



Impreso realizado por las BRP en 1989 | IMAGEN TOMADA DEL LIBRO *PUÑO Y LETRA : MOVIMIENTO SOCIAL Y COMUNICACIÓN GRÁFICA EN CHILE*
EDUARDO CASTILLO ESPINOZA | EDICIONES B CHILE, 2006

RELIGIÓN Y MODOS DE SUBJETIVACIÓN EN EL MUNDO GLOBALIZADO*

RELIGIÃO E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO NO MUNDO GLOBALIZADO

RELIGION AND OTHER FORMS OF SUBJECTIVATION IN A GLOBALIZED WORLD

José Bizerril**

Traducción del Portugués: Fernando Campos Leza***

En este artículo se abordan los posibles impactos de la circulación global de tradiciones religiosas minoritarias sobre los procesos de subjetivación contemporáneos. Específicamente, al centrarse en las subjetividades corporificadas, se analiza el ejemplo de las tradiciones contemplativas asiáticas en Brasil y la diáspora de las religiones afrobrasileñas por el Mercosur y Europa. La práctica de estas tradiciones ofrece la posibilidad de formación de subjetividades alternativas a las hegemónicas del capitalismo contemporáneo, y el riesgo de su simulacro, especialmente en regímenes new age.

Palabras clave: religión, subjetivación, globalización, mundo contemporáneo, corporalidad.

Neste artigo abordam-se os possíveis impactos da circulação global de tradições religiosas minoritárias sobre os processos de subjetivação contemporâneos. Especificamente, ao centrar-se nas subjetividades corporificadas, analisa-se o exemplo das tradições contemplativas asiáticas no Brasil e a diáspora das religiões afro-brasileiras pelo Mercosul e Europa. A prática destas tradições oferece a possibilidade de formação de subjetividades alternativas às hegemônicas do capitalismo contemporâneo, e o risco de seu simulacro, especialmente em regimes new age.

Palavras-chave: religião, subjetivação, globalização, mundo contemporâneo, corporalidade.

This article discusses the possible implications that globally spread religious traditions of the minorities may have on contemporary subjectivation processes. Specifically, by focusing on embodied subjectivities, it analyzes the example of Asian contemplative practices in Brazil and the Diaspora of African- Brazilian religions across the Mercosur and Europe. The practice of these traditions opens the possibility of creating alternative subjectivities that differ from the hegemony of contemporary capitalism, and also the risk of being a simulation, especially in new age ruling systems.

Key words: religion, subjectivation, globalization, contemporary world, corporeality.

* Ponencia presentada en el VIII Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Brasília, 12-14 de octubre del 2012. Publicada por primera vez en portugués en: Marta Helena Freitas, Geraldo J. Paiva y Célia Moraes (comps.), 2012, *Psicologia da Religião no mundo ocidental contemporâneo: desafios da interdisciplinaridade*, Volumen II, Brasília, EdUCB – Editora da Universidade de Brasília, pp. 351-374. Agradecemos a la editorial EdUCB y a los organizadores del volumen por su autorización para esta traducción y publicación en español.

** Licenciado en Historia, Magíster en Antropología Social de la Universidad de Brasília y Doctor en Antropología Social. Profesor del Programa de Postgrado en Psicología de la UniCEUB, Brasília (Brasil). E-mail: jbizerril@yahoo.com.br

*** Maestro en Traducción Editorial, Económica y Técnica, Sorbonne Nouvelle (Francia). E-mail: fernando@tradore.com

En este artículo me ocupo de la dispersión global de tradiciones religiosas que hasta ahora se han considerado locales e incluso “exóticas”, señalando sus impactos potenciales sobre las subjetividades contemporáneas. Al centrarme en los modos de subjetivación derivados de las tecnologías religiosas, pretendo abordar dos ejemplos de flujos específicos: las tradiciones espirituales asiáticas que llegan a Brasil en la segunda mitad del siglo XX y las tradiciones afrobrasileñas que desembarcan en Europa y América Latina en las últimas décadas.

EN EL PRINCIPIO ERA LA GLOBALIZACIÓN

El término *globalización* corresponde a la constitución de una red de circulación de mercancías, personas, capital y cultura a escala (hasta cierto punto) mundial, con su consiguiente reorganización del tiempo y el espacio. En palabras de Inدا y Rosaldo:

This term refers [...] to the intensification of global interconnectedness, suggesting a world full of movement and mixture, contact and linkages, and persistent cultural interaction and exchange. It speaks, in other words, to the complex mobilities and interconnections that characterize the globe today (2002: 2).

Estos procesos cruzan las fronteras de los Estados nacionales, ahora selectivamente porosas. Definido de esta manera, el proceso de globalización hace que resulte problemático cualquier intento de análisis basado en una noción esencialista, fija, aislada y autocontenida de *cultura*. Esto implica romper con una relación automática entre cultura y territorio, algo ya cuestionado por Clifford (1999), y reconocer que las culturas son, desde el principio, el resultado de encuentros interculturales¹, que no han existido nunca en forma “pura”. De esta manera, hablar de globalización supone referirse simultáneamente al desarraigo cultural y a la reinserción de culturas en otros contextos de espacio-tiempo. Es decir, se producen desterritorializaciones y reterritorializaciones sucesivas o simultáneas.

Aunque la intensificación y aceleración de este flujo de intercambios, así como la creación del término en sí, puedan datarse en las últimas décadas del siglo

XX, desde el punto de vista histórico, la constitución del fenómeno denominado *globalización* se remonta a principios de la Edad Moderna, con la expansión colonial europea (Hall, 2003). En función de la organización geopolítica de los tránsitos globales, sería mejor describir este proceso, al menos en su forma hegemónica, como un proyecto de occidentalización del mundo (Latouche, 1994), es decir, de uniformización mundial. Dicho proceso se puede caracterizar en términos de: 1) división mundial del trabajo en el marco del sistema capitalista; 2) misión “civilizatoria” occidental: difusión de la lógica científica, de la religiosidad cristiana y del sistema político “democrático”; y 3) hegemonía de la lógica del consumo como forma de relacionarse con el mundo y con los demás seres humanos. Esta interpretación también está en consonancia con la interpretación de De Sousa Santos (2002), según el cual, toda globalización es el resultado exitoso de la expansión de un determinado localismo. También me gustaría añadir la perspectiva de Castells (2001, 2002) de la desterritorialización del capital, favorecida por las tecnologías del transporte y de las comunicaciones.

Sin embargo, la globalización debe ser pensada como un proceso múltiple y diverso (De Sousa, 2002), cuya profecía de inevitabilidad ha sido obra de los grupos de interés que más se benefician de ésta. Y también como forma desigual e inestable (Hall, 2003). Sólo algunas partes del mundo se han globalizado mayoritariamente, y apenas en algunos aspectos, especialmente algunas de las ciudades más grandes del mundo y ciertos grupos sociales dentro de esos espacios urbanos. A pesar de la presión metropolitana en términos de una agenda modernizadora, hay resistencias ante ese proceso. Algunas de éstas se encuentran organizadas en red, incluso sirviéndose de las tecnologías de la información, que son una parte integrante de la propia globalización. Otras se derivan de cierta inercia cultural o también de la constitución de “modernidades vernáculas” (Hall, 2003), efecto de lo que algunos autores (Bhabha, 1994; Clifford, 1999; Hall, 2003) tematizan como *hibridez cultural*.

