

**Las variedades (pos) modernas
de la experiencia yóguica. Del
yoga a la cábala, y del linaje a la
individualización**

**The (post) modern varieties of
yogic experience. From Yoga to
Kabbalah, and from Lineage to
Individualization**

ADRIAN MUÑOZ
*Centro de Estudios de Asia y África,
Colegio de México.
Ciudad de México
amunoz@colmex.mx*

Resumen: Este breve artículo examina algunas reflexiones en torno de las experiencias del yoga en el contexto contemporáneo. A partir de una mirada reseñista de algunas ideas centrales que figuran en dos publicaciones recientes y que indagan sobre aspectos importantes del yoga en la modernidad y la época contemporánea, discute unos aspectos de la dialéctica de la práctica del yoga contemporáneo, y sopesa en general el quehacer académico sobre este campo. Al discutir con cuidado *From Yoga to Kabbalah*, de Véronique Altglas (2014), y *Post-Lineage Yoga. From Guru to #MeToo*, de Theodora Wildcroft (2020) se ponderan las

aportaciones teóricas de estas dos obras y la manera en que expanden el estado de la cuestión.

Palabras clave: Yoga y modernidad, bricolage, religiosidad urbana, orientalismo, exotización.

Abstract: This brief article examines some issues pertaining various experiences in contemporary yoga. By reviewing key ideas from two recent publications which probe into key aspects of modern yoga and contemporary yoga, the article discusses the dialectics of yogic practice in the contemporary world, and also offers a general assessment of academic endeavors in the field. Thus, the article specifically reviews the input and theoretical contributions made by the monographs *From Yoga to Kabbalah*, by Véronique Altglas (2014), and *Post-Lineage Yoga. From Guru to #MeToo*, by Theodora Wildcroft (2020) and then discusses the general state of the art.

Keywords: Modern yoga, modernity, bricolage, urban religiosity, orientalism, exoticization.

Citar como: Muñoz, A. (2023). Las variedades (pos) modernas de la experiencia yóguica. Del yoga a la cábala, y del linaje a la individualización, 2(1), 239-263. DOI 10.15517/riea.v2i1.52512

Fecha de recepción: 18-09-2022 | **Fecha de aceptación:** 20-10-2022

Entre 1901 y 1902, el norteamericano William James publicó un libro que estaba destinado a convertirse en un clásico dentro de los campos de la psicología y la filosofía. A partir de los relatos de un gran número de pacientes, James pretendía explorar la fenomenología de quienes decían experimentar episodios de trances místicos o de comunión con lo divino. Se proponía comprender las honduras de tales experiencias desde un punto de vista pragmático. De acuerdo con James, el hecho de que existan tantas y tan variadas maneras de definir la religión demostraba que este importante concepto (la religión) no podía connotar una esencia individual, sino que más bien ponía de relieve su carácter colectivo.¹ Con la experiencia yóguica encontramos también una interesante dinámica que pone en relación multívoca a lo individual y lo colectivo, una dinámica que involucra diversos niveles de hermenéutica y diferentes estrategias de adaptación. Si bien James menciona de pasada el yoga, no voy a discutir su obra, sino partir de su sugerencia de multivocidad para tratar de leer el yoga en la modernidad.

Así pues, en este breve artículo quiero ensayar algunas reflexiones en torno a las experiencias del yoga en el contexto contemporáneo. Para ello, me valdré de una mirada reseñista de algunas ideas centrales que figuran en dos publicaciones recientes y que indagan sobre aspectos importantes del yoga en la modernidad y la época contemporánea. Se trata de *From Yoga to Kabbalah*, de Véronique Altglas (2014), y *Post-Lineage Yoga. From Guru to #MeToo*, de Theodora Wildcroft (2020). Me interesa sobre todo sopesar las aportaciones teóricas de estas dos obras y la manera en que expanden el estado de la cuestión. En consecuencia, a menudo pondré ambas obras en diálogo con otros títulos relacionados e igualmente de reciente aparición. La introducción de *From Yoga to Kabbalah* es especialmente rica en discusiones teóricas y habré de razonarlo con cuidado.

Renovando el interés académico por el yoga, cada vez surgen más es-

¹ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana* (Barcelona: Ediciones Península, 1994), 31.

fuerzos² por desvelar y escudriñar aspectos del fenómeno yóguico en un espectro más amplio que el de los estudios clásicos, a menudo centrados en filosofía y filología. Para algunos estudiosos contemporáneos, habría que reflexionar en cómo el auge del yoga en nuestra época ha redefinido las estructuras de poder en distintos niveles,³ pero hay varias perspectivas además de esta. Lo más saludable es encontrar los puntos de encuentro para reforzar las estrategias hermenéuticas. Aquí no es lugar para realizar una apología más extensa del estudio académico del yoga; baste con mencionar que se trata de un campo que se encuentra en franco apogeo. En este sentido, el que varios proyectos de investigación hayan recibido financiamiento de organismos importantes⁴ no hace sino dar testimonio del auge de los estudios sobre el yoga.

Bricolage y collages religiosos

From Yoga to Kabbalah es un libro macizo y erudito, compuesto de siete capítulos densos y alrededor de 390 páginas. La investigación está basada en una discusión teórica muy fina y atinada, anclada en perspectivas principalmente sociológicas. La idea detonante del libro es que el exotismo religioso implica una relación hartamente complicada con las esferas de la religión, antes que nada, pero también con la otredad. En la dinámica de esta correlación, Véronique Altglas realiza una lectura bastante aguda de

² Consúltense, por ejemplo: Suzanne Newcombe y Karen O'Brien-Kop, eds., *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies* (London & New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021).

³ Shameen Black, "Decolonising Yoga" en *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, ed. por Suzanne Newcombe y Karen O'Brien-Kop (London & New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021).

⁴ Por ejemplo: el "Hatha Yoga Project" y el proyecto "Histories of Yoga, Ayurveda and Alchemy in South Asia", ambos financiados por el European Research Council para el periodo 2015-2020. En México, el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología financió el proyecto "Globalización, percepción y adaptaciones del yoga en México" para el periodo 2019-2022. Este, a su vez, está vinculado con el colectivo Proyecto YoLA @: <https://proyectoyola.colmex.mx/>

cómo algunas sociedades occidentales (principalmente en Francia y Gran Bretaña) reciben, responden o moldean artículos culturales religiosos (la cábala, el yoga o el sufismo, por ejemplo), lo cual es un síntoma recurrente de la religiosidad contemporánea, animada fuertemente por la globalización y la comercialización de las religiones.

