

Prácticas rituales y desapego del mundo: una exploración etnográfica sobre los modos en que los grupos Sai Baba controlan la mente

 Rodolfo Puglisi*

Resumen

Este artículo comienza examinando la concepción que los grupos Sai Baba tienen sobre la mente, argumentando a continuación que sus *performances* rituales constituyen “tecnologías del yo”, en términos foucaultianos, diseñadas para aquietar la movilidad mental y adquirir una actitud subjetiva consistente en “dejar que las cosas pasen”. Posteriormente, se explica que los devotos se esfuerzan por aplicar esta actitud a la vida cotidiana en tanto lo “mundano” es considerado un producto ilusorio de la mente que nos desvía del camino espiritual. En este punto trataremos el clásico tema weberiano de la “actitud ante el mundo” y cómo éste se manifiesta entre los grupos Sai, especialmente en lo que respecta al desapego y el ascetismo. Finalmente, se concluye que las *performances* rituales y el desapego de lo mundano son las facetas sagrada y profana, respectivamente, de una estrategia general para “matar” la mente puesta en juego por los devotos Sai.

Palabras clave

Sai Baba
Mente
Performance
Desapego
Ascetismo

Ritual practices and detachment from the world: an ethnographic exploration of the ways in which Sai Baba groups control the mind

Abstract

This article begins by examining the concept Sai Baba groups have on the mind, and then argue that their ritual performances are “technologies of the self”, in Foucauldian terms, designed to quiet the mind and gain subjective attitude consisting “let things happen”. Subsequently, we explained that devotees strive to apply this attitude a everyday life give that “mundane” is considered an illusory product of the mind that distracts from the spiritual path. At this point try the classic Weberian theme of “attitude to the world” and how it manifests between Sai groups, especially in regard to the detachment and asceticism. Finally, we conclude that the ritual performances and detachment from worldly are the facets sacred and profane, respectively, of an overall strategy to “kill” the mind set on playing for the Sai devotees.

Key words

Sai Baba
Mind
Performance
Detachment
Asceticism

*Doctor en Antropología (UBA). Becario posdoctoral CONICET. Lugar de trabajo: Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA). Correo electrónico: rodolfopuglisi@gmail.com.

Práticas rituais e afastamento do mundo: uma exploração etnográfica sobre as maneiras pelas quais os grupos Sai Baba controlar a mente

Resumo

Palavras-chave

Sai Baba
Mente
Performance
Afastamento
Ascetismo

Este artigo começa por examinar o conceito de mente nos grupos Sai Baba, e depois argumenta que suas performances rituais são “tecnologias do eu”, em termos foucaultianos, destinadas a acalmar a mente e ganhar uma atitude subjetiva consistindo em “deixar as coisas acontecerem”. Logo após, explicamos que os devotos se esforçam em aplicar esta atitude na vida cotidiana sendo que “mundano” é considerado um produto ilusório da mente, que desvia a pessoa do caminho espiritual. Neste ponto, será abordado o tema weberiano clássico relativo a “a atitude para com o mundo” e como este se manifesta entre os grupos de Sai, especialmente no que se refere à separação do mundo e o ascetismo. Finalmente, concluímos que as performances rituais e o afastamento do mundano são o as facetas, sagrada e profana respectivamente, de uma estratégia geral para “matar” a mente, colocada em jogo pelos devotos de Sai.

Introducción

Existen tres caminos a través de los cuales el devoto Sai Baba puede alcanzar su objetivo espiritual supremo, la *iluminación* (estado de *ananda* o de “fusión con Dios”): *jñāna-yoga*, *bhakti-yoga* y *karma-yoga*. Y dado que en sánscrito *yoga* significa “unión”, estos caminos implicarían la “unión con lo divino” por la vía del conocimiento (*jñāna*), por la vía de la devoción (*bhakti*) y por vía de la acción (*karma*).¹ Es esta arquitectura simbólica la que da cuenta de la institucionalidad ternaria de la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB), pues todos los Centros Sai de cada ciudad, comités regionales que los aglutinan (en nuestro país hay seis regiones: noroeste, litoral, centro, buenos aires y sur), organizaciones a nivel nacional (por ejemplo, la “Organización Sai de Argentina”) e internacional (el “Consejo Central de Latinoamérica”) deben tener un área de “devoción”, una de “servicio” y otra de “educación”.

Nacido y fallecido en el pequeño pueblo de Puttapparthi (Andra Pradesh, sur de la India) bajo el nombre de Sathya Narayana Raju, Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual que se autoproclamaba un *avatar*, una encarnación divina en la Tierra, cuya misión terrena consistía en reencauzar a los hombres hacia “la senda correcta”. Esto implicaría, por tanto, que para sus seguidores, Dios mismo bajo la forma humana se encontraba viviendo entre nosotros, pudiéndoselo ir a ver y tocar a su *ashram* (templo). 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 retomaba casi exclusivamente elementos religiosos hinduistas (como las enseñanzas védicas, la creencia en la reencarnación, la noción de *karma* e infinidad de prácticas rituales de tradición hindú).

El culto Sai Baba experimentó un notable crecimiento en la década de 1960s, especialmente debido al hecho de que muchos occidentales se interesaron en las espiritualidades orientales. Sobre este punto, Colin Campbell (1997) –tomando como punto de partida los procesos contraculturales de mediados y fines de la década de 1960s acontecidos principalmente en Estados Unidos y Europa– llamó la atención sobre el fenómeno de la “orientalización de

1. Para el filósofo indio T.M.P Mahadevan (1911-1983), quien ha traducido muchos textos védicos (las escrituras sagradas del hinduismo) al inglés y se ha esforzado a lo largo de toda su vida por trazar puentes entre la filosofía védica y la occidental, “las esferas del conocimiento, de la devoción y de la acción pueden equipararse, en cierto modo, a las de la metafísica, la religión y la ética [en el pensamiento occidental]” (Mahadevan, 1991: 43).

occidente” para dar cuenta del proceso que implicó el arribo masivo al campo religioso occidental de saberes y prácticas de origen oriental. Para un análisis general de los procesos de globalización del hinduismo, el fenómeno del “guruísmo indio” y el papel de los medios de comunicación en estos procesos remitimos a las compilaciones de Lawrence Babb y Susan Wadley (1995) así como de Chris Fuller y Jackie Assayag (2005).

En el marco cultural de los procesos culturales de los 1960s que acabamos de señalar, para el caso específico del movimiento Sai Baba, vale destacar que según Donald Taylor (1987), el anuncio de Sai Baba en 1968 de que él era un *avatar*, un “Dios Universal” (de manera que las devociones hechas a cualquier forma de deidad fueran eventualmente cooptadas por él) coincide con el tiempo en el cual el movimiento estaba expandiéndose a países extranjeros como Estados Unidos, Australia y Gran Bretaña. Esta conjetura de que Sai Baba modifica substancialmente sus visiones en aquel tiempo para aprovechar la expansión de su movimiento a otros países es también sostenida por Smriti Srinivas (1999), quien no ve evidencia en las primeras etapas de la carrera religiosa de Sai Baba de que él se considerase a sí mismo un *avatar*. Alexandra Kent (1999), Smriti Srinivas (2008) y Tulasi Srinivas (2010), entre otros, han analizado el movimiento Sai Baba a luz de los procesos de globalización y de urbanización; y especialmente quisiera señalar el trabajo de Richard Weiss, quien conceptualizando a Sai Baba como un “gurú global” y señalando que éste “es un profeta del *jet-set* más que un profeta de campesinos” (Weiss, 2005: 11) ha analizado el proceso transnacionalización religiosa implicado en el movimiento y la impronta moderna y cosmopolita que éste tiene, lo que a su juicio responde a que tiene lugar especialmente entre los estratos económicos más favorecidos que se manejan según una lógica empresarial.

Es precisamente en la década del 1960s, en sintonía con los planteos arriba señalados por Campbell, cuando dada la expansión del movimiento Sai, se funda en el año 1967 la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB), que se asienta formalmente en Argentina en los albores de la democracia, en 1982, cuando la empresaria argentina Mónica Socolovsky, a su regreso de un viaje a India, funda el primer Centro Sai en Capital Federal (primero a nivel latinoamericano) “por orden expresa de Baba”, habiendo en la actualidad más de treinta Centros Sai distribuidos en todo el país.

