

ALIMENTO PARA EL CUERPO Y EL ESPÍRITU: PRÁCTICAS ALIMENTARIAS Y CANTOS RITUALES EN LOS GRUPOS SAI BABA ARGENTINOS

Food for body and spirit: food practices and ritual songs in Argentine Sai Baba groups

Rodolfo Puglisi¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

rodolfopuglisi@gmail.com

Resumen

Este artículo ofrece un acercamiento a la genealogía histórica de los estudios antropológicos que abordaron la temática del cuerpo, especialmente en contextos religiosos. A continuación, en el marco de una tradición científica atenta a la diversidad religiosa en Argentina, examinamos algunas prácticas y representaciones corporales de los grupos devotos de Sai Baba argentinos. En esta dirección, analizamos sus costumbres alimentarias y una de sus actividades rituales más importantes, los cantos devocionales (*bhajans*) considerados “alimento para el espíritu”. Finalmente, concluimos que las mismas responden a la representación que del cuerpo, la persona y el macrocosmos impera en este movimiento religioso.

Palabras Clave: Antropología del cuerpo, Alimentación, Ritual.

Abstract

This article provides an historical approach of anthropological studies addressing the theme of the body, especially in religious contexts. Then, under scientific tradition attentive of religious diversity in Argentina, we analyze some of the practices and bodily representations of Argentine Sai Baba groups. In this direction, we analyze your eating habits and one of its most important ritual activities, devotional singing (*bhajans*) considered a “food for the spirit”. Finally, we conclude that they respond to the representation of the body, the person and the macrocosm that prevails in this religious movement.

Keywords: Anthropology of the Body, Food, Ritual.

¹ Doctor en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y profesor en el Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Introducción

La religión, en tanto *ethos* (Weber 2011) o “sistema cultural” (Geertz 1989), constituye uno de los principales “marcos interpretativos” (Carozzi 2000) de la realidad de todo grupo social. Una de las dimensiones de la realidad modelada por las representaciones religiosas es, justamente, el cuerpo, ámbito que en apariencia constituiría un dominio exclusivamente biológico. En este sentido, vale decir que la denominada “antropología del cuerpo” se ha caracterizado por una mirada crítica a la concepción dualista-cartesiana del hombre, óptica esta última que concebía al cuerpo escindido de la razón, lo reducía a una mera “máquina” natural y, por lo tanto, lo despojaba de todo interés para el estudio social. En nítido contraste, la antropología ha hecho del cuerpo una dimensión analítica de pleno derecho, develando que éste “nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (Le Breton 2002:14). En efecto, ya en su estudio hoy ampliamente citado sobre las *técnicas corporales* de 1936, Marcel Mauss señalaba que “la posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de movimientos y mecanismos puramente físicos” (1979: 339). Sin embargo, como señala Lock (1993) en una completa revisión bibliográfica sobre los estudios de lo corporal en la antropología social, actualizada posteriormente por Ayús Reyes y Eroza Solana (2007-2008), a pesar de este trabajo pionero, el estudio antropológico de la corporalidad recién comienza a delinearse como un campo específico de estudio en la década de 1970, constituyendo uno de sus hitos fundacionales la compilación de trabajos que Blacking (1977) tituló “*The anthropology of the body*”. En el ámbito latinoamericano, esta temática comenzó a estudiarse sólo más recientemente, investigaciones entre las cuales deben mencionarse los trabajos en México de Elsa Muñiz (2002) y Josefina Ramírez Velázquez (2009), en Brasil los de Ondina Fachel Leal (1995) y los de José Bizerril (2007), en Colombia los de Zandra Pedraza Gómez (1997) y los de Mará Viveros Vigoya y Gloria Garay Ariza (1999), en Perú los de Liuba Kogan (2007), en Chile los de Mario Ociel Moya (2013), en Uruguay los de Susana Rostganol (2008) y en Argentina los de Silvia Citro (2009, 2011) y su Equipo de Antropología del Cuerpo y la *Performance*, del cual formamos parte como investigadores.

En tanto que construcción social y dada la relevancia que el factor religioso tiene en la configuración de todo grupo social, es preciso señalar, pues, que el cuerpo está atravesado por elementos y símbolos religiosos, especialmente durante aquellos períodos del mismo conocidos como “crisis vitales”, objetos de muchos ritos de paso (Turner 1989; Van Gennep 1986). Los vínculos entre las creencias religiosas de un grupo y la corporalidad han sido destacados por diversos autores. Por ejemplo, Bryan Turner ha expresado que los discursos religiosos no son “especulaciones abstractas de una naturaleza remota y metafísica” sino que “entran en el ritmo básico de la vida mundana: nacimiento, procreación, vejez y muerte” concluyendo que “nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo” (1997:12), algo cristalizado en cada uno de los trabajos compilados bajo el título “*Religion and the body*” (Coakley 2000). Asimismo, Jean Maisonneuve afirma que la mayoría de los trabajos dedicados a los rituales subrayan la “relación fundamental de la fe y la corporeidad” (2005:12). En el mismo sentido, recientemente Webb Keane ha enfatizado sobre la importancia de las prácticas corporales en materia religiosas. En esta dirección, luego de destacar “el poder que las

disciplinas [corporales] tiene en construir disposiciones a creer”, señala que “incluso las más espiritualizadas religiones escritas enseñan doctrinas a través de actividades concretas, tales como catecismos, sermones”, razón por la cual hay que analizar la religión “como un conocimiento práctico de instituciones y reglas que orientan la actividad concreta” de los individuos (2008:117. Mi traducción). Investigaciones seminales sobre el fenómeno religioso que abordan el cuerpo han sido llevadas a cabo por Mauss (1979), Hertz (1990) y Leenhardt (1961). En el campo latinoamericano, estos temas se han comenzado a trabajar más recientemente (Gomes dos Anjos 1995; Mafra y de Paula 2002). En el ámbito argentino, se han llevado investigaciones sobre el tema en grupos indígenas toba (Citro 2000; Tola 1999), pentecostales (Míguez 2002), católicos carismáticos (Cabrera 2005), adventistas (Ceriani Cernadas 1998), monjes benedictinos (Ludueña 2002), judaísmo (Setton 2007), comunidades islámicas (Montenegro, 2002), budismo zen (Carini 2012) y grupos Sai Baba (Puglisi 2012a).

Puede decirse que todo sistema religioso posee una concepción particular del cuerpo, una representación específica acerca de cómo éste funciona, aquello que Héritier (1991) llama una “etnofisiología”. Y estas representaciones corporales determinan, por ejemplo, las prácticas alimentarias básicas de un grupo social, es decir, cuáles son los alimentos que están permitidos *incorporar* para sostener el buen funcionamiento corporal y cuáles están prohibidos (para una prolífica bibliografía sobre el simbolismo de la comida y tabues religiosos alimenticios ver Douglas, 1973, 1988, 1998)². Asimismo, estas representaciones proveen una explicación de porqué el cuerpo se enferma y cómo debe tratarse en estos casos (una buena síntesis de trabajos al respecto puede encontrarse en Lock y Scheper-Hughes 1987; Lock 1989). Subyaciendo a estas cuestiones existen representaciones sobre el mundo circundante (natural y humano) y sobre sus relaciones con el cuerpo, de lo cual se derivan, entre otras, prácticas rituales para establecer o reforzar dicha conexión entre la corporalidad y el entorno.

