



**EXPERIENCIA DIRECTA CON LAS  
EXPRESIONES CORPOREIZADAS  
DE LA DEVOCIÓN A KṚṢṆA:  
MOMENTOS DE CRISIS DURANTE  
LA LABOR ANTROPOLÓGICA**

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

**RAÍCES**  
Revista Nicaragüense de Antropología

## Experiencia directa con las expresiones corporeizadas de la devoción a krsna: momentos de crisis durante la labor antropológica.

Direct experience with the embodied expressions of krsna's devotion: moments of crisis in the anthropological labor.

Astrid Ruiz Nava

Licenciada en Antropología Social

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Mexico

astridjuujtool@gmail.com

ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2301-1111>

Recibido:08-07-2021

Aceptado: 28-09-2021



Copyright © 2021 UNAN-Managua  
Todos los Derechos Reservados.

### Resumen

Durante el trabajo de campo, la investigadora social está buscando cierta objetividad de los hechos sociales, observando, participando en las actividades, escuchando y tomando notas, buscando elementos para tejer el marco conceptual con la realidad. Sin embargo, desde mi experiencia, cada trabajo de campo en el que me he visto involucrada ha generado inquietudes, emociones y un constante desafío entre mis juicios de valor y mi subjetividad que ponen en juego la investigación. Es por ello, que en este artículo comparto la experiencia de haber realizado una estancia prolongada en un āśrāma de la comunidad religiosa Hare Krsna de la Ciudad de México, lo que implicó una corporeización de las prácticas devocionales a partir del sexo que inviste mi cuerpo, lo que reguló mis comportamientos mediante la subjetivación de los símbolos sagrados establecidos por el grupo religioso, situación que llevó a que mi cuerpo enfermara, simbolizando para la comunidad una desintoxicación y purificación del cuerpo, y para mí una lucha entre mi subjetividad, mis emociones y la realidad del trabajo de campo. Esto me significó un partearguas sobre la investigación en torno al grupo religioso.

**Palabras claves:** Investigadora, āśrāma, impuro, experiencia, mujer.

### Abstract

During fieldwork, the social investigator looks for objectivity in social facts, observing, participating in activities, listening and taking notes, looking for elements to knit the conceptual framework with the reality observed. Nevertheless, from my own experience, each fieldwork that I had been involved with, has produced concerns, emotions and a constant challenge between my value judgments and my own subjectivity interposed with the investigation. That is why in this article I share the experience of having performed an extended stay in an āśrāma of the Hare Krsna religious community of Mexico City, which involved a corporealization of devotional practices based on the sex that invests my body, regulating my behaviors through the subjectivation of the sacred symbols established by the religious group, making my body got ill, symbolizing for the community a detoxification and purifying, and for me, a fight between my subjectivity, my emotions and the reality of the fieldwork, signifying a watershed in research around the religious group.

**Keywords:** Researcher, āśrāma, impure, experience, woman.





## Introducción

---

En este artículo se abordan las concepciones del cuerpo y su uso en las prácticas devocionales que llevan a cabo las y los devotos Hare Krsna, a través de mi experiencia al realizar una estancia prolongada en el āśrāma del templo ISKCON en la Ciudad de México, implicando un embodiment de las prácticas para comprender los símbolos que invisten los cuerpos devocionales.

Compartiré la experiencia sobre la regulación de mi comportamiento corporal a partir de rutinas muy estrictas sobre la higiene corporal, la alimentación, la realización de servicio devocional, las rutinas del sueño y la participación en clases devocionales. Estas prácticas corporales, conforman una dimensión simbólica en las personas a través de los lineamientos establecidos por el grupo religioso; sin embargo, estos no se forman solamente mediante la educación e imitación del acto, sino que conllevan una subjetivación corporeizada donde las motivaciones, la emocionalidad y la apropiación de los esquemas devocionales son elementos importantes tanto para la construcción de la identidad individual como colectiva.

