



Mitológicas

ISSN: 0326-5676

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Saizar, Mercedes

EL HINDUISMO EN ARGENTINA. MÁS ALLA DE HIPPIES Y GLOBALIZADOS

Mitológicas, vol. XXX, 2015, pp. 62-75

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14645591002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL HINDUISMO EN ARGENTINA. MÁS ALLA DE HIPPIES Y GLOBALIZADOS

Mercedes Saizar*

Summary: Hinduism is a practice, philosophy and belief system from India with an important historical tradition, and a dynamic and expanding present. The arrival of Hinduism in Argentina dates back to the beginnings of the 20th century in relation to spiritual searches of elite groups and later spread to a larger and more diverse part of the population. The concepts of this world view support some of the most chosen disciplines of the current alternative field, which is a result of the advent of the New Age movement, the process of globalization and a new perspective about health and well-being in Western societies.

Key words: *Hinduism, cosmology, practice, Argentina.*

Introducción

El hinduismo es un conjunto de tradiciones y acervos culturales de la India, una diversidad de sistemas de creencias, filosofías y prácticas que cuentan con una importante tradición histórica y con un presente dinámico en expansión. La llegada del hinduismo a la Argentina se remonta a los inicios del Siglo XX en asociación con búsquedas espirituales de pequeños grupos de elite, difundiéndose luego a una mayor diversidad de población. Las nociones propias de esta cosmovisión son el sustento de algunas de las disciplinas más elegidas en el interior del campo alternativo actual, resultado del devenir del movimiento *New Age*, de los procesos de globalización y de una nueva perspectiva sobre la salud y el bienestar en las sociedades occidentales.

Lo que hoy denominamos hinduismo es el resultado de más de cinco mil años de encuentros,

transformaciones, recreaciones y sumatorias de diversos sistemas religiosos y filosóficos que poseen una importante homogeneidad que permite comprenderlos en su conjunto y que ha motivado su denominación como sistema filosófico panindio (Zimmer, 1979). Los procesos de transformación presentes en este milenario sistema de creencias tuvieron lugar principalmente en la India pero también en los márgenes y territorios donde el hinduismo fue apropiado, resignificado y difundido. Desde la India, el hinduismo ha sido tomado y apropiado en regiones lejanas y ajenas a sus geografías de origen. A diferencia de otras religiones o sistemas filosóficos, como es el caso del Budismo en Argentina (Carini, 2008; Gancedo, 2012) o en Brasil (Usarski, 2002; Pereira, 2008), el hinduismo no necesariamente va unido a los procesos migratorios de sus adherentes para alcanzar nuevos territorios (Field, 2001).

Si bien la expansión del hinduismo ha

sido un proceso permanente desde sus inicios, es notorio que desde mediados del siglo pasado, ha sido apropiado en Occidente de manera creciente, por individuos de cultura occidental y urbana que, la mayoría de las veces, sin dejar de lado sus sistemas de creencia tradicionales, apropian y resignifican en parte las propuestas, ideas, prácticas y visiones del mundo del sistema hindú. Este fenómeno ha sido frecuentemente asociado a la existencia del movimiento de la *New Age*, movimiento contracultural en sus orígenes que tomara prestado de Oriente una visión del hombre y de su lugar en el universo completamente diferente a las visiones de la raigambre judeocristiana y a las filosofías y morales imperantes en Occidente. El imaginario y las narrativas asociadas a la Era de Acuario contienen una importante cantidad de referencias a numerosas nociones de raigambre oriental. La referencia a una futura etapa edénica en la que el hombre alcanzaría una nueva conciencia de mayor unión con el universo y con los demás seres humanos agrupa, de manera flexible y cambiante, ideas de lo sagrado propias del hinduismo y de otros sistemas de creencias orientales.

Se menciona así que la persona es un ente cuya corporalidad supera los límites de la piel y los principios de la biología occidental; que es un continente material y pasajero de una partícula sagrada *-atman-* cuyo destino es ser liberada de la materia y lograr la unión con lo sagrado universal *-Brahma-*; que su esencia, imperecedera y ajena a la experiencia humana-purusa-, reside en una materialidad finita que

involucra tanto la densidad del cuerpo físico *-prakriti-* como lo etéreo de la energía sagrada que le da vida *-sakhti, brahman-*, que ésta circula por la totalidad de la persona desde sus centros energéticos *-chakras-* hacia el universo y viceversa, poniendo al hombre en relación material y existencial con el entorno que lo rodea. La existencia humana es así definida como un momento en una línea temporal mucho más amplia que el propio devenir, se borran las líneas de lo individual y el ser humano es, en cada vida, una potencialidad permanente de liberación del dolor asociado a la existencia; una oportunidad que le permite, al distinguir lo real/inmaterial de lo irreal/material, deshacer la materia *-karma-* fruto de esa confusión ignorante *-maia-* y al cumplir el deber ser cósmico *-dharma-*, abandonar el ciclo de encarnaciones *-samsara-* y lograr la unión con lo sagrado *-moksha-* (Eliade, 1999).

