



# JERARQUÍAS, FAMILIA Y FORMAS DE PARTICIPACIÓN EN LA ORGANIZACIÓN SAI BABA DE ARGENTINA. UN ANÁLISIS SOBRE LOS LÍMITES DEL CAMPO *NEW AGE*.

*Hierarchies, family and forms of participation in Sai Baba Organization of Argentina. An analysis of the New Age field boundaries.*

**RODOLFO PUGLISI**

---

Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyLL-UBA), CONICET  
Puán 470, 4° piso, CABA  
rodolfopuglisi@gmail.com

Recibido: 20-11-2014  
Aceptado: 20-07-2015

## **Resumen**

En sintonía con problematizaciones recientes, este artículo cuestiona la tendencia a incluir dentro de la *New Age* a manifestaciones religiosas que si bien presentan similitudes, reales o aparentes, con aquella, pasa por alto diferencias significativas que no escapan a un análisis más sistemático. En este trabajo nos focalizamos en los rasgos más disonantes con el circuito *New Age* que presenta una de dichas expresiones religiosas, el movimiento Sai Baba. Así, en primer lugar, ofrecemos una caracterización de la estructura institucional de la Organización Sai Baba, el tipo de autoridad que en ella impera y el rol otorgado a la familia. A continuación, brindamos una tipología de las personas que participan en la Argentina del movimiento Sai

Baba. Posteriormente, damos cuenta de las características fundamentales del movimiento *New Age*. Finalmente, contrastando elementos de uno y otro concluimos que, si bien existen puntos de contacto, hay asimismo importantes diferencias entre el culto Sai y la *New Age*.

**Palabras clave:** Sai Baba; *New Age*; campo sociorreligioso argentino

### **Abstract**

In line with recent problematizations, this article questions the tendency to include within the New Age religious manifestations that while having similarities, real or apparent, with that, it overlooks significant differences that do not escape to a more systematic analysis. In this paper we focus on the most dissonant traits with the New Age circuit having one of these religious expressions, the Sai Baba movement. So, first, we provide a characterization of the institutional structure of the Sai Baba Organization, the kind of authority that it prevails and the role given to the family. Below, we provide a typology of persons involved in Argentina Sai Baba movement. Subsequently, realize the fundamental characteristics of the New Age movement. Finally, contrasting elements of both conclude that, although there are points of contact, there are also important differences between the Sai cult and *New Age*.

**Keywords:** Sai Baba; New Age; Argentine socioreligious field

## **INTRODUCCIÓN**

Corina, profesora de yoga y frecuente usuaria de diversas actividades del circuito *New Age* asiste, en la que sería su primera y única vez, a un Centro Sai Baba para participar del taller de meditación “en la luz” que allí se ofrece. Si bien se halla familiarizada desde hace años con esta práctica, “quiere saber” cómo se imparte la técnica allí. Al consultarla posteriormente por esta experiencia, ella la caracterizó como negativa, refiriéndose especialmente al hecho de que la meditación no se hiciera disponiendo a los participantes en círculo sino “todos de frente mirando al retrato de Sai Baba”, lo cual obstaculizaba la “circulación de energía”. Asimismo, explicó que el clima general de “fanatismo” hacia este guía espiritual hindú que dominaba la atmósfera del lugar (materializado,

entre otras cosas, en la mencionada disposición espacial de los asistentes, superabundancia de imágenes, cantos, alabanzas y comentarios en su honor, etc.) no le agradaba en absoluto.

El hecho que acabo de relatar, acontecido en el marco de mi etnografía con los grupos Sai Baba argentinos, me puso epistemológicamente alerta frente a la tendencia presente en el sentido común académico que inscribe a estos grupos, entre muchos otros, dentro del movimiento *New Age*. Justamente, en un estimulante trabajo, Alejandro Frigerio derrumba la anquilosada asunción de que la denominada *New Age* o Nueva Era<sup>1</sup> constituye un campo sincrético que abarcaría en su seno infinitas variantes espirituales y destaca, por el contrario, los “límites de la apropiación *new age*” (2013a:47). Retomando estas cuestiones, en este trabajo vamos a abordar las características del movimiento Sai Baba que a nuestro juicio resultan las más disímiles con el circuito *New Age*. En esta dirección, primero presentamos dos aspectos de la Organización Sai Baba, su estructura jerárquica y el rol otorgado a la familia, aspecto este último de relevancia para aquellos que asumen sus puestos directivos. Posteriormente, caracterizamos los distintos tipos de personas que participan del culto en la Argentina, con mayor o menor grado de compromiso. En este sentido, además de los objetivos particulares del artículo, pretendemos que los datos presentados contribuyan al conocimiento de una de las manifestaciones religiosas menos investigadas del campo sociorreligioso de este país. Presentamos por lo tanto las características fundamentales del movimiento *New Age* para después establecer una comparación entre ambos movimientos. Finalmente, concluimos que el movimiento Sai Baba en Argentina, si bien presenta puntos de contacto con aquella, no puede considerarse una simple manifestación de la misma.

Los datos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, en los centros Sai Baba argentinos de las ciudades de La Plata (provincia de Buenos Aires), Rosario (provincia de Santa Fe) y Capital

---

<sup>1</sup> Usaremos ambos términos como sinónimos a lo largo del texto.

Federal entre los años 2006 a 2010. Dichos datos incluyen la información colectada mediante extensas entrevistas abiertas y semiestructuradas y registros (llevados en un cuaderno de notas de campo) de diferentes contextos de interacción de los grupos (observación participante). Asimismo analizamos parte del material bibliográfico que circula entre los devotos.

## **JERARQUÍAS Y LAZOS FAMILIARES DENTRO DE LA ORGANIZACIÓN SAI BABA**

Nacido y fallecido en el pueblo de Puttaparthi (sur de la India) Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual que se autoproclamaba un *avatar* (encarnación de Dios en la Tierra). Si bien sostenía un discurso ecuménico que rezaba que todas las religiones existentes serían manifestaciones de una misma y única religión, “la Religión del Amor”, en la práctica el culto Sai Baba retoma casi exclusivamente elementos hinduistas, como las enseñanzas *védicas* e infinidad de prácticas rituales (meditación, *mantras*, *bhajans* o cantos devocionales, etc.). Fruto de su notable expansión mundial, proceso en el cual colaboró considerablemente el hecho de que muchos occidentales se interesaran por las espiritualidades orientales a partir de mediados de los años 1960 —aquel fenómeno que Colin Campbell (1997) denominara “orientalización de occidente” (para una apreciación crítica ver Silva da Silveira, 2005) — en el año 1967 se funda la Organización Sri Sathya Sai Baba (OSSSB), que se asienta en la Argentina en 1982<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En lo que respecta a este proceso de transnacionalización del fenómeno Sai (Cfr. también Kent, 1999; S. Srinivas, 2008 y T. Srinivas, 2010), vale destacar que según Donald Taylor (1987), el anuncio de Sai Baba en 1968 de que él era un *avatar*, un “Dios Universal” (de manera que las devociones hechas a cualquier forma de deidad fueran eventualmente cooptadas por él) coincide con el tiempo en el cual el movimiento estaba expandiéndose a países como Estados Unidos, Australia y Gran Bretaña. Esta conjetura de que Sai Baba modifica en aquel tiempo su discurso es también sostenida por Smriti

En el nivel mundial, la OSSSB 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” (Centroamérica), “22” (Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) y “23” (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay). La Argentina por su parte, se divide en 6 regiones (Noroeste, Litoral, Centro, Cuyo, Buenos Aires y Sur) contabilizando más de treinta núcleos, grupos y centros Sai a lo largo de todo el territorio nacional.

