

Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad *vajrayana* argentina

Buddhas in motion: the practice of dance and Tibetan yoga in an Argentinean *vajrayana* community

Catón Eduardo Carini¹

Resumen

El presente trabajo indaga en dos prácticas realizadas en un grupo budista tibetano formado en Argentina hace tres décadas: la danza del *vajra* y el *yantra* yoga. Las mismas se caracterizan por ser tecnologías espirituales que, a diferencia de la meditación silenciosa y sedente, implican la ejecución de complejos movimientos corporales y la ejecución de cantos, música y visualizaciones. El objetivo central del estudio es indagar la forma en que la danza y el yoga tibetanos promueven un *habitus* religioso en cuya configuración juegan un rol clave el entrenamiento corporal en un contexto intersubjetivo ritualmente pautado. Para ello, el escrito explora la forma en que estas prácticas se sustentan simbólicamente en una serie de nociones sobre la persona, el cuerpo, la energía y el cosmos que cuestionan concepciones dualistas propias de la modernidad occidental y se revelan como potentes modalidades de subjetivación.

Palabras clave: budismo tibetano, Argentina, cuerpo, danza, yoga.

Abstract

This paper explores two practices performed by a Tibetan Buddhist group developed in Argentina three decades ago. The dance of *vajra* and the *yantra* yoga practice are spiritual techniques characterized by complex corporal movements, chants and visualizations. This study aims to examine the specific ways in which both practices create a religious *habitus* whose key settings are mainly based on a physical training developed within a ritually structured intersubjective context. The research examines how these practices are symbolically based on several notions related to the person, the body, the energy, and the cosmos as they challenge the Modern dualist conceptions and reveal themselves as powerful methods of subjectivation.

Keywords: Tibetan Buddhism, Argentina, body, dance, yoga.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Argentina. Email: catoncarini@yahoo.com.ar

Introducción

La fragmentación de las instituciones religiosas tradicionales y la diversificación de las creencias profundizada en las últimas décadas han dotado de un creciente dinamismo al campo religioso argentino. Al conjunto de minorías presentes desde los comienzos del Estado (Bianchi, 2004) se suman ahora nuevos movimientos religiosos de origen afrobrasileño, denominaciones protestantes, devociones populares, grupos pertenecientes al movimiento de la Nueva Era y espiritualidades orientales. Dentro de estas últimas podemos incluir al budismo tibetano, *vajrayana* o budismo tántrico, un conjunto de prácticas y creencias originarias de la región de los Himalaya que ha vivido un extenso proceso de difusión en Occidente².

El presente trabajo explora el entramado ritual y simbólico de dos prácticas realizadas en un centro de budismo tibetano desarrollado en Argentina: la danza del *vajra* y el *yantra* yoga. A lo largo del mismo, realizaremos un recorrido por el origen, la forma y el simbolismo de las mencionadas disciplinas, haciendo especial énfasis en develar la manera en que manifiestan concepciones del cuerpo, el cosmos y la persona alternativas a las que tradicionalmente han sido sostenidas en Occidente y en explorar cómo estas nociones inciden en los procesos de subjetivación contemporáneos mediante una puesta en cuestión del dualismo cuerpo/mente y de la oposición entre lo individual y lo colectivo.

Nuestro tema de estudio se enmarca en el contexto del reciente interés de las ciencias sociales en la dimensión de la corporalidad, en desentrañar la relación entre la diversidad de símbolos y de disciplinas corporales propiciada por los procesos de globalización contemporáneos, y la producción de nuevas modalidades de subjetivación y construcción de identidades. Dentro de este

² Con respecto a la presencia del budismo tibetano en Occidente, algunas obras que pueden consultarse son Alves (2004), Baumann (2001, 2002), Eddy (2007), Kay (2004), Mullen (2004), Obadia (2001), Scherer (2009), Usarski (2006) y Wallace (2002).

campo, han sido de gran relevancia para dialogar con nuestro t3pico el creciente n3mero de trabajos que reflexionan sobre la importancia de la corporalidad en la conformaci3n de espiritualidades alternativas en la posmodernidad (cf. Bizerril, 2013; Citro, Aschieri y Menelli, 2011; Maluf, 2005; Puglisi, 2014a; Saizar, 2009; Viotti, 2011).

Siguiendo los planteos de Jackson (1983), creemos importante desplegar un enfoque fenomenol3gico que aborde la experiencia humana prestando especial atenci3n a los movimientos corporales situados en un ambiente social y material y que posibilite estudiar el interjuego de los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas convencionales acerca del mundo. Desde este punto de vista, la postura corporal define una relaci3n psicof3sica con el mundo (Jackson, 1983). En otras palabras, partimos aqu3 de la idea de que las concepciones religiosas est3n correlacionadas con patrones de uso corporal, con formas de percibir y actuar en el mundo. Se incorporan en el sujeto constituyendo un *habitus* espec3fico, entendiendo a este 3ltimo como un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje impl3cito o expl3cito, que funcionan como generadoras de categor3as de percepci3n, evaluaci3n, apreciaci3n, y tambi3n como principios organizadores de la acci3n (Bourdieu, 2007). Adem3s, en nuestro recorrido vamos a considerar a la danza y el yoga tibetanos como "tecnolog3as del ser", las cuales posibilitan al sujeto realizar ciertas "operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo as3 una transformaci3n de s3 mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabidur3a o inmortalidad" (Foucault, 1990:48).

Asimismo, es preciso mencionar la influencia que han tenido en este trabajo los ensayos seminales del antrop3logo franc3s Marcel Mauss sobre la noci3n de persona -en tanto categor3a cultural e hist3ricamente situada- y sobre las t3cnicas y movimientos corporales (Mauss, 1971). Como se3ala Bizerril (2013) en referencia a las tradiciones contemplativas asi3ticas centradas en la meditaci3n, es preciso destacar la importancia del entrenamiento corporal, el cual resuena con las l3gicas contempor3neas de la modernidad referidas al cuerpo y

la experiencia sensorial. En este sentido, hay que destacar que los practicantes occidentales del budismo tibetano se deben adaptar a una concepción del cuerpo y de la mente distinta a la occidental, donde ambos son considerado interdependientes e interpenetrados (Eddy, 2007). Igualmente, coincidimos con Bizerril (2013) y Puglisi (2016) cuando remarcan que las tradiciones meditativas orientales ofrecen posibilidades de formación de subjetividades alternativas a las hegemónicas del capitalismo contemporáneo, poniendo en juego técnicas corporales que enseñan a habitar el mundo de la vida de una forma característica.

Los datos en los que se fundamenta al escrito son parte de una investigación efectuada sobre los grupos budistas de raigambre tibetana desarrollados en Argentina, en la cual se empleó técnicas etnográficas tales como el trabajo de campo con observación participante, entrevistas semi-estructuradas, historias de vida y fichado bibliográfico. La misma se desarrolló en centros *vajrayana* situados en la Ciudad de Buenos Aires, así como en filiales relevantes de La Plata, Rosario, Córdoba, Tandil y Bariloche. La observación participante incluyó la asistencia a eventos tales como cursos, retiros de meditación, rituales de iniciación, conferencias y visitas de lamas tibetanos³.

