

TEJIENDO VÍNCULOS:

tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina

RODOLFO PUGLISI

INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS, FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
rodolfo puglisi@gmail.com

Resumen

Uego de presentar los caracteres fundamentales del armazón institucional de la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB), surgida en la India, y de bosquejar la historia del movimiento Sai Baba en Argentina, en este artículo presento las que denomino tres *estrategias* socioadaptativas puestas en juego por el movimiento para favorecer la acomodación de sus creencias al campo sociorreligioso argentino, es decir, examino cómo se tejen puentes simbólicos con el trasfondo cultural local a fin de lograr una identificación con los valores de la sociedad receptora.

PALABRAS CLAVE: Sai Baba, religión, acomodación local de creencias.

KNITTING BONDS: THREE SOCIO-ADAPTIVE MECHANISMS UNFOLDED BY THE SAI BABA MOVEMENT IN ARGENTINA

Abstract

Once the main features of the institutional framework of the Sri Sathya Sai Baba Organization (OSSSB)—of Indian origin—are presented, as well as the history of the Sai Baba movement in Argentina is outlined, I present here what I call three socio-adaptive strategies brought into play by the Sai Baba movement in order to favor the accommodation of their beliefs into the Argentinean socio-religious field, that is, I examine how symbolic bridges are built with the local cultural background so as to attain identification with the values of the recipient society.

KEYWORDS: Sai Baba, religion, local accommodation of beliefs.

INTRODUCCIÓN¹

Nacido y fallecido en el pueblo de Puttaparthi (estado de Andra Pradesh, India), Sathya Sai Baba (1926-2011) era un líder espiritual que se proclamaba, y así era considerado por sus seguidores, un *avatar*, una encarnación divina en la Tierra cuya misión consistiría en reencauzar a los hombres hacia la senda

¹ Este artículo es resultado de la investigación doctoral en Antropología que realicé sobre las prácticas y representaciones corporales entre grupos seguidores del líder religioso Sai Baba. Gracias a los evaluadores y editores de la *Revista Colombiana de Antropología* por sus sugerencias.

² En lo que respecta a la cantidad de seguidores en el mundo, Donald Taylor (1987, 119) establece el número en 10 millones para 1987, y Beyerstein (1994) en 6 millones. Todas estas son estimaciones de académicos, en tanto que las cifras ofrecidas por la Organización son significativamente mayores. Así, por ejemplo, en un folleto de 2005 del Centro Sai de la Plata, destinado a promocionar una charla, se afirma que “La Organización Sai Baba cuenta con más de 170 millones de miembros activos en más de 150 naciones”. Por mi parte, no he podido obtener datos sobre la cantidad de miembros en Argentina, hecho que responde a que los mismos seguidores no lo saben con exactitud. Y es que, como señala Babb, dado que no hay lazos formales de membresía es imposible saber con exactitud cuántos seguidores de Sai Baba hay (1986, 167).

correcta. No obstante retomar en su mensaje muchos elementos religiosos hinduistas —como las enseñanzas védicas, la creencia en la reencarnación e infinidad de prácticas rituales hindúes—, Sai Baba siempre afirmó que su misión no era establecer una nueva religión sino transmitir el mensaje de que la vida debe basarse en el “amor hacia todos los seres sin distinción alguna”. En este sentido sostenía que todas las religiones existentes son manifestaciones de una misma y única religión ecuménica, la *religión del amor*, expresión que ha devenido en su estandarte.

Fundada en India en el año 1967, la Organización Sri Sathya Sai Baba (osssb) en la actualidad ha desembarcado en más de 100 naciones de diversos continentes y cuenta con millones² de seguidores en todo el mundo. A nivel mundial se divide en nueve zonas, las cuales, a su vez, se encuentran segmentadas en diferentes números de 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 6 regiones (Noroeste, Litoral, Centro, Cuyo, Buenos Aires y Sur), y llegan a un total de 33, según datos cuantitativos obtenidos de la web oficial de la osssb de Argentina (www.sathyasai.org.ar).

Por disposición internacional, las organizaciones Sai de todos los países (así como los centros Sai que les responden a ellas) deben contar con tres áreas organizativas fundamentales: devoción, servicio y educación³, las cuales determinan las prácticas básicas de la religiosidad Sai, a saber: 1) prácticas rituales devocionales (meditación, *bhajans* o cantos devocionales y recitación de mantras), 2) *narayana seva* (servicio desinteresado al prójimo) y 3) círculos y talleres de estudio (educación). Y en lo tocante a la estructura organizacional-jerárquica de la OSSSB, en escala ascendente, encontramos los *núcleos Sai*, luego los *grupos*⁴ y después los *centros*⁵ de cada ciudad (por ejemplo, el centro Sai de la ciudad de La Plata, el de Rosario, etc.), los cuales están supervisados por un coordinador regional. Por encima de la región hay un Directorio Nacional constituido por un presidente, un vicepresidente y los coordinadores, a nivel nacional, de las diferentes áreas. Los presidentes de cada directorio nacional de los países latinoamericanos se reúnen en un consejo central de Latinoamérica, que elige un presidente para la Organización Sai de Latinoamérica. Esta, por su parte, cuenta con dos coordinadores centrales que supervisan que las instrucciones de Puttaparthi (India) se cumplan, y tienen derecho a vetar la elección de cualquier directivo local. En la India funcionan dos organizaciones: la Nacional (que controla los centros, los colegios y las universidades en este país) y la Internacional (que, como hemos visto, divide el mundo en nueve regiones), cuya cabeza es un consejo central compuesto por cinco miembros (uno de los cuales es en la actualidad de nacionalidad argentina).

3 Esta organización ternaria de la institución se debe a que en la cosmología hindú aquellos son los tres caminos a través de los cuales un individuo puede "llegar a Dios". Así, una persona puede tomar la senda del *karma yoga* (*karma* significa acción y *yoga*, unión; por lo tanto, *karma yoga* implica llegar a Dios a través de la acción, del servicio), la del *bhakti yoga* (llegar a Dios a través de la devoción) o la del *yana yoga* (llegar a Dios a través del conocimiento, de la educación).

4 Los núcleos y grupos Sai son aglomeraciones de seguidores (los núcleos son demográficamente más pequeños que los grupos) que si bien son reconocidas por la Organización Sai, por carecer de la cantidad o, para emplear una expresión nativa, de la *masa crítica* de gente necesaria, no pueden fundar un centro, dado que esta figura institucional requiere un número suficiente de personas para mantener funcionando las tres áreas (devoción, servicio y educación) que la institución exige.

