de la búsqueda de estabilidad y equilibrio mental, este “yo” tampoco parece tan estable, ya que hay una constante reinención del yo, evi-

17 Lo que destaca en el discurso de los interlocutores es el hecho de que, mediante el esfuerzo y la práctica constantes, el yo “viejo” o “pequeño” puede disolverse en el yo “universal” o, como ellos prefieren, en la “conciencia”.

dente en el discurso de la autotransformación, no sólo en términos de apariencia física, sino también de comportamiento.

Otro elemento que se destaca es que si los practicantes antes venían de un segmento específico (los interlocutores estudiantes de Vedanta), los llamados nuevos *influencers* popularizan estas prácticas (Silva, 2019), diversificando los segmentos donde fueron inicialmente populares, extendiéndolas a un estrato más diverso de la población. Entonces, si anteriormente las prácticas de yoga y meditación se limitaban a una determinada audiencia de clase media (Bastos, 2019a, b; Bastos, 2022), con las redes sociales se superan viejas barreras de “gusto de clase y estilo de vida” (Bourdieu, 1976) e ingresan a sectores sociales más amplios.

La investigación con las redes sociales revela un discurso sobre patrones de modificación corporal que se fusiona con un modelo socialmente dominante. Existe una noción de belleza y salud basada en este modelo, que predomina para reconfigurar el cuerpo como un valor, que aunque no sea hegemónico es un valor. Hay disputas sobre cómo debe ser el cuerpo, cómo se debe cuidar del cuerpo: una tensión entre un cuerpo más refinado o elástico y un cuerpo más natural o pacífico. Al practicar la meditación y el yoga, las nociones del cuerpo sano, el complejo cuerpo-mente, la estética corporal, la propia identidad, la espiritualidad, etc., se comunican, moldean y, a veces, se desafían para que el yoga pueda convertirse en un agente –un actor social que sirve para inspirar y posiblemente reorientar formas generales de pensar sobre una variedad de temas, como la salud y el bienestar, por ejemplo (Hauser, 2013: 26).

La importancia de la belleza y la salud aparece como capital social, en una sociedad en la que estos elementos pueden abrir oportunidades a las personas, de ahí que haya tanta inversión en la mente y el cuerpo. Son subjetividades que valoran la superación personal, que implican una elección que requiere inversión de tiempo y energía en un perfeccionamiento que involucra directamente al cuerpo; subjetividades que se exteriorizan y deben ser divulgadas, siempre y cuando las actuaciones se ajusten a las de los demás y estén en línea con un determinado modelo que, a pesar de ser variado, se publica reiteradamente en las redes sociales.

REFLEXIVIDAD Y BÚSQUEDA DE SENTIDO

Colin Campbell, en su artículo sobre la orientalización de Occidente, describe un proceso de “orientalización” en la cosmovisión occidental, cuyo significado no está solo en la presencia de religiones y productos orientales en Occidente, sino en un cambio profundo en el campo de los valores, que está directamente relacionado con las creencias e ideas orientales que se están volviendo parte del sistema de creencias occidental, como el monismo, la unidad de cuerpo y espíritu, la iluminación, la intuición, etc. Campbell (2015) caracteriza el modelo oriental por la visión de la totalidad (holística), por la búsqueda de síntesis,

por la valoración de la subjetividad y el conocimiento intuitivo y deductivo. Desde una visión dualista, de un Dios separado del ser creyente, vemos en algunos sectores de la sociedad una incorporación de la visión monista, en la que todo el universo está dotado de sentido. El autor indica que este cambio también está relacionado con la forma en que entendemos la espiritualidad, la cual se ve como algo que se puede lograr a través del esfuerzo de cada persona, como el perfeccionamiento personal.

