

LA “ENERGÍA” QUE CREA Y SANA: REPRESENTACIONES CORPORALES Y PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS EN DEVOTOS DE SAI BABA

Rodolfo Puglisi

Universidad de Buenos Aires - Argentina

Resumen: Este artículo enfatiza que las cuestiones en materia de salud y enfermedad implican siempre un trasfondo religioso. Asimismo, puntualiza que toda doctrina religiosa impone particulares representaciones del cuerpo de las cuales se derivan prácticas terapéuticas estructuralmente relacionadas con aquellas. Como apoyo empírico de estos argumentos describimos la concepción energética del cuerpo que reina dentro de los grupos argentinos devotos de Sai Baba, para después presentar el uso sanador que adquiere en este contexto la ceniza sagrada conocida como *vibhuti*. En este punto, destacamos las estrechas relaciones prácticas y simbólicas que el culto Sai asume entre cuerpo y mundo para luego inscribirlas en el marco de una concepción holista de persona que se halla ampliamente extendida en diferentes comunidades. Finalmente, contrastando los datos expuestos con la cosmología doctrinal del grupo que establece la prioridad del alma sobre la materialidad corporal, bosquejamos la doble posición otorgada al cuerpo dentro del movimiento Sai.

Palabras clave: Religión, salud, cuerpo, holismo.

Abstract: This article emphasizes that the issues of health and illness always have a religious background. It also states that any religious doctrine imposes particular representations of body of which derive therapeutic practices structurally related to those. For the empirical appoggiatura of these arguments we describe the energy conception of the body that reigns within the devotees of Sai Baba Argentine groups, and then present the healer use of sacred ash known *vibhuti*. At this point, we emphasize the narrow relationships between the practical and the symbolic assumed by the Sai worship between body and world to inscribe them in the context of a holistic conception of a person that is widespread in different communities. Finally, comparing the data set with the doctrinal vision that sets the priority of the soul over the body materiality, we outline dual status granted to the body in the Sai movement.

Keywords: Religion, health, body, holism.

Introducción

Beatriz¹ (60 años, actriz), devota Sai quien me invitara amablemente a almorzar en su casa en el marco de una extensa entrevista, antes de servir la comida toma un frasco que, al destaparlo, permite ver cientos de bichos pululando alrededor de un pan de salvado. Toma una cantidad determinada de ellos y los ingiere vivos, acompañándolos con un vaso de agua y una plegaria de agradecimiento para los mismos. Me explica que padece cáncer y que esta terapia consiste en ingerir gorgojos vivos dado que los compuestos químicos presentes en el animal incrementan las defensas del sistema inmunológico². Asimismo, me cuenta que en el pasado apeló exclusivamente a la medicina convencional pero que con el transcurso del tiempo, camino signado por una intensa búsqueda espiritual en la cual encontró a Sai, ha cambiado su concepción y su modo de actuar sobre estos asuntos.

Para abordar el pluralismo de sistemas médicos coexistentes en una misma sociedad se han elaborado diferentes modelos (Menéndez, 1987; Kleinman, 1980; Good, 1987). Para el caso de Argentina, Idoyaga Molina (2002) propone la siguiente categorización: biomedicina (medicina oficial incluidas las psicoterapias), autotratamiento (práctica de legos), medicinas tradicionales (curanderismo y shamanismo), medicinas alternativas (medicinas que son tradicionales en su contexto de origen, China e India principalmente, y que se han difundido en las últimas décadas a occidente) y medicinas religiosas (prácticas curativas realizadas en el contexto de diferentes credos).

Aunque con diferentes grados, puede decirse que en todos estos casos el campo terapéutico está articulado con el de la religión. Siguiendo a Laplantine (2004) puede decirse que hay una convergencia entre el discurso religioso y el discurso terapéutico “ya que ambas narrativas buscan y prometen una vida más larga al costo de seguir determinadas prescripciones al tiempo que, en caso de que tales prescripciones no sean seguidas, el sujeto pasa a sufrir las consecuencias de su elección” (Oliveira, 2012:56). Incluso para el caso de la biomedicina puede señalarse la existencia de nociones que tienen origen religioso. Por ejemplo, un término tan importante dentro de la medicina alopática como es el de “salud” proviene del latín *salus* que significa “salvación” en un sentido religioso (Turner, B., 1987). No obstante, con el desarrollo de la biomedicina como ciencia aplicada “la noción desalud perdió su sentido religioso” (Leguizamón, 2006:109) y, de modo más general, “a lo largo de su historia, la medicina occidental ha ido apartándose de las cuestiones espirituales” (Douglas, 1998:40). Sin embargo, a pesar de este paulatino alejamiento, el factor religioso o moral no puede extinguirse completamente de un sistema médico porque, en tanto que institución social, éste jamás se restringe exclusivamente al aspecto biológico sino que involucra siempre dimensiones religiosas, filosóficas, jurídicas, éticas, etc. Por supuesto, en otras prácticas terapéuticas no biomédicas (por ejemplo, en las llamadas alternativas, por no decir nada

de las tradicionales o las directamente caracterizadas como religiosas) la dimensión espiritual está más desarrollada o, mejor aún, como creemos nosotros, está menos invisibilizada.

Así, al abordar el análisis de un sistema médico, no pueden dejarse de lado las dimensiones religiosas que le dan fundamento y significación, porque la religión, en tanto *ethos* (Weber, 2011) o “sistema cultural” (Geertz, 1989), constituye uno de los principales “marcos interpretativos” (Carozzi, 2000) de la realidad de todo gruposocial. Y en tanto que el campo terapéutico se dirige en primer término a la corporalidad, es importante enfatizar que una de las dimensiones de la realidad modelada por las representaciones religiosas es, justamente, el cuerpo, ámbito que en apariencia constituiría un dominio exclusivamente biológico³. En efecto, el cuerpo está atravesado por símbolos religiosos y es sometido a diversas prácticas, especialmente durante aquellos períodos conocidos como “crisis vitales”, objeto de muchos ritos de paso (Turner, T., 1989; Van Gennep, 1986).

Los vínculos entre las creencias religiosas de un grupo y la corporalidad han sido destacados por diversos autores. Por ejemplo, Bryan Turner ha expresado que los discursos religiosos no son “especulaciones abstractas de una naturaleza remota y metafísica” sino que “entran en el ritmo básico de la vida mundana: nacimiento, procreación, vejez y muerte” concluyendo que “nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo” (1997:12), algo cristalizado en cada uno de los trabajos compilados bajo el título “*Religion and the body*” (Coakley, 2000). Asimismo, Jean Maisonneuve afirma que la mayoría de los trabajos dedicados a los rituales subrayan la “relación fundamental de la fe y la corporeidad” (2005:12). Análisis más recientes ponen el foco en cómo las religiones establecen un “régimen de corporeidad” (Setton y Algranti, 2009) pero, a su vez, autores como Webb Keane también destacan “el poder que las disciplinas [corporales] tiene en construir disposiciones a creer”, ya que “incluso las más espiritualizadas religiones escritas enseñan doctrinas a través de actividades concretas, tales como catecismos, sermones”, razón por la cual hay que analizar la religión “como un conocimiento práctico de instituciones y reglas que orientan la actividad concreta” de los individuos (Keane, 2008:117. Mi traducción).