En este trabajo analizaremos algunas de estas cuestiones en grupos argentinos devotos de Sai Baba. En estas dirección, vamos a examinar sus hábitos alimentarios y su relación con la salud así como la incidencia que se cree tienen éstos en la práctica ritual de los *bhajans* (cantos devocionales), comprendidos como un medio para establecer una conexión con el cosmos divino a la vez que un “alimento para el espíritu”. Esta indagación la hemos realizado en el marco de nuestra investigación doctoral (Puglisi 2012a) centrada en el estudio antropológico de las prácticas y representaciones corporales de dichos grupos³.

² En este sentido, el antropólogo español Jesús Contreras explica que “La alimentación está pautada por el sistema de creencias y valores” lo cual determina “qué alimentos son objeto de aceptación o rechazo” (2007:1). Y profundiza En todos los pueblos o culturas, las elecciones alimentarias están condicionadas muy a menudo [...] por todo un conjunto de creencias religiosas, prohibiciones de diverso tipo y alcance, así como por concepciones dietéticas relativas a lo que es bueno y a lo que es malo para el cuerpo. [...] Dichos valores se manifiestan en las numerosas prescripciones y prohibiciones en materia alimentaria desde el ámbito de las diferentes religiones. Puede afirmarse que todas las religiones o sistemas de creencias contienen algún tipo de prescripciones alimentarias, concepciones dietéticas relativas a lo que es bueno y a lo que es malo para el cuerpo (y/o para el alma), para la salud (y/o para la *santidad*) en definitiva. De ahí que determinados comportamientos alimentarios sean estrictamente necesarios para alcanzar la santidad y que otros denoten perversión o pecado (2007:2).

³ Los datos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, los cuales incluyen la información 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 (Prov. Buenos

Nacido y fallecido en el pueblo de Puttaparthi (sur de la India) Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual que se autoproclamaba un *avatar*, una encarnación divina en la Tierra. 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 hinduistas (como las enseñanzas *védicas* e infinidad de prácticas rituales). Fruto de su notable expansión mundial, especialmente debido al hecho que muchos occidentales se interesaron por las espiritualidades orientales a partir de mediados de la década de los sesenta, fenómeno que Colin Campbell (1997) denominó “orientalización de occidente”, en el año 1967 se funda la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB), la cual se asienta en Argentina en 1982 y que cuenta en la actualidad con más de treinta Centros Sai distribuidos en todo el país. En el marco de una tradición científica atenta a los procesos de creciente visibilidad de la diversidad religiosa nacional (Frigerio 2007; Mallimaci y Beliveau 2007), podemos inscribir a los grupos Sai Baba argentinos bajo la categoría de “Nuevos Movimientos Religiosos” (Carozzi 1993:34). Para una caracterización más completa del movimiento Sai remitimos a trabajos anteriores (Puglisi 2009a, 2012b).

1.-“No sólo la comida alimenta al hombre”. Diferentes alimentos para una persona triádica

En sintonía con otras manifestaciones religiosas que conforman el campo de la llamada *Nueva Era* (Carozzi 2000), espacio que, por otro lado, no es tan heteróclito e inclusivo como suele pensarse desde las propias ciencias sociales (Frigerio 2013), los devotos Sai Baba conciben a lo divino o espiritual como “energía”, la cual sería el constituyente esencial de todas las cosas y los seres. Acorde a esto, realizan prácticas tendientes a que el seguidor pueda experimentar y, a la postre, alcanzar definitivamente, la conexión (estado de *ananda* o *iluminación*) con esta energía de la que depende todo lo existente. Dentro del culto Sai Baba, son tres los caminos espirituales disponibles al devoto para lograr esto: *jñāna-yoga*, *bhakti-yoga* y *karma-yoga*. Estos caminos implicarían la unión (*yoga*) con lo divino a través de la vía del conocimiento (*jñāna*), a través de la devoción (*bhakti*) y a través de la acción (*karma*).

La importancia de los “tres caminos” al interior del movimiento Sai es tal que la O.S.S.S.B institucionalmente se organiza de modo ternario debido a ellos. Así, las Organizaciones Sai de cada país y sus respectivos Centros locales deben contar con un área encargada de la devoción, otra del servicio y otra de la educación. Existe una correspondencia entre estos tres caminos y las tres dimensiones que conforman la noción de persona en la arquitectura simbólica Sai, a saber: cuerpo, mente y espíritu. En esta dirección, Adela (devota de hace más de una década y ex-directiva) explica que “la Organización Sai contempla estos tres aspectos del hombre y en consonancia con ello se desarrollan actividades orientadas a integrar estos aspectos por las vías o senderos que le corresponden a cada uno de la siguiente manera: *karma-yoga* para el cuerpo, *jñāna-yoga*

Aires), Rosario (Prov. Santa Fe) y Ciudad de Buenos Aires desde el año 2006 hasta el 2010, así como también del análisis del material bibliográfico que circula entre los devotos.

para la mente y *bhakti-yoga* para el espíritu”. De este modo, en todo Centro Sai existen actividades de servicio (denominadas *narayana seva*, literalmente, “servicio desinteresado al prójimo”, consistentes en, por ejemplo, reparto de ropa y comida y/o asistencia médica gratuita a personas carenciadas), de educación (se imparten cursos y talleres) y prácticas devocionales de naturaleza ritual: meditación, sesiones de *bhajans* (cantos devocionales) y recitación de *mantras*. Anudada a estas cuestiones se halla una concepción “amplia”⁴ del alimento ya que, como señalara Adela, “Sai Baba dice que no sólo la comida alimenta al hombre, sino que éste debe cuidar cómo se alimenta, todo el tiempo, en sus tres aspectos. Así, el cuerpo es alimentado por la comida, la bebida, la respiración y el movimiento. A la mente la alimentamos a través de los cinco sentidos de la percepción y de los pensamientos. Al espíritu lo alimentamos a través de la meditación, cantos, recitación del rosario, silencio, etc.”. En este sentido, podemos decir que los tres caminos serían tres dimensiones del “alimento” para satisfacer las necesidades de las diferentes esferas que conforman la persona entre los grupos Sai Baba. Naturalmente, estas dimensiones deben estar entrelazadas. Por ejemplo, la correcta alimentación del cuerpo es considerada un aspecto fundamental para que la mente esté “serena” y pueda cultivarse así como se cree que juega un rol decisivo en la eficacia ritual de las prácticas devocionales. Esto es así porque “en todas las religiones, los alimentos acostumbra a contribuir, en mayor o menor medida, a tres finalidades: a) comunicarse con Dios, b) demostrar fe mediante la aceptación de las directrices divinas concernientes a la dieta, c) desarrollar una disciplina mediante el ayuno” (Contreras 2007:12). A partir de los resultados de mi etnografía, puedo afirmar que la comunicación experiencial con lo divino, que requiere un estado corporal adecuado logrado a través de la alimentación, es el principal objetivo por el cual los devotos Sai Baba argentinos prestan particular atención a sus hábitos alimentarios.

Como antropólogo interesado en los ritos religiosos y su dimensión subjetiva y corporal, en mi investigación del movimiento Sai Baba me he focalizado en las prácticas alimentarias y las devocionales. En otros trabajos examinamos detenidamente la práctica de la meditación (2009b y 2014) y la recitación de *mantras* (2011), razón por la cual en este artículo vamos a analizar las dimensiones alimentarias de la ritualidad Sai y las sesiones de cantos devocionales (*bhajans*), comenzando por la primera cuestión.

