

# ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS SOBRE EL ROL DE LA CORPORALIDAD EN LA PRODUCCIÓN DEL SABER ETNOGRÁFICO Y EL ESTATUTO ATRIBUIDO A LOS SENTIDOS CORPORALES\*

RODOLFO PUGLISI\*\*

*rodolfopuglisi@gmail.com*

*Universidad de Buenos Aires, Argentina*

*CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*

**RESUMEN** El presente trabajo pretende revalorizar el rol de la corporalidad en la construcción del conocimiento etnográfico. Con este fin, ilustra la incidencia que tuvo en la comprensión de los grupos Sai Baba argentinos la realización, por parte del investigador, de diversos rituales del grupo. Asimismo, el artículo reflexiona sobre el papel atribuido a los diferentes sentidos en dicha producción, sus implicancias epistemológicas, y pone a dialogar diferentes filosofías de pensamiento sobre la cuestión.

**PALABRAS CLAVE:**

Cuerpo, etnografía, sentidos, Sai Baba, filosofía.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda19.2014.05>

\* Este artículo es fruto de mi investigación doctoral, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina, la cual se centró en el estudio antropológico de las prácticas y representaciones corporales de los grupos argentinos seguidores del líder religioso conocido como Sai Baba.

\*\* Doctor en Antropología; Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Posdoctoral CONICET, Argentina.

## SOME METHODOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL CONSIDERATIONS ON THE ROLE OF EMBODIMENT IN THE PRODUCTION OF ETHNOGRAPHIC KNOWLEDGE AND STATUS ATTRIBUTED TO THE BODILY SENSES

**ABSTRACT** This paper aims to reassess the role of embodiment in the construction of ethnographic knowledge. To this end, it illustrates the impact that the researcher's performance of diverse Sai Baba rituals had on his understanding of Argentinian Sai Baba groups. The article also reflects on the role attributed to the different senses in this production as well as their epistemological implications, and establishes a dialogue between different philosophies of thought on the issue.

**KEY WORDS:**

body, ethnography, senses, Sai Baba, philosophy.

---

96

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS SOBRE O PAPEL DA CORPORALIDADE NA PRODUÇÃO DO SABER ETNOGRÁFICO E O ESTATUTO ATRIBUÍDO AOS SENTIDOS CORPORAIS

**RESUMO**

O presente trabalho pretende revalorizar o papel da corporalidade na construção do conhecimento etnográfico. Com este fim, ilustra a incidência que teve na compreensão dos grupos argentinos Sai Baba a realização, por parte do pesquisador, de diversos rituais do grupo. Igualmente, o artigo reflete sobre o papel atribuído aos diferentes sentidos em tal produção, suas implicações epistemológicas, e põe a dialogar diferentes filosofias de pensamento sobre a questão.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Corpo, etnografia, sentidos, Sai Baba, filosofia.

---

# ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS SOBRE EL ROL DE LA CORPORALIDAD EN LA PRODUCCIÓN DEL SABER ETNOGRÁFICO Y EL ESTATUTO ATRIBUIDO A LOS SENTIDOS CORPORALES

RODOLFO PUGLISI

## ENCARNAR EL CAMPO

**E**STE ARTÍCULO SE ENMARCA ENTRE AQUELLAS MODALIDADES de investigación socioantropológicas que buscan revalorizar el rol de la corporalidad y las emociones en la construcción de conocimientos. En esta dirección, como miembro del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la Universidad de Buenos Aires (Argentina)<sup>1</sup>, venimos trabajando en pos de lograr una mayor articulación entre teorías y prácticas, planteando la importancia epistemológica de recuperar los saberes sensoriales, perceptivos y emotivos que a menudo han sido desvalorizados por nuestras tradiciones académicas. El punto de partida es, por ello, el etnógrafo en el campo. Al respecto, quisiera comenzar indicando que, como señala Wright, la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico”, pues “el sujeto desplaza su ser-en-el mundo (*Dasein*) a un lugar diferente —o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica—. Es el ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (1994: 367). En este sentido, el trabajo de campo es, en primer término, “aquel lapso en el que nuestros cuerpos se insertan experiencialmente en un determinado campo social que intentamos comprender” (Citro, 2004: 8). A nuestro juicio, estas referencias ponen en primer plano el papel que tiene lo corporal en la producción del conocimiento etnográfico. En esta dirección, ya en la primera compilación de trabajos antropológicos que tematizan el cuerpo, Blacking destacó que el cuerpo del antropólogo podía servir como una “herramienta de diagnóstico” y “un modo de conocimiento” del cuerpo de los otros (1977: 7). Posteriormente, actitudes

1 Para tener un panorama de las líneas de indagación del Equipo, consultar: [www.antropologiadelcuerpo.com](http://www.antropologiadelcuerpo.com)

metodológicas similares pueden apreciarse en Jackson, cuando sostiene que “la participación corporal en las tareas prácticas cotidianas fue una técnica creativa, la cual siempre me ayudó a fundamentar el sentido de una actividad, usando mi cuerpo como otros lo hacían” (1983: 340). En este sentido, Jackson destacó la necesidad de hacer lo que los otros hacen, para poder así comprender qué piensan y por qué hacen lo que hacen (2011: 78). Tiempo después, Wacquant propondrá “una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector del conocimiento (*from the body*)” (2006: 16). También, Ylönen (2003) y Bizerril (2007) enfatizan en los modos en que el compromiso corporal activo del etnógrafo en las prácticas de movimiento que estudian contribuye a una mejor comprensión de las mismas. En el ámbito académico argentino, entre los autores que comenzaron a reflexionar sobre el rol del cuerpo en el trabajo de campo, se encuentran los análisis de Citro (1997, 2003), quien plantea como propuesta metodológica una etnografía “de y desde” los cuerpos, y también los trabajos de Aschieri (2006), Guerschman (2007) y Greco (2009), que critican la clásica fórmula “observación participante” (dado que la misma implicaría, con el primer término, una instancia de distancia/reflexión, mientras que la segunda palabra conllevaría un momento de cercanía no reflexiva), para proponer la metodología de la “participación observante”, la cual intenta destacar el carácter experiencial-corporal que tiene la producción de conocimiento etnográfico y la importancia de la cercanía con nuestros interlocutores. Asimismo, encontramos trabajos que incluyen la discusión acerca del rol de la corporalidad, ya no sólo en “la estancia en el campo”, sino también dentro del ámbito académico, como en la implementación de las clases y los *habitus* corporales que involucran, la modalidad de desarrollo y exposición en las diferentes reuniones científicas, etcétera (Carozzi, 2005; Citro y Aschieri, 2009; Aschieri y Puglisi, 2011).

Señaladas estas cuestiones, quisiera citar aquí unas reflexiones efectuadas por el antropólogo anglosajón Michael Jackson, de las cuales no resulta un dato menor que hayan surgido en el marco de experiencias suscitadas por prácticas de raigambre oriental (como lo es el hatha yoga, al que más abajo alude), es decir, de prácticas “disruptivas” de los *habitus* corporales occidentales en los que se socializó:

Hasta la mitad de mi treintena, mi conciencia se extendía por mi cuerpo sólo hasta el punto de sentirme hambriento, experimentar deseo, sentir dolor o cansancio [...] Mi cuerpo entraba y salía de mi conciencia como un extraño;

áreas completas de mi ser físico y de mi potencialidad estaban muertas para mí, como habitaciones cerradas bajo llave. Cuando tomé cursos de hatha yoga [...] fue como recorrer los cerrojos de una jaula. Por primera vez comencé a vivir mi cuerpo en completa conciencia [...] experimentando el carácter corporizado de mi voluntad y mi conciencia. (2011: 59-60)

Muy pronto en mi formación como investigador en el área de la antropología del cuerpo me topé con estos análisis de Jackson. No obstante, puedo decir sin vacilar que si bien en aquel entonces pude captar intelectualmente el sentido de estas palabras, la plena comprensión de las mismas me llegó mucho más tarde, promediando ya mi trabajo de campo etnográfico entre grupos argentinos devotos del líder religioso hindú conocido como Sai Baba. Es que, partiendo desde una postura claramente representacional abstracta de la cultura –“textualista”, como la catalogaría Csordas (1993, 1994)–, tardé mucho tiempo en advertir que era imposible “comprender” el culto sin involucrarme prácticamente en él, es decir, llevando a cabo las mismas prácticas rituales que los devotos efectuaban. Vale decir que esto en modo alguno implica abogar por una vuelta idílica a la romántica pretensión antropológica de convertirse en un “nativo más”, situación a la que se le adiciona el hecho de que personalmente no soy un “seguidor de Sai”. Sin embargo, retomando las ya citadas palabras de Jackson, “hacer lo que los otros hacen” (2011: 78), sin lugar a dudas constituye una prescripción metodológica insoslayable si como antropólogos pretendemos adentrarnos en el universo simbólico de un grupo, simbolismo que no es sinónimo de abstracción, por cuanto una buena parte de él es corporal, tal como lo dejó sentado, entre otros, Bourdieu (2007) al explicar cómo está encarnada la cosmovisión de un grupo.