Estas ideas que circulan, se ponen en juego y en movimiento en el contexto de la Nueva Era y la globalización, muestran signos de haber atravesado procesos de resemantización, apropiaciones y variaciones en su llegada a Occidente. El encuentro con una cosmovisión que comprende las acciones humanas en términos morales de bien y mal, la lógica individual de una entidad espiritual única y eterna, pero asociada a un cuerpo único, el impacto de las enseñanzas de los principios biológicos de la medicina occidental (Saizar e Idoyaga, 2007; Saizar, 2009), entre otros aspectos de la cultura de recepción, ha generado mixturas y cambios en las nociones originales, creando una nueva red de ideas y

conceptos que permiten comprender y otorgar sentidos tanto al lugar del hombre en el mundo como a su devenir particular.

A pesar de constituirse en uno de los ejes que dan sustento a la cosmovisión asociada a la *New Age*, el hinduismo ha impactado en sectores más amplios que no se identifican ni forman parte de ella. De igual manera, son muy pocos los casos en que el hinduismo es tomado sin variaciones; la mayoría de quienes refieren su conocimiento muestran también diversos grados de transformación de las premisas del hinduismo, en diferentes combinaciones que muestran huellas de diversas raigambres. Por supuesto que en virtud de la dinámica propia de las culturas, Oriente tampoco ha sido ajeno a este proceso, y es por ello que autores como Silva da Silveira (2005) y Newcombe (2009) muestran la existencia de procesos de transformación en el interior de las cosmovisiones orientales, en lo que denominan, respectivamente, procesos de transformación de doble vía como resultado de la globalización y el impacto de la cultura occidental en Oriente, así como la existencia de un neohinduismo transnacional, que se constituye en un fenómeno de circulación de saberes resignificados entre Oriente y Occidente, mediados por una profunda y colaborativa transformación entre ambas culturas (Newcombe, 2009). A pesar de ello, existen continuidades significativas en el objeto de las prácticas del hinduismo tradicionales y las actuales, incluso considerando las transformaciones socio-históricas sufridas y los procesos de refiguración (Lieberman, 2008). Como bien señala Wright

(2008: 96) todos los sistemas socioculturales son fusiones de formas anteriores, en una espiral constante, inacabada e inacabable.

El hinduismo en Argentina. Desde las búsquedas espirituales a las búsquedas de bienestar

En el contexto de los diversos sistemas de creencias del campo de lo sagrado que conforman el abanico de prácticas espirituales y religiones en la Argentina, desde principios del siglo XX y hasta nuestros días, el hinduismo ha logrado en nuestro país cada vez mayor visibilidad y presencia. Desde su llegada hasta la actualidad ha sufrido diversas transformaciones tanto en lo que hace al objeto de su demanda como al campo social de su difusión.

Para comprender el impacto del hinduismo en Argentina es necesario distinguir el relevante rol jugado por el yoga puesto que esta práctica, que está presente en todas las ramas del pensamiento hindú, ha sido el vehículo privilegiado que ha permitido –aunque no de manera excluyente- la difusión creciente de las nociones del hinduismo en la sociedad argentina.

El yoga en Oriente, más precisamente el yoga en el contexto del hinduismo, se presenta como una ascesis, una práctica que le permite al hombre distinguir lo real de lo irreal, lo eterno de lo perecedero, lo inamovible de lo transitorio, logrando la liberación del *karma* y por ello la liberación de la rueda de las encarnaciones. Las diferencias que pueden hallarse en las diversas

ramas que componen el hinduismo no implican grandes ni importantes diferencias en el modo de concebir esta práctica, la cual, como nota Fields (2001) es una de las inusuales formas –junto al Tantra y el Ayurveda- que confieren importancia a lo físico, puesto que en general el hinduismo muestra un interés en trascenderlo.