Los “núcleos” y “grupos” son aglomeraciones de seguidores (los primeros demográficamente más pequeños que los segundos) 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 Sai” (célula mínima de la estructura organizacional), dado que esta figura institucional exige un número suficiente de personas para ejercer la presidencia y la dirección de tres áreas organizacionales fundamentales (devoción, servicio y educación). Los centros Sai del país están supervisados por sus respectivos coordinadores regionales. Por encima de éstos existe el “directorio nacional” constituido por un presidente, un vicepresidente y los coordinadores, en el nivel nacional, de las diferentes áreas anteriormente mencionadas. Los presidentes de cada directorio nacional de los países latinoamericanos confluyen en un “Consejo Central de Latinoamérica” que elige un presidente para la “Organización Sai de Latinoamérica” y que, por su parte, es supervisada por dos coordinadores centrales pertenecientes al “Consejo Central” situado en la India, el cual, finalmente, rinde cuentas al propio Sai Baba. Así, podemos decir que la estructura organizacional Sai presenta un sistema de jerarquías claramente definidas, donde el tipo de autoridad imperante es de naturaleza verticalista.

Sobre este punto, el antropólogo Lawrence Babb, quien analizara el movimiento Sai en India en la década de 1980, señala que las representaciones que sitúan a Sai Baba “en la cabeza” de la Organización

---

Srinivas (1999), quien no ve evidencia en las primeras etapas de la carrera religiosa de Sai Baba en cuanto a considerarse a sí mismo un *avatar*.

(metáfora orgánica muy común en el discurso de los devotos) es un claro ejemplo de la fuerte centralización del culto, añade que a su juicio es reducida la posibilidad de descentralización de la autoridad (1986:180). Deborah Swallow, por su parte, vincula estas cuestiones a la “profecía” realizada por Sai Baba en uno de sus más famosos discursos (Sathya Sai Baba, 1963) en la que, luego de reconocerse como la reencarnación de un santo previo, Sai Baba de Shirdi, afirma que en el futuro reencarnará bajo el nombre de “Prema Sai Baba”. Para Swallow esto constituye una estrategia política para evitar disputas y sediciones entre sus más cercanos por la sucesión del mandato posterior a su muerte. En efecto, con la declaración de su próximo sucesor, Sai Baba clausura la posibilidad de que alguno de sus devotos tome las riendas de la OSSSB (Swallow, 1982:136-137).

Recuperando estas cuestiones, Tulasi Srinivas señala que la conceptualización de Sai Baba como un *avatar* constituye una estrategia para extender su divinidad al futuro incierto. Así, la creación de una cadena tripartita de reencarnación (Shirdi Sai, Sathya Sai y Prema Sai):

ingeniosamente resuelve el problema weberiano de la racionalización de la autoridad carismática, reteniendo el poder naciente del carisma. La idea de Prema Sai asegura la sucesión carismática y la institucionalización de la figura de Sathya Sai Baba [...] garantizando la continuación de la devoción Sai mucho después de la muerte de éste (Srinivas, 2013: 630-631).

Por este motivo, la autora dirá que una de las características fundamentales del movimiento es lo que llama “carisma nómada”, es decir, una forma de carisma que no está adherida a un individuo sino que está libremente “flotando”. En este marco, Sai Baba se vuelve meramente una forma de aquel carisma y los devotos pueden argumentar que incluso cuando la forma está perdida o muerta, el carisma continuará (Srinivas, 2013:632).

Estas puntualizaciones se ajustan a los hechos. Es así como cuando Sai Baba murió debido a una falla cardio-respiratoria el 24 de abril de 2011, las comunicaciones oficiales así como los discursos de los devotos enfatizaron la idea de que Sai Baba decidió voluntariamente dejar el cuerpo físico, pero que en tanto Dios inmortal, “seguía presente”.

Asimismo, los comunicados se empeñaban en destacar que la muerte de Sai no significaba el final de la obra de su Organización: “Él” seguiría guiando la tarea, por lo cual las actividades de los centros debían continuar “como hasta ahora”. Es más, en algunos reportes oficiales el deceso del líder era interpretado como un momento óptimo para mejorar. Como precisaba un correo electrónico enviado en esos días por el Centro Sai de Rosario<sup>3</sup>:

Nos vienen a la memoria los sucesos bíblicos cuando personas iban al sepulcro donde estaba el cuerpo de Jesús y se les respondía:

- ¿porqué buscan entre los muertos a quien está vivo?

Después de ver el sepulcro vacío dijeron:

- Todo ha terminado!!!

No, se les contestó. Es aquí cuando todo comienza.

No obstante, quisiera aclarar que la idea de un “carisma nómada” no debe interpretarse como la existencia, en el interior del movimiento Sai, de una actitud de adhesión a cualquier forma, sino que, como señala Srinivas, constituye una estrategia del culto para la institucionalización de la figura de Sathya Sai Baba, es decir, es un mecanismo cuyo fin es garantizar la permanencia de la forma a pesar de su ausencia física. Esta constituye una gran diferencia con la valoración negativa del apego a formas divinas e institucionales que, como veremos más adelante, son una de las características más prominentes del campo *New Age*.

Hasta aquí, hemos dado cuenta de la estructura jerárquica de la Organización Sai y el tipo de autoridad que en ella impera. Pasemos ahora a ocuparnos del rol que la familia juega dentro de la misma.

Esta cuestión la hemos abordado siguiendo principalmente dos líneas de indagación que se encuentran imbricadas, a saber: el papel que los familiares juegan en la transmisión del culto y la incidencia que la dimensión familiar tiene en el posicionamiento institucional de los

---

<sup>3</sup> Por haber participado, en el curso de mi etnografía, de actividades de este Centro, me encontraba suscripto a su *newsletter* electrónico.

sujetos. En relación con la primera cuestión, quisiera comenzar recuperando el relato de Adela (50 años, psicóloga, ex presidente de un centro Sai) quien consultada sobre la importancia de la participación familiar respondía:

lo ideal es que participe toda la familia, hace mucho más fácil el camino y ayuda mucho a la relación de todos sus miembros. (...) He tenido la experiencia de ver en varios casos que el cambio y la transformación que han visto en un hijo, o una madre, o un padre, inspiró la curiosidad de más de uno, y así las familias suelen tener siempre más de un miembro en los Centros.

Otros también reconocen que el movimiento es creador de familias en tanto que, como dijera Juan Carlos (43 años, empleado público, vicepresidente de otro centro), “se han formado muchas parejas entre personas que asisten a los centros Sai”. Este tipo de discurso fue ampliamente compartido por varios devotos.

