













talleres intensivos periódicamente no sólo para continuar capacitándose en Terapia Gestalt y Eneagrama de la Personalidad<sup>9</sup>, sino también para trabajar sobre su propio desarrollo personal. Este trabajo personal, les permite (en aquellos talleres de introducción a la meditación en que la interacción grupal lo requiere) reducir las instrucciones al mínimo y dejar momentáneamente su autoridad en suspenso: “*estamos todos en la misma*”, cada uno está haciendo su “*propio proceso*”, a lo sumo somos “*catalizadores de un estado*” (Entrevista con el equipo, 15/10/16).

Los integrantes de equipo han complementado su formación clínica en psiquiatría y/o psicoanálisis no sólo con meditación budista sino también con recursos del psicodrama y del teatro espontáneo<sup>10</sup>. Asimismo, cuentan con una terapeuta corporal también alumna de Naranjo, formada en danza, yoga, biodanza y movimiento auténtico<sup>11</sup>. Como consecuencia, la gran diversidad talleres teórico-vivenciales que el equipo ofrece –ya sea de técnicas (Introducción a la Meditación, Feldenkrais, Meditación Dinámica) como de corrientes de la psicología (Eneagrama, Gestalt, teatro terapéutico, entre otros) además de aquellos basados en terapias cognitivo-conductuales que recurren al *Mindfulness* (ACT y MBCT)– permiten entrever un esfuerzo por articular la espiritualidad y las terapias corporales en el campo de las psicoterapias y la psiquiatría en línea con los procesos de confluencia entre psicoanálisis, psicologías del desarrollo humano y Nueva Era a los que en los últimos años se han sumado las neurociencias. Asistimos pues a una “espiritualización” del campo profesional *psi* (Russo, 2001; Tavares, 2003).

Según Veronique Altglas (2014) estamos frente a un proceso doble

oooooooooooooooooooooooooooo

9 Es un sistema de clasificación de la personalidad basado en nueve arquetipos (cuyo origen se estima anterior a su primera aparición en “La Odisea” de Homero) que fueron relacionados con la forma enograma por Oscar Ichazo en los años ‘50. Claudio Naranjo profundiza la investigación estableciendo afinidades con las categorías psiquiátricas presentes en el DSM en los años ‘70.

10 Ambos son dispositivos de psicoterapia grupal creados por el psiquiatra rumano Jacob L. Moreno, influenciado por el psicoanálisis en Estados Unidos en los años 30.

11 La primera, creada por el psicólogo y médico antropólogo chileno Rolando Toro en los años ‘60 (también influido por Claudio Naranjo) promueve el autodesarrollo a partir de la música, el movimiento y situaciones de encuentro con otros. La segunda, también fue creada en los años ‘60, por la bailarina Mary Whitehouse una de las pioneras en Danza Movimiento Terapia en los Estados Unidos, influida por las ideas del inconsciente y el simbolismo de Carl G. Jung.

en el que no sólo la psicología se esoteriza sino que las religiones se psicologizan. Así, una serie de recursos religiosos esotéricos son adaptados a la forma de vida de las sociedades post-industriales bajo la forma de principios y técnicas simples de ser enseñadas. Se trata, según la autora, de una relación pragmática con los recursos religiosos. La meditación y el yoga son probablemente las técnicas más difundidas, domesticadas y adaptadas (considero de hecho que funcionan como puerta de entrada a otras técnicas aún consideradas exóticas por gran parte de la población).

En efecto, entre los asistentes a los cursos de meditación encontramos personas que circulan por distintos ámbitos y talleres combinando la búsqueda espiritual y/o terapéutica con la legitimidad que las neurociencias otorgan a las técnicas de meditación. Según Altglas (2014) no se trata de “bricoleurs” libres de elegir (como sostiene gran parte de la teoría sociológica de la religión) sino de sujetos cuya orientación esotérica responde a la necesidad de ajustarse a las exigencias de flexibilidad y autocontrol de las sociedades industriales contemporáneas. Numerosos autores señalan que en ellas, los problemas sociales son reinterpretados en clave *psi* (tanto en lo que respecta a su origen, como a su resolución) derivando en una “cultura terapéutica” (Illouz, 2010; Altglas, 2014; Papalini, 2014) en la que los sujetos emprenden un proceso de trabajo, desarrollo y crecimiento personal sirviéndose de distintos recursos (tanto científicos como esotéricos).