2.-Las prácticas alimentarias

El correcto ejercicio y el máximo provecho de las prácticas rituales Sai exige seguir determinadas prescripciones alimentarias. Más allá del rol que juegan en la eficacia ritual, los devotos consideran que la alimentación mejora su vida “en general”, razón por la cual la dieta constituye un “estilo de vida”⁵. Al referirse a cuestiones alimentarias, los devotos aluden siempre a, para decirlo en términos foucaultianos, un “cuidado de sí” en aras del logro de sus objetivos espirituales, razón por la cual podemos comprender a las prácticas

⁴ Al respecto, vale señalar que “la alimentación no es una mera actividad biológica” (Contreras, 1992:98) en tanto que “el acto de alimentarse, tratarse de la comida o la bebida, trasciende la pura necesidad de nutrirse pues [...] se encuentra ligado a circunstancias y acontecimientos que nada tienen que ver con la estricta necesidad de alimentarse” (1992:102).

⁵ Como recordara Bryan Turner “el término ‘dieta’ proviene del griego ‘diaita’ y significa un modo de vida” (1997:205).

dietarias de estos grupos como una *tecnología del yo*⁶. Algunos ejemplos de nuestro trabajo etnográfico lo ilustran perfectamente. Al ser consultados acerca de la importancia de la alimentación, varios seguidores fuertemente comprometidos con el culto se refirieron a la corporalidad y la importancia de ésta en el camino espiritual. Por ejemplo, Mónica (45 años, ama de casa) señaló “debemos cuidar el cuerpo porque es el templo y vehículo del alma”. Horacio (43 años, empleado público), por su parte, señaló “si cuidamos nuestro vehículo podremos movernos mejor”. En la misma línea de ideas, Adela (50 años, psicóloga) explicó “Baba dice que el cuerpo es la barca con la que cruzamos el océano de la vida y que, como cualquier travesía, lo primero que debe estar en óptimas condiciones es el vehículo que vamos a utilizar, ya que cualquier avería en el mismo se traduciría en tener que distraernos y poner mucha energía para repararlo. Por lo tanto, debemos cuidarnos”. Por último, Alejandro (47 años, empresario) indicó que “el cuerpo es como una balsa, cuando ésta se rompe Dios te da otra, reencarnás, para seguir viaje. La otra orilla es la iluminación, descubrir que siempre era yo, que soy Dios y parte de él”.

Como se desprende los materiales presentados, al indagar por la alimentación los devotos remiten siempre al cuidado del cuerpo. Y esto es así porque, según la narrativa del grupo, el alimento incide directamente en éste y en los caracteres de la persona. Sai Baba señalaba:

Debido al fuerte efecto que tiene la dieta en la mente, tarde o temprano todo aspirante a una vida espiritual que obre con seriedad tendrá que hacerse cargo de su alimentación. El alimento que comes es un constituyente muy importante del material físico y mental con que tienes que luchar en el campo espiritual. [...] El alimento es la principal fuerza formativa. El alimento hace al hombre fuerte de cuerpo; el cuerpo está íntimamente conectado con la mente. La fuerza de la mente depende también de la fuerza del cuerpo. La conducta moral, los buenos hábitos y el esfuerzo espiritual dependen de la calidad del alimento; la enfermedad, la debilidad mental y la pereza espiritual son el resultado de una alimentación defectuosa (Sai Baba, 2013).

En tanto que constituyente de la persona y el rol que se le asigna en el éxito de las metas espirituales no puede sorprender, pues, que el tipo de alimento pasible de ser consumido esté estrictamente estipulado. Justamente, en el hinduismo (la cosmología retomada por el culto Sai Baba) lo que alguien come y cuando lo come está determinado por un complicado sistema de reglas que hacen referencia al qué, al dónde, al cómo, etc. (Syed 2002: 147-149). No obstante, a los fines del presente trabajo, no vamos a profundizar en todos estos aspectos sino sólo en aquellos que son de relevancia para la dinámica culinaria de los grupos Sai Baba argentinos. Al respecto, según la narrativa de los seguidores, lo que emerge en primer lugar en sus discursos al explorar en materia alimentaria son los *gunas*. Según la concepción hinduista —especialmente en la medicina *ayurveda*⁷—, todos y cada uno de los aspectos del medio natural poseen unas propiedades

⁶ Descriptas 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, etc”. (1991:36).

⁷ El término *ayurveda* puede traducirse como “ciencia de la duración de la vida” y es la medicina que se encuentra en los *Vedas*, las escrituras sagradas del hinduismo. Sobre estos últimos, Renou señala que como estos documentos “son obra de los grupos ‘arios’ —es decir, indoeuropeos— que habían invadido la India del noroeste probablemente hacia 2000 a. C., debe considerarse que los textos védicos más antiguos se remontan a esa época” (1965:7). El término *Veda* “derivado de la raíz *vid* (afin a la antigua palabra inglesa ‘wit’ [saber]), significa ‘libro del conocimiento’” (Mahadevan 1991:17).

únicas, denominadas *gunas*. Existen tres *gunas* principales (*tamas*, *rajas* y *sattva*) que se combinan en distintas proporciones en cada uno de los elementos del mundo natural. De esta forma, el predominio de uno de estos elementos sobre los demás definirá a cada entidad natural como *tamásica*, *rajásica* o *sattvica*. *Tamas* corresponde al estado de oscuridad en el que nada ocurre y se asocia a la pasividad y la inercia. El estado *rajásico* es el contrario al *tamásico*. Es un estado en el que predomina la energía, el deseo, la excitación. El estado *sáttvico* o *sattvas*, surge cuando se unen en una entidad en perfecta armonía los elementos *rajásicos* y *tamásicos*. Como decía Adela:

éste es el estado que combina lo mejor de los dos estados anteriores, el que nos permite vivir una vida armónica. Nos convierte en personas relajadas pero enérgicas, confiadas y conformes pero también innovadoras y creativas, comprometidas pero desapegadas. En definitiva, *sattvas* es el ideal al que todos aspiramos.

Como se hallan presentes en todo, los *gunas* se encuentran también en los alimentos que consumimos, influyendo en nuestro estado. Por ello, continua Adela “una dieta basada en alimentos *sáttvicos* ejercerá sobre nuestro estado general, físico y psicológico, una influencia mucho más positiva que si sólo nos alimentamos con productos *rajásicos* es decir, sobrestimulantes o *tamásicos*, tendientes al letargo”. Por lo tanto, los devotos Sai Baba basan principalmente su dieta en alimentos *sáttvicos* (frutas, verduras, algas, cereales, etc.), es decir, alimentos que, como enfatizaba Adela, “comemos al natural, crudos, frescos, orgánicos”⁸. Concluye su explicación señalando que “esta filosofía [el *ayurveda*] coincide plenamente con la de Hipócrates que hace más de 2500 años decía ‘Que la medicina sea tu alimento y que tu alimento sea tu medicina’”. Aunando alimentación “natural” con salud, Sai Baba en una oportunidad señalaba que:

Todas las otras especies viven de lo que la Naturaleza provee. Sólo el hombre se alimenta de comidas preparadas de diferentes maneras [...] y consume diferentes tipos de alimentos no vegetarianos. El Alimento, la Cabeza y Dios están relacionados entre sí. Es significativo que aquellos que viven a base de alimentos vegetarianos tienen menos predisposición a las enfermedades, mientras que los que consumen carne están expuestos a diversas enfermedades (Sai Baba, 1990).

