

Entre la etnicidad y la universalización: tensiones y reconfiguraciones en el budismo tibetano globalizado.

Catón Eduardo Carini

CONICET-UNLP

catoncarini@yahoo.com.ar

Resumen: La ponencia indaga algunos rasgos cosmológicos y sociológicos de la Comunidad *Dzogchen* Internacional, una organización budista fundada en Italia a mediados de los años ochenta por el maestro tibetano Chogyal Namkhai Norbu. El propósito general del escrito radica en explorar las reelaboraciones rituales, simbólicas y organizativas que han posibilitado que la Comunidad *Dzogchen* Internacional alcance una proyección internacional en base a un proyecto utópico imaginado, enraizado en determinadas narrativas universalistas que apuntan a la desetnización de su identidad colectiva. A su vez, también se indagará en la manera en que el proceso anterior se ve complementado por un movimiento opuesto, en el cual se transmite o reinventa un complejo étnico-cultural tibetano territorialmente localizado. De esta forma, este trabajo pretende contribuir tanto a la comprensión del proceso de expansión del budismo en Occidente, como al conocimiento de la diversidad del campo religioso argentino.

Introducción

La ponencia indaga los principales rasgos cosmológicos y sociológicos de la Comunidad *Dzogchen* Internacional (CDI), una organización budista con presencia a nivel global. La misma fue fundada en Italia a mediados de los años ochenta por Chogyal Namkhai Norbu, un maestro budista nacido y educado en el Tíbet, pionero en la enseñanza del *dzogchen*, una tradición asociada a la escuela *nyingma* del *vajrayana*. El propósito general del escrito radica en explorar algunas de las acomodaciones y reelaboraciones que han

posibilitado que este grupo budista alcance una proyección internacional, examinando especialmente el lugar que ocupala etnicidad y la imaginación religiosa en este proceso.

Partimos aquí del supuesto de que la CDIes parte de un fenómeno más amplio conocido como budismo global o postmoderno, el cual sedesarrolló mediante la secularización, psicologización, hibridización y globalización del budismo asiático (Baumann, 2001, 2002). Si bien en este recorrido el budismose desancló de sus amarras étnicas trascendiendo particularidades territoriales, lingüísticas y culturales,este fenómeno no implica un corte abrupto, de forma que existe una tensión dinámica entre el polo étnico y el polo universal (cf. Setton, 2017;Tanaka, 2011). Esta oposición es empleada estratégicamente en un doble movimiento que favorece uno u otro de estos extremos de acuerdo a los intereses del grupo estudiado.

Al tomar como referente empírico a la CDI,ysu filial local Tashigar Sur, consideramos que el presente trabajo contribuye tanto al conocimiento antropológico de las expresiones religiosas de la Argentina, como a la comprensión del proceso de dispersión del budismo en Occidente. De este modo, el escrito constituye un insumo para posibles análisis comparativos con otras minorías religiosas locales, por un lado, y con manifestaciones budistas de Europa y América, por el otro. Los datos en los cuales se basa el texto provienen de una investigación más amplia sobre grupos budistas tibetanos establecidos en Argentina, en la cual se emplearon técnicas etnográficas tales como el trabajo de campo con observación participante, entrevistas semi-estructuradas, historias de vida y fichado bibliográfico.

Para contextualizar la discusión, es preciso decir algunas palabras del lugar que ocupa el budismo tibetano en el campo religioso argentino. La presencia del mismo se enmarca en el contexto de la difusión de un amplio espectro de prácticas y cosmovisiones alternativas de raigambre oriental, tales como la meditación, el reiki, el zen y el yoga que puede observarse a partir de mediados de los años ochenta (cf. Carozzi, 1993). Las instituciones budistas tibetanas formadas en la Argentina en las últimas décadas destacan por su diversidad, ya que podemos encontrar representadas a cada una de las cuatro grandes escuelas originarias del Tíbet. Junto al budismo zen, el budismo *theravada* y la escuela japonesa Soka Gakkai, estos centros *vajrayana* dan forma al budismo de conversos argentino, el cual se diferencia del budismo étnico -integrado por asociaciones relacionadas a la inmigración china, laosiana, coreana y japonesa- debido a que su membresía está compuesta por argentinos sin ascendencia oriental (Carini, 2012, 2014, 2018).