En los talleres introductorios de meditación hallamos principalmente profesionales del campo de la salud (psicólogos recientemente graduados, terapeutas ocupacionales, e incluso médicos o kinesiólogos) o del coaching empresarial (que buscan más herramientas para su trabajo). Debido a la necesidad permanente de capacitación profesional, el equipo de terapeutas los considera “recolectores de técnicas”, señalando una relación meramente instrumental con lo aprendido, a ser rápidamente trasladado a sus roles profesionales. Éstos suelen manifestar su deseo de recibir material teórico y certificado del curso para poder adjuntar a su formación, tal como lo explicitara una joven recientemente graduada en psicología a los profesionales.

Por su parte, el curso de MBCT estaba especialmente dirigido a personas con depresión y/o ansiedad, algunas de las cuales como se mencionó eran pacientes propios o derivados. Estos últimos en su mayoría no han tenido experiencias previas en meditación y sólo unos pocos en yoga. De modo que enmarcan los recursos de este primer acercamiento a la espiritualidad sobre concepciones seculares previas en un proceso de “psicologización



de la religiosidad” (Sanchis, 2005; Semán, 2008; Viotti, 2014). Así, uno de los pacientes, de 40 años, ya recuperado de una profunda depresión, había encontrado en la meditación *zazen* un recurso impensado tiempo atrás. Lejos de definirse como una persona “espiritual” reconocía la validez de la técnica especialmente para reemplazar la medicación. Otra paciente de la misma edad, intentaba por segunda vez realizar el curso e incorporar la meditación en reemplazo de la medicación para la ansiedad que su médico consideraba ya innecesaria. En estos casos, el interés por la verdad que las neurociencias y el campo *psi* prometen les resultaba central.

Por último, en el grupo de asistentes se hallaban quienes estaban familiarizados con otras disciplinas, especialmente la práctica de yoga –cuya legitimidad también ha sido construida por apelación a las biociencias y en función de una amplia interpretación pragmática (Alter, 2004)– el reiki, la acupuntura, la meditación, etc. Incluso el paso por el taller puede habilitar el ingreso a nuevas redes terapéutico-espirituales como la de constelaciones familiares (método creado por el filósofo, teólogo y pedagogo alemán Bert Hellinger formado en psicoanálisis, psicodrama y gestalt entre otras). Así, una joven de 30 años que se mostraba muy escéptica y resistente respecto a la meditación *mindfulness*, sería luego de unos meses acompañada por algunas compañeras del taller a “constelar” (participar de una sesión en la que por medio del psicodrama se reproducen grupal e inconscientemente situaciones de las historias y dinámicas familiares de los participantes). En función de una búsqueda espiritual previa muchos de estos asistentes no se preocupan por la legitimidad científica de cada una de las técnicas que van incorporando, a excepción de una joven de 28 años que había practicado meditación trascendental con muy buenos resultados, pero había decidido recurrir a este equipo precisamente en busca de un aprendizaje secularizado de la meditación.

Más allá de su validación científica, enfatizada en las introducciones teóricas de que se nutren los talleres así como por la mención de *papers* y estudios de las neurociencias sobre los efectos de la meditación sobre la mente, lo cierto es que en su carácter de “vivenciales”, estos talleres siguen una estructura ritual semejante a la de otras ofertas terapéuticas y diluyen con explícita intencionalidad la separación entre ciencia y espiritualidad. Precisamente, su potencialidad terapéutica reside en promover una experiencia de meditación que condense explicaciones del orden de lo sagrado y de lo secular. Incluso, como veremos, la legitimidad otorgada a la razón científica puede ser momentáneamente suspendida con el objetivo de reivindicar el origen espiritual de las prácticas en función de otorgarle validez universal.