No obstante, este involucramiento al presentarse como una contraposición de ideales y formas de ver el mundo, propició que mi cuerpo enfermara durante mi estancia en campo, simbolizando para las y los devotos la purificación de mi cuerpo al llevar su estilo de vida, mientras que para mí simbolizó la somatización de mis emociones. De tal manera, se enfatiza que la dimensión simbólica se vivencia en y por el cuerpo, ya que en él se inscriben elementos que permiten el vínculo con otros cuerpos y sus estilos de vida, lo que engrana al individuo y sus emociones en la trama socio-cultural, en este caso devocional.

## Poner el cuerpo en la antropología y en el estudio del fenómeno religioso.

---

Dentro de la antropología social, el trabajo de campo se convierte en un medio para conocer los contextos culturales y sociales que deseamos investigar. En ocasiones esto significa inmiscuirse en un terreno completamente ajeno a nuestra propia cultura, donde las concepciones sobre el cuerpo y su uso, se encuentran impregnadas de símbolos y significados que son distintos de nuestras prácticas culturales; por lo tanto, es durante la estancia de campo que nuestro cuerpo imita y se adapta a un nuevo universo simbólico. Tal como lo plantea el dicho: a donde fueres, haz lo que vieres. Sin embargo, ¿qué conlleva poner el propio cuerpo durante el proceso de investigación?, ¿qué implicaciones surgen al inmiscuirse en el estudio del uso del cuerpo en un culto devocional?

El cuerpo como objeto de estudio dentro de la antropología, permite situar lo corporal como un problema teórico y una herramienta metodológica, por ser considerado una representación que obedece a contextos sociales y culturales. Por lo tanto, el cuerpo “es el resultado de historias específicas y de tecnologías políticas que constantemente problematizan su estatus y su lugar en el mundo social, en el orden cultural y en el dominio de lo natural” (Giorgi, 2009, pág. 68). Dichos estatus son construcciones sociales, atribuidas a símbolos y significados que otorgan sentido y valores que vuelven sensible la acción colectiva, donde se observa la participación del individuo en el campo de lo cultural (Csordas, 2010).

Esta interacción del individuo con lo social a partir de la propuesta del embodiment (corporeización), permite “analizar la participación humana en el mundo cultural” (Csordas, 2010, pág. 83), a partir de la experiencia corpórea individual, donde se hallan patrones habituales sobre el uso del cuerpo e ideas convencionales sobre el mundo, lo que implica “dar toda la relevancia [...] a lo corporal como lenguaje de lo social y a lo individual como representante de lo colectivo” (Esteban, 2008, pág. 154). Esta propuesta supone que nuestro cuerpo debe involucrarse dentro de la investigación para conocer y comprender la construcción social y emocionalidad del otro cuerpo; siendo el medio para acercarse al otro, al universo simbólico y a la experiencia sensible.

Estudiar el fenómeno religioso desde la perspectiva del embodiment, posibilita conocer un microcosmos simbólico corporeizado, que se establece a través de prácticas religiosas sobre los usos, disciplinamientos y técnicas corporales que llevan a cabo las y los adeptos a partir de una serie de símbolos sagrados. Para Geertz (2003), en estos símbolos sagrados se encuentran sintetizadas las creencias y prácticas religiosas, que se establecen y se convierten en estilos de vida idealmente adaptados a partir de la cosmovisión y ethos, por lo cual, tienen la característica de ser “emocionalmente convincentes, al presentarse como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuestas, para acomodarse a tal estilo de vida” (2003, pág. 89). De manera que estos símbolos se manifiestan por medio de esquemas históricamente transmitidos y heredados por la cultura, por medio de los cuales las personas se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida. El cuerpo, por consiguiente, aparece como un vehículo que transmuta los símbolos sagrados, los representa, los significa, traslada la experiencia religiosa a un plano de la cercanía con Dios y otorga al individuo una posición dentro del colectivo, del grupo religioso.