En el caso de nuestro referente de estudio, la CDI posee en Argentina un centro, denominado Tashigar Sur, en la localidad de Tanti, provincia de Córdoba, fundado en 1990 por el maestro Chogyal Namkhai Norbu. Allí se congregan anualmente centenares de discípulos, tanto nativos como oriundos de diversos países, para asistir a retiros de enseñanzas y otros eventos. Además, existen grupos de práctica en las ciudades de Córdoba, Tandil, La Plata y Buenos Aires. La membresía presenta un nivel socioeconómico medio o alto, y combina su participación en los grupos tibetanos con una vida secular urbana. Por lo general, sus trayectorias de vida revelan un distanciamiento del catolicismo heredado familiarmente y el posterior tránsito por otras denominaciones budistas, así como por un amplio espectro de disciplinas vinculadas a la Nueva Era tales como el yoga, el *reiki*, las artes marciales, el neo-hinduismo y las terapias alternativas.

Globalización y desetnización en la Comunidad *Dzogchen* Internacional.

En la actualidad, la CDI suma un total de más de diez mil miembros estables, junto a numerosos simpatizantes provenientes de más de cuarenta países de Europa, América y Asia. En ellos ha establecido más de doscientos centros de enseñanza. Esta proyección en el espacio global de la CDI junto a la conformación de una membresía con una gran heterogeneidad nacional, lingüística, cultural, religiosa y racial, ha ido de la mano con modificaciones importantes en la dinámica entre religión y etnicidad. Siguiendo la propuesta de Setton (2013, 2017), entendemos la etnicidad como una construcción identitaria que pone en juego esquemas de comprensión de la realidad y definición de la situación “desde un universo cultural vinculado a un determinado territorio de ‘origen’, comprendiendo elementos como el lenguaje, la comida, la vestimenta, la música, la memoria de la región de procedencia, las costumbres, entre otros” (Setton, 2013: 3). En esta línea, planteamos que la CDI revela un proceso de desetnización que implica la articulación de nuevos esquemas interpretativos, de manera que es posible establecer un entramado de narrativas que apelan al universalismo, relativizando la base étnica del saber transmitido por medio del *dzogchen*. Precisamente, existe un esfuerzo discursivo por separar la cosmovisión y las prácticas transmitidas de la esfera de lo que se considera como religión, incluida el budismo. Desde esta perspectiva,

El *dzogchen* no exige la adopción de creencia alguna, ni puede siquiera ser considerado como una religión. Este sistema se limita a sugerir que el individuo se

observe a sí mismo y así pueda descubrir su verdadera condición (...) así pues, aunque las enseñanzas *dzogchen* no pertenecen ni al budismo ni al bon, podemos considerarlas como la esencia de todas las tradiciones espirituales tibetanas" (Norbu, Shane y Capriles, 1995:32-36).

En este punto, la CDI revela un rasgo común con diversas heterodoxias minoritarias que apelan al término “espiritualidad” -por oposición a “religión”-, esto es, la concepción primordialista que propone un retorno a los orígenes (cf. Wright, 2018). En efecto, uno de los argumentos que cimientan la des-budización del *dzogchen* y de la cultura tibetana en general es la idea de que sus orígenes son anteriores a la llegada del budismo. De esta forma, la “tradición espiritual del Tíbet” se habría originado en el Reino de Shang Shung, 4000 años atrás, cuando floreció la antigua religión bon (cf. Sarsina, 2012).

En estrecha relación con lo anterior, vale mencionar que esta visión secularizada del *dzogchen* se traslada a muchas de sus prácticas rituales. Por ejemplo, el yoga tibetano se concibe como un método para armonizar el cuerpo físico y relajar tensiones y el estrés de la vida cotidiana que no implican un compromiso religioso. Similarmente, la danza es presentada como una forma de terapia que integra música con movimiento, ayudando a mejorar el balance y la coordinación del cuerpo, las emociones y los estados mentales (cf. Carini, 2016). En todo caso, se afirma que “pertenecer a la comunidad *dzogchen* no significa establecer ningún vínculo religioso ni adoptar creencia ni valor cultural alguno. El individuo simplemente aplica las enseñanzas *dzogchen* para profundizar, cada vez más, en el conocimiento de su verdadera naturaleza” (International Dzogchen Community, 2018).

Esta perspectiva universalista implica también desligar el *dzogchen* de una población humana particular, sosteniendo una visión esencialista de la naturaleza humana:

El *dzogchen*, que es una enseñanza para descubrir la condición esencial de los seres humanos, no depende de las apariencias externas. Así pues, más tarde, cuando salí del Tíbet (...) me di cuenta de que, aunque las condiciones externas y la cultura en las que la gente vivía eran diferentes a las que había dejado atrás en el Tíbet, la condición fundamental de cada individuo no era distinta" (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31).