## ZAZEN Y VIPASSANA EN LA ARGENTINA Y EL CAMPO PSI

El término *zazen* refiere a la postura utilizada como un medio para la meditación en el budismo zen correspondiente a una de las dos principales ramas del budismo: la Mahayana que se basa en las enseñanzas del monje Bodhidharma (fundador de la escuela *chan* en China en el siglo VI DC, desarrollada luego bajo el nombre de zen en Japón desde donde se dispersaría a Occidente a partir del siglo XIX). En términos de uno de los coordinadores durante el taller: para Bodhidharma la iluminación consiste en darse cuenta que “no hay *yo*” (ya que “no hay mente”), de modo que meditar sería “simplemente ser *zen*” y ser “*zen* es estar bien sentado”. Durante el taller *zazen* consiste en estar sentado sobre un almohadón o *safu* con piernas cruzadas (en posición de loto) y las manos unidas a la altura de la pelvis, los pulgares apenas tocándose entre sí y el canto de los meñiques sobre la panza, empujan y ayudan a mantener firme la espalda, en un *mudra* cósmico o universal (*hokkai-join*), mientras se cuenta mentalmente reiteradas veces hasta 10 (con el fin de evitar la dispersión de la mente).

Según Carini (2005) la difusión del budismo en el mundo y en nuestro país se debió a una primera etapa de apropiación meramente intelectual de su filosofía a través de libros. Las expectativas de estos primeros interesados que confiaban en la experimentación individual más que en el dogma y la autoridad, se veían muchas veces truncadas frente al complejo ceremonial de la práctica formal de meditación (Carini, 2011:187). Los primeros lazos entre el zen y la psicología en nuestro país pueden encontrarse en el libro de D. J. Vogelmann (1967) “El zen y la crisis del hombre” y más recientemente entre la Asociación Argentina de Psicoterapia Zen, presidida por un psiquiatra que combina en su tratamiento técnicas de la psicología conductual, psicofarmacología, neurociencias y la práctica de meditación (Carini, 2011:24). Según el autor, el budismo zen en Argentina no debe su implantación a la inmigración japonesa, sino a los vínculos con la Asociación Zen Internacional, y la formación de maestros argentinos en Europa y luego en Japón. La institucionalización y diversificación de grupos pertenecientes a esta religión llevó a que el zen japonés viviera un auge entre fines de los años cincuenta y principios de los ochenta momento en que el budismo tibetano pasó a primer plano (Carini, 2005)

Por su parte, el término *vipassana* (usualmente traducido en psicología como “visión clara”) corresponde al budismo Theravada y su práctica habría precedido al mismo Buda (remontándose más de 2500 años). Según Carini (2018) la meditación *vipassana* era poco practicada en el sudeste

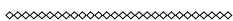


sentido no sólo para quienes han sido diagnosticados con alguna de estas aflicciones sino para un público mayor: aquel que se encuentra atravesando la etapa de “estrés normal” sin que éste derive aún en emociones “desreguladas y en bloque”. El desarrollo de la habilidad de observar los pensamientos sin identificarse con ellos reduciría su impacto sobre el estado emocional demostrando su eficacia para “regular un montón de cosas” de allí que, según los coordinadores, se esté “usando tanto en psicología”. Sin embargo, los profesionales no reducen la enseñanza de meditación a un mero instrumento de intervención clínica que persiga una respuesta inmediata; consideran en cambio que es parte de un proceso mayor en el que la espiritualidad forma parte de la salud mental.

En el siguiente apartado describiré el proceso por medio del cual ambos talleres (el de Introducción a la meditación y el de MBCT) adquieren un carácter ritualizado, al reimplantar primero las técnicas de meditación y luego las conductas. De manera que el espacio-tiempo ritualizado de la práctica se encuentra encadenado a una serie de contextos grupales (las sesiones semanales) o individuales (en la vida cotidiana). Las técnicas enseñadas en los talleres fundan su eficacia precisamente en su reimplantación en nuevas cadenas de interacción ritual.

## **ENCADENAMIENTOS RITUALES HACIA LA AUTORREGULACIÓN**

Tanto el programa de MBCT como el taller de Introducción a la Meditación consisten en ocho encuentros semanales sucesivos de dos horas cada uno, en horario vespertino y a mitad de semana (sólo una vez al año se ofrece un taller a primera hora de la tarde si hay demanda). Por otra parte, se brindan talleres intensivos (generalmente los días sábados) y una vez al año se realiza un retiro de dos o tres días en los que se ofrece una sucesión de talleres intensivos de introducción a distintas técnicas. El centro funciona en una casa en el microcentro de la ciudad, reciclada para albergar consultorios en la planta baja y un gran salón en el primer piso para los talleres grupales. El salón tiene como única decoración, un ficus y en una pared lateral un cuadro utilizado en otro tipo de meditaciones que requieren de una imagen<sup>13</sup> tal como explicara el coordinador. Las