El punto de partida de Altglas es que el yoga, la meditación y otras disciplinas afines apelan fuertemente a sociedades industrializadas y avanzadas en la época moderna. Esto invita a reflexionar en el porqué y los cómo, así como a ponderar en la naturaleza ecléctica que dichas disciplinas suelen adquirir un vez importadas o implantadas en suelos occidentales. Para ello, Altglas se vale de la “sociología del bricolage” y comienza por discutir las observaciones de Roger Bastide y Thomas Luckman. En francés, el *bricolage* supone un pasatiempo o pequeño trabajo de poca seriedad, como las reparaciones domésticas; corresponde a la noción norteamericana del *Do It Yourself*, o “Hágalo usted mismo”. Es independiente, pero no profesional. Además, el bricolage —de acuerdo con Luckman— ha producido una privatización de la religión.⁵ Luckman y otros han subrayado los procesos de individualización y subjetivación en la configuración de la vida religiosa en la modernidad. Así, se ha apuntado hacia un “giro subjetivo”, es decir una dinámica en la cual solo las subjetividades de cada individuo cuentan como fuente de autoridad (algo particularmente cierto de la posmodernidad y altamente visible en la politización de la redes sociales en la actualidad, por cierto). Por esta razón, una gran parte de las expresiones del New Age no dependen de tradiciones ni de éticas codificadas; la “revolución espiritual” permite la libre apropiación de diversos recursos religiosos.⁶

Altglas también nos recuerda que cada vez es más común hallar metáforas de la economía de mercado para referirse a la religión. En efecto, se podría decir que en las sociedades modernas industrializadas existe una oferta de prácticas religiosas que, aunque no dispuestas en anaqueles, sí

⁵ Véronique Altglas, *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage* (Oxford & London: Oxford University Press, 2014), 2.

⁶ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 3.

compiten —por así decirlo— para convertirse en productos de consumo frecuente (si bien desechables o sustituibles). Al respecto de cómo esto ha afectado al yoga en la modernidad, la académica Andrea Jain ha dedicado varios esfuerzos para ahondar en las dinámicas de la cultura consumista. A pesar de que la autora tiende fuertemente a leer el yoga (pos) moderno como un producto indudablemente apuntalado por la lógica neoliberal, por momentos hace una pausa y señala que todo ello no quiere decir que los sistemas de yoga no puedan tener significados y funciones que no sean meramente hedonistas o utilitarios.⁷ Es decir que, cuando menos tácitamente, concede cierta agencia (aunque muy condicionada a su parecer) de los practicantes. Sin duda, esta agencia se aprecia en la manera en que simpatizantes y practicantes pueden combinar, innovar y aun trascender sistemas, como exploran tanto Altglas como Wildcroft.

Altglas sostiene que aplicar la noción de bricolage a religiones extranjeras tal vez puede exagerar el cariz ecléctico y errar en su entendimiento del individualismo.⁸ Si bien “bricolage” figura en el subtítulo del libro, la autora cuestiona su validez e infabilidad. Para empezar, así utilizado, el bricolage no supone que haya que reparar alguna falla en la religión en cuestión. Altglas se distancia un poco de la sociología del bricolage y apunta luego hacia nomenclaturas más recientes, como la del “collage postradicional” o “posmoderno”. Estas teorías sugieren que los individuos toman elementos de cualquier tradición o recurso religioso y los pegan de manera indiscriminada, vaciándolos de sus significados originales.⁹ También aquí hay una exageración de la agencia individual, opina Altglas, quien señala que los individuos no crean su identidad religiosa en un vacío: “La experiencia personal puede ser determinante en la vida religiosa, pero está anclada en contextos sociales; el nexo entre las relaciones y las interacciones sociales permite que los actores sociales le den autenticidad”¹⁰.

⁷ Andrea R. Jain, *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 160.

⁸ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 5-6.

⁹ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 6.

¹⁰ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 6. Todas las traducciones del inglés son mías.

Lo que sin duda parece recurrente es que es la clase media urbana de varias sociedades occidentales es la que se involucra con tradiciones como el hinduismo, el budismo, la cábala o el chamanismo, más que a la inversa.¹¹ Así, el objetivo de Altglas es apuntalar una sociología crítica de la religión. En particular, le interesa comprender la manera en que ciertas creencias y prácticas extranjeras —lo que ella denomina “recursos religiosos exóticos”— se apropian y diseminan en las prácticas contemporáneas del bricolage.¹² Apela, pues, a la “imaginación sociológica” para comprender mejor la interacción entre individuos y contextos sociales e históricos. Como tiempo atrás apuntó Durkheim, si bien existen aspiraciones religiosas manifestadas desde la individualidad, la religión es ante todo un asunto colectivo.¹³ Lo exótico —recuerda Altglas— literalmente designa a lo ajeno, lo extranjero, pero siempre lo es de manera relacional; por estas y por razones históricas, el término ha sido debatido largamente, sobre todo en función de su cuño colonial.¹⁴ De manera ineludible, esto sugiere procesos de descontextualización, métodos que reubican en el tiempo y el espacio fenómenos, artículos y hasta tradiciones.

La “estética de la descontextualización” (como la concibe Arjun Appadurai) analiza los modos en que diversos artefactos e instrumentos pueden ser comodificados, consumidos y colocados en escenarios occidentales, privados ya de su significado original.¹⁵ Así, por ejemplo, el capítulo 1 de *From Yoga to Kabbalah* busca demostrar que las enseñanzas vedánticas y cabalísticas se han construido, diseminado y apropiado para acomodarse a deseos y expectativas que no existían originalmente ni en el hinduismo

¹¹ Quizá en estudios posteriores, valdría la pena, sin embargo, analizar las maneras como grupos acomodados en el sur de Asia, por ejemplo, suelen incorporar festividades como la Navidad. Más que promover la conversión al cristianismo, ello parece sugerir que incorporar dichas prácticas festivas al estilo de vida de ciertos grupos sociales sería una manera de indicar el nivel de modernización —y occidentalización— de dichos grupos.