Si estipula determinadas prácticas corporales, ello se debe a que todo sistema religioso posee una concepción particular del cuerpo, una representación específica acerca de cómo es su estructura y funcionamiento, aquello que Hérítier (1991) llama una “etnoanátomo-fisiología”. Y el modo en el que se comprende la corporalidad determinará, por ejemplo, cuáles son los alimentos que están permitidos incorporary cuáles prohibidos⁴, así como también proveen una explicación de porqué el cuerpo se enferma y el tipo de terapias requeridas para sanarlo (Lock y Scheper-Hughes, 1987). Subyaciendo a estas representaciones corporales existen ideas sobre el mundo circundante y sobre sus relaciones con el cuerpo humano que inciden en el estado de este último.

En este trabajo nos centramos en las representaciones sobre el cosmos, el cuerpo y algunas prácticas terapéuticas derivadas de aquellas en grupos argentinos seguidores del

líder espiritual hindú conocido como Sai Baba⁵. Si bien los grupos Sai poseen rasgos distintivos, vale decir que en lo que a estas cuestiones respecta se inscriben en un movimiento más global, presente en diversos grupos espirituales de Argentina, de “re-vinculación ‘holista’ y de fuerte crítica a los dualismos de la cultura occidental expresados en las distinciones alma/cuerpo, naturaleza/cultura e individuo/sociedad” donde “resulta fuertemente significativo el tono terapéutico focalizado en el confort psicológico, corporal y espiritual” (Viotti, 2011b:138). En este sentido, podemos decir que los grupos Sai, entre otros, “se caracterizan por la centralidad de la intimidad en las relaciones con lo sagrado” (Viotti, 2011b:139), lo cual posiciona a la corporalidad en un lugar de particular relevancia. Tal es así que, como señala Oliveira a partir de su estudio de la *New Age* en Brasil, “una de las principales zonas de actuación de lo sagrado es el propio cuerpo del fiel, es decir, que a través del cuerpo la fe puede ser testada, confirmada e, incluso, negada” (2012:56).

Nacido y fallecido en el pueblo de Puttaparthi (sur de la India) SathyaSai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual que se autoproclamaba un *avatar*, esto es, una encarnación divina. Si bien sostenía un discurso ecuménico que rezaba que todas las religiones existentes serían manifestaciones de una misma y única religión, “la Religión del Amor”, en la práctica el culto Sai Baba retoma casi exclusivamente doctrinas y prácticas rituales hinduistas mixturadas, en mayor o menor grado, con elementos religiosos locales. Fruto de su notable expansión mundial, proceso en el cual colaboró considerablemente el hecho que muchos occidentales se interesaron por las espiritualidades orientales a partir de mediados de los 60’ —fenómeno que Colin Campbell (1997) denominara “orientalización de occidente”—, en el año 1967 se funda la Organización Sri SathyaSai Baba (OSSSB). La misma se establece en Argentina en 1982 cuando una argentina, a su regreso de un viaje a India, funda el primer Centro Sai en la ciudad de Buenos Aires “por orden expresa de Baba”, habiendo en la actualidad más de treinta de ellos distribuidos en todo el país.

Un macro y microcosmos energético

En las grandes tradiciones orientales —China, Japón e India—, podemos comprobar la existencia de un principio energético universal que constituye y vincula al individuo con el cosmos. Para el caso de la tradición china, en el taoísmo por ejemplo, el cuerpo se construye como un microcosmos del macrocosmos social y planetario, donde el *chi* (la energía vital del cuerpo) debe estar en armonía con lo que fluye en el ambiente (Kleinman 1988: 11-12. Cf. Lévi). De modo análogo, en el budismo de Japón, el *kies* la fuente de la energía física y psíquica del hombre (Carini, 2011). En India, en el hinduismo, se denomina *prana* a este principio. Como acabamos de mencionar, esta es la tradición espiritual que el movimiento Sai Baba, operando resignificaciones y reapropiaciones, retoma. No obstante, dado que nuestro interés reside en las representaciones que los devotos Sai de Argentina tienen sobre estas cuestiones, no

vamos a profundizar en las nociones doctrinales específicas del hinduismo a menos que, como lo hacemos al presentar la noción de cuerpo, ello contribuya a la comprensión de los discursos de los seguidores sobre tales temas.

Los seguidores Sai sustentan una concepción energética del cosmos. Según sus creencias, todo el universo está constituido por energía, la cual en algunos puntos asume la forma “densa” de la materia. En este sentido, Raquel (43 años, locutora radial), seguidora del culto desde hace más de diez años, explicó “todos los objetos materiales que vemos y tocamos, incluso nuestro cuerpo, son energía hecha materia. Es decir, todo el universo está constituido por energía”. Guillermo (32 años, astrólogo) sobre estas cuestiones puntualizó:

Todo vibra en un mismo nivel de frecuencia, nuestro cuerpo también, todo es sonido, en un sentido es todo sonido. Einstein decía ‘todo es energía’. La teoría de Einstein era esa. Él dijo que si bien vos experimentás que está todo separado, en realidad la energía es una. Es todo uno esto. Lo simplificó. Pasa que no lo pudo seguir desarrollando. Dios es energía. Y los más poéticos y Sai Baba dicen ‘Dios es la energía del Amor’. La energía más fuerte es la del Amor

Por su parte, Mabel, profesora secundaria de 45 años que hace más de una década participa del movimiento, explicaba:

El alma y el cuerpo se relacionan, son lo mismo, sólo que éste último es más burdo. Es la misma energía, pero el cuerpo es una concentración más densa. Nosotros somos energía básicamente y si empezamos a separar y nos miramos en un microscopio electrónico [veremos que] somos átomos juntos. No hay diferencia entre lo sólido y lo que no lo es. La misma ciencia dice que si descomponemos esta mesa vemos que son átomos juntos. No hay diferencia entre lo que es físico y lo que no lo es. Todo es energía, los átomos se mueven, los tenemos nosotros, la mesa, los mosquitos, etc. Y esta energía es la Conciencia Universal, Absoluta e Indivisible.

Similares fueron las palabras de Néstor (60 años, técnico químico) quien explicaba:

Lo que vemos como más material, esta pared por ejemplo, se debe a la imperfección de nuestros sentidos. Si nosotros viéramos la pared con un microscopio podríamos ver los átomos y de aumentar el acercamiento, luego veríamos los protones y descubriríamos que en realidad hay más espacios vacíos que materia, observaríamos partículas vibrando. Si volvemos nuestra vista hacia ese marco de la puerta, por ejemplo, lo vemos recto, pero si lo viésemos agrandado descubriríamos irregularidades, dado que está compuesto por partículas en vibración. Esto ocurre en todo, con nuestro cuerpo incluso, a cada instante pierde partes, trocitos de piel por ejemplo, y sufre constantes renuevos de átomos. Lo que sostiene al mundo es la vibración, de ahí el sonido primordial Om, que en el cristianismo sería el verbo. Si una sola partícula del universo dejara de vibrar, todo colapsaría. Lo importante es la energía que

todos compartimos y que nos permite vibrar, la cual es la misma que hace que se enciendan las lámparas de luz, el ventilador, nosotros, etc. Esto sería el Atman⁶. Esa energía es lo único que no cambia.