5 En el aspecto económico los centros son autónomos y los ingresos para pagar los gastos (alquiler, folletería, insumos, etc.) provienen fundamentalmente de las ventas realizadas por sus respectivas librerías (que ofrecen no solo libros sino también estampitas, medallas, sahumerios, etc.) y de las donaciones de los adeptos que a ellos concurren. Un directivo me dijo que la Fundación Sai de Argentina (que administra las donaciones) les da dinero a los centros si están "muy ajustados".

La OSSSB llegó formalmente a Argentina en los albores de la democracia (1982), cuando Mónica Socolowsky fundó el primer centro Sai en el país a su regreso de un viaje a la India, donde conoció a Sai Baba⁶. De este modo, Argentina fue la primera

nación a nivel latinoamericano 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 Palermo⁷.

En consonancia con lo anotado, vale decir que el campo sociorreligioso occidental en general, y el argentino en particular, han visto en los últimos decenios el surgimiento de nuevas manifestaciones religiosas y el arribo de religiones provenientes de otras áreas geográficas (de China e India, por ejemplo). Estas reconfiguraciones del mapa religioso occidental, que comenzaron a mediados de la década de los sesenta, han recibido el nombre de *nuevos movimientos religiosos*⁸ (Carozzi 1993, 34), categoría en la cual podemos inscribir los grupos Sai Baba. En lo que respecta puntualmente a la llegada de cosmologías orientales, Bryan Turner explica que en Occidente “la disminución de la cultura religiosa cristiana tradicional ha ido acompañada por una proliferación de cultos [...], especialmente por grupos religiosos influidos por creencias orientales” (1997, 256). Por otra parte, Campell (1977) encontró

6 No obstante, los primeros contactos entre argentinos y Sai Baba se remontan a un año tan temprano como 1948. En ese año, Adelina del Carril de Güiraldes (esposa del novelista y poeta argentino Ricardo Güiraldes) fue invitada a Puttapparthi por una *maharani* (reina india) devota de Sai Baba para encontrarse con este, quien entonces tenía veintidós años. Adelina había vivido en la India y estaba dedicada a traducir al español las escrituras sagradas de ese país. Y se cuenta que cuando vio a Sai Baba por primera vez ella expresó: “Allí estaba aquel sobre quien tratan las escrituras épicas”. Retornó a la Argentina en 1951 y llevó muchos relatos impactantes sobre Sai Baba.

7 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) 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 la 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).

8 Frigerio señala que el concepto de *nuevos movimientos religiosos*, a pesar de su ambigüedad, tiene la ventaja de “no ser valorativo, razón por la cual en la literatura especializada (principalmente sociológica) ha venido a sustituir a los ya demasiado cargados peyorativamente de ‘secta’ y ‘culto’” (1993, 8). Un destacable rasgo de tales movimientos es el “énfasis en lo experiencial y en lo emocional” (Carozzi 1993, 16; Forni 1993, 23; Hervieu-Léger 1985), 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: las religiones de origen oriental, el pentecostalismo, las terapias espirituales de la Nueva Era y las religiones afro-americanas que se expanden a nuevas áreas del continente” (Carozzi 1993, 23).

en los procesos contraculturales de los años sesenta un punto de partida, y acuñó el concepto de *orientalización de Occidente* para dar cuenta del arribo masivo al campo religioso occidental de saberes y prácticas de origen oriental.

Ahora bien, aunque la emergencia de nuevas manifestaciones religiosas en el ámbito occidental es un hecho constatado, en lo que respecta al campo sociorreligioso argentino podemos decir que “Argentina es un país de tradición monopólica católica” (Bianchi 2004; Forni 1993, 9), donde se verificaría una identificación entre la cultura de este país y la religión católica, lo cual dificultaría la aceptación social de la pluralidad religiosa (Catoggio 2008, 107; Mallimaci 1993, 13). Como señala Ludueña (2005), “dado que la Argentina se define como un país oficialmente católico, existen procesos de ocultamiento de grupos heterodoxos que se posicionan en espacios marginales del campo religioso”. En esta misma línea, Ceriani y Kerman (2004), retomando trabajos de Elías, hablan en términos de *establecidos* y *marginados* para referirse a la diversidad de posiciones de poder que estas expresiones ocupan en el campo religioso. Dadas estas circunstancias, puede decirse que los grupos Sai Baba ocupan un espacio marginal en el campo religioso argentino. Sin embargo, el análisis antropológico de estos grupos revela la presencia de ciertos elementos que pueden ser comprendidos como *estrategias* puestas en juego por el movimiento al que pertenecen para tejer puentes con la sociedad argentina. Del análisis de algunos de estos puentes me voy a ocupar en este trabajo⁹.

⁹ Los datos en los que me baso en este artículo proceden del trabajo de campo etnográfico que realicé entre los años 2006 y 2009 en diferentes centros Sai de Capital Federal y de la provincia de Buenos Aires (Argentina), en el marco de una investigación doctoral sobre las prácticas y representaciones rituales-corporales de grupos seguidores de Sai Baba.

TRES ESTRATEGIAS SAI

Antes de abocarme a examinar las que denomino *estrategias Sai*, que fomentan la adaptación al contexto social argentino de estas creencias foráneas, quisiera efectuar dos puntualizaciones fundamentales para enmarcar este proceso de transnacionalización religiosa.

Una primera cuestión sobre la cual deseo llamar la atención es que los procesos de difusión de creencias implican resignificaciones

cuando se implantan en nuevos contextos sociales, algo que es pertinente señalar ya que el movimiento Sai del que se ocupa este estudio está adaptado y/o construido de acuerdo con las demandas espirituales de cierto tipo de occidentales. En este sentido, Peter Berger señala que en la globalización se dan:

[...] innumerables adaptaciones culturales. Por ejemplo, las técnicas asiáticas de meditación originalmente diseñadas para contactar con realidades metafísicas (como el Brahman o el Buda cósmico) se instrumentalizan para procurar bienestar mental o incluso productividad económica (por ejemplo, “yoga para corredores de bolsa”). Otro ejemplo: mientras que la reencarnación se ha percibido como un horror sin fin del que escapar en la imaginación religiosa de la India [...], ahora la reencarnación reaparece en América como una segunda oportunidad. (2004, 71)