Muchas de las nociones propias de la cosmovisión hindú y que, a su vez, sustentan la práctica del yoga, han sido apropiadas, resignificadas y utilizadas incluso por fuera de sus contextos cosmovisionales de origen, en el marco de un proceso de orientalización que iniciándose en los inicios del siglo XX, continúa hasta la actualidad. Ese proceso ha tenido variantes en el tiempo, instancias de menor y mayor desarrollo, visibilidad y trascendencia. Sin lugar a dudas, el movimiento de la New Age propició el inicio de la difusión masiva de muchos de los conceptos del hinduismo, los que incluso en su transformación, pueden ser rastreados en el imaginario alternativo actual, encontrados en las explicaciones y reflexiones de individuos de cultura occidental y urbana que han hallado en esta perspectiva, la posibilidad de un encuentro con lo sagrado que no requiere mediadores ni instituciones religiosas de por medio (de la Torre, 2006; Hasselle-Newcombe, 2005) que propicia un ideal de bienestar y de autoconocimiento individual que no requiere, tampoco, abandonar el mundo o modificar completamente las condiciones de vida (Barroso Hoffman, 1999) y en cuyo devenir son centrales las búsquedas de sentido, de nuevos estilos de vida y de tratamiento de la enfermedad y el dolor (Saizar, 2009).

El hinduismo fue apropiado en la Argentina por etapas, cada una con sus características propias y distintivas, las que leídas en su totalidad permiten comprender el proceso que generó una nueva mirada sobre el mundo y el hombre, diversa e incluso contradictoria en ciertos aspectos con el paradigma judeocristiano de la tradición argentina. Cada una de ellas es parte de un continuo que no puede comprenderse sin la existencia de la anterior, pero que requiere, para su análisis, de cierta distinción.

a) Hinduismo y grupos de elite

El hinduismo llega a la Argentina como parte de las búsquedas espirituales de un grupo de elite, a diferencia de otros países en los que se origina a partir de la importación de un acervo de tradiciones de un grupo que migra. En ese sentido, la llegada del hinduismo a la Argentina se diferencia de la del Budismo en el mismo país (Gancedo, 2013) o en Brasil (Usarski, 2002), así como de los casos de otras religiones o devociones que fueron traídas al país por diversos grupos de migrantes.

Es así que en una primera etapa, el hinduismo llega a la Argentina de la mano de pequeños grupos de elite social y económica que traían a gurúes hindúes como parte de sus búsquedas espirituales y de una cierta atracción por el Oriente imaginado -lejano y exótico-, al que se le atribuía el conocimiento de una sabiduría ancestral y una propuesta superadora de las religiones judeocristianas, que permitiría renovar la experiencia de la espiritualidad en

Occidente.

En algunos casos, se refieren experiencias individuales en el propio territorio de la India, como fue el caso de Ricardo Güiraldes. El autor de “Don Segundo Sombra”, relato gauchesco de renombre internacional, publica la obra “El sendero”, que lleva por subtítulo “Notas sobre mi evolución espiritualista en vista de un futuro”. El texto, redactado en forma de poemas y en prosa entre 1915 y 1927, se editó en 1932. La mayoría de los trabajos presentes en el libro abordan diversos aspectos de las filosofías y orientaciones espirituales de Oriente, en especial de la India, por las que Güiraldes declaraba gran inclinación: yoga, Brahmanismo, meditación y contemplación. En el texto, el autor compara algunas nociones del hinduismo con la perspectiva de escritores y pensadores occidentales, aunque no en forma orgánica. Al igual que en el caso de Güiraldes, otros intelectuales de la época viajaban a la India motivados por un interés en ahondar en diversas experiencias filosóficas y espirituales.

La dinámica de esta etapa, que podría ubicarse en las primeras décadas del XX, se corresponde con otros movimientos similares y contemporáneos que tenían lugar en Europa y Estados Unidos, destinos a los que los miembros de estos grupos en búsquedas espirituales solían viajar y permanecer en extensas estadías. Las visitas de reconocidos maestros de la India, denominados con el apelativo honorífico Swami en referencia a su sabiduría, parecieran haber sido una situación frecuente en aquellos años. Los gurúes eran invitados a permanecer por períodos de meses en el país, se les solicitaba la enseñanza

de los principios del hinduismo y también su consejo espiritual, así como la guía en la práctica de la meditación, el yoga o el debate en torno a la lectura de textos sagrados como el Bhagavad Gita o los Sutras de Patanjali.