Por otro lado, a pesar de la proliferación de un nuevo tipo de espacios sociales, “no lugares” (Augé, 1994)², el dominio de lo local no sólo no ha desaparecido, sino que en éste perdura la compleja convivencia de fenó-

menos de profundidad histórica diversa, que Carvalho (1996) denomina *simultaneidad de presencias*. En este horizonte de contacto intercultural asimétrico, mercancías y productos de la industria cultural, sobre todo pero no exclusivamente occidental, son apropiadas de forma selectiva y ambivalente en contextos locales, en lo referente a su valor y sentido. La recopilación de textos organizada por Inda y Rosaldo (2002) hace referencia, por ejemplo, a la sospecha de los pentecostales ghaneses sobre el carácter demoníaco de las mercancías occidentales.

Desde una perspectiva macrosociológica, el nuevo orden social se caracteriza, según la descripción de Bauman (1999, 2003), por una mayor emancipación de las élites, paralela a una mayor expropiación y vinculación a lo local por parte de las poblaciones. Esta situación se expresa de modo particularmente ilustrativo por el contraste que se establece entre dos figuras emblemáticas del mundo globalizado: el turista global y el vagabundo local. Todo este proceso, si se percibe aquí con énfasis en los aspectos económicos, políticos y sociales, tiene un costo humano: aumento de la inestabilidad de las condiciones de vida, la inseguridad y la imprevisibilidad (Bauman, 2003, 2004, 2007, 2008), desintegración de las categorías clave y fragmentación del sentido (Hall, 2003), desterritorialización del poder y del capital (Castells, 2002), migraciones (Hall, 2003; Bauman, 2003, 2004, 2005) y aumento de la exclusión social y de la desigualdad (Bauman, 1999, 2003, 2004 y 2005).

Con respecto a la otra cara de la globalización, es decir, a su dimensión no hegemónica, Inda y Rosaldo (2002) recomiendan prestar atención a tres elementos: la recepción resignificada y negociada de bienes occidentales en el Tercer Mundo; el flujo bilateral, aunque asimétrico, de la globalización; y la existencia de circuitos globales paralelos de bienes y personas, que conectan áreas periféricas sin influencia determinante de Occidente. Este tercer aspecto puede ser ilustrado por la influencia de Hong Kong y Taiwán sobre Shanghái, o por la presencia india en África y en el Caribe. Añado a esta discusión la contraparte de la occidentalización: el reflujo de personas y culturas de las antiguas colonias, que forman “minorías étnicas” e individuos de la diáspora en las metrópolis, con la consiguiente producción relacional de identidades culturales diferenciadas

y de “comunidades”, así como el establecimiento de relaciones sociales a distancia, entre los migrantes y las comunidades de origen; la penetración de saberes no occidentales en los países centrales y en sus antiguas colonias³; la problematización de la noción monolítica de *nación* (Hall, 2003; Inda y Rosaldo, 2002) y del modelo de Estado ilustrado (Hall, 2003); y el recrudescimiento de los localismos y de las identidades esencializadas. Para Castells (2002), las comunas culturales (religiosas, étnicas, territoriales, de los movimientos sociales, etcétera) se constituyen como identidades de resistencia local contra la globalización.

Teniendo en cuenta lo expuesto sobre el tema de la globalización, resulta evidente que ya no podemos pensarla en términos simplistas, como mera uniformización planetaria, ni como destino inexorable. Por otro lado, una conclusión pertinente sobre el tema es que las tendencias hegemónicas de los procesos de globalización operan en favor de la expansión de la lógica capitalista, es decir, del crecimiento de sensibilidades consumistas y de la consolidación de una infraestructura de transportes, comunicaciones e información que permita la formación de mercados globales. No obstante, más allá de sus circuitos hegemónicos que siguen el flujo del capital, también hay circuitos paralelos de la globalización, cuyo vector parte de los países emergentes hacia los países centrales y circula entre países emergentes. Ambos movimientos, hegemónicos y paralelos, han borrado las fronteras de las identidades culturales modernas y han inviabilizado sus pretensiones monológicas, introduciendo una mayor variabilidad en las sociedades multiculturales contemporáneas y tornando más complejo el etnopaisaje global.

GLOBALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

En la introducción que escribe para su recopilación de textos sobre religión y globalización, Thomas Csordas (2009) aclara algunos posibles malentendidos en el debate sobre este tema: no se trata ni de pensar la religión como un epifenómeno de la mundialización del capitalismo contemporáneo, ni de estudiar la globalización de las religiones en términos de “mercado de bienes simbólicos”. A esas consideraciones añadiría que hay algo distintivo en el fenómeno religioso que no permite que

lo reduzcamos a otros aspectos de la vida social, aunque esté indisociablemente articulado con éstos (Carvalho, 1994, 2001; Csordas, 2009).

Otro aspecto que el autor destaca es igualmente útil para nuestro debate: la globalización no opera sólo de forma unidireccional, desde el centro hacia la periferia, sino que es como mínimo bilateral (Csordas, 2009). Además, como ya se ha dicho, este fenómeno también ha generado sus circuitos paralelos e incluso divergentes en relación con el movimiento hegemónico en favor de los flujos de capital (Bizerril, 2007; Inda y Rosaldo, 2002). En cuanto a la religión, son éstos y otros vectores del flujo de la globalización, rutas en algunos casos, por donde circulan personajes inusitados cuando es pensada en términos de expansión del capitalismo contemporáneo, lo que me interesa explorar a partir de algunos ejemplos. Como sostiene Samuel (2005), los contextos globales constituyen simultáneamente una oportunidad y una amenaza para las religiones tradicionales: contacto con otras formas de pensar y posibilidad de obtener nuevos adeptos. Sin embargo, a pesar de sus desplazamientos transnacionales, las comunidades religiosas, en su concreción, tienen un anclaje local y producen identidades colectivas. Por lo tanto, habría una superposición de la circulación global y de las configuraciones locales de alteridad (Segato, 2007).

Como criterio para comprender cómo se transnacionalizan las religiones, Csordas (2009) sugiere que aquéllas con más éxito se caracterizan por la portabilidad de sus prácticas y la transponibilidad de sus mensajes. El primer aspecto implica un mayor éxito para prácticas que requieren menos conocimientos especializados, equipamiento ritual y familiaridad con las especificidades de la tradición cultural de origen. En cambio, el segundo aspecto implica grados de plasticidad y generalizabilidad del mensaje, que permitan que se transforme y adapte a nuevos contextos, manteniendo su actualidad, sin descaracterizarse como tradición. Si bien, por un lado, esos criterios se aplican hasta cierto punto a mis ejemplos, por otra parte contrastan con la afirmación de Csordas (2009) de que las religiones globales tienden a afirmar una discontinuidad radical entre lo mundano y lo trascendente que potenciaría su transponibilidad. No creo que éste sea el caso ni en la difusión del taoísmo ni del budismo tibetano en Brasil ni en la diáspora global

de las religiones afrobrasileñas. En ambos casos, lo que está en juego es una “cosmovivencia” (Bizerril, 2007) religiosa en la cual las experiencias producidas por las tecnologías rituales idealmente deberían extenderse al ámbito de la vida cotidiana. Esto se ve ilustrado por la búsqueda taoísta de la serenidad, que está envuelta en un modo de vida completo (Bizerril, 2007, 2010, 2011), así como por los criterios tradicionales de autenticidad de la experiencia meditativa budista, que implican un cambio de postura existencial. En esta misma línea de razonamiento, una implicación consistente con una religiosidad afrobrasileña instala la presencia de los *orixás*⁴ y de los espíritus en todas las áreas de la vida y no sólo en las ceremonias públicas y privadas formales que se celebran en el *terreiro*⁵.

Inspirado por la lectura foucaultiana que Nikolas Rose (2011) hace de la psicología, trataré los sistemas religiosos como tecnologías de subjetivación. Más precisamente, la cuestión que esbozaré a partir de ahora sería de qué manera las tecnologías de las religiones tradicionales, que implican concepciones de persona y formas de vida que contrastan con el individuo moderno, encuentran viabilidad en escenarios globalizados y proporcionan a individuos de las sociedades globalizadas alternativas a las tendencias hegemónicas de las subjetividades del capitalismo contemporáneo.