En este punto no puedo dejar de mencionar el rol que los medios masivos de comunicación desempeñan en el proceso de difusión de las religiones. Csordas señala que los mensajes y las prácticas religiosas fluyen (se globalizan) a través de tres medios principales: la acción misionera, la migración y la mediatización, y explica que la “mediatización es un medio crítico a través del cual las religiones son globalizadas. Más allá de la televisión, radio, medios impresos y *cassettes*, ha habido una poderosa forma para la expansión de las ideas religiosas en la New Age: [...] Internet es cada vez más influyente en la globalización de la religión” (2007, 262). Debemos mencionar ahora que la web constituye una poderosísima vía de difusión de los grupos Sai. Por un lado, las cadenas de mensajes electrónicos son una fuente de información constante para los seguidores, pero también tienen mucha relevancia las emisoras de radio Sai, que se pueden escuchar por Internet, ya que muchos seguidores argentinos escuchan programas de otros lugares de Latinoamérica y el mundo. En lo que respecta a los otros dos medios (acción misionera y migración) de difusión de las doctrinas Sai, debo precisar que la migración de hindúes seguidores de Sai Baba a la Argentina ha tenido escaso impacto en la expansión del culto en el país. Otro es el caso de los misioneros, pues si bien no hay voluntarios naturales de la India, todos los seguidores argentinos que viajan a este país asumen, a su regreso, verdaderos papeles de misioneros (traen nueva bibliografía, dan a conocer nuevos cantos y prácticas rituales, comunican recientes directivas de

la organización a nivel internacional, etc.). De hecho, este es el caso ya mencionado de Mónica Socolowsky quien fundó el primer centro Sai en Argentina a su regreso de un viaje a la India durante el cual conoció a Sai Baba.

En segundo lugar, es preciso dar cuenta de un desafío-conflicto muy importante que enfrenta en la actualidad la India. En los últimos cuarenta años en este país se ha venido consolidando una fuerte relación identitaria entre el Estado-nación y el hinduismo (proceso de “hinduización” nacional que es más que una mera cuestión religiosa), en desmedro de la histórica cosmovisión universalista de este sistema de creencias. Y esta situación político-religiosa se ve reflejada en la dinámica del movimiento Sai Baba en la India, en tanto que en él podemos advertir la existencia de un discurso global-universal que corre parejo con otro que es decididamente nacional-local. En efecto, aunque el movimiento acoja en su discurso la idea de una era global de unión totalmente apolítica entre los hombres (reforzada por la idea de que las naciones no son sino fronteras políticas ilusorias creadas por los hombres), algunos autores señalan la presencia del elemento nacional en el movimiento Sai. Babb explica que a pesar del eclecticismo de sus enseñanzas, una nota persistente en los discursos de Sai Baba es una clase de nacionalismo cultural (1986, 172). El mismo autor indica que el líder hindú conside-

raba las influencias occidentales como nocivas para la India, detestaba la occidentalización de su país y tenía como uno de los objetivos de sus programas educativos corregir esta situación¹⁰ (1986, 173). Por todo esto, Babb nota una paradoja en el culto de Sai Baba: por un lado se identifica fuertemente con la tradición hindú e invita a sus seguidores a recuperar la identidad nacional religiosa de la India, pero, por otro lado, el movimiento ha intentado disolver lo hindú de su

mensaje a favor de un ecumenismo religioso (1986, 205). Pero, contextualizando este proceso en la dinámica política-religiosa de la India que hemos mencionado, podemos decir que lo expresado

10 Pero no obstante el descontento que Sai Baba siente con el estado de las cosas en la India actual, Babb aclara que esto no implica que el líder religioso abogue por una transformación de las instituciones sociales y económicas de este país. Es más, Babb agrega que la visión de Sai Baba es muy conservadora en lo que respecta al sistema de castas, las jerarquías de poder y la posición infravalorada de la mujer (1986, 173). No obstante, esta misión “restauradora” de los valores tradicionales debe ser matizada, en tanto que varios autores (Howe 1999, 132; Marie 2005; Spurr 2007, 400; Urban 2003, 85; Weiss 2005) señalan el interjuego que se da entre lo tradicional y lo moderno en el culto y sostienen que el movimiento Sai Baba es un desarrollo moderno y una actualización de ideas hindúes tradicionales.

por Babb en modo alguno es una paradoja, sino más bien un reflejo de las fuertes tensiones que se experimentan en aquel país.

Examinaré ahora las que denomino tres *estrategias* Sai, que favorecen la acomodación local del culto, es decir, que constituyen puentes simbólicos orientados a la identificación con los valores de la sociedad receptora. Estas son: a) el ecumenismo del mensaje “la religión del amor” y sus vínculos con el catolicismo, b) el respeto por los íconos culturales y religiosos del país al que arriba, y (c) el rechazo a denominarse como una *religión*. No obstante, en cada una de ellas aprecio una tensión entre el deseo de insertarse en el contexto, por un lado, y una actitud tendiente a la distinción, por otro.

El ecumenismo

El ecumenismo¹¹ es un valor muy apreciado por personas de buena posición económica y con altos índices de educación, en tanto que están “abiertas” (en el sentido de *open mind*) a todo lo nuevo, algo que se relaciona con el gusto por la transnacionalización de las ideas y de las economías que es característica en los cultos de la Nueva

Era. En el caso del movimiento Sai Baba la presencia de este preciado valor es algo corrientemente señalado por los seguidores; muestras de ello encontramos en el mote por excelencia del movimiento: *la religión del amor*, y frases como *Hay una sola casta y es la casta de la humanidad*. Este carácter ecuménico de la organización también se ve claramente en las festividades que esta reconoce y celebra¹².

Antes de detenerme en algunas de las características del ecumenismo Sai, vale decir que el ecumenismo es un concepto clave en las religiones denominadas *universales*. Keane, por ejemplo, señala que:

11 Si bien el concepto de *ecumenismo* es característico del cristianismo, hemos optado por usarlo para reflexionar sobre el caso del movimiento Sai ya que esta noción está presente de manera explícita en su discurso (por ejemplo, en la expresión “hay una sola religión ecuménica”). Vale decir, así mismo, que el hinduismo, referente directo del discurso Sai, también tiene una fuerte perspectiva ecuménica.

12 Así, por ejemplo, diciembre es el mes de Jesús (por la Navidad) y durante este periodo en las meditaciones y sesiones de cantos de los centros se leen pasajes referentes al tema. Durante abril lo mismo pasa con Rama (aunque por la presencia de la Pascua también se cantan muchas canciones relacionadas con la Iglesia católica), en mayo con Buda, en febrero con Shiva (festividad del Mahashivaratri), en agosto con Krishna y Ganesha, etc. Los cancioneros tienen canciones en sánscrito, en castellano, en hebreo y hasta una en mapuche, la cual dice, en total consonancia con el ecumenismo, que “la Tierra es una sola alma”. Las festividades más importantes que se celebran en los centros Sai son el Mahashivaratri (febrero), el cumpleaños de Sai Baba (noviembre) y la Navidad (diciembre).