En función de los materiales presentados, podemos identificar dos dimensiones del concepto de energía presentes entre los seguidores Sai. En efecto, existe por un lado una conceptualización de la energía de corte científicista, que recupera términos de la física (“partículas”, “átomos”, “protones”, etc.), mientras que, por otro, la energía es concebida en términos metafísicos, espirituales (“amor”, “Dios”, “chispa divina”, etc.). Esto es de relevancia para las prácticas rituales y terapéuticas del grupo porque la corporalidad humana constituye el lugar privilegiado donde confluyen estos dos aspectos de la energía, la física y la metafísica. En efecto, según la primera dimensión que señaláramos, el cuerpo está compuesto por energía “condensada” en materia pero, al mismo tiempo, constituye, para decirlo en términos nativos, el “vehículo” de la energía divina.

Será esta concepción energética del cosmos y de aquél microcosmos que es el cuerpo del hombre, la que comandará las acciones en materia de salud. El cuerpo, entendido como un vehículo de lo sagrado, debe por tanto ser cuidado, comenzando por el hecho básico de la alimentación. Así, por ejemplo, al ser consultada por hábitos alimentarios, Martha (45 años, ama de casa) lo primero que señaló es que “debemos cuidar el cuerpo porque es el templo y vehículo del alma”. Indagado sobre el mismo tópico, Juan Carlos (43 años, empleado público) señaló por su parte que “si cuidamos nuestro vehículo podremos movernos mejor”. Profundizando en estas cuestiones Leonor (50 años, psicóloga) explicó:

Baba dice que el cuerpo es la barca con la que cruzamos el océano de la vida y que, como cualquier travesía, lo primero que debe estar en óptimas condiciones es el vehículo que vamos a utilizar, ya que cualquier avería en el mismo se traduciría en tener que distraernos y poner mucha energía para repararlo. Por lo tanto, debemos cuidarnos.

Lo que sostiene a estos relatos y el de muchos otros devotos en lo que a alimentación y cuidado corporal respecta es una representación del cuerpo y su estado de salud que se deriva de la medicina *ayurvédica*⁷. El *Ayurveda* establece estrechas relaciones entre lo que acontece en el universo y en el cuerpo. De hecho, concibe al cuerpo humano conformado por los cinco elementos que componen al cosmos (tierra, agua, fuego, aire y éter), estando gobernado por tres principios fundamentales denominados *dosas*: *vata*—principio que gobierna todo lo relacionado con el movimiento—, *pitta*—principio que gobierna todos los procesos de transformación— y *kapha*—principio de cohesión, crecimiento y licuefacción⁸—. En este marco:

...el cuerpo ayurvédico ha sido construido culturalmente como una serie de canales en los cuales hay continuamente sustancias fluyendo. De hecho, si la vida es un

‘flujo’, éste circula a través de los canales que componen el cuerpo. Dicha idea es el concepto básico de la fisiología ayurvédica y consiste en mantener todos los procesos fluyendo a través de los canales que componen el cuerpo. Cuando un canal se bloquea, da pie para la aparición de enfermedades. La enfermedad, en una de sus conceptualizaciones, aparece como un proceso anormal en el cual la circulación del flujo es interrumpido. [...] La prevención de las enfermedades es un asunto de mantener los canales abiertos a través del control de uno de los procesos materiales básicos y fundamentales de la vida: comer o alimentarse (Leguizamón, 2006:103).

Esta caracterización de la corporalidad como constituida por “una serie de canales” que debe mantenerse en equilibrio “energético” con el entorno es de amplia difusión en diferentes sectores de nuestra sociedad. Principalmente, está presente en el circuito de terapias alternativas que se inscriben en el campo *New Age*, movimiento contracultural occidental que retomó, no sin un profundo proceso de idealización, varias concepciones de oriente (Carozzi, 2000:58). Dentro del movimiento Nueva Era, también el universo y el cuerpo humano se describen como constituidos por “energía que fluye” (Carozzi, 2001:18) donde “el fluir de la energía es a menudo presentado como causa y signo de salud y equilibrio, en tanto los bloqueos, la detención de este flujo, son considerados causa de enfermedad y desequilibrio” (Carozzi, 2001:19). En este marco, las terapias estarán destinadas, precisamente, a restaurar dicho equilibrio⁹.

Vale destacar que este tipo de conceptualizaciones podemos encontrarlas también en manifestaciones religiosas de raíz occidental. En este sentido, Nicolás Viotti observa en ciudad de Buenos Aires similitudes entre la manera de comprender la “Energía” por parte del circuito *New Age* con la noción de “Espíritu Santo” presente en el movimiento de renovación carismática de los católicos. En este sentido, enfatiza el carácter vinculante entre personas, palabras y objetos que tiene el Espíritu Santo para los católicos carismáticos agregando que, de modo similar, “la *Energía* resulta en un elemento mediador entre los órdenes de lo humano/no humano” (2011b: 139). Asimismo, en ambos casos “las causas del bienestar (e incluso las causas de la aflicción) son atribuidas a entidades sagradas como el *Espíritu Santo* o la *Energía*”, donde las relaciones benéficas con estas entidades “tienen que ver con la idea de *equilibrio*. Por el contrario, la falta de equilibrio entre esos términos produce padecimiento y sufrimiento espiritual, psicológico o incluso corporal”. (2011b:140. Cursivas en el original).

Este tipo de representaciones implican prácticas terapéuticas que oponen lo “material” a lo “sutil” y que, siguiendo a Mary Douglas, podemos situar en el marco de una opción por la “delicadeza” (1998:38) característica de ciertos sectores sociales¹⁰. Recientemente, algunas de estas terapias “alternativas”, según la denominación de Idoyaga Molina (2002), han sido integradas a la oferta de servicios estatales y privados hegemónicos de salud. Por ejemplo, en nuestro país, el yoga es aceptado y recomendado por la biomedicina contemporánea como una terapia complementaria (Saizar 2003:29).

Sobre este fenómeno, la antropóloga israelí Judith Fadlon explica que en años recientes varias modalidades de medicinas complementarias y alternativas (CAM, por

su sigla en inglés) “han experimentado un proceso de legitimación” (2004:69) consistente en que fueron reconocidas e incorporadas dentro de la biomedicina (gracias a un cambio epistemológico en la concepción de cuerpo de esta última) pero, como contrapartida, perdieron su faceta subversiva con respecto a aquella. La autora denomina a este proceso la domesticación de las CAM. En este sentido, profundiza señalando que si bien en el pasado las técnicas de la biomedicina “han contribuido a la alienación, sobre-especialización y despersonalización del cuerpo humano” (2004:72), en la actualidad asistimos a un cambio en la imaginaria del cuerpo en la biomedicina consistente en un movimiento desde “la corporalidad y lo material a una nueva fase de virtualidad y desmaterialización” (2004:73). En este nuevo escenario, la narrativa de las CAM que focaliza sobre la noción de cuerpo desmaterializado, definido por energía, *chakras*, auras y fuerza vital a juicio de Fadlon “debería ser examinado como parte del interés posmoderno por la hiperrealidad” (2004:74) presente en la biomedicina actual¹¹. Incluso, la incorporación de las CAM a la biomedicina implicaría en muchos casos su tecnologización, como, por ejemplo, “la acupuntura China administrada por medio de rayos laser” (2004:78). Finalmente, la autora concluye que las CAM constituyen un nuevo modo de vigilancia médica “que extiende el espectro de control médico del cuerpo a la mente y a los elusivos campos de la energía” (2004:84).