Según el significado de perfeccionamiento personal atribuido por Campbell, no es de extrañar el surgimiento de lo que algunos consideran *Nueva Era* o *nuevos movimientos religiosos*, una cierta reorganización de creencias basada en una “hibridación” de elementos místico-orientales, en la que aparece esta idea de espiritualidad. Estos elementos místicos o espirituales ya no se refieren a sus significados de “origen”, según Leila Amaral (1999), sino que se redefinen y reutilizan de diferentes formas y con diferentes propósitos, siendo utilizados más como recursos simbólicos que como un “sistema cerrado de significados”.

En los análisis tanto de los miembros del grupo de la plataforma de redes sociales como de los estudiantes de Vedanta, vemos temas que podrían estar asociados con lo que se ha designado como Nueva Era (Amaral 1999), nuevos movimientos religiosos (Guerrero 2009) o nueva conciencia religiosa (Soares 1990), pero también la aparición de nuevas categorías religiosas, entre ellas la de “espirituales pero no religiosos”. Este tipo de clasificación parece ser elegido por personas que, al salir de las organizaciones religiosas formales, incorporan una espiritualidad “orientalizante”, que eligen entre un amplio campo de ofertas de filosofías religiosas “alternativas” –lo que se refiere a la noción de un campo de posibilidades, acuñado por Velho (2013: 21). Según Fuller (2001), son personas que ven la espiritualidad como un viaje íntimamente ligado a la búsqueda del crecimiento o desarrollo personal.

Observamos que la idea de autoconocimiento es un principio básico de religiones y prácticas indias que derivan de la tradición védica, normalmente vistas por los informantes más como filosofía de vida, en la que se basa la incorporación del conocimiento en una matriz holística y no fragmentada¹⁸. Según Louis Dumont, el individualismo está subordinado al holismo, que va acompañado de la teoría de la jerarquía. El individualismo es incapaz de reemplazar completamente al holismo, porque en el fondo hay una base constante de la dimensión jerárquica. Si el individualismo fue una reacción al holismo, parece haber una contraposición, que podemos llamar holística, basada en la búsqueda de la espiritualidad dentro de lo que se concibe como Nueva Era o nuevos movimientos religiosos¹⁹.

18 La tradición védica reconoce las diferencias sociales, como hombres y mujeres, o ricos y pobres, pero insiste en que estas diferencias son en última instancia transitorias e irreales.

19 Puede haber un dilema si el individualismo abarca la jerarquía o viceversa, pero la relación solo puede ser jerárquica, por lo que hay tensión en la familia, en el estado, en las prácticas sexuales y reproductivas, en el orden político, una tensión que varía en cada momento histórico

Vemos, en estas nuevas modalidades espirituales, el intento de integrar cuerpo y mente, trascendencia e inmanencia, yo y otro, pero también, especialmente entre los practicantes de yoga y meditación, una adhesión a religiosidades cosmológicas. Según Gavin Flood (2004), la religión cosmológica proporciona un mapa y una ruta a partir de los cuales se pueden construir formas de vida individuales. Ella consiste en una visión jerárquica de la estructura del cosmos, ubicando seres puros o avanzados, como dioses y ángeles, en la parte superior de la jerarquía y seres menos desarrollados, como plantas e insectos, en la base; es decir, la jerarquía se refleja en las instituciones de la tradición (Flood, 2004: 10). Las escrituras se desarrollaron antes de la modernidad y antes de que Kant entendiera el yo como un agente autónomo; una idea que conecta con la noción de un ciudadano que tiene responsabilidades cívicas, pero que permanece distinto del cuerpo social y una individualidad que se opone a la tradición. En estas tradiciones, tal noción ha sido ajena, sugiere el autor, siendo el yo un índice de una subjetividad específica de la tradición, construido a través del ritual y el desarrollo de una interioridad basada en una tradición específica (que no es individual en el sentido contemporáneo de destradicionalización).