1. El budismo tibetano en Argentina y la comunidad *Tashigar Sur*

El *vajrayana* es una rama del budismo que no difiere en su cosmovisión y soteriología fundamental del resto de las escuelas principales de esta religión (*mahayana* y *theravada*), pero que incorpora una multiplicidad de técnicas espirituales de carácter iniciático, transmitidas de maestro (*lama*) a discípulo. Desde su propio punto de vista, se dice que las enseñanzas tántricas son doctrinas y prácticas secretas transmitidas por el Buda sólo a algunos estudiantes especialmente dotados. Por su parte, los académicos que han indagado en la

³ Relevantes para la temática particular aquí tratada han sido los cursos de yoga y danza tibetana a los que hemos asistido durante el año 2013, 2015 y 2016 en la ciudad de La Plata. Los mismos se desarrollaron de forma intensiva a lo largo de varios fines de semana.

historia del budismo sostienen que el *vajrayana* es una elaboración varios siglos posterior a las enseñanzas de Siddhartha Gautama -ya que la misma no se menciona en el Canon Pali⁴- surgida en estrecha relación con el tantrismo hindú y con las religiones chamánicas prebúdicas del Tíbet (cf. Blondeau, 1990; Harvey, 1998; Smith, 1963; Tucci, 2012).

Hasta hace pocos años el budismo tibetano permaneció aislado en las cumbres del Himalaya. Sin embargo, la invasión al Tíbet por parte de China en 1950 impulsó la dispersión de esta religión más allá del territorio en el que estuvo confinada cerca de mil años. En efecto, la conformación de núcleos de refugiados tibetanos que mantuvieron sus creencias en la diáspora, el activismo político de los lamas contra la ocupación china, el apoyo a su causa por parte de personalidades mediáticas que se convirtieron al budismo, y el interés creciente de muchos occidentales por sus rituales y cosmovisión, han sido factores claves en la popularización del budismo tibetano en Occidente (Baumann, 2001, 2002).

Argentina no ha estado exenta de esta fascinación por el budismo tibetano, cimentada por el movimiento de la Nueva Era que difundió un amplio espectro de prácticas y nociones espirituales de raigambre oriental tales como la meditación, el reiki, el zen y el yoga. Los grupos conformados en las últimas décadas en este país destacan por su gran diversidad, ya que aquí podemos encontrar representadas a cada una de las cuatro grandes escuelas de esta religión: *nyingma*, *kagyü*, *sakya* y *gelugpa*. Junto al budismo zen, el *theravada* y la Soka Gakkai, estos centros *vajrayana* dan forma al budismo de conversos argentino, que se diferencia del budismo étnico -integrado por asociaciones religiosas relacionadas a la inmigración china, laosiana, coreana y japonesa- debido a que su membresía está compuesta por argentinos sin antepasados orientales (cf. Carini, 2012, 2014a, 2015). La misma presenta un nivel socioeconómico medio o alto, y combina su participación en los grupos tibetanos con una vida secular urbana. Por lo general, las trayectorias de vida revelan un

⁴ Corpus de textos escritos que recopilan las enseñanzas del Buda en el idioma pali.

distanciamiento del catolicismo heredado familiarmente y el posterior tránsito por otras denominaciones budistas, así como por un amplio espectro de disciplinas vinculadas a la Nueva Era tales como el yoga, el *reiki*, las artes marciales, el neohinduismo y las terapias alternativas⁵.

Las prácticas rituales que estudiaremos son habitualmente realizadas en la *Comunidad Dzogchen Argentina Tashigar Sur*. Dirigida por el maestro tibetano Chogyal Namkhai Norbu, líder de la *Comunidad Dzogchen Internacional*, esta organización posee *gars* (centros de enseñanza) en Italia, Estados Unidos, México, Venezuela, Argentina, Australia, Rumania, Rusia y Ucrania. Namkhai es un reconocido maestro de *dzogchen*, un sistema de enseñanzas esotéricas de la tradición *nyingma* del budismo tibetano⁶. *Tashigar Sur* tiene su epicentro en El Durazno, a 5 km. de la localidad de Tanti, en la Provincia de Córdoba, Argentina. Allí se congregan anualmente más de 500 discípulos de Argentina y de otros países latinoamericanos, e incluso del resto del mundo, para recibir a Namkhai Norbu, quien viaja para impartir las enseñanzas de la tradición. Además, *Tashigar Sur* incluye numerosos núcleos de practicantes (llamados “*gakyl*”) en diversas ciudades del país, que celebran reuniones periódicas destinadas a realizar actividades propias del budismo *vajrayana* tales como la danza y el yoga que exploraremos en el próximo apartado.

⁵ No hay que dejar de mencionar que la preeminencia de clases medias y altas con alto nivel de capital cultural en los grupos de budismo tibetano puede asociarse con el prestigio de lo oriental dentro de este contexto sociocultural, el cual puede funcionar como forma de distinción social, como puede observarse en otras prácticas corporales de raigambre oriental (cf. Citro, Aschieri y Menelli, 2011).

⁶ Nacido en el Tíbet en 1938, Namkhai estudió desde temprana edad diversas expresiones del budismo tibetano con importantes maestros de su época. En 1960 emigró a Italia invitado por el reconocido antropólogo y orientalista Giuseppe Tucci, donde ejerció como profesor de lengua, literatura y cultura tibetana en la Universidad de Nápoles. En 1976 comenzó a enseñar *dzogchen* en Occidente, donde fundó la *Comunidad Dzogchen Internacional* y el *Instituto Shang-Shung Internacional* para preservar las tradiciones culturales del Tíbet (cf. Norbu, Shane y Capriles, 1995).

2. La danza del *vajra* y el *yantra* yoga

En el imaginario social el budismo se asocia con personas sentadas, con las piernas cruzadas en postura de loto, los ojos cerrados, el cuerpo inmóvil y la mente en un estado de concentración. Ciertamente, en las agrupaciones de budismo zen que hemos etnografiado en investigaciones previas, este es el tipo de práctica que predomina (cf. Carini, 2012). Pero al realizar el trabajo de campo y familiarizarnos con las actividades propuestas por el budismo tibetano uno rápidamente se da cuenta que es sólo uno de los modos de entrenamiento propuestos. De modo que el régimen de corporalidad propuesto al interior del campo budista argentino es muy diferente según el caso estudiado. En centros como *Tashigar Sur* la meditación sedente e inmóvil no se encuentra dentro de las prácticas más conspicuas. Todo lo contrario, las actividades grupales más frecuentes, como la danza y el yoga, se basan en la ejecución de complejos movimientos corporales. Son prácticas dinámicas y comunitarias donde intervienen la música, los sonidos, los colores.

Dentro del budismo tántrico las danzas son consideradas unas de las prácticas más sagradas de esta religión. Existen dos tipos: con máscaras, llamadas "*cham*", que pueden ser vistas por personas no iniciadas y son llevadas a cabo en festivales y fechas especiales del calendario budista tibetano, y las danzas sin máscaras, llamadas "*gar*", las cuales están reservadas para iniciados por lo cual el público no las puede presenciar⁷. Tradicionalmente, se dice que la mayor parte de estas danzas tienen su origen en reinos sutiles de *sambhogakaya*⁸, donde son transmitidas por algunas deidades de dichos reinos a los agentes capacitados para recibir estos saberes, quienes a su vez los enseñan en la dimensión humana.