En la actualidad, distintos especialistas del hinduismo refieren la importancia, para aquellos años, de ciertas figuras en el proceso de difusión de las filosofías y prácticas de la India. Distinguen así a Swami Chidananda, Ramana Maharshi y Swami Sivananda, cuyas enseñanzas fueron traídas por visitantes y viajeros que concurrían a sus conferencias y grupos de meditación tanto en la India, donde vivían los gurúes, como en Francia o Estados Unidos, en donde permanecieron largas estancias invitados por sus seguidores. Este fenómeno parece haberse repetido en otros países de la región; para el caso de Brasil, Barroso (1999:28) distingue en su obra la importancia fundamental que tanto el Maestro Swami Vivekananda como el Maestro Soyen Shaku tuvieron en el acceso de la cultura oriental a Occidente. El impacto de sus obras posibilitó, respectivamente, la instalación de las primeras Sociedades Vedanta y centros de Budismo Zen en los Estados Unidos en los inicios del Siglo XX.

Lo particular de esta época es entonces la llegada de las filosofías hindúes de la mano de Maestros o de individuos que traían, a partir de su experiencia en la India, una nueva perspectiva de la espiritualidad, que si bien ampliaba la comprensión del mundo que imperaba en el ambiente, no era vivida como contradictoria o lejana para un occidental.

b) Quiles y el Hinduísmo desde el catolicismo

Uno de los primeros factores de la divulgación más amplia del hinduismo y de las prácticas de yoga y meditación que posibilitó la incorporación de otros ámbitos sociales –las denominadas clases medias de tradición católica- fue la traducción que el sacerdote jesuita Ismael Quiles (1906–1993) realizara de varios textos sagrados hindúes, adecuándolos a las ideas y prácticas del catolicismo. La obra del jesuita, fruto de su estancia en la India en distintos centros religiosos, rescata aquellas nociones de la disciplina oriental que a su criterio les permitirían a los católicos occidentales acceder a una práctica que postula el cuidado del cuerpo como recipiente de lo sagrado. Quiles señaló en su obra que el aporte específico del yoga y de las propuestas del hinduismo, los cuales se agregan a la ascética y a la mística cristiana, derivan en la obtención de un mayor desarrollo de ciertas técnicas de concentración mental y el recurso de la utilización del cuerpo para que este contribuya a la realización de la liberación del espíritu (Quiles, 1987). La noción del cuerpo como continente y templo de lo sagrado de carácter individual, es decir, el alma en la cosmovisión católica, se refigura a partir de la noción de cuidado y limpieza de ese continente mediante la práctica de las disciplinas hindúes. Luego de una estadía de varios meses en la India, publicó el libro “Qué es el Yoga”, en el que resaltaba el rol de las prácticas del yoga en el cuidado del cuerpo y de la psique, describiéndola como una experiencia milenaria que produjo hallazgos

y experiencias interesantes que merecerían ser tomadas en cuenta y puestas en valor en el contexto del catolicismo. En este sentido, definió al yoga como la posibilidad de adquirir una práctica que permite la liberación de todos los impedimentos que esclavizan el alma y le quitan su poder, su felicidad y su dignidad divina.

Quiles fundó una carrera de estudios orientales en la Universidad del Salvador, de la cual se desprendió luego la Tecnicatura en Yoga. Sus aportes transformaron las ideas clásicas del yoga oriental, apropiándose de ciertos contenidos y resignificando otros que eran contrarios a las nociones católicas, por ejemplo, las ideas asociadas a la rueda de encarnaciones o samsara, en contraposición a la idea de un alma inmortal y única que se corresponde a una existencia material perecedera y singular; o la idea de ignorancia en contraposición a la noción católica de la existencia de una noción moral valorativa del mal y del bien, o la noción católica de piedad y comprensión hacia el prójimo, en tanto el oriente cada encarnación supone un dharma específico, es decir, una serie de conductas culturalmente esperables de acuerdo a la casta y a la evolución lograda, al tiempo que los actos no son moralmente connotados, sino atribuidos a la ignorancia (Saizar, 2009).

En la actualidad, los textos de Quiles continúan siendo material esencial de lectura, consulta y discusión entre los alumnos y egresados de la Tecnicatura en Yoga y la licenciatura en Estudios Orientales de la Universidad del Salvador.

c) Hinduismo, Yoga y la llegada de la *New Age*.
Lo particular y lo institucional

Desde mediados de la década del '60 hasta fines de los '90 del siglo XX se dio un fenómeno particular en la Argentina que significó la expansión de las ideas del hinduismo a públicos más amplios, diluyendo la característica restrictiva que lo asociaba a sectores sociales de altos ingresos económicos y niveles de educación. De la mano del incipiente movimiento de la *New Age* los conceptos, ideas, prácticas y propuestas de las filosofías orientales harían eclosión en las movilizadas clases medias que intentaban encontrar caminos diferentes para el logro de la salud, el bienestar y las búsquedas espirituales, escapando de los marcos institucionales del catolicismo y de una educación que mostraba signos de rigidez.