13 Se trata de un mandala compuesto por cuadrados concéntricos en cuyo centro



a un proyector dará carácter teórico al primer encuentro del taller y será reemplazada por colchonetas y almohadones en las siguientes reuniones para facilitar la práctica de la meditación. Las colchonetas a su vez serán retiradas cuando, avanzados algunos encuentros, la meditación requiera de movimientos, contactos y circulación por el espacio. Así, la orientación, las posiciones y el movimiento en el espacio enfatizan tanto el contenido del ritual como su direccionalidad, el pasaje entre estados de agregación y separación (Parkin, 1992). Asimismo, en los momentos de apertura y cierre se explican las pautas a seguir y se promueve la verbalización de la experiencia (tanto de la práctica domiciliaria “entre semanas” como de la realizada *in situ*).

El núcleo de cada encuentro semanal consiste en un ritual dentro de otro ritual: en el que se performatizará –en el sentido más cercano a una dramatización (Turner, 1982)– el contexto original de cada técnica a aprender. Esto es más o menos evidente de acuerdo al grado de formalidad que cada práctica exija, y al exotismo que su contexto suponga para los participantes. Así, la meditación *vipassana* será introducida con una breve historia de la vida de Buda en el abandono de una concepción ascética y será traducida como “ver las cosas tal como son” o “visión clara”, acorde a la búsqueda de la iluminación. El uso de metáforas: “como cuando el agua turbia se aquieta y podemos ver la arenilla cuando cae al fondo”, marcará la analogía con los procesos mentales que obstaculizarían la correcta percepción y acción con fines intramundanos.

De manera similar, la introducción a la práctica de meditación *zen* recorrerá la genealogía *mahayana* que va de Buda a Bodhidharma (quien “según la leyenda” habría meditado durante 9 años en una cueva habiéndose cortado los párpados para permanecer despierto). La práctica de meditación sentados (*zazen*) será seguida por la de otra andando (*kinhin*) y a continuación un nuevo tramo de 15 minutos de *zazen* mediado por el sonido de una campana. Su uso, así como la realización del saludo japonés *gassho* (que consiste en dos leves inclinaciones de cabeza con palmas unidas a la altura del corazón) constituyen gestos de agregación y separación que marcan tanto el ingreso y la salida de cada posición de meditación como del momento ritual dentro del taller. La inclinación pretende, según el coordinador: “brindar a los demás todos los beneficios adquiridos por la práctica, no me los llevo para mí” coherentemente con la búsqueda de Bodhidharma de una iluminación menos “egoísta” que supone que “para iluminarse hay primero que iluminar a otros”. El saludo es fácilmente ejecutado ya sea por su afinidad con el gesto de oración cristiana (Puglisi,

2016) como con el gesto reflexológico *anjanimudra* en yoga (utilizado también como gesto de agregación y desagregación de la práctica grupal o individual), promoviendo la misma actitud de recogimiento no sólo ante la divinidad sino ante los demás.

Por último, la introducción a la práctica de *mindfulness*, no se basa en la figura de un líder espiritual sino en un breve recorrido por las distintas aplicaciones terapéuticas de la adaptación que Kabat-Zinn realizó de la meditación *vipassana*. Así, una tecnología espiritual extraída de su marco de sentido religioso original deviene estandarizada y consecuentemente portable (Csordas, 2009). De hecho, el *mindfulness* involucra prácticas formales (*vipassana*) y una serie de ejercicios informales fácilmente adaptables a la vida cotidiana. De una semana a otra, se espera que los asistentes reproduzcan estos pequeños rituales adaptándolos a su vida cotidiana, esto es que destinen al menos un momento al día para “sentarse a meditar” y otro para realizar una actividad (lavar los platos, cepillarse los dientes, comer, entre otras) con “atención plena” al aquí y ahora: texturas, sonidos, colores, olores, sabores, etc. que los sentidos ofrecen.