Sentadas estas cuestiones, el propósito del presente trabajo es, en primer término, ilustrar las facetas emocionales más destacables de los grupos Sai Baba, a saber, la estrecha relación que los seguidores tejen con su líder. Posteriormente, a través de la alusión a algunas experiencias de campo, ilustraremos la importante incidencia que tuvo en mí la realización de diversas *performances* rituales del grupo (meditación y sesiones de cantos devocionales, denominadas *bhajans*) en el conocimiento etnográfico de los mismos, especialmente en lo que refiere a las experiencias de “cercanía con el Avatar” que los devotos dicen vivenciar al ejecutar dichas prácticas. Luego de destacar el rol de la corporalidad en la producción de conocimiento etnográfico, nos detenemos a reflexionar en el desigual papel atribuido a los sentidos corporales en dicha producción y en sus implicancias epistemológicas. Por último, nos abocamos a señalar las maneras en que

Occidente y la doctrina Sai han jerarquizado los sentidos y a examinar la relación que se teje entre ellos y la problemática de la verdad en las doctrinas de Descartes, Merleau-Ponty y los grupos Sai Baba.

Los datos relativos a los grupos Sai Baba en los que aquí nos basamos proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, los cuales incluyen información colegida a través de entrevistas<sup>2</sup> y registros<sup>3</sup> de diferentes contextos de interacción (observación participante) en los Centros Sai Baba argentinos de las ciudades de Buenos Aires (Capital Federal de la República Argentina), La Plata (Provincia de Buenos Aires) y Rosario (Provincia de Santa Fe) desde 2006 hasta 2009. Resta señalar que esta investigación se desarrolló en el marco de mi investigación doctoral (Puglisi, 2012), centrada en las prácticas y representaciones corporales de los grupos seguidores de Sai Baba.

## UN DIOS ENCARNADO

Nacido y fallecido en el pequeño pueblo de Puttaparthi (estado de Andhra Pradesh, sureste de India) bajo el nombre de Sathya Narayana Raju, Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual que se autoproclamaba<sup>4</sup>, y así era considerado por sus miles de devotos de todas partes del mundo, incluida

100

2 Las entrevistas fueron de carácter semiestructurado, de larga duración, recurrentes, realizadas a informantes calificados, generalmente efectuadas a una sola persona, pero ha habido ocasiones en las cuales entrevistamos a dos personas (parejas) juntas. Las mismas han sido llevadas a cabo tanto en las casas de los devotos como en los Centros Sai Baba, fuera de los horarios de actividades rituales. Las hemos recogido en un grabador de voz digital y posteriormente transcrito de forma literal. En lo que respecta a la relación que como investigadores hemos establecido con el campo de estudio, vale destacar que no somos devotos de Sai Baba, lo cual no excluye, por supuesto, que hayamos establecido relaciones de afecto con algunas de las personas que hemos ido conociendo a lo largo de estos años de estudio.

3 Este registro se llevó a cabo mediante la redacción de un cuaderno de notas de campo.

4 Para Morton Klass (1991: 94-95), la autoadscripción divina de Sai Baba es un ejemplo de la frecuente ecuación hindú que se establece entre gurú (en principio, cualquier maestro) y Dios, lo que vuelve, a su juicio, más extraordinaria la afirmación de Sai Baba "soy Dios" en contextos no hindúes, que en la India. Sin embargo, Spurr no acuerda con esta apreciación señalando que la afirmación de Sai Baba de "ser Dios" es algo extraordinario, incluso en contextos hindúes (2007: 31-32). Asimismo, son interesantes las puntualizaciones de Taylor (1987: 122 y 131), para quien el anuncio de Sai Baba en 1968 de que él era el "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 otros países como Estados Unidos, Australia y Gran Bretaña. Esta conjetura de que Sai Baba modifica sustancialmente sus visiones para aprovechar la expansión de su movimiento a otros países es también sostenida por Srinivas (1999: 95-96), quien no ve evidencia en las primeras etapas de la carrera religiosa de Sai Baba de que él se considere asimismo un Avatar (en 1940 se autoproclama la reencarnación de un hombre santo, Sai Baba de Shirdi, pero no declara ser Dios encarnado). Por nuestra parte, no podemos dejar de destacar que estos años de expansión del culto Sai hacia países occidentales son también aquellos en los cuales tuvo nacimiento, por ejemplo, el movimiento contracultural *hippie*, el cual presenta estrechos lazos con el movimiento New Age, también originado en los sesenta, y que en sus comienzos implicaba "un Oriente imaginario sobre el que se proyectaban los ideales contraculturales" (Gracie Diem y Lewis, 1992: 57-58).

Argentina<sup>5</sup>, un Avatar, una encarnación divina en la Tierra, cuya misión terrena consistiría en reencauzar a los hombres hacia la senda correcta. Esto implica, por tanto, que para los seguidores de Sai Baba, Dios mismo, bajo la forma humana, se encontraba viviendo entre nosotros, pudiéndoselo ir a “ver y tocar” hasta hace muy poco en su *Ashram* (templo) de la mencionada localidad india. Y para los devotos, Sai Baba no sólo era un Avatar entre otros sino un *Purna*-Avatar, es decir, que se habría manifestado en la Tierra con el total de dieciséis<sup>6</sup> características que las encarnaciones divinas pueden asumir (al respecto, ver Exon, 1997: 172; Palmer, 2005: 101; Haraldsson, 1988).

De la autoadscripción como “Dios en la Tierra” efectuada por Sai Baba, de acuerdo con los propósitos del presente trabajo, hay un elemento que a nuestro juicio resulta muy importante destacar. Consideremos las siguientes palabras de este líder religioso:

Como yo me muevo entre ustedes, como al igual que ustedes y hablo con ustedes, se engañan creyendo que esto no es sino un ejemplo de un ser humano común. Debido a que la divinidad está recubierta de humanidad, deben esforzarse por superar la ilusión (*maya*) que la esconde de sus ojos. Esta manifestación de Sathya Sai es la divinidad supramundana en forma humana. El restablecimiento del *dharma* (rectitud) védico es la voluntad divina de Sai. (Discurso II)<sup>7</sup>

5 Fundada en India en 1967, la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB) en la actualidad ha desembarcado en más de cien naciones de diversos continentes y cuenta con millones de seguidores en todo el mundo. Globalmente, se divide en nueve zonas, las cuales, a su vez, se encuentran segmentadas en diferentes regiones. América Latina constituye la zona 2 y comprende las regiones “21” (países centroamericanos), “22” (Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) y “23” (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay). Dentro de Argentina, los centros, grupos y núcleos Sai de cada pueblo o ciudad se agrupan en seis regiones (Noroeste, Litoral, Centro, Cuyo, Buenos Aires y Sur). La OSSSB llegó formalmente a Argentina en los albores de la democracia (en 1982), cuando Mónica Socolowsky fundó el primer centro Sai en el país a su regreso de un viaje a India, donde conoció a Sai Baba. De este modo, Argentina fue la primera nación latinoamericana donde se estableció un centro Sai, y además cuenta en la actualidad con el centro Sai Baba más grande de Latinoamérica: el que se encuentra en la calle Uriarte, en el barrio porteño de Palermo (Ciudad de Buenos Aires). En lo que respecta a las características sociológicas generales de los seguidores de Sai Baba argentinos, podemos decir que son, en su gran mayoría, personas de las clases media y media-alta urbanas, con educación artística (en especial, músicos) y/o universitaria. Las profesiones más representativas son la psicología, la medicina, la ingeniería, la abogacía y la química. Esta pertenencia de los adeptos a la clase media-alta, con elevados niveles de educación formal, es algo también señalado por otros investigadores en diversas regiones del mundo, incluida India (Babb, 1983; Bharati, 1981; Swallow, 1982; White, 1972). Por citar un solo ejemplo, Weiss escribe que Sai Baba “es un profeta del *jet-set* más que un profeta de campesinos” (2005: 11).

6 Entre éstas, mencionemos el control sobre los cinco elementos (tierra, aire, fuego, agua y éter), control sobre los cinco órganos motores del cuerpo, control sobre los cinco órganos sensoriales del cuerpo, omnisciencia, omnipotencia y omnipresencia, etcétera. Para darnos una idea de la magnitud que implica atribuirle carácter de *Purna*-Avatar, basta indicar que para los devotos Jesús también fue un Avatar, pero sólo presentaba tres de las dieciséis características existentes.

