

MATERIALIDADES SAGRADAS:
CUERPOS, OBJETOS Y RELIQUIAS DESDE UNA MIRADA
ANTROPOLÓGICA¹

Rodolfo Puglisi

Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) – CONICET, Argentina

Resumen: Dialogando con las problematizaciones antropológicas sobre el cuerpo y los estudios sobre religión material, en este trabajo proponemos enfocar teóricamente a la corporalidad y los objetos bajo una perspectiva más amplia, que podemos denominar la “materialidad de lo sagrado”, la cual destaca cómo cuerpos y objetos configuran y posibilitan la relación con lo sagrado. En el seno de estas discusiones analizaremos especialmente el caso de las reliquias, ya que debido a su carácter liminar entre cuerpo y objeto, entre persona y cosa, constituyen a nuestro juicio un campo prolífico donde avanzar en un programa de investigación en el que confluyan los estudios sociales sobre el cuerpo y aquellos sobre la dimensión material del fenómeno religioso. El artículo discute todas estas cuestiones recuperando materiales empíricos provenientes de nuestra investigación etnográfica del movimiento Sai Baba. En esta dirección, damos cuenta del “deseo proxémico”, esto es, el ansia de cercanía que los seguidores del culto buscaban tener con el cuerpo de su líder espiritual, para luego describir como la tumba de Sai Baba así como ciertos objetos que fueron usados o “materializados de la nada” por él pueden ser comprendidos como reliquias que permiten conectar con lo sagrado, garantizando de este modo la continuidad de la experiencia de proximidad física con el santo.

Palabras clave: materialidad, religión, cuerpo, reliquias.

Abstract: Dialoguing with the anthropological problematizations about the body and the studies about material religion, in this work we propose to approach theoretically the corporality and the objects under a broader perspective, that we can denominate the "materiality of the sacred", which highlights how bodies and objects enable and configure the relationship with the sacred. In the context of these discussions, we will analyze in particular the case of the relics, since due to their liminary nature between body and object, between person and thing, they constitute, in our opinion, a prolific field in which to advance in a research program in which the social studies on the body and those on the material dimension of the religious phenomenon come together. The article discusses all these issues by recovering empirical materials from our ethnographic research of the Sai Baba movement. In this direction, we realize the "proxemic desire", that is, the desire for closeness that followers of the cult sought to have with the body of their spiritual leader, to then describe as the tomb of Sai Baba as well as certain objects that were used or "materialized from nothing" by him can be understood as relics that allow connection with the sacred, thus guaranteeing the continuity of the experience of physical proximity with the saint.

Keywords: materialities, religion, body, relics.

Los estudios del cuerpo y la dimensión material del fenómeno religioso. Una confluencia hacia la materialidad de lo sagrado

En las últimas décadas, el interés desde las ciencias sociales por el cuerpo y por la dimensión material de la vida social como problemas de investigación ha ido en creciente aumento. Con relación a las indagaciones sobre la corporalidad, debe decirse que el incremento sistemático de estudios sobre el cuerpo dentro del campo antropológico comenzó aproximadamente hace cuatro décadas, en los 70' (Blacking, 1977), configurando lo que podemos llamar un “giro hacia el cuerpo” (Turner, 2012:1) que en Argentina proliferó especialmente a partir de mediados de la década del 90' con enfoques teóricos tanto de inspiración postestructuralista así como abrevando en la filosofía existencialista y fenomenológica (Citro, 2009; Citro, 2011).

En lo que respecta a los estudios sobre la materialidad de lo cultural, para 1985 Stocking (1985) señalaba la revitalización que se estaba dando en los estudios sobre cultura material (Cf. Alberti, 2005). De igual modo, Daniel Miller luego de abogar por “crear una comprensión más profunda de la especificidad de la humanidad inseparable de su materialidad” (2007:47)², fija también en los inicios de los 80' “un renacimiento en el tópico de los estudios de cultura material” (Miller, 1998: 3)³. Como señalan Menezes y Rabelo puede hablarse de “un *giro material* que desde los años 1980/1990 estaría influenciando las perspectivas analíticas de varias disciplinas” (2015:9. *Cursivas en el original*).

La esfera religiosa fue uno de los campos en los cuales los abordajes sobre el cuerpo y la dimensión material de la vida social se interesaron especialmente. En Argentina, existen una serie de trabajos que han problematizado los vínculos entre corporalidad y religión, entre los cuales podemos mencionar los estudios en grupos indígenas toba (Citro, 2000; Tola 1998), pentecostales (Miguez, 2002), monjes Benedictinos (Ludueña, 2002), islamismo (Montenegro, 2002), budismo zen (Carini, 2009), el arte de vivir (Viotti, 2017), yoga (Saizar, 2009) y grupos Sai Baba (Puglisi, 2012).

En lo que respecta a los estudios en Argentina sobre la dimensión material del fenómeno religioso, puede decirse que los mismos son bastante recientes. En esta dirección, vale remarcar el *dossier* “Dimensiones materiales de la religión” de Silla y Carvalho (2015), así como, entre otros, los trabajos de Algranti sobre la producción y consumo de los bienes materiales religiosos (2011), los de Seman (2014) interesados también en las industrias culturales religiosas, los de Frigerio sobre la devoción a San la Muerte y sus resonancias materiales (2017), los de Flores y Giop (2017) sobre geosímbolos y espacialidad religiosa y los de Ceriani Cernadas sobre las ofrendas de *exvotos* (2017a) y la percepción del arte religioso (2017b) quien, asimismo, organizó en la última edición de la *Reunión de Antropología del Mercosur* (2017) un simposio específico sobre “Materialidades y mediaciones en las religiosidades latinoamericanas”.

Este trabajo pretende iniciar un diálogo, hasta ahora inexistente en el campo socioantropológico argentino, entre los estudios sociales sobre el cuerpo con aquellos sobre la materialidad de la vida cultural en contextos religiosos. En esta dirección, queremos enfatizar que una indagación comparativa de estos programas de investigación nos permite reconocer

una serie de imbricaciones o puntos en común entre estos campos de estudios. Efectivamente, investigando desde hace décadas la corporalidad en contextos religiosos, Bryan Turner plantea 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” estableciendo que “nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo” (1997:12) y proponiendo denominar “materialista” a esta aproximación. Por otro lado, dando cuenta de la perspectiva centrada en un abordaje material de la religión, Birgit Meyers y su equipo señalan que “la concentración sobre la corporalidad es fundamental a nuestro proyecto. Cualquier intento de tratar la religión que no considere a los cuerpos es culpable de ignorar la materialidad de las religiones” (Meyers et al., 2011:6). Bajo esta perspectiva, cuerpo y materialidad religiosa devienen tópicos profundamente interconectados.

Asimismo, existen similitudes en el modo en que cuerpos y materialidades están siendo abordados por estos enfoques. En efecto, si bien los estudios antropológicos sobre lo corporal hasta fines de los 70’ concebían al cuerpo (*body*) como un objeto pasivo sobre el cual, por ejemplo, las representaciones religiosas se imponían, a partir de los 80’, no obstante, los estudios comenzarán a enfatizar el rol activo de la corporalidad (*embodiment*⁴) en la construcción de significados y prácticas sociales, entre ellas las religiosas (Csordas, 1993). De igual modo, a diferencia de enfoques estáticos inspirados en la vieja museología de colecciones (Reca, 2016), los estudios sobre materialidad religiosa enfatizan que lo material no es un mero epifenómeno de un hecho religioso que se sitúa en otro plano, sino que más bien desempeña un rol clave en la existencia y promoción de aquél. Como señala nuevamente Meyer:

“materializar el estudio de la religión significa preguntarse cómo la religión ocurre materialmente, lo cual no debe ser confundido con preguntarse por la mucho menos útil cuestión de cómo la religión es expresada en forma material. Un estudio material de la religión comienza con la asunción de que las cosas, su uso, su valoración y su atractivo no son algo agregado a la religión sino más bien algo inextricable de ella” (Meyer et al. 2010: 209)⁵.

De este modo, así como los estudios orientados a la corporalidad en contextos religiosos, como los trabajos del propio Csordas (1993,1994), enfatizan el rol activo de la misma en la producción de lo sagrado, igualmente los estudios materiales sobre el fenómeno religioso consideran a la materialidad como “constitutiva en la construcción del mundo, el sentimiento y la actividad encarnada de la creencia como práctica” (Morgan, 2012:299). En este enfoque, volvamos a enfatizar, se asume que “más que considerar lo sagrado como una realidad trascendente o espiritual que debe ser mediada en orden a ser aprendida, [se propone] que el estudio del sentimiento vivo de la religión comience con el compromiso corporal con imágenes y otros artefactos” (Morgan, 2012:316). La creencia es pues, antes que una actividad intelectual abstracta, una práctica corporal-material, lo cual no quiere decir, por supuesto, que sea un fenómeno librado al deseo individual en tanto está condicionado y modelado por un colectivo social (Algranti, 2016b:147).