El taller persigue sus propósitos psicoeducativos trasponiendo ciertos *habitus* –que son principalmente hábitos corporales, patrones de actividad y formas de conciencia práctica– a la vida cotidiana (Jackson, 2010:60, siguiendo a Bourdieu). Esta trasposición es posible en una cadena de rituales de interacción. Siguiendo a Collins (2009), estos son eventos de primer orden de mayor intensidad que tienen de simbolismo a ciertos actos y objetos y generan consonancia afectiva e identidad (lo que la efervescencia colectiva es a la cohesión social en Durkheim). Pero, a diferencia de los rituales de meditación que se reproducen al interior de estos talleres, el objetivo de los últimos no es producir membresía entre los participantes, por el contrario, se distingue explícitamente de una terapia de grupo. Su eficacia depende de la capacidad para cargarlos de la suficiente energía emocional a partir de un foco de atención común (sensaciones físicas, pensamientos y emociones con el objetivo de “estar mejor”) de modo que la “atención plena” se reproduzca en otros órdenes sociales. De lo contrario se trataría de lo que Collins (2009) llamaría un “ritual fallido” que no ofrece suficiente energía para “sentarse a meditar” fuera de él. Así, la meditación re-ritualizada en el encuentro grupal y luego en la soledad del hogar, se imbuye de una función distinta a la original. Un ejemplo de esta función nos lo da una participante del taller cuando, luego de la práctica introductoria a *mindfulness*, expresa su deseo de enseñarle a su hijo adolescente a lavar los platos con esta “atención plena” para que ya

“no los tire de la bronca” cuando le corresponde hacerlo. El coordinador advierte que *“la meditación no tendrá ningún sentido para él si no hace el curso respondiendo a un interés propio, por sentirse mejor en algún aspecto de su vida”*.

En su análisis de las performances rituales, Citro (2012) retoma los últimos trabajos de Foucault para recordarnos que las relaciones de poder también operan “induciendo placer” y concluye que además de aquella docilidad disciplinar basada en procedimientos rutinarios y desapasionados, existiría otro tipo de docilidad anclada en la reiteración del placer y la emoción que dominan en un contexto ritual festivo. La enseñanza de la meditación de origen budista dista mucho de la intensidad sensorio-emotiva que se produce en esos rituales festivos, pero enfatiza las sensaciones de placer posteriores a la práctica de meditación y focaliza en el disfrute de las actividades de la vida diaria, desde las tareas domésticas más rutinarias hasta las mecanizadas de la jornada laboral para lograr el máximo disfrute y aceptación del presente. Aquí también el participante es *“socializado en la performance ritual y, como sostiene Csordas (2010), en los ‘modos somáticos de atención’ que éstos involucran, pues sin esa reiteración performativa, sin este habitus compartido, el ritual no alcanzaría su eficacia”* (Citro, 2012: 82-83). De hecho, cuanto más exotizada y ritualizada resulta la reproducción del contexto original de la práctica (como en el caso de la meditación *zazen* y *kinhin*) se advierte una menor predisposición a incorporarla a la vida cotidiana de los participantes.

## CONCLUSIÓN

Dado que la forma del ritual otorga significado al contenido del mismo, funcionando como marco, creando contexto y comunicando (Goffman, 1974; Bateson, 1990; Rappaport, 2001), sostengo que en el pasaje de un ritual a otro de la cadena de interacción, la meditación cambia de contenido y función para los sujetos que la practican. Por lo que evidentemente, aún cuando las posturas y técnicas puedan mantenerse, no tendrá el mismo significado realizar *vipassana* para un budista que *mindfulness* para una persona que padece ansiedad. A la vez, como efecto de la separación que en primera instancia produce respecto a la vida cotidiana, el taller no sólo re-contextualiza una práctica de meditación en un nuevo ritual, sino que simultáneamente re-enmarca relacionalmente las conductas de los sujetos: transforma el contenido y la función de determinadas



conductas, pensamientos y emociones (en línea con las terapias de tercera generación).

Ahora bien, cabe preguntarse cuáles son las reflexiones que estos rituales (como metalenguajes) nos permiten realizar respecto al accionar cultural (Bateson, 1990). Por un lado, durante el taller se acepta e incluso se promueve la aparición de emociones y pensamientos que en otros contextos sociales son reprimidos. En ese sentido, subvierte transitoriamente el dominio social brindando la sensación de libertad en las vidas de los sujetos. Por otro, expresa un ideal normativo de autorregulación y control cognitivo-emocional basado en la responsabilidad individual. Para ello ofrece psicoeducación y demanda compromiso con la práctica de la meditación, a fin de que la técnica sea eficaz.