[...] ha sido argumentado que las ideas de las misiones protestantes del siglo XIX acerca de la unidad de la humanidad estaban fuertemente influenciadas por el Iluminismo del siglo XVIII. Pero en muchos casos, la posibilidad de evangelización parece depender de alguna clase de asunción sobre la unidad humana, un punto reconocido al menos tan tempranamente en la *Summa contra gentiles* de santo Tomás de Aquino e incluso en las epístolas de san Pablo¹³. (2007, 44)

Las epístolas de san Pablo a las que hace referencia Keane nos recuerdan la apelación del movimiento Sai a “una religión para toda la humanidad”, en la que “no importan las diferencias”. Esto se vincula con las frecuentes comparaciones¹⁴ que sus seguidores efectúan entre la vida y el mensaje de Sai Baba y los de Jesús, lo cual refuerza su creencia de que todas las religiones son diversas manifestaciones de una única religión del amor. Cito un ejemplo (entre muchos) de mi etnografía: apelando al concepto hindú de karma para referirse a la crucifixión de Jesús, Teresa me decía: “Él murió en la cruz para limpiar el karma de los hombres”. Así mismo, existe un libro, de amplísima difusión entre los seguidores, titulado *Jesús y Sai Baba*, de Ernesto Massin (sacerdote católico volcado posteriormente a las enseñanzas de Sai), dedicado a examinar las similitudes entre las vidas y los mensajes de estas dos personalidades.

La insistente asociación entre la persona de Sai Baba y Jesús no puede sorprendernos si tenemos en cuenta la importancia que el catolicismo tiene en Argentina. En efecto, existe en este país lo que podríamos denominar un trasfondo católico, que opera como una matriz interpretativa tácita, la cual sin lugar a dudas ejerce un papel relevante en el acercamiento de las personas a otras religiosidades¹⁵. En este sentido podemos hablar del catolicismo como de un marco interpretativo que permite

13 Por supuesto, el cristianismo no es la única religión expansionista desde sus orígenes, también lo es, por ejemplo, el islam.

14 Lo mismo han señalado otros investigadores en el extranjero. Por ejemplo, Bassuk llama la atención sobre el hecho de que Sathya Sai Baba habla de la comprensión de su divinidad con relación específica a Jesús (1987, 91).

15 En este sentido, Forni explica la difusión masiva del espiritismo y del pentecostalismo en comparación con otras corrientes apelando a “la compatibilidad existente entre los mecanismos de relación con lo ‘sagrado’ tanto del espiritismo como del pentecostalismo con las distintas versiones del ‘catolicismo popular’” (1993, 14). En la misma dirección, Graef (2006) señala el “uso de terminología católica por parte de los grupos New Age. De esta manera la New Age en la ciudad de México se apropia de un lenguaje ritual que no es extraño para la mayoría de los seguidores, quienes en un nivel subconsciente lo tienen como una referencia en su marco sagrado o imaginario religioso, realizando de este modo una función tranquilizadora y legitimadora”. Lo mismo indica Frigerio (1997), y precisa que “especialmente en las primeras etapas de contacto del individuo con el templo [...] se hacen continuas referencias a conceptos familiares para el catolicismo” (citado en Carozzi 2000, 45).

la comprensión de nuevos elementos religiosos al tiempo que deviene un lenguaje empleado por otros credos para conseguir implantarse en nuevos contextos sociales (por ejemplo, expresar en el lenguaje católico ideas claramente orientales).

No obstante, calificar al catolicismo como *matriz interpretativa* no implica circunscribirlo en el plano de lo representacional, sino que debe enfatizarse que esta matriz se “encarna”. Así lo ha señalado Pierre Sanchis, para quien, retomando los conceptos de *habitus* y *disposiciones inconscientes* de Bourdieu (2007), el catolicismo deviene un *habitus*, “una estructura psicosocial, un sistema de actitudes, un *ethos* que caracteriza al fiel, que lo asume como indicativo de su identidad religiosa” (1993, 9). De este modo, “el catolicismo podría ser considerado un *habitus* que moldea la experiencia religiosa aun de quienes ya no se consideran católicos¹⁶ [...]. Estos individuos vivirían sus religiones nuevas de acuerdo con *disposiciones inconscientes* generadas durante su socialización primaria” (Frigerio 2007, 113; el énfasis es mío).

Si traigo todas estas cuestiones a colación es porque el movimiento Sai Baba, conforme a su mensaje ecuménico y su di-

rectiva de respetar los elementos de la cultura local, incorpora muchos elementos de la religión católica. Y esto no puede causar sorpresa alguna, ya que, como lo muestran los estudios de las religiones populares, estas, para tener fuerza, deben estar ancladas en acciones rituales y creencias locales. Así, en todos los centros Sai, además de los

16 Para Frigerio “la definición de Sanchis del catolicismo como un *habitus* contribuye a la comprensión de la paradoja de que en todos los países latinoamericanos exista una ‘mayoría católica’ cuyas creencias, actitudes y actividades en la vida cotidiana van en direcciones diferentes cuando no opuestas a las sostenidas por las autoridades eclesiásticas de la institución que afirma nuclearlos y presentarlos” (2005, 229).

17 A Sai Baba se le atribuye la capacidad de materializar todo tipo de objetos (imágenes, medallas, relojes, pulseras, etc.), además de

muchos retratos que hay de Sai Baba, Buda, Krishna y otras figuras orientales, siempre encontré uno de Jesús, la Virgen María e incluso una representación de la última cena. De igual manera, en los Domingos de Ramos en los centros se entregan, al igual que en las iglesias, ramos de oliva, y en la Pascua se leen pasajes de la Biblia y se cantan casi exclusivamente canciones de iglesia.

Vinculada a la creencia en la naturaleza divina de Sai Baba se le reconoce a este, entre otras virtudes como la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia, etc., la capacidad de materializar, crear objetos¹⁷ de la nada, práctica que sin lugar

a dudas fue una de la que más contribuyó a su difusión mediática¹⁸ (Puglisi 2009a, 2009b). Las partes corporales de Sai Baba en las que con mayor frecuencia surgían los objetos eran la boca (al materializar los *lingams*, por ejemplo) y, principalmente, las manos (con las que materializaba anillos, medallas, estampitas, *vibhuti*, etc.). Las descripciones de testigos oculares sostienen que Sai Baba mantenía la palma de la mano¹⁹ derecha hacia abajo o ligeramente inclinada, luego daba uno o dos giros imperceptibles con ella y finalmente mantenía los dedos juntos para evitar la caída de la ceniza sagrada (*vibhuti*) que ya había materializado. No obstante, la capacidad materializadora de Sai no se agotaba en su cuerpo; se cree, por ejemplo, que podía hacer brotar *vibhuti* en el cuerpo de sus seguidores más fieles o de los gravemente enfermos, o bien de fotos, imágenes suyas e incluso de paredes en cualquier parte del mundo. Por citar unos ejemplos, una seguidora me contó que en uno de los muros de su casa brotó *vibhuti* con la forma de los rostros de Jesús y la Virgen María, y varios seguidores me comunicaron que en oportunidades ha emergido *vibhuti* de los retratos de Sai Baba de los centros Sai.