Así, pues, observamos una doble confluencia entre los estudios actuales sobre la dimensión material del fenómeno religioso y la socio-antropología del cuerpo en contextos religiosos, ya que ambos remiten a la materialidad de la religión al tiempo que ambos enfoques también enfatizan que cuerpos y materialidades son condición de posibilidad del fenómeno religioso, es decir, no sólo reflejos sino también mediadores y productores de lo sagrado. Destacamos, pues, la implicancia de la materialidad y sus prácticas de mediación en la creación de los mundos religiosos. En este sentido, proponemos abordar la corporalidad y lo material bajo una perspectiva más amplia que podemos denominar la “materialidad de lo sagrado”, que destaca cómo cuerpos, objetos y espacios posibilitan y configuran la relación con lo numinoso.

A continuación vamos a presentar tres aspectos fundamentales bajo los cuales podemos enfocar la materialidad de lo sagrado en el movimiento Sai Baba en Argentina, a saber: la relación con el cuerpo del santo, su tumba y las reliquias.

Los datos empíricos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden del trabajo de campo etnográfico que llevamos a cabo, en el marco de nuestra investigación doctoral, a lo largo de los años 2006 a 2010 en los centros Sai Baba argentinos de las ciudades de Buenos Aires (Capital Federal de Argentina), La Plata (capital de la provincia de Buenos Aires) y Rosario (importante ciudad de la provincia de Santa Fe)⁶. La investigación etnográfica, anclada en una metodología cualitativa, involucró las técnicas de la observación participante en retiros espirituales y otros espacios de interacción de estos grupos (talleres, reuniones organizativas, charlas, etc.), así como la realización de extensas entrevistas abiertas y semiestructuradas a los participantes. Para el registro de los datos se empleó libreta de campo y grabador de sonido digital, procediéndose a su posterior transcripción. El rango etario de los entrevistados va de los 25 a los 60 años y abarca tanto a mujeres como hombres. Asimismo nos valemos de otras fuentes de información del grupo como sitios de internet oficiales y medios periodísticos internacionales.

La relación íntima con el cuerpo del santo

SathyaSai Baba (1926-2011), nacido y fallecido en el pequeño pueblo de Puttaparthi (Andra Pradesh, sur de la India), fue un líder espiritual que se autoproclamaba 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 este movimiento retoma preferencialmente elementos religiosos hinduistas, como las enseñanzas *védicas* (escrituras sagradas), e infinidad de prácticas rituales de esta religión. En esta dirección, el movimiento Sai Baba puede ser considerado una expresión neohinduista, donde se reorganizan elementos tradicionales de la espiritualidad hindú en el actual escenario de la transnacionalización religiosa y de los consumos occidentales de espiritualidades orientales (Silva da Silveira, 2005; Altglas, 2014).

En consonancia con los procesos contraculturales de los 60’ descritos por muchos investigadores (Campbell, 1997; GraceDiem y Lewis, 1992; Carozzi, 2000) el movimiento Sai Baba experimentó un notable crecimiento a partir de la década de 1960, verificándose una

importante dispersión en primer término hacia Europa occidental, Norteamérica y sudeste asiático. Raymond Lee (1982), Lawrence Babb (1986), Donald Taylor (1987), Bob Exon (1997), Alexandra Kent (1999), Richard Weiss (2005), Norris Palmer (2005), Smriti Srinivas (2008), Shane Pereira (2008) y Tulasi Srinivas (2010), entre otros, han analizado el movimiento Sai Baba a la luz de los procesos de globalización religiosa y los fenómenos de inserción local en dichas regiones.

En Latinoamérica, el establecimiento del movimiento Sai Baba es más tardío, iniciando a fines de los 70' y especialmente en el primer lustro de los 80'. En Argentina la Organización Sri Sathya Sai Baba se establece formalmente en los albores del inicio del período democrático, en 1982, cuando una argentina, a su regreso de un viaje a la India, funda el primer Centro Sai en la ciudad de Buenos Aires (Distrito Federal del país) "por orden expresa de Baba". En la actualidad, existen funcionando más de treinta Centros Sai distribuidos a lo largo de todo el país. Para una historia pormenorizada del movimiento Sai Baba en Argentina remitimos a un trabajo previo (Puglisi, 2018). Asimismo, hemos analizado en otro lugar (Puglisi, 2016) los grupos Sai Baba en el contexto de la globalización religiosa y su inserción en el contexto religioso argentino en el marco de una serie de matrices nacionales hegemónicas que regulan las relaciones con la alteridad religiosa (Frigerio, 2002; Wright, 2008).

Con respecto a las características sociales de los participantes argentinos del movimiento Sai Baba, al igual que lo señalado por los investigadores del movimiento en otras partes del mundo, en su gran mayoría son individuos urbanos adultos (principalmente de 40 años en adelante), con niveles completos de educación formal media y superior y que desde un punto de vista estrictamente económico pertenecen en gran parte a la clase media y media-alta⁷. Asimismo, teniendo en cuenta los estudios que articulan cultura de clase y religiosidad (Viotti, 2010 y 2011; Carozzi, 2002; Semán, 2003), podemos decir que la gran mayoría se inscribe en una configuración cultural que tiene como valores centrales la educación, la autonomía personal y el holismo, elementos todos ellos organizados en un lenguaje fuertemente psicologizado (Viotti, 2011). Para una caracterización más pormenorizada de las dimensiones sociales e institucionales del movimiento Sai Baba en Argentina remitimos a trabajos previos (Puglisi, 2015).

Como adelantáramos, una de las particularidades más destacadas de la figura de Sai Baba es que era considerado por sus devotos un *Avatar*, esto es, "Dios en la Tierra". Las palabras del propio Sai Baba, ampliamente recuperadas en los relatos de los devotos, sirven para plantear una cuestión fundamental del grupo que se deriva de esto:

"Siempre que la desarmonía (*ashanti*) agobia al mundo el Señor encarna en forma humana a fin de instituir los modos para obtener la paz espiritual suprema (*prashanti*) y reeducar de nuevo a la humanidad en los senderos de la paz. El Avatar se conduce de manera humana a fin de que la humanidad pueda sentir afinidad, pero se eleva hacia sus alturas sobrehumanas para que la humanidad pueda aspirar a alcanzarlas y a través de tal aspiración lo alcance realmente a Él [...]. No pierdan mi contacto y compañía pues es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa" (Sai Baba, 1968).

La búsqueda de contacto con Sai Baba para “convertirse en brasa” es fundamental en la estructura emocional y simbólica del movimiento. Efectivamente, cuando los devotos hablan de Sai Baba lo que emerge como tema común es la intimidad que quieren tejer con éste: desean verlo, escucharlo, estar cerca de él, entrevistarse con él, tocarlo, recibir y consumir productos tocados o materializados por él, etc. (Babb, 1983). Recuperando las problematizaciones weberianas sobre el carisma, Tulasi Srinivas se refiere a este fenómeno como “deseo proxémico” (Srinivas 2010:313), agregando que “Sai Baba y su cuerpo son para los devotos Sai el punto de foco en el mundo” (2012: 189) en tanto “los devotos sienten una fuerte conexión emocional hacia el cuerpo físico de Sai” (2012: 191).

Así, mientras estaba con vida, todos los devotos dejaban traslucir sus ansias de ir a verlo y tocarlo a su *ashram* (templo) en Puttaparthi (sureste de la India), sitio donde este líder vivió toda su vida y que para los fieles constituye una verdadera geografía religiosa⁸.

La vida dentro del *ashram*, impregnada de mucha sobriedad⁹, se centraba en torno a los dos *darshans* (“visión de la divinidad”) diarios que Sai Baba brindaba en el *Sai Kulwant Darshan Hall* (con capacidad para veinte mil personas) consistentes en que “se ofrecía” a la mirada de los miles de devotos que asistían a verlo. Los *darshans* duraban media hora, tres cuartos de hora aproximadamente y había que hacer fila, diferenciada por sexo, por un período de entre una hora y una hora media para entrar a dicho salón.

Según Charles White (1972), el *darshan* crea un lazo indisoluble entre el maestro y el discípulo y, a su vez, esta devoción al santo crea un vínculo entre los devotos. Lawrence Babb (1981), por su parte, indica que en el hinduismo se le da mucha importancia a la interacción visual entre la deidad y sus adoradores, y el hecho de que los devotos deseen ver y ser vistos por los dioses se debe a que esta mutua visualización trae algún beneficio¹⁰. Subyaciendo a esta creencia existe una concepción del ver como un flujo que compromete al que ve y al que es visto en un “contacto” donde los devotos incorporarían, por medio de la visión, algo de la virtud interna o poder de la deidad. Además de este “tocar con los ojos” que implica el *darshan*, los devotos se congregaban en el *Sai Kulwant* para estar cerca del *avatar*. En charlas y entrevistas, es ubicua la esperanza que los seguidores tenían por “estar en primera fila” dentro del salón, en tanto esto no sólo les permitía ver a Sai Baba más de cerca sino que incrementaba las posibilidades de tener un contacto físico con él. Veamos algunos ejemplos sobre estas experiencias.