⁷ En relación con el uso de máscaras para la construcción de la noción de persona en diversas sociedades humanas, puede consultarse el clásico ensayo "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo" (Mauss, 1971).

⁸ Tierras "puras" donde residen seres celestiales (*devas*), ya sean masculinos (*dakas*) o femeninos (*dakinis*), así como diversos budas y *bodhisattvas*. Es un reino de formas luminosas, sonidos y colores sutiles, situado entre medio de la dimensión material (*nirmanakaya*) y la dimensión espiritual absoluta (*dharmakaya*).

Estas personas son llamadas "*tertones*", descubridores de tesoros espirituales ocultos o "*termas*", los cuales pueden presentarse en dos modalidades: materiales, en forma de textos escondidos en la tierra, el agua, las rocas o el cielo, o mentales, en forma de enseñanzas ocultas en la mente de los *tertones*, que son reveladas en el momento propicio para ello.

El mencionado maestro Namkhai Norbu es reconocido como un *terton* por numerosos referentes del budismo tibetano. Entre otras cosas, escribió una serie de enseñanzas denominadas "*longsal*", recibidas en sueños lúcidos y transcritas en varios volúmenes. Según cuenta Norbu, conocía por diversas fuentes tántricas la existencia de la danza del *vajra*, aunque nunca la había presenciado. Sin embargo, todo cambió durante 1985, ya que comenzó a presentársele en sueños escenas de danzas, todas ellas relacionadas con la presencia de la *dakini* Gomadevi⁹. A partir de 1989 los sueños fueron complejizándose y le revelaron la forma de emplear esa práctica como un método espiritual. En ellos, Gomadevi se le apareció bajo la forma de una joven mujer, danzando junto a un grupo de *dakas* y *dakinis*. Estos seres espirituales le enseñaron a lo largo de varios meses el diseño del mandala¹⁰ sobre el cual danzar, la música apropiada y los movimientos precisos de manos, pies, cabeza y torso. Namkhai fue anotando estas indicaciones al despertarse, así como dibujando y pintando el mandala en una plataforma de madera. A continuación, empezó a practicar según estas instrucciones, al principio con gran dificultad, pues no poseía experiencia previa con ninguna de las danzas del Tíbet.

Desde 1989 a la fecha, Namkhai ha enseñado cuatro danzas *vajra* diferentes, las cuales le fueron transmitidas en sueños de la forma anteriormente relatada. Todas ellas se realizan a un ritmo lento, siguiendo el sonido de diversos

⁹ Según las enseñanzas de Namkhai, la *dakini* Gomadevi pertenece al linaje de potencias numinosas transmisoras de la enseñanza *dzogchen* al plano humano.

¹⁰ Concepto polisémico, el mandala es un círculo sagrado dividido en sectores geométricos que representan tanto el microcosmos humano como el macrocosmos o espacio exterior. También representa otras dimensiones o mundos, como las "tierras puras" del *sambhogakaya* donde habitan los seres búdicos.

cantos sagrados o *mantras*. Es una práctica compleja, rica y detallada, en la cual hombres y mujeres desempeñan movimientos diferentes. La máxima capacidad de practicantes es de doce personas, seis hombres y seis mujeres. Existen coloridos trajes especiales para realizar la danza, con campanitas colgantes, que recientemente han comenzado a emplearse en el contexto argentino.

Como señalamos anteriormente, la danza es practicada sobre un mandala, el cual alcanza los nueve metros de diámetro y se encuentra pintado con diferentes colores. Los mandalas pueden ser móviles, hechos sobre tela o plástico plegable y pegados al piso mediante cinta adhesiva, o fijos, pintados sobre el piso de los *gonpas* (lugares de meditación y enseñanza) de los centros de la *Comunidad Dzogchen Internacional*, como es el caso de *Tashigar Sur*. Generalmente, los pequeños grupos locales emplean mandalas móviles, ya que se pueden situar en gimnasios, centros de yoga o terapias alternativas, etc.

Los practicantes se reúnen con una frecuencia semanal para bailar durante alrededor de una hora y media. Esta danza comienza con una serie de pasos rituales entre los cuales figura la realización de ejercicios preliminares (las "nueve respiraciones purificadoras"). Se coloca una esfera de cristal en el centro que sirve para "activar" el mandala; a partir de este acto queda delimitado un espacio sagrado, al que se debe entrar con todo respeto, incluso esto se manifiesta en el hecho de que los practicantes se coloquen medias limpias diferentes a las usadas para llegar al lugar de práctica para pisarlo. La finalización de la danza, como toda práctica budista, termina con la "dedicación de méritos", donde se recita una fórmula ritual en tibetano que procura hacer extensible a todos los seres los beneficios que los danzantes hayan obtenido.

En principio, la práctica de la danza (e incluso su mera observación) está reservada a los miembros de la *Comunidad Dzogchen*. Esto quiere decir que las personas deben haber recibido la "transmisión" de parte de Namkhai, un rito iniciático por el cual uno es considerado su discípulo y miembro de su linaje. En el mismo, Namkhai "transmite" al aspirante la "visión de la naturaleza búdica" a través del otorgamiento de una suerte de gracia espiritual que revela el bien de

salvación budista al comienzo de su camino, experiencia que luego cultivará y afianzará a través de años de práctica¹¹. La enseñanza de la danza a nuevos practicantes está reservada a aquellos instructores que se han preparado para ello mediante cursos específicos y que han sido autorizados para enseñar su saber por Namkhai Norbu. El entrenamiento se realiza priorizando mantener la transmisión de la enseñanza "pura", y en la actualidad existen más de cuarenta instructores a nivel global.

Con respecto al *yantra* yoga, *trulkhor*, o simplemente "*yantra*" (como dicen los practicantes), consiste en 108 series de movimientos corporales o *asanas*, acompañados de ejercicios respiratorios (*pranayamas*) y visualizaciones. Padmasambhava, el mítico introductor del budismo tántrico en el Tíbet en el siglo VIII y fundador de su primer escuela, *nyingmapa*, recibió las enseñanzas del *yantra* yoga del *mahasiddha* (maestro tántrico reconocido por sus poderes espirituales) Humkara. Padmasambhava llegó al Himalaya procedente de la región fronteriza entre Afganistán y Pakistán, invitado por el rey Trisong Detsen. Trasmitió las enseñanzas de *yantra* yoga a Vairocana, uno de sus más destacados discípulos, famoso por su rol de traductor de una gran cantidad de textos tántricos al idioma tibetano y por escribir el primer manual sobre *yantra* yoga. Esta práctica se fue transmitiendo de forma oral y escrita hasta la actualidad. Namkhai la aprendió de uno de sus tíos y, desde mediados de los años setenta, la enseña a los miembros de la *Comunidad Dzogchen*.