¹² Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 11.

¹³ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 9.

¹⁴ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 15.

¹⁵ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 15.

ni en el judaísmo.¹⁶ En efecto, la popularización de las enseñanzas hinduistas se debe en parte a la colonización de la India y a la occidentalización del hinduismo, pero no se puede explicar únicamente mediante el argumento de que las sociedades euroamericanas tienden hacia el bricolage.¹⁷

Poco a poco, diversas prácticas asiáticas se fueron incorporando a las sociedades occidentales como parte de la oferta de terapias alternativas o heterodoxas, como es el claro caso de las artes marciales o el yoga. En un escrupuloso estudio, Suzanne Newcombe¹⁸ se ha encargado de examinar con detalle justamente el ascenso del yoga como terapia en la Gran Bretaña a mediados del siglo XX. Su empresa es del todo compatible con las dos principales obras que discuto de manera particular en este trabajo. En contraste con el trabajo de Jain, Newcombe evita otorgar un peso desmedido y casi absoluto al consumismo neoliberal. Asimismo, otorga un poco más de espacio a la experiencia de los practicantes, un aspecto que explorará con mayor profundidad el trabajo de Wildcroft, que discutiré más adelante.

En la dinámica de adaptación de la cábala o el yoga —y también, hay que añadir, del budismo, el sikhismo y otras prácticas— es fácil de ver que el proceso de descontextualización también implica un proceso de des-etnicización.¹⁹ Esto es: los sujetos occidentales que recurren a dichas prácticas no suelen interesarse por una conversión completa, y en algunos casos ello no sería del todo factible, sobre todo en sectores judíos o hindúes conservadores, donde la conversión no se reconoce porque la adhesión a una u otra religión está determinada por el nacimiento, es decir, por la pertenencia a un contexto social específico: si uno no nace dentro de una casta india, no puede ser verdaderamente hindú; o bien, si uno no observa las normas de la halakha, no puede considerarse judío. Sin embargo, esto parece no importar demasiado a los simpatizantes posmodernos,

¹⁶ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 24.

¹⁷ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 32.

¹⁸ Suzanne Newcombe, *Yoga in Britain. Stretching Spirituality and Educating Yogis* (United Kingdom: Equinox, 2019).

¹⁹ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 43-44.

quienes, de todos modos, suelen hacer caso omiso de ciertas restricciones sociales que chocan directamente con los ideales de las sociedades modernas, como la cuestión de las castas. Sucede también que se desarrollan algunas re-interpretaciones de instituciones y obligaciones sociales específicas, para que puedan operar en sus nuevos contextos.

Técnicas de este estilo, por ejemplo, suelen reinterpretar la casta brahmánica no como una clase social hereditaria y anclada en un contexto social y cultural determinado, sino como un estado o condición espiritual: un brahmán es alguien puro; un *śudra*, alguien de espíritu corrompido. La Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna es uno de los grupos que a veces recurre a este tipo de discurso. En otras palabras, si alguien cultural y socialmente británico o argentino (por poner un ejemplo) observa celosamente ciertas normas éticas, puede convertirse en “brahmán”, aunque ello no quiere decir que todos los hindúes indios lo reconozcan y acepten como tal. Esta dinámica o interacción entre un simpatizante que participa de la recontextualización y un grupo humano que habita el contexto más o menos original requiere de estudios y reflexiones.

En concordancia con la postura más aceptada, Altglass apunta hacia un proceso de mistificación del Oriente que supone una exotización religiosa y la cual ofrece distintos artículos religiosos que presenta “como alternativas deseables cuando las instituciones religiosas han perdido su validez en las sociedades seculares”.²⁰ Esta exotización e idealización es en gran parte producto del orientalismo, a su vez dependiente del imperialismo europeo. Escribe Altglass que, para esta visión orientalista, lo importante es la praxis religiosa que *vislumbran* como ancestral y primordial, no tanto las prácticas en la época contemporánea.²¹ En las sociedades euroamericanas, la mayoría de los adherentes a las expresiones de neohinduismo por lo general lo hacen de manera parcial y temporal; entienden las creencias y prácticas como parte de un “Oriente místico” culturalmente indiferenciado, pero también como una mina de recursos que se pueden adoptar, rechazar u occidentalizar en función de las necesidades del individuo.²²

Más adelante, *From Yoga to Kabbalah* explora las reacciones ambiguas

²⁰ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 59.

²¹ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 62 (mi énfasis).

²² Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 64.

ante las prácticas devocionales que forman parte de grupos como los Centros Sivananda y Siddha Yoga, particularmente los que están ubicados en Londres y París. Su investigación se basa sobre todo en un trabajo etnográfico. Una inquietud que guía a Altglas es que la popularización de las religiones “orientales” no necesariamente derivó en conversiones en masa, a diferencia de otras expresiones religiosas como el pentecostalismo, por ejemplo.²³

Entre los seguidores de los centros Sivananda que entrevistó Véronique Altglas, hay un tema recurrente: el de “ir hacia el oriente”, entendido como un viaje metafórico en el que —incluso si, de facto, visitaron India—, el verdadero propósito era reconocer a su yo interno auténtico. De acuerdo con Altglas, esta nostalgia soteriológica y epistemológica caracteriza al orientalismo que informa este tipo de religiosidades de bricolage. Pero, al mismo tiempo, entre las personas entrevistadas en su estudio también hay varios que, pese a los beneficios que obtienen del yoga, por ejemplo, se sienten alienados por los aspectos más claramente hinduistas de la congregación: se conciben a sí mismos como “intrusos” en un mundo religioso que no es el suyo.