Todos los entrevistados coinciden en indicar en primer lugar el intenso “olor a jazmines¹¹” que Sai Baba despide. Sebastián (músico, 27 años) cuenta que en una ocasión, al entregarle una carta, rozó uno de sus dedos: “fue lo más suave que sentí en mi vida, una piel más suave que el terciopelo, más suave que la piel de un bebe, es algo inexplicable esa suavidad¹²”. Hugo (jubilado, 65 años), por su parte, narró que durante el recorrido del *darshan*, Sai Baba se detuvo a tomar una carta cerca de él, a lo cual aprovechó a tocarle uno de los dedos del pie (lo que le valió el regaño del personal a cargo de la seguridad). Cuenta que tuvo una experiencia de “conexión con el todo divino” similar, aunque muchísimo más intensa, a la que logra cuando medita. “Me sentía fundido en una bola de fuego. Por un momento estuve en fusión con la Unidad, sin mente, sin pensamientos, sin cuerpo”, concluye movilizado¹³.

Miriam (locutora, 45 años), por su parte, decía “me pasé años orándole a un retrato, ver a Sai en persona, la presencia y su proximidad física es una cosa totalmente diferente.

Deseaba que la experiencia y toda la energía penetre en cada una de mis células, que yo porte en mis células toda esa vivencia que sentí en la India”. En una dirección similar corre el relato de Adela (psicóloga, 50 años), quien señala “lo primero que me impactó fue verlo y darme cuenta que es humano. Una cosa es tener un diálogo interior con una figura que te representa un ideal que no es de este mundo y otra es ver que sí pertenece a este mundo”. Y luego, sobre su estadía en India, agrega:

“los primeros días sufría mucho: lloré, sentí enojo, celos, envidia, abandono, la verdad es que experimenté sensaciones muy dolorosas, emociones que no sabía que estaban en mí, mi ánimo no me pertenecía. Alternado con esto tenía, por momentos muy breves, una sensación de éxtasis, de paz profunda, y de gozo indescriptible. Al principio, aproximadamente unos diez días, eso comprendía apenas un momento fugaz en cada jornada, hasta que fue acrecentándose, y ya antes de regresar mis días fueron realmente felices y plenos. Había sufrido una especie de purificación, que a mucha gente le suele suceder a nivel del cuerpo con fiebre, cólicos, desequilibrios de tipo orgánico, a mí, en cambio, me dio por lo emocional, y fue muy fuerte”.

Precisamente, diarrea, fiebre y llantos son los síntomas corporales más recurrentes que encontramos en los relatos de los devotos cuando se refieren a su cercanía con Sai Baba en la India. Todos explican que la presencia cercana del *Avatar* “purifica” sentimental y corporalmente. Las lágrimas son una muestra de lo que estamos liberando en el plano emocional, mientras que la fiebre y la diarrea tienen la misión de sacar las impurezas de nuestro cuerpo. Precisamente, Sebastián cuenta que estando en el *ashram* expulsaba “heces negras” e interpreta esto como muestra del proceso de limpieza que estaba atravesando.

Estos relatos se articulan también con la creencia sostenida por los fieles de que “el contacto con el *avatar* hace que uno queme vidas”, es decir, “reduce la cantidad de reencarnaciones necesarias para alcanzar la iluminación, en tanto que reduce el *karma*” (Alejandro). Como decía el propio Sai Baba “es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa”. En este sentido, la metáfora del fuego condensa tanto las referencias corporales a la fiebre como las cosmovisionales relativas a “quemar” vidas al acercarse a la brasa divina. Podríamos decir aquí, siguiendo a Bourdieu (2007:147), que el ritual mimetiza, hace cuerpo, los principios cosmovisionales. De igual modo, como veremos más tarde, el poder otorgado al santo es transferido a sus reliquias, en tanto ellas “no sólo recuerdan la muerte sino que también proveen oportunidades para la iluminación” (Strong, 2004:16). Es decir, al conectar con lo sagrado, “iluminan” al devoto.

La tumba del santo

Sai Baba murió el 24 de abril de 2011 debido a una falla cardiorrespiratoria en el hospital que el mismo hizo construir. Su vida estuvo rodeada de mucha sospecha por parte de sus críticos y su muerte no fue la excepción. En efecto, incluso la fecha misma de su deceso genera polémica. Medios periodísticos indios denuncian que el féretro fue mandado a

fabricar casi un mes antes¹⁴, algo que los miembros de la organización han desmentido¹⁵. De igual modo, se habla de certificados de defunción apócrifos y amenazas de muerte a su médico personal¹⁶.

Durante los días 25 y 26 el cuerpo de Sai Baba fue exhibido en un ataúd transparente, enfatizando así su presencia¹⁷, en el *Sai Kulwant Dharsan Hall*, el mismo lugar donde ofrecía los *darshans*, para que le den el último vistazo sus fieles. Se estima que pasaron por allí medio millón de personas¹⁸. Entre ellos, asistieron eminentes mandatarios políticos, como el primer ministro de la India, el gobernador local así como líderes de la oposición.

El día 27 de abril fue realizado el enterramiento. Si bien en el hinduismo los cadáveres son cremados, no ocurre lo mismo con los altos líderes religiosos, que son enterrados. Como señala Strong “dentro de la tradición hindú debe hacerse una distinción entre la muerte ordinaria y la especial. *Sannyasins*, grandes yoguis y otros renunciantes en India tienen rituales funerarios muy diferentes de las personas comunes. Sus cuerpos generalmente no son cremados y sus lugares de enterramiento (*samadhi*) son frecuentemente marcados con monumentos” (2004:16). Aynard, por su parte, enfatiza que el cuerpo muerto de los santos hindúes no se los considera impuros o contaminantes sino todo lo contrario (2014:76). Se supone que con su praxis religiosa ya realizaron una “autocremación” en vida (77), por lo cual no se requiere cremarlos una vez muertos.

La ceremonia¹⁹ de sepultura de Sai Baba fue cerrada al público, pero transmitida en vivo a través de pantallas gigantes para que la sigan los miles de devotos que estaban fuera del *ashram*. Ésta tuvo una duración aproximada de dos horas y media. Sai Baba fue enterrado con honores de Estado. La guardia de honor de la policía disparó tres veces al aire como saludo y cubrió el ataúd con una bandera de la India. Luego de lecturas realizadas por sacerdotes cristianos, musulmanes, budistas y judíos, se llevaron a cabo rituales védicos. Una docena de brahmanes, conducidos por un líder, cantaba versos de textos sagrados y los últimos ritos los llevó a cabo el sobrino de Sai Baba, quien siguiendo la indicación de los brahmanes arrojaba sobre el cuerpo de su tío fallecido aceites, hierbas y flores. A continuación, las cortinas se cerraron. En ese momento se enterró en una fosa el cuerpo en su ataúd, donde se dice que agua de los ríos sagrados y suelo de cada estado de la India fueron esparcidos, así como también ceniza sagrada. Por encima de la fosa, en el siguiente mes de mayo se comenzó a construir con mármol blanco el mausoleo cuya obra finalizó en julio de 2011, adquiriendo la tumba de Sai Baba su aspecto definitivo.

Los devotos llaman a la tumba de Sai Baba “*Maha [gran] Samadhi*” en tanto consideran es el “lugar donde un *Avatar* terminó su vida mortal”. Por supuesto, se la dota de un poder especial. En el propio sitio web oficial de la Organización Sai de Argentina se referencia a la importancia que tienen las tumbas señalando que “las religiones de todo el mundo reverencian y le dan una gran importancia a los restos de las personas santas”, mencionando los “poderes” que allí residen²⁰.

Sobre el poder de las tumbas, para el caso del hinduismo Aynard señala que “la tumba del ser realizado se vuelve un lugar imponente debido al hecho de que esta hospeda un cuerpo entregado al estado de meditación permanente en el cual la energía continua circulando” (2014:76). En tanto los restos del santo implican la *praesentia* (presencia), no la mera representación, de la persona venerada, las tumbas de los santos en el hinduismo (como en el cristianismo, budismo o entre los musulmanes) devienen lugares de los que emanan poderes

(2014:87). Se comprende, pues, que los devotos esperen absorber para su beneficio “esta energía emanando de la tumba. Como resultado, el contacto con la tumba se vuelve un elemento esencial en la búsqueda por la apropiación del poder del santo” (96). Por todo esto, para Aynard, tanto la tumba del santo como sus reliquias se vuelven lo que Stanley Tambiah (1984) denominó “extensiones antropomórficas” del poder del santo (98).