En el marco de una tradición científica atenta al impacto de los nuevos movimientos religiosos en la Argentina democrática (a partir de 1983) y a los procesos de creciente visibilidad de la diversidad religiosa nacional (Frigerio 2007; Mallimaci y Beliveau 2007), al interior de las ciencias sociales de la religión se acuñó el concepto de “Nuevos Movimientos Religiosos” (NMR), categoría dentro de la cual podemos inscribir a los grupos Sai Baba argentinos. Los NMR comprenden:

Las modificaciones del campo religioso producidas en el mundo occidental a partir de mediados de la década de 1960s. Estas modificaciones incluyen tanto el surgimiento de nuevas religiones [...] como la expansión a nuevas áreas geográficas de religiones establecidas en otras zonas (Carozzi, 1993: 34).

Desde el punto de vista económico, los devotos Sai argentinos pertenecen a la clase media y media-alta, algo registrado también en otras partes del mundo, incluida la India (Babb 1986; Bharati 1981; Swallow 1982; Weiss 2005; White 1972). Ahora bien, partiendo de un enfoque que inscribe “la religiosidad en el horizonte más amplio de una cultura de clase específica” (Viotti, 2011a: 4;

2010: 47-48; Cf. Carozzi 2000 y 2002; Semán, 2003) y, por tanto, entendiendo a “la religiosidad como un *modo de vida*” (Viotti, 2011b: 149. *Cursivas en el original*), podemos decir que la gran mayoría de los seguidores argentinos de Sai Baba se inscribe 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), aunque vale precisar que la dinámica social y la genealogía histórica de los grupos Sai le imprime contenidos específicos.

Estos valores, aunque algunos con mayor visibilidad que otros, atraviesan los temas abordados en el presente artículo, en el que nos proponemos dar cuenta de la concepción nativa que los grupos Sai Baba tienen sobre la “mente”, conceptualización en la que los devotos remiten siempre, invariablemente, a la cuestión de lo “mundano”. En efecto, existe al interior del grupo una fuerte asociación entre la mente y la “mundanidad” en tanto los asuntos del mundo son una “maraña” producto de las ilusiones generadas por la mente, enredo que debemos destejer a través del trabajo espiritual. Así, en la primera parte del trabajo examinamos cómo la mente es concebida negativamente por los Sai como “siempre móvil”, argumentando a continuación que sus *performances* rituales (pertenecientes a la senda del *bhakti-yoga*), especialmente la meditación, constituyen “dispositivos de control” y “tecnologías del yo”, en términos foucaultianos, que apuntan al trabajo sobre uno mismo para lograr la detención de aquella movilidad mental. Posteriormente veremos que esta motilidad debe ser controlada para desapegarse de este mundo conceptualizado como “denso” (en las antípodas de su objetivo espiritual, alcanzar lo “sutil”), punto en el cual trataremos el clásico problema weberiano de la “actitud ante el mundo”, especialmente en sus aspectos prácticos y ascéticos. Finalmente, concluimos que las *performances* rituales y el desapego de lo mundano son las facetas sagrada y profana, respectivamente, de una estrategia general para “matar” la mente puesta en juego por los devotos Sai.

Los datos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, que incluyen información colegida a través de extensas entrevistas semiestructuradas y registros (mediante la redacción de un cuaderno de notas de campo) de diferentes contextos de interacción (observación participante) en los Centros Sai Baba argentinos de las ciudades de La Plata (provincia de Buenos Aires), Rosario (provincia de Santa Fe) y Capital Federal desde el año 2006 hasta el 2010; así como también del análisis del material bibliográfico que circula entre los devotos. Esta indagación se realizó en el marco de mi investigación doctoral (Puglisi, 2012a) centrada en el estudio antropológico de las prácticas y representaciones corporales de dichos grupos.

Un instrumento escurridizo: la mente entre los grupos Sai

Para acercarnos a la concepción que los devotos Sai Baba tienen de la mente, en primer lugar debe señalarse que ella constituye uno de los tres elementos que, en su conjunto, conforman la noción de persona entre dichos grupos. Así, el andamiaje simbólico que sostiene dicha noción entre los Sai no se encuentra edificado sobre una estructura dualista del tipo cuerpo-mente o cuerpo-espíritu, sino que descansa en una lógica tríadica que concibe a la persona compuesta por cuerpo, mente y espíritu.

En antropología, los trabajos sobre la noción de persona son de antigua data, comenzando por el trabajo seminal de Marcel Mauss (1979) y abundantes,

razón por la cual, por motivos de espacio, aquí sólo voy a mencionar la compilación que Michael Lambek y Andrew Strahern (1998) titularon *Bodies and persons*, donde se analizan las problemáticas de la persona y la mente en diferentes sociedades. También quiero mencionar los debates contemporáneos sobre perspectivismo (Viveiros de Castro, 2010) o animismo (Descola y Pálsson 2001) que proponen nociones de persona que a su vez implican una concepción de mente diferenciada.

En lo que respecta a la noción de persona para el caso puntual del hinduismo, McKim Marriott (1976) ha argumentado que, en el ambiente cultural hindú, el actor social es concebido como una entidad en constante flujo, dependiendo por ello de los intercambios con los otros. Asimismo, los actores participarían de un cosmos que también está en continuo flujo, sin límites impermeables, razón por la cual la persona está comprometida constantemente en relaciones fluidas con el entorno y los otros sociales. Y en un contexto donde el cosmos y la persona se conciben en un eterno flujo, la identidad sería inestable. Sudhir Kakar (1982) ha sugerido que la ingestión de *prasad* (alimento bendecido) y análogos son mecanismos que emplean los individuos para darle estabilidad a la persona.

Lawrence Babb ha aplicado estos desarrollos a los grupos Sai Baba, explicando que la intimidad que los seguidores quieren tejer con Sathya (verlo, tocarlo, consumir productos tocados por él, etcétera) constituye un modo de identificación y unión (Babb, 1983, 1986). Por nuestra parte, consideramos que estos hechos –si bien constituyen mecanismos de alianza e identificación comunitaria– no responden, al menos de manera exclusiva, a la “fluidez” de la persona entre sus seguidores porque entre ellos encontramos miles de occidentales que, indudablemente, no han sido socializados en aquella atmosfera de inestabilidad como la señalada por Marriott.

En lo que respecta a los abordajes antropológicos sobre la mente, vale señalar que al interior de la antropología de la religión, la “mente” es un tema de discusión muy activo en la actualidad, especialmente gracias al trabajo de antropólogos de orientación cognitivista. En este marco, en las últimas dos décadas, ha surgido la denominada “nueva ciencia cognitiva de la religión” (*new cognitive science of religion*, CSR) como “una aproximación explicativa interdisciplinaria que focaliza sobre los fundamentos cognitivos de las creencias y prácticas religiosas” (McCauley y Cohen, 2010: 780); enfoque que ha tenido tal adhesión que en 2006 se fundó la *International Association of the Cognitive Science of Religion* (IACSR). Para una completa reseña de los trabajos realizados en esta área de estudios en distintas disciplinas remitimos a Jesper Sørensen (2005), y para el campo antropológico en particular a la compilación de Tanya Luhrmann (2011).

En este último trabajo, numerosos antropólogos abordan el tema de la mente en diferentes sociedades, panorama a partir del cual la autora sostiene que “tenemos ricas evidencias etnográficas para afirmar la presencia de variaciones culturales en la ideas sobre la mente” (Luhrmann, 2011: 6), reconociendo seis concepciones diferentes de la mente presentes en diferentes culturas. Una de ellas es, como veremos más abajo, precisamente la que sostienen los devotos Sai. Nos referimos a lo que Luhrmann llama visión “euro-americana moderna de la mente sobrenaturalista” que puede ser encontrada en la cristiandad carismática, las medicinas chinas, el paganismo moderno, las terapias “alternativas” a la biomedicina occidental (reiki, gemoterapia, etc.) y otras prácticas que a veces son identificadas como “new age”. En dicha concepción, la gente trata la mente de

modo similar a cómo se lo hace en la modernidad secular pero difiere en el hecho de que “los límites mente-mundo se vuelven permeables a Dios, o para una persona muerta, o para ‘energías’ específicas” y en el hecho de que “el individuo aprende a identificar estas presencias sobrenaturales, frecuentemente a través de entrenamiento implícito o explícito” (Luhrmann, 2011: 6).

Profundizando estas cuestiones al estudiar grupos evangélicos de Estados Unidos, en otro trabajo Luhrmann (2012) argumenta que “la gente aprende formas específicas de atender a sus mentes y sus emociones para encontrar evidencia de Dios, y tanto a lo que ellos atienden y cómo lo hacen cambia la experiencia de sus mentes y como resultado, ellos comienzan a experimentar una viva presencia real, externa e interactiva” (Luhrmann, 2011: 14). Es decir, la gente entrena la mente de tal modo que experimenta aspectos de su mundo interno (pensamiento, sentimientos, sensaciones) como si vinieran desde fuera de ellos mismos, desde Dios. De este modo, a la concepción de la mente que más arriba mencionamos como “euro-americana moderna” Luhrmann la llama también “participatoria”, porque los individuos se entrenan en experimentar la barrera mente-mundo como porosa (Luhrmann, 2011: 46).