Nótese que en la mayoría de los círculos de yoga fuera de India es común que se utilicen los nombres sánscritos para las posturas físicas, así como en algunas variantes de yoga, en Siddha Yoga, en los Hare Krishnas y otros grupos se suelen entonar cánticos o mantras en lenguas índicas. No obstante, las más de las veces esto no deriva en un intento por aprender las lenguas; basta con la “exoticidad” que produce el escuchar y pronunciar una lengua extraña, misteriosa e ignota: de algún modo, ello incrementa la numinosidad de la lengua en cuestión (típicamente el sánscrito) y del entorno cuasi ritual en el que se *performatiza*, por así decirlo. Los más aventurados harán cursos introductorios que les permitan aprender el alfabeto devanagari (uno de los muchos que hay y ha habido en el subcontinente indio) a fin de escribir sílabas sagradas, algún mantra, palabras sueltas (como *yoga*, *mokṣa*, *kuṇḍalinī*, ātman) o aun transcribir

²³ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 73.

sus propios nombres (y, así, sacralizarlos).²⁴

Pero también en el aspecto lingüístico opera la otredad. Altglas refiere que algunos entrevistados señalaron que recitar en sánscrito en vez de su lengua (o incluso en latín) producía una falta de familiaridad o intimidad y cercanía.²⁵ La otredad, pues, parece operar de forma ambivalente: por un lado suscita una exotización romántica que resulta atractiva para buscadores espirituales y, por el otro, genera rechazo en quienes no están tan cómodos de alejarse de la secularidad y su propio contexto cultural. En centros de Londres y París, las *pūjās* contaban con una asistencia significativamente menor que la de las clases de yoga, e incluso podían producir desconciertos o risas a causa de la extrañeza ante los actos litúrgicos que involucraban a divinidades en miniatura y casi caricaturescas. Para algunos, que los centros de meditación recurran a imágenes de dioses y diosas hinduistas parece ir en contra de sus concepciones de una divinidad más abstracta, entendida como “energía pura”, con la cual desean tener un contacto directo.²⁶

Ahora bien: vale la pena preguntarse si entre los adherentes en Latinoamérica se puede atestiguar la misma respuesta. Aunque ello requiere de un trabajo etnográfico minucioso, es posible que el rechazo sea menor que en las dos ciudades europeas citadas. Intuyo que la población latinoamericana es más religiosa. Es posible que la fuerte impronta del catolicismo y la huella de las religiones amerindias (aún visible en algunas partes) hacen que la iconología religiosa esté normalizada; encontrarse con múltiples imágenes del hinduismo o el budismo tibetano no resultaría chocante en principio (si bien teológicamente puede haber choques). Esto no quiere decir que las dinámicas del bricolage o el *collage* que discute Altglas no operen en América Latina: lo hacen y claramente con mayor presencia en

²⁴ De igual modo, resultaría sumamente interesante un estudio minucioso de esta fascinación por la lengua sánscrita dentro de los círculos yóguicos no indios y la práctica del tatuaje. Tatuarse sílabas como OM, un breve mantra o el nombre de una divinidad hindú parece fungir como una suerte de rito de paso posmoderno.

²⁵ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 68.

²⁶ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 70.

zonas urbanas y las clases medias. Con todo, este es un tema que vale la pena estudiar a profundidad para sopesar hasta qué punto se repiten las reacciones que atestiguan los estudiosos europeos y norteamericanos, o bien en qué medida encontraríamos diferencias importantes en grupos demográficos latinoamericanos. Una aparente tendencia —que no podemos agotar en este texto— es la de un “neohinduismo”, diferente de un hinduismo moderno tradicionalista y a menudo influido por alguna forma de neo-vedanta.²⁷ De particular importancia es el estudio de las múltiples ramas regionales que en América Latina han brotado de diversas agrupaciones yóguicas, neohinduistas y otras, como la Self-Realization Fellowship, la Gran Fraternidad Universal, la Divine Life Society, la International Society for Krishna Consciousness o la Meditación Trascendental, entre otras.

Obediencia, autonomía e individualismo

Theodora Wildcroft organizó su material de una manera interesante: *Post-Lineage Yoga* consta de diez capítulos agrupados en tres partes, todo lo cual se traduce en cerca de 250 páginas. La primera de las tres partes se dedica a explicar y detallar aquello que la autora concibe como yoga *post-lineage*, o “poslinaje”, en particular a la luz de la dinámica de diferentes subculturas dentro de la cultura yóguica. Según explica la autora, fue necesario idear y recurrir a una metodología innovadora para poder investigar apropiadamente su tema. Esta metodología combinó la anotación, el método y la co-práctica. La segunda parte se centra en la discusión de varios casos de estudio y se titula, apropiadamente, “On the mat” (En la estera [de yoga]). En muchos de estos casos se puede percibir la alternancia de los roles instructor/discípulo. Esto supuso comprender las negociaciones constantes que se producían con las nociones de identidad, ecología y autoridad. La tercera y última parte reúne cuatro capítulos que, en conjunto, discuten más a fondo y problematizan los vínculos de la per-

²⁷ Felipe Luarte, “Una aproximación histórica al neo-hinduismo en Chile”, en *Nuevos diálogos. Asia y África en mirada latinoamericana*, coord. por María Elvira et al., (El Coleio de México y ALADAA, 2018).

sonalidad de los practicantes con la práctica, la comunidad y el repertorio cultural. Vale la pena mencionar que este libro fue editado a tres tintas y está acompañado de imágenes, fotografías, tablas y diagramas; todo ello ilustra muy bien los argumentos de Wildcroft y hace del libro un objeto atractivo.

De acuerdo con la autora, podemos entender al yoga contemporáneo como “una práctica de movimiento y quietud auto-consciente y ritualizada que se centra en una experiencia sensorial o somática, establecida dentro de unas *subculturas* que están vinculadas a diversas creencias y a complejas relaciones con las religiones y culturas del subcontinente indio”.²⁸ Contra este escenario, es importante tener en mente que normalmente cuando nos referimos al yoga, y más específicamente a alguna forma de yoga, hacemos referencia a algún maestro o gurú, a algún linaje o a una marca en particular.²⁹ Cada estilo tiende a estar identificado por una figura de autoridad que, de cierto modo, avala la transmisión de conocimiento y “vela” por la práctica.

Puesto que Wildcroft está interesada en estudiar el yoga poslinaje como una práctica viva, recoge testimonios y analiza de manera vivencial a diferentes practicantes en diversos contextos, concretamente en actividades que la autora enmarca como subculturas compartidas dentro del universo de las marcas de yoga y las corrientes globales de meditación. Se trata de tres eventos que tienen lugar durante el verano británico: el Colourfest, el Sundara y el Santosa. Si los tres eventos se inscriben en una subcultura, ello se refleja tanto en hábitos de dieta (casi exclusivamente vegetariana) y de vestimenta (suave, cómoda y flexible; preponderan los colores verde, púrpura o café, con acentuados significados simbólicos).³⁰

Con base en su estudio, Wildcroft sugiere que en Gran Bretaña, el llama-

²⁸ Theodora Wildcroft, *Post-Lineage Yoga. From Guru to #MeToo* (United Kingdom: Equinox, 2020), 4.