De este modo, las tumbas devienen sitios de peregrinación. Por lo tanto, si mientras vivía los devotos viajaban a la India para tener *darshan* con Sai Baba, ahora lo hacen para tener “*darshan samadhi*”, es decir, acercarse a su tumba y beneficiarse de este encuentro. No obstante, es importante enfatizar que estas visitas al mausoleo de Sai Baba no se dan regularmente a lo largo del año, como acontecía anteriormente, sino que suelen concentrarse en fechas especiales, como el día de nacimiento y muerte del líder²¹.

Ahora bien ¿Qué ocurre, tanto en el pasado como en la actualidad, cuando los devotos no están cerca del cuerpo de Sai Baba? ¿Cómo satisfacen aquel deseo proxémico? Es decir ¿A través de qué mecanismos se asegura la continuidad del contacto físico con el poder que irradia de la corporalidad líder? Es en este punto donde consideramos que desempeñan un papel fundamental dentro del culto ciertos objetos derivados o que estuvieron en contacto con el cuerpo de Sai Baba. Nos referimos a las reliquias del movimiento.

Las reliquias y el movimiento Sai Baba

Las reliquias suelen diferenciarse fundamentalmente en dos grupos, *body relics*, esto es, aquellas que proceden directamente de partes del cuerpo de la persona objeto de veneración y *contact relics*, es decir, objetos que estuvieron en contacto con ésta (vestidos, ajuar, etc.) (Strong, 2004:8). Peter Brown (1981) describió los cultos de los santos cristianos en la antigüedad, donde sus reliquias corporales fueron enfocadas como articuladoras de lo humano y lo divino. Asimismo, se ha señalado que las *body relics* constituyen una prueba material de lo liminar, entre la vida y la muerte (Sharf, 1999) e, incluso, una conquista sobre la muerte (Aymard 2014:103).

No obstante, el rol de las reliquias no se reduce a ser un simple mediador con lo numinoso, ni a representar el ciclo de la vida, sino que también se las dota a ellas mismas de poderes sagrados. Como señala Patrick Geary para el caso del cristianismo, si bien a nivel doctrinal el cuerpo del santo es el medio a través del cual Dios opera sobre la tierra, para la mayor parte de la gente “las reliquias *eran* los santos, continuando viviendo entre los hombres. Ellas eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para curar o enfermar y el contacto cercano con ellas o su posesión era un medio de participar de ese poder” (Geary, 1986:176. Cursivas en el original). De igual modo, Caroline Bynum señala que en el cristianismo las reliquias “mantienen la persona presente” (1995:11)

Para el caso del budismo, según Sharf desde la perspectiva de los devotos las reliquias no representan a la divinidad sino que son una manifestación de ella (Sharf, 1999:78). En esta dirección, y asemejándose a su juicio a lo acontecido en el cristianismo “las reliquias budistas son construidas como la esencia destilada de la corporalidad humana” (Sharf, 1999:82).

Con respecto a lo que acontece en el hinduismo, Aymard (2014) señala que en comparación a otras tradiciones religiosas, el culto de reliquias en el hinduismo es un poco infrecuente. A juicio de esta autora “dos factores pueden ser considerados para explicar la relativamente limitada adopción del culto de reliquias en el hinduismo. La primera yace en la inclinación que los hindúes tienen hacia los gurús vivos. La segunda yace en las creencias brahmánicas para las cuales un cuerpo muerto es fuente de polución” (2014:69). Sin embargo, partiendo del hecho, ya mencionado, que los cuerpos de los santos no son considerados contaminantes, Aymard visibiliza la existencia del culto de reliquias dentro del hinduismo, señalando finalmente que “las reliquias en la tradición hindú pueden ser consideradas una entidad verdaderamente viva, de la misma forma que en las tradiciones budistas, cristianas o musulmanas, las cuales también le confieren el poder del santo fallecido” (95). Por ello, “la reliquia de un santo hindú es un centro de poder” (95). En esta dirección, como destacan varios investigadores, en tanto *es* el santo, el poder de las reliquias es un poder sagrado cualificado por las potencias y especificidades que los fieles establecen con el santo.

Dentro del movimiento Sai Baba, en tanto el cuerpo de este líder se encuentra enterrado en su totalidad, las únicas reliquias a las que pueden tener acceso los devotos son las que aquí hemos definido como “de contacto”. A continuación nos vamos a ocupar de ellas focalizándonos en primer lugar en un tipo particular de las mismas, las “materializaciones”.

En tanto encarnación divina, a Sai Baba se le atribuía la capacidad de materializar todo tipo de objetos “de la nada”. La ceniza *vibhuti*, surgida a través de estas prácticas de materialización, es el producto que más importancia adquiere dentro de la vida ritual, simbólica y emocional del culto. En efecto, el *vibhuti* es comprendido y especialmente experimentado como la “presencia de Baba” en el lugar y no simplemente como un símbolo que lo representa.

Dentro de los centros Sai, el *vibhuti* es contenido en frascos denominados *vibhuteros* ubicados en el altar del templo, espacio sagrado (Eliade, 1973) destinado a las actividades rituales. Manipulada con sumo cuidado, la ceniza es entregada a los fieles en la palma de la mano para que éstos frecuentemente se la apliquen en diversas partes del cuerpo y la ingieran, fenómeno comprendido como análogo al de la eucaristía cristiana, en la cual la feligresía incorpora el cuerpo de Cristo al consumir la hostia (Puglisi, 2009). Como puede advertirse, el *vibhuti* adquiere entonces tanto significaciones metonímicas (“es” Baba) como metafóricas y comunales.

El *vibhuti* también es conservado en las casas particulares de los practicantes. La gran mayoría de los devotos lo guardan envasado en sobrecitos cerca de la cama, por los benéficos efectos que se le atribuyen, así como también recomiendan portarlo en saquitos o frasquitos colgados en el cuello, usándolos como talismanes para sentirse protegidos, como lo hacen con otras materializaciones realizadas por Sai Baba (anillos, medallas, etc.). Al respecto, Alejandro, fiel devoto, señalaba “sé que Baba está en todas partes, pero me hace bien sentir cerca algo de él, materialmente”. Así, estos “milagros”, como suelen llamarse a las materializaciones de Sai Baba son considerados objetos con “poderes” (Mitchell, 1997) cuyo contacto físico, como en muchas otras manifestaciones religiosas²², se cree otorga beneficios curativos, protectores y de conexión con la divinidad.

Existen también objetos que estuvieron en contacto con Sai Baba y se los supone “impregnados” (Aymard, 2014) de su santidad²³. Pueden ser comprendidos, pues, como

reliquias de contacto. Sobre estos, valen mencionar especialmente las túnicas. En todo Centro Sai, antes de iniciar cualquier actividad ritual, en el altar del templo se coloca sobre una silla una túnica que supone la “presencia de Baba”. Según lo señalado por directivos, cada una de estas túnicas fue usada por Sai Baba en alguna oportunidad y posteriormente donadas. He presenciado en repetidas oportunidades el proceso a través del cual se la coloca en el altar, ejecución a cargo de directivos. Retirada de una caja conservada bajo llave, esta prenda es manipulada con sumo cuidado y dispuesta delicadamente sobre la silla, ofreciéndosele una reverencia. Finalizada la actividad es plegada con igual cuidado para ser guardada con celo en la misma caja de la que se la extrajo.

Asimismo, en ocasiones especiales las túnicas pueden salir de “peregrinación”. Por ejemplo, en el marco de un retiro espiritual que el Centro Sai Baba de la ciudad de Rosario organizó en el cercano “pueblo Esther” (a 20 km aprox.) en setiembre de 2009, la túnica fue trasladada²⁴. Tuve la oportunidad de viajar en el mismo coche donde se la transportaba. Mónica, devota Sai de más de una década y ferviente participante, fue la encargada de portar sobre su regazo la caja de vidrio transparente donde se la guardaba. Durante el viaje, esta mujer en ocasiones acariciaba la caja y decía “hoy vas a pasear Sathya”. Asimismo, esto la lleva a narrar la historia de esta túnica. Según su relato, “hace muchos años” Sai Baba se la dio personalmente a una mujer de Venado Tuerto (ciudad santafesina a poco más de 100 km de Rosario) diciéndole que le iba a servir “cuando la necesite”. Mónica añade aquí, como lo suelen hacer todos los devotos, que Baba “nos da mensajes que tenemos que descifrar”. Continúa su narración explicando que al tiempo esta persona es arrollada por un camión. Convaleciente en su cama, “recuerda las palabras de Baba” y decide colocar la túnica debajo de su almohada. Cuando se recupera, otro “mensaje de Baba”, esta vez un episodio con palomas, le hacen saber que tiene que entregar la túnica. En ese período, asiste a un encuentro Sai en Rosario (en un tiempo en el que aún no se había consolidado en esta ciudad el Centro), comenta que tiene una túnica de Baba y la regala. Vemos así que obtenida a través del don “divino”, la túnica también pasa de manos por la vía del regalo.