7 Sathya Sai Baba, Discurso II. “Conferencia Mundial de la Organización Sri Sathya Sai celebrada en Bombay”. Incluido en: Sathya Sai Speaks, Volumen 08, discurso 19 (17/05/68), bajo el nombre “The revelation”.

Siempre que la desarmonía (*ashanti*) agobia al mundo el Señor encarna en forma humana a fin de instituir los modos para obtener la paz espiritual suprema (*prashanti*) y reeducar de nuevo a la humanidad en los senderos de la paz. El Avatar se conduce de manera humana a fin de que la humanidad pueda sentir afinidad, pero se eleva hacia sus alturas sobrehumanas para que la humanidad pueda aspirar a alcanzarlas, y a través de tal aspiración lo alcance realmente a Él [...]. No pierdan mi contacto y compañía, pues es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa. (Discurso III)<sup>8</sup>

Lo que quiero destacar de estas palabras es que para restaurar la rectitud (*dharma*) entre los hombres, Dios debe adoptar la “forma humana” (es decir, el cuerpo) “a fin de que la humanidad pueda sentir afinidad, puesto que es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa”. En este sentido, podemos decir que la dimensión corporal se ubica en el núcleo del movimiento Sai. Esta relación de intimidad-proximidad física que se teje entre los devotos y su Dios es fundamental en la estructura emocional del grupo, y, tal como lo han señalado los devotos, las *performances* rituales (meditación, *bhajans*, mantras) que llevan a cabo no son sino “técnicas” para obtener una experiencia similar a aquélla. Por ello, a continuación vamos a ilustrar algunas dimensiones de esta vivencia porque contribuyen a comprender las experiencias que los devotos dicen vivenciar al realizar las diferentes *performances* rituales. Posteriormente, y medular para este trabajo, destacaremos cómo la práctica de algunas de éstas por parte del investigador favoreció lo que podemos denominar una “comprensión experiencial” de las vivencias narradas en las entrevistas por los devotos.

## EL VIAJE A INDIA: LOS DARSHAN Y LA RELACIÓN ÍNTIMA CON EL AVATAR

Si con algo me he topado recurrentemente a lo largo de toda mi etnografía, es la “ansiedad” que tenían los devotos por ir a ver y tocar a Sai Baba, deviniendo el viaje a India en un momento “bisagra” que opera un fuerte cambio en su subjetividad, reforzando notablemente la adhesión al culto al tiempo que desarrolla en los devotos el imperioso deseo de “volver”. En efecto, este viaje opera un verdadero quiebre subjetivo constituyendo un antes y un después. En todas las personas que entrevisté, “nada fue lo mismo” una vez que fueron a India a ver a Sai Baba. Según los devotos (y vale destacar que

8 Sathya Sai Baba, Discurso III. “Cuadragésimo Tercer Discurso de Cumpleaños” (23/11/1968). Disponible en: <http://www.sathyasai.org/discour/content.htm>.



éste es un relato muy recurrente entre ellos), uno llega al *Ashram* de Sai sólo “si Baba lo quiere”<sup>9</sup> y tiene un objetivo para esa persona. De lo contrario, imponderables obstáculos impedirán que la persona arribe. El *Ashram*, cuyo nombre es *Prashanti Nilayam* (“La Morada de la Paz Suprema”), está ubicado en el pequeño pueblo de Puttaparthi (en el sur de India) y no ha parado de crecer desde su fundación. Además del *Mandir*, que es el lugar específico donde se daba el contacto entre Sai Baba y sus devotos, cuenta con edificios de departamentos, un hospital superespecializado, cantinas para comer, canchas de deportes, pista de aterrizaje propia, etcétera.

La vida cotidiana en el *Ashram* giraba en torno a los dos *darshans*<sup>10</sup> (“visión de la divinidad”) diarios que brindaba Sai Baba, los cuales consistían en que éste “se ofrecía” a la mirada de los miles de devotos que asistían a verlo, aunque vale señalar que, dado su empobrecido estado de salud en los últimos años, no los daba con tanta regularidad. Los *darshans* duraban tres cuartos de hora aproximadamente, y había que hacer entre una hora y una hora y media de cola para entrar. Para determinar el orden de entrada, se apelaba a un sorteo. Por ello, la gente se levantaba muy temprano y, luego de desayunar, se dirigía a hacer la cola para el primer *darshan*. Después del mismo (“*after-darshan*”, para emplear un concepto muy presente en el campo), se recomendaba el silencio para que la energía que Baba irradiaba sobre los devotos no se “dispersara”<sup>11</sup>. Posteriormente, se almorzaba, había espacio para una breve siesta o lectura, y luego, de vuelta, los devotos se dirigían a la cola para el *darshan* de la tarde. Las luces de los edificios se

9 Los devotos me relataron muchos episodios “maravillosos” de cómo sortearon, por ejemplo, los obstáculos económicos para viajar (encontraron dinero escondido o que creían perdido, recibieron una pensión inesperada, cobraron deudas que se consideraban incobrables, etcétera).

10 En relación con el fenómeno del *darshan*, White señala que la atracción de Sai Baba se debe al efecto del *darshan*, el cual crea un lazo indisoluble entre el maestro y el discípulo (1972: 874), y, a su vez, esta devoción al santo crea un vínculo entre los devotos (875). Por su parte, Babb indica que en el hinduismo se le da mucha importancia a la interacción visual entre la deidad y sus adoradores, y el hecho de que los devotos deseen ver a los dioses y ser vistos por éstos se debe a que creen que se beneficiarán al hacerlo. Subyaciendo a esta creencia habría una concepción del ver como un flujo que compromete al que ve y al que es visto, en un “contacto” donde los devotos incorporarían, por medio de la visión, algo de la virtud interna o el poder de la deidad (1981: 387). Babb explica que en el mundo hindú “ver” no es concebido como un producto pasivo de los datos sensoriales originado en el mundo externo, sino que es pensado como un “flujo” adquisitivo donde uno entra en contacto con –y en este sentido, se vuelve– lo que uno ve (1981: 396-397). En la misma dirección de ideas, recuperando el trabajo de Eck (1998: 1-6) Marie (2005) señala que *darshan* se traduce literalmente como “ver”, pero no es sólo recibir estímulos lumínicos de los ojos, sino que más bien significa usar los ojos para focalizar sobre la energía espiritual invisible de la persona sagrada, el lugar u objeto. Los ojos son usados para conectar un individuo con lo sagrado, y ésta es una experiencia espiritualmente transformativa.

11 La misma prerrogativa rige para la meditación y los cantos impartidos en los Centros. Idealmente, uno debería irse en silencio.

apagaban muy temprano (9 p.m., aproximadamente), lo que constituía una invitación a acostarse<sup>12</sup>.

En las diferentes conversaciones que mantuve con los devotos, siempre fue manifiesta la esperanza que los mismos tenían de “estar en primera fila”, por cuanto esto no sólo les permitía ver a Sai Baba más de cerca, sino que incrementaba las posibilidades de tocarlo<sup>13</sup>, anhelo máximo (junto con “tener entrevista<sup>14</sup>”) de todo devoto que viajaba a *Prashanti Nilayam*.

En lo que respecta a las experiencias que los devotos narran de estar cerca de Sai Baba, muchos aludieron al intenso olor a jazmines<sup>15</sup> que despide, y un devoto me dijo que al entregarle una carta “rozó” uno de sus dedos: “Fue lo más suave que sentí en mi vida, una piel más suave que el terciopelo, más suave que la piel de un bebe, es algo inexplicable esa suavidad”<sup>16</sup> (Sebastián). Hugo, por su parte, cuenta que tocó uno de los dedos del pie de Sai Baba, y me dice que tuvo una experiencia de conexión con el Todo similar (aunque muchísimo más fuerte) a la de la meditación: “Me sentía fundido en una bola de fuego. Por un momento estuve en fusión con la Unidad, sin

12 Una dinámica de vida similar (levantarse temprano; no hablar mucho; efectuar varias actividades rituales, siempre delante de un gran retrato de Sai Baba; acostarse temprano, etcétera) fue la que se dio durante un Retiro Espiritual en 2009 en el que participé, organizado por el Centro Sai de la ciudad de Rosario, en la cercana localidad de Pueblo Esther.