En el caso de la propuesta del Movimiento Religioso Hare Krsna, estos símbolos sagrados se establecen como un microuniverso corporeizado que se presenta como una opción a nuevos estilos de vida, a partir de la construcción espiritual del cuerpo. Esta propuesta busca desdibujar la concepción del cuerpo material del mundo moderno occidental, con la finalidad de regresar al esquema tradicional indio del cuerpo puro como un medio para vincularse con lo espiritual, con Krsna, que implica practicar la filosofía del amor y la compasión. Esta concepción del cuerpo espiritual, se presenta como un signo de una voluntad superior (Bovio, 2017), que establece códigos y normas referentes al comportamiento corporal, a partir de la imagen corporeizada de Krsna, narrada en la epopeya del Māhābhārata y la Bhagavad gītā .

Dentro de estos textos, se presenta la figura corporeizada de Krsna, como maestro espiritual que desciende a la tierra para ayudar a sus creyentes a través de un análisis profundo acerca del papel del alma, el deber ser y la acción individual como generadora de reacción (karma); presentando la doctrina de conóceme e imítame (Eliade, 1988). Esta doctrina establece que el devoto debe imitar y seguir las enseñanzas de su maestro espiritual, como medio para liberarse de las ataduras materiales y evitar la reencarnación del alma, lo que propicia que la imitación del acto corporal sea un medio para obtener un estatus dentro del grupo religioso, que implica un acercamiento para conocer la figura corporeizada de Krsna, y así lograr la trascendencia espiritual.

## La corporeización de las prácticas devocionales, momentos de crisis entre la labor antropológica y mi subjetividad.

En 2014 comencé mi investigación sobre el movimiento religioso Hare Krsna, debido al acercamiento que tuve con algunas devotas al ser estudiante de danza tradicional de la India, estilo Odissi, en el Centro Cultural de la India "Gurudev Tagore" en la Ciudad de México. De tal forma, que mi primera aproximación con los símbolos sagrados fue a través de la ofrenda del movimiento corporal al Dios Jagannath (Krsna), obteniendo una corporeización de prácticas culturales externas como un medio de expresión de un drama dancístico, lo que me llevó a realizar una serie de rituales para purificar mi cuerpo, con la finalidad de tener un buen desarrollo dancístico durante las presentaciones. Esto me llevó a dilucidar sobre las concepciones del cuerpo en movimiento como un medio de vincularse con Dios (Krsna), a partir de la experiencia sensible que se obtiene al ofrendar el cuerpo en las prácticas devocionales.



Fotografía N°1: Trabajo de campo. Devotas Bailando. Fuente: Astrid Ruíz Nava

A finales de ese año, solicité permiso al presidente del templo ISKCON para conseguir una estancia prolongada en las instalaciones, con la finalidad de realizar trabajo de campo y conocer las prácticas devocionales que llevaban a cabo las y los residentes. Me pareció que para comprender las expresiones corporeizadas de un culto era necesario involucrar mi propio cuerpo, tener una experiencia directa con las prácticas.

Fue a principios del año 2015 que el comité brahmánico aceptó mi solicitud para quedarme en el templo; me preparé para adentrarme a la travesía de lo ajeno, siendo consciente de que mi corporalidad debía adaptarse a las reglas del lugar para relacionarme con otros cuerpos, con el mundo devocional. En una mochila deposité ropa, accesorios de aseo personal, calzado y una playera de una de mis bandas favoritas. En un morral coloqué mis herramientas para resguardar los datos de campo: una grabadora de audio, una cámara y una libreta de color rojo con un estampado de mándala. Al ser una estancia prolongada en el templo, solicité apoyo de un amigo para que cuidara de mis gatos, mis plantas y mi hogar por el tiempo que iba a estar ausente. Tenía la sensación de que salía a un viaje largo, fuera de la ciudad y sin retorno próximo, aunque el templo solo estaba a 15 Km. de distancia en bicicleta de mi casa, sin embargo, me había propuesto no regresar hasta concluida la estancia de campo.