Sin embargo, a diferencia de otros objetos materializados o regalados por Sai Baba que son conservados por las personas que las reciben, no he escuchado casos en los cuales individuos particulares atesoren para sí túnicas. Los distintos relatos son recurrentes en señalar que las túnicas fueron donadas por Baba a un individuo particular y luego atesoradas por un Centro alrededor del cual se condensa una comunidad, cumpliendo de este modo un papel que podríamos llamar “misionero”. Siguiendo el análisis que Godelier (1998) efectúa sobre la lógica del don en Mauss (1979), donde enfatiza la importancia fundamental que tiene para el circuito de los dones que circulan un tipo especial de objetos que no se donan sino que se “guardan”, podemos decir que las túnicas constituyen objetos que no circulan pero que devienen el garante simbólico de los otros que sí lo hacen.

Profundizando en esta cuestión, vale recordar que según Geary en el medioevo europeo las reliquias circulaban a través de tres mecanismos: don, hurto o comercio²⁵. En lo que respecta a las reliquias del movimiento Sai Baba (materializaciones, túnicas, etc.) estas circulan a través del don y, como hemos visto, muchas de ellas portan una “historia de vida” (Apaddurai, 1986: 17), narrada incansablemente por los devotos relativas a cómo se obtuvo ese anillo, quien donó determinado cuadro en su viaje a India, etc. Asimismo, con respecto al mecanismo del don de reliquias, vale volver a enfatizar que este sirve para tejer lazos sociales

y crear comunidad (Geary, 1986: 183). Como señala Strong “las reliquias se vuelven constitutivas de comunidades, por medio de narrativas y rituales, ellas sirven para vincular lugares particulares y personas”, así como también poseyendo poder sagrado “actúan como imanes para peregrinaciones y devotos, ellas refuerzan el prestigio de sus poseedores, dotándolos de poderes mágicos y protección” (Strong, 2004: 18). De este modo, así como se crea una comunidad entre muchas localidades que tienen diferentes reliquias de un mismo santo cristiano, de igual modo las reliquias de Sai Baba crean un grupo de pertenencia en tanto que cada Centro Sai tiene las suyas propias, con sus particulares historias.

Reliquias: materialidad, embodiment y liminalidad

El poder de las reliquias ha sido explicado principalmente desde una perspectiva durkheimiana, remontándose al colectivo social que cree en ellas. Justamente en esta dirección es que Geary (1986) interpreta el poder atribuido a las reliquias cristianas medievales, señalando que es el factor social el que construye y nutre constantemente de poder a estos objetos. En esta dirección, Lawrence Babb (1983) considera que el poder de los objetos materializados o que estuvieron en contacto con Sai Baba, que aquí nosotros conceptualizamos como reliquias de contacto, deriva de su rol mediador, en tanto conectan a la deidad con sus seguidores, algo que se enmarca en la tradición general hindú de intercambio de flujos que permite la transferencia de cualidades deseables del donador a sus receptores (Babb, 1986). Siguiendo a Mauss (1979), podríamos decir que los dones simbolizan la extensión de los vínculos sociales.

Más allá de esta génesis colectiva de la creencia en el poder de las reliquias, en el seno de una agenda de investigación centrada en la materialidad de lo sagrado, permítasenos conducir la cuestión en otra dirección ¿de dónde resulta el atractivo de las reliquias? Creemos que las reliquias se sitúan en esa situación ambigua y liminal entre, para decirlo según las categorías occidentales, persona y cosa, e interpela el problema de las relaciones entre espíritu y cuerpo. Veamos esto con un poco más de detenimiento.

Como señala Igor Kopytoff “occidente tiene un ‘históricamente condicionado conjunto de predisposiciones a ver el mundo en cierta forma. Una de estas predisposiciones [...] es la de separar conceptualmente personas de cosas²⁶ [...]’. La separación, aunque intelectualmente enraizada en la antigüedad clásica y cristiandad, se vuelve culturalmente saliente con el comienzo de la modernidad europea” (1986:84). Sin embargo, el autor dirá que esta separación jamás es un hecho consumado enteramente de manera taxativa. Así, por ejemplo en la actualidad, señala que “el campo de la reproducción humana es uno en el cual la diferencia entre personas y cosas es particularmente difícil de definir, desafiando todos los intentos de trazar una línea [demarcatoria] simple” (86).

Por nuestra parte, podemos decir que en el otro extremo del ciclo vital, también las reliquias se sitúan en esa situación ambigua y liminal entre persona y cosa, cuestiones estrechamente vinculadas con el problema de las relaciones entre espíritu y cuerpo. Sobre este punto, Caroline Bynum señala que durante siglos occidente, y en especial el cristianismo, vio a la persona en términos de unidad, es decir monista en lo que respecta a las relaciones

cuerpo-alma, y que es solamente con los primeros filósofos modernos que se plantea un “verdadero dualismo” (1995:33). Asimismo, vale decir que en tanto el cuerpo es un elemento constitutivo central de la persona, las reliquias cobran importancia en el seno de las discusiones teológicas sobre la resurrección, en lo que respecta a la relación entre los restos corporales, su relación con el alma y la identidad²⁷ (1995:32).

Recuperando estos trabajos de Bynum sobre el cristianismo de los primeros siglos y la doctrina de la resurrección, a juicio de Sharf los cultos (sean cristianos, budistas, hindúes, etc.) que valoran las reliquias revelan una concepción encarnada del *self*, donde la dimensión material adquiere un valor preponderante, muy diferente al que solemos estar acostumbrados en el seno del dualismo cartesiano que infravalora el rol de la materia en cuestiones espirituales (Sharf, 1999: 88). Para Sharf “el atractivo de las reliquias yace precisamente en las confusiones y ansiedades que atienden a nuestra identidad somática” (1999:88), y agrega que “el atractivo de las reliquias yace en lo que ellas son –su esencia corporal- más que en sus cualidades representacionales o icónicas” (89). Así, señala que no hay, en lo que respecta a deslindar significado de significante, un objeto más ambiguo que el cuerpo humano, agregando que “la inmanencia o fisicalidad cruda del cuerpo, mi cuerpo, *mi*, es más que un campo móvil de significaciones. Mi ser somático inmanente y primordial antecede y frustra cualquier intento de apropiación discursiva” (1999:90. Cursivas en el original). Y esto es a juicio del autor una de las razones por las cuales las reliquias son atractivas, en tanto ellas “nos confrontan en la forma más aguda posible con nuestra ‘cosidad’ irreductible” (90). Concluye, pues, que hay “aspectos de nuestro propio mundo, de nuestra propia experiencia personal y cultural que son inasibles [...] El enigma de la individualidad y nuestra corporalidad” es el enigma que enfrentamos cuando reflexionamos sobre la veneración de las reliquias (Sharf, 1999:92.Cf. Strong, 2004:2 y sig.).

El dualismo cartesiano ha sido uno de los tópicos más discutidos dentro de los estudios socioantropológicos del cuerpo inspirados en la filosofía fenomenológica. Para esta última, la corporalidad no es un objeto ni siquiera una entidad orgánica discreta, sino una dimensión fundamental de la existencia humana, la cual sin embargo incluye la faceta material como aspecto inalienable del ser-en-el-mundo (Merleau-Ponty, 1985). Recuperando estos desarrollos es que el ya mencionado Thomas Csordas (1993) traza la distinción entre *body* (cuerpo) y *embodiment* (corporalidad). Para Csordas si bien el cuerpo puede ser delimitado y circunscripto, la corporalidad es nuestra “condición existencial fundamental” entendida como un campo existencial indeterminado y ambiguo “definido por la experiencia perceptiva y por un modo de presencia y de compromiso con el mundo” (Csordas, 1994: 12) entendido como ser-en-el-mundo con otros en un contexto cultural.

Recuperando estos planteos, consideramos que la ambigüedad del *embodiment* es a lo que Sharff se está refiriendo como el resorte que gatilla el atractivo de las reliquias, de las que nunca se termina de decidir si representan o son la divinidad. Así como no podemos determinar si “somos” o “tenemos” un cuerpo (por supuesto, no se trata de estados binarios taxativos sino de un “vaivén existencial” como señala Leder 1990, o de “estados intermedios” como los llama Lewis, 1995), tampoco podemos determinar definitivamente si las reliquias son o representan la persona venerada como santa. Por lo tanto, podemos decir, siguiendo a Csordas, que el atractivo de las reliquias yace en la ambigüedad de nuestro carácter encarnado, del *embodiment* como campo existencial y material de la cultura. Las reliquias se

sitúan en ese espacio liminar entre la persona y la cosa, entre la corporalidad y los objetos, revelando asimismo la imposibilidad de establecer rígidas barreras entre estas categorías. En esa indefinición se sitúan y de allí su enigmático atractivo.