Este proceso de difusión reconoce dos instancias: por un lado las trayectorias individuales, motivadas en búsquedas particulares y mediadas por la participación en grupos con similitud de intereses y, por el otro, la apertura de diversas instituciones que ofrecían prácticas del hinduismo al público en general.

c.1) El surgimiento de grupos de estudio de las filosofías orientales y la búsqueda de nuevas formas de expresión

Durante la década del sesenta, se formaron en la ciudad de Buenos Aires una serie de grupos cuyo objetivo era la exploración de nuevas prácticas que permitieran mejorar la calidad de

vida, contrarrestando los efectos negativos de una educación considerada rígida y un estilo de vida que percibían como alejado del contacto con la naturaleza y con la esencia espiritual del individuo. Estos grupos eran coordinados por mujeres y varones pertenecientes a grupos sociales de buen ingreso económico y alto nivel de instrucción y concurrían a ellos otros hombres y mujeres de las mismas condiciones de los que, en algunos casos, derivaría luego el surgimiento de institutos y centros de práctica de diversas disciplinas *New Age*. Entre ellos, los más reconocidos fueron los institutos “Río Abierto”, “Gimnasia Expresiva Rítmica Yoga” y “Arroyo”. En estos encuentros se trabajaba con una multiplicidad de técnicas de raigambre oriental y occidental, en el contexto de distintos talleres que combinaban prácticas corporales con prácticas de respiración, meditaciones grupales e individuales y lecturas comunes que abordaban tanto textos tradicionales del hinduismo como textos de autores cuyas propuestas mostraban los incipientes inicios de la *New Age*; incluso recibían la visita de maestros hindúes, devenidos reconocidos conferencistas, como Swami Shami Prevanandha, quien viniera a la Argentina en la década del 70.

De estos grupos de práctica y estudios surgieron muchos de los especialistas del yoga que hoy dictan sus propios talleres y forman nuevos especialistas; otros continuaron en un camino de búsqueda espiritual y habiendo pasado por la práctica del yoga indagaron luego en distintas terapias alternativas, realizando cursos y seminarios en distintos *workshops*, organizados

y dirigidos por especialistas extranjeros o vernáculos, en un movimiento de circularidad en el que los participantes intercambiaban sus roles de alumnos a maestros y viceversa, característica que distinguiría al fenómeno de la *New Age* (Carozzi, 2001). Años más tarde, se especializaron como terapeutas de otras medicinas orientales como el reiki, la acupuntura o el feng shui, e incursionaron en otros casos en modalidades que, si bien nacieron en Occidente, remiten a marcos filosóficos orientales, como el healing touch o la Técnica Alexander.

En el relato de sus experiencias, el yoga aparece como una práctica iniciática, un acercamiento a otras concepciones del mundo, del cosmos y del lugar del hombre en él. Las nociones aprendidas en las lecturas y debates en torno a los textos tradicionales del hinduismo pasarían a formar parte de una narrativa más amplia en la que se combinarían, en un dinámico juego de variaciones, apropiaciones y resignificaciones, con las nociones de la moral católica y la perspectiva del cuerpo biológico de la biomedicina. La atribución que hacen los practicantes –tanto especialistas como usuarios– del origen de estas nociones a una tradición histórica milenaria se constituye en el sustento de una identidad remota en el tiempo y el espacio que garantiza el valor cultural y simbólico del presente (Wright, 2008: 88) y que muestra la emergencia de procesos de creatividad cultural y reinención de tradiciones (Ibidem).

c.2) El surgimiento de las instituciones dedicadas a la enseñanza y práctica de disciplinas hinduistas

Promediando la década del 80, en los principales centros urbanos de Argentina se inauguraban numerosos espacios que ofrecían principalmente clases de yoga y la posibilidad de estudiar el instructorado de la disciplina, pero también ofertaban una serie de actividades de lectura, canto, teatro, cocina y meditación, todo en el contexto de las filosofías orientales, principalmente del hinduismo. La mayoría de esas instituciones permanecen funcionando en la actualidad, algunas con mayor renombre y visibilidad que otras. La lista de instituciones es extensa y variada, a los fines de ejemplificar se nombran sólo algunas de las de mayor tradición e impacto, que aparecen repetidamente en los relatos de las trayectorias de los practicantes.