13 Esto coincide con lo registrado por Babb, quien señala que cuando los devotos hablan de Sai Baba, lo que emerge como tema común es la intimidad que los seguidores quieren tejer con éste: desean verlo, escucharlo, estar cerca de él, tener entrevistas con él, tocarlo, recibir y consumir productos tocados o materializados por él, etcétera (1983: 117), siendo esto un modo de identificación y unión con Baba (1986: 210). En este sentido, Babb recupera el trabajo de Marriott (1976), quien ha argumentado que en el ambiente cultural hindú, el actor social es concebido como una entidad en constante flujo que depende de los intercambios con los otros. Asimismo, los actores participarían de un cosmos que 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. Y en un contexto donde el cosmos y la persona se conciben en un eterno flujo, aparece el problema de la identidad. Kakar (1982) sugiere que la ingestión de *prasad* (alimentos bendecidos) y análogos son mecanismos que emplean las personas para darle cierta estabilidad a la persona.

14 Expliquemos que es “Tener entrevista”. Sai Baba salía, daba el *darshan* y elegía de a una persona por vez hasta llegar a un total de 20 a 25 o, el caso más habitual, elegía a una persona para que ésta entre con el grupo que la acompañaba (Sai Baba llamaba, por ejemplo, al coordinador del grupo de devotos argentinos para que pasaran él y su grupo). Luego se sentaba, y comenzaban los cantos de todos los miles de devotos presentes en el *Mandir*. Finalizados los cantos, se daba la entrevista con los seleccionados previamente; éstos esperaban en otro lugar mientras se efectuaban los cantos y entraban luego a un pequeño cuarto junto con Baba. Es aquí donde tuvieron lugar las más maravillosas proezas mágicas y enseñanzas de Sai Baba que relatan embelesados los devotos.

15 Que los maestros tienen el cuerpo purificado y que exudan un rico perfume no es exclusivo del caso Sai. Stoller, por ejemplo, cuenta de narraciones similares para la Europa medieval, donde se explica que al exhumar el cuerpo de un santo un año después de su entierro, la gente descubrió una suave fragancia a rosa desde la tumba del santo, y que no había olor fétido alguno. Este aroma placentero se llama “olor de santidad” (1989: 7).

16 En la misma dirección, Mónica contaba que en un sueño se le apareció Sai Baba, le tocó el pelo, y éste “era como algodón”, y también exudaba una fragancia a jazmines.

mente, sin pensamientos, sin cuerpo”. Por su parte, Miriam dijo: “Me pasé años orándole a un retrato; ver a Sai en persona, la presencia física y su proximidad física es una cosa totalmente diferente. Deseaba que la experiencia y toda la energía penetre en cada una de mis células, que yo porte en mis células toda esa vivencia que sentí en la India”. Este último relato muestra similitudes con el que aporta Adela, quien señala que “lo primero que me impactó fue verlo y darme cuenta que es humano. Una cosa es tener un diálogo interior con una figura que te representa un ideal que no es de este mundo y otra es ver que sí pertenece a este mundo”. Asimismo, el efecto físico de Sai Baba sobre sus fieles no se restringe a unos pocos metros. En este sentido, Hugo cuenta que ya en el avión “comenzó a llorar”, y Alejandro lo hizo cuando estaba por aterrizar: “Faltaban algunos kilómetros para llegar al Ashram y ya se sentía la energía”<sup>17</sup>. Asimismo, al igual que muchísimos otros devotos, Hugo remata nuestra entrevista señalando que en esos viajes, “cuando se está corporalmente cerca de Sai Baba, a uno ‘le cae la ficha’. Se arma todo el rompecabezas”.

Diarrea, fiebre, temblores y llantos son los síntomas corporales más recurrentes que encontramos en los relatos de los devotos cuando se refieren a su cercanía con Sai Baba. Todos los devotos explican esta situación apelando a que la presencia del Avatar “purifica”, y la fiebre y la diarrea tienen la misión de sacar las impurezas de nuestro cuerpo. En este sentido, Sebastián me cuenta que estando en el *Ashram* expulsaba “heces negras”, e interpreta esto como un proceso de limpieza y purificación al estar allí, donde todas las impurezas (que darían la tonalidad negra a sus excrementos) “pegadas en su intestino”, como él mismo dijo, se estaban evacuando. Por nuestra parte, podemos conjeturar que estos relatos se corresponden con la creencia sostenida por los fieles de que “el contacto con el Avatar hace que uno ‘queme’ vidas, o sea, reduce la cantidad de reencarnaciones necesarias para alcanzar la iluminación, en tanto que reduce el karma” (Alejandro). En este sentido, pensamos que las dos series, la cosmovisional y la corporal, pueden ser conciliadas bajo la metáfora del fuego y/o la temperatura elevada, mientras que la idea de “quemar” vidas *karmicas* puede hacerse corresponder con la experiencia de la fiebre y la purificación corporal que ésta implicaría. Esto es algo sobre lo que ha llamado la atención Bourdieu, cuando señala que el ritual mimetiza (hace cuerpo) los principios cosmovisionales (2007: 147).

17 Aquí aclara que “estudios de medición de campos” determinaron que Sai Baba irradia una fuerza de campo de 16 km a la redonda, apresurándose a decir que esto no es lo mismo que “medición del aura”.

## LAS PERFORMANCES RITUALES

La concepción Sai entiende lo divino como “Energía” (de hecho, Sathya Sai Baba es considerado la encarnación suprema de la energía divina universal), la cual se halla presente en todas las cosas y los seres, incluidos los humanos. Acorde a esto, promueve prácticas tendientes a que el devoto pueda experimentar, al menos por unos fugaces<sup>18</sup> instantes, la conexión con esta Energía que mantiene todo lo existente “vibrando” (estado de *Ananda* o Bienaventuranza). Entre estas prácticas destacan la meditación y la celebración de cantos devocionales (*bhajans*), de las cuales quisiera describir, muy brevemente por cierto, las emociones más conspicuas implicadas en ellas.

Durante la sesión de cantos devocionales, especialmente en sus tramos finales, la gente llora, gesticula, usa sus manos para llevar hacia su cara la energía que se cree se ha generado en el entorno, se balancea, se oprime el pecho con las manos, etcétera. He visto muchos videos de la India, donde la gente efectúa estos mismos gestos pero en modo alguno podemos decir que ésta es una “gestualidad oriental”, porque es parecida, por ejemplo, a la que puede observarse en las iglesias cristianas, evangélicas o carismáticas de nuestro país. En este punto, vale decir que de las tres prácticas devocionales Sai (recitación del Om, meditación y cantos), sin lugar a dudas los *bhajans* son los que generan las experiencias más intensas entre los devotos argentinos, o, al menos, éstas son las experiencias que más visibles se hacen al observador, por cuanto en el Om y en la meditación, más allá de rostros profundamente compenetrados y cuerpos tiesos, no puede colegirse mucho más de las sensaciones-experiencias que están percibiendo los practicantes. A modo de conjetura, podemos decir que esta mayor intensidad que percibimos en los cantos tal vez se deba a que éstos constituyen una experiencia más cercana a nuestros *habitus* occidentales, máxime si tenemos en cuenta que Sanchis (1993: 9) concibió al catolicismo en Latinoamérica como un *habitus*, una disposición encarnada. Asimismo, más allá del parentesco que los *bhajans* puedan guardar con nuestras disposiciones corporales más familiares, debemos agregar que “uno de los aspectos fundamentales de las danzas y, en general, 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” (Citro, 2009: 221).

18 Nos referimos aquí a una experiencia “fugaz”, por cuanto los mismos devotos reconocen que esta vivencia es de brevísima duración, siendo el objetivo del camino espiritual ensanchar paulatinamente la misma, es decir, que lo que en un principio es una experiencia puntual dentro de una práctica espiritual se extienda luego a la totalidad de la actividad ritual, para que, una vez logrado esto, dicha experiencia pueda ser mantenida en el orden de lo cotidiano. Y esto es así porque la meta final a la que aspiran está en consonancia con la cosmología hindú que retoman –la *iluminación*–, la cual implica la posesión constante de este “estado de gracia”.