Reflexiones Finales

En primer lugar, creo importante enunciar, aunque más no sea de forma programática, que es necesario replantear la noción clásica de “reliquia de contacto”. Sin remontarnos a la idea de magia simpática de James Frazer, debe al menos señalarse que los límites entre lo que llamamos “objetos poderosos” y las reliquias de contacto son altamente nebulosos. Desde variados campos y problemáticas, la teorización social desde hace unas décadas ha venido socavando las clásicas dicotomías entre individuo/colectivo, cuerpo/espíritu, persona/cosa, objetos/agencia, etc. Especialmente, los estudios actuales sobre la dimensión material del fenómeno religioso que enfatizan el poder y la agencia de imágenes, objetos y espacios ponen de manifiesto la familiaridad de estas concepciones con la noción de reliquias de contacto. Verdaderamente, podemos decir que las reliquias de contacto (que pueden ser variados objetos como ceniza, vestidos, ajuar, figuras o imágenes) son, a la luz de los estudios sobre materialidad sagrada, objetos poderosos. En una indagación comparativa sistemática, que excede los límites de este trabajo, restaría definir si los mismos merecen o no circunscribirse como una categoría singular dentro de los mismos. Por otro lado, en un sentido aún más amplio, convendría también preguntarse por el uso selectivo de la noción de reliquia, en tanto se trata de un concepto utilizado para recortar analíticamente una dimensión fundamentalmente “mágica” dentro de las “religiones mundiales” o “del libro” (cristianismo, hinduismo, budismo, etc.) pero escasa o nulamente empleado para referir a fenómenos similares en poblaciones tradicionalmente estudiadas por la antropología “etnológica”. En este sentido, si bien aquí no contamos con el espacio para detenernos en este punto, es importante subrayar que esta pregunta antropológica por las reliquias a futuro debe ser problematizada en diálogo con un concepto muy caro al pensamiento antropológico clásico sobre la religión, el de fetichismo (Pires, 2011).

En segundo lugar, me interesa reflexionar sobre las reliquias y su inserción en el contexto actual de globalización religiosa. Sai Baba, a excepción de una única vez a fines de los 60' que viajó a África, jamás salió de su pueblo natal de Puttaparthi. Nació, vivió y falleció allí²⁸. Sin embargo, consiguió captar la devoción de millones de personas en todas partes del mundo. Analizando el rol globalizador de las reliquias, Sharf señala que las mismas son “eminente portables” y que esta “movilidad de las reliquias” contribuyó ampliamente en la difusión de muchos cultos religiosos (1999:78). Justamente, consideramos que en la difusión y globalización del movimiento Sai han jugado un rol decisivo las reliquias (*vibhuti*, anillos, túnicas, etc.), especialmente teniendo en cuenta el “deseo proxémico” que impera en este grupo que reclama constantemente un contacto material con lo sagrado. En adición, creemos que la tumba de Sai Baba y las reliquias permiten que se pueda seguir satisfaciendo tal deseo de contacto, garantizando de este modo la continuidad del vínculo corporal con lo sagrado aún cuando el líder ya ha muerto.

Frente a un mundo religioso que es interpretado por muchos como cada vez más “virtual”, “inmaterial” o “descorporeizado”, los temas abordados en este trabajo nos recuerdan la presencia incólume de la dimensión material del fenómeno religioso. Por supuesto, no se trata de negar las nuevas formas de relación con lo numinoso posibilitadas por las nuevas tecnologías de comunicación, como internet por ejemplo, sino de enfatizar el rol central que, en tanto seres encarnados, tiene la materialidad en la producción y reproducción de las creencias de los hombres.

Bibliografía

ALTGLAS, Véronique. *From Yoga to Kabbalah*. New York: Oxford Press, 2014.

ALBERTI, Samuel. Objects and the Museum. *Isis*, 96, pp. 559–571, 2005.

ALGRANTI, Joaquin. La religión como cultura material. socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico. *Horizontes Antropológicos*, año 17, n. 36, pp. 67-93, 2011.

——— Consumos Rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 13, núm. 32, pp. 331-356, 2016a.

——— Modelos de orden, modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 1, pp. 145-164, 2016b.

APPADURAI, Arjun (ed.) Introduction. En: *The social life of things*. Cambridge: University Press, New York, pp. 3-62, 1986.

AUGÉ, Marc. *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa, 1996.

AYMARD, Oriane. *When a Goddess Dies: Worshipping Ma Anandamayi after Her Death*. Oxford: New York, 2014.

BABB, Lawrence. Glancing: Visual Interaction in Hinduism. *Journal of Anthropological Research*, vol. 37, n. 4, pp. 387-401, 1981.

——— Sathya Sai Baba's Magic. *Anthropological Quarterly*, 56(3), pp.116-124, 1983.

——— *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press, 1986.

BLACKING, John. *The anthropology of the body*. Londres: Academic Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2007.

BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

BYNUM, Caroline. Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. *Critical Inquiry*, vol. 22, n. 1, pp. 1-33, 1995.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio. *Religião e Sociedade*, 18 (1), pp. 5-22, 1997.

CARINI, Catón. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, 29(1), pp. 62-94, 2009.

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. Ready to Move Along. The Sacralisation of Disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires. *Civilizations*, 51, pp. 139-154, 2002.

CASTILLO, José. Funciones sociales del consumo: un caso extremo. *Reis*, n.67, pp. 65-85, 1994.

CERIANI CERNADAS, Cesar. 'Verdadero es lo hecho': exvotos, materialidad y estética del deseo. En: RÍOS, J. (ed.) *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos*. Buenos Aires: Taller Eloi Ediciones, pp. 22-30, 2017a.

——— Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino. *Fundamentalismos religiosos, violencia e sociedade*. Sao Pablo: Editorial e Edições Terceira Via, pp. 79-92, 2017b.

CITRO, Silvia. El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico*, 35 (2): 189-242, 2000.

——— *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

——— *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2011.

CITRO, Silvia, BIZERRIL, José y MENNELLI, Yanina (coord.) *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Américas*. Buenos Aires: Biblos, 2015.

CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8 (2), pp. 135-156, 1993.

——— *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, 1994.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1973.

ENGELKE, Matthew. The coffin question: death and materiality in humanist funerals. *Material Religion*, 11:1, pp. 26-48, 2015.

ESTEBAN, Mari Luz. *Antropología del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2013.

EXON, Bob. Autonomous Agents and Divine Stage Managers: Models of (self-) determination amongst western devotees of two modern Hindu religious movements. *Scottish Journal of Religious Studies*, 18 (2), pp. 163-179, 1997.

FLORES, Fabián y GIOP, Marcos Bruno. Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, nº 21, pp. 173-187, 2017.

FRIGERIO, Alejandro. Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, 63, 3, pp. 291-315. 2002.

FRIGERIO, Alejandro. San la Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del "más justo de los santos". En: HERNÁNDEZ, Alberto (coordinador) *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 253- 274, 2017.

GEARY, Patrick. Sacred commodities: the circulation of medieval relics. En: APPADURAI, Arjun (ed.) *The social life of things*. New York: Cambridge University Press, pp. 169-193, 1986.

GIUMBELLI, Emerson. Reconstituo a nação: fundamentos e efeitos da patrimonialização em universos religiosos. *Vibrant*, v. 11, p. 442-469, 2014.

GODELIER, Maurice. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós, 1998.

GRACE DIEM, Andrea y LEWIS, James. Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age Movement. En James LEWIS y Gordon MELTON (eds.), *Perspectives on the New Age*, Albany State: University of New York, pp. 49-63, 1992.

HERTZ, Robert. *Death and the Right Hand*. UK: Routledge, 1960.

HOLBRAAD, Martin y PEDERSEN, Morten Axel. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. London: Cambridge University Press, 2017.

KENT, Alexandra. Unity in Diversity: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 13, (2), pp. 29-51, 1999.

KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: commoditization as process. En: APPADURAI, Arjun (ed.) *The social life of things*. Cambridge University Press: New York, pp. 64-94, 1986

LEE, Raymond. Sai Baba, salvation and syncretism: Religious change in a Hindu movement in urban Malaysia. *Contribution to Indian Sociology*, 16(1), 125-140, 1982.

LEDER, Drew. *The absent body*, Chicago: Chicago University Press, 1990.