RELIGIÓN COMO TECNOLOGÍA DE SUBJETIVACIÓN

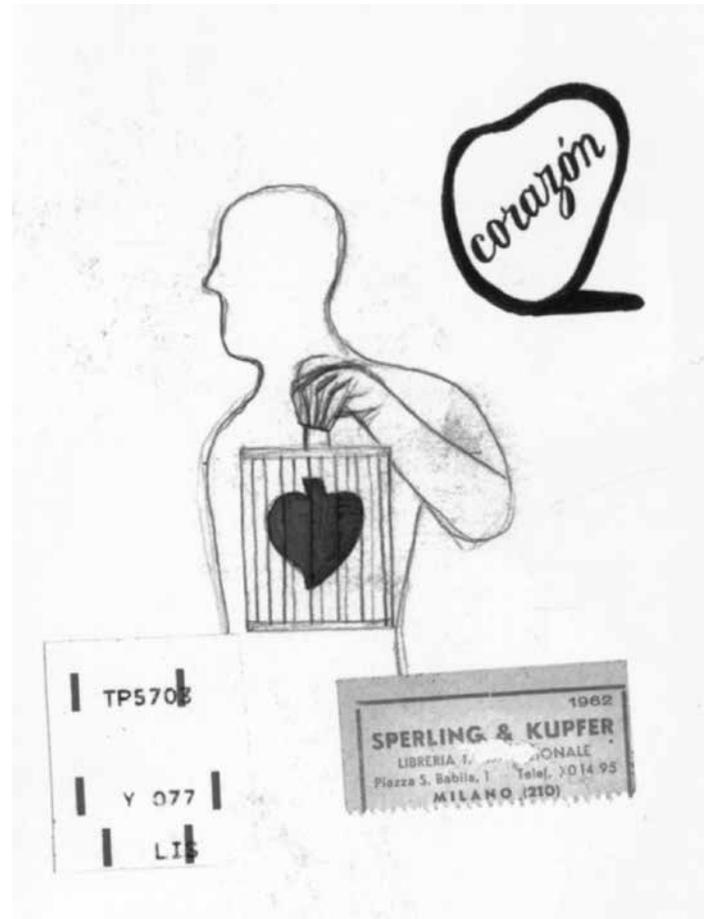
Parto en este artículo de una contribución fenomenológica para pensar el tema de las religiosidades globales. Así, en lugar de pensar en la religión como un fenómeno definido en términos de creencias o representaciones, me centro en las experiencias significativas y sensibles que constituyen el fenómeno religioso. Retomo del argumento de Rabelo (2011), la crítica al intelectualismo subyacente a la definición de religión a partir de la creencia, así como el supuesto no explicitado en esta posición que opone realidad a construcción, esta última correspondiente a la creencia. Además, esa posición presupone que la religión es un dominio de representaciones culturales, pero no lleva esa postura antropológica a sus últimas consecuencias, sin considerar que la ciencia occidental, incluyendo las ciencias

sociales, también podrían concebirse como sistemas de representaciones culturales (Bizerril, 2007).

En este sentido, opongo una teoría de la experiencia significativa a una teoría de la elección racional (Bizerril, 2003). La atención a la experiencia permite formular el problema en otros términos. Para ello, retomo la distinción propuesta por Carvalho (1994) entre religión como sistema colectivo e institucionalizado y espiritualidad como modos singulares de vivenciar el camino propuesto por la religión. Creo que en este punto las religiones podrían pensarse como tecnologías de subjetivación, es decir, como saberes prácticos sobre el mundo de la vida, cuyas técnicas constituyen y consolidan ciertas subjetividades. Incluyo aquí el argumento de Mauss (2003a [1935]) sobre las técnicas corporales⁶ como fundamento de los estados místicos. Sin embargo, en lugar de considerarlos como un fin en sí mismos, me parece que esos estados son más bien un medio para constituir un tipo de subjetividad situada en la vida cotidiana (Bizerril, 2012).

De ahí se deriva mi préstamo de la noción de *tecnología de subjetivación* (Rose, 2011) para el estudio de las religiones en el mundo globalizado, pues las religiones ofrecerían sistemas específicos de técnicas para organizar la relación consigo mismo y con los demás. Estas tecnologías incluyen maneras de prestar atención a la vida cotidiana y evaluarla éticamente, criterios para dar sentido a la propia experiencia, así como técnicas corporales que enseñan a habitar el mundo de la vida de una forma característica. Obviamente, lo que está claro desde el ensayo pionero de Mauss (2003b [1938]) sobre la noción de *persona* es que el “yo” no es un objeto ahistórico, sino una posición de enunciación que depende de la cultura (Segato, 2003), de la cual forma parte la religión.

Desarrollaré a continuación un breve análisis de situaciones diversas, procedentes de la diáspora religiosa asiática en Brasil y de la diáspora afrobrasileña en Europa y América Latina, cuyo punto en común es que ofrecen nuevas formas de subjetivación en paisajes multiculturales. En los tres casos, se trata de tradiciones que hasta hace unas décadas estaban restringidas a contextos étnicos nacionales o regionales, pero que debido a los procesos contemporáneos de contacto intercultural en escenarios globales son ahora accesibles a nuevos públicos. Quisiera hacer hincapié aquí en la



Isidro Ferrer | BOCETO PARA LA PORTADA DEL LIBRO "MOLIERE", 2002

comprensión y la subjetivación por el cuerpo, a través de la experiencia religiosa inducida por una tecnología cultural específica y el aprendizaje intercultural en el ámbito de la experiencia vivida. Se trata de una configuración de nuevas posibilidades existenciales mediante el establecimiento de un nuevo tipo de relación entre el cuerpo y el mundo (Rabelo, 2011; Bizerril, 2007, 2010, 2011), posibilidades éstas situadas en contextos sociales más amplios y no sólo en los específicos de las prácticas religiosas. En el caso de las tradiciones contemplativas asiáticas, el foco del análisis estará en la experiencia meditativa y, en el caso afrobrasileño, estará en el sistema ritual que se estructura en torno a la experiencia de la posesión⁷. Entiendo ambas experiencias como prácticas corporificadas, que implican posturas corporales, patrones de movimiento y “modos somáticos de atención”⁸ (Csordas, 2008) específicos.

Soy consciente de que los movimientos religiosos que describo son una minoría tanto en Brasil como en cuanto al número de adeptos en las sociedades globalizadas,

lo cual refuerza mi hipótesis de que corresponden a líneas de fuga con respecto a los modos hegemónicos de subjetivación global⁹.

ESPIRITUALIDADES CONTEMPLATIVAS ASIÁTICAS EN BRASIL

En esta sección reflexiono sobre la presencia de las tradiciones taoísta y budista tibetana en Brasil. Ambas pertenecen al estilo meditativo de espiritualidad (Carvalho, 1994) que se caracteriza por un énfasis en la meditación como medio para alcanzar un estado superior de conciencia. Además, al tematizar la existencia como flujo constante —ejemplificado en el taoísmo de forma sintética por el principio de la alternancia *yin-yang* (Bizerril, 2007, 2010, 2011), y en el budismo tibetano por la noción de *impermanencia* (Nina, 2006)—, tales tradiciones encuentran un terreno fértil en la experiencia globalizada, marcada por la inestabilidad y el movimiento incesante. Esa sería una de las condiciones de la transponibilidad de sus respectivos mensajes a situaciones del mundo contemporáneo. Ofrecen así alternativas existenciales potencialmente más productivas que las subjetividades consumistas y externalizadas de las vidas de consumo contemporáneas (Bizerril, 2011). Aunque la mutabilidad del mundo sea inevitable, eso no implica necesariamente una frenética carrera hacia la satisfacción de los deseos (Bauman, 2007), ni la experiencia angustiosa de la precariedad (Bauman, 2005), que marcan la tónica de la modernidad líquida. Otro punto en común que también entabla un diálogo con las lógicas contemporáneas es que un aspecto central de las tecnologías de subjetivación de esas tradiciones, centradas en prácticas de meditación, actúa a partir del entrenamiento corporal del practicante, lo que también es compatible con el interés contemporáneo por las corporalidades y por la experiencia sensorial.