La Fundación Indra Devi, fundada en Buenos Aires en 1982, sigue las enseñanzas de Eišenija Pēterson, conocida como Mataji Indra Devi, mujer de origen lituano que llegó a la Argentina en la década de 1980 y quien reconocía valorativamente las relaciones de amistad con reconocidas figuras de Oriente en Occidente como Tagore, Mahatma Gandhi y Sai Baba, así como la importancia central que su estancia prolongada en la India había tenido en su formación como Maestra.

Desde ese momento y hasta ahora, la Fundación Indra Devi se presenta como una de las más reconocidas instituciones de práctica del yoga. Focalizando su oferta en el HathaYoga, ofrece también la posibilidad de formarse como Instructor de Yoga, brindan clases para principiantes, para Embarazadas, para Jóvenes y Adolescentes, para Niños; al tiempo

que disponen de una serie de variantes que se inscriben en diversos aspectos del hinduismo: cursos de Shantala, de Concentración, de Mantras. La práctica de la meditación aparece inscripta en el marco del yoga, descripto como “arte y ciencia de la vida” y se asocia a la posibilidad de contactarse y unirse con lo sagrado. Todas las ofertas contemplan la posibilidad de realizar la práctica en la institución o de recibir los cursos en empresas, instituciones y en domicilios particulares. Los asistentes a Indra Devi conforman una población variada en edades, género y pertenencia social. La oferta se presenta respetuosa de las creencias del practicante y postula la posibilidad de combinarlas con las del hinduismo sin necesidad de contradicción.

La “Fundación Hastinapura”, creada en 1981 en Italia por la Profesora Ada Albrecht, y con sedes en la Argentina desde esa misma época, ofrece una extensa variedad de actividades que superan los cursos de Yoga o Meditación e involucran desde Teatro Sagrado y Música Devocional hasta Fitomedicina y Cursos de Filosofía Oriental. Hastinapura posee además de los institutos ubicados en centros urbanos, una serie de granjas en las que algunos de sus miembros permanentes viven y desarrollan sus actividades en el contexto de comunidades cerradas, en las que el apego a las tradiciones del hinduismo, reflejas en conductas que van desde la alimentación a la obligatoriedad de la meditación es mayor que en los centros de práctica urbanos. Sin embargo, la población que asiste a Hastinapura suele participar de modo

activo en las distintas actividades -como teatro sagrado o música oriental- a las que son alentados a participar por los instructores de yoga, sin por ello ser partícipes de la vida en las comunidades, la que queda reservada para una minoría de los adherentes al movimiento.

El Método DeRose llega a la Argentina en 1988, y es una sede filial de la institución del mismo nombre en Brasil, cuyo fundador afirma ser el creador de un nuevo tipo de yoga que se inscribe –según sus palabras- en la línea pre-clásica del Yoga Oriental y al que denomina Swásthya Yôga. La línea de DeRose, según la presentación institucional es una “propuesta de calidad de vida, buenas maneras, buenas relaciones humanas, buena cultura, buena alimentación y buena forma”, “que no adhiere a ninguna de las definiciones clásicas del Yoga ni a una u otra rama del hinduismo”. Algunas de las ofertas brindadas son la reeducación respiratoria, la administración del estrés, las técnicas orgánicas que mejoran el tono muscular y la flexibilidad, procedimientos para perfeccionar la desconstrucción emocional y la concentración mental. DeRose organiza en la Argentina, desde principios del 2000, un festival anual de tres días de duración en los que participan los miembros permanentes de la institución y al que asiste en modo de invitado especial y conferencista el mismo DeRose, y al que son invitados a participar los miembros recientes de la institución. Durante esos días, se llevan adelante clases de yoga, debates, conferencias, prácticas de respiración y meditación, así como celebraciones colectivas en las, que emulando los festivales electrónicos,

participan grupos de música, reconocidos *disc jockeys* y en las que el alcohol, el tabaco y las drogas están explícitamente prohibidas.

Es una característica de esta institución la oferta de las prácticas a un perfil determinado de población, varones y mujeres jóvenes y con capacidad física y buena salud. En este caso, el yoga y la meditación aparecen subsumidos al logro de un entrenamiento –tanto corporal como mental- que posibilita una mayor calidad de vida y un mayor conocimiento del sí mismo.