En mi relevamiento he podido confirmar la existencia de muchos casos en los cuales los individuos incorporaron al culto su núcleo familiar (conyuges e hijos) e incluso parejas de sus hijos. Lo consigan o no, en la mayoría de los casos los devotos intentan llevar a sus familiares y cercanos al movimiento aunque, muchas veces, no les “den bolilla” como decía dolido Néstor (60 años, técnico químico) al no conseguir que su hermano se “acerque” a Sai. Yo mismo fui interpelado en el marco de esta tendencia. En este sentido, en varias oportunidades una devota me sugirió que lleve a mi padre al centro o bien, después de asistir con mi pareja a un centro Sai, Teresa (55 años, ama de casa) me dijo que eso era importante porque “el camino espiritual es mejor recorrerlo con tu pareja”. No obstante, prueba de esta promoción de la participación familiar, a pesar de que mi pareja sólo había asistido dos veces, pasado un tiempo un directivo me preguntó con cierta inquietud por qué ella “no estaba yendo”.

Podemos afirmar que para los devotos más comprometidos, el culto Sai funciona como una “gran familia” que tiende a escindirse afectivamente de la sociedad, algo que se aprecia también en otros grupos religiosos como los pentecostales (Míguez, 2000). Así, por ejemplo, Claudia (45 años, profesora secundaria) dice que cuando ella se acerca a lo Sai



“cambia energéticamente” lo cual modificó su entorno de amigos (debilitó o directamente rompió relaciones con muchos de ellos). Muchos devotos fervientes me han comentado que sólo se relacionan con gente “del centro” porque van perdiendo interés en personas que conocían antes: sienten que “ya no comparten nada” y que no lo pueden compartir porque los tildan de “locos” o no les interesa la vida espiritual. En este sentido, aunque muchas veces sus antiguas amistades los inviten, no van a reuniones y fiestas porque “el ambiente” no les gusta, se les revela como frívolo y espiritualmente vacío. La consecuencia de esta toma de posición es que el círculo de personas con el que se relacionan tiende a circunscribirse al de los propios devotos Sai. En estos casos, comparten “lo importante” con sus otros “hermanos en Sai”, adjudicándoles un carácter más superficial a las relaciones que deben entablar (laborales por ejemplo) con el resto de la sociedad. En el plano de las relaciones amorosas, en personas con estos altos niveles de compromiso, es muy difícil que se mantengan vínculos afectivos con individuos que no comparten su fe. Así, en la mayoría de los casos, las personas que no son solteras están “juntas en Sai” y si tienen hijos promueven su acercamiento a los centros, aunque esto se efectúa con diversos grados de presión.

En relación con la segunda cuestión que antes planteáramos, la incidencia que la dimensión familiar tiene en el posicionamiento institucional de los sujetos, se manifiesta en el “Código de conducta” que Sai Baba ha estipulado para todo miembro de la OSSSB. En efecto, el punto 2 de dicho código ordena la realización de “cantos devocionales u oración familiar, una vez por semana” mientras que el tercero prescribe la “participación de los niños de la familia en el programa de Educación Espiritual Sai”<sup>4</sup>. Especialmente, como he podido inferir al participar e

---

<sup>4</sup> Los restantes puntos del código son: 1) meditación y oración diarios, 4) colaboración en el trabajo comunitario y otros programas de la organización, 5) asistencia por lo menos una vez al mes a la sesión grupal de cantos devocionales organizada por el Centro local, 6) estudio regular de las publicaciones editadas por la OSSSB, 7) hablar suave y amorosamente, 8) no hablar mal de los demás, especialmente en su ausencia y 9) poner en práctica

indagar en diferentes elecciones políticas presidenciales de los centros, los directivos se eligen por su “buena conducta”. Y asociada a esta expresión suele haber referencias a dimensiones familiares que trascienden lo explicitado en el mencionado código. En estos casos, existe cierta promoción de un ideal de familia, constituido sobre principios tradicionales. Así, por ejemplo, entrevistando a quien fuera tanto presidente como vicepresidente de un centro en lo que respecta a las condiciones requeridas para ser un buen directivo, se refirió a la importancia de ser “un buen padre de familia<sup>5</sup>” y conducirla correctamente. Subyacía en este discurso la idea de que un individuo no puede desempeñar adecuadamente la tarea institucional si es incapaz de dirigir rectamente a su grupo familiar. Si bien las mujeres pueden ser también, y de hecho muchas lo son, presidentes y/o directivos de un centro, es justo decir que impera en el interior del movimiento cierto clima tradicionalista en lo que respecta a esta cuestión. En efecto, como señalaba una joven devota de 23 años (Agustina, estudiante) “dice *Swami* [se refiere a Sai Baba en un tono afectuoso] que el mejor bien que puede hacer la mujer es tener hijos, porque permite a las almas encarnar nuevamente en un cuerpo”.

A juicio de Lawrence Babb en el culto reina una visión conservadora en términos políticos, económicos y de género. Sobre este último punto, dirá que para el movimiento Sai las mujeres se deben restringir al ámbito privado y dedicarse al hogar y la maternidad (1986:173). Vale recordar que Babb realizó sus estudios en la sociedad india y décadas atrás, por lo que si bien podemos encontrar en nuestro país elementos de este “conservadurismo”, obviamente éste no asume características tan duras, aunque encontramos relatos como el citado anteriormente.

---

el programa de “Limite de los Deseos” [limitación del consumo de cosas materiales] y utilizar los fondos así obtenidos en el servicio a la humanidad.

<sup>5</sup> Naturalmente, este fenómeno se da en variados grupos religiosos. En el mormonismo (Ceriani Cernadas, comunicación personal), por ejemplo, hay una sacralización de la familia (desde el punto de vista teológico y doctrinal) que tiene su correlato directo en la vida o carrera institucional por las jerarquías dentro de la iglesia.

Estas son las dimensiones institucionales que deseamos presentar. Pasemos ahora a ocuparnos de los individuos que en nuestro país participan del movimiento Sai, comenzando por su acercamiento al culto.

## UNA TIPOLOGÍA DE LOS DEVOTOS: “ACTIVOS” Y “TRANSITORIOS”

En su análisis sobre la conversión religiosa, Frigerio y Carozzi destacan que ésta no constituye un cambio súbito sino que es un proceso gradual (1994:22) que, sin embargo, involucra hitos críticos. En el caso Sai este proceso suele ser “puntuado” por alguna experiencia emocionalmente fuerte (ir a la India a “ver a Baba”, “lograr” una meditación, asistir a un retiro espiritual, etc.). Estas experiencias adquieren un carácter trascendente (manifiesto en expresiones como “me cayó la ficha”, “me cayó un zapallo en la cabeza”, etc.) que instituye un “antes” en relación con un “ahora”. Justamente, sobre este corte biográfico, los mencionados autores señalan que

en la conversión la realidad antigua se reinterpreta en los términos de la nueva realidad y esta reinterpretación provoca una ruptura en la biografía subjetiva del individuo que a menudo supone una nueva interpretación de la biografía anterior a la conversión en los términos de la nueva realidad subjetiva (1994: 23. ver también Carozzi, 2000:40).

La reinterpretación del pasado en función del contexto actual lo podemos apreciar en las narraciones de los individuos acerca de cómo llegaron a ser devotos Sai: están muy influidas por los discursos de Sai Baba, por la lectura de sus libros o bien por las historias orales y escritas de otros devotos de cómo “llegaron a Sai” (por ejemplo, “señales” enviadas por Baba ya sea mediante sueños, materializaciones de diversos objetos, encuentros con personas o libros que tienen la apariencia de “casualidad” pero que en realidad responden a una “causalidad”, etc.).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Para Lawrence Babb habría una analogía entre los relatos hagiográficos de la vida de Sai Baba, donde narra cómo le fue autorevelada su naturaleza divina,

Puede decirse que en el grupo circulan una serie de discursos oficiales que promueven, refuerzan y legitiman la adhesión de los participantes, operando, por ejemplo, resignificaciones en la interpretación que los sujetos efectúan de su vida pasada.