En el caso del taoísmo, es algo más evidente, puesto que el cuerpo flexible, sano, lleno de vitalidad y longevo es una finalidad inicial explícita de la práctica. Sin embargo, a pesar de que la meditación se defina a menudo en los círculos budistas como un “entrenamiento de la mente”, esto implica la adopción de posturas corporales específicas¹⁰ y una educación de la percepción, los afectos y la atención¹¹, anclada en la experiencia corpo-

rificada del mundo sensible. En particular, las prácticas tántricas¹² del budismo tibetano apelan a un rico simbolismo que se expresa multisensorialmente como iconografía, texto, música, olores, sabores y gestos.

TAOÍSMO EN BRASIL

El taoísmo es la tradición religiosa autóctona de China (Kohn, 2001), caracterizada por la cosmología *yin/yang*, por la noción de *tao*, aplicada a un amplio repertorio de saberes relativos a todos los ámbitos de la vida a partir de ideas de un retorno a una condición de naturalidad y espontaneidad. Paradójicamente, es a través de una estricta disciplina de entrenamiento corporal diario como los practicantes del taoísmo aspiran a obtener esa condición (Bizerril, 2007; Schipper, 1997).

En Brasil, a partir de finales de la década de los setenta, la tradición taoísta registra una presencia demográficamente modesta, restringida fundamentalmente a las clases medias de algunos centros urbanos, en las que también se incluyen los grupos de adeptos procedentes de las comunidades nipobrasileñas y sinobrasileñas. En esta sección, me referiré a un movimiento particular que vengo estudiando desde finales de los años noventa: el linaje taoísta trasplantado a Brasil por el difunto maestro Liu Pai Lin, quien recibió enseñanzas tradicionales de famosos linajes taoístas chinos (como Longmen, Jinshan y Kunlun).

El linaje del maestro Liu¹³, organizado en red y poco jerarquizado, practica una forma no sacerdotal de taoísmo, centrada en técnicas de alquimia interna. Su cara más pública es la de una escuela de medicina tradicional y de *taijiquan* dedicada al cultivo de la salud y la longevidad¹⁴.

Tomaré como ejemplo de los modos de subjetivación corporificada característicos de esta tradición, el entrenamiento del *taijiquan*¹⁵, particularmente de su aspecto formal más conocido por el público: la práctica de una secuencia predeterminada de movimientos interconectados. En el caso del linaje del maestro Pai Lin, la forma más practicada es una secuencia de 37 movimientos. Sin duda, la popularidad mundial del *taijiquan*, fuera de contextos explícitamente taoístas, se debe a su portabilidad (Csordas 2009; Lewin y Puglisi, 2011), pues puede practicarse sin necesidad de ningún equipo es-

pecial y en cualquier espacio libre y plano, incluso en el espacio doméstico. Entrenar la secuencia transforma en experiencia corporificada nociones filosóficas de difícil aprehensión intelectual, como las de *tao* y las de alternancia *yin/yang*. Por otra parte, el movimiento circular ejecutado a un ritmo lento, propio del entrenamiento de esta técnica como un medio de cultivo de la salud y la longevidad, imprime en el esquema corporal del practicante un ritmo corporal más sereno, que contrasta con la velocidad vertiginosa de la vida cotidiana en las grandes metrópolis. La lentitud, la circularidad y la relajación, ejemplificadas por la ejecución de la secuencia del *taijiquan*, marcan el tono de una estética taoísta de la existencia, que surgió en los relatos y en la postura corporal de los practicantes con quienes tuve contacto a lo largo de varios años de etnografía (Bizerril, 2007). Mi argumento es que, en el escenario globalizado, el modo de vida taoísta aparece como una línea de fuga respecto a las subjetividades externalizadas y consumistas características del capitalismo contemporáneo —descritas por Bauman (2007), Sibilia (2008) y Ortega (2008)—.

Argumenté anteriormente (Bizerril, 2010, 2011) que la invocación de la longevidad y la salud por el taoísmo se situaba en un punto de intersección, aunque contradiscursiva, respecto a las preocupaciones contemporáneas relacionadas con la perfección corporal en las sociedades globalizadas. Mi hipótesis es que esa preocupación, sumada a la experiencia globalizada de la existencia como flujo, respecto a la cual la estética de la existencia taoísta emerge como estrategia de adaptación a los ciclos y transformaciones del mundo, son las condiciones de transponibilidad del mensaje taoísta para contextos globalizados no chinos. Sin embargo, al ser transpuesto, el taoísmo opera una inflexión en las preocupaciones por el cuidado corporal y en el sentido vivido de la existencia como flujo.

BUDISMO VAJRAYANA EN BRASIL

El budismo tibetano es heredero de la tradición tántrica (*vajrayana*) budista india, importada en el Tíbet a partir del siglo VIII d. C. en sucesivas oleadas. Tras las invasiones musulmanas, prácticamente fue extinguida en territorio indio, pero sobrevivió como tradición mayoritaria en el área de influencia cultural tibetana en el Himalaya y en Asia Central (Samuel, 2005) hasta la

diáspora tibetana que comenzó en los años cincuenta con la invasión china.

Al reflexionar sobre las relaciones entre esta variedad de budismo y los procesos de globalización, se constatan dos movimientos: la presencia global en los territorios tradicionalmente tibetanos, como sería el caso de turistas-viajeros extranjeros en las provincias tibetanas en el actual territorio de la República Popular China, descrita por Makley (2007), y la diáspora mundial de los lamas tibetanos (Samuel, 2005; Nina, 2006) y la presencia de colonias tibetanas en el exilio.

La situación brasileña se corresponde en buena medida con la situación definida por Samuel (2005) con respecto a la globalización del budismo tibetano. Su relativo éxito mundial puede atribuirse a que esta tradición se caracteriza por una relativa armonía con la racionalidad científica¹⁶, la no violencia, una organización relativamente poco jerárquica y la compatibilidad con las preocupaciones ecológicas actuales. Por otra parte, esta tradición está dotada de una amplia variedad de recursos, capaces de responder tanto a demandas pragmáticas de cura y prosperidad, como de experiencias meditativas profundas y cuestiones filosóficas sofisticadas. Uno de los aspectos de la visibilidad mundial de esta versión del budismo es la gran cantidad de altos lamas tibetanos en la diáspora que crearon sus propias redes globales de adeptos. En cierto sentido, se podría considerar la difusión mundial del budismo (tibetano) como parte de la globalización posmoderna de las religiones mundiales, tratada por Csordas (2009).

En el caso brasileño, su público pertenece mayoritariamente a las clases medias y altas urbanas. Las cuatro grandes tradiciones del budismo tibetano (*nyingmapa*, *sakyapa*, *kagyupa* y *gelugpa*¹⁷) están representadas en Brasil al menos desde los años noventa. A pesar de esta diversidad de posibilidades y de su visibilidad pública, la comunidad de practicantes de estas tradiciones no representa una proporción estadísticamente significativa de la población, como ha señalado Usarski (2004) con respecto al budismo en general.