En la tendencia hacia el vegetarianismo de quienes participan del movimiento Sai en Argentina existen, no obstante, gradaciones en la aceptación de estas normativas. Es así que en asistentes ocasionales, es decir, personas que no se hayan totalmente comprometidas con el culto (por ejemplo, no participan institucionalmente o no asisten al Centro varias veces a la semana) hemos encontrado tanto vegetarianos estrictos como individuos que incorporan carnes blancas (pescado y pollo) e incluso rojas (vaca y cerdo) a su dieta, aunque vale decir que éstos últimos son casos muy infrecuentes. Por el contrario, las personas que se encuentran fuertemente comprometidas con el culto son estrictamente vegetarianas, donde también pueden reconocerse variaciones, ya que algunas consumen derivados animales como leche y huevos, mientras que otros, los más estrictos, no los consumen. En este último caso, un devoto que participa intensamente del culto Sai hace más de diez años decía “lo ideal es que la dieta consista aproximadamente en 70 % de cereales, 25 % de legumbres y el 5 % restante de fruta”. Algunas de estas personas incluso suelen basarse en

⁸ Los alimentos *rajásicos* serían infusiones estimulantes (café, té, mate), especias picantes, bebidas gasificadas, azúcares y panes, mientras que los *tamásicos* serían principalmente carnes rojas, aves, pescado, alcohol y salsas grasas.

complicados calendarios astrológicos hindúes para saber qué tipo específico de grano les corresponde comer cada día.

Los seguidores insisten en que el vegetarianismo tiene efectos positivos en el desempeño físico y ritual. En estos relatos, la argumentación generalmente se construye por oposición a la carne. Por ejemplo, en lo que respecta a la meditación, los seguidores reconocen que comer sólo vegetales “favorece que uno esté más liviano” para “desengancharse” de los pensamientos, a diferencia de lo que ocurriría si comemos carne⁹, pues “estaríamos ingiriendo el espíritu del animal”, que es algo *tamásico*, “denso”, algo que nos ata a este mundo “material” del que debemos desapegarnos. Esta oposición entre lo “denso” y lo “sutil” —que, por otro lado, atraviesa toda la simbología Sai— es retratada por otro devoto, quien se vale de un ejemplo deportivo. Consultándole por las diferencias que percibía al “dejar” la carne, Sebastián (25 años, estudiante) dijo “ahora cuando juego al fútbol me siento más ágil, veloz y más despierto en la cancha. Lo que siento que perdí es fuerza”. En este relato podemos apreciar cómo se construye una interesante oposición, ya que el vegetarianismo da agilidad corporal y claridad mental (estar “despierto”, término muy connotado ya que “despertar” alude a su objetivo espiritual) pero, como contraparte, se pierde fuerza, es decir, la carne aquí es asociada con la fortaleza física.

Uno de los motivos principales por los cuales los devotos no comen carne es que ello implica matar, es decir, violar el principio de “no-violencia” que defiende fervientemente la Organización Sai. Como señalara Adela

El vegetarianismo es parte de nuestro camino como seguidores de estas enseñanzas, porque uno de sus valores, la no-violencia, está directamente despreciado en el uso de animales para la alimentación y todos los otros usos que se le da a sus restos. Por eso me mantengo lejos de comer todo lo que me hubiera podido mirar.

Naturalmente, esto es parte de un fenómeno más amplio. Al respecto, quisiera recuperar el trabajo de Mónica Cragolini (2012), quien investigando las cuestiones filosóficas implicadas en la relación que los seres humanos establecen con los animales, señala que uno de los posicionamientos éticos más importantes del vegetarianismo en nuestro país está vinculado con el desbaratamiento de la ideología de la supremacía humana, blanca, masculina y heterosexual que anida en la “cultura carnívora” de Argentina y que en cierta medida define el “ser nacional”. En efecto, en la construcción imaginaria de la Argentina como comunidad (Anderson 1993) la tradición carnívora juega un importante papel, imaginario que se ha venido consolidando desde 1880 con el modelo de un país ganadero-exportador. Al respecto, así como anteriormente Sebastián apeló al fútbol, otro emblema nacional, para referirse a los efectos de la alimentación sobre él, consultado sobre el porqué de no comer carne apela también este imaginario. En este sentido, señaló que “si Argentina está tan mal” ello se debía a que nosotros, como país ganadero, “matamos miles de animales por año”, entre ellos, y especialmente, el animal sagrado de la India¹⁰ lo cual “genera muchísimo *karma* negativo”.

⁹ Vale decir que las restricciones y prohibiciones a la carne existen en muchas culturas, incluso en la tradición judeocristiana. A juicio de Contreras (2007:13) esto responde a que los animales son morfológicamente más similares a los humanos que los vegetales y por eso tiende a prohibírseles.

¹⁰ Al respecto, Marvin Harris señala que el carácter sagrado de la vaca se vincula en la teología hindú con la doctrina de la transmigración. El hinduismo representa a todas las criaturas como almas que han ascendido o caído en su avance hacia el Nirvana. Hacen falta 86 transmigraciones para pasar de demonio a vaca, y una más para que el alma adquiera forma humana. Pero el alma siempre puede retroceder. La de una persona que mate una vaca retornará, sin duda, al peldaño más

Además de esta fundamentación basada en cuestiones éticas, existe entre los Sai otra de índole biológica en la que se justifica el no consumo de carne. En esta dirección, los devotos señalan que los animales herbívoros tienen, al igual que nosotros, el intestino largo, mientras que los carnívoros lo tienen corto. Por tanto, si comemos carne, esta queda descomponiéndose dentro de nuestro cuerpo mucho más tiempo que en el tracto intestinal de los carnívoros. Otro aspecto anatómico al que comúnmente se recurre en este tipo de justificaciones es a la falta de garras y colmillos por parte de los humanos para matar y desgarrar la presa, lo cual nos obliga a emplear artefactos y cocinarla, aquello sobre lo cual Sai Baba más arriba advertía al decir “sólo el hombre se alimenta de comidas preparadas de diferentes maneras”.

Anudada a estas elecciones alimentarias se haya la creencia en la transmisión de las propiedades del producto consumido al consumidor, algo común no sólo en la religión hindú (Marriot 1976; Kakar 1982) sino a las cosmologías religiosas de todo el mundo (por ejemplo, la etnografía amazónica rebosa de ejemplos al respecto, Metraux 2011), lo cual ha llevado al sociólogo Bryan Turner a repetir la conocida frase “el hombre es lo que come” (1997: 223). Más arriba hemos visto que Sai Baba se ha pronunciado al respecto señalando que “el alimento que comes es un constituyente muy importante del material físico y mental”. En esta línea de ideas, Hugo (60 años, jubilado) explicaba que “la alimentación influye de manera notable en la personalidad y en el carácter” y Horacio puntualizaba “la energía de los alimentos condiciona nuestros pensamientos”. Así, por ejemplo, Marisol (22 años, estudiante) explicaba que un amigo suyo cuando comía carne se ponía “nervioso”, explicando el fenómeno apelando a que uno está incorporando la adrenalina que sufre el animal los momentos previos a ser sacrificado. El estado de excitación responde a que se incorpora el estado “nervioso” del animal y, de manera más general, haber ingerido un ser viviente que tiene sistema nervioso. Sebastián, por su parte, señaló que si uno come carne se vuelve “agresivo” en tanto que incorpora este carácter del animal. Sobre la agresividad que trae aparejado el consumo de carne, de manera similar Sai Baba decía:

El alimento no vegetariano no sólo afecta el cuerpo sino también la mente. Al consumir alimento de origen animal, se desarrollan tendencias animales. Así como es el alimento que consumen, son sus pensamientos. Hoy, los hombres se están comportando peor que los animales salvajes de la selva. Se han vuelto crueles, despiadados e insensibles. No hay compasión ni comprensión entre un hombre y otro. La causa principal de esta condición es el tipo de alimento que consumen (Sai Baba 1990).