El día que llegué al templo ISKCON fue el primer domingo de enero del 2015. Ese día se llevaba a cabo el festival dominical de cada semana, en el cual acuden personas externas del templo para la clase de la Bhagavad gītā, el kirtana y el consumo de prasādam. A mi llegada busqué al presidente de ISKCON para notificarle de mi arribo; una vez que nos encontramos me dio la bienvenida y me llevó al āśrāma de mujeres, donde me presentó a una devota mayor quien fungía como responsable y figura de autoridad de las devotas que residían ahí. Una vez que esta devota me otorgó un espacio para guardar mis cosas, me entregó dos documentos: el reglamento de comportamiento para vivir en el templo y un formato de solicitud de residencia para el āśrāma de mujeres, ya que se considera que el templo es una casa donde puede vivir todo el mundo que quiera despertar la espiritualidad, siempre y cuando cumplan las normas establecidas en los reglamentos.

De esta manera quedé a disposición de la devota mayor, quien fungió como mi guía devocional durante toda mi estancia en campo. Para ella, el templo simbolizaba un lugar de purificación en el cual se podía generar un vínculo directo con Dios; sin embargo, para que ello sucediera, era necesario cuidar y mantener la pureza del espacio físico como del cuerpo, a través de rutinas diarias de limpieza y técnicas corporales sobre la regulación de los sentidos para adquirir conocimiento (oír, tocar, sentir, oler y ver), y los sentidos del trabajo (hablar, mover, asir, excretar y procrear). Por lo tanto, el templo funcionaba como un espacio de entrenamiento sensorial, en el cual debía regular el uso de mis sentidos con la finalidad de purificar mi cuerpo y direccionar mis acciones corporales para la realización del yajña (sacrificio), que para las y los devotos simboliza la cualidad de quemar las actividades pecaminosas cometidas y generar un vínculo con Kṛṣṇa, al convertirte en un sirviente de él.



Fotografía N°2: Trabajo de campo. Kṛṣṇa y Rādhārāṇī. Fuente: Astrid Ruíz Nava



Al haber decidido ingresar al templo por un tiempo, automáticamente entré a la etapa de la vida devocional conocida como brahmacārī, la etapa de estudiante célibe en la cual se detona el progreso gradual en el sendero de la autorrealización, a partir del cumplimiento de los reglamentos de comportamiento corporal denominados Sadhana y Etiqueta Vaisnava. En cuanto a las normas del Sadhana, se estipula que se deben seguir los principios regulativos por orden del maestro espiritual, de las escrituras autorizadas y de las y los devotos mayores, sin haber lugar al rechazo, es decir se debe llevar a cabo lo que se solicita sin argumentar, lo que implica que como brahmacārī imites las disposiciones corporales que establece la figura de autoridad. Estas imitaciones suponen a la idea de educar el cuerpo a partir de actos y movimientos, que permiten la relación con otros cuerpos, con su universo social, con el universo devocional, ya que “el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él” (Maus, 1979, pág. 340).

La etiqueta vaisnava, por otra parte, es un manual de comportamiento que establece los cinco principios básicos regulativos que consisten en: no comer carne, no jugar juegos de azar, no intoxicarse, no tener relaciones sexuales ilícitas y realizar 16 rondas de meditación al día con el Mahā mantra Hare Krsna. Además, establece reglas y regulaciones muy precisas en cuanto a la limpieza corporal, los ciclos del sueño, la vestimenta, las formas de relacionarse entre devotas y devotos, los métodos de purificación mental, corporal y espiritual para la realización del servicio devocional, así como las actividades que debía realizar durante el día en el entrenamiento como brahmacārīs.