De hecho, no hay definiciones acerca de ninguna de las dos prácticas, sino que aparecen como parte de un cambio de conductas que se propone la construcción de “un lifestyle, un modus vivendi”, al que el practicante del método adhiere y que se manifiesta en un cambio general en su forma de estar en el mundo. El Método DeRose, contrariamente a las demás propuestas, rechaza claramente cualquier asociación con el misticismo o con los preceptos de índole filosófica del hinduismo, priorizando la atención al cuidado y entrenamiento corporal como un medio para adquirir una mayor calidad de vida. Sin embargo, las referencias a la eficacia de las prácticas y el modo de vida propuestos remiten, en última instancia, a un hinduismo pre-clásico, noción que no es ampliada por el fundador (DeRose, 2004).

d) El hinduismo subterráneo y la emergencia de las prácticas del bienestar

Alejados de cualquier referencia directa al hinduismo e intencionalmente críticos con el

ideario *New Age*, surgieron durante los últimos años una serie de prácticas que hacen foco en la idea de la posibilidad de lograr bienestar, como una instancia superadora de la mera salud física o psicológica, que no implica definiciones en torno a la pertenencia religiosa del practicante y que presentan, de manera difusa, una propuesta de experiencia de lo sagrado comprendida bajo el rótulo de espiritualidad.

Una de las más significativas manifestaciones del fenómeno es el “Arte de Vivir”. Fundada en 1981 por Sri Sri Ravi Shankar, está presente en más de 150 países y llegó a la Argentina unos pocos años después. La propuesta del “Arte de Vivir” se concentra en presentar las actividades –yoga, meditación, respiración- desde la perspectiva de sus efectos positivos en términos principalmente biológicos aunque también psicológicos y sociales es, en términos de Vargas y Viotti (2013) una espiritualidad asociada al efectivismo, al confort, al pensamiento positivo, a evitar la confrontación. Convocando a un público amplio y diverso, el Arte de Vivir propicia la inmersión paulatina en las prácticas de la respiración y la meditación, algunas de las cuales están rodeadas de cierto aire de secreto al que sólo pueden acceder los miembros permanentes de mayor antigüedad. En ese sentido, la presencia de las nociones del hinduismo y de sus prácticas particulares –yoga, meditación, respiración- aparecen subsumidas al discurso institucional explícito en las palabras de sus instructores, y cuando se manifiesta lo hace de manera tangencial como un modo de sustentar la idea de la eficacia de la práctica

propuesta, que se presenta al público haciendo hincapié en sus aspectos profanos y asociando su eficacia a nociones asimilables a una perspectiva científica. En este caso, las nociones propias de la cosmovisión hindú se presentan de manera difusa, al menos en lo que hace a los discursos de los especialistas de la institución.

En el caso de los practicantes, la eficacia del método propuesto por el Arte de Vivir se relaciona, de manera amplia, con la creencia en la energía, en términos de potencia generalizada (van der Leeuw, 1964) la que siendo plausible de manipular, permite transformar emociones, pensamientos, e incluso estados biológicos de negativos a positivos, es decir, de dañinos y enfermantes a sanadores. La energía, cuyo signo puede variar de positivo a negativo o viceversa, es manipulada en el transcurso de la práctica de respiración ritmada y movimientos del cuerpo, posibilitando a quienes perduran en la práctica la preservación o recuperación de estados saludables y calidad de vida. Al reflexionar sobre su hacer, refieren la eficacia de las prácticas a la sacralidad de la energía, su capacidad de transformar las emociones, los pensamientos e incluso el propio cuerpo, en un sentido tanto positivo como negativo en virtud de la potencia que le es propia, concepto que sin dudas remite a las categorías centrales de la cosmovisión hindú.

A modo de conclusión

Los estudios que analizan el actual campo de las terapias y prácticas alternativas de raigambre

oriental suelen asociar el surgimiento de tales disciplinas al movimiento de la *New Age*, ubicando su surgimiento en las décadas del 60 y 70 del siglo pasado, como resultado de un movimiento contracultural que dio lugar a una nueva mirada sobre el hombre y su lugar en el mundo.

Sin embargo, hemos visto a lo largo del trabajo que el hinduismo llegó a la Argentina con anterioridad al surgimiento de este movimiento, y que si bien el ideario *New Age* permitió la difusión masiva de sus principios y de algunos conceptos centrales de su cosmovisión, el hinduismo seguiría extendiéndose por otras vías ajenas al movimiento.