Cada uno de los movimientos de este tipo de yoga se coordina siguiendo el ritmo de la respiración. Para ello la respiración es dividida en tiempos y cada fase de la misma (inhalación, retención, expiración) puede presentar distinta duración. A su vez existe un período ritmado por la respiración de "entrar" en cada postura o "*yantra*", de permanecer en ella y de "salir". De modo que el *yantra* yoga adquiere un carácter relativamente más dinámico que otros estilos de yoga conocidos en Occidente tales como el *hatha* yoga del hinduismo.

¹¹ Más abajo profundizaremos en qué consiste este estado del ser.

La práctica puede ser grupal o en soledad, y se aconseja hacerla en un lugar tranquilo y alejado de la polución ambiental. Requiere tener el estómago vacío y usar ropas holgadas y cómodas. Al igual que la danza, la práctica comienza con ejercicios preliminares de respiración y termina con la “dedicación de méritos”. Algunos movimientos, los que incluyen las “prácticas preliminares”, pueden ser aprendidos y practicados por personas que no pertenecen a la comunidad y no han recibido la transmisión del maestro. Su enseñanza se encuentra reservada a instructores autorizados por el maestro Namkhai Norbu, los cuales han realizado una preparación que incluye varios años de ejercitación.

Ahora bien, para comprender estos dos conjuntos de prácticas corporales en el horizonte de sentido nativo es preciso explorar la noción de persona, cuerpo y cosmos sostenida en el marco del grupo estudiado, teniendo en cuenta que estas representaciones son, en sus rasgos medulares, ilustrativas del universo de significados que da forma al budismo tibetano¹².

3. Cuerpo, cosmos y subjetividad en el *vajrayana*

Las prácticas del budismo tibetano arriba reseñadas, las cuales pueden pensarse como “técnicas corporales” en el sentido que Mauss (1971, p. 337) otorga esta expresión, no solo estipulan un nuevo habitus, sino también, al menos en este contexto ritual, implican una nueva noción de persona. Según el *vajrayana*, el ser humano se encuentra formado por tres “cuerpos”, dimensiones o aspectos: el cuerpo físico propiamente dicho, la voz y la mente. La primera dimensión se refiere al aspecto material de la existencia, el cuerpo humano, compuesto por cinco elementos: agua, fuego, tierra, aire y espacio, experimentado por el sujeto a través de las sensaciones corporales. Como mencionamos arriba, existe una práctica preliminar a toda sesión de danza y de yoga, la cual consiste en la visualización de los colores que representan los elementos constituyentes del

¹² Existen ciertas diferencias entre la doctrina del *dzogchen* y el resto del *vajrayana*, aunque a los fines de nuestro objetivo de estudio no son de relevancia (cf. Williams, 1997).

cuerpo humano, elementos que son purificados y armonizados mediante un ejercicio respiratorio específico¹³.

Se dice que poseer un cuerpo y un renacimiento humano es una gran bendición para alguien que quiere liberarse del ciclo de reencarnaciones dentro de los seis reinos de la existencia (*samsara*) y alcanzar la liberación del sufrimiento, objetivo soteriológico del budismo. Los habitantes de los reinos o mundos inferiores al plano humano de la cosmología budista no pueden lograr este propósito, debido a que se encuentran demasiado aturdidos por el dolor, la insatisfacción o la ignorancia (en el infierno, el reino de los espíritus hambrientos y el reino animal, respectivamente). Simultáneamente, los habitantes de los mundos superiores al humano, los reinos de los dioses y los semidioses guerreros (*devas* y *asuras*) se encuentran impedidos de alcanzar la liberación debido a hallarse ocupados en disfrutar los placeres celestiales (los primeros) o condicionados por el orgullo, la ira y la vanidad (los segundos). Es en el reino humano donde la economía del placer y del dolor, así como la de la sabiduría y la ignorancia, crean condiciones propicias para que una persona encuentre la doctrina budista y pueda realizar las prácticas de salvación necesarias (cf. Williams, 1997, p. 218).

La segunda dimensión de la persona, la mente, se refiere al aspecto consciente experimentado a través de percepciones y pensamientos. En su estado ordinario, la mente es “impura” y los procesos mentales se encuentran condicionados por la ignorancia y el sufrimiento, lo cual impide la percepción de la “verdadera naturaleza” o condición del ser humano, la “visión de la naturaleza búdica” mencionada anteriormente. Pero cuando una persona “purifica su percepción”, puede acceder al estado mental de “contemplación”, “integración”, “realización” o “presencia instantánea” (también llamado estado de “*rigpa*” o “*dzogchen*”), y desde este estado percibir que todos los fenómenos empíricos son insustanciales o “vacíos”, transitorios y carentes de esencia o identidad egóica.

¹³ El color blanco simboliza el agua, el rojo representa el fuego, el amarillo la tierra, el verde el aire, y el azul el espacio.

Es un estado “no-dual” ya que en él se rompe la barrera entre sujeto y objeto, entre el ego y el mundo. El término “*vajra*” (literalmente “diamante” o “rayo”) alude a dicho estado, ya que, al igual que un diamante, no puede ser modificado ni destruido y se encuentra siempre presente en la persona, aunque obscurecido por las nubes del pensamiento conceptual ordinario.

La tercera dimensión del individuo es llamada “voz” o “habla”, y se refiere al aspecto energético del ser humano. Existe una detallada anatomía del cuerpo energético o sutil, el cual se encuentra formado por canales y centros donde esta energía se agrupa, denominados “*chakras*”. Cada *chakra* está relacionado con uno de los elementos del cuerpo humano y cada elemento es representado por un color y por una forma geométrica (triángulo, cuadrado, círculo, media luna). A su vez, cada *chakra* se corresponde con diferentes sonidos, energías y emociones. El canal energético principal del cuerpo se encuentra situado por delante de la columna vertebral, abierto en su extremo superior a la altura de la coronilla y cerrado en su base a la altura del bajo vientre. Se dice que es traslúcido, rosado por dentro y azul por fuera. Este canal central está rodeado por dos canales situados a su derecha e izquierda, los cuales representan el dualismo y la polaridad de la existencia relativa o ilusoria: bien y mal, positivo y negativo, sol y luna, femenino y masculino, calor y frío, etc. En suma, la noción de persona examinada incluye su propia “etnofisiología” (Heritier, 1991, p. 160), un sistema simbólico que piensa al ser humano desde un funcionamiento diverso al occidental. Un cuerpo físico compuesto de elementos cuya esencia se encuentra manifestada por diversos colores, y un cuerpo sutil, hecho de luz y de energía marcada por la polaridad femenino/masculino, y chacras y canales por donde aquella circula.

En el ser humano la energía se expresa de diversas formas, como por ejemplo a través del sonido y la respiración. En efecto, se dice que la manifestación de la energía (*prana* o *lung*) en los seres humanos se produce principalmente a través de la respiración, y la voz es el sonido producido por medio de la respiración. A su vez la dimensión de la energía o de la voz se

manifiesta por el movimiento, siendo este un rasgo característico de la energía, y este movimiento energético es el que constituye el aspecto emocional del ser humano. De modo que existe una serie de correspondencias u homologías entre energía, respiración, voz, sonido, movimiento y emoción.