²⁹ Anya Foxen y Christa Kuberry, *Is This Yoga? Concepts, Histories and the Complexities of Modern Practice* (Routledge, 2021), 173.

³⁰ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 13.

do yoga poslinaje suele mostrar una naturaleza más bien de contracultura; sus practicantes tienden a ser cultivados, ecologistas y estar inspirados por alguna corriente hinduista, de New Age u holística. Adicionalmente, suelen estar preocupados por cuestiones de justicia social.³¹ De este modo, en el contexto de la subcultura poslinaje, la valía de un instructor o instructora de yoga depende no solo de la efectividad de sus instrucciones, sino también de su posición dentro de la comunidad, su adaptabilidad y del compartir ciertas nociones éticas.³² Todo ello gira en torno del carisma del instructor en cuestión. Sin duda, la eficacia del método en turno se pone a prueba o se mide a partir de la biografía del instructor o persona que ha desarrollado dicho método. Si en su historia de vida hay episodios que apunten hacia la curación por los propios medios (*self-healing*), mayores posibilidades de éxito tendrá el método de yoga promovido.³³

Uno de los puntos que la autora quiere sugerir es que el yoga moderno, pero particularmente el poslinaje (y no debemos pasar por alto que el prefijo lo ubica en una lógica posmoderna), presenta una innovación interesante. A diferencia de las formas tradicionales, en las variedades modernas (y posmodernas) la práctica del yoga es más grupal que personal. Apunta que los especialistas aún no alcanzan a comprender del todo lo que implica que varios cuerpos se adhieran conjuntamente a una práctica.³⁴ Volveré a este punto en la siguiente sección. Por ahora, basta con subrayar que una de las ideas centrales del libro es que la práctica del yoga poslinaje tiene el potencial de producir vías alternativas, aunque en principio está motivado por desafiar las autoridades jerárquicas y la comercialización neoliberal, que animan el *mainstream* dominante de la cultura yóguica.³⁵

Andrea Jain ha sugerido que el *branding*, o mercadeo de estilos de yoga, de cierta manera “mitologiza” los productos y servicios de yoga. De manera concomitante, los procesos de comodificación incrementan sin cesar

³¹ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 8.

³² Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 184.

³³ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 189.

³⁴ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 186.

³⁵ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 197.

la aparición de nuevos sistemas de yoga, en parte porque el cambio y la heterogeneidad, de todos modos, siempre han sido parte de la historia del yoga.³⁶ Sin duda, siempre ha habido más de un sistema y tradición yóguica, algo notorio cuando se comparan fuentes textuales indias de las épocas clásica, medieval y premoderna.

Por otra parte, pero a modo de punto de refracción, Silvia Ceccomori distingue dos corrientes principales de llegada del yoga a suelo francés: la religiosa de Swami Vivekananda y la teosófica.³⁷ Para finales del siglo XX, ve también dos corrientes: una que, de cierto modo, continúa la del cariz religioso o espiritual, y otra que representa más una escuela gimnástica occidental. En términos generales, estas corrientes son generalizadas y compartidas por otros casos regionales. Si bien no en todos los casos encontramos una visita de Vivekananda, en muchos sí hallamos alguna personalidad india que realizó un viaje de proselitismo, por un lado, y la innegable presencia e influencia de la Sociedad Teosófica, por el otro.

De manera preliminar, se puede prever que en varios países de América Latina se encuentran ejemplos de lo que señalan Wildcroft y Altglas, pero hay también variables interesantes. Asimismo, hay ritmos diferentes en cómo algunos practicantes se deslindan de las figuras convencionales de autoridad. A expensas de mayores estudios al respecto, quizá en América Latina ese movimiento es mayoritariamente más lento que en Gran Bretaña o los Estados Unidos, pero al mismo tiempo también se han dado casos interesantísimos de innovación y apropiación que, por desgracia, no pueden discutirse aquí por falta de espacio.³⁸

El acento en la agencia personal, es decir, la responsabilidad indivi-

³⁶ Jain, *Selling Yoga*, 77 y 80.

³⁷ Silvia Ceccomori, *Cent ans de Yoga en France* (Paris: Edidit, 2001), 328.

³⁸ Los lectores interesados pueden consultar los siguientes trabajos: Luarte, “Una aproximación histórica al neo-hinduismo en Chile”; Roberto S. Simões, “In Search of the Authenticity of Contemporary Yogas of Non-Indian Matrix”, *International Journal of Latin American Religions* (2022); Adrián Muñoz, “Yoga in Latin America” en *Routledge Handbook...*, y Adrián Muñoz, “Promoting ‘Yogi Art’: Yoga, Education and Nationalism in Post-Revolutionary Mexico”, *Religions of South Asia* 15, n. 2 (2021): 178-203.

dual para perseguir el propio bienestar y la liberación, es una constante en algunas variedades modernas del yoga. El hecho de que exista un desplazamiento desde las figuras de autoridad hasta el ámbito personal lo comprueba. Como se ha apuntado antes, Jain ve en esto una decidida dialéctica liberal, tanto política como económicamente, al grado de que acuña el término de “yoga neoliberal”. Ella se basa en cómo algunas personalidades —y, vale decir, exitosas empresarialmente— comodifican India al apropiarse de ella. Parece que la noción del “giro subjetivo” que había invocado Altglas sería de especial relevancia aquí para ponderar más profundamente la poética de la agencia. En otras palabras: habría que volver a explorar la noción de “revolución espiritual”, donde la propia autoridad (*self-authority*) se suele valorar más que las expectativas externas y aun las evidencias textuales.³⁹

La dinámica del bricolage de Altglas, tamizada por procesos de exotización y apropiación, no deja de tener correlación con las miradas tanto de Jain como de Wildcroft, aunque no se percibe el mismo discurso en la obra de las tres autoras. Presumiblemente, el foco o tono de las aproximaciones depende, al menos en parte, de la participación o no de las autoras de algún estilo de yoga.