En este sentido, la expansión del mundo del yo a través de las prácticas de yoga y meditación no debe entenderse como un proceso solitario de la mente volviéndose hacia adentro, sino como un arraigo firme en las relaciones, creando así nuevas formas de interactuar basadas en perfeccionar la convivencia con otros, consigo mismo y con el mundo. A través de esta experiencia, parece establecerse otro nivel de conexión entre uno mismo y los demás. Sin embargo, si bien existe un rechazo de la dicotomía mente-cuerpo, existe el compromiso de adherirse a la principal preocupación de las tradiciones filosóficas hindúes: la relación entre el yo encarnado y el *atma* que “trasciende todas las formas de encarnación” (Holdrege, 1998: 347). Este cambio de perspectiva plantea problemas adicionales pero, como sugiere Csordas, si las personas no perciben sus propios cuerpos como objetos, tampoco perciben a los demás como objetos; otra persona es percibida como otro “yo”, alejándose de ser simplemente un fenómeno en su campo perceptivo, apropiándose de sus fenómenos y dándoles la dimensión de ser intersubjetivo, y así ofreciendo, como sostiene Merleau-Ponty, “la tarea de la verdadera comunicación” (Csordas, 2002: 85).

Hemos visto que se puede pensar en los interlocutores como agentes en el papel de transmisores de ciertos patrones de una identidad yóguica, eligiendo si aceptan o rechazan ciertas identificaciones. Así, la transposición de la tradición y cultura del yoga puede ser filtrada por ellos, abriendo un espacio para la innovación en la incorporación de esta cultura y tradición. Pero si bien por un lado la realización de estas prácticas es pública, en el sentido de practicar una tradición construida en un contexto comunitario (con un maestro o gurú),

y sociedad.

por otro lado estas prácticas manifiestan la apropiación subjetiva de la tradición²⁰.

Si el yo yóguico se construye en el desempeño de la memoria de una tradición que está profundamente ligada a la subjetividad a través de rituales corporales y devocionales, según Gavin Flood (2004) esta interpretación se mueve hacia la separación de la subjetividad de las nociones occidentales de individualismo, puesto que la práctica de estas disciplinas consiste en superar una interioridad individualista, en el sentido contemporáneo caracterizado por la alienación y la fragmentación (Flood, 2006: 12).

Anne Koch sostiene que ver las elecciones personales a través de la no elección, a través de la predestinación y la agencia de lo divino, ofrece una crítica de la primacía del individuo en los propios discursos y prácticas espirituales de los practicantes (Koch, 2015: 1018). Creo, en línea con Veena Das, que aquí está en juego una visión más compleja de la subjetividad humana, en la que la agencia y la paciencia, haciendo su destino y aceptando su presencia predestinada en el mundo, relacionan la autonomía y la dependencia, que pueden verse como dos aspectos tejidos de la existencia humana (2012: 150).

ALGUNAS CONSIDERACIONES

La experiencia de los practicantes de yoga y meditación fue vista como compleja y llena de contradicciones, y esta complejidad parece favorecer la experiencia de un proceso reflexivo, característico de la condición posmoderna. Pero si la reflexividad es un aspecto importante de la individualidad, en la actualidad existe una mayor reinterpretación del significado de las experiencias, dándole al sujeto mayor capacidad para determinar sus propios caminos debido a la posibilidad de flexibilización de algunos aspectos de la vida social. La característica principal de este proceso es la capacidad de autotransformación, que propicia un proceso constante de cambio en la sociedad, y en el que las relaciones se perciben como más “abiertas” (Domingues, 1999); es decir, las prácticas sociales se examinan y reformulan debido a nuevas informaciones sobre ellas, lo que cambia su carácter. La religión o la religiosidad en este contexto pueden servir como formas de reinserción, teniendo el papel de redefinir la pertenencia a la modernidad.