El nivel energético, de la “voz” es el que generalmente se encuentra desequilibrado, ya que a menudo la energía se encuentra estancada, disminuida o “perturbada” en mayor o menor grado, generando distintos tipos de padecimientos. Los desequilibrios pueden deberse a causas endógenas o exógenas. Entre las primeras pueden mencionarse la alteración del balance de los elementos del cuerpo por una mala alimentación, el estrés y las preocupaciones cotidianas. Entre las segundas, destaca la influencia del medio ambiente en general y, especialmente, el influjo de seres inmateriales que tienen la capacidad de enviar “perturbaciones energéticas”. Estos son llamados las “ocho clases de seres poderosos”, potencias numinosas invisibles tales como los *nagas*, *gyalpos* o *rakshas*. Algunos de ellos son considerados demonios, mientras que otros simplemente son seres inmateriales - ni buenos ni malos-, a menudo guardianes de un paraje o territorio, que al enviar las mencionadas perturbaciones energéticas a los seres humanos pueden causarle todo tipo de males: e.g. enfermedades físicas, accidentes y problemas psicológicos¹⁴.

Un estado energético perturbado influencia negativamente no sólo la mente sino también el cuerpo del individuo. A su vez, los desequilibrios corporales y mentales influyen el estado energético del ser humano. En suma, los tres aspectos de la persona (cuerpo, habla o voz y mente) son interdependientes, uno ejerce influencia de uno sobre otro, por lo cual cuando se actúa a un nivel esa acción repercute en los demás.

¹⁴ Al indagar sobre los motivos por los cuales dichos seres podrían querer dañar a los humanos, un interlocutor me comentó que, por ejemplo, los guardianes de un paraje natural -sin ser malvados por naturaleza- pueden sentirse extremadamente molestos por la presencia humana, especialmente si estos realizan acciones tales como quemar plástico, hablar fuerte, o irradiar nerviosismo. En estos casos el poderoso espíritu guardián puede “enviar” al ser humano un daño a nivel energético que se exprese, por ejemplo, en una enfermedad de la piel.

¿Cómo se resuelven las perturbaciones energéticas o emocionales que impiden alcanzar el estado no-dual de presencia y liberación del sufrimiento? El budismo utiliza diferentes métodos para lograrlo. Según la visión nativa, el camino *hinayana* es el de *renunciación*, se renuncia a los objetos que causan emociones perturbadoras como el deseo, el odio, el apego y la aversión. En el *mahayana* se emplean antídotos que contrarrestan los efectos de las emociones conflictivas: para neutralizar la avaricia, se realizan ofrendas; para debilitar el egoísmo, se practica el altruismo, etc. El budismo tántrico o *vajrayana* se diferencia de las otras grandes tradiciones budistas debido a que propone como solución la *transformación* de las emociones perturbadoras mediante un amplio abanico de tecnologías espirituales que incluyen los tres aspectos del ser humano. Así, las emociones negativas son consideradas como formas de energía que no deben ser rechazadas sino transmutadas mediante el movimiento o los gestos (cuerpo), las prácticas respiratorias y los sonidos (voz) y la concentración y la contemplación de su naturaleza ilusoria (mente).

En relación a nuestro tema de estudio, los propios practicantes afirman que la danza y el yoga convierten las emociones en un “estado puro de la mente” a través de movimientos que guían y equilibran el *prana* o energía vital. En ambas prácticas, aprender y recordar los movimientos es un proceso arduo, el cual demanda memoria, concentración y coordinación, por lo cual llegar a moverse armoniosamente por el mandala o ejecutar las series del *yantra* requiere mucho tiempo de práctica. En el caso de la danza, el aprendizaje se realiza por fases: primero se estudia cómo mover los pies, cómo trasladarse por el mandala; más tarde se aprende a mover los brazos, y finalmente a coordinar todo el cuerpo con el ritmo del sonido. Pero desde los primeros pasos todo el mundo realiza la práctica completa, danzando el canto varias veces, sin interrupción, siguiendo a los otros bailarines en el mandala. En el caso del yoga, al ser una práctica que se puede dividir en segmentos más reducidos (por ejemplo, una sola postura, o una serie de posturas que no demandan más que unos cuantos segundos), desde un primer momento los movimientos son coordinados con la respiración para

establecer un ritmo preestablecido. En suma, tanto el yoga como la danza actuarían a nivel de la energía de la persona y en ambos casos el movimiento y el ritmo son cruciales.

Como referimos anteriormente, esta energía puede presentarse bajo el aspecto del sonido o bajo el aspecto de la respiración. En este sentido, se dice que el sonido es la base de la danza y la respiración es la base del yoga, de modo que para actuar a nivel de la voz, y así influir en la armonización de las emociones/energía, se cantan o se escuchan mantras en la danza *vajra*, o se efectúan ejercicios respiratorios en el *yantra* yoga. Por ejemplo, se dice que cada sílaba, cada vibración del sonido o mantra recitado en la danza del *vajra*, gobierna un *chakra* o centro energético específico. A su vez, cada uno de estos sonidos se relaciona con un movimiento específico del cuerpo en la danza, y el propósito es aprender a relajarse en el sonido y el movimiento, ya que ellos tienen el poder de armonizar la energía de la persona integrando la existencia humana en sus tres dimensiones (cuerpo, voz o habla y mente), en el “estado verdadero” del ser humano. A través de movimientos corporales (*mudras*), del canto (*mantras*) y de la ejercitación de la presencia o contemplación (*rigpa*) se procura integrar la condición del cuerpo, la voz y la mente.

Como señalamos arriba, en el caso del *yantra* yoga la armonización de la energía se produce no solo por el movimiento, sino también por medio de la visualización de los canales de energía y la práctica de ejercicios respiratorios. Los canales de energía y los *chakras* requieren ser reactivados y desobstruidos para que el *prana* circule libremente, y para eso se emplea la visualización, ya que ella permite dirigir la energía. Además, los ejercicios de respiración (*pranayama*) no buscan solamente calmar la mente mediante la regulación del ritmo respiratorio: su propósito principal es la retención de la respiración (*khumbaka*), con la cual se “fuerza” al *prana* de los canales laterales, solar y lunar, a “aprisionarse” en el canal central. Se dice que cuando la energía se concentra en el canal central del cuerpo es cuando se puede acceder al estado de

contemplación, resolver los problemas de energía y superar la visión dualística representada por los dos canales laterales mencionados anteriormente.

En este sentido, es preciso destacar que, según la concepción nativa, la dimensión subjetiva y la objetiva son dos aspectos estrechamente interrelacionados. Esta visión no dualista es ilustrada por el complejo simbolismo del mandala, que literalmente significa "dimensión". En un primer nivel, el mandala es una representación del microcosmos humano, con sus *chakras* que se corresponden con los círculos del mandala, sus líneas que representan los canales de energía, con los colores que representan los distintos elementos del cuerpo humano. Pero en un segundo nivel, el mandala sobre el que se danza representa el planeta Tierra. Cada una de sus líneas, colores y vértices se corresponden con determinadas líneas de energía, aéreas geográficas y lugares sagrados en nuestro planeta. Se dice que los mismos son centros energéticos especialmente propicios para realizar determinadas prácticas *dzogchen*, ya que potencian y agilizan sus beneficios. También existe un simbolismo del mandala más amplio, que refiere al Sistema Solar, y otro más amplio aún que representa el Universo. Estas dimensiones externas al individuo representadas por el mandala también padecen de desordenes de energía, por lo cual se cree que la práctica trae beneficios a la comunidad, al país, al planeta y a todos los seres. Al danzar, el individuo no sólo está actuando sobre sí mismo, sino que también se encuentra operando en los múltiples niveles ontológicos simbolizados por el mandala, los cuales son afectados por el canto de *mantras* y la danza de una forma positiva.