Las enseñanzas que recibí como brahmacārī están condicionadas y diferenciadas a partir del sexo que porta el cuerpo, imprimiendo una educación diferente a hombres y mujeres (Maus, 1979), a partir de las ideas de lo puro (guna sattva), lo impuro (guna tamas) y la pasión (gunas rajás). De tal forma que se establecen una serie de roles de género muy marcados que determinan las técnicas y métodos de limpieza corporal, la posición espacial y social dentro del grupo, así como las relaciones con el sexo opuesto.

Dentro de la tradición védica las mujeres no accedían a la etapa de estudiante célibe ya que eran educadas y protegidas por la familia, solo los hombres de la clase alta podían acceder a la vida devocional. Sin embargo, desde la fundación de ISKCON en 1966, el fundador del Movimiento aceptó a las mujeres en el proceso de la vida espiritual, ya que consideró que uno de los factores de que las sociedades occidentales estuvieran en deterioro, se debía a la falta de castidad de las mujeres; por lo tanto, si las mujeres accedían a la vida espiritual se podría mantener la castidad de la sociedad, obtener una generación de paz, tranquilidad y progreso de la vida.

Bajo esta consigna las mujeres pueden acceder a la vida espiritual dentro de ISKCON; no obstante, se nos sigue considerando impuras, simples de pensamiento, provocadoras a la lujuria, dadoras de amor incondicional y parte esencial de las demandas de una sociedad (procrear, educar, cuidar y atender). Por lo tanto, el grupo religioso establece un mayor número de disciplinamientos y normas sobre el cuerpo de las mujeres, que se reflejan en la diferenciación de los roles de género. Estas ideas y etiquetas corporales respecto a la mujer, tienen como finalidad establecer valoraciones y normas que regulan la conducta y evidencian el poder que tienen las ideas, en este caso devocionales, sobre la construcción de la propia vida cotidiana, de la propia corporalidad, de la propia identidad como mujer.



El sexo que porta mi cuerpo, por tanto, se volvió la herramienta que, por un lado, me imposibilitó conocer el mundo simbólico masculino y sus experiencias, y por otro lado, posibilitó que conociera y viviera en carne propia los símbolos que invisten el cuerpo de las mujeres devotas. De tal manera que significó que durante el trabajo de campo como investigadora, me sometiera a prácticas corporales que rompían por completo con mis ideales sobre la construcción de mi propia corporalidad y de mi propia identidad como mujer, al ser colocada bajo la percepción de los y las devotas.



Para la devota mayor, por el hecho de ser una persona externa al templo, mis hábitos corporales se encontraban en la modalidad de gunas tamas. La impureza de mi cuerpo estaba marcada por mis modos de vestir, mi dieta alimentaria, mis ciclos de sueño, mis métodos de higiene personal y la forma en que me relacionaba con los hombres. Lo primero que me inculcó fue acerca de la limpieza del āśrāma, los métodos de limpieza corporal y la vestimenta.

El āśrāma de mujeres se encontraba a un costado de la puerta de ingreso al templo. La habitación era fría, oscura, húmeda, con poca ventilación, lo que provocaba que se generaran hongos en las paredes del lugar, además de contar solo con una cama donde dormía la devota mayor; las demás dormíamos en el piso. Al ser una habitación compartida, la privacidad era nula y debía mantenerse en orden y limpia. Las reglas del āśrāma consistían en guardar las pertenencias en un locker con candado; las cobijas y los sleeping bags debían colocarse en un área determinada por considerar que se encontraban contaminadas al estar en contacto con el piso; a su vez, debía barrer y trapear el área donde dormía antes de iniciar la rutina de higiene corporal.