En este punto, es pertinente preguntarse por el rol que las llamadas “crisis de vida” desempeñarían en el acercamiento de las personas al culto. Ama Marie, quien ha estudiado el movimiento Sai Baba en Norteamérica, señala que:

He analizado varias historias de conversión y encontré que ellas estaban estrechamente relacionadas en contenido. Hay usualmente un sentido predominante de que la vida antes de encontrar a Sai Baba era vacía. Hay también una afirmación de que después de creer en Sai Baba nuestra vida se vuelve mejor. Las historias también frecuentemente están acompañadas por situaciones de enfermedad severa [...] Otra similitud es que las historias de conversión están frecuentemente acompañadas por alusiones a lo sobrenatural o paranormal; tales como explicaciones de curaciones por la fe o conversaciones en sueños con Sai Baba (2005:3).

Si bien en el transcurso de mi investigación encontré muchos casos en los que las personas llegaban a Sai por crisis existenciales<sup>7</sup> (“no llegué a Baba sin dolor” decía Adela al ser consultada por estas cuestiones), creo importante no subestimar aquellos casos, que por cierto también son muchos, en los cuales el principal motivo de acercamiento fue un interés en conocer y practicar otras religiosidades, punto en el cual los textos y

---

con los relatos de sus devotos que también al referir a su vida hablan en estos mismos términos de autorevelación (1986:162).

<sup>7</sup> Asimismo al apelar a las crisis de vida como explicación deben ser tenidas en cuenta las precauciones indicadas por Frigerio y Carozzi: “varios autores han señalado que si bien encontraron que los conversos en general afirmaban haber experimentado altos niveles de tensión antes de la conversión, esto no los diferenció sustancialmente de segmentos de la población de similares características que no se han convertido. Por otra parte, Snow y Phillips (1980) han sugerido que las afirmaciones en este sentido de los conversos pueden ser analizadas como un efecto de la reinterpretación retrospectiva de su biografía más que como evidencia de que efectivamente los mismos experimentaron altos niveles de tensión en el pasado” (1994:32).

charlas del conductor radial y televisivo Claudio María Domínguez jugaron un destacable papel en la difusión de la figura de Sai Baba en nuestro país.

En los centros Sai encontramos personas de todas las edades: niños, jóvenes (muchos de ellos, como ya dijimos, hijos de devotos), adultos y ancianos, predominando el rango etario de los 35 a los 65 años. Desde un punto de vista económico los devotos Sai argentinos pertenecen a la clase media y media-alta, algo registrado también en otras partes del mundo, incluida la India (Babb, 1986; Bharati, 1981; S. Srinivas, 2008; T. Srinivas, 2010; Swallow, 1982; White, 1972). Por ejemplo, Richard Weiss destaca la impronta moderna y cosmopolita que tiene el movimiento Sai, señalando que Sai Baba es un “gurú global” que “es un profeta del *jet-set* más que un profeta de campesinos” (2005:11), puntualización que se remite a los valores culturales asociados a dicha adscripción de clase. En esta dirección, partiendo de un enfoque que inscribe “la religiosidad en el horizonte más amplio de una cultura de clase específica” (Viotti, 2011: 4. Cf. Carozzi, 2000; Semán, 2003; Viotti, 2010) podemos decir que la gran mayoría de los seguidores Sai argentinos se inscriben, al igual que los usuarios de la *New Age*, en una configuración cultural de clase que tiene como ideas centrales la educación, el holismo y una “ideología individualista manifiesta sobre todo en un lenguaje psicologizado” (Viotti, 2011:8).

Ahora bien, más allá de estos valores culturales comunes, los seguidores Sai Baba no constituyen un grupo homogéneo. De hecho, la propia organización Sai distingue a los devotos en dos categorías: activos y transitorios. Como señalaba un directivo (Ezequiel, 47 años, empresario):

aquellas personas que participan, en la medida en que sus obligaciones laborales<sup>8</sup> así lo permiten, de todas las actividades que se realizan en el Centro (cantos, meditación, charlas, círculos de estudio, etc.) son llamados miembros activos, y tienen derecho, entre otras cuestiones, a participar de los comicios presidenciales de los Centros Sai. Por otro lado, hay personas

---

<sup>8</sup> Aquí aclara que, “formalmente”, sólo serían activos “quienes acudan al menos al 60% de los eventos”.

que se acercan a los Centros de tanto en tanto, sin tener tanta participación, serían los miembros transitorios.

Por mi parte considero de utilidad distinguir en el interior de los miembros “activos” entre aquellos que participan de la organización a través de un puesto<sup>9</sup> (presidente de un centro, encargado de un área, coordinador regional, etc.) de quienes no lo tienen. Esta distinción tiene implicancias, por ejemplo, en el valor otorgado a los reportes y comunicados de la organización, en las interpretaciones “oficiales” o “legítimas” de la doctrina o bien, y especialmente, en las conductas adoptadas para con el resto de la sociedad. Así, por ejemplo, quienes participan de la institución tienen particular interés (además de la obligación, en tanto representantes institucionales de la organización Sai en la Argentina), de que la imagen del movimiento no se vea afectada. Por ello, tienen extremo cuidado en evitar que el culto sea asociado a algo “malo” o sea “malinterpretado”, de lo cual se deriva un comportamiento muy meticuloso. En este sentido, los directivos, quienes son las voces autorizadas para presentar a Sai Baba a los recién llegados, miden cuidadosamente lo que dicen sobre, por ejemplo, la materialización de objetos “de la nada” atribuida a Sai Baba, en aras de evitar que los neófitos piensen que esto se trata de “magia” o, peor aún, superchería y chantaje.

Al referirnos a estas categorías de devotos no deseamos, sin embargo, pintar un retrato taxativo de la situación, ya que existe una circulación de personas, especialmente entre aquellas que distinguimos dentro de los activos. En efecto, la gran mayoría de los devotos activos comienza siendo no institucional para luego, en algunos casos, devenir institucional (no puede afirmarse, sin embargo, que todos los devotos activos comiencen previamente siendo transitorios porque existen muchísimos casos en los cuales una persona al conocer el culto inmediatamente empieza a participar intensamente de todas sus actividades). Asimismo,

---

<sup>9</sup> Vale señalar que todas las actividades brindadas en los Centros Sai son gratuitas y esta gratuidad se extiende a la estructura de la OSSSB. Ninguna persona percibe sueldo, subsidio o algo similar por ocupar algún puesto dentro de la Organización.

muchos miembros institucionales dejan transitoria o definitivamente los compromisos organizacionales pero siguen siendo intensamente activos en los que respecta a la asistencia. No obstante, el flujo se reduce considerablemente en lo que respecta al pasaje de transitorio a activo y viceversa. Efectivamente, es raro que un devoto activo devenga transitorio como tampoco es infrecuente que un transitorio “consolidado”, es decir, que ya lleva cierto tiempo participando bajo esta modalidad, se vuelva un asistente activo.