Entre el amplio repertorio de prácticas budistas tibetanas, destaco un método que representa el sello distintivo del budismo tántrico: el llamado *yoga de la*

deidad (Samuel, 2005; Simmer-Brown, 2001; Nina, 2006), que puede describirse como un ejercicio de imaginación corporificada, por medio del cual el practicante se ve como una deidad representante de un aspecto de la conciencia que alcanzó el despertar (*bodhi*). Este es un aspecto central de las liturgias tántricas (*sadhana*), un conjunto estructurado de operaciones simbólicas normalmente centradas en una deidad de meditación (*yidam*) específica, cuya finalidad es permitir a los practicantes (aunque sea temporalmente) corporificar las cualidades del estado búdico, especialmente la sabiduría y la compasión, que se manifiestan en diversas formas y tipos de actividades¹⁸: hay deidades pacíficas e iracundas, masculinas y femeninas, con diferentes adornos y atributos, representadas solas o en unión sexual (*yab-yum*)¹⁹. Aunque las deidades se puedan definir como expresiones iconográficas del estado búdico, las biografías de los grandes maestros budistas están llenas de experiencias visionarias y sueños en las que se manifiestan (Samuel, 2005; Simmer-Brown, 2001).

Serie *Enterores 6* | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.



Más que un mero ejercicio imaginativo, el yoga de la deidad forma parte de métodos para adquirir ciertas cualidades y capacidades, correspondientes a una deidad específica. Esto se concretiza en el contexto de repetidas ceremonias colectivas o individuales relativamente elaboradas, marcadas por etapas pre-determinadas, oraciones, recitación de compromisos, prácticas de purificación, recitación de fórmulas sagradas (*mantras*), ejercicios contemplativos, etcétera. Idealmente, una práctica ritual necesitaría ciertos implementos rituales, como un altar que tuviera una representación del Buda y de la deidad practicada, bajo la forma de una pintura (*thangka*) o estatua, como recurso auxiliar para la visualización; ofrendas (las más comunes son agua, flores, incienso, luz, perfume, alimentos); fotografías de maestros; y textos de enseñanzas budistas (*dharma*). Entre los principales objetos litúrgicos que un practicante tántrico serio debería tener hay que incluir la campana (*dril bu*) y el *vajra* (*rdo rje*)²⁰. La liturgia se encuentra parcialmente descrita en el texto de la *sadhana* y algunos de sus pasajes tienen acompañamiento musical de instrumentos litúrgicos. Las actividades rituales también se asocian con gestos simbólicos (*mudra*).

Destaco que la práctica de una *sadhana* requiere la participación previa en una ceremonia de iniciación (*wong kur*) en la que un maestro autorizado da las instrucciones para la práctica, pero también induce la experiencia meditativa correspondiente a esa deidad. La tradición tántrica se define por su marcado carácter esotérico, de modo que la información práctica y los secretos de la meditación son estrictamente transmitidos de forma oral de lama a estudiantes y, sobre todo, en las enseñanzas más complejas, la transmisión presupone el compromiso de no revelar la práctica a no iniciados. Además, dependiendo de la complejidad de su ritual, la práctica tántrica del budismo tibetano demanda un conocimiento esotérico y una parafernalia ritual²¹ que reducen su portabilidad.

La práctica diaria tiene como objetivo reiterar la experiencia meditativa vivenciada durante la iniciación (Simmer-Brown, 2001) con el fin de promover una transformación más duradera de la persona que practica. Al parecer, la práctica relativamente rutinizada de la liturgia es una cristalización de una experiencia visiona-

ria espontánea original, protagonizada por un maestro del pasado, que la codificó con un método para comunicar esa experiencia a sus discípulos²².

Un aspecto importante de este sistema es que el ejercicio de meditación de yoga de la deidad parte de un estado inicial de vacuidad para luego crear la experiencia de ser la deidad, con la imaginación y la tecnología ritual. Sin embargo, de la misma forma en que la identificación con la deidad es construida, también ha de ser deshecha: en la fase final de la sesión de meditación, la visualización se disuelve; se entrena para reconocer el estado de vacuidad, entendido como la claridad natural de la mente libre de tendencias dualistas. Por otra parte, el cuerpo de la deidad y sus atributos y adornos se visualizan como hechos de luz, dotados de transparencia, ya que no es un objeto sólido dotado de existencia independiente (Simmer-Brown, 2001).

Desde el punto de vista de los procesos de subjetivación, uno de los objetivos de la meditación budista es corporificar la experiencia de ausencia de existencia independiente (*anatma*) de todos los fenómenos, incluso del propio yo. En este sentido, la práctica meditativa exitosa produciría una “subjetividad sin sujeto” (Simmer-Brown, 2001), puesto que deconstruye la identificación esencialista con un sujeto fijo en relación con objetos también fijos.

LA DIÁSPORA GLOBAL DE LAS RELIGIONES AFROBRASILEÑAS

Las religiones afrobrasileñas pertenecen al estilo performático de espiritualidad (Carvalho, 1994), que destaca la experiencia de la posesión y el dominio del repertorio ritual, en detrimento del texto sagrado. En resumen, son religiones “no escatológicas y no teológicas” (Matory, 2009: 242), “trágicas” (Segato, 2007), pues aceptan el mundo tal como es, en su ambivalencia. La difusión de estas religiones ilustra la superación de las fronteras globales del margen hacia el centro (Csordas, 2009). Mientras que en las clases populares brasileñas, el candomblé y otras religiones afro tradicionales declinan ante el avance de los cristianismos pentecostales, tal como indica el último censo demográfico (IBGE, 2012), en las clases medias urbanas brasileñas y en otros países

parecen conseguir un nuevo tipo de adepto. Un aspecto de este proceso ha sido la migración interna hacia las grandes ciudades de las regiones más ricas del país, pero también la emigración laboral brasileña, inaugurada en los años ochenta del siglo pasado (Bahia, 2012). Ésta parece ser la situación de los dos ejemplos que voy a presentar brevemente a continuación, que ilustran la presencia del candomblé en Argentina (Segato, 2007; Rodríguez, 2009) y Alemania (Bahia, 2012). La expansión por el Cono Sur se produjo desde los años sesenta, mientras que el movimiento hacia los países centrales del hemisferio norte se dio después de los años setenta.

En el contexto alemán, la presencia de los *orixás* está anclada en la comunidad brasileña, pero también en la presencia cubana. El artículo de Bahia (2012) indica que, en Alemania, el candomblé es un recurso de etnicidad para brasileños negros de clase media baja, pero los alemanes también hacen una lectura exotizante de Brasil, en sintonía con preocupaciones ambientalistas; por último, lo buscan los afroalemanes como recuperación de sus raíces africanas. Esta última situación es análoga a lo que identifiqué en mi propia investigación sobre taoísmo en Brasil con respecto a los descendientes de chinos y japoneses.

En el caso del Mercosur, Segato (2007) interpreta la expansión afrobrasileña²³ en territorio argentino como una vocación minoritaria, expresada en un deseo de ser “negro”, es decir, una posibilidad de subjetivación étnica atractiva tanto para descendientes de europeos como de indígenas, en un país que se constituyó por un proceso violento de “blanqueo” y de negación de diferencias étnicas.

En estas dos situaciones de diáspora, resulta sintomático que en investigaciones más recientes, la aproximación a la espiritualidad afro dependa de lecciones formales de danza y música para los adeptos y futuros iniciados extranjeros (Bahia, 2012; Rodríguez, 2009), de modo que sus respectivos *orixás* puedan manifestarse en la posesión según lo esperado. Esto revela escasa familiaridad con el *habitus*²⁴ que sustenta la experiencia del candomblé, aún menor que la vivenciada por los adeptos brasileños de esta religión procedentes de las clases medias (Rabelo, 2011). Habitar el mundo de la vida del candomblé implicaría, entonces, una progresiva incorporación de las técnicas corporales yoruba (Rodríguez, 2009).