Anthony Giddens (1991: 142) se refiere al desplazamiento como correlacionado con la reincorporación, en el que las relaciones sociales se eliminan de sus contextos espacio-temporales, brindando “nuevas oportunidades para su rein-

20 Danièle Hervieu-Léger considera la religión como una forma de crear significado basada en tradiciones compartidas (en creencias pasadas y participación en formas colectivas de ser con una genealogía distinta) (Hervieu-Léger, 2000: 97). Desde esta perspectiva, los individuos se verían inducidos a reconstruir significados religiosos no en términos de una tradición específica, sino como una elección personal, cuyo enfoque está en la autorrealización y la superación del yo fragmentado.

serción”. En la modernidad, la autorrealización se convierte en una característica fundamental para la formación de identidades personales, es decir, existe la idea de que no solo tenemos una identidad personal, sino que tenemos que descubrirla, así como la idea de que tenemos un destino personal a cumplir. Las cosmologías religiosas ofrecen una explicación moral y práctica del mundo y, al hacerlo, proporcionan una base confiable para la persona, que puede sentirse segura precisamente porque pertenece a esta estructura (que explica y ofrece respuestas a eventos y situaciones); y estas explicaciones sobre el mundo son las que dan el sentimiento de conexión con el otro y dan sentido a la vida. Dado que las tradiciones indias proponen que el propósito último de la vida es el autoconocimiento, parecen encontrarse particularmente adaptadas a este énfasis creciente en la espiritualidad de los Nuevos Movimientos Religiosos (Khandelwal, 2007).

La investigación con los interlocutores muestra la importancia del texto y la tradición en la construcción de sus subjetividades, apuntando a una forma particular de conceptualizar el yo, distinta a un dualismo o materialismo occidental. Así, sus subjetividades se construyen en base a otra cosmología que difiere de la cosmología occidental moderna. Existe un cuerpo de conocimiento que es asimilado por los practicantes, de modo que las transformaciones subjetivas ocurren no a través de la afirmación de la individualidad, sino a través de la sujeción de uno mismo y del cuerpo a un maestro y una tradición (Flood, 2006: 187).

Si bien existe un sometimiento a la autoridad de la tradición y del maestro, este artículo ha intentado mostrar que el yo yóguico no constituye una “entidad” pasiva sino que, como también notó Maya Warriier (2005), se construye en términos de los procesos activos mediante los cuales los practicantes llegan a construirlo. Al observar el estilo de vida yóguico, he constatado que el yo, a través de las prácticas de autoestudio y autodominio, se vuelve más flexible, cambiante y revisable como resultado de una mayor autoobservación que, para la mayoría de los interlocutores, conduce a una mayor autorreflexión. Como algunos entrevistados describieron el intento de cambiar la identidad de un yo centrado en el ego, demuestran así perseguir un yo que está libre de “condicionamientos”. Pero es crucial enfatizar que siempre existe una tensión entre, de un lado, el ideal de actuar y pensar de una manera particular y, de otro, las actitudes realmente posibles de llevar adelante a diario.

Como hemos visto, un sello distintivo del yo ascético o yóguico es el desarrollo de una interioridad, que significa más bien su erosión y una intensificación de la subjetividad a través de un acto de voluntad que da como resultado la práctica de ejercicios espirituales ascéticos. A través de constantes ejercicios rituales de yoga y meditación, los practicantes buscan expandir su subjetividad con la intención de lograr la liberación, la cual se entiende como la percepción de no división entre uno mismo y el otro (algo que implica, para ellos, la eliminación del sufrimiento). Aquí está implícita una comprensión del ritual

como un sistema de signos a través del cual la tradición se incorpora repetidamente, representando valores éticos y culturales en cada actuación y estableciendo una continuidad en la construcción de identidades.

Estos ejercicios físicos y mentales se pueden entender a partir de dinámicas capaces de crear vínculos sociales que intensifiquen la pertenencia y la construcción de una identidad colectiva. La experiencia de un ethos yóguico, entonces, se materializa en las relaciones con la comunidad de practicantes, quienes elaboran sus identidades a través de la adopción de nuevos conocimientos, sistemas de valores, dietas, vestimentas y visiones del mundo. Una implicación que se basa en la sacralización de la tradición, los profesores y la comunidad de practicantes. Así, sus nuevos patrones de habla y comportamiento implican la creación de un nuevo estilo de vida y *habitus* (Bourdieu, 2017), que apunta a lo que se puede comparar con una “conversión” religiosa, transformando sus subjetividades en un proceso gradual.