Al existir solamente los tipos “activo” o “transitorio”, la OSSSB no reconoce, por ejemplo, una categoría de “ex-miembros”. Considero que esto responde a su ideología conforme a la cual todos aquellos que se han acercado a Sai lo hicieron respondiendo al “llamado de Baba”. En este marco, un individuo actualmente puede hallarse “alejado” pero, tarde o temprano, regresará. No obstante, indudablemente, hay individuos que jamás retornan o permanecen en los márgenes indefinidamente. Teniendo en cuenta que “entender cómo y porqué los individuos dejan los movimientos es tan importante cómo entender porqué se filian” (Frigerio, 1993:55), en lo que respecta a los procesos de desafección en el culto Sai podemos decir que quienes se alejan (o nunca terminan de acercarse totalmente) en su mayoría lo hacen debido al rechazo que experimentan hacia la presión institucional que existe en el movimiento así como por el fanatismo hacia la figura de Sai Baba. Sobre estas dos dimensiones vamos a ocuparnos con más detalle a continuación.

En efecto, puede decirse que a la distinción entre miembros activos y transitorios corresponden actitudes subjetivas específicas. En este sentido, podemos reconocer a los devotos como activos y transitorios basándonos en su consideración o no de Sai Baba como “el” *avatar* y si están prestos a “solidificar” o no sus creencias en instituciones. Naturalmente, estas dos cuestiones estas fuertemente emparentadas en tanto se refieren en cierta medida a dos manifestaciones de una misma actitud subjetiva, a saber, la predisposición a apegarse a “una” forma, divina en el primer caso, institucional en el segundo.

Con respecto al primer punto, los devotos transitorios reconocen en Sai Baba a una “persona santa”, un “gurú”, un hombre “especial”, etc., que,

al igual que muchos otros maestros, tiene algo para enseñarnos. Aquí prima la horizontalidad y la “autonomía como religión” (Carozzi, 1999), la cual explica expresiones del tipo “Baba me enseña esto, aquel maestro esto otro, un tercero aquello”, es decir, existe una descentralización en lo que respecta a la adhesión. Por el contrario, para los devotos activos, Sai Baba no es uno entre otros sino “Dios en la tierra” (*avatar*) de lo cual se deriva el fuerte grado de reverencia que tienen para con él, algo que tanto molestó, por ejemplo, a Corina, la persona que mencionáramos al comienzo de este trabajo.

En lo que respecta a la segunda cuestión, en primer lugar es importante señalar que en el movimiento Sai, al igual que en muchos otros grupos, existe cierta tendencia a oponer, en el campo de las creencias, la espiritualidad de la religión<sup>10</sup> (concebida como la espiritualidad institucionalizada. Cf. Ceriani, 2013; Ludueña, 2005), es decir, que “lo espiritual” es positivamente valorado mientras se desprecia lo institucional en tanto se lo concibe como una creación humana minada por la “lucha de egos”. No obstante, si bien esta oposición entre lo espiritual y lo institucional es una tendencia general dentro del campo Sai, es interesante señalar que hay diferencias según el tipo de devoto. En efecto, los devotos transitorios suelen rechazar cualquier marco institucional buscando la conexión inmediata con Dios (la institución y el tipo de autoridad que en ella impera es considerada un intermediario que desvirtúa la experiencia divina). Por el contrario, los devotos activos tienden a atemperar este rechazo a lo institucional. Si bien reconocen los defectos de la Organización (atribuidos a la imperfección humana), sostienen que en tanto institución humana, es perfectible así como necesaria para llevar a cabo la “misión de Baba” en la Tierra.

Sintetizando, podemos decir que la gran mayoría (sino todas) las personas que se acercan a lo Sai rechazan las instituciones religiosas tradicionales (en nuestra narrativa la más criticada suele ser la Iglesia Católica). Algunas de estas personas (devotos transitorios) rechazan

---

<sup>10</sup> Para una caracterización en profundidad del rechazo a denominarse “religión” dentro de los grupos Sai Baba remitimos a un trabajo anterior (autor, 2012).



también la institucionalidad Sai manteniendo una “circulación permanente” (Carozzi, 2000), mientras que en otros individuos (devotos activos) esta tendencia a fluir “cristaliza”, es decir, se solidifica adhiriendo a la institucionalidad de la OSSB con un alto grado de compromiso.

A juicio de Hervieu-Léger (2004), lo que caracterizaría a la religiosidad moderna es el constante movimiento de las creencias, su modificación y su combinación con elementos de otras. Para analizar esta realidad, la autora se vale de dos metáforas: la del “peregrino” y el “converso”. Es el grado de control institucional el que marcaría la diferencia entre el converso (practicante regular, su movimiento se estabiliza por un tiempo) y el peregrino, pues mientras el primero se rige por disposiciones establecidas y obligatorias, el segundo se maneja con una práctica voluntaria que conserva su carácter de elección individual. No obstante mantener ciertas reservas con respecto a esta forma de pensar la religiosidad<sup>11</sup>, podríamos decir que, según la terminología de Hervieu-Léger, los devotos Sai activos serían “conversos” mientras que los transitorios “peregrinos” o bien, usando otros términos, los primeros serían sedentarios y los segundos “nómades”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Como señala Frigerio, al estudiar el fenómeno religioso no hay que sobrevalorar el grado de “institucionalidad” (2013b:5) ya que existe una profusa circulación de conocimiento e individuos “por fuera de las instituciones religiosas” (6). En este sentido, como indica el autor, “en la medida en que no contemplan estas cada vez más importantes formas intermedias e intermediarias de producción y circulación” los conceptos de religión y espiritualidad “pueden llevar a visiones estereotipadas: tanto la del creyente fielmente congregado que el concepto ‘religión’ o ‘religiones’ suele evocar [como] la del buscador (*seeker*) hiperindividualizado que trae a la mente el [concepto] de ‘espiritualidad’” (2013b:7) Asimismo, en otro trabajo, Frigerio (2013c) también advierte acerca de la importancia epistemológica de no caer en el “grupismo”, es decir, asumir acríticamente la existencia de grupos religiosos así como hacer de ellos, antes que del flujo de individuos mucho más difícil de asir metodológicamente, el objeto privilegiado y único de las ciencias sociales de la religión.

<sup>12</sup> Como señalan Mallimaci y Giménez Béliveau “hay dos tipos de circulación [religiosa]: sucesiva o simultánea. En el primero de los casos, los fieles pasan

Caracterizados ya los tipos de personas que nutren las filas del movimiento Sai en la Argentina, es hora de volver a nuestra pregunta inicial y explorar los vínculos entre este culto y la *New Age*.

## LA *NEW AGE* Y LOS GRUPOS SAI BABA

Al igual que el movimiento *New Age*, los grupos Sai Baba argentinos se inscriben<sup>13</sup> en aquella amplia categoría denominada “nuevos movimientos religiosos” (NMR), la cual comprende:

las modificaciones del campo religioso producidas en el mundo occidental a partir de mediados de la década del 60'. Estas modificaciones incluyen tanto el surgimiento de nuevas religiones [...] como la expansión a nuevas áreas geográficas de religiones establecidas en otras zonas (Carozzi, 1993:34).