Sobre este último punto, Giulia Mazza, interesada en el problema de los trastornos mentales, abordó la noción de mente presente en el sur de la India y la sostenida por la psiquiatría estadounidense concluyendo que “el modelo de mente psicótica [hindú] es diferente del que nosotros estamos acostumbrados en Estados Unidos” (Mazza, citada en Luhrmann, 2011: 61) justamente debido a la permeabilidad que se le reconoce a la mente en el primer caso, donde agentes externos (demonios, por ejemplo) pueden ingresar en ella. Esto, aunque la autora no lo indica, sin lugar a dudas se vincula con lo que hemos mencionado de Kakar y Marriot sobre la “fluidez” en el contexto hindú.

Pasemos ahora a dar cuenta de la concepción nativa que los devotos Sai Baba tienen sobre la mente. Si bien no retomamos los presupuestos del abordaje cognitivo, vale decir que nos encontraremos con algunos de los tópicos arriba mencionados por este enfoque, especialmente la permeabilidad de la mente a influencias externas (los astros, por ejemplo) y el entrenamiento que se debe llevar a cabo sobre ella, trabajo sobre uno mismo que nosotros explicamos apelando a las *tecnologías del yo* de Michel Foucault y no a través de procesos de aprendizaje biocognitivos.

Adhiriendo a la creencia hindú en la reencarnación, los grupos Sai Baba consideran al cuerpo como el vehículo necesario para transitar el camino espiritual. En efecto, como decía un devoto: “el cuerpo es una balsa; cuando morís, Dios te da otra para continuar el viaje, y así tantas veces como sea necesario hasta que puedas llegar a la otra orilla, que es la iluminación” (Alejandro, 52 años). Esto es así debido a que el sistema de pensamiento Sai, retomando los saberes védicos, considera al mundo material, fenoménico, como *maya* (ilusión) producto de *lilah* (juego) cósmico, situación que tiene como consecuencia que el “verdadero” Ser desconozca su naturaleza divina. Por ello, la tarea espiritual consiste en trascender este mundo material ilusorio para “tomar conciencia” (en términos experienciales, no intelectuales) de que lo “real” es nuestro ser divino.

En este marco, la mente del individuo, si bien genera ilusiones que nos “atan” a este mundo, es al mismo tiempo concebida como el “instrumento” para dirigir la balsa (el cuerpo) a buen puerto. Como dicen los seguidores Sai: “la mente te puede salvar o condenar” (Claudia, 48 años), es decir, puede ser empleada

para alcanzar el *moksa* (la liberación del *samsara*, la rueda de la reencarnaciones) y la *iluminación*, o nos puede dejar adheridos a este plano “corporal, material, denso”. Según Adela (57 años):

La mente es el instrumento que esclaviza o libera, según hacia dónde la dirijamos. Si está orientada al mundo externo, nos ata; si está vuelta hacia la conciencia, nos libera. En Educare [programa Sai de educación en “valores humanos”] se dice que es la llave que si se orienta al mundo cierra y si se vuelve hacia el Ser Interno, abre.

En este sentido, la mente constituye el término pivote que articula el cuerpo con el espíritu, adquiriendo de este modo un carácter intermediario e instrumental. Es importante señalar que los devotos utilizan los términos “mente”, “ego”, “subjetividad”, “deseo” y “pensamiento” como sinónimos. Así, la mente es asociada con los roles sociales, que son “ficticios”. Este conjunto, que comprende junto con el cuerpo la cobertura “superflua, externa y perecedera” del individuo, es opuesto al “espíritu”, “ser interno”, “chispa divina” o “conciencia superior”, componente inmutable y eterno que define nuestra esencia verdadera.

La caracterización Sai de la mente es dinámica; más que una entidad como el cuerpo o el espíritu, es una fuerza-tendencia que hay que dominar, un flujo a detener. De este modo, si el cuerpo y el espíritu son estables en el tiempo (aunque el primero de manera relativa y el segundo de forma absoluta), la mente es algo inestable, lo que la define es el flujo. Asimismo, este flujo no se comporta del mismo modo a lo largo del tiempo, hecho que responde a que según la concepción Sai el ser humano se halla vinculado estrechamente con el universo y éste tiene ciclos, a los cuales la mente se ve sometida. Así, por ejemplo, Alejandro decía: “la luna influye sobre el mar, determinando altas y bajas mareas ¿cómo no va a influir sobre nosotros que somos setenta por ciento de agua?”. Esto se encuentra directamente vinculado con la creencia hindú de que la luna, según la fase en la que esté, incide con mayor o menor grado sobre la mente. En este sentido, Diego (32 años), devoto Sai y astrólogo védico, decía: “la luna llena agita la mente, llena de agua al cuerpo. Es en luna llena cuando se dan los grandes desórdenes sociales [por la agitación mental que suscitaría]”. Por contraste, “la luna nueva induce serenidad mental”. Esta creencia da cuenta de una de las mayores festividades hindúes, muy celebrada también por los devotos Sai, el *Maha Shivaratri* (literalmente “la gran noche de Shiva”),² que tiene lugar una noche precisa del mes de febrero (varía con los años en función de la rotación astronómica) y sería la noche de luna nueva más propicia del año (de entre las doce fases de lunas nuevas anuales) para meditar y/o recitar *mantras* con el objetivo de “aquietar la mente”. En los Centros Sai de nuestro país, los seguidores se juntan a cantar y recitar *mantras* durante toda la noche (o una buena parte de ella) así como también dedican una considerable porción de tiempo a meditar.

En este trabajo, nos interesa profundizar en un aspecto de la mente tal como la entienden estos grupos; nos referimos a la naturaleza deseante que a la misma se le atribuye, característica que explica el objetivo que persiguen prácticas como la meditación, más abajo analizadas. Esta cuestión se articula con dimensiones cosmovisionales más amplias, que sucintamente pasaremos a mencionar. En tanto que *avatar*, a Sai Baba se le atribuían todo tipo de poderes, entre los cuales encontramos la capacidad de “materializar” (crear) objetos de la nada. Uno de los productos de dichas materializaciones era el *vibhuti*, ceniza sagrada que constituye, a nivel litúrgico, el elemento más importante del grupo.³ Con respecto al *vibhuti*, Sai Baba decía:

2. En la cosmología hinduista, Shiva es la divinidad encargada del aspecto destructor (completan la trinidad el aspecto creador, Brahma, y el preservador, Visnu). Es esta característica destructora la que explica las palabras de Sai Baba abajo citadas: “Shiva redujo a cenizas al dios del deseo, Kama”.

3. Hemos abordado las representaciones simbólicas en torno al *vibhuti* en Puglisi (2009a) y la faceta “mágica” del culto implicada en la creencia en su materialización en Puglisi (2009b). Asimismo, vale decir que la modalidad ritual que rodea a dicha ceniza en Argentina, por sus semejanzas con el sacramento católico de la “comunión”, deviene un puente simbólico con la religión hegemónica de nuestro país que favorece la acomodación del grupo al campo socio-religioso local. Analizamos estas cuestiones en Puglisi (2012b).

En el verdadero sentido espiritual, el *vibhuti* es el más precioso de los objetos. Saben que *Shiva* redujo a cenizas al dios del deseo, *Kama*, llamado *Manmata* (porque agita a la mente y aumenta la confusión que reina en ésta). *Shiva* se adornó con esas cenizas y fue así como brilló en su gloria como conquistador del deseo. Cuando *Kama* fue destruido, reinó soberano el amor. Cuando no existe deseo alguno que envuelva a la mente, el amor puede ser verdadero y pleno. ¿Qué mayor ofrenda podrían presentar a Dios para glorificarlo que la ceniza que demuestre que han triunfado sobre el deseo? La ceniza es la última condición de todas las cosas; ya no puede sufrir otro cambio. La ceniza sigue siendo ceniza por siempre (Sathya Sai Baba, 1974: 3-4).

De estas palabras quiero destacar la idea de que el camino espiritual implica la reducción (por calcinamiento) de lo mundano diverso a la eterna homogeneidad de las cenizas y que ésta reducción debe estar dirigida a combatir una característica de la persona: su actividad deseante. En la misma línea de ideas, considérense las siguientes palabras de Sai Baba, donde merece destacarse la “fórmula” que propone:

Lo que materializo [...] en el contexto espiritual constituye una señal para el que la recibe de abandonar los deseos, quemar todas las pasiones, ataduras y tentaciones en el fuego de la devoción que lo hacen a uno puro en pensamiento, palabra y obra [...]. La principal diferencia es que ellos [los hombres] se mueven aquí y allá motivados por el deseo, mientras que yo no tengo deseo alguno, salvo el deseo supremo de hacer que ellos ya no deseen más. Por lo tanto, mi fórmula para la autorealización es: Vida + Deseo = Hombre. Vida - Deseo = Dios. (Sathya Sai Baba, 2001: 37).