Hasta aquí hemos presentado la concepción energética que reina entre los grupos Sai Baba así como hemos puesto de manifiesto su ubicuidad en otros grupos religiosos. Asimismo, hemos presentado de modo general las relaciones entre la representación energética del cuerpo y ciertas prácticas terapéuticas no biomédicas que se derivan de aquellas, centrándonos en las llamadas “alternativas”, punto en el cual subrayamos las nuevas relaciones que están entablando algunas de ellas con la biomedicina. En el apartado siguiente vamos a focalizarnos en el uso terapéutico de la ceniza *vibhuti* entre los grupos Sai Baba, práctica que, si bien se enmarca en este contexto energético general, es característica y distintiva de dichos grupos.

Prácticas terapéuticas y *vibhuti* entre los grupos Sai Baba

Al interior de los grupos Sai, existe gran heterogeneidad en el grado de conocimiento y participación en diferentes prácticas terapéuticas además de las biomédicas, predominando sin embargo las denominadas “alternativas”. Puede decirse que en lo que a estas cuestiones respecta, el campo oscila entre aquellos que son eruditos en alguna especialidad (medicina *ayurveda*, yoga, astrología *védica*, etc.) y aquellos que tienen un conocimiento muy superficial de las mismas, las representaciones que involucran y no las practican. De modo general podemos decir que la medicina *ayurveda*, el yoga y el reiki son las terapias no alopáticas de mayor presencia dentro de estos grupos. No obstante, dificulta el inventariado del espectro de estas prácticas el hecho que en los Centros Sai, a excepción de las actividades rituales¹² estipuladas por la institución, a las que se le reconoce una contribución general en el

bienestar físico y emocional del individuo, no se ofrecen prácticas de este tipo (a excepción del yoga en algunos Centros) e, incluso, se desalienta su difusión. El justificativo comúnmente expuesto al respecto remite a la precaución que tienen los seguidores fuertemente comprometidos, y particularmente los directivos, de que el movimiento sea asociado por actores externos con esas prácticas. Así, por ejemplo, al consultar a una férrea seguidora del culto, Agustina (23 años, estudiante), si practicaba actividades terapéuticas además de las biomédicas, surge en nuestra conversación el reiki, pero se apresura a remarcar que este tipo de terapias que manejan energía son “poderosas y hay que saber manejarlas”, agregando seguidamente que Sai Baba no las fomentaba “no porque no creyera en su efectividad sino porque debían ser practicadas por personas idóneas y porque el culto puede quedar asociado a algo que no es lo importante de su mensaje”. Este tipo de discursos es reforzado por la existencia de una directiva institucional que establece el respeto por las particularidades religiosas, culturales e idiomáticas locales, razón por la cual los Centros Sai asentados en occidente deben desligarse de símbolos y prácticas “orientales”. Sin embargo, sobre este punto, vale decir que esto se concretiza de modo diferencial según los Centros y en ninguno de los casos se cumple totalmente.

Subyaciendo a estas cuestiones lo que está en juego aquí es la desigual legitimidad de la que gozan las prácticas no alopáticas, particularmente las alternativas, en el conjunto social, estatus diferencial del que se hacen eco los seguidores Sai. En efecto, prácticas de amplia aceptación social como el yoga¹³ son incluso ofrecidas en algunos Centros Sai, mientras que otras, especialmente aquellas que más “extrañas” puedan resultar al conjunto de la sociedad (ingesta de gorgojos para el cáncer, terapia de vidas pasadas, *rebirthing*, etc.) suelen tender a ser invisibilizadas¹⁴ u objeto de cautelosas explicaciones para deslindarlas del culto Sai. En síntesis, el núcleo ortodoxo de seguidores y dirigentes tendrán particular cuidado al manifestar su adhesión a este tipo de prácticas, enfatizando que las mismas no son algo inherente a la Organización Sai sino que responden a sus búsquedas espirituales y terapéuticas personales.

Trascendiendo estos asépticos discursos de carácter preventivo y situándonos en la práctica efectiva de los actores, podemos afirmar que existe, más allá de la variabilidad empírica existente, una noción que es común a todos los seguidores en lo que respecta a cuestiones terapéuticas no biomédicas. En esta dirección, debe enfatizarse que la manera de comprender el cuerpo examinada en el apartado anterior implica particulares nociones corporales que son centrales para comprender las prácticas que en materia de salud son puestas en juego por los individuos que participan del culto Sai. Aquellos “canales” que según el *ayurveda* componen el cuerpo remiten a la categoría etnofisiológica más presente en la narrativa de todos los seguidores. Nos referimos al concepto de *chakra*, término sánscrito que significa “rueda” en tanto se le atribuye la forma del mismo nombre. En relación a los *chakras*, Leonor puntualiza:

Son centros de energía en movimiento que se localizan en el cuerpo, a lo largo de la espina dorsal, tal como lo establecen los antiguos escritos védicos. Pueden fluir o estar bloqueados, con localización coincidente con las glándulas que reconoce la medicina occidental. Si bien no es algo que pueda ser tangible, sus funciones, su

fisiología y su influencia no pueden desconocerse, como no podemos desconocer el prana, el chi, el orgón o como se llame la energía que los mueve. Se alinean de más denso a más sutil, ya que responden a octavas de frecuencia siempre crecientes y la alineación y el balance de estos centros energéticos nos vincula fuertemente con un equilibrio físico, emocional y mental que se parece mucho a la Paz.

Los *chakras* constituyen prácticamente la única categoría que se haya presente en todo el espectro Sai de terapias que involucran la noción de energía y es, sin lugar a dudas, la de mayor importancia. De este abanico de prácticas en materia de salud, voy a detenerme en una característica y distintiva de los grupos Sai. Nos referimos al uso terapéutico de la ceniza sagrada conocida como *vibhuti*, ya que uno de sus beneficios según los seguidores es fomentar el correcto funcionamiento de los *chakras*, “abriéndolos” en caso de estar cerrados y “equilibrándolos” con el entorno en caso de desbalance.

Dada su naturaleza divina, a Sai Baba se le atribuía, entre otras virtudes como la omnisciencia, omnipresencia, etc., la capacidad de materializar todo tipo de objetos “de la nada”. La ceniza *vibhuti*, fruto de estas prácticas de materialización, es el producto que más importancia adquiere dentro de la dinámica ritual y cotidiana del culto Sai¹⁵.

En tanto material que se considera creado directamente por la mano de Dios, al *vibhutise* le adjudica poder, una “gracia cósmica”, en tanto se cree irradia energía en un campo de sesenta centímetros a su alrededor¹⁶. Existe una plegaria (*Vibhuti Puja*), pronunciada siempre luego del reparto de ceniza, en la cual los devotos reconocen sus poderes. La misma reza:

Grande es el poder de la Ceniza Sagrada de Baba. Ricos y sorprendentes son sus variados efectos. Concede descubrimientos espirituales, llena nuestras aspiraciones profundas, dándonos bendición y liberación. Oh! Baba, busco protección en el Supremo Poder e Infinita Gracia de Tu Vibhuti.