---

de un grupo religioso a otro, o de un consumo espiritual a otro, sin que éstos coexistan en el mismo momento. La estabilización momentánea en alguno de estos lugares sociales implica la adopción, incluso por parte de los ‘circulantes’, de los patrones institucionales o comunitarios de los grupos en los que se involucran. En el segundo de los casos, el de la circulación simultánea, los sujetos describen su relación con la religiosidad en términos de pertenencias múltiples o de identidades compuestas, que conviven con mayor o menor conflicto, lo que los vuelve ‘nómades religiosos’” (2007:56-57). Asimismo, influida por una perspectiva psicoanalítica, la antropóloga Rita Segato propone explicar la movilidad religiosa del creyente apelando a cómo éste va desplazándose metonímicamente de significante en significante religioso, quedando por momentos “anclado” en uno de ellos (2003:9). Para nuestro caso, aquellos que quedarían “anclados” serían los devotos activos.

- <sup>13</sup> Si bien no nos extenderemos aquí en este tema, es importante señalar que existe una amplia discusión en torno al modo de categorizar las prácticas religiosas de origen oriental. Así, por ejemplo, existen análisis sobre las relaciones de hegemonía-subalternidad que se juegan dentro del campo socioreligioso y cómo se insertarían en este (Wright, 2008; Ludueña, 2005; Ceriani y Kerman, 2004); su dimensión terapéutica y la manera en que se inscriben en el marco de la totalidad de un sistema médico (Idoyaga Molina, 2002); la relación que expresiones occidentales como la *New Age* guardan con el Neohinduismo en India (Silva da Silveira, 2005), etc.

Para analizar los puntos de contacto así como qué diferencia al movimiento Sai del *New Age* es preciso, en primer lugar, dar cuenta de los rasgos fundamentales de esta última.

Basándose en el estudio de Maria Julia Carozzi (2000) y en otros trabajos sobre el fenómeno, Alejandro Frigerio agrupa las características de la *New Age* en tres núcleos temáticos (2013a: 58-59):

- a) creencias: dominadas por “la idea de la existencia de un *self* sagrado y de la necesidad de su desarrollo o manifestación *dentro de una cosmovisión holista* que permite combinar la transformación individual con la social y con el advenimiento de una Nueva Era cósmica” (2013a:67. *Cursivas en el original*);
- b) organización social: se destaca que “la afirmación de la autonomía personal y el valor de la circulación [permanente] permiten entender la constitución (y la necesidad) de un circuito por el cual transitan los *new agers* en busca de su desarrollo espiritual” (2013a:67-68). A esto se le suma un sesgo antiautoritario que “pone al individuo y no a grupos religiosos como el árbitro final” (2013a:68. *Cursivas en el original*) de la toma de decisiones.
- c) valoración positiva de las alteridades: proceso por medio del cual el movimiento *New Age* (en articulación con cuestiones más generales de identificación nacional) tiende a exotizar ciertas manifestaciones culturales y étnicas y a estigmatizar otras.

A juicio del autor, para analizar críticamente si una expresión religiosa puede o no ser inscripta dentro del campo *New Age* deben tenerse en cuenta estos tres núcleos temáticos. Planteemos, pues, en estos términos, la pregunta por los vínculos entre el culto Sai y la *New Age*.

Con respecto al primer punto, podemos observar importantes similitudes entre las nociones cosmovisionales sostenidas por los devotos Sai Baba y el marco de creencias de la *New Age*. En ambos casos, constatamos la existencia de un *self* sagrado y una comprensión holista del cosmos. Sin embargo, es importante no olvidar que más allá de estos denominadores comunes, existe gran heterogeneidad en el nivel de las creencias dentro de la *New Age* (Camurça, 1998; Carozzi, 2000 y De la

Torre, 2014). Asimismo, en el interior de los grupos Sai, también es importante señalar que el campo de las creencias no constituye un bloque homogéneo y monolítico, ya que existen matices y diferencias. Especialmente, podemos decir que la distinción entre miembros activos y transitorios involucra en cierta medida diferencias cosmovisionales, al menos en lo que se refiere a su presentación discursiva para con terceros. Así, por ejemplo, los devotos activos, principalmente los que ocupan puestos en la Organización, suelen evitar referirse a creencias y prácticas consideradas “alternativas” (gemoterapia, reiki, acupuntura, neoshamanismo, etc.) porque temen que lo Sai sea “asociado” a ellas<sup>14</sup>. Por ello, sus discursos tienden a dirigirse a figuras y narrativas de la religión hindú (los *Vedas*, la diosa *Ganesha*, rituales milenarios, etc.) apelando, en cierta medida, a una “pureza” de tradición y evitando hibridismos. Asimismo, trascendiendo estos discursos, en el nivel de las prácticas, también puede decirse que los más ortodoxos suelen optar por actividades que perciben como escasamente *New Age* por estar fuertemente vinculadas con el hinduismo, por ejemplo la medicina *ayurveda*, mientras que individuos menos comprometidos no presentan dichos reparos. Sin embargo, más allá de esta heterogeneidad en el nivel de las creencias, hay elementos subyacentes comunes que consideramos nos habilitan a emparentar el campo cosmovisional Sai con el de la *New Age*.

Con respecto al tercer núcleo, la valoración positiva y negativa de las alteridades, también hallamos similitudes. En este sentido, dentro de los grupos Sai ciertas expresiones culturales son positivamente exotizadas, en una serie encabezada por los saberes “orientales” y que incluye en escalafones menores manifestaciones culturales “originarias” (andinas,

---

<sup>14</sup> Con relación a esto, vale decir que en el interior de los grupos que adhieren a las espiritualidades de origen oriental pueden hallarse individuos que se reconocen parte del movimiento *New Age* mientras que otros construyen sus identidades justamente en oposición a tal fenómeno, rechazando incluso el término “New Age” (Carozzi, 2000). Esta dinámica fue analizada, por ejemplo, en el caso del yoga (Saizar, 2009 y D’Angelo, 2014) y la reflexología (Bordes, 2012). Como acabamos de ver, esto acontece también en el caso Sai, ya que muchos devotos intentan desmarcarse de esta denominación.

mayas, etc.), mientras que otras son denostadas. Por poner un ejemplo, en una oportunidad le consulté a una devota fuertemente comprometida (Marina, 32 años, bióloga) cómo compatibilizaría el ecumenismo religioso promulgado por el movimiento Sai Baba con aquellas manifestaciones religiosas afroamericanas que en algunos casos incluyen dentro de su práctica ritual el sacrificio de animales. Ella respondió que, dado que esta práctica violaba uno de los “valores humanos fundamentales” defendidos por la OSSSB, la “no violencia”, no estaba segura de si eso constituía una religión, por lo cual el problema de cómo conciliarla en un marco ecuménico era liquidado de entrada al rechazarla como expresión espiritual. Asimismo, Juan Carlos en relación con esta misma pregunta tajantemente expresó “las religiones que imponen su fe a través del terror tendrán que cambiar o se secarán”. Así, podemos ver cómo en el movimiento Sai, al igual que en la *New Age*, ciertas alteridades culturales y étnicas son positivamente valoradas mientras que otras son francamente estigmatizadas.

Pasemos ahora a ocuparnos de la organización social, aspecto en el cual podemos apreciar ciertas diferencias entre la *New Age* y el movimiento Sai Baba.