Así el ritual carga de energía emocional a partir de un foco de atención común (sensaciones físicas, pensamientos y emociones) de modo que la "atención plena" se reproduzca en otros órdenes sociales. El ritual actúa en dirección a aquello socialmente valorado mientras regula aquellas emociones negativas, trasladando el dominio del plano social al individual por la vía del autocontrol. En consecuencia, requiere ser regularmente llevado a cabo (y constantemente legitimado por la vía científica o espiritual) a fin de motorizar a los sujetos hacia transformaciones de sus *habitus* de percepción, pensamiento, emoción y acción. En cambio, si no ofrece suficiente energía para que los asistentes logren "sentarse a meditar" diariamente, deviene un ritual fallido. Esto es, que nunca logra acabadamente "hacer lo que dice que hace" llevándonos a caer en una "ilusión" (Crapanzano, 1981). La autorregulación normativa sólo es factible de ser sostenida gracias a la retroalimentación ritual: la repetición del taller a falta de otros espacios sociales donde sostener esa energía emocional, tal como señala la frase de L. que inaugura este artículo: "*Yo lo hice dos veces, y te digo, lo volvería a hacer. Porque cuando termina salís re-pilas, pero como todo, con el tiempo se te olvida. Sobre todo, en nuestra cultura que cuantas más cosas hacemos parece que más valemos*".

## BIBLIOGRAFÍA

### **Altglas, Véronique**

2014. *From Yoga to Kabbalah. Religious exoticism and the logics of bricolage*. New York: Oxford University Press.

### **Bateson, George**

1990. *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid: Jucar Universidad.

### **Carini, Catón E.**

2018. “Flujos y Reflujos en el Desarrollo del Budismo Asiático: un Recorrido por la Historia del Movimiento de Meditación *Vipassana*”. En: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Vol. 20, N°1, pp. 7-27.

2011. “Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad”. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales, UNLP.

2005. “Budismo Global, Budismo Local: una recorrida por los grupos zen argentinos”. En: *Revista de Estudos da Religião*, N° 3, pp.178-195.

### **Carozzi, María J.**

2001. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Bs. As.: EDUCA

### **Castel, Robert**

1981. *La gestion des risques: de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*. Paris: Éditions de Minuit.

### **Citro, Silvia**

2012. “La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos”. En: *ILHA*. Vol. 13, N° 1, pp. 61-93.

### **Collins, Randall**

2009. *Cadenas de rituales de interacción*. México: Ed. Anthropos.

### **Crapanzano, Victor**

1981. “Rite of Return: Circumcision in Morocco”. En: Muenster-Berger, Werner y Boyer, L. Bryce (Eds.) *The Psychoanalytic Study of Society* N°9, pp. 15-36.

### **Csordas, Thomas**

2009. *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press.

### **Cullen, Margaret**

2011. “Mindfulness-based interventions: An emerging phenomenon.” En: *Mindfulness* Vol. 2, N°3, pp. 186-193.

**DaMatta, Roberto**

1977. "Constraint and License: A Preliminary Study of Two Brazilian National Rituals". En: Moore, Sally y Myerhoff, Barbara (Eds.) *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, pp. 244-264.

**Ehrenberg, Alain**

2014. "Le sujet cérébral". En: *Esprit*, N°11, pp. 130-155.

2000. *La fatiga de ser uno mismo*. Bs. As.: Nueva Visión.

**Goffman, Erving**

1974. *Frame Analysis*. New York: Harper and Row.

**Healy, David**

1999. *The Antidepressant Era*. Cambridge: Harvard University Press.

**Illouz, Eva**

2010. *La salvación del alma moderna*. Bs. As.: Katz.

**Jackson, Michael**

2010 [1983]. "Conocimiento del cuerpo". En: Citro, Silvia (Coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Bs. As.: Biblos, pp. 105-126.