En cuanto a tecnologías de subjetivación, lo que está en juego en las religiosidades afro es la constitución de una subjetividad multifacética, fundada en una noción de persona múltiple, compuesta por el sujeto y la totalidad de los *orixás* y espíritus que bajan a él en posesión²⁵ (Bastide, 2000 [1958]; Augras, 2008 [1983]; Segato, 1995; Rabelo *et ál.*, 2002; Matory, 2009). Inicialmente, el *orixá* principal, o santo de cabeza²⁶, ocupa la posición de interlocutor. Con el tiempo, en una misma persona cohabitan agentes divergentes que se manifiestan en diferentes contextos. Además, la presencia ritualmente regulada de *orixás* y espíritus en la cabeza (*ori*) de un sujeto, contribuye a empoderarlo. Por otro lado, su vida pasa a ser gobernada por los designios de esos agentes espirituales (Augras, 2008 [1983]; Bastide, 2000 [1958]). Este nuevo orden subjetivo, marcado por la heteronomía —un único sujeto, muchas personas—, se constituye procesalmente a lo largo de una trayectoria biográfica marcada por experiencias rituales. Al mismo tiempo, las deidades constituyen un modelo mítico (Bastide, 2000 [1958]; Augras, 2008 [1983]) o arquetípico (Segato, 1995) presente en la totalidad de la existencia de los/as iniciados/as. O formulado de otra manera, en lugar de un sujeto interiorizado y monológico, lo que las religiones de posesión constituyen es un sujeto múltiple, compuesto por relaciones duraderas con agentes externos al yo, pero al mismo tiempo, parte de su persona.

El proceso que lleva a la adhesión al candomblé implica un aprendizaje corporal de la relación ritualizada con los *orixás*, incluso el paso del “trance bruto” al “trance domesticado”, según la famosa formulación de Bastide (2000 [1958]), durante el cual el *orixá* baila en las ceremonias del *terreiro*. Sin embargo, esta experiencia a menudo se caracteriza por la inconsciencia: es otro el que baila, no el iniciado/a, sino un agente que posee su cuerpo. Por lo tanto, la cabeza es como un escenario (Segato, 1995), ocupado sucesivamente por múltiples agentes.

La experiencia de la posesión requiere todo un aparato ritual: el *terreiro*, los asentamientos de los *orixás*, los tres tambores (*rum*, *rumpi* y *lê*), los alimentos que se ofrecerán a los dioses, el lugar para los sacrificios de sangre, los trajes y los accesorios de los médiums, específicos para cada *orixá*, etcétera. Y, además, el complejo sistema ritual del candomblé depende de todo un saber esotérico,

transmitido indirectamente en la larga convivencia en el *terreiro*, para que un especialista pueda orquestrar la vida ritual del *terreiro* de manera adecuada. Al igual que en el caso del budismo tibetano, son prácticas poco portátiles, de las que depende la experiencia de la posesión. Y es en la posesión y por ésta como la persona múltiple se actualiza de una manera privilegiada.

CONCLUSIONES

A partir de este análisis comparativo, destaco algunos elementos y algunas especificidades. Tanto las tradiciones meditativas asiáticas en Brasil, como la espiritualidad afrobrasileña fuera del territorio nacional, constituyen espiritualidades minoritarias, cuya práctica ofrece la posibilidad de formación de subjetividades alternativas a las formas hegemónicas de las subjetividades del capitalismo contemporáneo. No se trata en ninguno de estos casos de un *self* sustantivo interiorizado y autónomo, que es el ideal normativo en un cierto horizonte “psi” contemporáneo (Rose, 2011).

En el caso de las espiritualidades asiáticas, un relativo control sobre los deseos e impulsos resultaría de una profundización cotidiana exitosa de la experiencia meditativa. Pero no se trata del triunfo del individuo autónomo, sino de la construcción de una persona en flujo, sin un yo sustantivo, una configuración contextual más que una mónada, pero que no se confunde con la inconsistencia del sujeto contemporáneo frente al sabor de las fluctuaciones de los deseos de consumo, como el *Homo eligens* de Bauman (2007).

En el caso de la espiritualidad afrobrasileña de matriz yoruba, se trata de una persona múltiple, regida por agentes divinos, marcada por un *ethos* de afirmación de la potencia de la vida, que no niega ni la carne ni los deseos del mundo. En vez del individuo soberano autor de decisiones racionales, una persona relacional, conducida por la voluntad de los *orixás*. Esta orientación “inmanente” es en parte compatible con el hedonismo contemporáneo, pero no se confunde con éste, ya que se basa en la vida comunitaria y en la jerárquica del *terreiro*, y en una estética de la existencia tejida por un sistema ritual complejo y absorbente en que el adepto aprende a convivir con otros

agentes que habitan su cuerpo. Por otro lado, una parte significativa de su tiempo de ocio y de sus recursos económicos ha de dedicarse a la vida ritual, con su sinfín de obligaciones, y no al consumo individualizado.

Un aspecto que se destaca del análisis comparativo es que, al desterritorializarse, las tradiciones religiosas se abren a relecturas inusuales, relativamente libres del peso institucional y de la inercia que les caracterizaba en sus contextos de origen, y pueden presentarse con promesas de transformación subjetiva que no serían tan seductoras si estuvieran marcadas por los problemas políticos derivados de una historia de institucionalización rutinizante, como en el caso del budismo y del taoísmo, o de la subordinación derivada de la experiencia colonial, como en el caso del candomblé. Así, en contextos de trasplante cultural a escala mundial, su potencia antiestructural, en

el sentido de Turner (1985), es decir, de ruptura con los modos establecidos y rutinizados de la vida social, puede manifestarse de una manera más marcada. En particular, su potencial para producir transformaciones en las vidas y en las subjetividades de personas que, a través de una práctica constante de tecnologías religiosas, aprenden a habitar el mundo de la vida de nuevas maneras.

Por otro lado, en la otra cara de un compromiso consistente y durable, las tres tradiciones también se ven frente a la amenaza del simulacro, con su consiguiente empobrecimiento simbólico (Carvalho, 2001), especialmente en regímenes *new age*, potencialmente al servicio del consumo de tecnologías y experiencias religiosas exóticas, a través de la fragmentación y la recomposición de sus prácticas al sabor de trayectorias y gustos individuales.

Serie *En la calle 8* | FOTOGRAFÍA | DANIEL FAJARDO B.