Una de las características organizacionales de la *New Age* es la valoración de la autonomía del individuo y la falta de jerarquías. Por ello “los grupos que ejercen fuerte presión para la lealtad organizacional y la ortodoxia en las creencias y el ritual pueden ser considerados en los límites del movimiento” (Stone, 1976:94. Citado en Carozzi, 2000:72-73). Precisamente en estos “límites” se situaría el caso Sai. En este sentido, la “clave anti-jerárquica” (Carozzi, 2000:88) del movimiento *New Age* que se manifiesta, por ejemplo, en la disposición espacial en círculo de los participantes —que implicaría horizontalidad y que se opondría al verticalismo de la relación maestro-discípulo— no se registra en el caso Sai. Fue justamente esta diferencia la que se le volvió intolerable a Corina, la profesora de yoga que mencionáramos al comienzo de este trabajo. En su discurso, ella se refería a la obstaculización de la “circulación de energía” por el hecho de estar “todos de frente mirando al retrato de Sai Baba”. El “fanatismo” hacía el líder, alrededor del cual

se organizan no sólo las actividades y los talleres sino todo el movimiento Sai, era inadmisibles para ella.

Sobre este mismo punto, quiero mencionar el caso de Mónica Socolowsky (fundadora del primer centro Sai en el país, pero alejada en la actualidad de la organización debido a su “verticalismo”) quien en ocasión de la celebración del cumpleaños número 83 de Sai Baba (realizada en el centro Sai del barrio de Palermo, ciudad de Buenos Aires en el año 2009) expresó, en una clara confrontación con las cúpulas jerárquicas, “debemos ver el altar en la persona que tenemos al lado y no al frente”.

El sistema jerárquico de la OSSSB suele estar acompañado por un régimen disciplinario (especialmente para los directivos) que implica, entre otras cuestiones, autocontrol del pensamiento, restricciones alimenticias, sexuales y acatamiento sin cuestionar de las directivas organizacionales (acción que se ejecuta sobre la idea de que “uno es pequeño para comprender el todo” y que las cosas tienen “una razón de ser” aunque ésta sea desconocida para nosotros). Por ello, si la “autonomía” del individuo es algo fuertemente valorado en el circuito la *New Age*, es claro que en el culto Sai esto no sucede. Aquí, sin embargo, debe recordarse que en el interior del movimiento Sai existen matices, ya que hay participantes que abrazan fervientemente la figura de Sai y, en diferentes grados, su institucionalidad (miembros activos); mientras otros individuos que frecuentan con menor asiduidad los centros, motivados principalmente por algunas de las prácticas ofrecidas, tomando distancia de la institucionalidad y del “fanatismo” hacia Sai Baba (transitorios) <sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Al analizar el fenómeno de la globalización de la religión, Thomas Csordas indica que hay dos aspectos de las religiones que deben ser atendidos para determinar si ellas “viajan bien o no”, lo que llama mensajes transportables (*transposable message*) y prácticas portátiles (*portable practice*). Por *transposable message* Csordas entiende “la base del atractivo contenido en principios religiosos, premisas o promesas que pueden encontrarse a través de una diversidad de contextos lingüísticos y culturales” (2007:261). Por *portable practice* entiende ritos que “que pueden ser fácilmente adquiridos, requieren un conocimiento esotérico o parafernalia relativamente escaso, no están necesariamente vinculadas a un contexto cultural específico y pueden ser

En síntesis, si bien eventualmente los devotos transitorios pueden ser abarcados dentro de aquella lógica *New Age* que valora la autonomía y la horizontalidad, no podemos decir que acontece lo mismo con el núcleo “duro” de participantes cuyo compromiso con la institución los lleva a soportar en algunas oportunidades pesadas cargas. De hecho, no es casualidad que en este trabajo aparezca repetidamente el término “devoto”. Ésta es la palabra más frecuentemente usada por los seguidores Sai para denominarse a sí mismos. La expresión alude a los altos grados de devoción y dedicación para con la causa Sai y se diferencia marcadamente de las comúnmente empleadas por los usuarios del circuito *New Age* que se llaman a sí mismos “buscadores”, “exploradores”, etc.

Otra característica organizacional de la *New Age* es el valor positivo atribuido a la falta de apego hacia grupos espirituales estables. Nuevamente, si bien esta actitud puede ser registrada entre algunos devotos transitorios, los devotos activos se muestran firmemente apegados a la comunidad Sai. Néstor, devoto fervientemente activo, justificó sus altos niveles de compromiso y adhesión al grupo señalando que si bien todos los caminos espirituales son verdaderos, porque todos los pozos conducen al “mismo manantial espiritual”, ocurre que “si cavas varios pozos poco profundos no vas a llegar nunca al agua”, razón por la cual hay que comprometerse en un sólo camino, cavando profundamente en él. De este modo, si bien en el nivel cosmológico los seguidores Sai valoran el fluir, en el nivel organizacional los devotos activos valoran el compromiso con “un” sólo grupo. Esto se ajusta a lo

---

actuadas sin compromiso con un aparato ideológico o institucional elaborado” (2007:261). Para Csordas “las muchas formas de yoga son quizás los ejemplos arquetípicos de *portable practice*, prácticas explícitamente corporales acompañadas por más o menos elaboración espiritual” (2007:261). Si bien esta tajante distinción entre discurso y práctica debería ser objeto de mayor problematización, podríamos adelantar la idea de que el caso de los miembros transitorios, que asisten a los centros seducidos especialmente por las prácticas (meditación, recitación de *mantras*, sesiones de *bhajans* o cantos devocionales) sin mostrar interés por el núcleo ideológico “duro” del culto Sai, constituiría un ejemplo de *portable practice*.

señalado por Frigerio para quien “el énfasis en la especificidad individual y la multiplicidad de caminos separan a la Nueva Era de los grupos de practicantes de religiones orientales presentes en Occidente que suelen considerar absolutamente necesario (aún cuando no lo enfatizan en discursos públicos) la permanencia dentro del propio grupo o el trabajo bajo la supervisión de un *único* gurú” (2013a:58-59. *Cursivas en el original*).

La falta de apego hacia grupos espirituales estables se relaciona con otra característica de la *New Age*, la desacralización de las relaciones personales. Tampoco éste constituye un rasgo frecuente en el campo Sai. Por el contrario, muchas personas, en el transcurso de su intensa participación en los centros, se hicieron muy amigas entre sí, entablando fuertes vínculos que están muy lejos de poder ser caracterizados como “fugaces” o “intermitentes”. De hecho, sus contactos no se restringen a las actividades desarrolladas en los centros ya que suelen reunirse en sus casas a cenar, para cumpleaños, etc., llamándose unos a otros “hermanos en Sai”. Al respecto, Agustina expresaba “mi familia es la gente del centro”. Asimismo, como ya hemos dicho, la familia sanguínea ocupa un rol importante para la organización hecho por el cual los devotos, lo consigan o no, en la mayoría de los casos intentan llevar a sus familiares al culto, lo cual es otra muestra de la importancia dada a las relaciones personales al interior del movimiento.