Lo que acabamos de anotar adquiere gran relevancia cuando analizamos los puentes que se tejen entre el movimiento Sai y lo católico, ya que los actos de materialización que se le atribuyen a Sai Baba son comprendidos por sus partidarios como hechos análogos a los milagros atribuidos a Jesús (la multiplicación de los panes y peces y la transformación del agua en vino), en tanto que consideran que es “el mismo Dios”²⁰, en diversas

la ceniza *vibhuti*, su materialización más conocida. Otras materializaciones importantes de Sai Baba son la *amrita* (también llamada *elixir de los dioses*, un líquido muy dulce parecido a la miel) y los *lingams*, un tipo de materialización que realiza Sai Baba desde el año 1950 en la celebración hindú anual del Mahashivaratri. Pueden ser de oro, cristal, etc., y según lo comentado por algunos seguidores que se remiten a los Vedas, su figura, parecida a la de un huevo, representaría la forma del universo. Sin embargo, hace unos pocos años los seguidores le rogaron a Sai que dejara de materializarlos, pues ellos sufrían y se preocupaban al verlo (la *performance* de la materialización del *lingam* es bastante impactante porque el objeto sale por la boca y antes Sai Baba hace gestos similares a los del vómito o el atragantamiento).

18 Esto no es nuevo en el contexto de la India si tenemos en cuenta que, según White (1972, 866), desde el siglo XII a ciertos santos musulmanes se les atribuían poderes especiales (*baraka*) contrarios a las leyes físicas y que muchos hindúes acudieron a estos, lo cual contribuyó a que se difuminaran las barreras entre estas dos religiones.

19 Sin embargo, los adeptos reconocen que toda la estructura física de Sai Baba estaría impregnada de este elemento, así explican el hecho de que en ocasiones se haya visto caer ceniza de sus párpados, sus mejillas o de su frente.

20 Así, por ejemplo, en un texto repartido en un centro Sai esto se pone de manifiesto a la vez que se desliza una crítica a los incrédulos: “Jesucristo mostró milagros, la Virgen María mostró milagros, Gurú Nanak mostró milagros, Rama mostró milagros, Krishna mostró milagros, entonces: ¿por qué objeciones cuando Sathya Sai Baba muestra milagros?” (Gadhia 1999).

encarnaciones, el que realiza estas acciones. En adición, otro punto de intersección interesante con el catolicismo es que la ingestión de la ceniza *vibhuti* (el producto más importante de estas prácticas de materialización) es considerada por los seguidores de Sai Baba similar a la eucaristía católica, en la cual todos los fieles que participan del credo de la Iglesia se *incorporan* simbólicamente el cuerpo de Jesús representado por la hostia. Aquí recordamos que para Sanchis (1986, 8) una de las claves del catolicismo es el sacramentalismo, y en esta dirección pensamos que si bien la “liturgia” que rodea a la ceniza *vibhuti* no constituye un sacramento formal (por ejemplo, cualquiera que llega a un centro Sai es convidado a ingerir *vibhuti*, mientras que en el catolicismo uno debe pasar primero por la comunión para poder luego comulgar en misa), las prácticas y representaciones que rodean a esta ceniza adquieren una dimensión eminentemente sacramentalista. Y dado que en nuestra sociedad hay un trasfondo cultural católico, creo que esta “liturgia” del *vibhuti* es una manera de tender puentes con este *habitus* previo. En este sentido, la *acomodación social* a la que me refiero en este trabajo no se circunscribe meramente a un mecanismo socioadaptativo en el nivel de las representaciones simbólicas (abstractas), sino que requiere como condición *sine qua non* la ligazón a través de la corporalidad, algo que el concepto de *habitus* pone de manifiesto de manera formidable.

De lo anterior podemos concluir que en el movimiento Sai Baba hay, por un lado, una faceta intelectual-reflexiva que apunta a la autonomía y síntesis propias del sujeto, y por otro, una más

sacramental (como el reparto de ceniza), más ligada a un aspecto tradicionalista-comunal, no-reflexivo. Y resulta interesante el hecho de que estas dos facetas se articulen con el catolicismo (en lo que respecta a lo reflexivo,

21 No obstante, si bien la tendencia dominante es tejer lazos con el catolicismo, los Sai también se intentan desmarcar de lo institucional “malo” de aquel: la Iglesia. En efecto, si bien es generalizado entre los seguidores de Sai Baba el aprecio por la figura de Jesús, hay una fuerte crítica a la institucionalidad católica. ➤

por ejemplo, tenemos las alusiones al ecumenismo y las comparaciones entre Sai Baba y Jesús; mientras que el *vibhuti* y la comunión son un punto de contacto en lo que respecta a lo sacramental). Como ya adelantamos, considero que estas ligazones que el movimiento Sai teje con el catolicismo (en tanto que matriz simbólica hegemónica) son un mecanismo estratégico para insertarse en el ámbito nacional²¹.

Ahora bien, uno debe preguntarse: ¿hasta qué punto el ecumenismo promulgado por el movimiento Sai se realiza verdaderamente en la práctica? Pues ocurre que a pesar del discurso que insta a sus seguidores a no abandonar las antiguas creencias sino a volverse mejores cristianos, judíos, musulmanes, etc., en la gran mayoría de los casos aquellos no van a las iglesias católicas, a las mezquitas o a las sinagogas. Es decir, es muy infrecuente que profesen activamente su religión original, y en cambio tienden a satisfacer todas

☛ Por esta razón, creemos que la estrategia de acomodación social operada por el culto Sai en Argentina consiste en tomar lo socialmente aceptado como lo bueno del catolicismo (Jesús y su "mensaje de amor"), mientras que lo que es comúnmente criticado hoy en día por el grueso de la población, lo que se ve como apollidado (la institución de la Iglesia), es rechazado. Esto se relaciona, en varios casos, con la trayectoria de vida de los adeptos que en el pasado aceptaban la palabra de Jesús pero rechazaban a la Iglesia (a la vez, algunas personas se alejan del culto Sai porque no acuerdan con la institucionalidad de la OSSS, que ha devenido, a sus ojos, en una institución similar a la Iglesia).