NOTAS

- ¹ Respecto a este punto en particular, Matory (2009) insiste en que las religiones se han caracterizado desde el principio por la transnacionalidad.
- ² Una red de espacios anónimos de tránsito y consumo —aviones, aeropuertos, estaciones de autobús, de tren y metro, autopistas y vías férreas, hoteles, centros comerciales, grandes almacenes, cadenas de comida rápida, bancos— relativamente homogéneos a escala mundial, que hacen posible la circulación mundial de personas.
- ³ Para ver ejemplos de las relaciones entre Asia-América Latina, véase, por ejemplo, Bizerril (2007), Lewin y Puglisi (2012) y Aschieri (2012).
- ⁴ Deidades yoruba.
- ⁵ N. del T.: los *terreiros* son los lugares donde se celebran los cultos de las religiones afrobrasileñas.
- ⁶ Definidas por Mauss (2003 [1935]) como maneras tradicionales y eficaces de utilizar el cuerpo.
- ⁷ Debido a las dimensiones de este artículo y al foco de la discusión, no exploraré la dimensión más sociológica y etnográfica de estos fenómenos. Por lo tanto, no es posible tratar sobre historias de vida particulares de practicantes de estas religiones. A este respecto, para el taoísmo, remito a Bizerril (2007), para el budismo tibetano, a Nina (2006), y para la tradición afrobrasileña, véase Segato (2007) y Bahia (2012). Tampoco trataré los matices de reapropiación local de tradiciones espirituales exóticas.
- ⁸ “*Os modos somáticos de atenção são maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença corporificada de outros*” (los modos somáticos de atención son maneras culturalmente elaboradas de estar atentos a y con el cuerpo en ambientes que incluyen la presencia corporificada de los otros) (Csordas, 2008: 372).
- ⁹ En el caso brasileño, no por casualidad, los movimientos religiosos que más crecen son formas pentecostales de cristianismo, afinadas con sensibilidades espectacularizadas, con deseos de consumo y ascensión social, por un lado, y con la demonización de la diferencia, por otro lado. A mi juicio, constituyen un reajuste de la ética cristiana al espíritu del capitalismo contemporáneo, al tiempo que ofrecen una alternativa, en algunos casos fundamentalista, a las incertidumbres y el relativismo que caracteriza la vida de las sociedades globalizadas.
- ¹⁰ Cuyo ejemplo clásico sería la postura de los siete puntos de *vairocana*, con las piernas cruzadas en la postura del loto perfecto, la columna recta, las manos apoyadas en el regazo en el mudra del equilibrio meditativo, la lengua en el paladar, la mirada dirigida hacia delante y hacia abajo, los hombros relajados, la barbilla ligeramente retraída.
- ¹¹ Para ilustrar esto, quiero resaltar una instrucción clásica de meditación de la calma mental (*shinne*), que recomienda al practicante mantener la atención constantemente en el flujo de la respiración.
- ¹² Además de las liturgias, son dignas de mencionar también las prácticas de yoga características de los tantras de la clase *anuttarayoga*, más esotéricas, que exploran las potencialidades corporificadas de la experiencia meditativa a través de la atención a lugares específicos (*khorlo*) y la producción de percepciones de movimientos de los vientos sutiles (*lung*) a lo largo de canales (*tsa*) específicos, en una psicofisiología del cuerpo sutil (Simmer-Brown, 2001). Su propósito es inducir experiencias meditativas de superación del pensamiento discursivo (Simmer-Brown, 2001; Gray, 2005).
- ¹³ Obviamente, hay otros linajes en Brasil, como el movimiento transnacional del maestro Mantak Chia; la Sociedad Taoísta de Brasil, que representa el linaje sacerdotal de los maestros celestes (estudiada por Muray, 2010); y un movimiento de menor visibilidad y restringido a la comunidad asiática presente en el barrio de Liberdade, en la ciudad de São Paulo.
- ¹⁴ Para una descripción más detallada de su amplio repertorio de técnicas corporales, remito a Bizerril (2007).
- ¹⁵ El *taijiquan* es un arte marcial chino de la escuela interna (*neijia*) que se popularizó a escala mundial en la segunda mitad del siglo XX. Esta técnica conjuga tres aspectos: marcial, medicinal y espiritual. A pesar de que sus orígenes míticos remitan al místico taoísta del siglo XII Zhang Sanfeng, de la montaña Wudang, los primeros documentos históricos que mencionan este arte marcial datan del siglo XVIII (Despeux, 1994). La trato como taoísta simplemente porque forma parte del sistema de prácticas del linaje que investigué, pero no entraré en el debate sobre las relaciones entre el taoísmo y el *taijiquan* analizado por Wile (2008).
- ¹⁶ Ejemplificada por los intensos diálogos entre su mayor autoridad pública, el 14° Dalai Lama, y científicos occidentales, sobre todo físicos, psicólogos y neurocientíficos.
- ¹⁷ Maestros tibetanos de renombre internacional, como Chadgud Tulku Rimpoche, Tarthang Tulku, Kyabje Kalu Rimpoche, Sakya Trizin, Jetsun Kushok Chime Luding y el propio 14° Dalai Lama, entre otros, han estado en Brasil ofreciendo enseñanzas e iniciaciones. El monasterio tibetano más grande de América Latina, el Chadgud Gonpa Khadro Ling, se encuentra en Brasil, en Três Coroas, en el estado de Rio Grande do Sul.
- ¹⁸ Para dar una idea de la diversidad de deidades del budismo tibetano, remito a la recopilación de textos editada y traducida por Wilson y Brauen (2000), que incluye el texto de las *sadhana*s y las representaciones iconográficas (*thangka*) de más de un centenar de deidades de meditación (*yi-dam*).
- ¹⁹ Una expresión simbólica de la indisociabilidad de compasión y sabiduría, éxtasis y vacío. En general, este tipo de visualización es característico de prácticas más avanzadas: el practicante debe verse simultáneamente como la deidad masculina y la femenina, percibidas como inseparables (Simmer-Brown, 2001), lo cual tiene el efecto de deconstruir la identificación esencialista con un género.

²⁰ Generalmente se usan juntos en las liturgias, pues representan, respectivamente, la indisociabilidad de medios hábiles y sabiduría. El *vajra* (卐) es un pequeño cetro, por lo general en metal dorado.

²¹ Es común que los centros budistas tibetanos tengan pequeñas tiendas de artículos religiosos: imágenes de las deidades, fotografías de los maestros, rosarios, instrumentos musicales y textos necesarios para las prácticas rituales, incienso y otros implementos.

²² Lama Tilmann Lhundrup, comunicación personal, enero del 2012.

²³ Según Rodríguez (2009), incluye el candomblé del estado de Bahía, el *batuque* de Rio Grande do Sul y diversas formas de *umbanda*. Estimaciones de finales de los años ochenta, presentadas por Segato, indicaban la presencia de miles de *terreiros* en la Gran Buenos Aires, que abarcaba un amplio espectro en términos de clase social.

²⁴ En el sentido bourdieuano, como sistema de disposiciones de actuación que se constituye como la memoria colectiva instalada en el cuerpo. En el caso del candomblé, esta dimensión no se limita sólo a las habilidades corporales de canto, danza y percusión, necesarias para la posesión, sino que incluye una serie de actividades prácticas que impregnan la vida cotidiana del *terreiro* y de los/as adeptos/as de la religión.

²⁵ Por lo menos para la mayoría de los/as iniciados/as, los posibles de posesión. Para quien no vive esta experiencia, hay otras funciones rituales, como ayudar a médiums en posesión, tocar los tambores, etcétera.