Desde esta perspectiva, toda la especie humana tiene una naturaleza sagrada, oscurecida por la ignorancia:

"la enseñanza del *dzogchen* se ocupa del estado primordial que, desde el comienzo mismo, ha constituido la naturaleza intrínseca de cada individuo. La vivencia de

nuestro estado es la vivencia de nuestra verdadera condición (...) La consciencia ordinaria no es otra cosa que la jaula limitada de la visión dualística que excluye la vivencia de nuestra verdadera naturaleza: la vivencia del espacio del Estado Primordial" (Norbu, Shane y Capriles, 1995:34).

En el caso del territorio y la cultura, la narrativa universalista puede ser ejemplificada en la siguiente cita de Namkhai, la cual desancla sus saberes de un espacio y una tradición local:

Puesto que las enseñanzas *dzogchen* no dependen de la cultura, pueden enseñarse, comprenderse y practicarse en cualquier contexto cultural (...) no se puede decir que el mismo pertenezca a la cultura de ningún país. Por ejemplo, hay un *tantra*¹ (...) que afirma que la enseñanza del *dzogchen* se encuentra también en otros trece sistemas solares distintos del nuestro; en consecuencia, ni siquiera podemos decir que la enseñanza *dzogchen* pertenezca al planeta Tierra" (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31-35).

Esta desterritorialización, en la cual se desanclan las prácticas y las cosmovisiones religiosas de sus contextos territoriales, culturales y étnicos, va de la mano con una translocalización o transterritorialización de las instituciones religiosas, formas de localizar menos ligadas al territorio, a las instituciones y a los rasgos biológicos de una etnia, y más vinculadas con localizaciones virtuales, linajes rituales y redes transnacionales multilocales (De la Torre, 2009: 14-16). En este punto se observa otro rasgo que atraviesa a distintas heterodoxias sociorreligiosas, el cual consiste en "una visión creativa donde se proponen reconfiguraciones míticas de la geografía en la forma de territorios espirituales" (Wright, 2018: 255).

En efecto, la distribución en el espacio de los distintos centros de la CDI responde a un modelo cosmológico simbolizado por el "mandala de la comunidad *dzogchen*". Esta representación visual de un territorio sagrado² de alcance planetario, concebida por Namkhai a partir de una serie de sueños a principios de los años ochenta, cuando la comunidad estaba en ciernes, se constituyó en el patrón arquetípico del entramado global de centros que se construyeron alrededor del mundo en las siguientes décadas. Como podemos observar en la **Figura 1**, en el mandala hay ocho esferas que rodean un círculo central, las cuales representan

¹ Texto esotérico que recoge enseñanzas del tantrismo.

² En efecto, mis interlocutores destacan que el polisémico término "mandala" significa "dimensión pura".

los grandes centro residenciales (*gares*) distribuidos “en las ocho direcciones”³. Se encuentran rodeadas por un anillo externo de ocho círculos menores, que representan los *lings*, centros urbanos que el grupo posee en muchas ciudades importantes del planeta, junto a otro anillo externo más de puntos que simboliza los grupos locales “de todos los países, regiones y ciudades del mundo”. En torno al conjunto anterior hay dieciséis pequeñas esferas (*thigles*) que “representan a cada uno de los miembros de la CDI. Todos los elementos anteriores se encuentran unidos por líneas que simbolizan las relaciones entre los *lings*, los *gares* y los individuos de la Comunidad, configurando "una red interconectada mediante lazos de cooperación y solidaridad".

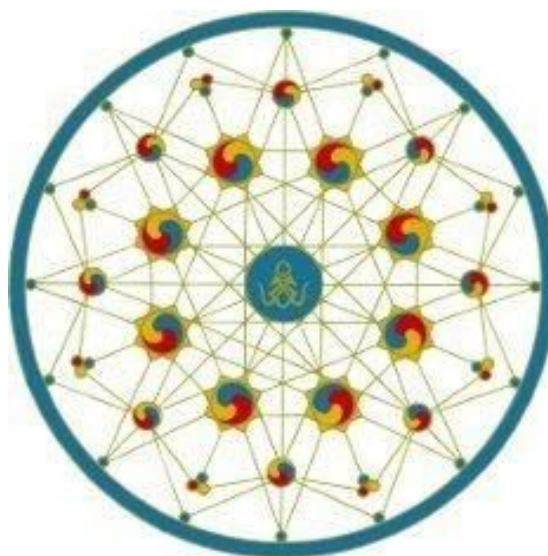


Figura 1. Mandala de la CDI. Recuperada de: <https://www.dzogchen.es/enseanzas-y-comunidad-dzogchen/la-comunidad-internacional-dzogchen/>.