En cuanto a la higiene corporal, era una rutina de reglas muy precisas que debía seguir en orden, ya que fallar en algunas de ellas implicaba realizar la rutina de nuevo. La importancia de ejecutarla adecuadamente consistía en purificar el cuerpo para la ceremonia de Mangala Ārati, la cual iniciaba a las 4:30 am, en el tiempo de Brahma muhurta (el tiempo del creador), considerada la hora más auspiciosa para la práctica religiosa. La rutina consistía en despertarnos entre las 3:00 o 3:30 am; antes de ducharnos debíamos evacuar la orina y el excremento, lavarnos la boca y si era necesario debíamos cortarnos las uñas y el cabello. Para bañarnos solo podíamos ingresar con lo necesario para la higiene personal: jabón, shampoo, una toalla para el cuerpo y una tela para cubrir los órganos sexuales durante la ducha, ya que el cuarto de baño representaba un espacio de impureza por lo cual todo lo que ingresaba a él se contaminaba. Al terminar la ducha se seleccionaba la ropa devocional (sari o kurta) a usar; en mi caso, no contaba con la vestimenta, la ropa que llevaba se consideraba inapropiada e impura, por lo que las devotas me regalaron unos saris de algodón para ingresar a las actividades devocionales. Estas prendas debían mantenerse limpias y no estar en contacto con espacios impuros, como el baño.

Una vez que terminábamos de vestirnos, nos colocábamos unas marcas de arcilla de color beige (Tilaka), con el dedo anular o medio sobre doce partes del cuerpo, acompañadas del canto de unos mantras, lo que simbolizaba que mi cuerpo ahora era un templo y pertenecía al culto a Kṛṣṇa. Por otro lado, la devota mayor nos prohibía maquillarnos, ya que lo consideraba como una provocación para los hombres, argumentando que al estar en el proceso espiritual no había necesidad de exaltar la belleza con maquillaje. Otra de las normatividades establecidas es que durante nuestro periodo menstrual no podíamos participar en los rituales de adoración, ni prestar servicio devocional por considerar que la sangre menstrual es impura y contamina la parafernalia.



Dentro de la dinámica cotidiana del templo, la división y distanciamiento de los sexos es de suma importancia. En las escrituras autorizadas como en el discurso de ISKCON se considera que deben de estar separadas mujeres y hombres para evitar el vínculo sexual, ya que es el grillete que encadena a la complacencia de los sentidos, al mundo material e impide la autorrealización espiritual, imperando la modalidad de guna tamás. Al considerar que las mujeres son provocadoras a la lujuria, al acto sexual, éramos las que debíamos controlar en mayor medida nuestras acciones, nuestros movimientos y evitar usar ropa ajustada que mostrara nuestros senos o piernas, así como tender la ropa interior en espacios donde no fuera visible, ya que se piensa que los hombres son débiles ante estas provocaciones. Por ello, durante la etapa de brahmachārī, hombres y mujeres tienen prohibido interactuar en privado, en espacios solitarios y sin la supervisión de otro devoto o devota, para evitar la provocación y malos entendidos.

Durante mi estancia, en una ocasión la devota mayor regañó con insultos y agresiones físicas a una devota del āśrāma por pasar tiempo con su hijo devoto, el cual le estaba enseñando a tocar el m da - ga (tambor de dos caras), actividad que realizaban en el patio del templo; sin embargo, para la devota mayor esto representaba una violación al reglamento, por considerar que la devota estaba provocando a su hijo a la lujuria. Esta situación me dejó atónita por sentir que la devota mayor estaba exagerando y abusando de su autoridad; empero, me vi imposibilitada en accionar por respetar los lineamientos del Sadhana, situación que me dejó con un gran malestar, ya que, al observar los hechos me encontré entre la disyuntiva de actuar para mediar la situación desde mi postura como mujer, o mantener la distancia a partir de mi posición como antropóloga.