En la misma dirección de ideas, como señalara Miriam (45 años), devota Sai de más de una década, al ser interpelada por la materialización efectuada por Sai Baba: “Él concretiza sus anhelos, no sus deseos, pues en tanto que *avatar* carecería de estos últimos. Sólo nosotros tendríamos deseos, siendo nuestra meta, precisamente, destruirlos”.

Así, las representaciones simbólicas que rodean a la ceniza *vibhuti* se hallan fuertemente vinculadas con una cuestión que es central a los objetivos espirituales de los seguidores Sai, “el deseo como algo que debe ser reducido a cenizas”. De hecho, existe un Programa Sai llamado *Límite a los Deseos* dirigido precisamente a tal fin y actividades para entrenar esta actitud.⁴

La caracterización de la subjetividad humana como motorizada, negativamente por una actividad deseante está muy presente en el discurso de los devotos Sai argentinos. Diego, por ejemplo, señaló que tenemos “mente de mono” ya que ésta va de un lado a otro, se desplaza rápidamente y “quiere tomar todo lo que ve”. Y explica que esto es una metáfora de lo que hace corrientemente nuestro deseo, pues éste nos lleva de un lado a otro y se “fija” en esas cosas, lo cual “nos esclaviza”. Para graficar estas ideas se vale de un ejemplo, verdadera mixtura entre realidad y cuento popular con moraleja: la forma en que son cazados los monos en la India. Señala que los cazadores depositan un objeto (manzana) dentro de la cavidad de un árbol cuyo orificio tiene casi idéntico diámetro que el objeto. Lo monos introducen su mano y toman el objeto, pero no lo pueden retirar porque es superado el diámetro del hueco. Sin embargo, los monos no se resignan a dejar el objeto, quedándose en el lugar con la mano dentro de la cavidad, lo que permite que sean fácilmente atrapados. Y aquí Diego concluye: “los monos pierden su libertad al no querer soltar un objeto”, es decir, al apegarse a cosas materiales. En la misma línea de ideas, T.M.P. Mahadevan señala:

4. Al respecto, quisiera indicar un ejercicio del que participé en el Centro Sai de la calle Uriarte (ubicado en el barrio porteño de Palermo, Ciudad de Buenos Aires). En el mismo, se instó a todos los presentes a que “visualicen” los deseos que “querían dejar ir” mientras se incineraba alcanfor, es decir, simbólicamente, “quemáramos” nuestros deseos. Esta experiencia fue para mí muy interesante en tanto que me enfrenté con una posición existencial muy diferente a la mía. En efecto, como occidental habituado a pedir deseos (e incluso presionado a ello si pensamos en la demanda de los padres hacia sus hijos cuando, antes de soplar las velas en la torta de cumpleaños, se los interpela diciéndoles “pedí tres deseos”), lo primero que se me pasó por la cabeza fue “felicidad” y al instante descubrí que estaba realizando el ejercicio inverso al que se estaba indicando: estaba deseando en vez de entregar

Lo que se erige como obstáculo en nuestro camino es el apego que tenemos a los objetos de los sentidos. *Kama* o el deseo de las cosas es lo que nos hace resbalar pendiente abajo hacia el dolor [...]. Pasamos del deseo a la satisfacción y de la satisfacción al deseo moviéndonos en un círculo vicioso ¿Qué debemos hacer entonces para romper esta cadena? La respuesta que se da en el [*Bhagavad*] *Gita* es que debemos renunciar a nuestro apego a los resultados de la acción. Éste es el *an saki-yoga*, el camino del desapego [...] Así, lo primero que debemos lograr es la ausencia del deseo y la liberación de ese apego. Sin embargo, no es posible lograr esto mediante el simple quietismo. Podemos ser inactivos en lo externo pero intensamente activos en lo interno. La acción no es sólo movimiento corporal. (Mahadevan, 1991: 46-47. Cursivas en el original).

Sobre el desapego hacia las cosas materiales volveremos al final de este trabajo. Aquí, de las anteriores palabras, quiero recuperar la idea de que no sólo el cuerpo se mueve sino que también lo hace la mente (“activos en lo interno”) y agregar que para los devotos Sai estas motilidades están fuertemente relacionadas. Como se indica siempre al inicio de toda meditación ofrecida en los Centros Sai: “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”. Es la meditación, precisamente, una de las prácticas a las que se apela para detener este movimiento mental. Nos ocuparemos de ellas a continuación.

Las performances devocionales como dispositivos de control mental

Por *performance* entendemos “actuaciones que incluyen diversos medios expresivos más allá de lo estrictamente verbal, como la gestualidad, la música, la danza, la construcción visual y escénica de espacios, etcétera”. (Citro, 2009: 32). Es importante señalar que la forma de analizar los vínculos entre *performance* y contexto social ha variado a lo largo del tiempo. En este sentido, contrasta una perspectiva inicial en la cual las *performances* no hacían sino representar y reproducir funcionalmente el contexto con, por ejemplo, los últimos trabajos de Victor Turner (1988, 1992), en los cuales ciertas *performances* son analizadas como instancias de antiestructura que subvierten momentáneamente el *status quo* social y que son transformadoras del individuo en tanto que, gracias a sus ejecuciones, “las personas pueden conocerse mejor a ellas mismas y a sus semejantes” (Citro, 2009: 34-35).

De este modo, el vínculo entre *performance* y vida social no puede pensarse *a priori* ni como mera representación y mecanismo adaptativo ni como momento de antiestructura y resistencia política, “sino que en cada *performance* concreta se conjugan de manera peculiar algunos de estos vínculos, incluso a veces coexistentes” (Citro, 2009: 36).

Para el caso Sai, vale decir que nos encontramos con un contexto dogmático e institucional muy fuerte donde existe una interpretación legitimada acerca de los significados y percepciones de la literatura doctrinal y los rituales, que es reproducida por los distintos actores en charlas y entrevistas. En este sentido, los textos de Sai Baba suelen tomarse al pie de la letra. Esta situación explica la visión eminentemente normativa sobre cómo se percibe (y prescribe) ideológicamente la noción de “mente” entre estos grupos. Asimismo, existe una interpretación de los rituales bastante unificada entre las distintas personas. Así, por ejemplo, la gran mayoría de los devotos (sino todos) refieren a que meditar, una de las prácticas que más abajo analizamos, entraña una gran dificultad. Y en efecto,

existe un discurso colectivo que reza así, que es “difícil” meditar y que se requiere muchísima práctica, y este discurso media de entrada la experiencia que el devoto tiene con esta práctica. Por supuesto, no estamos afirmando que los individuos que participan del culto Sai son autómatas que reproducen mecánicamente la doctrina, pero sí nos parece importante señalar que existe un alto grado de homogeneidad entre los devotos más comprometidos en el movimiento Sai.

Señalado esto, digamos ahora que la senda del *bhakti yoga* provee a los seguidores Sai de diferentes *performances* rituales para “detener” y/o “fijar” la mente; a saber: la meditación, las sesiones de *bhajans* (cantos) y recitación de *mantras*. Con respecto a esta última práctica, como señalaba Graciela (57 años) “la palabra *mantra* se descompone en la raíz ‘*man*’, que significa ‘pensamiento’, ‘mente’, y ‘*tra*’ que significa ‘libera’, ‘protege’, concluyendo de este modo que “un *mantra* es un sonido que nos libera de los pensamientos”, siendo recitados precisamente con ese fin. No obstante, si bien el objetivo principal que se persigue al recitar muchas veces un *mantra* es liberarnos de los pensamientos, también se reconoce que “durante todo ese tiempo uno está pensando en Dios y por lo tanto la mente no puede ser ocupada en otra cosa” (Miriam). Y aquí, apelando a una práctica que le es familiar (y supone familiar en los otros), en tanto que destreza incorporada, agrega “es lo mismo cuando se reza el rosario, cuando se repiten tantas veces el Ave María y el Padre Nuestro”, fenómeno que remite a la dimensión cultural del catolicismo en Argentina encarnada bajo la forma de un “*habitus* católico” (Sanchis 1993; Frigerio 2007).