A diferencia de las otras dos académicas, Wildcroft es declarada practicante de yoga postural y estudiosa del yoga en la modernidad. Tenemos aquí un fenómeno interesante y que en sí mismo invita a reflexionar en torno de la relación entre diferentes metodologías académicas (llámese etnografía, estudios de la religión o filología) y la práctica espiritual, sobre todo a la luz de una reflexión acerca de la ortopraxis académica.⁴⁰ Habitualmente, no era bien visto por la comunidad académica que un indólogo o especialista en sur de Asia simpatizara o participara de prácticas religiosas indias, aunque esto ha cambiado notoriamente en los últimos años. Desde luego, en principio, esto no tendría por qué ser un problema; a final de cuentas, muchos de los expertos en filología bíblica (por men-

³⁹ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 3.

⁴⁰ Mark Singleton y Borayin Larios, “The Scholar-Practitioner of Yoga in the Western Academy”, en *Routledge Handbook...*, 37.

cionar un ejemplo) suelen reconocerse como cristianos o judíos, y ello no significa automáticamente que su trabajo sea menos serio. Es innegable que muchos especialistas en la historia, la filosofía o la literatura del yoga desarrollaron su interés después de haber sido primero practicantes de yoga.⁴¹ La relación y el equilibrio entre ambas actividades varían mucho. Pero esta discusión rebasa el alcance del presente artículo.

Por otra parte, en otro estudio también reciente, Steve Bruce muestra adaptaciones interesantes que tuvieron lugar en Gran Bretaña y que ilustran bien algunas observaciones hechas por Altglas.⁴² Se echa de menos una ponderación más profunda, sin embargo. A diferencia de Altglas, Bruce no ofrece una teorización más comprensiva que permita tipologizar los casos estudiados en su libro. Ceccomori, por su parte, también confiere mucho más espacio a la descripción de los episodios y agentes fundamentales para su caso de estudio. Newcombe —que se ocupa de un periodo mucho más corto que Ceccomori y Bruce— trata de conseguir un equilibrio entre la presentación descriptiva de casos y la teorización de estos, aunque la primera labor suele ganar.

Por último, resulta pertinente aquilatar una cosa. Hay algunos factores que parecen no estar tomados en cuenta en las obras de Wildcroft y de Altglas, pero que vale la pena considerar al menos de pasada. Es posible —como señala Steve Bruce— que la tecnologización de la vida moderna haya influido de manera crucial para que, en contextos urbanos y occidentalizados, hayan decrecido la adherencia y la creencia en fes tradicionales, entre comunidades antes acostumbradas a una cosmovisión más acotada. En otras palabras, la maquinaria y la tecnología hacen depender menos de las bendiciones y el auxilio sobrenatural y modifican la percepción de la importancia y valía propias (no muy distinto de un tipo de individualización).⁴³ Al mismo tiempo, digamos que una pequeña comunidad en el Reino Unido, de acuerdo con este argumento, habría visto una dismi-

⁴¹ Singleton y Larios, “The scholar-practitioner of yoga...”, 43.

⁴² Steve Bruce, *Secular Beats Spiritual. The Westernization of the Easternization of the West* (Oxford y London: Oxford University Press, 2017).

⁴³ Bruce, *Secular Beats Spiritual*, 12.

nución en su fe originalmente cristiana y, de a poco, habría empezado a presenciar la aparición de otras prácticas espirituales o religiosas. La cosmovisión antes acotada se ensancha por necesidad, aunque ello puede implicar reacciones de diversa índole. De cierto modo, las investigaciones de Altglas y Wildcroft darían cuenta de las reacciones más bien favorables y abiertas a estas nuevas ofertas, al margen de los consabidos procesos de apropiación y comodificación. Otros estudios se han encargado de explorar las reacciones negativas y hostiles ante tradiciones contrarias a su tradición.

(Re) invenciones (pos) modernas

Hemos visto que, en la lógica del yoga moderno, existe una especie de nostalgia romántica que mira hacia India como fuente de un conocimiento ancestral y salvífico. No resulta fortuito que esto recuerde a una novela corta de Herman Hesse (1877-1962), a saber: *Viaje al Oriente*, publicada en 1932. En esta obra, un grupo de personajes históricos y ficticios forman parte de La Liga, una especie de orden religiosa perennialista. La Liga realiza una peregrinación hacia el Oriente, en aras de hallar la Verdad Suprema, pero, desde luego, tienen lugar una serie de tropiezos, obstáculos y pruebas de fe. Asimismo, tampoco resulta gratuito advertir que este motivo es justamente el fundamento principal detrás de la Sociedad Teosófica, fundada en 1875 en Nueva York y posteriormente trasladada a Chennai, India. Ya autores como Elizabeth de Michelis han demostrado que la Sociedad Teosófica fue crucial para la manufactura de algunos avatares del neohinduismo, que a su vez impactó en la configuración del yoga en la modernidad. La autora señala que el yoga moderno hace uso de modelos conceptuales y terminología prestados de las tradiciones del hinduismo clásico; no obstante, sus verdaderas raíces se hallan en el encuentro de la tradición con la modernidad.⁴⁴ Se trata de una suerte de “miopía esotérica” que, al menos parcialmente, invoca una sensibilidad New Age en la cual el Oriente es una región amorfa, mística y de añoranza.

A partir del trabajo de Véronique Altglas —que en parte resulta com-

⁴⁴ Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism* (Londres: Continnum, 2004), 9-11.

patible con el acercamiento de Steve Bruce—, se puede inferir que los proyectos imperialistas produjeron la mirada orientalista, en aras de implementar su agenda colonial. De diversos modos, y con la interacción de múltiples factores, esto permitió hacia el siglo XIX la génesis de una sensibilidad New Age o de la Nueva Era, que perpetuó la exotización del Oriente, en particular de su legado religioso. Como apunta Altglas: “Las espiritualidades orientales y la Cábala representan tradiciones místicas y auténticas de un mundo que hemos perdido y el cual puede brindarnos soluciones para enfrentar al Occidente lleno de problemas, materialista y moderno”.⁴⁵ Sin duda, hay una idealización romántica y nostálgica. A esta disposición pertenecen movimientos como la Sociedad Teosófica y los grupos que abanderan la Nueva Era de Acuario.