En lo que respecta al ejercicio de la *Meditación*, un relato recurrente entre los *performers* respecto de las sensaciones que experimentan (más allá de que en la meditación *stricto sensu*, es decir, en el momento de *Ananda*, se da una experiencia espiritual “inenarrable”, como planteamos más abajo) son la “paz”, “tranquilidad”, “elocuencia” que sienten mentalmente, que distinguen del “embotamiento” que puede aparecer luego de estar una hora quietos y con los ojos cerrados. En el nivel corporal destacan la sensación de “liviandad” que experimentan, a la que suman la vivencia de “baterías o pilas recargadas”, es decir, se sienten corporalmente “energizados”, “vigorizados”. Particularmente, lo que siempre llamaba más mi atención era el cambio operado en el rostro de los devotos. Verdaderamente lucían diferentes, con un brillo muy especial en los ojos y una marcada serenidad en el semblante. Sumado a ello, luego de la actividad, la movilidad de sus cuerpos sin lugar a dudas se reducía, el *tempo* corporal se enlentecía. Los movimientos (al salir del templo o saludar una persona, por ejemplo) eran marcadamente más pausados respecto al momento previo al desarrollo de la meditación. En contrapartida, si antes de la actividad no eran tan “efusivos” con el otro (en el sentido de compartirles a otros devotos emociones o sensaciones muy intensas por las que estaban pasando, por ejemplo, enfermedades familiares, crisis personales, éxitos laborales, dolores, etcétera), al concluir la misma los *performers* tendían a “abrir más su corazón”. En este sentido, la práctica de la meditación es catalizadora de emociones y facilitadora de su comunicación.

Como hemos dicho, las *performances* rituales Sai suscitan, según el discurso de los devotos, momentáneas experiencias de “fusión con el Todo”. Para los devotos Sai, esta vivencia espiritual de *Ananda* es algo “no conceptual” (Claudia), una “experiencia inenarrable” (Hugo), es decir, que escapan al lenguaje y al pensamiento reflexivo. En este sentido, Adela dice que “meditar es una experiencia espiritual que no se puede transmitir”. En la misma dirección de ideas, Claudia dice: “Ni somos el cuerpo ni somos la mente, sino que eso que somos es algo no conceptual, y la meditación es una técnica a través de la cual llegamos a eso no conceptual que somos, el alma”. Y agrega: “Estos momentos de no pensamiento se logran por muy breves instantes, y es todo un trabajo lograrlo”. Quisiéramos destacar aquí el énfasis que estas prácticas ponen en la experiencia no lingüística, algo que fue señalado por autores como Northrop al señalar la relevancia que tiene la dimensión experiencial en las formas de cognición orientales (asimismo, recuérdense las ya citadas palabras de Jackson con respecto a sus experiencias con la práctica del hatha yoga). En este sentido, este autor plantea algunas diferencias en cuanto al estatus que se ha otorgado al conocimiento teórico y a la experiencia tanto en Oriente como en Occidente, haciendo una distinción epistemológica entre un tipo de conocimiento “estético” y otro “especulativo”. El primero refiere a la aprehensión directa de las cualidades

experimentadas, mientras que el segundo refiere a la postulación de entidades o procesos que ilustran ciertas regularidades en la experiencia, sin ser ellos mismos dados en la experiencia. Estas dos formas de conocimiento se relacionan íntimamente en lo cotidiano, pero son susceptibles de ser cultivadas y desarrolladas independientemente. Y para Northrop, una de las diferencias entre las culturas tradicionales de Oriente y Occidente sería que “han tendido a cultivar una u otra forma de conocer”. Las culturas de Oriente han concebido una “vinculación estética con las capas más profundas de los fenómenos experienciales”, mientras que la civilización occidental, de los griegos en adelante, ha perseguido “una comprensión teórica de la realidad que se supone subyace y explica ‘las meras apariencias’” (citado por Chapman, 1988: 11). Estas apreciaciones están en total concordancia con las del filósofo hindú Mahadevan, quien señala, con respecto al autoconocimiento promovido por el saber védico, que “no debe identificarse el conocimiento al que aquí se alude con el pensamiento discursivo o la apreciación teórica. Brahman debe conocerse siéndolo” (1991: 39-40). Y agrega: “El Absoluto no puede delimitarse mediante las categorías conocidas por el entendimiento humano” (33), por cuanto “las palabras no pueden definirlo ni los pensamientos comprenderlo. Con todo, debemos aproximarnos a él con estos instrumentos” (44).

Dado este estado de cosas, si intentamos estudiar grupos como los Sai Baba, que priorizan la experiencia y no tanto las palabras, va de suyo que se vuelve obligatorio abandonar por momentos el ortodoxo cuestionario etnográfico para embarcarse en la búsqueda en primera persona de aquellas experiencias fallidamente relatadas, por cuanto, por definición, escapan a la posibilidad de definición absoluta. Por ello, a continuación quisiera señalar, a través de la mención de una experiencia de campo, que una buena manera de comprender a los grupos que estudiamos (y va de suyo que deberíamos problematizar términos como el de “estudiar”, “conocer”, y, especialmente, el de “otros”, del cual no es necesario insistir en el carácter exótico que porta) es realizando las prácticas corporales rituales que éstos llevan a cabo. Esto, asimismo, en términos más generales, pretende destacar el importante papel que a nuestro juicio desempeña la corporalidad en la producción del conocimiento etnográfico.

## **CUERPO, PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO ETNOGRÁFICO Y SENTIDOS CORPORALES**

Quisiera retratar con un ejemplo de mi etnografía, la importancia que ha tenido para mí la experiencia/participación corporal con el grupo para su conocimiento. Para comprender cabalmente el valor que ha tenido tal experiencia, es menester tener en cuenta que las actividades que se imparten rutinariamente en los diferentes Centros Sai duran una hora aproximadamente, y se recomienda a los devo-

tos que mantengan silencio, sobre todo después de la realización de las mismas, fomentándose que, terminada la actividad, cada uno se retire “en silencio” del Centro (por cuanto, si uno habla, la energía obtenida con la práctica se “disiparía”). Esta situación, claro está, no contribuye a la interacción entre las personas, y para el etnógrafo las posibilidades de interacción se recortan a una hora y media como máximo. Asimismo, vale mencionar que la mayoría de la personas llegan a los Centros justo antes del inicio de las actividades y suelen retirarse rápidamente, recién terminada la misma, lo cual reduce de manera dramática los contextos de interacción a escasos diálogos entre los más allegados.

Estas interacciones fugaces contrastaron marcadamente con una experiencia acontecida durante un retiro espiritual que realicé en 2009 en Pueblo Esther (ubicado a 20 km de la ciudad santafesina de Rosario), ya que estuve muchísimo más tiempo en interacción con los seguidores Sai y la atmósfera que cotidianamente respiran. Así, leo en mis notas de campo:

Esto es diferente a los breves contactos que se tiene en los Centros Sai, donde los encuentros son de, a lo sumo, una hora y media. Fueron dos días en los que me levanté a las 6:30 de la mañana en ayunas y a cantar. Estar todo el día inmerso en un mundo experiencial de ese tipo creo que favoreció que a la noche, cuando hicimos una meditación, haya tenido una experiencia totalmente diferente a las que había venido teniendo. Siento que después de intentar tantas veces meditar y tener esas vivencias, comprendo con más “densidad” lo que mis informantes me dicen. Sin poder decir que “medité”, sí experimenté sensaciones nuevas, y esto me permite comprender mejor las dificultades que muchos devotos me comentan que tienen al meditar, en tanto que muchos de ellos hacen referencia a lo difícil que es meditar, lo difícil que es “parar la cabeza”, algo que me es imposible, pero aquí pude detenerla al menos un poquito y con esa experiencia comprendo mejor la narrada por ellos. Asimismo, el ritmo pausado en los movimientos corporales y la “efusividad emocional” que percibí en los devotos también es algo que he podido comprobar que aconteció en mi persona. No obstante, vale remarcar que la *performance* que más emociones suscitaron en mí estos días fueron los cantos devocionales, tal vez porque en éstos no se exige, como en la meditación, “no pensar” (dado que me es prácticamente imposible detener el pensamiento y soy corporalmente muy inquieto) sino “sólo pensar en los nombres de Dios”, y si bien no soy creyente, siempre opté por pensar (aunque sea en Dios) a no pensar en absoluto. (Octubre 2009)

En este pasaje creo que puede advertirse con particular nitidez el hecho de que el cuerpo nos permite acceder a –y conocer más adecuadamente– la experiencia de los otros. Como destaca Wacquant, es imperiosa la “necesidad de una sociología no solo del cuerpo en sentido de objeto (*of the body*) sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector

de conocimiento (*from the body*)” (2006: 16). Y ello es así porque el investigador “para penetrar hasta lo más recóndito en esta relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer a él, de estar poseído por él, en el que ni agente ni objeto se plantean como tales, emplea su cuerpo” (Wacquant, 2006: 75).