LEWIS, Lowel. Genre and embodiment: from Brazilian Capoeira to the ethnology of human movement. *Cultural Anthropology*, 10 (2), pp: 221-243, 1995.

LUDUEÑA, Gustavo. El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 17-18, pp.65-78, 2002.

——— Visibilidad pública, 'nueva evangelización' y multiculturalismo en el patrimonio religioso de la ciudad de Buenos Aires. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, n. 1, pp. 19-28, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-De Agostini: Barcelona, 1985.

MARRIOTT, McKin. Hindu transactions: Diversity without dualism. En: KAPFERER, Bruce (ed.) *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of Exchange and symbolic behaviour*. Philadelphia: Ishi Publishers, pp. 109-142, 1976.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre el don. En: *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 155-268, 1979

MENEZES, Renata de Castro y RABELO, Mirian (Orgs.) Dossiê: Materialidades do Sagrado. *Religiao e Sociedade*, vol. 35, nº1, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

MEYER, Birgit, MORGAN, David, PAINE, Crispin y PLATE, Brent. The Origin and Mission of *Material Religion*. *Religion*, 40, pp. 207–211, 2010.

- Introduction: key words in material religion. *Material Religion*, 7:1, pp. 4-8, 2011.
- MIGUEZ, Daniel. Inscripta en la piel y el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes. *Religio & Sociedade*, 22(1): 22-56, 2002.
- MILLER, Daniel (editor). *Material cultures: why some things matter*. London: University College London Press, 1998.
- Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, ano 13, n. 28, pp. 33-63, 2007.
- MITCHELL, Jon. A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, n° 1, pp. 79-94, 1997.
- MONTENEGRO, Silvia. A islamização do corpo. *Religião e sociedade*. 22(1), pp. 143-164, 2002.
- MORGAN, David. The Look of the Sacred. En ORSI, Robert (ed.) *Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 296-318, 2012.
- PALMER, Norris. Baba's world: a global Guru and his movement. En FORSTHOEFEL y HUMES (eds.) *Gurus in America*. New York: University of New York Press, pp. 97-122, 2005.
- PIRES, Rogério Brittes. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião e Sociedade*, 31(1), pp.61-95, 2011.
- PEREIRA, Shane. A New Religious Movement in Singapore: Syncretism and Variation in the Sathya Sai Baba Movement. *Asian Journal of Social Science*, 36(2), pp. 250-270, 2008.
- PRATS, Llorenç. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 21, pp. 17-35, 2005.
- PUGLISI, Rodolfo. La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. *Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 22, páp. 95-112, 2009.
- PUGLISI, Rodolfo. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2012.
- PUGLISI, Rodolfo. Jerarquías, familia y formas de participación en la Organización Sai Baba de Argentina. Un análisis sobre los límites del campo *New Age*. *Sociedad y Religión. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*. Num. 44, Vol. XXV, pp.124-154, 2015.
- PUGLISI, Rodolfo. Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo. *Astrolabio*, num.16, pp. 192-219, 2016.
- PUGLISI, Rodolfo. Historia del movimiento Sai Baba en Argentina. Pasado y horizonte futuro de una minoría religiosa en el cono sur. *Sociedad y Religión. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur* 2018. En Prensa.
- RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico metodológicas". *Caderno Crh*, v. 24, n. 61, pp. 15-28, 2011.
- RECA, María. *Antropología y museos*. Buenos Aires: Biblos, 2016.
- SAI BABA, Sathya 1968. Cuadragésimo Tercer Discurso de Cumpleaños (23/11/1968). Disponible en: <http://www.sathyasai.org/discour/content.htm>

SAIZAR, María. Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina). *Especulo*, vol. XIV pp. 1-23, 2009.

SEMÁN, Pablo. Notas sobre pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores. En Otavio VELHO (ed.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*, São Paulo: Attar/CNPq, pp. 129-157, 2003.

SEMÁN, Pablo. Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer. En: ARI Pedro Oro y Marcelo TADVALD (Orgs.). *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad*. Porto Alegre: Cirkula, pp. 279-308, 2014.

SHARF, Robert. On the Allure of Buddhist Relics. *Representations*, n. 66, pp. 75-99, 1999.

SILLA, Rolando y CARVALHO, Isabel (Orgs.) *Dossier: Dimensiones materiales de la religión*. Avá, n° 27, 2015.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. New Age & Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciencias Sociales y Religión*, 7 (7), pp. 73-101, 2005.

SRINIVAS, Smriti. *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*. Boston: Brill Press, 2008.

SRINIVAS, Tulasi. Building Faith: Religious Pluralism, Pedagogical Urbanism, and Governance in the Sathya Sai Sacred City. *International Journal of Hindu Studies* 13, 3, pp. 301–336, 2010.

———Relics of Faith: Fleshly Desires, Ascetic Disciplines and Devotional Affect in the Transnational Sathya Sai Movement. En: TURNER, Bryan (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies*. Routledge: New York, pp. 185-205, 2012.

———The Conquest of Death: Charisma in the Imagination, Globalization, and Transcendence?. En: JACOBSEN, Knut (Ed.), *Handbook of oriental studies* Boston: Brill Press, pp. 625-633, 2013.

STOCKING, George (Ed.) *Objects and Others. Essays on museums and material culture*. Madison: The university of Wisconsin press, 1985.

STRONG, John. *Relics of the Buddha*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

TAMBIAH, Stanley. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. New York: Cambridge University Press, 1984.

TAYLOR, Donald. Charismatic Authority in the Sathya Sai Baba Movement. En BURGHART, Richard (Ed.), *Hinduism in Great Britain: the Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*. New York: Tavistock Publications, pp. 110-135, 1987.

TOLA, Florencia. ¿Por qué no le tenés compasión a ese niño que mama? Los niños *chonek* y un tipo de terapia chamánica entre los qom (toba orientales) de la provincia de Formosa (Argentina). *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18: 429-440, 1998.

———El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, pp. 128-139, 2016.

TURNER, Bryan. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

——— *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. New York: Cambridge University Press, 2011.

——— (ed.) *Handbook of Body Studies*. New York: Routledge, 2012.

VERDERY, Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.

VIDAL, Fernando. Brains, Bodies, Selves, and Science: Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body. *Critical Inquiry*, vol 28, num 4, pp. 930-974, 2002.

VIOTTI, Nicolás. El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18, pp. 39-68, 2010.

VIOTTI, Nicolás. La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Cultura y Religión*, 5 (1), pp. 4-17, 2011.

VIOTTI, Nicolás. Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* n. 28, pp. 175-191, 2017.

VISACOVSKY, Sergio. Estudios sobre «clase media» en la antropología social: una agenda para la Argentina. *Avá*, 13, pp. 1-25, 2008.

WEISS, Richard. The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7, 5-19, 2005.

WHITE, Charles. The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints. *Journal of Asian Studies*, 31, pp. 863-78, 1972.

WRIGHT, Pablo. Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*. v. 6, n. 1, p. 83-99, 2008.

Notas

¹ Una versión preliminar e inédita de este trabajo se presentó con el título “Cuerpos y objetos en el movimiento Sai Baba. Una aproximación antropológica a la materialidad de lo sagrado” como conferencia en las *IX Jornadas de Ciencias Sociales y Religión* (Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina), 22, 23 y 24 de noviembre de 2017.

² Las citas en castellano de bibliografía que no está originalmente en este idioma son de mi traducción.

³ Esto sin lugar a dudas ha impactado en la revitalización de los estudios sobre patrimonio (Ludueña, 2012). Sobre el patrimonio como sistema de representación devenido una “religión laica” y los procesos de “sacralización” implicados en la patrimonialización remitimos a Prats (2005) y Giumbelli (2014).

⁴ La traducción al castellano del término *embodiment* ha sido materia de intensa discusión entre los especialistas (ver la discusión en Esteban, 2013). Recientemente, el propio Thomas Csordas consensuó traducir *embodiment* por “corporalidad” (ver nota de los traductores en Citro, Bizerril y Mennelli, 2015:17).

⁵ En un tono similar, Algranti señala que la cultura material “no es una manifestación posterior, suplementaria, de la creencia, sino que la cultura material y sus mediaciones son -en más de un sentido- la creencia misma” (2016b: 162). Asimismo, Rabelo discute estas cuestiones enfatizando que el significado de los objetos en contextos religiosos, a diferencia de los abordajes que otorgan prioridad cognitiva a la creencia, “no es separable de su materialidad, de su anclaje a los lugares y de su existencia práctica para aquellos que son movidos por ellos” (Rabelo, 2011:26). Sobre estas cuestiones, tampoco puede olvidarse el sugestivo libro que Marc Augé titula, precisamente, *Dios como objeto* (1996).