El *vibhuti* está presente en todas las actividades de la vida Sai. En los Centros, esta ceniza es repartida en todas las prácticas rituales del grupo (meditación, *mantras* y sesiones de cantos devocionales), reuniones organizativas (elecciones políticas, reuniones de comisión, etc.), así como en la celebración de festividades especiales (cumpleaños de Sai Baba, Navidad, etc.). En estas ocasiones, luego de ser entregada en la palma de las manos, los fieles atesoran por unos instantes la ceniza en sus manos para después aplicarse parte de ella en la frente, justo en el entrecejo (donde se cree que está el “tercer ojo”, otra de las categorías etno-anatómicas más conspicuas dentro del grupo) para “abrir” y “despejar” la visión espiritual. Asimismo, se aplican *vibhuti* en diversas partes del cuerpo, especialmente en las zonas donde uno sufre dolores, para aliviarlos. Finalmente el resto lo ingieren pues lo consideran *prasad*, alimento bendecido, alimento que “eleva al individuo”. A nivel simbólico, y también para despojar a esta práctica del aspecto exótico que puede suscitar en neófitos y no pertenecientes del culto, los seguidores expresan que el consumo de *vibhuti* en estos contextos constituye un hecho

similar al de la eucaristía cristiana, en la cual la comunidad de fieles incorporansimbólicamente el cuerpo de Cristo al consumir la hostia¹⁷.

Más el *vibhuti* no sólo funciona conectando al fiel con su Dios (Leonor decía “recurso a la ceniza para situaciones en las que necesito conectarme con *Swami*” [Señor]) sino también, como ya fue anticipado, a nivel corporal con fines terapéuticos. Por ello en los Centros la ceniza *vibhuti* es envasada en saquitos, siendo ofrecida gratuitamente o comercializada con fines colaborativos, para que quien así lo desee pueda llevársela. La gran mayoría de los devotos tiene ceniza en sus casas particulares, dándole múltiples usos. En primer lugar, el *vibhuties* recetado casi para cualquier dolencia corporal, como lo demuestra una exposición ofrecida por el doctor Gadhia (1999), médico muy cercano a Sai Baba, en donde sugiere diluirlo en agua (para ser bebido) o bien mezclarlo con aceite (para aplicarlo sobre la dermis) como remedio efectivo para el dolor de cabeza, de ojos y oídos, sinusitis, corazón, intestinos, hígado, diabetes, soriasis, etc. Los seguidores argentinos que entrevisté señalaron que lo usan habitualmente para cualquier tipo de dolor (cabeza, estómago, artritis, etc.) y suelen recomendárselo a amigos y familiares para sanar sus problemas. Incluso, en una oportunidad, comentándole que me encontraba padeciendo de una aguda descompostura, uno de ellos me recomendó beber “agua con *vibhuti*” pues me iba a hacer muy bien. Especialmente, se recomienda su aplicación con la yema de los dedos sobre sectores específicos de la superficie corporal, realizando movimientos circulares, para motorizar el giro de los *chakras* (justamente por eso se llaman “ruedas”) así como también para “armonizarlos”.

Además de su ingestión o aplicación en diferentes zonas doloridas o enfermas del cuerpo, muchos devotos recomiendan colocar *vibhuti* cerca de la cama, por los benéficos efectos que se le atribuyen y como propiciador del buen descanso. Asimismo, también recomiendan portarlo en frasquitos colgados en el cuello, usándolos como talismanes protectores. Como señalaba Ezequiel “sé que Baba está en todas partes, pero me hace bien sentir cerca algo de él materialmente”, hecho que remite a la importancia del contacto corporal con lo considerado divino como una de las vías fundamentales de la experiencia de lo sagrado y del fortalecimiento de los vínculos con el culto. Como explica Mitchell al referirse a los objetos a los que se le atribuye poder sagrado “las vías por las cuales la gente aprende sobre religión [...] son tanto emocionales como semióticas” (1997:81. Traducción mía), es decir, que la creencia no sólo se aprende a través de las palabras sino también a través de “compromisos con objetos físicos, tales como estatuas, y de las experiencias emocionales de estos compromisos” (1997: 86).

El poder del *vibhuti* sobre el cuerpo y sus usos protectores y sanadores remiten a aquella conceptualización energética del cosmos y la corporalidad, dimensiones interconectadas a través de una serie de canales, los *chakras*, cuyo funcionamiento también se ve beneficiado por el poder atribuido a esta ceniza sagrada.

En el apartado anterior referimos que esta concepción energética general no sólo se encuentra en ámbitos pertenecientes a tradiciones orientales (hinduismo, budismo, taoísmo, etc.) sino que también puede constatarse en, por ejemplo, expresiones religiosas occidentales como el movimiento de renovación carismática de los católicos.

Más allá de la especificidad de estas representaciones, cuyos caracteres singulares responden a su pertenencia a un sector social en particular, en un sentido más amplio podemos decir que las mismas se inscriben en una concepción “holista” de persona, que enfatiza los estrechos vínculos entre la corporalidad y el mundo, y de la cual se derivan prácticas de sanación estructuralmente correlacionadas con aquellas.

Quisiera ahora detenerme en el hecho de que estas nociones holistas, más allá de las configuraciones particulares que adopten en función de los contextos socioculturales en los que se inscriban, están ampliamente extendidas en muchos grupos humanos. Sobre este punto, Silvia Citro, luego de constatar la presencia de concepciones holistas en varias comunidades indígenas¹⁸, enfatiza que los estrechos lazos entre la corporalidad y el mundo “se destacan en las representaciones de la persona de muchísimas otras sociedades, no sólo aborígenes, sino también, por ejemplo, en diferentes sistemas de creencias orientales¹⁹” (2006:18), concluyendo que esta imbricación está existencialmente presente en la mayoría de las sociedades humanas. En este punto, la autora recupera el concepto de “carne” de la fenomenología de Merleau-Ponty, término que el filósofo francés empleó justamente para describir esta experiencia en la que “el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo.” (1960: 17), es decir, para dar cuenta de cómo “el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal²⁰” (1964: 172). Retomando esta noción, Citro adelanta la hipótesis de que:

...existiría una experiencia fenomenológica de la carne común a diferentes grupos socioculturales, y si bien los modos de percepción o las técnicas cotidianas por las que nuestro cuerpo se mueve en el mundo son diferentes según las culturas, todas éstas, a pesar de su diversidad, pondrían en juego indefectiblemente una dimensión preobjetiva del ser, por la cual podemos ‘habitar’ el mundo y nos hallamos unidos a él (2006:19. Cursivas en el original).

Como la misma autora lo explicita al incluir las creencias orientales dentro de estas representaciones holistas que se asientan existencialmente en la experiencia de la *carne* con el mundo, consideramos que las nociones energéticas de los grupos Sai son pasibles de ser analizadas desde esta perspectiva. Especialmente, creemos que la concepción Sai según la cual es la misma energía la que constituye el mundo y el cuerpo, lo que implica a su vez estrechas relaciones entre ambos a través de canales, así como la idea de que a través de la “iluminación” el individuo es capaz fundirse con la energía del universo, remiten ambas a aquella experiencia fenomenológica de la “carne” que destaca la co-pertenencia del cuerpo con el cosmos. No obstante, quisiera destacar que no sólo estamos empleando un concepto filosófico sino también interpelándolo a partir de la indagación antropológica, porque de ser válida la aplicación que hacemos de aquél, se vuelve necesario preguntarse por el trasfondo religioso que anida, silenciosamente, en la noción de carne de Merleau-Ponty. Y, desde mi punto de vista, la respuesta a tal interrogante es que, al igual que el concepto de energía entre los Sai y el de muchos otros grupos religiosos, la *carne* sería el “cemento afectivo y místico”²¹ que constituye y vincula a todos los seres y las cosas.