Una cuestión que se vincula con el papel de la corporalidad en la producción de conocimiento etnográfico, y que, a mi juicio, reviste gran relevancia, es la del desigual de estatus otorgado a los sentidos corporales en la gestación del saber, problema epistemológico que se articula directamente con la posición que cada sentido recibe en el seno de una sociedad. Como señala Walter Ong (1971), cada sociedad esboza una organización sensorial propia, razón por la cual el privilegio de un sentido corporal expresa un paradigma cultural y conceptual. En la misma línea de ideas, Constance Classen (1993) ha analizado los distintos modos de conciencia que generan los diferentes sentidos corporales. Para el caso de la cultura occidental, sería inútil insistir en la primacía que ésta le ha otorgado al sentido de la vista. De hecho, muchos pensadores occidentales han situado los sentidos en una gradación que va desde los más “rudimentarios” (animales) hasta los más “elevados” (civilizados), escala en la que invariablemente encontramos a la vista como el más “noble” de los sentidos<sup>19</sup>. Para ilustrar esta situación se ha acuñado, entre muchos otros, el término

110

19 Synnott (1991) efectúa una muy buena reseña sobre cómo abordó esta cuestión la filosofía occidental. Para el caso de Platón, señala que, con la alegoría de la caverna, hay una desconfianza de los sentidos a favor de la razón (mundo eidético) (1991: 62) pero, como señala Jay (2007: 31), la postura de Platón, no obstante, privilegia la vista. En Aristóteles hay un *ranking* de los sentidos, desde el más humano (la vista), y en gradación descendente encontramos el oído, luego el olfato, el gusto y por último el tacto, donde los tres primeros serían sentidos “humanos”, mientras que los dos últimos serían “animales” (Synnott, 1991: 63-64). Así, como sintetiza Jay, “cabe reconocer que el pensamiento helénico privilegió en su conjunto lo visual por encima de cualquier otro sentido” (2007: 31). Según Synnott, en la Edad Media, con el cristianismo, los sentidos fueron fuertemente despreciados y se abogaba por un “ayuno” de los mismos (66). Por su parte, Stoller señala que en la Edad Media primaban otros sentidos corporales que no eran la vista (1989: 8). Contra esta corriente, cuyos voceros principales son Febvre y Mandrou, que sostiene que en el medioevo europeo se privilegiaban el oído y el tacto por sobre la vista, Jay aporta sólidos datos para afirmar “el papel esencial desempeñado por la visión” (2007: 40). Luego, Hume dirá que los sentidos no implican siempre hedonismo (distanciándose de la postura religiosa del cristianismo medieval) y que nos hablan del sentido común, por cuanto todos tenemos el mismo cuerpo (Synnott, 1991: 71). En la misma dirección, Stoller señala que fue el empirismo quien otorgó privilegio a la vista (1989: 8), privilegio reforzado posteriormente por Kant, quien, en su *Crítica del juicio*, establece jerarquías entre los sentidos, relegando el olfato, gusto y tacto al nivel de lo bruto como opuestos a la sensación estética sublime otorgada por la pintura, donde prima la vista, y la música, donde predomina el oído (Stoller, 1989: 8). Por último, Hegel distinguió entre biología animal y humana, y entre altos y bajos sentidos humanos, donde el más importante en los hombres es la vista, seguido por el oído (éstos serían los sentidos espirituales), mientras que gusto, olor y tacto constituirían los sentidos animales (Synnott, 1991: 72). Para lo acontecido en otras sociedades, ver los trabajos compilados por Howes (1991), que ilustran variaciones sustanciales en la amalgama intersensorial de diferentes culturas.



de “ocularcentrismo” (Jay, 2007: 12), problemática sobre la cual es prolífica la literatura académica de diferentes disciplinas (precisamente, el citado trabajo de Martin Jay, *Ojos abatidos*, presenta una profusa bibliografía al respecto para consultar). En especial, me interesa recuperar las palabras del etnógrafo Paul Stoller, quien señala que el énfasis que puso la gnoseología de Kant en el sentido de la vista ha reforzado nuestra orientación visual en el mundo, y que con este “visualismo” como *episteme* corporal nos acercamos a estudiar a los “otros”, lo cual es criticable, pues otras sociedades atribuyen más importancia, por ejemplo, a los sentidos del gusto y el olfato (1989: 9).

Estas apreciaciones nos parecen muy pertinentes para la investigación etnográfica de la corporalidad, ya que ponen de manifiesto que la “hegemonía occidental de la vista” (Rodríguez Díaz, 2013: 183) no es ajena al investigador, que tiende, sin darse cuenta, a privilegiar este sentido por sobre los restantes al estudiar una comunidad. En esta dirección, estas reflexiones ayudan a ejercer una sospecha o autoanálisis acerca de los modos en los que estudiamos a los otros. En efecto, desde los comienzos mismos de la antropología ha sido característica su denuncia en torno a los prejuicios culturales que portamos al “mirar” a los otros (idea eternizada en la metáfora de los “lentes culturales” que usamos para estudiar otras sociedades). Más en función de lo que acabamos de presentar, debemos reconocer que la expresión “miramos” encierra ya un prejuicio occidental, el privilegio que le otorgamos al sentido de la vista. Tal vez pasado un tiempo, y cuando incorporemos a nuestros análisis otros sentidos –el olfato, por ejemplo–, debemos preguntarnos: ¿Con qué prejuicios “olemos” a los otros?<sup>20</sup> Y así, al prestar atención a otros sentidos corporales, podremos acceder a dimensiones culturales de los grupos estudiados hasta ahora vedadas por nuestra propia ceguera (metáfora visual) epistemológica. En efecto, como señalaron Ong (1971) y Classen (1993), no debe olvidarse que los sentidos corporales remiten y explican sentidos culturales y modos de conciencia. Así, al

20 No obstante formularnos esta pregunta, vale, sin embargo, explicitar que por ello no nos inscribimos en el “viraje del siglo XX contra la visión” (Jay, 2007: 69), también llamado “discurso antiocularcéntrico”. Como señala Jay, “el discurso antiocularcéntrico ha planteado preguntas importantes e inquietantes sobre el estatus de la visualidad en las tradiciones culturales que han dominado Occidente. Ha debilitado la fe en la idea de que el pensamiento puede desembarazarse por completo de las mediaciones sensoriales por las que traspasa, o de que el lenguaje puede desembarazarse por completo de sus metáforas sensoriales. Ha mostrado el precio de asumir que el ojo, comoquiera que se lo conciba, es un medio privilegiado de conocimiento o un instrumento inocente de las interacciones humanas. Ha subrayado el hecho de que la denigración concomitante de los otros sentidos conlleva ciertas pérdidas culturales que deben desagravarse. Y por último ha planteado una pregunta vital: ¿es posible un cambio radical en nuestra interacción sensorial con el mundo? Si realizáramos una crítica tan implacable de los costes de privilegiar otros sentidos, las conclusiones no serían menos inquietantes” (2007: 442).

poner el acento en los “otros” sentidos, tal vez se nos revelen sentidos socio-culturales hasta ahora ignotos, porque ellos sólo pueden ser aprehendidos a través de su especificidad sensorial. Creo firmemente que esta tarea es ineludible si pretendemos alcanzar, por ejemplo, la perspectiva (término visual, nuevamente) del “Hombre Total” con la que soñaba Marcel Mauss, ya que nos permitirá un conocimiento verdaderamente más holístico de los grupos estudiados.

Sobre otros sentidos, durante la investigación etnográfica, para traer una experiencia personal, recuerdo cómo me impactaron las palabras de un seguidor Sai cuando, al preguntarle por su viaje para ver a Sai Baba, éste me dijo: “Lo primero que me llamó la atención al llegar a la India fue el olor a mierda” (Fernando, 30 años). Éste no constituye un dato etnográfico aislado. En efecto, más arriba hemos ilustrado cómo los devotos destacan el agradable olor a jazmines y la suavidad (tacto) que experimentaron al estar cerca de Sai Baba. Otros investigadores también comienzan a poner la atención en estos datos sensibles provenientes de otros sentidos. Así, Stoller cuenta que, al iniciar su trabajo de campo, “África lo asaltó con sus olores, sabores, vista y sonidos” (1989: 4). Y en la misma línea de ideas, Ridler señala que “mis primeras memorias de Verzone están conectadas con la comida” (1996: 239). En lo que a mí respecta, creo que después de tantos años de asistir a los Centros Sai, jamás en mi vida el aroma de un sahumero volverá a ser meramente un agradable olor, y estará por siempre anudado a una serie de recuerdos imborrables.