En dichas formulaciones, o reinventiones modernas, la fe en tradiciones (imaginadas o reinterpretadas), linajes y maestros espirituales suele tener mucho arraigo. Tácitamente, se considera que los esfuerzos no son sino maneras actualizadas de rescatar y seguir transmitiendo conocimientos tradicionales. Un rasgo que atraviesa varias formas de la sensibilidad New Age —presente ya en varias de las doctrinas esotéricas, ocultistas y espirituales de las que se nutre— es la creencia en que es posible acceder a las leyes ocultas de la naturaleza que rigen la vida y el cosmos. Para ello, además del pensamiento científico, es necesario recurrir a una razón imaginativa. Aunque la religiosidad posmoderna hereda algunas premisas de su antecesora, también adquiere características que se han estado perfilando más claramente a medida que avanza el siglo XXI.

Dentro del fenómeno contemporáneo de los sistemas de linajes, hay grupos de personas que, insatisfechos o desencantados con instituciones tradicionales, marcas comerciales e instructores consagrados, cada vez más han tratado de continuar sus prácticas independientemente de tales figuras. Así, pretenden trascender dichas fuentes de inspiración allende los mecanismos convencionales de autoridad y transmisión de conocimiento, forjando lo que Wildcroft denomina “yoga poslinaje”.⁴⁶ Al menos en el

⁴⁵ Altglas, *From Yoga to Kabbalah*, 63.

⁴⁶ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 5.

contexto anglófono, resulta evidente que la presencia de la conciencia del sí mismo, las redes interpersonales y la visibilidad de los orígenes permea la transmisión de yogas no institucionales.⁴⁷ Esta autora pone énfasis en la sensación de comunidad que promueve el yoga poslinaje, sobre todo en función de la práctica grupal. Hay, sin embargo, algunos puntos a considerar al respecto.

Por un lado, posiblemente al obtener cierta independencia de la figura de autoridad, parecería que la dinámica se “horizontaliza”, por así decirlo; se procura cierta democratización. Sin embargo, creo que en las formas contemporáneas de yoga, al mismo tiempo, se puede recrudecer el individualismo pese a esta supuesta democratización. En la medida en que la principal fuente de autoridad (una tradición, un estilo, un instructor) se debilita ante el ensanchamiento de varios agentes posibles, curiosamente la noción de comunidad se hace ambigua. Dicho eso: al no haber un centro de gravedad sólido (típicamente la fuente de autoridad), se dispersa la práctica y se exponencia la ambigüedad. La cohesión de los varios yo es muy relativa, pues en el contexto actual parece que siempre se impondrá la subjetividad ante los intentos de conformar varios individuos en una lógica y orden comunes. En parte, ello facilita que prácticamente cualquier practicante pueda comenzar su propio estilo (y comercializarlo, y abrir la puerta a que, a su vez, uno de sus seguidores repita el ciclo). Por otro lado, las fases de confinamiento derivadas de la pandemia por el SARS-CoV-2 produjeron cambios no anticipados, a saber: las sesiones virtuales. Si bien ya se había incursionado en formaciones, clases o charlas a distancia, estas eran excepciones; ahora son una constante. La sensación de comunidad en prácticas grupales sin duda que se ha trastocado. De hecho, posiblemente hayan reforzado aún más el cariz individual. ¿Es esto una manera posmoderna de regresar a la práctica personal de los yoguis en contextos más tradicionales? Creo que a futuro aquí se pueden desarrollar reflexiones sumamente interesantes y reveladoras.

Desde luego, estas discusiones se ciñen a la tónica generalizada de la disciplina de los Modern Yoga Studies, casi exclusivamente anclada en el

⁴⁷ Wildcroft, *Post-Lineage Yoga*, 6.

mundo anglófono, independientemente del caso de estudio y la perspectiva más social o humanista que se articule. Así, queda pendiente comprobar en qué medida este panorama se replica o no en otros contextos culturales, como el francoparlante, el hispanohablante, el marroquí, el japonés o el germano, por citar algunos ejemplos, pero también en contextos surasiáticos plurilingües. Asimismo, haría falta medir si ese panorama está modulado o influido por las circunstancias más particulares de países ricos en comparación con países que no lo son.

Esto sin duda abona al carácter más posmoderno del yoga en la actualidad. A diferencia del yoga moderno y anterior cronológicamente, donde tal vez imperaba más la curiosidad misticante y la “miopía esotérica” a la que se refiere De Michelis, el yoga posmoderno cada vez más aparece vinculado a cuestionamientos de figuras de autoridad y cercano a discursos de activismo político. Aunque no lo hace de manera consciente, *Post-Lineage Yoga* abre la puerta a este tipo de pesquisas que, sin lugar a dudas, se traducirán en un creciente número de publicaciones especializadas. Entre los temas por explorar en futuros estudios, por ejemplo, está una discusión de cómo el liberalismo (en todas sus ramificaciones económicas, pero también sociales) influye también en las diversas variedades del yoga (pos) moderno, como he insinuado más arriba.

La conciencia del sí mismo, desde luego, está relacionada con un individualismo cada vez más abanderado por las sociedades contemporáneas. Sin embargo, lejos de tratarse de un fenómeno sencillo y monovalente, resulta hartamente complejo. Por un lado, se confiere una importancia desmedida a las emociones del individuo y una valoración de la crítica apresurada y el derecho de censura, y, por otro lado, se insta a “ser uno mismo”, un ente distinto de los demás que, sin embargo, termina por sumarse a una producción en serie de personas uniformes dentro de la maquinaria del mercado y la globalización. Por último, hay algo paradójico en el hecho de que uno pueda ser más uno mismo (un ente posmoderno), cuando al mismo tiempo se realiza una conexión con un pasado mítico y dorado (una tradición). También este es un punto para analizar. No es que se vea sencillo salir de esta encrucijada. Nótese que, tras definir el yoga como “el ejercicio de la visión mística” en el hinduismo, William James cita a Vivekananda para ilustrar la consecución de la supraconsciencia:

No existe ningún sentido del yo, y la mente actúa sin deseos, sin objeto, sin cuerpo. La verdad entonces brilla en todo su fulgor y nos conocemos —ya que el *samādhi* es potencial en todos nosotros— tal como somos verdaderamente, libres, inmortales, omnipotentes, liberados de lo finito (...) e idénticos con el Alma Universal.⁴⁸

Si bien la variedad de yoga abanderada por Vivekananda tuvo que competir con las variedades posturales que despuntarían algunas décadas más tarde, la noción básica de la cita permanece en la *epistemé* general de los yogas contemporáneos. El “sentido del yo”, sin embargo, no parece diluirse en la actualidad. Algún estudio más minucioso podrá explorar cómo la estética del individuo yóguico en las redes sociales parece más bien reforzar la identidad egoica (*ahamkāra*) que el yoga, en principio, buscaba extirpar.