La meditación y el yoga, por tanto, se pueden ver desde dinámicas que estimulan el surgimiento de una serie de experiencias emocionales y cognitivas a través de la experiencia corporal (trayendo consigo un cambio subjetivo). En este sentido, estas prácticas consisten en un proceso de disciplina corporal y mental en el que, a través de la experiencia del autocontrol y la autoobservación, los practicantes aprenden a cultivar un ideal de perfección que conduce a la transformación de sus cuerpos y mentes, aunque (re)creando una identidad ajustada a determinados modelos y valores.

RECONOCIMIENTO

Agradezco a María Eugenia Funes y Agustina Gracia por sus correcciones y sugerencias. Y también por la invitación a colaborar en este dossier “La difusión de las espiritualidades Nueva Era: convergencias y divergencias de un lenguaje en expansión”, de la Revista Sociedad y Religión. Agradezco también a La Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES) por la beca otorgada durante el doctorado y al Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) por la beca otorgada durante el posdoctorado.

REFERENCIAS

- Alter, J. (1992). The Sannyasi and the Indian Wrestler: the Anatomy of a Relationship. *American Ethnologist*, 19(2), 317-336.
- Amaral, L. (1999). “Sincretismo em movimento – o estilo Nova Era de lidar com o sagrado”. En: Carozzi, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

- Altglas, V. (2008). "Indian Gurus and the Quest for Self-perfection among the Educated Middle-Classes". En Stolz, J. (Comp.), *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Switzerland: Peter Lang.
- Bastos, C. (2016a). *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*. Curitiba: Editora Prismas.
- Bastos, C. (2016b). Uma espiritualidade 'hindu' no Ocidente: a influência do Vedanta no contexto Nova Era. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 33-53.
- Bastos, C. (2016c). A construção social de uma ideia de Índia. *Novos Olhares*, 5(2), 98-111.
- Bastos, C. (2017). A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 09(27), 229-255.
- Bastos, C. (2018). Em busca do sentido da vida: a perspectivas de estudantes de Vedanta sobre uma "vida de yoga". *Religião e Sociedade*, 38(3), 218-238.
- Bastos, C. (2019a). Meditação e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita. *Religare*, 16(2), 659-691.
- Bastos, C. (2019b). Devoção e yoga nas camadas médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita. *AntHropológicas*, 30(1), 281-306.
- Bastos, C. (2020). Corpo, emoção e saúde mental de praticantes de yoga e meditação. *32ª Reunião Brasileira de Antropologia*. UERJ: Rio de Janeiro. <https://bit.ly/359cywY>
- Bastos, C. (2021). Em busca de autoconhecimento e amadurecimento: narrativas de peregrinações à Índia. *Ilha. Revista de Antropologia*, 23(2), 130-148.
- Bastos, C. (2022). Individualism in Spirituality? A Close Look at Vedanta Students and Yoga Practitioners in Rio de Janeiro. *International Journal of Latin American Religions*, 1-16.
- Bourdieu, P. (1976). "Gosto de Classe e Estilo de Vida". En *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática.
- Bourdieu, P. (2017). *Habitus: a sense of place*. London & New York: Routledge.
- Bruner, E. (1996). My life in an ashram. *Qualitative Inquiry*, 2(3), 300-319.
- Butler, J. (2003). *Problemas de gênero-feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Campbell, C. (2015). *Easternization of the West: a thematic account of cultural change in the modern era*. London & New York: Routledge.
- Csordas, T. (2002). *Body, Meaning, Healing*. New York: Palgrave.
- Das, V. (2012). "The dreamed guru: The entangled lives of the amil and the anthropologist". En Coperman & Ikegame (Comps.), *The Guru in South Asia: New interdisciplinary perspectives* (144-166). New York: Routledge.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota.