La comunidad dzogchen reetnizada

Un movimiento que va en sentido opuesto a la narrativas universalista y secularizada, las cuales propician la desetnización de la CDI, está constituido por la transmisión de un complejo cultural tibetano que incluye la lengua, la astrología, la medicina, la caligrafía y la

³ Aquí vale recordar que los nombres de los *gares* (o “moradas”) de cada continente contienen los puntos cardinales (e.g. Merigar Este y Oeste, Kunsangar Norte y Sur, en Europa; Tsegyalgar Este y Oeste, Tashigar Norte y Sur, en América), apuntalando simbólicamente la extensión planetaria de la reterritorialización efectuada por el *dzogchen*.

pintura, además de juegos, canciones y danzas populares. Incluso es posible observar un decidido conjunto de marcas étnicas en muchos de los aspectos materiales de la CDI, tales como los trajes tradicionales que se emplean para danzar, las banderas de oración, los adornos, etc.

A nivel institucional, la oposición entre lo étnico y lo universal se manifiesta en la polaridad entre la CDI y la Fundación Shang Shung (FSS). Esta última fue fundada por Namkhai en 1989 con el propósito de preservar, difundir y promover el reconocimiento de la cultura tibetana pasada y presente (Norbu, Shane y Capriles, 1995:31). La FSS es presentada como una institución sin fines de lucro ni adscripción política o religiosa, centrada en la traducción de textos antiguos, la enseñanza del idioma tibetano⁴, la publicación de libros, la medicina tradicional, la caligrafía, la pintura, las danzas y músicas modernas, el yoga y otras actividades que dan a conocer distintos aspectos del acervo cultural del Himalaya. La noción que subyace a esta recuperación de lo étnico dada a través de la FSS es la de una cultura tibetana en tanto patrimonio espiritual universal que Occidente debe reconocer, proteger y difundir, como un tesoro único que puede mejorar la vida y el bienestar de las personas y las sociedades a escala global. Así, podemos afirmar que existe un proceso dual donde, al tiempo que se desentran algunas prácticas, saberes y discursos del *dzogchen*, se revalorizan otros elementos étnicos tradicionales.

Más aún, algunas de las prácticas de la CDI –tales como el yoga y la danza- tiene una doble función: en cuanto tecnología espiritual empleada por los miembros de la CDI, por un lado, y en cuanto manifestación del acervo cultural tibetano que promueve la FSS, por el otro. Un caso que ilustra este punto de manera cabal es el de las danzas *khaita*, la más recientemente establecida de las prácticas de la CDI. Estas danzas se desarrollaron mediante un proceso de apropiación de canciones de música moderna popular tibetana, a las cuales se dotaron de una coreografía y se resignificaron como una práctica espiritual. Su origen comenzó en el 2011 cuando Namkhai descubrió en el canal *online* de videos *Youtube* canciones de jóvenes artistas tibetanos y comenzó a transcribir -en el idioma original- una primera selección de temas. Con la ayuda de otros miembros de la comunidad le agregó a cada canción pasos básicos de la danza tibetana popular. A fin de remover una referencia

⁴ Si bien la adaptación al contexto occidental incluye la traducción de muchas enseñanzas a los idiomas en uso en esta región del globo, también se le da mucha importancia al aprendizaje de la lengua tibetana, de forma tal que la FSS desarrolló un sistema de transcripción especial para su correcta pronunciación y distintas modalidades para su aprendizaje online.

étnica tan explícita, en 2014 cambió el nombre previo ("Danzas Tibetanas Modernas") por el de "Gozosas Danzas *Khaita*", siendo el significado de *khaita* "armonía en el espacio".

Actualmente, existen más de doscientas cincuenta danzas *khaita*, y su práctica adquiere un protagonismo central para los estudiantes de Namkhai Norbu. Estos apuntan a concebirlas desde un marco interpretativo desentnazado y universalista, en el cual su sentido radicaría en ofrecer una manera de aprender a "estar presentes ante la manifestación interna de nuestros pensamientos y nuestras emociones". Según un miembro del grupo "si bien las *khaita* se originan en la cultura tibetana, nuestro objetivo, que es el de promover la armonía dentro del individuo y entre las personas y su entorno a través de la danza, va más allá de proteger y apoyar una sola cultura".