sus expectativas espirituales en los centros Sai. Así mismo, el mentado ecumenismo religioso no parece ser tal. Babb señala que, en consonancia con una doctrina común en muchas de las formas del neohinduismo, Sai Baba interpreta su mensaje como universal en lo religioso, pero el simbolismo exhibido es claramente hindú. ¿Qué queda entonces realmente del pretendido ecumenismo? (1986, 169). Lo mismo señala Marie (2005). Esto lo hemos podido registrar en nuestro trabajo de campo. En algunas entrevistas pregunté cómo se concilia la doctrina Sai, que profesa el vegetarianismo y la reencarnación y que asimismo se promueve válida para todas las religiones, con, por ejemplo, la doctrina católica, que no admite la reencarnación. Todos los seguidores me respondieron que había pasajes de la Biblia en los que figuraba la creencia en la reencarnación pero fueron eliminados. Así, por ejemplo, Horacio me respondió que "el concilio del año 500 sacó los párrafos donde se hablaba de la reencarnación. Pero omitieron algunos versículos que aún perduran. El que lee la Biblia con el corazón, sin fanatismo, y con justicia divina y lógica, no puede desatender al proceso de crecimiento espiritual y de justicia a través de la reencarnación. Muchos ritos están cambiando. Muchas verdades saliendo a la luz". En el mismo sentido, Adela dice:

[...] en pasajes del Nuevo Testamento hay unas referencias maravillosas de Jesús a estas verdades [se refiere a la teoría de la transmutación de las almas], como cuando le preguntan si aquel hombre ciego de nacimiento había nacido así porque pecó él o sus padres...

Unas perlas... que no se pueden interpretar de otro modo. Igual, en los evangelios apócrifos, que la Iglesia rechazó, también hay referencias concretas a la reencarnación. Y te aseguro que para mí no es en modo alguno un conflicto de creencias el sentirme católica por mi origen en esa religión, y abrazar con infinita convicción mi fe en la reencarnación. Al contrario, me reconcilia eternamente con la justicia divina.

Asimismo, consultada Guillermina sobre cómo compatibiliza ella el ecumenismo Sai con las manifestaciones umbandas (que en algunos casos incluyen en sus prácticas rituales el sacrificio de animales), me respondió que, dado que esta práctica violaba el principio de no violencia (uno de los cinco valores fundamentales defendidos por el movimiento Sai Baba), no estaba segura de si era una religión (por ende, el problema de cómo se concilian desaparece automáticamente). Horacio, en relación con esta misma pregunta, dijo: “Las religiones que imponen su fe a través del terror tendrán que cambiar o se secarán”. Estos son claros ejemplos de cómo la doctrina de Sai Baba es válida para todas las religiones siempre y cuando estas se ajusten a las definiciones de aquella.

Así, lo Sai se vale del trasfondo católico local para insertarse en el ámbito nacional al tiempo que opera otro proceso, a saber, una resignificación del catolicismo que lo adapta a sus creencias (como acabamos de ver, se concilia la reencarnación con el catolicismo recurriendo a las supresiones de algunos pasajes en la Biblia).

Respeto de los íconos religioso-culturales locales

Si algo me impactó desde los inicios mismos de mi trabajo de campo es la fuerza con la que se defiende el discurso doctrinal que apunta a mantener y respetar las particularidades e íconos religioso-culturales de cada región. Esta constituye una de las directivas prioritarias de la organización Sai y corrientemente es defendida por sus partidarios, por ejemplo, cuando afirman que “este no es un centro hinduista” sino que “aspira a englobar todas las manifestaciones religiosas”, razón por la cual los centros Sai occidentales deben desligarse de los elementos “marcadamente orientales” (figuras de dioses hindúes: Krishna, Rama, Buda,

Shiva, etc.; prácticas rituales védicas, como la quema de alcanfor; la disposición de cantar en sánscrito —se canta en castellano²²—, etc.). Como hemos visto ya con el caso del catolicismo, sin lugar a dudas estas medidas constituyen estrategias de acomodación social, en tanto que puentes simbólicos orientados a crear una identificación con los valores de la sociedad receptora.

No obstante, en la dinámica concreta de los grupos Sai (es decir, trascendiendo este discurso organizacional) se da un hecho interesante. Ocurre que a muchas personas les cuesta despojarse de los elementos orientales con los cuales se *resocializaron*²³, y por lo tanto en sus prácticas privadas muchos los conservan (cantan *bhajans* en sánscrito,

queman alcanfor como en los rituales védicos, etc.). En efecto, resocializadas en nuevas prácticas y representaciones, con todo el esfuerzo y las angustias que ello supone, estas personas se encuentran ahora volviendo a una iconografía y a una lengua de las que eligieron “escapar”, y extrañan las canciones en sánscrito y la iconografía oriental (aunque lo toman con resignación porque es el “mandato de Baba”). En muchas entrevistas he podido colegir esta añoranza de lo oriental, una angustia que no puede ser fácilmente exorcizada por la idea de que no importan las formas porque todas ellas llevan a Dios (que es sin forma). Y es un dato muy peculiar que lo caracterizado por la organización como lo oriental a suprimir se circunscribe al plano de lo discursivo-ideológico-iconográfico, pero no se extiende al campo de las prácticas, esto es, de lo corporal. Así, la meditación o las sesiones de cantos devocionales (que son prácticas rituales de clara raíz oriental) no son eliminadas sino solamente modificadas en sus contenidos, como si el mero hecho de despojar a los cantos de su idioma original (sánscrito) y cantarlos en castellano bastara para que esta práctica deje de ser oriental. Lo mismo puede decirse de la meditación: en efecto, esta no deja de ser oriental por el hecho de que se suprima el mantra Ganesha y demás aspectos hindúes y en cambio se incluyan, por ejemplo, divinidades de la América precolombina o el propio Jesús.

22 Reflexionando en una entrevista con un seguidor acerca de la directiva de respetar las particularidades locales (idioma y símbolos religiosos), este me dice que para que alguien entienda el mensaje que se le quiere transmitir “debes manejar su idioma”.

23 En este sentido, vale aclarar que las personas a las que nos estamos refiriendo son occidentales (no migrantes de la India) que, socializados primariamente en la religión católica, se resocializan posteriormente en una simbología y una ritualidad religiosa de raíz oriental al conocer el mensaje de Sai Baba.