La palabra "*yantra*" también designa en sánscrito una forma geométrica o diagrama místico con poderes ocultos que representa niveles ontológicos, estados de la materia (agua, tierra, fuego, aire), *chakras* y energías (masculinas y femeninas) tanto del macrocosmos como del microcosmos corporal humano. Es decir que el *yantra*, al igual que el mandala, representa a la vez la estructura del Universo y del ser humano. No obstante, se dice que el mandala está más asociado con el reposo de la energía, con la contemplación, mientras que el *yantra* con la activación de la energía, con el movimiento. Por eso en sánscrito la palabra

"*yantra*", la cual en tibetano se escribe "*trulkhor*", también significa "movimiento del cuerpo"¹⁵.

Si bien tanto la danza como el *yantra* yoga son prácticas complejas que requieren de años de ejercitación para alcanzar la maestría, es común la idea de que desde un primero momento se pueden obtener los beneficios de su práctica, ya que estos últimos no requieren desempeñar los movimientos de una forma perfecta. ¿Cuáles son estos beneficios? Según los propios interlocutores, entre ellos podemos encontrar la erradicación de dolencias físicas y el retraso de la degeneración del cuerpo debido a la armonización de los cinco elementos y la coordinación de la energía. A su vez, ya que los padecimientos mentales son producidos por desequilibrios de la dimensión de la "voz", la armonización de la energía permite solucionar una amplia gama de problemas psicológicos, propiciando la calma, la tranquilidad, la relajación. Aquí adquieren especial relevancia los ejercicios de regulación y control de la respiración realizados en el *yantra* yoga, ya que controlar la respiración permite encontrar estabilidad en la vida diaria debido a su directa injerencia en los estados mentales.

Pero si bien el bienestar y la salud se encuentran presentes dentro de los propósitos que dan sentido a estas prácticas, no son el objetivo último de las mismas. Como referimos arriba, existe una búsqueda por otra forma de ser en el mundo, una manera alternativa de percibirse y percibir el entorno, una puesta en cuestión de la realidad dada, una duda ontológica sobre la vida cotidiana. Si una persona no tiene graves perturbaciones pero presenta deficiencias a nivel del funcionamiento de las tres existencias (cuerpo, voz y mente), estas deficiencias de alguna forma impiden la percepción de la verdadera naturaleza del ser humano y del cosmos. Así, la práctica del yoga y la danza tibetana habilitarían la

¹⁵ Al respecto, en una entrevista un practicante de *dzogchen* afirma "La danza se manifiesta en los tres niveles: físico, de la energía y de la mente. En el *yantra* también, lo que pasa que en el *yantra* es más evidente el nivel de la energía, como que el nivel de la energía es mucho más palpable. En la danza no tanto, no es tan palpable, pero está. Es como que el *yantra* es más un golpe ¡Plaff! (se palmea el muslo), es más fuerte, te hace darte cuenta de una manera más fácil. En cambio, cuando danzas es más sutil. Tal vez te das cuenta cuando terminas de danzar".

expresión de la potencialidad humana al integrar el cuerpo, el habla y la mente en el instante presente. La idea subyacente es que cuando los “tres cuerpos” o “tres *vajras*” (cuerpo, voz y mente) están coordinados con la energía se purifican todos los *karmas*. Y cuando la percepción “kármica” es reemplazada por una percepción “pura”, el propio cuerpo se percibe como el cuerpo sutil de una divinidad (*deva*), la mente se encuentra inmersa en la contemplación de los fenómenos y su vacuidad (la carencia de realidad a un nivel absoluto) y la voz, junto a todos los sonidos, son percibidos como *mantras* o palabras sagradas¹⁶.

Por otra parte, se plantea a la danza como un momento propicio para el ejercicio de la reflexividad, el autoconocimiento y la autoobservación. Por ejemplo, los practicantes afirman que la danza revela la propia condición, porque si uno está muy agitado, enojado o triste esto se manifiesta en el ritmo y la ejecución de los movimientos, de forma tal que se puede aprender a descubrir el fluir de las emociones y los pensamientos sin ser distraídos por ellos.

La danza y el yoga ponen en juego modalidades somáticas de atención, entendidas como formas culturalmente elaboradas de prestar atención a, y prestar atención con el propio cuerpo, a entornos que incluyen la presencia incorporada de otros sujetos (Csordas, 1993). En este sentido, la práctica requiere la coordinación intersubjetiva de los movimientos: es importante el “ir todos juntos”, los hombres desempeñando sus movimientos al unísono y las mujeres los suyos, yendo al mismo ritmo, siguiendo la música “a tiempo”, lo cual requiere ser conscientes del ambiente y de la corporalidad del resto de los compañeros. Explica un practicante:

Hay una interacción, hay una persona al lado tuyo, y además hay un movimiento, que si vos te chocas.... Vos tenés que aprender a moverte con libertad pero al mismo tiempo con otras personas.

¹⁶ Se dice que los seres espiritualmente muy avanzados alcanzan el “cuerpo arcoíris” al morir: su cuerpo no se descompone, sino que los componentes materiales se disuelven en los colores que son su esencia, manifestando un fenómeno lumínico similar al arcoíris. El cuerpo físico se va encogiendo a medida que despidе luz y con el paso de los días termina por desaparecer. Un relato de este fenómeno se encuentra en Norbu, Shane y Capriles (1995).

Es lo mismo que en el mundo externo. Vos te movés y vos te das cuenta que cuando la gente está crispada y danza en el mandala, se chocan, se olvidan. Cuando uno puede empezar a entrar en el estado, o mínimamente entrar en contemplación y danzar, vos te das cuenta que todos empiezan a bailar al mismo tiempo, y no se están mirando a ver que hace cada uno, porque vos cuando danzas no miras lo que hace el otro, vos danzas. Entonces vos danzas sin mirar al otro y vos ves como todo se baila sincronizadamente. Es distinto al nivel de la energía, es distinto al nivel de la mente, es distinto a todo nivel, a nivel físico.

Al mismo tiempo, se requiere la coordinación de movimientos entre varones y mujeres, para así llegar a tiempo a determinados momentos pautados de encuentro, de sutil interacción, donde por breves instantes se produce un acercamiento íntimo o se cruzan las miradas entre el que danza en el rol masculino y el que danza en el rol femenino¹⁷. Al respecto, una practicante señalaba en una sesión de danza que hay que prestar atención a estos momentos de proximidad con el otro hombre o mujer para "sentir su energía", ya que eso genera en uno mismo una sensación o una experiencia, y que Namkhai Norbu siempre señala que el único modo de aprender es con la experiencia. Por ello se dice que la danza "armoniza" e "integra" la energía masculina con la femenina.