No obstante, son las sesiones de *bhajans* las que apuntan especialmente a “fijar” la mente en Dios. En efecto, como han señalado varios seguidores, ellas tienen como principal meta “cantar los nombres del Señor”. Asimismo, la admonición de Sai Baba: “¿Qué mayor ofrenda podrían presentar a Dios para glorificarlo que la ceniza que demuestre que han triunfado sobre el deseo?” (Sathya Sai Baba, 1974:3) es manifiesta en las palabras finales del *Arati*, canto con el que siempre culminan las sesiones de cantos “te entrego todas mis faltas / te entrego todas mis dudas / para que tu las consumas / en el puro fuego de tu amor”.

Si los cantos tienen la función de dirigir el deseo sólo a Dios, la meditación apunta a una “mente sin pensamientos” y a evitar que se fije a las cosas. En efecto, es la actividad devocional para “detener la mente” por excelencia. Como señalara Diego, hay que pensar a la meditación como “media estación”, “en el medio”, en tanto que apunta al equilibrio y a evitar que “nos vayamos a los extremos”, siendo “uno de los objetivos principales de la meditación detener esa movilidad del deseo, de la mente”. En este sentido, continúa: “esta práctica nos ayuda a no seguir al pensamiento en sus movimientos y a dejarlo pasar” porque, de hecho, la meditación consiste en “dejar que las cosas pasen”. Finalmente, declara que si logramos esto vamos a “ser libres porque no quedamos apegados a nada, sólo a Dios. Por esto, el único deseo que estaría permitido es el deseo de fundirse con Dios”.

La Meditación en la Luz, nombre que recibe la práctica de la meditación tal como es impartida semanalmente en todos los Centros Sai de manera colectiva, es guiada (una persona la conduce) y comienza con el encendido de una vela colocada en la parte central del altar del templo, espacio dentro de los centros destinado a las prácticas rituales (para una descripción y análisis en profundidad de esta práctica remitimos a un trabajo previo, Puglisi, 2009c).

Según los devotos, a los occidentales nos costaría meditar más que a los orientales, razón por la cual el guía y la vela devienen dos elementos esenciales de

esta práctica al cumplir la función de “sostén” o “punto de referencia” para poder fijar y detener la mente. Luego de encender la vela se efectúa un ejercicio de “armonización” consistente en poner la atención sobre cada parte corporal para “relaxarla” y en concientizar el acto respiratorio, llevándose la concentración a la nariz y al flujo de aire que ingresa y egresa. Al respecto, Liliana (60 años) señala que una característica importante de la respiración es que “nos conecta con el aquí y el ahora”, explicando que “cuando meditamos puede ocurrir que la mente se vuele o disperse, entonces, cuando advertimos esta desconcentración, es la respiración la que nos permite retomar la meditación, ya que nos sitúa de nuevo en el aquí y ahora al concentrarnos en ella”.

Posteriormente, la meditación se descompone en tres etapas sucesivas: 1º estamos en la luz, 2º incorporamos la luz y 3º irradiamos la luz, que consisten en la narración por parte del guía del itinerario corporal que la “luz” de la vela (símbolo de la energía divina) realizaría a través de todo nuestro cuerpo (en un derrotero que comienza en la cabeza y termina en los pies). Esta “geografía corporal” narrada, donde la interioridad del cuerpo humano es nombrada de manera exhaustiva, tiene como objetivo llevar la atención consciente a una serie de procesos corporales y, gracias a ello, lograr un conocimiento, al menos intuitivo, de su funcionamiento. Así, la luz de la vela no sólo deviene metáfora de la divinidad sino también del conocimiento (para la relación entre la luz y el conocimiento en contextos religiosos remitimos a Jay, 2007).

Asimismo, este conocimiento impacta en el gobierno que se tiene de la corporalidad. En este sentido explicaba Liliana, con cierto grado de exageración, que “los yoguis llegaron a través de la meditación a tal conocimiento de sí que pueden controlar sus funciones, por ejemplo, la digestiva. Este control lo lograron a tal punto que pueden ingerir un veneno mortal y volverlo inocuo en su estómago, pues dominan su funcionamiento”. Así, más allá de la relación de conocimiento que esta narración implica, esta geografía narrada es eficaz en el cuerpo en tanto que desencadena y cataliza experiencias varias.

Podemos decir que la meditación es una técnica para inculcar una nueva relación con el cuerpo, una relación que en un primer momento enfatiza el papel de la conciencia para focalizar⁵ en cada una de las partes corporales, pero cuyo objetivo a largo plazo es que estos pasos devengan disposiciones prerreflexivas, un *habitus* (Bourdieu, 2007), esto es, que uno no necesite “pensar” en relajarse sino simplemente que uno se relaje. Como señaló Claudia: “meditar es asimilarse a la práctica”. En esta dirección, la meditación propone una serie de actuaciones (posiciones del cuerpo, sonidos, olores, luz tenue, etcétera) que implican un énfasis en lo sensorio-emotivo que transforman la corporalidad y la subjetividad.

Consideramos que la meditación Sai puede ser considerada un “dispositivo” (Foucault, 1979) de control de la mente, una *tecnología del yo*, descritas por Foucault como:

Aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural, etcétera (Foucault, 1991: 36).

No obstante, para el caso Sai debemos efectuar una aclaración terminológica. El traductor de la obra de Foucault a la que nos estamos refiriendo señala

5. Si bien aquí destacamos la atención “al” cuerpo, no debe olvidarse que esta atención se hace también “con” el cuerpo, algo puesto de manifiesto por Thomas Csordas al acuñar el concepto de *modos somáticos de atención*, aquellos “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 2011: 87).

que a pesar de haber consignado en español *tecnologías del yo* “debe recordarse en todo momento que ese ‘yo’ traduce ‘self’ o ‘soi’, que ese ‘yo’ no es el sujeto sino el interlocutor interior de ese sujeto: ‘uno mismo’” (1991: 36). Esta indicación no es ociosa ya que en los Sai no habría una “tecnología del yo” (dado que el “yo” como el “ego” y sus sinónimos son roles sociales “ficticios”, ilusiones de la mente que no definen nuestra esencia divina) sino más bien una “tecnología de sí”, dirigida al ser interno divino que constituiría nuestra verdadera identidad (de carácter asocial). De este modo, el trabajo que los devotos Sai realizan es sobre su “sí mismo”, no sobre su yo. De hecho, la idea es trabajar sobre “uno mismo” para abolir, entre otras cosas, al yo. En este sentido, podríamos hablar incluso de una “tecnología del no-yo” que, en el marco de una cosmovisión que entiende a la mente como un flujo inestable, se dirige a “matar” el ego.

6. Tradicionalmente, la “eficacia ritual” es un tema que ha sido abordado desde perspectivas de orientación racionalista como lo es, por ejemplo, el enfoque estructural de Lévi-Strauss que se dirige a señalar la eficacia que los símbolos tienen sobre la materialidad del cuerpo. Sin desechar estos importantes desarrollos, en las últimas décadas esta problemática ha comenzado a analizarse también desde enfoques que abrevan en tradiciones fenomenológicas, los cuales profundizan en “las formas específicas en que las corporalidades, sonoridades y emociones se articulan en las experiencias vividas por los participantes rituales y el modo en que estas experiencias intervienen decididamente en la eficacia del ritual” (Citro, 2012:63).

Así, en el marco de los actuales estudios antropológicos de la corporalidad, las ya clásicas puntualizaciones sobre lo “eficaz” de lo simbólico son complementadas con el punto de vista según el cual “la eficacia de ciertas performances se produce, fundamentalmente, en y desde los cuerpos” (Citro, 2012:64).

7. Palabra sánscrita que significa “rueda”. Se le atribuye la forma del mismo nombre y serían “centros de energía en movimiento que se localizan en el cuerpo” (Adela). Hay siete *chakras* fundamentales, divididos en: inferiores (2), medios (3) y superiores (2), también llamados *chakras* fisiológicos, de la personalidad y espirituales.

8. Los caracteres fundamentales de la meditación Sai derivan de las doctrinas hindúes de las que estos grupos toman sus presupuestos principales. Con respecto al ejercicio meditativo hinduista, Mahadevan señala que “[en el *Gita*] se enseña la meditación yoga como un apoyo en la disciplina de apartar la mente de las cosas finitas y situarla en la divinidad eterna [...] donde deben controlarse los pensamientos, los sentidos, los movimientos y ha de hacerse un esfuerzo para concentrar la mente en un punto” (Mahadevan, 1991: 46).