Conclusión: Algunas consideraciones sobre la posición del cuerpo en los grupos Sai

En función de los discursos doctrinales recopilados y de una etnografía especialmente centrada en la corporalidad de los actores, hemos podido reconocer dos posiciones con respecto al cuerpo dentro de la arquitectura simbólica y práctica de los grupos Sai Baba. En una de ellas, cuando desde una perspectiva diacrónica se inscribe al cuerpo en el marco cosmovisional que sostiene la prioridad y la trascendencia final del alma, éste deviene algo perecedero. Ahora bien, toda creencia religiosa que postula que un principio divino se encarna no puede considerar al cuerpo como mero recipiente, algo manifiesto en la referencia a lo corporal como un “vehículo del alma”. Esto remite a aquella otra posición en la que partiendo de la situación sincrónica en el aquí y el ahora, en tanto que constituyente de la persona comprendida en términos holísticos, el cuerpo deviene un microcosmos del macrocosmos, estando constituido por la misma energía que el universo. Esta concepción energética explica las siguientes prácticas y representaciones del movimiento Sai:

- en el sistema clasificatorio de este grupo se hacen corresponder sus cinco “Valores Humanos Fundamentales” (rectitud, paz, verdad, no violencia y amor), los cinco sentidos corporales y los cinco elementos cósmicos, en una escala que va desde el valor, el sentido y el elemento más “denso” al más “sutil” en términos energéticos. Es decir, existe una correlación entre principios éticos, cuerpo y cosmos basada en la energía como fundamento de todo lo existente.

- explica el imperioso deseo de cercanía que los devotos buscan mantener con Sai Baba, ya que éste en tanto que *avatar* es la encarnación en un cuerpo humano de la energía cósmica divina que protege, sana e ilumina. En tanto que producido por esta divinidad, por extensión el *vibhuti* es objeto de representaciones y tratamientos similares.

- constituye el fundamento de diversos tipos de prácticas terapéuticas para sanar el cuerpo consistentes en la manipulación de esta energía a través de variadas técnicas (imposición de manos, alimentación, posturas corporales o *asanas*, etc.), en aras de conservar o restablecer el adecuado intercambio energético entre la corporalidad y el universo.

- deviene el objetivo de una serie de *performances* rituales (meditación, *bhajans* y *mantras*) que pueden ser conceptualizadas como dispositivos o “tecnologías del yo” (Foucault, 1991), diseñadas para establecer una conexión con esta energía, suscitando en los individuos experiencias de lo sagrado o numinoso.

Dada la relevancia que esta concepción energética tiene en la práctica ritual y cotidiana de los grupos Sai Baba, para finalizar este artículo quisiera volver sobre el trabajo de Fadlon (2004) para precisar algunas cuestiones suscitadas a partir de los datos expuestos. Por nuestra parte, no ponemos en discusión sus afirmaciones en torno a que algunas de las medicinas alternativas (vale recordar nuevamente que existen entre ellas

diferencias en su grado de aceptación y legitimidad social) puedan en la actualidad ser integradas a la oferta de servicios médicos convencionales de salud, gracias a que el paradigma biomédico ha modificado sus concepciones del cuerpo. No obstante, se imponen aquí dos observaciones.

En primer lugar, estas prácticas pertenecen y funcionan en un contexto religioso, existiendo una reapropiación biomédica de las mismas que las descontextualiza. En este sentido, considero que estaríamos frente a un fenómeno de emergencia de prácticas ubicadas en el entrecruce de terapias alternativas y la biomedicina, por ello, no implica necesariamente la total inclusión de las primeras en las segundas sino, más bien, la aparición de un campo social nuevo fruto de esta hibridación. De este modo, el contexto religioso específico en el que son desplegadas estas prácticas terapéuticas impiden a mi juicio conceptualizar del mismo modo que lo haría la biomedicina los usos y sentidos por los cuales los agentes las realizan, en una palabra, su soteriología. Que la noción “general” de energía pueda inscribirse en el paradigma biomédico hiperrealista implica que la medicina convencional acepte otros rasgos estructuralmente correlacionados como, por ejemplo, los soportes energéticos de la ética, el carácter divino de la energía y de allí la cercanía que se busca establecer con Sai Baba, el poder atribuido al *vibhuti*, etc.

En segundo lugar, podríamos expresar que el análisis de Fadlon defiende, soterradamente, la tesis sobre la paulatina secularización de la vida social ya que, a su juicio, prácticas alternativas que tienen una indudable génesis religiosa estarían siendo reabsorbidas por la ciencia médica secular. Desde mi punto de vista no debería inferirse sin más que por el hecho de que algunas prácticas alternativas estén siendo reapropiadas (vía un proceso de descontextualización) al paradigma biomédico ello implica que se han secularizado. Tal vez, a través del cambio en su concepción de cuerpo, haya ocurrido lo contrario, es decir, que se haya vuelto un poco más visible el trasfondo religioso de algunas ramas de la biomedicina. Justamente, como indicamos al inicio de este trabajo, es el paradigma biomédico el que se apoya, aunque lo invisibilice, en un trasfondo religioso, razón por la cual consideramos que la esfera religiosa constituirá por siempre un campo irreductible que continuará prestando basamentos cosmovisionales, discursivos y prácticos para que los individuos orienten sus acciones en asuntos como, por ejemplo, la salud y la enfermedad.

Bibliografía:

- AUTOR. La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. *Revista de Ciencias Sociales*, Chile, n.22, p. 95-112, 2009a.
- AUTOR. La Meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: Acceso corpóreo experiencial a Dios. *Religiao & Sociedade*, Brasil, ano 29, n. 1, p. 30-61, 2009b.
- AUTOR. Eventos dislocantes: La etnografía como fractura ontológica con lo real. *Interações-Cultura y Comunidade*, Brasil, v. 5, n. 6, p. 129-147, 2009c.

- AUTOR. La performance del Om en grupos Sai Baba, un caso de fusión cuerpo-mundo. *Sociedad y Religión. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*, Argentina, v. 36, n XXI, p. 9-36, 2011.
- AUTOR. Tejiendo vínculos: Tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, v. 48, n. 2, p. 67-88, 2012.
- AUTOR. Prácticas rituales y desapego del mundo: una exploración etnográfica sobre los modos en que los grupos Sai Baba controlan la mente. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, Argentina, v. 35, n. 2, p. 67-87, 2014a.
- AUTOR. Alimento para el cuerpo y el espíritu: prácticas alimentarias y cantos rituales en los grupos Sai Baba argentinos. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, Chile, v. 8, n. 2, p. 129-147, 2014b.
- BORDES, Mariana. Biomedicina y terapias alternativas: fundamentos cosmovisionales de dos modelos interpretativos del cuerpo. IX CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, Ciudad de Posadas (Argentina), 5 al 8 de agosto 2008.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio. *Religião e Sociedade*, Brasil, ano 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CARINI, Catón. Etnografía del budismo Zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis (Doctorado en Ciencias Naturales), UNLP, Argentina, 2011.
- CAROZZI, María Julia. *Nueva Era y terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- CAROZZI, María Julia. La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires. XXIII INTERNATIONAL CONGRESS OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, Washington DC, 6 a 8 de setiembre de 2001.
- CITRO, Silvia. Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía. En: MATOSO, Elina (comp.) *El Cuerpo In-cierto. Arte / Cultura / Sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva, 2006. p. 45-106.
- COAKLEY, Sarah. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CONTRERAS, Jesús. Alimentación y Religión. *Humanitas. Humanidades Medicas*, España, n.16, p. 1-22, 2007.
- CSORDAS, Thomas. Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, Estados Unidos, n. 7, p. 259-272, 2007.
- D'ANGELO, Ana. Temblores y otras manifestaciones de la energía. La técnica del *sudarshankriyade* el Arte de Vivir. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, Chile, v. 8, n. 2, p. 148-165, 2014.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- DOUGLAS, Mary. “La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas”. En: DOUGLAS, Mary *Estilos de Pensar*. Barcelona: Gedisa, p. 38-64, 1998.
- FADLON, Judith. Meridians, Chakras and Psycho-Neuro-Immunology: The Dematerializing Body and the Domestication of Alternative Medicine. *Body Society*. v. 10, n. 4, p. 69–86, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1991.
- GADHIA, Kishan. La eficacia del vibhuti. Charla del Doctor Gadhia al grupo argentino en Prashanti Nilayam, 1999. Disponible en <<http://www.sathyasai.org.ar/2009/10/30/charlas-espirituales/>>. Acceso el: 20 de mar.2015.