Así, podemos decir que los motivos por los cuales los seguidores del culto Sai no comen carne son de dos órdenes, uno de índole moral y otro biológico. Atravesando estas cuestiones se halla la idea de que la carne nos vuelve “pesados”, “nerviosos” y “agresivos” en tanto incorporamos los caracteres de los animales. En este punto, al menos en lo que respecta a personas urbanas de clase media-alta con elevados niveles de educación formal, tal es el caso de los devotos Sai Baba argentinos, creemos que el vegetarianismo deviene también una “opción por la delicadeza” (Douglas 1998) característica de las élites occidentales que, en este caso, rechaza matar animales por la agresividad de esta práctica y

bajo y tendrá que comenzar de nuevo. Los dioses moran en las vacas. La teología hindú calcula en 330 millones el número de dioses y diosas que contiene su cuerpo (Harris, 1989:57).

No podemos dejar de mencionar que en este trabajo “El enigma de la vaca sagrada” así como en otro clásico, “Vacaciones, cerdos, guerras y brujas” (1990), Marvin Harris explicó que a su juicio el tabú de no comer vacas en la India constituye una medida económicamente exitosa a pesar de su aparente irracionalidad para el sentido común occidental.

el temor a incorporarla donde, claramente, se juega la oposición naturaleza-cultura. Asimismo, es importante señalar que el vegetarianismo, más allá de su presencia en muchos grupos religiosos, responde también a un fenómeno más global de emergencia de nuevos mercados de consumo dirigidos al cuidado y bienestar del cuerpo (Citro, Aschieri y Mennelli 2011).

Como decíamos al principio de esta sección, en el hinduismo no se trata sólo de ingerir los alimentos adecuados sino de hacerlo, entre los factores que los Sai recuperan como más importantes, de una manera determinada. En este sentido, los seguidores argentinos destacan que las condiciones de consumo juegan un rol clave en la eficacia de las prácticas alimentarias. Al respecto, Hugo explicaba “hay que comer despacio, no comer en demasía sino intentar quedarse siempre con un poco de hambre. Asimismo evitar ver televisión mientras se come, porque si miras el noticiero, por ejemplo, la comida te cae como una bomba y, por supuesto, se recomienda no comer antes de meditar”. Diego (32 años, electricista), por su parte, indicaba “no se trata sólo de comer verduras, sino de prepararlas con amor”, destacando asimismo la importancia de comer pausadamente y en silencio. Por otro lado, si bien no constituye un rito estricto, es frecuente que, antes de comer, la comida sea bendecida¹¹ y se agradezca por la misma. Esto pude notarlo tanto en retiros espirituales así como en las casas de devotos quienes amablemente, al darme extensas entrevistas, me invitaban a merendar o almorzar.

Para finalizar esta sección vamos a referiremos brevemente a la práctica del ayuno ya que la misma no está tan extendida como el vegetarianismo entre los devotos Sai argentinos. Quienes practican eventualmente o practicaron el ayuno, han coincidido en reconocer lo “livianos” que se sienten, la “purificación” que han experimentado y cómo esto les da aún más “claridad mental”. En este sentido, una devota se refirió a Gandhi y sus ayunos destacando que éstos no sólo constituían métodos de protesta sino una “manera de hallar, con su cuerpo libre del proceso digestivo que utiliza gran cantidad de energía, la verdad y la revelación que su mente necesitaba”. No obstante, teniendo en cuenta que entre los Sai el “alimento” es concebido de manera amplia, no circunscribiéndose al aspecto nutricional, vale destacar que el ayuno se concibe también como una actitud general de mesura, la cual debe ir plasmándose en diferentes esferas. Así, por ejemplo, uno paulatinamente debe hacer “ayuno de los sentidos”, para no enredarnos con la “telaraña” de las cosas mundanas, no enfrascarnos en pensamientos negativos, etc.

Como hemos dicho, a juicio de los seguidores la adecuada alimentación del cuerpo es una precondition para el pleno aprovechamiento de las prácticas rituales las cuales, a su vez, son consideradas “alimento para el espíritu”. Pasaremos a analizar una de ellas, las sesiones de cantos devocionales.

3.-Los cantos devocionales

Hay que distinguir un *bhajan* (canto devocional) de un *mantra*. Estos últimos, como señalara Graciela (65 años, profesora), “nos remiten a los *vedas*”. Siguiendo la

¹¹ Por ejemplo, Adela dice que cada vez que va a comer entrega a Dios lo que va a ingerir recitando la siguiente oración: “Señor, Tú eres el alimento, Señor, Tú eres quien provee el alimento, Señor, Tú eres quien disfruta del alimento, por eso, todo lo que consumo, lo pongo a Tus Pies Divinos. *Om Sai Ram*”. A ella, este acto la tranquiliza porque siente “que la energía de la entrega purifica lo que ingiero”.

interpretación doctrinal clásica¹², Graciela dice que “los *vedas* son transcripciones de los sabios de sonidos que estaban en el universo, flotando en el éter desde siempre, por lo cual no tienen principio. Y dado su carácter de transcripción, los *vedas* nos llegan a través de recitaciones que son los *mantras*”. Esto explica porqué entre los devotos Sai existe una gran valoración del sánscrito (idioma original de los *vedas*), la lengua “más perfecta y sagrada”, en tanto que sus sonidos y palabras contienen “todo el saber del universo y, a diferencia de otras lenguas, se mantiene impoluta” (Graciela). Esta creencia lleva a que una de las directivas de la Organización Sai que los devotos esgrimen como prueba de tolerancia a la diversidad y ecumenismo, a saber, el respeto por la lengua local (castellano en este caso) y que implica, por ejemplo, que en los Centros Sai argentinos se vayan paulatinamente abandonando los *bhajans* en sánscrito, sea en la práctica resistida por muchos devotos (en particular, por los más “hinduizados”), pues esta lengua tiene a su juicio una efectividad muchísimo mayor que el español dadas las características de su sonoridad. Las propiedades del sonido remiten a la función que se le atribuye a los *mantras*. Como explicó Graciela, la palabra *mantra* se descompone en la raíz *man* (que significa “pensamiento”, “mente”) y *tra* (“libera”, “protege”), concluyendo de este modo que “un *mantra* es un sonido que nos libera de los pensamientos”, razón por la cual se los repite una determinada cantidad de veces para “despejar” y “liberar” la mente de los pensamientos que la asedian.

Si los *mantras* son transcripciones de sonidos divinos, los *bhajans* (cantos devocionales) son creaciones humanas para rendirle tributo a la divinidad así como, según las palabras de muchos seguidores, un “alimento para el espíritu”. En Argentina, hace aproximadamente 13 años, los devotos encargados del “área devoción” a nivel nacional recopilaron diversos *bhajans* (cantados en la India y en los diferentes Centros de nuestro país) y editaron un cancionero *Bhajanavali. Cantos devocionales* (Editorial Sai Ram, Buenos Aires) que está presente en todos los Centros y que en el circuito es conocido comúnmente como el “cancionero o libro color rosa” debido justamente al color de su tapa. Dicho cancionero cuenta con cantos en sánscrito, castellano, hebreo y hasta mapuche, estando representadas la religión hindú, la católica, la judía y la “madre tierra” (asimilada a las religiones aborígenes americanas). Los temas de los que tratan dichos cantos son muy diversos, nucleándose en su mayoría en torno a la adoración a la divinidad, la búsqueda espiritual, la vida de Sai Baba y Jesús así como se encuentran transcripciones de canciones entonadas en las parroquias católicas locales. A este cancionero de alcance nacional, cada Centro Sai le adiciona el suyo propio¹³. Vale decir que ambos cancioneros tienen igual importancia, ya que suelen cantarse de forma pareja *bhajans* de uno y otro.