**Korman, Guido P. y Mercedes Saizar**

2017. "La orientalización de la psicoterapia: afinidades (y discontinuidades) entre espiritualidad y terapia cognitiva conductual". En: *Anuario de Investigaciones*. Facultad de Psicología – UBA, Vol. XXIII, pp. 33- 41.

**Korman, Guido P., Viotti, Nicolás y Garay, Cristian**

2010. "Orígenes y Profesionalización de la Psicoterapia Cognitiva. Algunas Reflexiones sobre la Reconfiguración del Campo PSI en Buenos Aires". En: *Rev. Argentina de Clínica psicológica*, Vol. XIX, N° 2, pp. 141-150.

**Lakoff, Andrew**

2003. "Las ansiedades de la globalización: venta de antidepresivos y crisis económica en la Argentina". En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 18, pp. 35-66.

**Maluf, Sônia**

2010. "Gênero, saúde e aflição: políticas públicas, ativismo e experiências sociais". En: Maluf, Sônia y Tornquist, Carmen (Orgs.) *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, pp. 21-69.

**Manonelles Moner, Laia**

2007. "Prospecto: perfiles y experiencias del malestar". En: *Espai en blanc*, N°3-4, pp. 149-160.

**Mantilla, María Jimena**

2014. "Psicoanálisis y neurociencias. Contornos de un debate vigente en la cul-

tura psi argentina”. En: *Revista Astrolabio*, N°12, pp.173-192.

**O'Malley, Pat**

1996. “Risk and responsibility”. En: Andrew Barry, Thomas Osborne y Nikolas Rose (Eds.) *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Londres: UCL Press, pp. 189-207.

**Ortega, Francisco y Vidal, Fernando (eds.)**

2011. *Neurocultures Glimpses into an Expanding Universe*. Pieterlen: Ed. Peter Lang.

**Papalini, Vanina**

2015. “Psychology and the New Age”. En: *Encyclopedia of Latin American Religions*. Switzerland: Springer International Publishing, pp.1-6.

2014. “Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad”. En: *Methaodos*, Vol. 2, N° 2, noviembre, pp. 212-226.

**Parkin, David**

1992. “Ritual as spatial direction and bodily división”. En: de Coppet, Daniel (Ed.) *Understanding Rituals*. London/New York: Routledge, pp. 11-25.

**Plotkin, Mariano**

2003. *Freud en las Pampas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

**Puglisi, Rodolfo**

2016. “El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos zendo Betania”. En: *Publicar*, Año XIV N° XX, pp. 53-71.

**Rose, Nikolas y Abi-Rached, Joelle**

2013. *Neuro: The New Brain Sciences and the Management of the Mind*. New Jersey: Princeton University Press.

**Rose, Nikolas**

2012. *Políticas de la vida. Biomedicina poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: Unipe.

**Russo, Jane**

2001. “A pós-psicanálise. Entre Prozac e Florais de Bach”. En: Jacó-Vilela, Ana Maria; Cerezo, Antônio Carlos y de Barros Conde Rodrigues, Heliana (Eds.) *Clio-Psyche. Hoje, Fazeres e dizeres psi nahistória do Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, pp. 124-132.

**Russo, Jane y Venâncio, Ana T.**

2006. “Classificando as pessoas e suas perturbações: a ‘revolução terminológica’ do DSM III”. En: *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, Vol.

IX, N° 3, pp. 460- 483.

**Semán, Pablo**

2008. "Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires". En: *Sociedad & Religión*, N° 30/31, pp. 107- 135.

**Tavares, Fátima**

2003. "Legitimidade Terapêutica no Brasil Contemporâneo: As Terapias Alternativas no Âmbito do Saber Psicológico". En: *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Vol. 13, N° 2, pp. 83-104.

**Turner, Victor**

1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: Performing Arts Journal Press.

**Visacovsky, Sergio**

2009. "La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina". En: Revista *Cuicuilco* de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), N° 45, enero-abril, pp. 17-47.

**Viotti, Nicolás**

2014. "Revisando la psicologización de la religiosidad". En: Revista *Culturas Psi/ Psy Cultures*, Vol.2, pp. 8-25.

**WHO (World Health Organization)**

2016. "Depression". Disponible en: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs369/en/>

**Zarifian, Édouard**

1996. *Le prix du bien-être*. Psychothropes et société. París: Odile Jacob.