La pregunta que más arriba nos planteamos sobre los “prejuicios sensoriales” con los que encaramos nuestros trabajos de campo se vuelve aún más pertinente para nuestro caso de estudio si tenemos en cuenta que en el sistema clasificatorio Sai se hacen corresponder los cinco Valores Humanos Fundamentales defendidos por la Organización Sai (no violencia, rectitud, verdad, amor y paz), los cinco sentidos corporales y los cinco elementos cósmicos (tierra, agua, fuego, aire y éter), en una escala que va desde el valor, el sentido y el elemento más “denso” al más “sutil”. Como señaló Adela, “los elementos van de lo más denso, la Tierra, a lo más sutil, el Éter, el que todo lo penetra, que en todas las Escrituras aparece como el Principio (el Verbo, la Palabra, el Om)”. De esta forma, resultan las siguientes correspondencias entre valor, sentido y elemento, en orden creciente de “sutilidad”: (1) rectitud, olfato, tierra, (2) paz, gusto, agua, (3) verdad, visión, fuego, (4) no violencia, tacto, aire y (5) amor, oído, éter.

Esta clasificación de los sentidos conforme a una escala que va desde el más “denso” (olfato) hasta el más “sutil” (oído) recuerda en sus aspectos generales a la que más arriba hemos señalado existente en Occidente, la

cual situaba a los sentidos en una gradación que iba desde los más “rudimentarios” (animales) hasta los más “elevados” (civilizados) pero que, independientemente de los autores, situaba a la vista como el más “elevado” de los sentidos. Si efectuamos una comparación con la escala Sai, es interesante notar las diferencias, porque si los filósofos occidentales han colocado siempre en el pináculo a la vista, las filosofías orientales de tradición védica han ubicado al oído en la cima de la escala (seguido en orden descendente por el tacto y, recién después, por la vista), lo cual es comprensible si tenemos en cuenta que, según la cosmovisión de los *upanisads* védicos, todo el mundo material que percibimos es producto del sonido creador del universo, a saber, el Om. Esto implica –como señalamos en otro trabajo (Puglisi, 2011: 33) al analizar la *performance* del mantra Om y compararla con la doctrina cartesiana en lo que respecta a los órganos corporales en donde tendría lugar la conexión con la divinidad (garganta y cerebro, respectivamente)– que estamos frente a dos maneras harto diferentes de categorizar-valorizar las partes y los sentidos corporales.

Luego de haber retratado la posición que la doctrina Sai y diversos filósofos occidentales les han otorgado a los sentidos, deseamos ahora analizar específicamente la relación que se teje entre los sentidos corporales y la verdad, confrontando la representación Sai con las filosofías de Descartes y Merleau-Ponty. La razón por la cual optamos por centrarnos en estos dos filósofos para efectuar tal diálogo responde a que, dentro de la antropología del cuerpo, podemos decir que la mención de la obra de Merleau-Ponty ha devenido una cita casi “obligada”, debido a la notable incidencia que ha tenido en el campo antropológico su concepto de “ser-en-el-mundo”. Y Merleau-Ponty elabora esta noción precisamente para escapar de la dicotomía cartesiana cuerpo-mente. Por ello, dado que estamos analizando la temática de la corporalidad y la producción de saber, nos pareció un interesante ejercicio confrontarlos en este aspecto, sumándole la visión de la cosmología Sai. Comenzaremos con la posición de Descartes.

Sabido es que en sus célebres *Meditaciones metafísicas* Descartes busca alcanzar una verdad apodíctica, anhela encontrar una sólida roca de base sobre la cual asentar toda la arquitectura del conocimiento científico, “algo firme y constante en las ciencias”, como él mismo expresa (1980: 216). Asimismo, es conocido que el método empleado por el filósofo francés residía en la duda, donde todo aquello que sea acreedor de la más mínima sospecha será rechazado como fuente válida de conocimiento. Y es en este punto, inventariando y ejerciendo la duda sobre los principios en los cuales se apoyaban sus antiguas opiniones, que se dirige al análisis de los sentidos, del cual concluye que “todo

lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez” (1980: 217). Así, Descartes dictaminará que los sentidos son fuentes de engaño y que las producciones de éstos no pueden ser distinguidas claramente de las elaboraciones de lo que él considera otra fuente de ilusión, la vida onírica<sup>21</sup>.

En lo relacionado con la cuestión de los sentidos en la cosmovisión Sai, teniendo en cuenta que la misma retoma la doctrina védica, se comprenderá por qué los devotos se refieran a los “órganos de los sentidos como nuestras puertas al mundo objetivo, que es una ilusión, *maya*” (término ya mencionado en uno de los discursos que citamos más arriba del propio Sai Baba). En efecto, en la cosmología hindú, el mundo que vemos, olemos o tocamos es una ilusión porque es una apariencia fenoménica (y se la considera, en este sentido, falsa) de una realidad trascendente, Dios, que definiría la verdadera esencia de todo, realidad que no puede ser aprehendida por los sentidos fisiológicos. En este sentido, un seguidor Sai explicaba:

Lo que vemos como más material, esta pared, por ejemplo, se debe a la imperfección de nuestros sentidos. Si nosotros viéramos la pared con un microscopio, podríamos ver los átomos, y de aumentar el acercamiento, luego veríamos los protones y descubriríamos que en realidad hay más espacios vacíos que materia, observaríamos partículas vibrando. Si volvemos nuestra vista hacia ese marco de la puerta, por ejemplo, lo vemos recto, pero si lo viésemos agrandado descubriríamos irregularidades, dado que está compuesto por partículas en vibración. Esto ocurre en todo, con nuestro cuerpo incluso, a cada instante pierde partes, trocitos de piel, por ejemplo, y sufre constantes renuevos de átomos. Lo que sostiene al mundo es la vibración, de ahí el sonido primordial Om, que en el cristianismo sería el Verbo. Si una sola partícula del universo dejara de vibrar, todo colapsaría. Lo importante es la Energía que todos compartimos y que nos permite vibrar, la cual es la misma que hace que se enciendan las lámparas de luz, el ventilador, nosotros, etcétera. Esto sería el Atman [sinónimo de Dios]. Esa energía es lo único que no cambia. (Hugo, 58 años)

Encontramos un elemento común en la doctrina de Descartes y en la de Sai, ya que tanto en las meditaciones cartesianas como en el sistema Sai, los sentidos son pensados como fuente de “ilusiones” y se desconfía de

21 No obstante, el caso de Descartes es muy interesante, ya que el pensador francés no sólo era dualista por separar la mente del cuerpo, sino porque como filósofo confiaba en la razón, y como científico, en los sentidos (Synnott, 1991: 70).

ellos. Pasemos ahora a examinar la postura merleau-pontiana. La de Merleau-Ponty es una filosofía que rechaza enfáticamente la idea de un *cogito* aespacial y atemporal, del cual Descartes sería el representante máximo. En este sentido, parte del estudio de la percepción y la liga al cuerpo (el cual siempre es un aquí y un ahora), arribando a una concepción situacional, *perspectivista* (en los ámbitos tanto espaciales como temporales), de la misma, lo cual supone, por necesidad, un *cogito* encarnado. Además, esta percepción-corporal no será asimilada al plano de la conciencia predicativa (algo característico de la postura cartesiana y del intelectualismo en general), sino que el objetivo de Merleau-Ponty será ilustrar el sustrato a partir del cual nace la conciencia: el cuerpo en su originaria relación con el mundo. Por tanto, esta percepción, que es mundano-corporal, será definida como algo antepredicativo a la conciencia reflexiva y fundamento de la misma. Asimismo, es destacable que nos encontramos en un terreno u horizonte primordial en el cual la escisión sujeto/objeto carece de sentido, puesto que *aún* no ha sido fundada, por cuanto esta dicotomía no es sino una distinción establecida a posteriori por la conciencia reflexiva. Esta experiencia corporal —jugada por debajo de la conciencia predicativa, en el nivel prerreflexivo o antepredicativo—, donde sujeto y mundo se hallan fundidos, es una estructura ontológica a la que Merleau-Ponty llama “ser-en-el-mundo” (1985).

Por lo anteriormente examinado, podemos decir que en los casos cartesianos y Sai, dado que los sentidos son pensados como fuente de “ilusiones” y se desconfía de ellos, éstos no revelarían la verdad sino que, antes bien, la velarían, dado que sólo nos dan “apariencias”. Esta posición se contrapone a la fenomenología de Merleau-Ponty, ya que para esta filosofía, al estar fundamentada en la percepción, la verdad es “mundana” y, por lo tanto, los sentidos nos “abrirían” a ella. Aquí vale señalar que si bien Merleau-Ponty afirma que los sentidos nos abren a la verdad del mundo, él no supone un sujeto pasivo donde los estímulos se imprimirían cual tábula rasa (empirismo), así como tampoco supone un sujeto racional que constituye el mundo (intelectualismo trascendental kantiano). Como opción a ambas posiciones, asume la existencia de un sujeto intencionado, en el sentido de que *tiende*, prerreflexivamente, hacia el mundo. En este sentido, señala que “la percepción del mundo [como saber primordial previo al juicio de la conciencia predicativa] funda para siempre nuestra idea de la verdad”, por lo que “buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera” sino que es un “acceso a la verdad”, y esta evidencia se funda en el mundo, pero no definido este último como lo hace el análisis

reflexivo, es decir, que “el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable” (1985: 16).