Todos los jueves y domingos¹⁴, los devotos se reúnen en los Centros Sai durante una hora a “entonar los diferentes nombres del Señor”. Una vez que están todos sentados, en sillas o en el piso, en el interior del templo, espacio sagrado (Eliade 1973) destinado a las

¹² El filósofo hindú Mahadevan indica que en el hinduismo “se alude a los Vedas como *śruti*, que significa ‘oído’. Se cree que estas escrituras básicas fueron algo escuchado por los videntes-poetas (*rsis*) de antaño. Estos poetas [...] no fueron los inventores del Veda más de lo que Newton fue el creador de la ley de gravitación. Las verdades védicas fueron descubiertas, no creadas; fueron reveladas a los poetas, no establecidas por ellos” (1991:17).

¹³ El cual está conformado por canciones (música y letra) en castellano creadas por los devotos pertenecientes a dicho Centro (en los casos de Ciudad de Buenos Aires y La Plata, capital de dicha Provincia, los cantos de estos cancioneros tratan temáticas fundamentalmente vinculadas con Sai Baba y la búsqueda espiritual).

¹⁴ Los practicantes consideran que éstos son los días más adecuados de la semana para cantar dada la influencia que el calendario tiene sobre el individuo.

actividades rituales, se recita tres veces el *mantra* om, luego tres veces el *mantra Gayatri* (dirigido a la “Divina Madre”) y a continuación comienzan los cantos. En los mismos existe la figura del “bastonero”, persona o conjunto de ellas que, al igual que el “guía” en la meditación, es la encargada de conducir la práctica ritual del canto. En el caso del Centro Sai de la ciudad de La Plata, por ejemplo, no está determinado previamente a la sesión quienes serán bastoneros. En estos casos, finalizado un canto una persona pide al grupo cantar y oficia como bastonero de la misma. Por el contrario, en otros Centros, como en el ubicado en ciudad de Buenos Aires, hay un grupo fijo de bastoneros (suelen ser cuatro o cinco), únicos encargados de cantar y tocar instrumentos (principalmente la guitarra, la flauta y tambores) durante la sesión. Esta situación puede responder en parte a una cuestión de logística organizacional: en los Centros con muchos asistentes, la modalidad del bastonero “espontáneo” (que suele darse en Centros con menos personas) obviamente entorpecería el desarrollo de la sesión. No obstante, más allá de esta razón, una persona de un Centro demográficamente pequeño consideró que la existencia de un grupo fijo y limitado de bastoneros era un ejemplo de lo “estrictos” que son otros Centros, buscando en este caso cierta perfección en la ejecución de los cantos ya que de este modo se aseguran de quien cante lo haga bien (de hecho, los grupos de bastoneros suelen reunirse para ensayar antes de cada sesión de cantos y también los sábados).

La ejecución de los cantos es de la siguiente manera. El bastonero señala a todos los presentes el *bhajan* a cantar indicando su número en el cancionero a fin de que todos lo puedan identificar rápidamente. Acto seguido, el bastonero canta la primera estrofa y luego la repiten todos los presentes. Esto se efectúa con todos los párrafos hasta el final de la canción. Acontecido esto, se vuelve a cantar toda la canción del mismo modo pero acelerando el ritmo y, finalmente, todos a la vez cantan nuevamente (y muy despacio) la primera estrofa de la canción. Este ritmo es intencional con efectos rituales y simbólicos. En efecto, el bastonero comenzó como un guía indicándole los pasos a seguir al grupo. Una vez conocido el sendero, éste se transita más rápidamente. Finalmente, el guía ya no tiene más función que cumplir. Se funde, pues, con el resto de sus hermanos en una armoniosa lentitud con el entorno. Esta metodología se repite con todas las canciones a excepción del último *bhajan* de la sesión, el cual enfatiza precisamente esta fusión de la feligresía en su conjunto al ser cantado por todos juntos desde el inicio, sin bastonero.

Si bien la lista de canciones celebradas cambia de sesión en sesión, la “estructura” del ritual no varía. Siempre inicia con los *mantras* mencionados, se canta por el lapso de aproximadamente una hora conforme a la técnica de canto descrita y siempre el último *bhajan* es cantado grupalmente en su totalidad. Después de esto, todos juntos repiten siempre, en el siguiente orden, tres veces el *mantra* “*Samasta Loka Sukhino Bhavantu*”¹⁵, luego se canta el *Arathi* (himno de adoración que recuerda los atributos de Dios), luego se pronuncia un Om y tres *Shanti* (“paz”). Posteriormente se canta: “La verdad y el amor brotan de tu palma/como el brillo del sol ilumina el alma/siempre dando a la vida nuevas esperanzas/bríndanos tu gracia dulce Sai Baba”. Mientras se canta este *bhajan*, se reparte una ceniza denominada *vibhuti* a todos los presentes, cantándose tantas veces como sea necesario para terminar la entrega. A continuación, se lee el *Vibhuti Puja* (plegaria en la cual los devotos alaban los poderes de esta ceniza) y luego se canta tres veces este corto *bhajan* “de la falsedad llévanos a la verdad/ de la oscuridad llévanos a la luz/ de la muerte a

¹⁵ “Que todos los seres de todos los mundos sean eternamente felices y que todos seamos muy felices”.

la inmortalidad” (*asato ma sadgamaya/ tamaso ma jyotirgamaya/ mrtyorma amrtam gamaya*). Finalmente, se vuelve a recitar un Om y tres *Shanti*, se le agradece a Sai Baba por estos momentos “de unión” y se le ofrecen las energías producidas en los cantos. Luego, se apagan las luces y todos permanecen algunos minutos en silencio para comenzar lentamente a retirarse.

Más allá de la función atribuida a los cantos a nivel discursivo-doctrinario (ser una muestra de la devoción al Señor “al cantar sus nombres”), toda la técnica ritual, como práctica corporal, se dirige a abolir progresivamente al individuo para fundirlo en una comunidad experiencial. Este proceso implica, obviamente, “purgar”, “liberar” dolores, tristezas, etc. al disolverse en el colectivo. Es por ello que, fruto de toda la preparación ritual, en los tramos finales de la sesión de cantos la gente llora, gesticula con la boca y los ojos, se balancea en su asiento, se oprime el pecho con las manos, etc. Sin lugar a dudas, de las tres prácticas devocionales Sai (recitación de *mantras*, meditación y cantos), los *bhajans* son los que generan las experiencias más intensas entre los devotos y son las experiencias que más visibles se hacen al observador, en tanto que en los *mantras* y en la meditación más allá de rostros profundamente compenetrados y cuerpos tiesos no puede colegirse mucho más de las sensaciones-experiencias que están experimentado los practicantes¹⁶. Todo lo contrario ocurre durante los *bhajans*. A modo de conjetura, podemos decir que esta mayor intensidad que percibimos en los cantos por nosotros observados se deba tal vez a que éstos constituyen una experiencia más cercana a nuestros *habitus* (Bourdieu 2007) occidentales. Y, en efecto, todos los devotos argentinos remarcan las dificultades que tienen, a diferencia del canto, para meditar o recitar *mantras*, algo que no ocurre en la India, donde los individuos son socializados desde la infancia en estas prácticas corporales.