Asimismo, es preciso mencionar el énfasis en trasladar el estado de consciencia propuesto a la vida cotidiana, aprender a moverse armoniosamente, con "presencia instantánea" tanto dentro como fuera del mandala. Aquí adquiere especial relevancia la noción de "integración", pues el principal objetivo declarado del *dzogchen* es integrar la práctica en la vida cotidiana, vivir en armonía con las circunstancias sin cambiar las actividades cotidianas propias de una vida secular urbana en el siglo XXI. En palabras de Namkhai durante una conferencia:

Ya que no nos retiramos a una montaña, en una cueva como Milarepa, sino que estamos viviendo una vida normal en nuestra

¹⁷ Que no siempre coincide con el sexo biológico, ya que no es raro que un hombre "baile con las chicas" o una mujer "haga de hombre", especialmente los que se preparan para convertirse en instructores, pues deben enseñar tanto a unos como a otros.

sociedad ¿cómo podemos tener realización? Sabiendo cómo trabajar con nuestras tres puertas, integrándolas en el estado de contemplación. No hay diferencia entre estar en una cueva solo durante años y años, e integrar el cuerpo, el habla y la mente en el instante presente en la vida diaria. Por eso en las enseñanzas *dzogchen* siempre existe la posibilidad de integrar todo en la práctica.

En este sentido, la danza del *vajra* se presenta como una forma de integrar la consciencia de los movimientos corporales y su ritmo en la vida diaria a fin de que la misma sea una danza ininterrumpida. Como señala una practicante: "a través de la danza descubrimos que el mandala con los cinco colores es símbolo de nuestra dimensión y que no hay diferencia entre una secuencia de pasos en el mandala y en el pavimento de la calle". Otro practicante sintetiza estas nociones de la siguiente forma:

Trato de llevar adelante la práctica en la vida cotidiana, tiene que ver con interactuar, con moverse en el *samsara*. La danza es una práctica de integración, para integrar tu mundo interno con el mundo de afuera. Vos empezás a ver que como es adentro es afuera, te empezás a comunicar con la gente a un nivel distinto... Tiene que ver con el hecho de interactuar con tu entorno, con tu mundo externo, no solo con el interno sino también con el mundo externo. Por eso es una práctica de integración la danza. Ahí uno integra. Cuando integras, integras todo, integras tu mundo interno, integras tu mundo externo, integras la gente que esta danzando con vos, todo, todo está en el mandala. Y el compromiso con la comunidad tiene que ver con esa integración, porque además el otro siempre te trabaja como espejo...

Los significantes clave que describen los objetivos a alcanzar con la danza y el yoga son la "armonía", el "equilibrio", la "integración", la "fluidez", la "relajación" y el "bienestar". Armonía de los elementos que constituyen el cuerpo y armonía entre los tres componentes de la persona: el cuerpo, la voz y la mente. Equilibrio del sistema energético humano, propenso a los bloqueos, a las influencias externas, a las perturbaciones de todo tipo. Integración con el mundo cotidiano, con la vida secular, urbana, familiar y laboral, disfrutada desde un

estado de relajación, de bienestar, una vida que fluye al ritmo relajado pero concentrado de un mantra sagrado, un movimiento a través del mandala del mundo de la vida ordinario, transfigurado en un paraíso búdico gracias a la "percepción pura" que dispone un ser "realizado" espiritualmente. Concebidas como meditación en movimiento, estas prácticas se describen mejor como una experiencia de los sentidos abordada de forma meditativa, entendiendo a esta última como una apertura transracional al nivel preobjetivo de la percepción del que hablaba Merleau-Ponty (1993), que como una restricción de la atención mediante la concentración fija en un objeto.

Por otra parte, es importante destacar que estas prácticas implican una hierofanía desde la perspectiva de sus propios protagonistas. La danza es transmitida desde una dimensión sagrada, por seres numinosos, las *dakinis*, en su propio lenguaje, una lengua esotérica entendida sólo por alguien con dotes excepcionales. Se dice que estar en un mandala es estar en una dimensión pura, lo contrario que estar en el *samsara*. Según afirman los miembros de la comunidad *dzogchen*, el mandala "revela el espacio sagrado" de cualquier ciudad, plaza, gimnasio, escuela o iglesia, y una vez empleado en determinado sitio, se "vuelve para siempre un lugar sagrado". Incluso la sacralización implica a uno mismo y al otro, ya que la idea es no permanecer en el concepto ordinario de ver al otro como un hombre o una mujer, sino como una divinidad danzante, masculina o femenina (*daka* o *dakini*), y creer que en el momento de la danza uno se encuentra en una dimensión pura "rodeado de millones de *dakas* y *dakinis*".

De hecho, estas geografías sagradas son efectivamente imaginadas en otras prácticas *dzogchen* donde el cuerpo se encuentra en posición sedente y se construye un cosmos y un sujeto sagrado mediante complejas visualizaciones. Como ya exploramos en otra parte, el budismo tibetano destaca por el empleo de la imaginación como tecnología espiritual donde uno mismo se imagina como un ser iluminado de acuerdo a patrones iconográficos tradicionales (cf. Carini, 2014b; Wallace, 2002). En el caso de la danza, la cual no requiere ninguna visualización, podemos decir que uno actúa ese imaginario sagrado

reproduciendo los movimientos y los sonidos que los habitantes de esa geografía numinosa han enseñado¹⁸.

Y aquí hay que destacar que el uso de la imaginación no implica imaginar lo inexistente, una fantasía (Ludueña, 2012). Es imaginar lo real, lo que -aún- no se puede ver pues la percepción impura, condicionada por la ignorancia, lo impide. Mediante un acto de fe en el *lama* y la tradición que representa, el discípulo acepta la descripción brindada del mundo y de sí mismo y la visualiza activamente hasta poder verla por sus propios medios. La clave de esta metodología estaría en la capacidad de evocación de la imaginación: imaginar el mundo como lo vería alguien con la percepción pura, como un Buda, es un acto que purifica la percepción en sí mismo. Al mismo tiempo, la acción, la práctica también poseería un poder evocador, una potencialidad para hacer emerger lo numinoso. Como se dice a menudo: "hay que actuar como un Buda hasta que uno se convierta en Buda", y es en estos términos que el sentido de la danza debe ser entendido: alguien que (potencialmente) es un buda, danza como un Buda, de la forma en que otros Budas le enseñaron a hacerlo.

Conclusiones

Tras el recorrido efectuado podemos decir que tanto la danza como el yoga tibetanos reconfiguran los hábitos previos de los practicantes de acuerdo a una serie de símbolos cosmológicos, técnicas corporales y patrones de uso del cuerpo, los cuales dan forma a todo un complejo de disposiciones para percibir y actuar en el mundo de la vida cotidiana. A diferencia de otras líneas de budismo como el zen y el *theravada*, donde se propone un régimen de corporalidad en el cual predomina el reposo, en el grupo estudiado el mismo se caracteriza por la

¹⁸ Como señala Mauss (1971), en un inmenso número de sociedades las personas "actúan" un drama sagrado, cósmico y ritual en donde se representan los antepasados míticos con los cuales se identifica el grupo.

circulación, el movimiento, la puesta en juego de técnicas corporales sumamente complejas.