- GEERTZ, Clifford. La religión como sistema cultural. En: GEERTZ, Clifford *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 87-117.
- GOOD, Charles. *Ethnomedical Systems in Africa*. New York: The Guilford Press, 1987.
- HÉRITIER, Françoise. El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones. En: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia. (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1991, p. 159-174.
- IDOYAGA Molina. *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Instituto Universitario Nacional del Arte, 2002.
- KAPANI, Lakshmi. Upanisad el embrión. En: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia. (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1991, p. 177-195.
- KEANE, Webb, 2008. The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Reino Unido, N.S., p. 110-127, 2008.
- KLEINMAN, Arthur. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- KLEINMAN, Arthur. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. Nueva York: Basic Books Publishers, 1988.
- LAPLANTINE, Françoise. *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004.
- LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- LEGUIZAMÓN, Carlos. Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea. *Antípoda*, Colombia, n. 3, p. 91-121, 2006.
- LÉVI, Jean. 1991. El cuerpo-blasón de los taoístas. En: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona y TAZI, Nadia. (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1991, p. 105-126.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: MAUSS, Marcel *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979, p. 13-43.
- LOCK, Margaret y SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, Estados Unidos, v.1, p. 1-60, 1987.
- MAHADEVAN, Tulasi. *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- MAISONNEUVE, Jean. *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.
- MENÉNDEZ, Eduardo. Medicina tradicional o medicina científica. Hacia una práctica unificada de los conjuntos sociales. *Runa*, Argentina, v. 17, p. 1-34, 1987.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *El Ojo y el Espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Empresa Editorial, 1964.
- MITCHELL, Jon. A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Reino Unido, v. 3, n. 1, p. 79-94, 1997.
- OLIVEIRA, Amurabi. Corpos e Corporeidade no Universo da Nova Era no Brasil. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Argentina, a. 4, n. 9, p. 52-64, 2012.

- RABADE Romeo, Sergio. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- SAIZAR, Mercedes. La práctica del yoga. Relatos de usuarios en Buenos Aires. *Mitológicas*, Argentina, v. 28, p. 29-57, 2003.
- SETTON, Damian y ALGRANTI, Joaquín Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, Mexico, v. 19, n. 38, p. 77-94, 2009.
- TURNER, Bryan. *Medical Power and Social Knowledge*, Londres: Sage Publications, 1987.
- TURNER, Bryan. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- TURNER, Víctor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1989.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.
- VIOTTI, Nicolás. La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Revista Cultura y Religión*, Chile, v. 5, n. 1, p.4-17, 2011a.
- VIOTTI, Nicolás. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo*, Argentina, a. 5, n. 8, p. 135-152, 2011b.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Notas

¹ Los nombres de los devotos son pseudónimos.

² Se la suele llamar “coleoterapia” porque son coleópteros los insectos ingeridos. La misma, fundamentalmente, consiste en la ingesta de estos animales vivos y de forma creciente de a un insecto por día hasta llegar a setenta días, punto desde el cual se comienza a disminuir la ingesta, también de a uno por día, hasta llegar a cero a los 140 días de iniciado el tratamiento. Estos insectos se consiguen a través de una red (llamada la “cadena del gorgojo”) donde se reciben gratuitamente y del mismo modo deben ser entregados a quienes los requieran.

³ En el logro de esta visión desnaturalizada del cuerpo ha jugado un importante papel la denominada “antropología del cuerpo”, la cual se ha caracterizado por una mirada crítica a la concepción dualista del hombre (característica, entre muchos otros pensadores, de Descartes) en la cual el cuerpo es escindido de la razón, se lo reduce a una mera “máquina” biológica y, por lo tanto, se lo despoja de todo interés para el estudio social. En nítido contraste, la antropología ha hecho del cuerpo una dimensión analítica de pleno derecho, develando que éste “nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (Le Breton, 2002:14). Ya en su estudio hoy ampliamente citado sobre las *técnicas corporales* de 1936, Marcel Mauss señalaba que “la posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de movimientos y mecanismos puramente físicos” (1979: 339).

⁴ En este sentido, el antropólogo español Jesús Contreras explica que “La alimentación está pautada por el sistema de creencias y valores” lo cual determina “qué alimentos son objeto de aceptación o rechazo” (2007:1), para después enfatizar que “en todos los pueblos o culturas, las elecciones alimentarias están condicionadas [...] por todo un conjunto de creencias religiosas, prohibiciones de diverso tipo y alcance, así como por concepciones dietéticas relativas a lo que es bueno y a lo que es malo para el cuerpo” (2007:2). Sobre el simbolismo de la comida y tabúes religiosos alimenticios además de este trabajo remitimos también al clásico de Douglas (1973).

⁵ Los datos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, los cuales incluyen la información coleccionada a través de extensas entrevistas semiestructuradas y registros de campo de diferentes contextos de interacción (observación participante) en los Centros Sai Baba argentinos de las ciudades de La Plata (Prov. Buenos Aires), Rosario (Prov. Santa Fe) y Ciudad de Buenos Aires desde el año 2006 hasta el 2010. Asimismo, nos valemos también del análisis de parte del material bibliográfico que circula entre los devotos.

⁶ *Atman* refiere al alma de un ser viviente, en especial la del ser humano (Mahadevan 1991:28). Como explica Kapani “el *Atman*, cuya afinidad con el soplo vital es bien conocida, denota la sutil esencia

universal de todo lo que es, es decir, el Ser o el centro ontológico más íntimo del hombre” (1991:195). En el contexto de los grupos Sai argentinos para referir a él también se usan conceptos como “Conciencia Universal, Absoluta e Indivisible”, “Ser”, “espíritu”, “chispa divina”, “conciencia superior”, etc.

⁷ El término *ayurveda* puede traducirse como “conocimiento de la vida” (Leguizamon, 2006:93) y es la medicina que se encuentra en los *Vedas*, las escrituras sagradas del hinduismo. El término *Veda* “derivado de la raíz *vid* (afín a la antigua palabra inglesa *wit* [saber]) significa libro del conocimiento” (Mahadevan, 1991:17).

⁸ Dichos *dosas* pueden equipararse a los humores de la medicina griega clásica. De hecho, *vata*, *pittaykha* usualmente se traducen como “viento”, “bilis” y “flema” respectivamente.