²⁶ Es interesante que su asignación sea independiente de una correspondencia entre el género del *orixá* y del/de la iniciado/a. Como demostró Segato (1995), la tradición afro-brasileña de matriz yoruba desnaturalizó la correspondencia lineal entre anatomía, psique y deseo. No es casualidad que sea la religión brasileña más tolerante a la participación de no heterosexuales.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ASCHIERI, Patricia, 2012, “Entre Buda y Rodin: traducciones culturales en los *cuerpos* de la anza *butoh* argentina”, en: Silvia Citro y Patricia Aschieri (comps.), *Cuerpos en movimiento: antropología de y desde las danzas*, Buenos Aires, Biblos.
2. AUGÉ, Marc, 1994, *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, Campinas, Papirus.
3. AUGRAS, Monique, 2008 [1983], *O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis, Vozes.
4. BAHIA, Joana, 2012, “De Miguel Couto a Berlim’: a presença do candomblé em terras alemãs”, en: Glória Pereira, José Pereira (comps.), *Migração e Globalização: um olhar interdisciplinar*, Curitiba, CRV.
5. BASTIDE, Roger, 2000 [1958], *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras.
6. BAUMAN, Zygmunt, 1999, *Globalização: As Conseqüências Humanas*, Rio de Janeiro, Zahar.
7. _____, 2003, *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, Río de Janeiro, Zahar.
8. _____, 2004, *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, Río de Janeiro, Zahar.
9. _____, 2005, *Vidas Desperdiçadas*, Río de Janeiro, Zahar.
10. _____, 2007, *Vida líquida*, Río de Janeiro, Zahar.
11. _____, 2008, *Medo líquido*, Río de Janeiro, Zahar.
12. BHABHA, Homi, 1994, *The Location of Culture*, Londres/Nueva York, Routledge.
13. BIZERRIL, José, 2003, “Taoístas: corpos e trajetórias”, ponencia presentada en el V Reunião de Antropologia do Mercosul, GT18: Pessoa, Saúde e Corporalidade: Cruzamentos, UFSC, Florianópolis.
14. _____, 2007, *O Retorno à Raiz: uma linhagem taoísta no Brasil*, São Paulo, Attar/Pronex.
15. _____, 2010, “O caminho do retorno: envelhecer à maneira taoísta”, en: *Horizontes Antropológicos*, No. 34, Porto Alegre, disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000200013&lng=en&nrm=iso>.
16. _____, 2011, “Estéticas da Existência em fluxo: corporeidade taoísta e mundo contemporâneo”, en: *Ciencias Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, No. 13, Porto Alegre, disponible en: <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/13449/10991>>.
17. _____, 2012, “Espiritualidades Asiáticas, Experiências Meditativas e Subjetividades Corporificadas”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional: Las Teorías de la Corporización/*Embodiment* en la Antropología de las Dos

- Américas, Red de Antropología de y desde los Cuerpos, Buenos Aires.
18. CARVALHO, José, 1994, “O Encontro de Novas e Velhas Religiões: Esboço de um Teoria dos Estilos de Espiritualidade”, en: Alberto Moreira y Renée Zicman (comps.), *Misticismo e Novas Religiões*, Petrópolis, Vozes.
 19. _____, 1996, “Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences”, en: Luís Soares (comp.), *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*, Río de Janeiro, Unesco/ISSC/Educam.
 20. _____, 2001, “A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica”, en: *Fragmentos de Cultura*, Vol. 11, No 1, Goiânia.
 21. CASTELLS, Manuel, 2001, “La Sociedad Red. Un marco analítico”, en: Manuel Castells, Anthony Giddens y Alain Touraine, *Teorías para una nueva sociedad*, Madrid, Fundación Marcelino Botín.
 22. _____, 2002, *O Poder da Identidade*, São Paulo/Río de Janeiro, Paz e Terra.
 23. CLIFFORD, James, 1999, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
 24. CSORDAS, Thomas, 2008, *Corpo|significa|cura*, Porto Alegre, UFRGS.
 25. _____, 2009, “Modalities of Transnational transcendence”, en: Thomas Csordas (comp.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
 26. DE SOUSA, Boaventura, 2002, “Toward a Multicultural Conception of Human Rights”, en: Berta Hernández-Truyol, (comp.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, New York, Nueva York University Press.
 27. DESPEUX, Catherine, 1994, *Tai-chi chuan: arte marcial, técnica de longa vida*, São Paulo, Pensamento.
 28. GRAY, David, 2005, “Disclosing the Empty Secret: textuality and Embodiment in the Cakrasamvara Tantra”, en: *Numen*, Vol. 52, Leiden.
 29. HALL, Stuart, 2003, “A questão multicultural”, en: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte/Brasília, UFMG/Unesco.
 30. IBGE, 2012, *Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*, Río de Janeiro, Brasil.
 31. INDA, Jonathan y Renato Rosaldo (comps.), 2002, *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Malden/Oxford, Blackwell.
 32. KOHN, Livia, 2001, *Daoism and Chinese Culture*, Magdalena, Three Pines Press.
 33. LATOUCHE, Serge, 1994, *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*, Petrópolis, Vozes.
 34. LEWIN, Gabriel y Rodolfo Puglisi, 2012, “Acelerados en calma: un análisis comparativo del *tai chi* y las técnicas meditativas de origen hindú en el contexto posmoderno”, en: Silvia Citro y Patricia Aschieri (comps.), *Cuerpos en movimiento: antropología de y desde las danzas*, Buenos Aires, Biblos.
 35. MAKLEY, Charlene, 2007, *The Violence of Liberation: Gender and Tibetan Buddhism Revival in Post-Mao China*, Berkeley, University of California Press.
 36. MATORY, Lorand, 2009, “The Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with ‘Transnationalism’”, en: Thomas Csordas (comp.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
 37. MAUSS, Marcel, 2003a [1935], “As técnicas do corpo”, en: Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.
 38. _____, 2003b [1938], “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, en: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.
 39. MURAY, Dan, 2010, “Daoism in Brazil the Globalization of the Orthodox Unity (Zhengyi) Tradition”, tesis de maestría, Queen’s University, Ontario, disponible en: <<http://qspace.library.queensu.ca/jspui/bitstream/1974/5968/1/dan%20murray.pdf>>.
 40. NINA, Ana, 2006, *Ventos da impermanência: um estudo sobre a re-significação do budismo tibetano no contexto da diáspora*, São Paulo, EDUSP.
 41. ORTEGA, Francisco, 2008, “Do corpo submetido à submissão ao corpo”, en: Francisco Ortega, *O corpo incerto*, Río de Janeiro, Garamond Universitária.
 42. RABELO, Miriam, 2011, “Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas”, en: *Cad. CRH*, Vol. 24, No. 61, Salvador, disponible en: <<http://www.scielo.br/pdf/crrh/v24n61/02.pdf>>.
 43. RABELO, Miriam, Sueli Motta y Juliana Nunes, 2002, “Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo”, en: *Religião e Sociedade*, Vol. 22, No. 1, Río de Janeiro, ISER.
 44. RODRÍGUEZ, Manoela, 2009, “Candomblé en Argentina: ¿territorialización de los cuerpos?”, ponencia presentada en la IX Reunión de Antropología del Mercosur. GT5: Corporalidad y Subjetivación en el Mundo Contemporáneo, UNSAM, Buenos Aires.
 45. ROSE, Nikolas, 2011, *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*, Petrópolis, Vozes.
 46. SAMUEL, Geoffrey, 2005, *Tantric Revisionings: New Understanding of Tibetan Buddhism and Indian Religion*, Aldershot/Delhi, Ashgate.
 47. SEGATO, Rita, 1995, *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Brasília, EdUnB.
 48. _____, 2003, “A célula violenta que Lacan não viu: um diálogo (tenso) entre a antropologia e a psicanálise”, en: *Clinamen*, Vol. 2, Florianópolis.

49. _____, 2007, *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
50. SCHIPPER, Kristopher, 1997, *Le corps taoïste: corps physique-cors social*, París, Fayard.
51. SIBILIA, Paula, 2008, *O Show do eu: a intimidade como espetáculo*, Río de Janeiro, Nova Fronteira.
52. SIMMER-BROWN, Judith, 2001, *Dakini's Warm Breath: the Feminine Principle in Tibetan Buddhism*, Boston/Londres, Shambhala.
53. USARSKI, Frank, 2004, "O dharma verde-amarelo mal-sucedido-um esboço da situação acanhada do budismo", en: *Estudos Avançados*, Vol. 52, No. 18, São Paulo, disponible en: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300019&lng=en&nrm=iso>.
54. TURNER, Victor, 1985, *On the Edge of the Bush*, Tucson, The University of Arizona Press.
55. WILE, Douglas, 2008, "Taijiquan y taoísmo", en: *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, Vol. 3, No. 1, disponible en: <<http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/artesmarciales/article/view/345/299>>.
56. WILSON, Martin y Martin Brauen (comps.), 2000, *Deities of Tibetan Buddhism: the Zürich Paintings of the Icons worthwhile to see*, Boston, Wisdom Publications.