Asimismo, más allá del parentesco que la ejecución de *bhajans* pueda guardar con nuestras disposiciones corporales más familiares, debe enfatizarse también que “uno de los aspectos fundamentales de [...] los cantos y oraciones es el cambio existencial que provocan a partir de la vivencia del *gozo*. Este estado no se reduce a solamente a una alegría interna, espiritual, sino que lleva a cambios que los *performers* experimentan en su propio cuerpo” (Citró 2009:221) y que, podemos agregar, se hacen observables a terceros. En adición, el rol del grupo no puede ser minimizado. Analizando la construcción de la eficacia ritual en las *performances* religiosas, en otro trabajo Citró nuevamente destaca el rol de la corporalidad y la música en la generación de sensaciones y emociones intensas y subraya como éstas últimas “son re-intensificadas al superponerse y replicarse colectivamente” (2012:79), es decir, destacando la importancia que la ejecución grupal tiene en la maximización de estas vivencias, algo que también constaté en mi etnografía. A una escala más general, vale decir que estas cuestiones remiten al “énfasis en lo experiencial y en lo emocional” (Carozzi 1993:16) que tienen los nuevos movimientos religiosos, en tanto que “estas experiencias no ordinarias tienen un lugar central en la mayor parte de las religiones que mundialmente constituyen el ‘fermento religioso’ de las dos últimas décadas” (1993:23).

Justamente sobre esta cuestión, para finalizar esta sección, quiero destacar una última cuestión vinculada a las fuertes experiencias que desencadenan los cantos y, en

¹⁶ Al entrevistarlos por sus experiencias en estas *performances* no aparecen vivencias emocionalmente tan fuertes como en los *bhajans*.

algunos casos, la represión o el control institucional de estas pasiones¹⁷ a través de un hecho acontecido durante mi etnografía. En este sentido, presencié varias veces en los cantos a una devota Sai que vivía tan intensamente los cantos que durante los mismos aplaudía y se columpiaba de un lado a otro con una energía tal que parecía que en cualquier momento se iba a poner de pie. En una oportunidad, valoré su ferviente compromiso y entrega aunque, sin embargo, me comenta que “gente del Centro” (es decir, directivos) la “retaron” por la efusividad que manifestaba en esta práctica en tanto atentaba contra el clima de mesura que se busca promover en los Centros Sai.

Conclusiones

En toda cosmología religiosa las representaciones del macrocosmos como las de aquel microcosmos que es el individuo están correlacionadas, son estructuralmente coherentes entre sí. En este sentido, la indagación etnográfica que hemos llevado a cabo entre los grupos Sai Baba nos permitió discernir la existencia de una clasificación ternaria de la realidad, la cual se plasma tanto en la concepción del universo como en la caracterización que se hace de la persona. Por ejemplo, refiriéndose a la naturaleza del cosmos, decía Diego “la creación siempre se da en tres modalidades: los *gunas*, la Santísima Trinidad, en la que se cree desde el cristianismo al hinduismo (Padre, Hijo y Espíritu Santo, o *Brahma*, *Visnu* y *Shiva*, respectivamente), el *Aum*, etc.” concluyendo que el tres “es un número muy importante en la creación de Dios”. Vale explicar aquí que para los Sai la divinidad estaría constituida por tres facetas: *Brahma* encargada del aspecto creador, *Visnu* del preservador y *Shiva* del destructor. Asimismo, el Om, *mantra* al que se le atribuye un papel fundamental en el surgimiento del universo, también es pensado de modo tripartito, en tanto que dicha palabra estaría compuesta por las letras “a”, “u” y “m” (*Aum*), que a su vez se corresponderían con los *gunas* y las tres divinidades (“a” con *rajas* y *Brahma*, “u” con *sattva* y *visnu* y “m” con *tamas* y *Shiva*). Asimismo, hemos visto que tres son también los “caminos espirituales” (*jñāna*, *bhakti* y *karma*) que el devoto Sai Baba puede transitar para alcanzar su objetivo espiritual supremo. Así, en la cosmología Sai advertimos la preeminencia de una lógica trídica para clasificar el universo. Y al igual que estas representaciones simbólicas del macrocosmos, hay también un simbolismo trídico referente al microcosmos. En este sentido, como ya hemos dicho más arriba, el andamiaje simbólico que sostiene la noción de persona entre los Sai no se encuentra edificado sobre una estructura dualista del tipo cuerpo-mente o cuerpo-espíritu, sino que descansa en una

¹⁷ Si bien los devotos pueden caracterizar sus experiencias como “espontáneas”, indudablemente las mismas responden a una socialización, con diversos grados, en el campo devocional Sai, a una incorporación de la estructura afectiva y emocional del grupo. Como señala Mitchell “aunque los sentimientos parecen enteramente personales, ellos son siempre experimentados en, y estructurados por, condiciones sociales. Nosotros experimentamos sentimientos e interpretamos ellos como seres enculturados, no como individuos aislados” (1997: 80. Traducción mía). En este sentido, sería la efervescencia colectiva del ritual (Durkheim 1993) la que definiría los contornos de esas experiencias “subjetivas” al tiempo que, como en este caso, sancionaría sus expresiones disonantes.

lógica ternaria que caracteriza al ser humano como constituido por cuerpo, mente y espíritu. Como decía Claudia, devota Sai desde hace más de una década, “nosotros todavía estamos con una conciencia dualista que en el hinduismo es triple”. Y, naturalmente, hay correlaciones entre ambas series. Por ejemplo, ya mencionamos que *karma-yoga* se asocia con el cuerpo, *jñāna-yoga* con la mente y *bhakti-yoga* con el espíritu. También, y más importante aún, se sostienen asimismo correspondencias entre las tres letras del *Aum* y las tres dimensiones de la persona Sai (la “a” con la mente, “u” con espíritu y “m” con cuerpo).

Puntualizando ahora en la corporalidad, es preciso volver a enfatizar que todo sistema religioso posee representaciones corporales específicas de las cuales se derivan modalidades nutricionales, terapéuticas y rituales que están en sintonía con aquellas. Así, la doctrina Sai concibe al cuerpo funcionando gracias a una energía vital denominada *prana* y de forma “holística”, esto es, ligado energéticamente al resto del cosmos gracias a diversos puntos de conexión en el cuerpo, los *chakras*. Esta caracterización de la corporalidad (derivada, por su parte, de la concepción energética del universo) determina que la salud sea comprendida como un “equilibrio energético” con el cosmos. Y esto, a su vez, implica una terapéutica particular dirigida, en caso de enfermedad, a restablecer el balance energético entre el cuerpo y el entorno. Asimismo, como ya hemos visto en este artículo, para los Sai la salud está directamente relacionada con la alimentación, dado que hay alimentos considerados, en función del tipo de energía que contendrían, buenos para el cuerpo (*sáttvicos*) y otros “malos” y de los que debemos en buena medida abstenernos (*tamásicos* y *rajásicos*). Finalmente, las prácticas rituales de estos grupos se hallan en sintonía con esta concepción del cuerpo y el universo. En efecto, las prácticas devocionales Sai, sea la meditación, la recitación de *mantras* o las sesiones de cantos devocionales aquí analizadas, tienen el objetivo ritual de generar y/o desencadenar la experiencia de “vínculo” entre el cuerpo del devoto y el cosmos (divino) del que forma parte.