No obstante, pese a esta relativización de su componente étnico, las danzas *khaita* son cada vez más empleadas para visibilizarse en público, ofreciendo a la mirada del resto de la sociedad una práctica secularizada y más cercana a lo folclórico que a lo religioso. Con cierta periodicidad se organizan presentaciones en espacios públicos, abiertas a cualquier espectador, como una forma de dar a conocer la cultura tibetana al resto de la sociedad. Incluso en ocasiones adquiere una utilidad especial a la hora de promover la dimensión de la etnicidad tibetana. Por ejemplo, en el año 2016 se inauguró el Museo Asiático de Arte y Cultura en la ciudad italiana de Arcidosso. Con el fin de convocar a los habitantes al evento, un conjunto de miembros de la CDI oriundos de distintas partes del mundo danzaron las *khaitas* desde la plaza principal hasta el castillo de Arcidosso, donde se realizó la inauguración. Para recibir a los primeros visitantes del Museo Asiático de Arte y Cultura, además de música y baile había coloridas banderas, pañuelos y vestimentas tradicionales tibetanas.

El caso de las danzas *khaita* ilustra el funcionamiento de una lógica que atraviesa muchas prácticas y narrativas de la CDI: construir una imagen desentnazada hacia el interior de la comunidad, y brindar una imagen etnizada y secularizada hacia el exterior. En otras palabras, los miembros no quieren percibirse a sí mismos en términos étnicos, y no quieren ser percibidos por los demás en términos religiosos. Esta lógica dual otorga una gran polivalencia a prácticas como las referidas arriba, pues al existir una producción y consumo diferencial de su sentido les posibilita ejercer múltiples propósitos.



Figura 2. Bailarines de *khaita* danzando en frente del museo. Recuperada de: <http://es.melong.com/inauguracion-del-museo-asiatico-arte-cultura/>.

Cabe aquí preguntarse acerca del motivo por el cual se propone una espiritualidad globalizada, universalista, desentnazada, desligada de particularidades culturales, lingüísticas y territoriales a través de la CDI, por un lado, y se emplea la FSS para presentar una tradición cultural desligada de lo religioso. Según los propios protagonistas, esta última institución procura llegar a los estudiantes potenciales que, si bien no están buscando específicamente dentro de las alternativas que ofrece el budismo tibetano, quizás se encuentran interesados por los aspectos filosóficos, lingüísticos, históricos o artísticos de la región del Himalaya.

El tema de la apertura surgió en forma muy potente. Cómo ser abiertos al mundo exterior y ver a través de los ojos del público amplio. Algo muy importante es cómo acercarnos a personas nuevas, como también ser conscientes de cómo incluirlos, darles la bienvenida, siendo inclusivos y colaboradores. La Fundación Shang Shung ha tenido un importante rol en este proceso al ser el nexo entre la Comunidad Dzogchen Internacional y el público (El Espejo, 2017).

En este sentido, las danzas han tenido un rol clave en esta presentación de cara al resto de la sociedad, ya que, como hemos mencionado, estas prácticas pueden ser presentadas de forma secularizada, como medios para alcanzar el bienestar físico y mental, desligadas de su contexto religioso.

En suma, la labor difusora de Namkhai establecida tras la diáspora se estructuró de forma dual: la Comunidad Dzogchen Internacional y la Fundación Shang Shung. Mientras que la CDI aglutina a los miembros occidentales comprometidos con el maestro, las prácticas y la cosmovisión *dzogchen*, la FSS tiene el propósito de ser la cara visible de la organización hacia el mundo exterior, mostrando una versión laicizada que hace hincapié en el valor de la cultura tibetana. En cualquier caso, no hay que perder de vista que, al menos desde el discurso nativo, si bien cada una de las dos instituciones formadas por Namkhai Norbu tienen un propósito diferenciado, representan a la misma comunidad de practicantes *dzogchen*: "son sólo formas de organizarnos para una misión específica, o para mostrar una cara particular al mundo externo. Pero, por detrás de estas escenas, podemos compartir todos los niveles de recursos como (...) la comprensión financiera, el planeamiento organizacional, etc., siendo todos uno mismo grupo".