Para alcanzar estas metas, este “cultivo de sí” comienza por la corporalidad, razón por la cual “las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa” (Foucault, 1991: 65). En efecto, como indica la etimología del término ascetismo, *askein* significa “trabajar” (Wacquant, 2006), trabajo que como primera medida está volcado sobre el cuerpo. En este sentido, la meditación Sai impone una postura corporal precisa (Cf. Puglisi, 2009c: 35) que involucra un gran trabajo, pero que es necesario adoptar porque juega un importante papel en la promoción de la eficacia ritual⁶ en tanto “permite la correcta circulación de energía vital través de los *chakras*”.⁷ Naturalmente, el ejercicio de esta técnica requiere de un entrenamiento, algo sobre lo que llama la atención Claudia cuando explica que la meditación es algo que se va “perfeccionando” con la práctica, agregando que lo mismo ocurre con una persona que “para lograr levantar una pesa de cien kilos debe comenzar levantando una de cinco”.

Además del trabajo que impone sobre lo corporal, la meditación Sai revela su carácter de *tecnología del yo* en lo que respecta al dominio de los pensamientos, ya que constantemente se inspecciona lo que “pasa por la cabeza”,⁸ efectuando un minucioso examen de sí intentando evitar todo tipo pensamiento y/o alejando aquellos “negativos”. Sobre este punto, Foucault indica que una característica de la vida monástica, que después se extiende a algunos ámbitos de la vida civil, es la obligación de “dirigir continuamente sus pensamientos hacia aquella finalidad que es Dios y cerciorarse de que su corazón se halla lo suficientemente puro como para ver a Dios” (1991: 88). Vale destacar que para Foucault “esta tecnología de examen de sí mismo es de origen oriental” (1991: 89) y consiste:

En intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios. Esto significa que debemos examinar cualquier pensamiento que se presente a la conciencia para comprobar la relación entre el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad, para ver si hay algo en este pensamiento que mueva a nuestro espíritu, provoque nuestro deseo, o aleje nuestro espíritu de Dios (Foucault, 1991: 89-90).

Por supuesto, las *tecnologías del yo* se encuentran en innumerables contextos culturales de todo el mundo. Aquí lo que nos interesa señalar es que investigadores de nuestro país indicaron su presencia en otras manifestaciones religiosas de Argentina, sean de tradición occidental como los monjes benedictinos estudiados por Gustavo Ludueña (2002, 2005) o bien provenientes de vertientes orientales. Así, por ejemplo, para el caso del *Tai Chi Chuan*, Patricia Aschieri, Silvia Citro y Yanina Mennelli señalan, en total sintonía con lo observado por

nosotros, que “el movimiento corporal es considerado como principal vía de acceso a un conocimiento de tipo espiritual o filosófico más amplio, que permitiría alcanzar un estado elevado o superior, a la manera de las tecnologías del yo del Foucault” (Aschieri, Citro y Mennelli, 2009: 12).

Asimismo, Catón Carini, en el marco de su etnografía del budismo Zen argentino, considera la práctica del *zazen* (nombre que recibe la meditación entre estos grupos) como una tecnología del yo en tanto que “posibilita la transformación del ser” gracias a que son “tecnologías que permiten posar la mirada sobre la propia subjetividad” (Carini, 2011: 188-190). En una línea de análisis similar, Alejandro López, Catón Carini y Paulo López, analizando el *aikido* y la práctica del silencio que involucra, señalan que gracias a esta práctica se da una “construcción de la subjetividad” ya que “la disposición al silencio de los practicantes de aikido forma parte del sistema de prácticas que conforman el habitus del aikidoka y cuya construcción implica la redefinición de la subjetividad del practicante” (López, Carini y López, 2011: 444).

También entre los Sai el silencio es un elemento altamente valorado, existiendo retiros espirituales (realizados por lo general en zonas rurales y cuya duración puede extenderse hasta una semana) cuyo principal objetivo es fomentarlo. Como decía Claudia: el silencio es una “práctica de moderación donde se busca suspender el diálogo no sólo con los otros sino también con uno mismo con el objetivo de vaciar a la mente”.

Ahora bien, vale decir que el objetivo que persiguen las *performances* rituales Sai no se circunscribe al momento concreto de la práctica sino que la meta es que uno paulatinamente pueda expandir la experiencia que se tuvo en la meditación, los cantos y la recitación de *mantras* a la vida diaria, extender esta experiencia al dominio entero de lo cotidiano para que toda nuestra vida “quede equilibrada” y mentalmente estable. En este sentido, el ideal al que aspiran los devotos es alcanzar, por ejemplo, un estado de “meditación constante” que otorga ecuanimidad y equilibrio para evitar, por ejemplo, conflictos con los pares, no “enfrascarse” en el dolor o exacerbarse en la alegría, ya que se sabe que “todo es pasajero” y por tanto se deben “dejar pasar” tanto alegrías como tristezas. Alcanzar en la cotidianidad una condición mental equilibrada consistente en “dejar que las cosas pasen” implica una particular toma de posición frente al mundo. Como decíamos en la introducción de este trabajo: los asuntos del mundo son una “maraña” ilusoria producto de la mente, enredo del que debemos “tomar distancia” para poder vivirlo equilibradamente y avanzar en el camino espiritual. Trataremos estas cuestiones a continuación.

Desapego y vida práctica. La toma de posición frente al mundo

Si el mundo material es una ilusión (*maya*) y el trabajo espiritual consiste en “tomar conciencia” de nuestra naturaleza divina e inmaterial, el individuo debe desvincularse de este plano mundano “denso”. Por tanto, una de las primeras medidas que se ponen en juego es una actitud de desapego ante el mundo. Este desapego involucra superar todas las formas, tanto suprahumanas (Sai Baba no sería sino la forma particular que adopta la “energía divina” que no tendría forma) como humanas (el apego a los pares sociales: pareja, hijos, padres, etcétera, en tanto estos no son sino ficciones transitorias). Dicha actitud procede de la cosmovisión *védica* que abrazan las doctrinas Sai, la cual

se ajusta a las puntualizaciones que realizara Max Weber en el marco de su estudio sobre el hinduismo (aunque vale decir que estas apreciaciones no son extensibles a la totalidad de la mística hindú), cuando señala que:

La experiencia mística no sólo es ajena sino hostil a toda forma. Para el místico, la forma es desafortunada e inexpressable, puesto que él cree precisamente en la experiencia de hacer explotar todas las formas y, con ello, espera verse absorbido en la «Totalidad» que se encuentra más allá de toda determinación y toda forma (Weber, 1985b: 108).

Asimismo, además de la trascendencia con respecto a las formas, debe practicarse también una actitud de desapego hacia las cosas materiales. En efecto, es una constante al interior del culto Sai encontrar un rechazo al “mundo consumista en el que vivimos” y a cómo la gente “busca poseer siempre más”. Por supuesto, esta crítica en modo alguno es novedosa, ya que está presente en varias religiones. En este sentido, analizando las grandes religiones en el marco de los procesos de globalización, Raymundo Mier plantea la distinción entre “consumo” (ingestión del don como signo de la aceptación y la ratificación de la alianza ritual) y “consumismo” (los patrones de mercado generalizado), concluyendo que en las religiones universales persiste “una resistencia a la plena aceptación de esa otra ética del consumo convertido en signo de sí mismo y como recurso para la legitimación de una lógica general de la acumulación y el flujo indiferenciado de capital financiero” (Mier, 2000: 196). En la misma línea de ideas, Renato Ortiz indica que “la denuncia del consumismo es una constante en el discurso de las más diversas religiones” (Ortiz, 2001: 71).

Ahora bien, lo que resulta interesante señalar del caso Sai es que esta postura no se plasma en una práctica concreta de despojo de lo material, sino que se restringe a una mera actitud subjetiva de “darse cuenta” y vivir de ese modo, que “lo material no es lo importante” y que si nos apegamos a lo material vamos a “tardar en evolucionar”. De este modo, para los devotos Sai no hay contradicción entre los negocios mundanos y los objetivos espirituales. En este sentido, al ser entrevistado por el periodista Martín Caparrós, Leonardo Gutter, empresario argentino que ocupaba un puesto sumamente importante dentro de la Organización Sai a nivel internacional, explicaba:

Sai Baba dice que el dinero no tiene nada de malo: puede ser malo cómo se usa. Él dice que uno no tiene que abandonar la vida en el mundo sino hacerla mejor. Nosotros ahora estamos auspiciando un libro que se llama *Dharmic Management*, la ética en el mundo de los negocios. Vamos a hacer un seminario para empresarios que quieren aprehender a vivir los valores humanos en sus negocios, que sus negocios sean exitosos sin que ellos se aparten de los valores humanos (Caparrós, 1994: 84).