Otra dinámica a partir de la división de los sexos, es la espacialidad que ocupan los cuerpos, la jerarquización durante las actividades rituales y devocionales. En el cuarto del altar, espacio donde se llevan a cabo los rituales de adoración; las mujeres debíamos posicionarnos de lado derecho mirando de frente al altar, lado en que se encuentra la representación de Rādhārāī, la consorte de Kṛṣṇa, mientras que los hombres debían posicionarse del lado izquierdo mirando de frente al altar, lugar que ocupa la representación de Kṛṣṇa.



Fotografía N°3: Trabajo de campo. Posición de los cuerpos frente al altar. Fuente: Astrid Ruíz Nava



Durante las ceremonias de Ārati, las y los pūjāri ofrendan las energías materiales (tierra, agua, fuego, aire y éter) a las deidades, una vez que concluyen los rituales, la parafernalia desciende para que las y los devotos tengan contacto con ella y purifiquen sus sentidos para adquirir conocimiento, evidenciando una jerarquía a partir del sexo y el estatus devocional. Es decir, los primeros que tocaban esta parafernalia eran los maestros espirituales, seguidos por los devotos mayores, después pasaba por las manos de los devotos iniciados, y por último por los visitantes del templo; esta parafernalia se colocaba en una mesa en medio del cuarto del altar para evitar el contacto entre hombres y mujeres; posteriormente, las devotas mayores tomaban la parafernalia replicando la misma jerarquía.

En la estructura de ISKCON los hombres son los sabios y los difusores del conocimiento espiritual, por lo cual los maestros espirituales, devotos mayores o devotos iniciados tenían la responsabilidad de impartir las clases sobre las escrituras autorizadas, en las cuales reforzaban los lineamientos establecidos por ISKCON. Tal fue el caso de una clase matutina del Śrīmad Bhāgavatam dada por un devoto iniciado, en la cual comentó que las mujeres éramos muy importantes para el Movimiento Hare Kṛṣṇa, ya que servíamos como anzuelo para atraer a más personas a ISKCON a partir del movimiento de nuestras manos, la expresión de nuestras caras y los bailes que realizábamos durante la actividad de Harinama Sakīrtana yajña. Al escuchar esto fue inevitable cuestionar al devoto respecto al papel que teníamos las mujeres dentro de la institución religiosa, preguntándole si éramos utilizadas como objetos sensuales para conseguir adeptos; ante esto, él respondió que las mujeres éramos respetadas y valoradas como madres, sin embargo, no profundizó en el tema y preferí no realizar más comentarios respecto a ello.

Bajo estos discursos respecto al papel que teníamos como mujeres y los escenarios de campo narrados, es evidente que ISKCON establece adiestramientos muy precisos, marcados por connotaciones e imaginarios simbólicos en cada uno de los sexos, lo que condiciona la vida devocional, la posición dentro de la estructura de ISKCON y la movilidad social entre los cuerpos dentro del templo. De modo que las mujeres siempre somos las impuras, las incorrectas, las provocadoras a la lujuria y las contaminadas, por consiguiente, el acceso a la trascendencia espiritual es más compleja y limitada. Estas situaciones me llevaron a una subjetivación corporeizada donde mi emocionalidad y mis ideales feministas, chocaron por completo con las concepciones del cuerpo de la mujer en ISKCON, por lo que las ideas de la construcción de mi propio cuerpo, las ideas que tengo de mí misma como mujer, se vieron comprometidas e incluso anuladas por los reglamentos e ideales que tienen los miembros de ISKCON sobre el cuerpo.

De manera que esta experiencia directa con las prácticas devocionales a partir del género, exigió que mi cuerpo se moldeara a los lineamientos de ISKCON, ocasionando sentimientos de malestar, frustración, tristeza, impotencia y molestia que resultaron en la somatización de mis emociones a través de una enfermedad en las vías respiratorias durante mi estancia en campo, que me llevó a estar más de una semana con síntomas de fiebre, escurrimiento nasal y tos aguda. Esta enfermedad para las y los devotos representó una purificación de mi cuerpo al llevar a cabo sus prácticas devocionales, sin embargo, para mí simbolizó una lucha entre mi subjetividad, mis ideologías sobre el ser mujer y la labor antropológica que se vive al realizar trabajo de campo en contextos culturales que presentan una contraposición de formas de ver el mundo; poniendo al límite mi corporalidad dentro del proceso de investigación.