Conclusiones

La Comunidad Dzogchen Internacional brinda la oportunidad de explorar, a través de un caso particular, algunos de los fenómenos de adaptación y reinvención tanto material como simbólica que integran el proceso más amplio de expansión del budismo más allá de sus enclaves asiáticos. En este sentido, la CDI construye una identidad religiosa transnacional en base a un liderazgo carismático y la valorización de determinados saberes y prácticas esotéricas, que va más allá de las particularidades geográficas, históricas, religiosas y culturales de origen. Organizaciones budistas internacionales como la estudiada en este escrito se revelan como vehículos que posibilitan transversalizar regímenes de valor entre los contextos de origen y los contextos globalizados en los cuales se reapropian los símbolos y las prácticas religiosas. En este proceso, hay que destacar la potencia de la imaginación religiosa, expresada a través de la temprana concepción del mandala de la comunidad para materializar un propósito utópico según un modelo que reproduce una dimensión sagrada. Desde el inicio, esta aspiración trascendió las fronteras territoriales originales e imaginó una comunidad planetaria, proporcionando un esquema interpretativo desentnazado con la capacidad para articular territorialidades dispersas y generando un sentido de comunidad y pertenencia a nivel global.

Por otra parte, un interrogante que queda pendiente es si la reetnización arriba analizada tiene como propósito final el enunciado por sus propios miembros, es decir, ofrecer una fachada menos ligada a “lo religioso” y, por ello, más asimilables a la nueva membresía potencial, o si, invirtiendo el fin y los medios, es la CDI la que cumple el cometido principal -el cual es continuamente denegado- que es recrear, promover y difundir la dimensión étnica. Para finalizar, podemos afirmar que el caso estudiado ilustra la tensión entre tradición y modernidad, preservación e innovación, continuidad y adaptación, y etnicidad y universalismo que atraviesa el budismo globalizado, y la manera en que esta tensión a menudo se resuelve mediante procesos de creatividad cultural tales como innovaciones tradicionalistas, valores particulares universalizados y la tensión permanente y dinámica entre lo local y lo global, lo étnico y lo transnacional.

Referencias bibliográficas

- BAUMANN, Martin. 2001. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n° 2, p. 1-43.
- BAUMANN, Martin. 2002. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. In: Prebish, Charles S. and Martin Baumann. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.
- CARINI, Catón Eduardo. 2012. Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.
- CARINI, Catón Eduardo. 2014. La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico. En: *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria*. Buenos Aires: Imago Mundi, p. 181-196.
- CARINI, Catón Eduardo. 2016. Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina. *Religare*, v. 13, n°2, p. 321-347.
- CARINI, Catón Eduardo. 2018. Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina, *International Journal of Latin American Religions*, v. 2, n°1, p. 1-19.
- CAROZZI, María Julia. 1993. Tendencias en el estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años. *Sociedad y Religión*, n. 10/11.

DE LA TORRE, René. 2009. De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. *Debates do NER*, año 10, n°16, p. 9-34.

EL ESPEJO. 2017. Encuentro “Todas las Manos” de la Fundación Shang Shung. Recuperado de: <http://es.melong.com/encuentro-todas-las-manos-la-fundacion-shang-shung-mundial/>.

INTERNATIONAL DZOGCHEN COMMUNITY. 2018. *Qué es la Comunidad Dogchen*. Recuperado de: <http://www.dzogchen.es/kundusling/la-comunidad-dzogchen-en-espana/>.

NORBU, Namkhai, Jhaon SHANE y Elías CAPRILES. 1995. *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra dzogchen*. Barcelona: Kairós.

SETTON, Damián. 2013. Religión y etnicidad en el judaísmo. Los procesos de ortodoxización y desgermanización en la comunidad Ajdut Israel. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 27, n° 74, p. 101 – 118.

SETTON, Damián. 2017. Aportes al estudio de la etnicidad a través de una investigación sobre judíos no afiliados a organizaciones judías. *Cultura y Religión*, v. 11, n°2, p. 51-69.

ROBERTI DI SARSINA, Paolo. 2012. Chögyal Namkhai Norbu Rinpoche: Dzogchen and Tibetan Tradition. From Shang Shung to the West. *Religions*, n° 3, p. 163–182.

TANAKA, Kenneth. 2011. Budismo japonés nos Estados Unidos: As tensões da identidade étnica e os ensinamentos universais. *REVER*, año 11, n° 2, p. 33-53.

WRIGHT, Pablo. 2018. Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática. En: Esquivel, Juan Cruz y Verónica Giménez Béliveau. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Biblos.