⁹ Una de las terapias alternativas más conspicuas dentro del movimiento es el yoga. Estudiando las reapropiaciones locales del yoga en ciudad de Buenos Aires, Mercedes Saizar justamente advierte como esta práctica concibe la salud y la enfermedad “en términos de balance o desbalance del monto energético, en el contexto de una visión holística del hombre” (2003:31) y avanza en la idea de que en ésta como en otras terapias “alternativas”, a pesar de su aparente diversidad, todas ellas “reconocen nociones comunes: la energía como motor del universo, el cuerpo humano como receptor y generador de esa energía y, por ende, plausible de enfermarse [...] a causa del eventual desequilibrio del monto energético. Consecuentemente, estas nociones implican la idea de terapia como reequilibrio de dicho caudal con el ambiente” (2003; 31). Ana D’Angelo (2014) por su parte, ha analizado estas cuestiones energéticas focalizándose en la técnica de la respiración ofrecida por el movimiento neo-hinduista “El Arte de Vivir”.

¹⁰ Profundizando en esta cuestión, Viotti explica las similitudes encontradas entre los grupos carismáticos y *new agers* señalando que sus seguidores se inscriben en una configuración cultural de clase que tiene como valores centrales la educación, la autonomía personal, el holismo y una “ideología individualista manifiesta sobre todo en un lenguaje psicologizado” (Viotti, 2011a: 8).

¹¹ En este sentido, luego de señalar que el discurso de las CAM sobre la energía es la “metáfora organizativa clave del cuerpo” (2004:74), profundiza explicando que “El cuerpo desmaterializado, central a la narrativa de las CAM, puede parecer a primera vista un símbolo de resistencia a la fragmentada, sobreespecializada visión del cuerpo de la medicina convencional. No obstante, una observación más de cerca muestra que este cuerpo desmaterializado no es una entidad extra-paradigmática que es exclusiva del discurso subversivo de las CAM sino parte del paradigma biomédico dominante en el cual los límites del cuerpo se han vuelto cada vez más borrosos [...]. La ‘energía’ (sea metafórica o real) característica de la narrativa de las CAM ya no es más una aberración dentro del contexto posmoderno de hiperrealidad. Esta puede ser agregada a la ahora familiar lista de conceptos biomédicos posmodernos que tratan con cuerpos virtuales” (2004:81- 82).

¹² Las prácticas rituales centrales del movimiento Sai, de las cuales nos hemos ocupado en trabajos anteriores, son la meditación (Autor, 2009b y 2014a), los cantos devocionales o *bhajans* (Autor, 2014b) y la recitación de *mantras* (Autor, 2011).

¹³ A mi juicio ello responde en gran medida a la aparente “neutralidad” religiosa del yoga. Sobre esta cuestión es importante recuperar el trabajo de Thomas Csordas, quien analizando los procesos de transnacionalización religiosa elabora el concepto de *portable practices*, definidas como prácticas “que pueden ser fácilmente adquiridas, requieren un conocimiento esotérico o parafernalia relativamente escaso, no están necesariamente vinculadas a un contexto cultural específico y pueden ser actuadas sin compromiso a un aparato ideológico o institucional elaborado” (2007:261). Y para Csordas son justamente “las muchas formas de yoga los ejemplos arquetípicos de *portable practice*, prácticas explícitamente corporales acompañadas por más o menos elaboración espiritual” (261).

¹⁴ Este juego de ocultamiento y adaptación con miras a no devenir particularmente disonante con el conjunto social es una estrategia común de varias minorías religiosas. Por citar un ejemplo vinculado también con cuestiones corporales y terapéuticas, analizando el circuito de las terapias alternativas en nuestro país, Mariana Bordes (2008) observa que en las mismas existe una mixtura entre órganos corporales biomédicos y nativos (tercer ojo, etc.), y destaca que en aquellos institutos o centros que buscan el aval del Estado Nacional existe más presencia de órganos biomédicos justamente para adquirir mayor legitimidad.

¹⁵ Para una descripción y análisis acerca de cómo es comprendido por los devotos el fenómeno de la materialización así como estas prácticas han contribuido significativamente a la difusión mediática de Sai Baba al suscitar acusaciones de superchería e ilusionismo, remitimos a un trabajo anterior (Autor, 2009c). Para un análisis de los aspectos simbólicos del *vibhuti* su relación con la cosmología del grupo remitimos a Autor (2009a).

¹⁶ Sin espacio para profundizar en esta cuestión, debe mencionarse sin embargo el paralelismo con Sai Baba en lo que a emanación de energía se refiere. Indagando sobre las sensaciones que los devotos experimentan cuando están cerca de Sai Baba, Ezequiel (47 años, empresario) comienza su relato explicando que comenzó a llorar estando aún en el avión y agrega “faltaban algunos kilómetros para llegar al *ashram* y ya se sentía la energía”. Aquí me explica que estudios de medición de campos energéticos determinaron que Sai Baba irradiaba una fuerza de campo que cubre un espacio de 16 kilómetros a la redonda, apresurándose a señalar que esto no es lo mismo que la “medición del aura”. Esta última aclaración la interpreto como un modo de desmarcarse de cierta narrativa típica del circuito alternativo de la *New Age*.

¹⁷ Hemos examinado en detalle los puentes del culto Sai con el catolicismo en otro lugar (Autor, 2012).

¹⁸ En esta dirección, luego de recuperar el trabajo clásico de Maurice Leenhardt sobre los canacos de Melanesia, señala que también en las comunidades toba (*qom*) argentinas por ella investigadas “los límites entre la corporalidad de la persona y la materialidad del mundo social, natural y del poder no humano resultan permeables y flexibles; incluso la misma idea de límite debería ser revisada, ya que a pesar de que estos mundos se diferencian en el lenguaje, existencialmente están profundamente conectados. Ejemplos de estas conexiones hallamos al explorar sus concepciones de salud, enfermedad y terapia” (Citro, 2006:16). Vale enfatizar como al final de este pasaje la autora también señala la correlación entre representaciones corporales y prácticas terapéuticas.

¹⁹ En esta dirección, habla de la existencia de “concepciones holistas del cuerpo presentes en las tradiciones orientales” (2006:18) para luego señalar que “muchos de estos sistemas de creencias incluyen técnicas psicofísicas que implican cierto autodominio del sujeto para intervenir así sobre estos vínculos que lo ligan al mundo y alcanzar un determinado equilibrio en la relación” (19). Para el caso específico Sai, hemos visto que su cosmovisión entiende lo divino como “energía”, la cual se halla presente en todas las cosas y los seres. Acorde a esto, promueve prácticas tendientes a que el devoto pueda experimentar, al menos por unos fugaces instantes, esta conexión energética con el entorno. Dichas técnicas son las prácticas rituales del grupo ya mencionadas (meditación, cantos devocionales y recitación de *mantras*).

²⁰ Analizando en profundidad este concepto, el filósofo español Sergio Rabadé Romeo explica que “la carne como el medio formador del objeto y del sujeto es también el medio que posibilita su comunicación, comunicación realizada a través de mi cuerpo, porque mi cuerpo es carne también, porque pertenece a lo visible que él ve, porque, viendo lo visible, él se hace mundo y a las cosas vistas las hace carne [...] cuerpo y mundo de cosas pertenecen al tejido carnal que los trasciende, los posibilita en su intercambio y los engloba” (1985:247).

²¹ Justamente ésta es la expresión empleada por Lévi-Strauss (1979:38) para referirse a la “fenomenología engañosa” en la que incurrió Mauss al basarse en la noción de *mana* como fundamento explicativo último del fenómeno mágico.