Para finalizar con esta sección, no puedo dejar de señalar que en este discurso Sai sobre el respeto y la tolerancia con la cultura local se percibe la idea, bien posmoderna, del multiculturalismo. Lo que se desconoce, sin embargo, es que este no es sino la cara ideológica de la globalización material (económica-cultural y la inherente situación de poder). Como señala Eduardo Grüner, el proceso real de universalización del mundo crea el “fetiche ideológico de los particularismos” (1998, 26). Para este autor, el multiculturalismo, como presencia híbrida y mutuamente intraducible de diversos mundos de vida, no es sino la otra cara de la presencia masiva del capitalismo como “sistema mundial universal” (39). En este sentido, Grüner distingue la política de la *unidad en la multiplicidad del universalismo abstracto* (2002, 247), de manera que este último está al servicio de la lógica del capital y aplasta las aristas genuinamente *diferentes* de la diferencia (1998, 50). En el caso que estudié, debo señalar que el discurso Sai apunta a respetar la cultura local, pero a la vez afirma que lo local no hace sino expresar algo global compartido por todos y que debe llegar un momento en que las diferencias sean desechadas. Creo que este discurso ecuménico es víctima del universalismo abstracto denunciado por Grüner, en tanto queda atrapado en un discurso multicultural *light* de respeto por las diferencias culturales. Puede decirse, entonces, que el respeto por las particularidades locales que sostienen los Sai parece operar como una pantalla sobre la cual se defiende lo universal, en tanto encontramos una dimensión global relativa a su mensaje ecuménico y un sentimiento de pertenecer a un gran movimiento universal no circunscripto a lo particular.

Rechazo a denominarse *religión*

Los seguidores del movimiento Sai enfáticamente manifiestan que su doctrina no constituye una religión. Al respecto, uno me explica que lo llaman *organización* porque no es una religión, y que “no es una religión porque no tiene formalmente sacramentos” (“uno, por ejemplo, no se casa en el templo Sai”) y porque “no requiere de aprobación formal para ser un dirigente” (en cambio, por ejemplo, “los sacerdotes deben estudiar en seminarios para obtener un título y poder ejercer”). También me dice que no es una religión porque pensar a Dios “como alejado,

allá arriba, es un obstáculo pues esto nos aleja de él” (asocia sin más el concepto de religión con el alejamiento de Dios), y remata diciendo que “somos cualitativamente, sustancialmente similares a Dios, solo que en menor cantidad, la diferencia es cuantitativa y no cualitativa”. Así, más que adherir a una religión, según este seguidor lo que hay que hacer es seguir “el camino correcto para desarrollar este aspecto divino que tenemos”. No obstante, explica que la palabra *religión* proviene del latín *religare*, “volver a unir, a ligar”, y en este sentido, como “la religión del amor apunta a unirnos a todos, desde esta faceta sí puede considerarse una religión”. No puede dejar de mencionarse el hecho de que aunque los Sai rechacen discursivamente la categoría de *religión* su autoadscripción institucional en Argentina es como una religión (la Organización Sai Baba está inscrita en el Registro Nacional de Cultos, bajo el rótulo *culto*, con el número 1435), es decir, se inscribió como institución religiosa y no como personería jurídica (por ejemplo, centro cultural, educativo, etc.), lo cual habla del espacio (el campo socioreligioso) que desea ocupar en el contexto argentino.

Sin lugar a dudas, esta actitud de rechazar la caracterización de la cosmovisión que profesan como una religión (entendido este concepto desde una perspectiva claramente institucional²⁴) responde a las relaciones de poder presentes en el campo socioreligioso argentino, y pone así en juego una estrategia característica de muchos grupos heterodoxos, que Wright y Mes-sineo (2002) definieron como de *identidad precautoria*, en tanto que en su autodefinición enfatizan lo que ellos no son. Ludueña profundiza en este aspecto cuando señala que:

24 Como señala Ludueña para el caso de grupos heterodoxos que se resuelven contra la religión: “[...] las religiones no son criticadas en tanto sistemas de creencia sobre lo numinoso [...]; por el contrario, la crítica pasa por los sistemas de poder asociados a ellas que terminan imponiendo élites dominantes así como dogmas avalados e impuestos por jerarquías preestablecidas no sujetas a criticismos” (2005, 8).

Las identidades precautorias manifiestas en estos grupos socioreligiosos extienden su definición por la negación a la religión. Definiéndose por oposición a esta última [...] parece lógico asumir que la histórica prominencia (política y cultural) del catolicismo en la Argentina, así como los diferentes mecanismos de estigmatización de lo no católico (impulsados muchas veces desde el Estado), haya impreso una dialéctica particular de relación para con las otras denominaciones (confiriendo así una lógica específica de funcionamiento al campo religioso nacional). Esta lógica pudo, también,

haber influenciado el tenor de los discursos en torno a los cuales la definición de lo que es y no es “religión” es producida en el escenario de las diferentes configuraciones religiosas. (2005,11-12)

Por mi parte, me gustaría señalar que Laclau (1996), inspirado en Lacan, habla de *significantes vacíos* para dar cuenta de las luchas que se dan dentro de un campo social para “llenar” de contenido un significante (por ejemplo, *religión*). En el caso Sai, el contenido del significante *religión* ha sido aportado por una tradición diversa, y en vez de entablar la pelea por la redefinición del concepto este significante deviene lo que no se quiere ser. Funciona, pues, como un estructurador del discurso identitario Sai, pero desde la negación. Y esta constituye una estrategia de acomodación social, ya que encuentra el visto bueno de muchos sectores de la población que, desencantados con la institucionalidad religiosa tradicional (la Iglesia católica), abandonan la adhesión a las instituciones clásicas pero sin resignar su compromiso con la “espiritualidad” (entendida como la creencia no mediada por la institucionalidad).

CONCLUSIONES

Los vínculos discursivos y sacramentales tejidos con la figura de Jesús y el catolicismo “popular” (no obstante desmarcarse de la Iglesia católica), la directiva de respetar la cultura local y el rechazo a denominarse como una religión (concebida esta como la institucionalización de la espiritualidad) constituyen, en su conjunto, mecanismos (no necesariamente conscientes o voluntarios) implementados por el movimiento Sai para limar sus aristas más contrastantes con las creencias y prácticas presentes en la sociedad argentina, y de este modo favorecer la acomodación al contexto local de sus doctrinas y rituales. En cada uno de ellos he percibido, no obstante, un interesante interjuego, ya que si bien, por un lado, hay una tendencia a la socioadaptación al contexto local, al mismo tiempo hay elementos que se dirigen en la dirección contraria, estableciendo límites y distinciones. Así, por ejemplo, aunque hay un discurso ecuménico similar al del catolicismo y se tejen vínculos (simbólicos y litúrgicos) con este, verifico así mismo los que denomino *límites del ecumenismo* (los seguidores del movimiento Sai apelan a tergiversaciones de

la Biblia para que esta se adecúe a la idea de la reencarnación, el ecumenismo exhibe claros contenidos hindúes, etc.). Por otro lado, si bien el discurso del respeto por la cultura local es una notoria muestra de una tendencia socioadaptativa, encuentro en la práctica concreta privada ritual, como fuerza contraria, la añoranza y la conservación de los elementos orientales a los que son tan adeptos los seguidores del movimiento. Por último, en lo que respecta a la adhesión a la categoría de *religión*, también hallo una dialéctica, en tanto que ciertos elementos se dirigen a desmarcarse de esta categoría, mientras que otros apuntan precisamente en la dirección contraria.