Vale recordar aquí la lógica empresarial que existe en el culto Sai a juicio de Weiss y su admonición de que éste es “es un profeta del *jet-set*” (Weiss, 2005: 11). En la misma línea de ideas que Gutter, Claudia señaló que se dan cursos de técnicas orientales a empresarios para “tranquilizarlos” y de este modo mejorar su rendimiento. Aquí repregunté si esto no estaba “mal”, porque se estaban utilizando medios espirituales para incrementar las ganancias materiales, que pertenecerían a este mundo ilusorio según su propia concepción. No obstante, me contestó que no, en tanto que “ayudaba a mejorar la relación entre las personas”.⁹ Esta situación es, a juicio de Lawrence Babb, uno de los atractivos más relevantes del culto de Sai Baba, en tanto éste no demanda

9. Por supuesto, esta situación en modo alguno constituye un hecho aislado. Al respecto, Peter Berger señala que en la globalización de la religión “las técnicas asiáticas de meditación originalmente diseñadas para contactar con realidades metafísicas (como el *Brahman* o el Buda cósmico) se instrumentalizan para procurar bienestar mental o incluso productividad económica (por ejemplo, ‘yoga para corredores de bolsa’)” (Berger, 2004: 71).

que sus devotos se vuelvan enemigos del mundo, al no sancionar el materialismo ni abogar porque sus devotos se desprendan de sus riquezas mundanas (Babb, 1986: 201).

El hecho que los devotos Sai no sean “enemigos del mundo” nos obliga a plantear una importante diferencia con respecto a las tradiciones hindúes (de las que el movimiento Sai retoma muchos elementos); diferencia que se relaciona, en parte, con el hecho de que este último está adaptado a las demandas espirituales de los estratos sociales occidentales económicamente acomodados. En contraste con el culto Sai, las tradiciones hindúes carecerían de esta faceta “práctica” dado que “la contemplación se convirtió en el valor supremo y esencial” y esto “ha tenido vastas consecuencias para la relación de la religión con la vida, incluida la vida económica” (Weber, 1985a: 27). En este sentido, Weber agrega que:

Siempre que los valores sagrados y los medios de redención de una religión virtuosa presentaron un carácter contemplativo u orgiástico-extático, no existió puente alguno entre la religión y la acción práctica del mundo cotidiano. En estos casos, la economía y todo tipo de acción mundana han sido consideradas inferiores y la actitudpreciada como valor supremo no ha dado lugar a ningún motivo psicológico para la acción mundana. En su esencia íntima, las religiones contemplativas y extáticas más bien se han mostrado específicamente hostiles a la vida económica (Weber, 1985a: 36).

Y esto es así porque que el estado contemplativo “se halla apartado de la vida cotidiana, trasciende el mundo real y aleja de éste” constituyendo algo así como una “huida del mundo” (Weber, 1985a: 37-38). Siguiendo a este autor, la situación es completamente distinta cuando los estratos decisivos para el desarrollo de una religión se muestran activos en la vida práctica. Así, la actitud contemplativa se diferencia del ascetismo intramundano de los protestantes porque el “camino de salvación deja de ser una ‘huida contemplativa del mundo’ y se convierte en un ‘trabajo en este mundo’, ascético y activo” (Weber, 1985a: 38). Como señala Brian Morris: “aunque el asceta [intramundano] deplora el disfrute de la experiencia sensual y las riquezas terrenales, no se abandona a la inactividad ni se desentiende del mundo” (Morris, 1995: 104).

Lo Sai presenta elementos de una y otra actitud hacia el mundo. Por un lado, en su objetivo espiritual es místico contemplativo (unión mística), mientras que en su actitud concreta es intramundano (hombres de negocios, profesionales, etc.). En efecto, si bien podemos decir que lo Sai no “huye” del mundo práctico (como lo harían las tradiciones hindúes), no por ello podemos asimilarlos sin más a la actitud protestante, en tanto que para los Sai el trabajo no es tomado como “vocación divina”. Se podría pensar aquí que existe una contradicción con lo señalado al inicio del artículo con respecto a *karma-yoga*, la “unión divina” a través de la vía de la acción. No obstante, ello no es así porque en el culto Sai *karma-yoga* es fundamentalmente *narayana seva*, servicio desinteresado al prójimo (entrega sin aceptar nada a cambio). Es decir, al interior del movimiento Sai no toda acción constituye un paso adelante en el camino hacia la unión divina. La actividad laboral es, obviamente, una acción pero la misma no es “divina” (como sí lo es el servicio) por lo cual no es una vía de redención posible. Por supuesto, el trabajo es considerado importante y es una tarea que debe desempeñarse conforme a los “valores humanos” que defienden, es decir, guiados por una moral, pero no por ello deja de ser un rol mundano, ilusorio y transitorio. Consideramos que aquí radica justamente el carácter moderno

del movimiento Sai Baba, en tanto que presenta un “aroma espiritual” hindú dentro de una estructura completamente burocratizada y sostenida por una lógica empresarial de tipo capitalista.

Algunas puntualizaciones sobre el ascetismo entre los Sai

Más allá de las diferencias arriba señaladas, lo que sí encontramos tanto en los protestantes como en las tradiciones hindúes y en los Sai es la existencia de prácticas ascéticas. Es cierto, no obstante, que algunos devotos Sai explícitamente no aplicarían para sí el término de “ascetas”. En esta dirección, Claudia dice: “los ascetas creen que no somos el cuerpo y se le infligen muchos dolores y sacrificios. Por otro lado estarían los que se confunden con que somos el cuerpo [sugiriendo que éste sería el grueso de las personas]. El camino intermedio es reconocer que no somos el cuerpo pero que éste es nuestro vehículo”. Ahora bien, como todos los devotos señalan, a este vehículo “hay que cuidarlo”, para lo que se siguen prácticas indudablemente ascéticas aunque no impliquen la flagelación del cuerpo. Al respecto, entre los seguidores Sai verificamos un “renunciamiento” en lo que hace al ámbito de la alimentación y estilos de vida: no beber alcohol, no consumir carne, promoción de la castidad, fomentar el silencio, control del pensamiento, no decir groserías, etcétera. Esto se halla estrechamente vinculado a la creencia Sai de que los sentidos corporales no son sólo fuentes de ilusiones (*maya*) sino también de tentaciones, razón por la cual debe hacerse “ayuno” de ellos. De manera general, Adela decía:

En muchos senderos del budismo, por ejemplo, te vas a encontrar con budistas que comen carne, fuman y toman [alcohol]. En la vida al estilo Sai esto no es lo que se acostumbra. Tal vez ésta sea la práctica más difícil de llevar adelante. Sai nos da muchas guías para vivir una vida feliz. Una de ellas es su insistencia en el control de los sentidos, de hecho tiene un programa que se denomina *Límite a los deseos*. La vida al estilo Sai parte del supuesto de que nos amamos, nos cuidamos y nos preservamos así como lo hacemos con el prójimo. Fumar, beber o cualquier vicio no son malos *per se*, siempre y cuando no lastimemos al otro ni si revelan que el comando de nuestra vida está en manos de nuestros sentidos, que nuestros deseos nos gobiernan. Además, sin dudas, son actos de descuido con nosotros mismos, no nos estamos preservando, y eso contradice un camino espiritual cuya meta es la Autorrealización. [Y aquí remata] Baba no valora más a los ascetas o renunciantes, él dice que cualquiera es un santo si se recluye en el bosque o se interna en las montañas, que el mundo es el lugar donde tenemos que estar sin pertenecerle, que es ahí donde se entrena el desapego y donde hay que practicar el límite a los deseos.

Las palabras de esta seguidora no sólo ilustran algunas de las prácticas ascéticas más comunes entre los Sai (dentro de la narrativa nativa, la carne, el tabaco y el alcohol, junto con la televisión que aquí no se menciona, son los principales y primeros elementos de los que debe prescindirse), sino también porque en ellas reaparece el problema del deseo y la actitud de desapego ante el mundo, deviniendo de este modo en una interesante síntesis nativa de cómo se articulan los ejes conceptuales analizados en este artículo.

Conclusiones

Comenzamos este trabajo dando cuenta de la concepción nativa que los grupos Sai Baba tienen sobre la “mente”, para luego argumentar que sus *performances* rituales implican un trabajo sobre uno mismo, un entrenamiento en aras de

aquietar la movilidad de la mente y adquirir una actitud subjetiva consistente en “dejar que las cosas pasen”. No obstante, este trabajo no tendría ningún resultado significativo sobre la persona si se restringiera al tiempo de duración de estas prácticas. Por ello, los devotos intentan volcar la actitud lograda en el ejercicio ritual al dominio de la vida cotidiana, de lo que se deriva una particular toma de posición frente al mundo. Así, más allá de la aparente heterogeneidad de los temas tratados en este artículo, podemos decir que entre los grupos Sai Baba impera una conceptualización de la mente que exige su control a través de una serie de prácticas. En el ámbito ritual éstas son las *performances* devocionales (*bhakti-yoga*) y en el terreno cotidiano la posición “desapasionada” ante el mundo, entrenada previamente en el contexto ritual. En este sentido, podemos decir que dichas prácticas serían las facetas sagrada y profana, respectivamente, de una estrategia general tendiente a “matar”, para decirlo en términos nativos, la mente entre los grupos Sai Baba.