- De Michelis, E. (2008). *A History of Modern Yoga: Pantanjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- Domingues, J. (1999). *Sociologia e modernidade: para entender a sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dumont, L. (1992). *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Evans-Pritchard, E. (1978). "A noção de bruxaria como explicação de infortúnios". En *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Flood, G. (2004). *The ascetic self: subjectivity, memory and tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flood, G. (2006). *The tantric body: the secret tradition of Hindu religion*. London: Tauris.
- Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish: the birth of a prison*. London: Penguin.
- Fuller, R. (2001). *Spiritual, but not religious: understanding unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Guerrero, S. (2009). Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. *Revista Nures*, 12, 13-21.
- Giddens, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- Hall, S. (2016). O Ocidente e o resto: discurso e poder. *Projeto História*, 56, 314-361.
- 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), 305-322.
- Hasselle-Newcombe, S. (2013). "Magic and Yoga: The Role of Subcultures in Transcultural Exchange". En Hauser, B. (Comp.), *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective* (57-79). Heidelberg: Springer.
- Hauser, B. (2013). *Yoga Traveling Bodily Practice in Transcultural Perspective*. New York/London: Springer.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Holdrege, B. (1998). Body connections: Hindu discourses of the body and the study of religion. *International Journal of Hindu Studies*, 2(3), 341-386.
- Khandelwal, M. (2007). Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality, Identities. *Global Studies in Culture and Power*, 14(3), 313-340.
- Koch, A. (2015). Competitive Charity: A Neoliberal Culture of 'Giving Back' in Global Yoga. *Journal of Contemporary Religion*, 30(1), 73-88.

- Latour, B. (2008). “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência”. En Latour, Nunes & Roque (Comps.), *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Portugal: Edições Afrontamento.
- Le Breton, D. (2005). *Anthropology of the body and modernity*. Paris: PUF.
- Leledaki, A. & Brown, D. (2008). ‘Physicalisation’: A Pedagogy of Body-Mind Cultivation for Liberation in Modern Yoga and Meditation Methods. *Asian medicine*, 4(2), 303-337.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lipner, J. (1994). *Hindus: their religious beliefs and practices*. London: Routledge.
- Lucia, A. (2018). “Saving Yogis: Spiritual Nationalism and the Proselytizing Missions of Global Yoga”. En Brown (Comp.), *Asian Migrants and Religious Experience: From Missionary Journeys to Labor Mobility*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- Nye, J. (2004). *Soft power: the means to success in world politics*. New York: Public Affairs.
- Ortega, F. (2008). *O corpo incerto*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Rabinow, P. & Rose, N. (2006). O conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho*, 24, 27-57.
- Russo, J., Nucci, M., Silva, F. & Chazan, L. (2019). Escalando vulcões: a releitura da dor no parto humanizado. *Mana*, 25(2), 519-550.
- Sabino, C. & Luz, M. (2014). Forma da dor e dor da forma: significado e função da dor física entre praticantes de bodybuilding em academias de musculação do Rio de Janeiro. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, 24(2), 467-490.
- Sennett, R. (2017). *The fall of public man*. New York: WW Norton & Company.
- Sibilia, P. (2015). Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível. *Revista Fronteiras - Estudos Midiáticos*, 17 (3), 353-364.
- Silva, G. (2019). Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras. Horizontes *Antropológicos*, 25(54), 173-201.
- Soares, L. E. (1990). “O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa”. En Landim, L. (Comp.), *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- Srinivas, T. (2012). “Relics of Faith: Fleshly Desires, Ascetic Disciplines and Devotional Affect in the Transnational Sathya Sai Movement”. En Turner (Comp.), *Handbook of Body Studies*. London: Routledge.
- Taylor, C. (2009). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Velho, G. (2013). “Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana”. En Vianna, Kuschnir & Castro (Comps.) Rio de Janeiro: Zahar.

Warrier, M. (2005). *Hindu Selves in a Modern World: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi Mission*. London: Routledge.