Reflexiones finales

From Yoga to Kabbalah de Véronique Altglas y *Post-Lineage Yoga* de Theodora Wildcroft se publicaron con seis años de diferencia, pero ambos libros brindan acercamientos útiles para enriquecer al campo del estudio del yoga en la modernidad. Aunque el trabajo de Altglas procede más del ámbito de la sociología de la religión, de todos modos invita a la conversación entre especialistas, métodos y materia de estudio. Allí encontramos marcos teóricos muy sugerentes. Por su lado, Wildcroft ofrece un estudio algo más cercano a la etnología y, por ende, con un foco más atento a practicantes individuales.

Asimismo, la perspectiva de Suzanne Newcombe, si bien reconoce ese contexto y sus dinámicas, ofrece un contrapeso. Para ella, no todas las experiencias yóguicas en el siglo XX y lo que va del XXI pueden reducirse a la lógica del capitalismo, epítome de la llamada cultura occidental.

Las percepciones que hacen Altglas y Wildcroft sin duda pueden servir

⁴⁸ James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, 300-301. Es importante destacar que James cita una obra apenas publicada en 1896, tres años después de que Vivekananda asistiera al Parlamento de las Religiones del Mundo en Chicago y solo unos cinco años antes de que James publicara su propia obra psicológica.

de guía teórica para comprender al menos parcialmente desarrollos similares fuera de los contextos habituales de estudio en el ámbito de los yogas en la modernidad. En América Latina existe una plétora fascinante de ejercicios de innovación e interacción con repertorios culturales variados. Verlos a la luz de la lógica del bricolage, el *collage* o la reconfiguración de redes culturales puede ayudarnos a teorizar sobre las motivaciones y estrategias. Sin embargo, también es menester echar mano de otros métodos, pues en los casos latinoamericanos también existen nociones de regionalidad que no suelen estar presentes en los casos de estudio de Theodora Wildcroft, Véronique Altglas, Suzanne Newcombe, Elizabeth De Michelis, Mark Singleton, Andrea Jain y otros especialistas. En particular me refiero a las estrategias con las que algunos practicantes y centros de yoga combinan la práctica yóguica con la topografía local y la oferta del ecoturismo, o cómo otros combinan conceptos yóguicos con técnicas e ideas de tradiciones precolombinas, por ejemplo. Desde luego, al igual que como discute Altglas en el caso de la cábala y el sufismo recibidos y, por así decirlo, “remasterizados” en Occidente, estas prácticas prehispánicas también están filtradas a través de la recepción moderna y contemporánea. En mayor o menor medida, tentativamente podemos estimar que hay motivaciones similares en estas variedades, todas emanadas de la sensibilidad heterogénea de las religiosidades (pos) modernas.

Esperamos que se sigan produciendo trabajos como los dos discutidos aquí, y que cada vez más incluyan ejemplos de desarrollos yóguicos no anglófonos. Aunque incipiente, hay entre los especialistas un llamado para “descolonizar el yoga”.⁴⁹ Ahora bien: adherirse a tal empresa va más allá de simplemente condenar la historia colonialista y la agenda imperialista de algunas potencias en el pasado reciente. Mirar y tratar de dar cuenta de un número mayor de variedades regionales permitirá forjarse una idea más profunda del yoga globalizado, fincada en un escrutinio amplio de las redes de intercambio y transferencia cultural a nivel mundial.

⁴⁹ Newcombe y O’Brien-Kop, *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, 8; Black, “Decolonising Yoga” en *Routledge Handbook...*

Bibliografía

- Altglas, Véronique. *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford y London: Oxford University Press, 2014.
- Black, Shameen. “Decolonising yoga”. En *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, editado por Suzanne Newcombe y Karen O’Brien-Kop, 13-21. London y New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021.
- Bruce, Steve. *Secular Beats Spiritual. The Westernization of the Easternization of the West*. Oxford y London: Oxford University Press, 2017.
- Cecomori, Silvia. *Cent ans de Yoga en France*. Paris: Edidit, 2001.
- De Michelis, Elizabeth. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. Londres: Continnum, 2004.
- Foxen, Anya y Christa Kuberry. *Is This Yoga? Concepts, Histories and the Complexities of Modern Practice*. New York: Routledge, 2021.
- Jain, Andrea R. *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península, 1994 (1902).
- Luarte, Felipe. “Una aproximación histórica al neo-hinduismo en Chile”, en *Nuevos diálogos. Asia y África en mirada latinoamericana*. Coordinado por María Elvira et al. El Colegio de México y ALADAA, 2018.
- Muñoz, Adrián. “Yoga in Latin America: A Critical Overview”, en *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, editado por Suzanne Newcombe y Karen O’Brien-Kop, 335-349. London y New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021.
- Muñoz, Adrián. “Promoting ‘Yogi Art’: Yoga, Education and Nationalism in Post-Revolutionary Mexico”, *Religions of South Asia* 15, 2 (2021): 178-203. <https://doi.org/10.1558/rosa.20976>
- Newcombe, Suzanne. *Yoga in Britain. Stretching Spirituality and Educating Yogis*. United Kingdom: Equinox, 2019.

- Newcombe, Suzanne and Karen O'Brien-Kop, eds. *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. London y New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021.
- Simões, Roberto S. "In Search of the Authenticity of Contemporary Yogas of Non-Indian Matrix". *International Journal of Latin American Religions* (2022). <https://doi.org/10.1007/s41603-022-00159-5>
- Singleton, Mark y Borayin Larios. "The Scholar-Practitioner of Yoga in the Western Academy", en *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, editado por Suzanne Newcombe y Karen O'Brien-Kop. London y New York: Routledge-Francis y Taylor, 2021.
- Wildcroft, Theodora. *Post-Lineage Yoga. From Guru to #MeToo*. United Kingdom: Equinox, 2020.