Es así que el hinduismo en Argentina tiene en la actualidad versiones más respetuosas de los marcos tradicionales y versiones más cercanas a los procesos de transformación en el mismo Oriente. Se presenta bajo diversas formas: como una disciplina corporal asociada al bienestar, como una práctica cuyo objetivo es lograr y mantener el equilibrio de las energías de la persona, como una terapia eficaz frente al tratamiento de la enfermedad y el dolor, como una práctica de búsqueda espiritual, que posibilita el contacto con lo sagrado.

Es en este sentido que entendemos que más que un corpus de saberes y prácticas homogéneo y estático, es un fondo, una trama de sentidos sobre el mundo, que se constituye en un referente de sabiduría ancestral pero que al mismo tiempo, incluye la experiencia de lo sagrado y permite resignificar las vivencias y el sentido de la existencia en el Occidente actual.

Bibliografía

- DeRose, M.
2004 *Yôga Avanzado. Swásthya Yôga Shás-tra*. Buenos Aires: Deva's Editorial.
- Carini, C.
2005 Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *Rever*, 5 (3).
- Carozzi, M.J.
2001 *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- De la Torre, R.
2006 Circuitos mass mediáticos de la oferta neosotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16 (32).
- Eliade, M.
1999 *Elyoga*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.
- Fields, G.
2001 *Body and Health in Yoga, Ayurveda, and Tantra*. Albany: State University of New York Press.
- Gancedo, M.
2012 La práctica del Budismo Nichiren en la Ciudad de Buenos Aires. *Mitológicas*, 27.
2015 Rostros de una Diáspora. comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). *Horizontes Antropológicos*, n^a 43, pp. 183-210.
- 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).
- Hoffman, M. B.
2002 Algumas observações sobre espiritualidade, emoção e distanciamento entre os praticantes de ioga no ocidente. *RBSE*, 1 (1).
- Leeuw, G. van der
1964 *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Liberman, K.
2008 The Reflexivity of the Authenticity of Hatha Yoga. En: *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives*. M Singleton y J Byrne (eds.) London: Routledge.
- Newcombe, S.
2009 The development of Modern Yoga. A survey of the field. *Religion Compass*, 3(6).
- Pereira, R.
2008 The transplantation of Soka

- Gakkai to Brazil. *Japanese Journal of Religious Studies*, 35 (1).
- Saizar, M.
2009 *De Krishna a Chopra. Filosofías y Prácticas del Yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Saizar, M. y A. Idoyaga Molina
2007 El yoga y las concepciones sobre la materia. Reflexiones sobre el cuerpo, las emociones y el pensamiento en el área Metropolitana. En: *El cuerpo y sus espejos. Estudios antropológico-culturales*, Teresa Porzencaski compiladora. Montevideo: Editorial Planeta.
- Silva da Silveira, M.
2005 New Age & Ne-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciencias Sociais y Religión*, 7.
- Usarski, F.
2002 O Budismo no Brasil. Um resumo Sistemático. En: *O Budismo no Brasil* (F. Usarski org.). São Paulo: Lorosae.
- Hunter, J.
2013 Prosperidad y espiritualismo para todos: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos*, 19.
- Viotti, N.
2012 Las nuevas espiritualidades. En: *Página 12*, Domingo, 9 de septiembre de 2012. Accesible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-202963-2012-09-09.html> septiembre de 2015.
- Wright, P.
2008 Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad. Latinoamérica como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, 6 (1).
- Zimmer, H.
1979 *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Resumen

El hinduismo ha sido definido desde distintas perspectivas como un sistema de creencias, como un conjunto de filosofías y prácticas o como una cosmovisión. Originario de la India, posee una importante tradición histórica y un presente dinámico en expansión. En este trabajo, la autora indaga el proceso de apropiación del hinduismo en la Argentina, señalando que más allá de su frecuente asociación con el movimiento de la Nueva Era, la llegada de la cosmovisión hindú se remonta a los inicios del Siglo XX en asociación con búsquedas espirituales de grupos de elite, para luego ser difundida a una mayor diversidad de población. En la actualidad, las nociones del

hinduismo sustentan algunas de las disciplinas más elegidas del ámbito alternativo actual, resultado del devenir del movimiento *New Age*, de los procesos de globalización y de una nueva perspectiva sobre la salud y el bienestar en las sociedades occidentales.

Palabras claves: Hinduismo, cosmología, practicas, Argentina.