Fecha de recepción: octubre de 2013. Fecha de aceptación: mayo de 2014.

Agradecimiento

Agradezco a los evaluadores anónimos de una versión preliminar de este trabajo por sus provechosas sugerencias.

Bibliografía

- » ASCHIERI, Patricia, CITRO, Silvia y MENNELLI, Yanina. 2009. "Cuerpos plurales. Performances orientales, afro y amerindias en los circuitos culturales públicos y privados de Buenos Aires y Rosario". *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires, Argentina.
- » BABB, Lawrence. 1983. "Sathya Sai Baba's Magic". *Anthropological Quarterly*, 56(3): 116-124.
- » BABB, Lawrence. 1986. *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press.
- » BABB, Lawrence y WADLEY, Susan. 1995. *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » BERGER, Peter. 2004. "Globalización y religión". *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano*. 218: 69-92.
- » BHARATI, Agehananda. 1981. *Hindu Ways and Ways and the Hindu-Muslim Interface: an Anthropological Assessment*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- » BOURDIEU, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- » CAMPBELL, Colin. 1997. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milenio". *Religião e Sociedade*, 18(1): 5-22.
- » CAPARRÓS, Martín. 1994. *Dios Mío. Un viaje a la India en busca de Sai Baba*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- » CARINI, Catón. 2011. *Etnografía del budismo Zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Facultad de Ciencias Naturales y Museo (Universidad Nacional de La Plata).
- » CAROZZI, María Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- » CAROZZI, María Julia. 2002. "Ready to Move Along. The Sacralisation of Disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires". *Civilizations*, Nro. 51: 139-154.
- » CITRO, Silvia. 2006. "El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales". En: P. Schamber y G. Wilde (comps.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Editorial S/B.
- » CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- » CITRO, Silvia. 2012. "La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos". *ILHA*, Vol. 13, Nro. 1: 61-93.
- » CSORDAS, Thomas. 2011. "Modos somáticos de atención". En: S. Citro (comp.). *Cuerpos plurales*. Buenos Aires: Biblos.
- » DESCOLA, Philippe y PÁLSSON-Gísli. 2001. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México DF: Siglo xxi.
- » FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- » FOUCAULT, Michel. 1991. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- » FRIGERIO, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la

- Argentina". En: M.J. Carozzi y C. Ceriani (eds.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos - ACSRM, pp. 87-118.
- » FULLER, Chris y ASSAYAG, Jackie. 2005. *Globalizing India: Perspectives From Below*. London: Anthem Press.
 - » KAKAR, Sudhir. 1982. *Shamans, Mystics and Doctors: A psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*. New York: Alfred Knopf.
 - » KENT, Alexandra. 1999. "Unity in Diversity: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia". *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 13, No. 2: 29-51.
 - » LAMBEK, Michael y STRAHERN, Andrew (eds.). 1998. *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - » LÓPEZ, Alejandro, CARINI, Catón Eduardo y LÓPEZ, Paulo. 2011. "La dialéctica del silencio y el sonido sagrado: una exploración etnográfica sobre los aspectos auditivos de la práctica del aikido". *Sociedade e Cultura*, Vol. 14, Nro. 2: 443-455.
 - » LUDUEÑA, Gustavo. 2002. "El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, Nro. 17-18:65-78.
 - » LUDUEÑA, Gustavo. 2005. "Asceticism, Fieldwork, and Technologies of the Self in Latin American Monasticism". *Fieldwork in Religion*, 1(2): 145-164.
 - » LUHRMANN, Tanya. 2011. "Toward an Anthropological Theory of Mind". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 36(4): 5-69.
 - » LUHRMANN, Tanya. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Knopf.
 - » MAHADEVAN, T.M.P. 1991. *Invitación a la filosofía de la India*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
 - » MALLIMACI, Fortunato y GIMÉNEZ BELIVEAU, Verónica. 2007. "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 5, Nro. 9: 44-63.
 - » MARRIOTT, McKim. 1976. "Hindu Transactions: Diversity without Dualism". En: B. Kapferer (ed.). *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*. Philadelphia: Ishi Publishers, pp. 109-142.
 - » MAUSS, Marcel. 1979 [1936] "La noción de persona". En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. pp. 337-356
 - » MCCAULEY, Robert y COHEN, Emma. 2010. "Cognitive Science and the Naturalness of Religion". *Philosophy compass*, Vol. 5, Nro. 9: 779-792.
 - » MIER, Raymundo. 2000. "La religión contemporánea: lo público y lo privado; religiosidad, rituales y el particularismo en lo político". *Comunicação & política*, Vol. viii, Nro 1: 185-196.
 - » MORRIS, Brian. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
 - » ORTIZ, Renato. 2001. "Anotações sobre religião e globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16, Nro. 47: 59-74.
 - » PUGLISI, Rodolfo. 2009a. "La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba". *Revista de Ciencias Sociales*, 22: 95-112.
 - » PUGLISI, Rodolfo. 2009b. "Eventos Dislocantes. La etnografía como ruptura ontológica

- con lo real". *Interações - Cultura e Comunidade. Revista interdisciplinar de Ciências da Religião*. Vol. 5, Nro. 6: 129-147.
- » PUGLISI, Rodolfo. 2009c. "La Meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: Acceso corpóreo experiencial a Dios". *Religiao & Sociedade*, Vol. 29, Nro. 1: 30-61.
- » PUGLISI, Rodolfo. 2012a. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- » PUGLISI, Rodolfo. 2012b. "Tejiendo vínculos: Tres mecanismos socio-adaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 48, Nro. 2: 67-88.
- » SANCHIS, Pierre. 1993. "Catolicismo, entre tradição e modernidades". *Comunicações do ISER*, Nro. 44: 9-17.
- » SATHYA SAI BABA. 1974. "The Shiva in All". *Sathya Sai Speaks*, Vol. 12, discurso 27 (20/02/74). <http://www.sssbpt.info/ssspeaks/volume12/sss12-27.pdf>
- » SATHYA SAI BABA. 2001. *Divinas palabras*. Tomo 2. Buenos Aires, Editorial Sai Ram.
- » SEMÁN, Pablo. 2003. "Notas sobre pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores". En O. Velho (ed.). *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar/CNPq. pp. 129-157.
- » SØRENSEN, Jesper. 2005. "Religion in Mind: a Review Article of the Cognitive Science of Religion". *Numen*, Vol. 52: 455-494.
- » SRINIVAS, Smriti. 1999. "Sai Baba: The Double Utilization of Written and Oral Traditions in a Modern South Asian Religious Movement". *Diogenes* 47 (187): 88-99. doi:10.1177/039219219904718709
- » SRINIVAS, Smriti. 2008. *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*. Boston: Brill Press.
- » SRINIVAS, Tulasí. 2010. *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism Through the Sathya Sai Movement*. Columbia: Columbia University Press.
- » SWALLOW, Deborah. 1982. "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult". *Modern Asian Studies*, 16(1): 123-15.
- » TAYLOR, Donald. 1987. "Charismatic Authority in the Sathya Sai Baba Movement". En: R. Burghart (ed.). *Hinduism in Great Britain: the Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*. New York: Tavistock Publications.
- » TURNER, Victor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus.
- » TURNER, Victor. 1992. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.
- » VIOTTI, Nicolás. 2010. "El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires". *Apuntes de Investigación del CECyP*, Nro. 18: 39-68.
- » VIOTTI, Nicolás. 2011a. "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina". *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, Nro. 1: 4-17.
- » VIOTTI, Nicolás. 2011b. "Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos". *Papeles de Trabajo del IDAES*, Año 5, Nro. 8: 135-152.
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- » WACQUANT, Loïc. 2006. *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Avellaneda: Siglo XXI.

- » WEBER, Max. 1985a. “Psicología social de las grandes religiones” En M. Weber. *Ensayos de Sociología Contemporánea ii (Religion y Estructuras Sociales)*. Barcelona: Planeta-De Agostini. pp. 7-53.
- » WEBER, Max. 1985b. “Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones”. En M. Weber. *Ensayos de Sociología Contemporánea ii (Religion y Estructuras Sociales)*. Barcelona: Planeta-De Agostini. pp. 82-132.
- » WEISS, Richard. 2005. “The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern”. *New Zealand Journal of Asian Studies*, Nro. 7: 5-19.
- » WHITE, Charles. 1972. “The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints”. *Journal of Asian Studies*, Nro. 31: 863-78.