⁶ Puede decirse que estos constituyen los centros Sai más importantes del país. Si bien en nuestra investigación no nos propusimos efectuar un análisis comparativo sistemático entre Centros, si hemos referido una serie de características comunes y específicas de los mismos en otro lugar (Puglisi, 2012).

⁷ Para una discusión sobre la diversidad social y cultural argentina que usualmente es homogeneizada bajo el rótulo de “clase media”, remitimos a Visacovsky (2008).

⁸ Existen en la ciudad *tours* que recorren sitios medulares de la biografía de Sai Baba: la casa donde nació, su escuela, los primeros lugares de reunión con devotos, el museo dedicado a su vida y otros templos conmemorativos, construidos muchos de ellos por la propia Organización Sai Baba. De este modo, la actual ciudad de Puttaparthi emerge de un “programa sistemático de sacralización material” con el objetivo central que los devotos se “vuelvan parte de la comunidad Sai” (Srinivas, 2010:308). Este programa edilicio constituye, pues, un “proyecto pedagógico” donde “la arquitectura es retórica” en tanto es “un lenguaje que comunica actitudes devocionales y formas de ser a los devotos” (310). De este modo, esta hierópolis configura una geografía sagrada puntuada por determinados “geosímbolos” que activan la producción social del territorio y los procesos identitarios asociados a ellos (Flores y Giop, 2017).

⁹ Despertar y acostarse temprano, practicar el silencio, restricciones de sexo, alcohol, tabaco, carne, etc.

¹⁰ Babb recupera el trabajo de Marriott (1976) quien ha argumentado que en el ambiente cultural hindú la persona y el cosmos son concebidos en constante flujo, razón por la cual el individuo está comprometido constantemente en relaciones fluidas con el entorno y con los otros.

¹¹ El “olor de santidad”, asociado con un estado de pureza presente en el cuerpo del santo, es un tópico frecuente en muchas religiones.

¹² En la misma dirección Mónica (45 años, ama de casa) contaba que en un sueño se le apareció Sai Baba, le toca el pelo y éste “era como algodón” y también exudaba una fragancia a jazmines.

¹³ Vale decir que el efecto físico que Sai Baba opera sobre sus fieles no se restringe a al ambiente inmediato circundante. En este sentido, Hugo cuenta que ya en el avión que lo llevaba a India “comenzó a llorar” y Alejandro (empresario, 50 años) lo hizo cuando estaba por aterrizar, agregando luego que “faltaban algunos kilómetros para llegar al *ashram* y ya se sentía la energía”.

¹⁴ “Casket ordered 20 days before Baba’s death!”. En: <http://www.tribuneindia.com/2011/20110428/main7.htm>

¹⁵ “We’ve Not Ordered Coffin, Say Trustees”. En: <http://greatandhra.com/mobile/mviewnews.php?id=28704&cat=15&scat=16>

¹⁶ “Threat to life of Sai Baba’s caregiver & personal doctor”. En: http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-04-26/hyderabad/29474241_1_sai-baba-prasanthi-nilayam-sources-sathya-sai-central-trust

¹⁷ Sobre este punto, vale decir que “el registro etnográfico hace claro cuán importante es la presencia del cuerpo en el funeral [...] Los cuerpos muertos son poderosos, el cadáver es frecuentemente ‘un objeto de solicitud para los sobrevivientes al mismo tiempo que un objeto de temor’” (Hertz 1960: 34. En Engelke, 2015:30). También Malinowski (1985) se refiere a la actitud ante del cadáver y la ambivalencia de emociones que involucra. Como sintetiza Verdery “los cuerpos muertos evocan lo siniestro, la incerteza y el miedo asociado con los asuntos ‘cosmicos’, tales como el significado de la vida y la muerte” (Verdery, 1999: 31).

¹⁸ “Thousands flock to funeral of India guru Satya Sai Baba”. En: <http://www.bbc.com/news/world-south-asia-13204914>.

¹⁹ La descripción que sigue, además de los videos sobre el funeral que se encuentran disponibles en internet, se basa en tres medios periodísticos indios, cuyas versiones son muy similares:

“Sai Baba interred with State honours”. En: <http://www.thehindu.com/news/Sai-Baba-interred-with-State-honours/article14698993.ece>

“Sathya Sai Baba laid to rest in Puttaparthi”. En: <http://www.ndtv.com/india-news/sathya-sai-baba-laid-to-rest-in-puttaparthi-454023>

“Coffin controversy follows Sathya Sai’s funeral”. En: <http://www.tribuneindia.com/2011/20110428/main7.htm>

²⁰ En: <http://www.sathyasai.org.ar/2011/09/06/la-morada-de-bhagavan-sri-sathya-sai-baba/>

²¹ La indagación de fuentes externas al grupo revela que la asistencia de personas a Puttaparthi ha caído dramáticamente y amenaza la economía local, especialmente al sector hotelero (la ocupación cayó del 90 al 50% con picos negativos del 20%), ventas inmobiliarias, servicios gastronómicos y comercios varios (masajes, recuerdos, textiles, etc.) orientados al turista. En este sentido, reportes indican que al mes de la muerte de Sai Baba, había muy pocos turistas en Puttaparthi y que la economía se desplomaba. El periódico indio justamente titulaba la nota con una pregunta: “Can Puttaparthi Survive?”. EN: <http://indiatoday.intoday.in/story/sathya-sai-baba-death-puttaparthi-struggles-for-survival/1/139541.html>. Dos años después, en julio de 2013, la tendencia continuaba y se indicaba que los lugareños esperaban que Puttaparthi se vuelva un sitio de peregrinación en la Inda como Shirdi (donde vivió el santo Sai Baba de Shirdi que falleció en 1918). En: <http://www.rediff.com/news/slide-show/slide-show-1-without-sathya-sai-baba-puttaparthi-is-no-tirupati-or-shirdi/20130715.htm#1>. Finalmente, en julio de 2016 un artículo titulado “Baba’s demise eclipses Puttaparthi’s glory” retrata un panorama desolador, hablando de una “ciudad fantasma” donde decreció dramáticamente el número de turistas que la visitaban anteriormente, especificando que en la actualidad los mayores flujos de visitantes se dan el día del nacimiento y muerte de Sai Baba, y se vuelve a retratar la esperanza de que la ciudad

devenga un sitio masivo de peregrinación postmortem. En: <http://www.thehansindia.com/posts/index/Andhra-Pradesh/2016-07-01/Babas-demise-eclipses-Puttaparthi-glory-/238832>.

²² En el cristianismo las reliquias son consideradas objetos con poderes a tal punto que “el Sínodo de París de 829 reprendió a aquellos que no eran capaces de orar sin la presencia de reliquias; tal era el número de creyentes, clérigos y laicos, que se esforzaban para agenciárselas para portarlas colgadas al cuello, guardándolas en llamativos estuches u ocultas entre las ropas” (Castillo, 1994:69).

²³ Además de estos objetos que reciben su poder por contacto con la divinidad, se supone que otros objetos, especialmente imágenes, son “cargados” de poder a través de oraciones devocionales y otro tipo de prácticas rituales de sacralización. Al ver esta imágenes la “presencia [divina] es sentida en los cuerpos de los observadores como una mirada penetrante que establece una relación inmediata, tan inmediata que la imagen es experimentada como más que una representación” (Morgan, 2012:311).

²⁴ También se trasladaron retratos de Sai Baba y otros objetos materiales (*vibhuteros*, sandalias conocidas como *padukas*, etc.) para confeccionar el altar temporario durante el retiro espiritual, que fueron manipulados también con sumo cuidado.

²⁵ En tanto objetos materiales, las reliquias en ocasiones devienen mercancías. No obstante, las reliquias son una clase muy particular de ellas en tanto, como señala Appadurai, “caen en la categoría de objetos cuya fase de mercancía es idealmente breve, cuyo movimiento es restringido y que aparentemente no son valorizadas en la misma forma que otras cosas” (1986: 24).

²⁶ Vale recordar nuevamente el trabajo clásico de Mauss sobre el don (1979), donde se problematizan los estrechos vínculos entre personas y cosas implicadas en el hecho de donar, así como las más recientes problematizaciones sobre el “giro ontológico” en antropología (Tola, 2016; Holbraad y Pedersen, 2017) que contribuyen a problematizar desde nuevas perspectivas las relaciones entre lo que los occidentales llamamos “personas”, “humanos” y “cosas”.

²⁷ Para un recorrido histórico sobre diferentes perspectivas dentro de occidente que se ocuparon del problema de la identidad, la resurrección y las relaciones cuerpo-alma allí implicadas remitimos al trabajo de Vidal (2002).

²⁸ En otro lugar (Puglisi, 2018) hemos explorado eventos posteriores a la muerte de Sai Baba, especialmente los relativos a los procesos de sedición y los conflictos que se han desatado al interior de la Organización entre diferentes facciones.