## Conclusión

Comprender una cultura implica vivenciarla y vivenciarla significa poner el cuerpo y poner el cuerpo nos lleva a una experiencia directa. La enfermedad que padeció mi cuerpo durante el trabajo de campo, fue un resultado de haberme involucrado en vivenciar los símbolos corporeizados de la devoción a Krsna, implicando un embodiment de las prácticas que resultaron en un enfrentamiento con mi forma de ver y estar en el mundo. Esta posición que tuve durante el proceso de investigación, me llevó a re-pensar qué significa poner el cuerpo como investigadora y qué sucede con nuestros brebajes culturales, estilos de vida y formas de expresarnos corporalmente, al involucrarnos en distintos contextos culturales.

Dentro de la academia clásica de la antropología, “el cuerpo ha sido solo una superficie donde se inscriben ideologías sociales, lo que ha dejado su materialidad ausente del análisis” (Esteban, 2008); además de establecer metodologías que desdibujan la propia cultura que inviste el cuerpo de la investigadora, su experiencia directa y su subjetividad, por considerar que carecen de rigor científico. Sin embargo, si es a partir del cuerpo con el cual obtenemos una experiencia directa para comprender el mundo simbólico y es el medio que nos vincula con otro cuerpo, ¿por qué no repensar las formas de hacer antropología, el papel del cuerpo en los estudios sociales y la experiencia de los investigadores? Para mí, el estudio de las expresiones corporeizadas de la devoción a Krsna, me permitió comprender que el cuerpo como objeto de estudio tiene su rigurosidad y sus limitantes durante la investigación. A su vez, me di cuenta que desnudar la experiencia propia en los relatos etnográficos se vuelve conflictivo, porque nos han enseñado dentro de la antropología a hablar y escribir siempre de los otros y sus formas de vivir y pocas veces a escribir sobre nuestra participación en los procesos de investigación.

## Bibliografía

- Citro, S. (2011). “Cuando escribimos y bailamos. Genealogías y propuestas teórico-metodológicas para una antropología de y desde las danzas”. En P. A. Silvia Citro, & C. Culturalia (Ed.), *Cuerpo en movimiento antropología de y desde las danzas*. Buenos Aires : Editorial Biblos.
- Esteban, M. L. (2008). “Etnografía, itinerarios corporales y cambio social. Apuntes teóricos y metodológicos”. En M. E. (coord.), *La materialidad de la identidad*. España: Hariadna Editoriala.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, Z. P. (2006). “Modernidad y orden simbólico: cuerpo y biopolítica en América Latina”. 5(9). Colombia. Obtenido de <http://ccultural.ut.edu.co/images/Revistas%20Aquelarre/Aquelarre%2009.pdf>
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Trust, B. B. (s.f.). *Cancionero del Templo*. The Bhaktivedanta Book Trust International.
- Vallverdú, J. (1999). “Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare

Astrid Ruiz Nava

Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la tesis titulada “Expresiones corporeizadas de la religión. Estudio de una comunidad de devotas y devotos Hare Krsna en la Ciudad de México”. Fue becaria durante dos años en el Laboratorio Audiovisual de Investigación Social del Instituto Mora. Ha colaborado en distintas instancias gubernamentales como la SEDEMA y la Secretaría de Movilidad de la alcaldía Miguel Hidalgo, así como en diversas empresas dedicadas a estudios de opinión pública y de levantamiento de datos etnográficos. Sus intereses de investigación se centran en temáticas sobre corporalidades, experiencia, emociones, performance, género, movilidad sustentable y sonido.