### **PALABRAS FINALES**

En estas consideraciones finales quisiera volver a destacar la importancia que reviste la inmersión práctica del investigador en las actividades, sean de índole ritual u otra, de los grupos que deseamos “comprender”. Y empleo este último término porque me parece que no pierde la dimensión experiencial que parecen dejar de lado conceptos como el de “conocer” y afines, dado el sesgo indudablemente abstracto y cognitivo que en ellos anida. Asimismo, considero que estos últimos suponen que los “otros” a quienes estudiamos, término que deliberadamente entrecomillo porque debe ser problematizado, especialmente por el semblante exótico que posee, no serían nada más que objetos a la espera de ser inventariados por el investigador. Como señala Jackson, “siempre existe el riesgo, en antropología, de tratar a las personas que estudiamos como objetos, como simples medios para avanzar en nuestros objetivos académicos” (2011: 59). A mi juicio, una satisfactoria estrategia que puede implementarse, no sólo metodológica sino, y más importante aún, ética, para evitar convertir a nuestros interlocutores en objetos, es compartir sus actividades con ellos, poner nuestro cuerpo en ellas. Así, nos acercaremos existencialmente más a sus vivencias y nos resultará imposible olvidar que son personas. ✱

## REFERENCIAS

1. Aschieri, Patricia. 2006. Trabajo de campo y metamorfosis: los cuerpos del etnógrafo. VIII Congreso Argentino de Antropología Social.
2. Aschieri, Patricia y Rodolfo Puglisi. 2011. Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las filosofías orientales. En *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, comp. Silvia Citro, pp. 127-150. Buenos Aires, Editorial Biblos.
3. Babb, Lawrence. 1986. *Redemptive encounters: Three modern styles in the Hindu tradition*. Berkeley, University of California Press.
4. Babb, Lawrence. 1983. Sathya Sai Baba's Magic. *Anthropological Quarterly* 56 (3), pp. 116-124.
5. Babb, Lawrence. 1981. Glancing: Visual interaction in Hinduism. *Journal of Anthropological Research* 37 (4), pp. 387-401.
6. Bharati, Agehananda. 1981. *Hindu views and ways and the Hindu-Muslim interface: An anthropological assessment*. Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal.
7. Bizerril, José. 2007. *O retorno à raiz. uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo, Attar Editorial.
8. Blacking, John. 1977. *The anthropology of the body*. Londres, Academic Press.
9. Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
10. Carozzi, María Julia. 2005. Talking minds: The escholastic construction of incorporeal discourse. *Body and Society* 11 (2), pp. 25-29.
11. Chapman, Michael. 1988. Contextualidad y direccionalidad del desarrollo cognitivo. *Human Development* 31, pp. 5-20.
12. Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
13. Citro, Silvia. 2004. La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico. *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Córdoba, Argentina.
14. Citro, Silvia. 2003. *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
15. Citro, Silvia. 1997. *Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
16. Citro, Silvia y Patricia Aschieri. 2009. De la etnografía individual hacia las etno-performances colectivas. VII Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política: Ciudadanía en Escena: Entradas y Salidas de los Derechos Culturales. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
17. Classen, Constance. 1993. *Worlds of sense. Exploring the senses in history and across cultures*. Londres, Routledge.
18. Csordas, Thomas. 1994. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley y Los Ángeles, The University of California Press.
19. Csordas, Thomas. 1993. Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology* 8 (2), pp. 135-156.
20. Descartes, René. 1980. *Meditaciones metafísicas. Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires, Charcas.
21. Eck, Dave. 1998. *Darshan: Seeing the divine image in India*. Nueva York, Columbia University Press.

22. Exon, Bob. 1997. Autonomous agents and divine stage managers: Models of (self-) determination amongst Western devotees of two modern Hindu religious movements. *Scottish Journal of Religious Studies* 18 (2), pp. 163-179.
23. Gracie Diem, Andrea y James Lewis. 1992. Imagining India: The influence of Hinduism in the new age movement. En *Perspectives on the new age*, eds. James Lewis y Gordon Melton, pp. 48-58. Albany, State University of New York Press.
24. Greco, Lucrecia. 2009. É como tu olhar um mundo perfeito. Es como ver un mundo perfecto. Corporalidad y proyecto político en un grupo de capoeira de Rua. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
25. Guerschman, Bárbara. 2007. El cuerpo del investigador como "anotador". Reflexiones acerca del uso de la participación con observación en el trabajo de campo. *Revista Runa* 27, pp. 79-96.
26. Haraldsson, Erlundur. 1988. *Modern miracles. An investigative report on psychic phenomena associated with Sri Sathya Sai Baba*. Nueva York, Ballantine Books.
27. Howes, David. 1991. *The varieties of sensory experience: A sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto, University of Toronto Press.
28. Jackson, Michael. 2011. Conocimiento del cuerpo. En *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, comp. Silvia Citro, pp. 30-48. Buenos Aires, Editorial Biblos.
29. Jackson, Michael. 1983. Knowledge of the body. *Man* 18, pp. 327-345.
30. Jay, Martin. 2007. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid, Akal.
31. Kakar, Sudhir. 1982. *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. Nueva York, Alfred Knopf.
32. Klass, Morton. 1991. *Singing with Sai Baba: The politics of revitalization in Trinidad*. Boulder, Westview.
33. Mahadevan, Tulasi. 1991. *Invitación a la filosofía de la India*. México, Fondo de Cultura Económica.
34. Marie, Ama. 2005. Thelemic logos. Sai Baba and the perennialist philosophy. Consultado el 10 de noviembre de 2009, en: <http://amamariesimard.tripod.com/id12.html>.
35. Marriott, Marie. 1976. Hindu transactions: Diversity without dualism. En *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behaviour*, ed. Bruce Kapferer, pp. 109-142. Filadelfia, Ishi Publishers.
36. Merleau-Ponty, Maurice. 1985. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-Agostini.
37. Ong, Walter. 1971. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE.
38. Palmer, Norris. 2005. Baba's world: A global guru and his movement. En *Gurus in America*, eds. Thomas A. Forsthoefel y Cynthia Ann Humes, pp. 97-122. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
39. Puglisi, Rodolfo. 2012. 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.
40. Puglisi, Rodolfo. 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), pp. 9-36.
41. Ridler, Keith. 1996. If not the words: Shared practical activity and friendship in fieldwork. En *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*, comp. Michel Jackson, pp. 237-250. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.



42. Rodríguez Díaz, Susana. 2013. Diversas capacidades, distintas dis-capacidades: relativismo sensorial y plasticidad de la percepción. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* 7 (2), pp. 179-191.
43. Sanchis, Pierre. 1993. Catolicismo, entre tradição e modernidades. *Comunicações do ISER* 44, pp. 9-17.
44. Spurr, Michael. 2007. Sathya Sai Baba as Avatar. "His story" and the history of an idea. Ph.D. Tesis en Religious Studies at the University of Canterbury Christchurch, Nueva Zelanda.
45. Srinivas, Smriti. 1999. Sai Baba: The double utilization of written and oral traditions in a modern South Asian religious movement. *Diogenes* 47 (187), pp. 88-99.
46. Stoller, Paul. 1989. *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
47. Swallow, Deborah. 1982. Ashes and powers: Myth, rite and miracle in an Indian god man's cult. *Modern Asian Studies* 16 (1), pp. 123-158.
48. Synnott, Anthony. 1991. Puzzling over the senses: From Plato to Marx. En *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*, ed. David Howes, pp. 61-78. Toronto, University of Toronto Press.
49. Taylor, Donald. 1987. Charismatic authority in the Sathya Sai Baba movement. En *Hinduism in Great Britain: The perpetuation of religion in an alien cultural milieu*, ed. Richard Burghart, pp. 119-133. Nueva York, Tavistock Publications.
50. Wacquant, Loïc. 2006. *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Avellaneda, Siglo XXI.
51. Weiss, Richard. 2005. The global guru: Sai Baba and the miracle of the modern. *New Zealand Journal of Asian Studies* 7, pp. 5-19.
52. White, Charles. 1972. The Sai Baba movement: Approaches to the study of Indian saints. *Journal of Asian Studies* 31, pp. 863-78.
53. Wright, Pablo. 1994. Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* 21, pp. 347-380.
54. Ylönen, Maarit. 2003. Bodily flashes of dancing women: Dance as a method of inquiry. *Qualitative Inquiry* 9 (4), pp. 554-568.