Para concluir, quisiera señalar que más allá de los desarrollos puntuales en lo que respecta a estas estrategias y del conocimiento que con el examen de estas ganamos acerca de los grupos Sai, me parece importante destacar que este trabajo constituye un claro ejemplo de que la religión, lejos de constituir un campo escindido de los factores económicos, políticos, culturales, etc., se articula fuertemente con ellos.

REFERENCIAS

- BABB, LAWRENCE. 1983. "Sathya Sai Baba's Magic". *Anthropological Quarterly* 56 (3): 116-124.
- BABB, LAWRENCE. 1986. *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- BASSUK, DANIEL. 1987. "Six Modern Indian Avatars and the Ways They Understand Their Divinity". *Dialogue and Alliance* 1: 73-92.
- BECKFORD, JAMES. 1985. *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. Londres: Tavistock.
- BERGER, PETER. 2004. "Globalización y religión". *Iglesia Viva* 218: 69-92.
- BEYERSTEIN, DALE. 1994. *Sai Baba's Miracles: An Overview*. Podanur: B. Premanand.
- BHARATI, AGEHANANDA. 1981. *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface: An Anthropological Assessment*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- BIANCHI, SUSANA. 2004. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURDIEU, PIERRE. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- CAMPBELL, COLIN. 1997. "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio". *Religião e Sociedade* 18 (1): 5-22.
- CAROZZI, MARÍA JULIA. 1993. "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica". En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. 1, compilado por Alejandro Frigerio, 15-46. Buenos Aires: CEAL.
- CAROZZI, MARÍA JULIA. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- CATOGGIO, MARÍA SOLEDAD. 2008. "Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de 'reconocimiento' estatal: el Registro Nacional de Cultos". En *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, editado por Fortunato Mallimaci, 105-117. Buenos Aires: Biblos.
- CERIANI CERNADAS, CÉSAR Y ANALÍA KERMAN. 2004. "Establecidos y marginados en el campo esotérico argentino". Ponencia presentada en las IV Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires.
- CSORDAS, THOMAS. 2007. "Modalities of Transnational Transcendence". *Anthropological Theory* 7: 259-272.
- FORNI, FLOREAL. 1993. "Nuevos movimientos religiosos en Argentina". En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. II, compilado por Alejandro Frigerio, 7-24. Buenos Aires: CEAL.
- FRIGERIO, ALEJANDRO. 1993. "Perspectivas actuales sobre conversión, reconversión y 'lavado de cerebro' en nuevos movimientos religiosos". En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. 1, compilado por Alejandro Frigerio, 48-81. Buenos Aires: CEAL.
- FRIGERIO, ALEJANDRO. 1997. "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-sul". En *Globalização e Religião*, compilado por Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil, 153-177. Petropolis: Vozes.
- FRIGERIO, ALEJANDRO. 2005. "Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 7(7): 223-237.
- FRIGERIO, ALEJANDRO. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, coordinado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, 87-113. Buenos Aires: Biblos.
- GADHIA, 1999. "La eficacia del vibhuti". Charla del doctor Gadhia ante el grupo argentino en Prashanti Nilayam, abril de 1999.

- GRAEF VELÁZQUEZ, CARLA. 2006. "La New Age, propuesta de una espiritualidad global". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 07/a.
- GRÜNER, EDUARDO. 1998. "Introducción". En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, por Frederic Jameson y Slavoj Žižek, 11-69. Buenos Aires: Paidós.
- GRÜNER, EDUARDO. 2002. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Norma.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE. 1985. "Secularisation et modernité religieuse". *Esprit* 106: 50-62.
- HOWE, LEO. 1999. "Sai Baba in Bali". *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 33 (2): 115-145.
- KEANE, WEBB. 2007. *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. California: University of California Press.
- LAGLAU, ERNESTO. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LUDUEÑA, GUSTAVO. 2005. "¿De qué hablamos cuando hablamos de religión? Experiencia, identidad y poder o hacia una antropología de lo religioso". Ponencia presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, Ciudad de Rosario, Argentina.
- MALLIMACI, FORTUNATO. 1993. "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos". En *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. 1, compilado por Alejandro Frigerio, 24-49. Buenos Aires: CEAL.
- MARIE, AMA. 2005. "Thelemic Logos. Sai Baba and the Perennialist Philosophy". Recuperado el 6 de agosto de 2010, <http://amamariesimard.tripod.com/id12.html>
- OTTO, RUDOLF. 1998. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PUGLISI, RODOLFO. 2009a. "La ceniza *vibhuti*. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba". *Ciencias Sociales* 22: 95-112.
- PUGLISI, RODOLFO. 2009b. "Eventos dislocantes. La etnografía como ruptura ontológica con lo real". *Interações* 5 (6): 129-147.
- SANCHIS, PIERRE. 1986. "Uma identidade Católica?". *Comunicações do ISEER* 22: 5-16.
- SANCHIS, PIERRE. 1993. "Catolicismo, entre tradição e modernidades". *Comunicações do ISEER* 44: 9-23.
- SPURR, MICHAEL. 2007. "Sathya Sai Baba as Avatar. 'His Story' and the History of an Idea". Tesis de doctorado, University of Canterbury Christchurch, New Zealand.
- SWALLOW, DEBORAH. 1982. "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult". *Modern Asian Studies* 16 (1): 123-158.

- TAYLOR, DONALD. 1987. "Authority in the Sathya Sai Baba Movement". En *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, editado por R. Burghart. Nueva York: Tavistock.
- TURNER, BRYAN. 1997. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- URBAN, HUGH. 2003. "Avatar for Our Age: Sathya Sai Baba and the Cultural Contradictions of Late Capitalism". *Religion* 33 (1): 73-93.
- WEISS, RICHARD. 2005. "The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern". *New Zealand Journal of Asian Studies* 7: 5-19.
- WHITE, CHARLES. 1972. "The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints". *Journal of Asian Studies* 31: 863-878.
- WRIGHT, PABLO Y MARÍA CRISTINA MESSINEO. 2002. *La producción cultural del imaginario esotérico. Una visión desde Buenos Aires*. Buenos Aires: MI.