Creemos que por los temas tratados, este trabajo no sólo constituye un aporte al conocimiento etnográfico de la diversidad del campo socioreligioso argentino, al dar cuenta de una minoría religiosa, sino que también efectúa una contribución a los estudios clásicos (Durkheim 1993; Douglas 1988) sobre representaciones religiosas, al mostrar cómo estas inciden estructuralmente en la conceptualización de la corporalidad, especialmente en sus facetas alimentarias y rituales.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ayús Reyes, Ramfis y Eroza Solana, Enrique. 2007-2008. “El cuerpo y las ciencias sociales”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 4:1-57
- Bizerril, José. 2007. *O retorno à raiz. uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar Editorial.
- Blacking, John. 1977. *The anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cabrera, Paula. 2005. “El cuerpo en la espiritualidad carismática católica de Buenos Aires”. *VI Reunión de Antropología del Mercosur*. 16 al 18 de noviembre, Montevideo, Uruguay

- Campbell, Colin. 1997. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio". *Religião e Sociedade* 18(1): 5-22.
- Carini, Catón. 2012. "*Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*". Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Argentina, Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
- Carozzi, María Julia. 1993. "Contribuciones del Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos a la Sociología de la Religión: una Evaluación Crítica". Pp. 15-45 en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)* compilado por Frigerio A. Buenos Aires: CEAL.
- _____. 2000. *Nueva Era y terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Ceriani Cernadas, César. 1998. "*Utopía y Milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*". Tesis de Licenciatura. Departamento de Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Citro, Silvia. 2000. "El cuerpo de las creencias". *Suplemento Antropológico. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica* 35 (2): 189-242.
- _____. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- _____. 2011. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, Silvia. 2012. "La Eficacia Ritual de las Performances en y desde los Cuerpos" *ILHA* 13 (1): 61-93.
- Citro, Silvia; Aschieri, Patricia y Mennelli, Yanina. 2011. "El multiculturalismo en los cuerpos o las paradojas de la desigualdad poscolonial". *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia* 25 (42): 102-128.
- Coakley, Sarah. 2000. *Religión and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Contreras, Jesús. 1992. "Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología". *Revista chilena de Antropología* 11: 95-111.
- _____. 2007. "Alimentación y Religión". *Humanitas. Humanidades Medicas* 16: 1-22.
- Cragolini, Monica. 2012. "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente". *Revista Científica de UCES*. 16: 45-51.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1988. *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1998. *Estilos de Pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Durkheim, Emilie 1993. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea. 1973. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Fachel Leal, Ondina. 1995. *Corpo e Significado*. Rio Grande do Sul: Editora da Universidad Federal do Rio Grande do Sul.
- Foucault, Michel. 1991. *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós.
- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". Pp. 87-118 en *Ciencias sociales y religión en América Latina*:

- Perspectivas en debate* compilado por Carozzi M. y Ceriani C. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- _____. 2013. "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo". Pp. 67-85 en *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina* compilado por R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet. Guadalajara: CIESAS.
- Geertz, Clifford. 1989. "La religión como sistema cultural". Pp. 87-117 en *La interpretación de las culturas* editado por Geertz C. Barcelona: Gedisa
- Gomes dos Anjos, José. 1995. "O corpo nos rituais de iniciação do Batuque". Pp. 139-154 en *Corpo e Significado* compilado por Fachel Leal O. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Harris, Marvin. 1989. "El enigma de la vaca sagrada". Pp. 54-79 en *Bueno para comer* editado por Harris M. Madrid: Alianza.
- _____. 1990. *Vacas, cerdos, guerras, y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Héritier, Françoise. 1991. "El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones". Pp. 159-174 en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* editado por Feher M., Naddaff R. y Tazi N. Madrid: Taurus.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Kakar, Sudhir. 1982. *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. New York: Alfred Knopf.
- Kogan, Liuba. 2007. "La insostenible materialidad de lo corporal. Cuerpos e identidades". Tesis doctoral en Antropología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leenhardt, Maurice. 1961. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lock, Margaret. 1989. "Words of fear, words of power: nerves and the awakening of political consciousness". *Medical Anthropology* 11:79-90.
- _____. 1993. "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". *Annual Review of Anthropology* 22:133-155.
- Lock, Margaret y Nancy Scheper-Hughes. 1987. "The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 1-60.
- Ludueña, Gustavo. 2002. "El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 17: 18-36.
- Mafra, Clara y Robson de Paula. 2002. "O espírito da simplicidade: A cosmologia da Batalha espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre polícias pentecostais cariocas". *Religião e sociedade* 22(1): 57-76.
- Mahadevan, Tulasi. 1991. *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maisonneuve, Jean. 2005. *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Gimenez Beliveau. 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* 5 (9): 44-63.

- Marriott, McKim. 1976. "Hindu transactions: Diversity without dualism". Pp. 109-142 en *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of Exchange and symbolic behaviour* editado por Bruce Kapferer. Philadelphia: Ishi Publishers.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Metraux, Alfred. 2011. *Antropofagia y cultura*. Buenos aires: El cuenco de plata.
- Míguez, Daniel. 2002. "Inscripta en la piel y el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes". *Religio & Sociedade* 22(1): 22-56
- Mitchell, Jon 1997. "A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (1): 79-94.
- Montenegro, Silvia. 2002. "A islamização do corpo". *Religião e sociedade*. 22(1): 143-164.
- Muñiz, Elsa. 2002. *Cuerpo, representación y poder. Mexico en los albores de la reconstrucción nacional 1920-1934*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Miguel Ángel Porrúa.
- Ociel Moya, Mario. 2013. "Genealogía de una vejez no anunciada: biopolítica de los cuerpos envejecidos del advenimiento de la gerontogubernamentalidad". *Polis. Revista Latinoamericana* 12 (36): 431-451.
- Pedraza Gómez, Zandra. 1997. "Historia y Antropología del cuerpo en Colombia: la cultura somática de la modernidad". *Programa Internacional Interdisciplinario de Estudios Culturales sobre América Latina*, 3 a 8 de junio Bogotá (Colombia).
- Puglisi, Rodolfo. 2009a. "La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba". *Revista de Ciencias Sociales* 22: 95-112.
- _____. 2009b. "La Meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: Acceso corpóreo experiencial a Dios". *Religio & Sociedade* 29 (1): 30-61.
- _____. 2011. "La performance del Om en grupos Sai Baba, un caso de fusión cuerpo-mundo". *Sociedad y Religión. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur* 36(XXI): 9-36.
- _____. 2012a. "*Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*". Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2012b. "Tejiendo vínculos: Tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina". *Revista Colombiana de Antropología* 48 (2):67-88.
- _____. 2014. "Prácticas rituales y desapego del mundo: una exploración etnográfica sobre los modos en que los grupos Sai Baba controlan la mente". *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Volumen 35, Número 2, páginas 67-87.
- Ramirez Velazquez, Josefina. 2009. "Cuerpo y trabajo. Notas sobre el adiestramiento del Cuerpo y la identidad de la operadora telefónica". *Estudios de Antropología Biológica* XIV(II):411-429.
- Renou, Louis.1965. *Las literaturas de la India*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rostagnol, Susana. 2008. "El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto". *Estudios Feministas* 16(2): 667-674.
- Sai Baba, Sathya. 1990. "La morada del Espíritu. Discurso del 21/05/90" Consultado julio 30, 2013 (<http://saibabadice.org/23/11.htm>).
- _____. 2013. "El significado espiritual del alimento". Consultado julio 30, 2013 (<http://www.sathyasai.org.ar/2013/05/04/el-significado-espiritual-del-alimento>).

- Setton, Damian. 2007. "El cuerpo como vector de significados en el judaísmo. Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch". *Mitológicas* XXII: 33-46.
- Syed, Renate. 2002 "La sacralidad de la comida. Comer lo sagrado. Aspectos religiosos de la conducta alimenticia en el hinduismo". Pp. 97-150 en *Las religiones y la comida* editado por Perry Schmidt-Leeukel. Barcelona: Ariel.
- Tola, Florencia. 1999. "Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa". *Papeles de Trabajo* 8:197-221.
- Turner, Bryan. 1997. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Víctor. 1989. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Viveros Vigoya, Mará y Gloria Garay Ariza. 1999. *Cuerpo, desigualdades y diferencias*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Webb, Keane. 2008. "The evidence of the senses and the materiality of religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2008: 110-127.
- Weber, Max. 2011. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.