Además, estas técnicas corporales se revelan como potentes modalidades de subjetivación al construir una identidad y una noción de persona distintiva. Retomando lo planteado por Bizerril (2013), las subjetividades formadas por las tradiciones meditativas orientales, como el caso que nos ocupa, se proponen como alternativas a las hegemónicas del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, es preciso salir de la dicotomía entre la normalización hegemónica del capitalismo y autoconstrucción de una corporalidad y una identidad personalizada, disidente, fruto de la elección y expresión individual de los propios deseos, temores, pensamientos y sentimientos, tal como puede encontrarse en otras disciplinas corporales contemporáneas de carácter contestatario (cf. Citro, Aschieri y Mennelli, 2011). De acuerdo a lo expuesto en los párrafos anteriores, podemos decir que la noción de persona estudiada quiebra el molde de la normalización hegemónica del capitalismo, pero reconstruye otro en el marco de un esquema de carácter tradicional, que concibe la persona en términos completamente diferentes, una persona con una subjetividad sacralizada. De forma similar a lo reportado por Puglisi (2014b) en relación al movimiento Sai Baba en Argentina, encontramos en nuestro caso una noción de individuo concebido según una lógica ternaria que contrasta con la concepción dualista mente-cuerpo. Al mismo tiempo, y junto con el mencionado autor, encontramos que los grupos de tradición oriental como los estudiados aquí cuestionan la dualidad entre cuerpo y mundo, poniendo en juego una concepción de la energía como elemento que atraviesa y relaciona tanto las diferentes dimensiones del individuo como a este último con el resto del cosmos¹⁹.

Para finalizar, y teniendo en cuenta que el budismo occidental se encuentra marcado por la tensión entre tradición y modernidad, preservación e innovación, continuidad y adaptación, podemos afirmar que el caso estudiado

¹⁹ También encontramos fuertes resonancias con la investigación de Saizar (2009) sobre usuarios del yoga en Argentina, donde ocupa un rol fundamental la noción de "energía".

ilustra los procesos de creatividad cultural implicados en la recreación del budismo en Occidente que a menudo resuelven esta tensión mediante innovaciones tradicionalistas. En otras palabras, es preciso cuestionar la idea de que esta apropiación de una religión allende su lugar de origen se cimenta en una transmisión unidireccional de un saber arcaico. Con elementos tradicionales como la figura del *tertón* y la preexistencia de danzas sagradas, se da forma a una práctica novedosa, con un desarrollo reciente de menos de tres décadas. La idea de que el "descubrimiento" de la danza del *vajra* en tanto tesoro espiritual escondido hace cientos de años se debe a que las circunstancias actuales son favorables en la actualidad, e incluso de particular valor para los practicantes contemporáneos, legitima la irrupción de la novedad y el cambio en el bagaje de las técnicas espirituales del grupo, situándolo dentro de un régimen ontológico donde es parte de la tradición, de lo antiguo, de un legado sagrado enviado desde una dimensión numinosa, en tanto transmisión de un saber esotérico que tiene un linaje milenario, el cual comienza con Padmasambhava y termina con el líder actual del grupo, Namkhai Norbu. En este sentido podemos hablar de enseñanzas móviles, dinámicas, abiertas al cambio mediante mecanismos de sanción tradicionales que ponen en juego el carisma y la autoridad del maestro. Al mismo tiempo, debe destacarse el énfasis en transmitir la danza sin alteraciones, disciplinando los posibles cambios que la idiosincrasia de cada instructor pueda aportarle a los movimientos mediante una especie de control cruzado que tiene como garante de la autenticidad la autoridad del maestro. En suma, prácticas innovadoras se transforman mediante ciertos mecanismos simbólicos en tradiciones milenarias que deben preservarse puras para su legado futuro.

Referências

ALVES, Daniel. *Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

- BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 1-43, 2001.
- BAUMANN, Martin. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.
- BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- BIZERRIL, José. Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nómadas*, nº 39, p. 181-195, 2013.
- BLONDEAU, Anne-Marie. Las religiones del Tíbet. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I*. Vol. 9, p. 287-405. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- CARINI, Catón Eduardo. Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, 2012.
- _____. 2014a. La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico. En: *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria*. Buenos Aires: Imago Mundi, p. 181-196, 2014a.
- _____. "Plegaria, imaginación religiosa y subjetividad en el budismo tibetano argentino". En: *Actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social*", Universidad Nacional de Rosario, 2014b.
- _____. "Buddhism in Argentina". En: *Encyclopedia of Latin American Religions*. Berlín: Springer, p. 1-10, 2015.
- CITRO, Silvia, ASCHIERI, Patricia y MENNELLI, Yanina. El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 25 N.º 42 pp. 102-128, 2011.
- CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, nº 8, p.135-156, 1993.
- EDDY, Glenny. A Strand of Contemporary Tantra: Its Discourse and Practice in the FPMT. *Journal of Global Buddhism*, n. 8, p. 81-106, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- HARVEY, Peter. *El Budismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HÉRITIER, Françoise. El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones. En: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia. (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, p. 159-174, 1991.
- JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, 18:327-345, 1983.
- KAY, David. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, Development and Adaptation*. London and New York: Routledge Curzon, 2004.

- LUDUEÑA, Gustavo Andrés. La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 285-306, jan./jun. 2012
- MALUF, Sônia Weidner. Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era. *ILHA Revista de Antropologia*, v.7, n. 1,2, p. 147-161.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- MULLEN, Eve. The American occupation of Tibetan Buddhism: Tibetan and their American Host in New York City. *Journal of Global Buddhism* n.5, p. 85-89, 2004.
- NORBU, Namkhai, Jhaon SHANE y Elías CAPRILES. *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra dzogchen*. Barcelona: Kairós, 1995.
- OBADIA, Lionel. Tibetan Buddhism in France: a missionary religion? *Journal of Global Buddhism*, n.2, p. 92-122, 2001.
- PUGLISI, Rodolfo. Prácticas rituales y desapego del mundo: una exploración etnográfica sobre los modos en que los grupos Sai Baba controlan la mente. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 35 (2), 67-87, 2014a.
- PUGLISI, Rodolfo. Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 40, p. 73-95, 2014b.
- PUGLISI, Rodolfo. Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo. *Astrolabio*, n. 16, p. 192-219, 2016.
- SAIZAR, Mercedes. La etiología de la enfermedad y el fluir de la energía. Relatos de usuarios y especialistas del yoga en Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, vol. XXIV, 2009, pp. 9-27
- SCHERER, Burkhard. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. *Journal of Global Buddhism*, n. 10, p. 17-48, 2009.
- SMITH, Harold. El Budismo. En: JAMES, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona: Vergara, 1963.
- TUCCI, Giuseppe. *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós, 2012.
- USARSKI, Frank. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, n. 26 (1), p. 11-30, 2006.
- VIOTTI, Nicolás. La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Cultura y Religión*, Iquique, vol. 5 p. 4 – 17, 2011.
- WALLACE, Alan. The Spectrum of Buddhist Practice in the West. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.
- WILLIAMS, Paul. Some Mahayana Buddhist perspectives on the body. In: *Religion and the Body*. COAKLEY, Sarah (ed.), p. 205-230, 1997.