Trascendiendo el movimiento Sai, este juego de similitudes y diferencias con la *New Age* lo podemos hallar en otras manifestaciones religiosas de nuestro país. Por ejemplo, en el marco de su etnografía del budismo zen argentino, Catón Carini plantea problemas similares a los que aquí hemos expuesto. En este sentido, el autor señalará que los grupos zen más tradicionales “presentan algunas características no compatibles con los rasgos claves del movimiento de la Nueva Era” (Carini, 2006:157), especialmente en lo que respecta a la organización jerárquica de la *shanga* (comunidad que sigue a un maestro). Profundizando en este aspecto, señalará que aunque los grupos budistas zen:

tienen muchos puntos de contacto con la Nueva Era, no comparten la valoración de la supresión de las jerarquías y el ejercicio del poder; por el



contrario, legitiman ambos factores mediante un proceso de construcción de la figura del maestro en tanto patriarca del linaje del Buda (168).

Asimismo, y como ya hemos señalado antes, si la Nueva Era rechaza la identificación con grupos e instituciones estables y valora la circulación permanente de los individuos, el autor señala que en el zen “por el contrario, la pertenencia y la permanencia en la institución se torna de primera importancia para la legitimidad de la enseñanza y la autenticidad de la *shanga*” (168). Señalado esto, Carini explicará que los puntos de contacto entre ambos movimientos se hallan en “la idea de una transformación de la humanidad basada en cambios espirituales, la existencia de un interior perfecto en el hombre y la valoración de la naturaleza” (169).

Al igual que entre los grupos Sai Baba aquí analizados, en el caso del budismo zen también las diferencias radicarían justamente en la dimensión organizacional, manteniéndose continuidades con el movimiento *New Age* en lo que respecta al corpus de creencias y la valoración positiva de manifestaciones culturales provenientes de oriente.

## CONCLUSIONES

Al analizar el movimiento Sai Baba desde estas problemáticas, el presente artículo asumió como punto de partida la necesidad de:

no dejarse engañar por la presencia de símbolos o disciplinas que desde el sentido común académico son consideradas Nueva Era —por su carácter novedoso o su origen oriental—, pero que en realidad no comparten las premisas básicas del marco interpretativo de este movimiento” (Frigerio, 2013a:68).

En la exposición hemos reconocido dentro del culto Sai una dimensión cosmovisional y otra relativa a la organización social<sup>16</sup>. En relación con el

---

<sup>16</sup> Al distinguir un aspecto cosmovisional y uno organizacional y al situar los principales puntos de diferenciación entre lo Sai y la *New Age* en este último aspecto, no pretendimos trazar una tajante división entre ambas esferas ni entre ambos movimientos. En este sentido, el ejercicio que realizamos se

primer aspecto, como hemos dicho, en términos generales los grupos Sai Baba comparten el mismo núcleo de creencias que las descriptas para el movimiento *New Age*. En lo que al sistema organizacional respecta, tanto en lo referente a la estructura y el tipo de autoridad imperante como a los comportamientos y actitudes de los seguidores más comprometidos con el culto, hemos señalado las diferencias que existen entre ambos movimientos. Las jerarquías, la autoridad verticalista y el fuerte compromiso con la comunidad de devotos que podemos apreciar entre los grupos Sai Baba contrastan con la horizontalidad y la falta de vínculos durables entre grupos, características de la estructuración social de la Nueva Era.

Sin ánimos de agotar el problema como planteo de futuras líneas de indagación, nos preguntamos a qué responden las diferencias en el nivel organizacional, especialmente si tenemos en cuenta que en cierta medida ambos movimientos se nutren de un mismo sector poblacional, aquél cuya configuración cultural de clase describimos más arriba (Viotti, 2011:8). Basándonos en el hecho de que el circuito de personas que frecuenta uno y otro movimiento en ocasiones se entrecruza (devotos transitorios especialmente), podría conjeturarse que la organización Sai Baba en la Argentina al implantarse y expandirse, en cierta medida aprovecha el sustrato *New Age* existente imponiéndole su armazón organizacional. En este sentido, podríamos pensar que el movimiento Sai

---

ubica en una instancia de separación analítica, siendo conscientes de que en la dinámica social concreta los aspectos organizacionales y los cosmovisionales se hallan entrelazados y muchas veces son interdependientes. Por ello, si procedimos de este modo es porque tal separación analítica nos pareció heurística, en tanto consideramos nos permite deslindar y reflexionar más sistemáticamente sobre el fenómeno social estudiado. Por otro lado, como hemos visto, el campo de las creencias Sai y *New Age*, es heterogéneo, por lo cual también en este plano podríamos señalar puntos de distinción entre ambos movimientos. Por ejemplo, el marcado apego que los más comprometidos con lo Sai tienen a la cosmovisión e iconografía hindú “pura” podría considerarse también un factor de diferenciación con el espacio de creencias más heteróclito de la *New Age*.

Baba argentino opera una (entre otras posibles)<sup>17</sup> “institucionalización” particular de la *New Age*, solidificando en una estructura institucional una fluida corriente de creencias ampliamente extendida<sup>18</sup>. No obstante, sea válida o no esta conjetura, considero que sería erróneo explicar la inclinación de ciertas personas a la adhesión institucional basándose exclusivamente en diferencias en sus trayectorias religiosas previas. En efecto, si bien la investigación etnográfica que llevé a cabo reveló la existencia dentro de los devotos Sai fuertemente activos, de individuos que previamente participaron de instituciones religiosas (principalmente católicas), en iguales proporciones también pude constatar la existencia de individuos que señalaban haber creído siempre “que había algo” pero jamás participar activamente de un credo; también registré casos de individuos que se autodefinieron como previamente “ateos” y que había sido Sai quien los introdujo a la espiritualidad. Por tanto, sin desconocer el peso que la adhesión institucional en el pasado a otras manifestaciones religiosas, pueda jugar en el involucramiento de las personas en la organización Sai, indudablemente hay otros factores que contribuyen a la configuración del fenómeno social observado.

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, otra vía de desarrollo en esta dirección la podría constituir el caso del budismo zen, donde también advertimos continuidades en el plano cosmovisional pero rupturas en el nivel de la organización social.

<sup>18</sup> Somos conscientes de que esta lectura en cierta medida está operando desde aquella lógica que sobrevalora el factor institucional y sobre la cual antes alertamos en otra nota al pie. Asimismo, corre el riesgo de estar reproduciendo, en el interior del campo en el cual los actores se autodenominan “espirituales”, la oposición religión – espiritualidad basándose en un criterio institucional. No obstante, en lo que a este último caso respecta, creemos que se ajusta adecuadamente a un escenario en el cual para los usuarios de la *New Age*, toda forma institucional de las creencias es religión, mientras que en el caso de los devotos Sai sólo consideran religión a las instituciones tradicionales. En este sentido, a los ojos de los *new agers*, el culto Sai, aunque valorado en términos de creencias, es considerado negativamente como una religión.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Babb, L. (1986). *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press.
2. Bharati, A. (1981). *Hindu rites and ways and the Hindu-Muslim interface: an anthropological assessment*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
3. Bordes, M. (2012). *Construcciones y transacciones de sentido en torno al cuidado de la salud en el contexto de una terapia no-conventional: la reflexología. Un estudio sobre las nuevas culturas terapéuticas en la región metropolitana de Buenos Aires*. (Tesis inédita de doctorado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
4. Campbell, C. (1997). A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio. *Religião e Sociedade*, 18(1), 5-22.
5. Camurça, M. (1998). Sonlbras na Catedral: A Influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen*, 1(1), 85-125.
6. Carini, C. (2006). Estrategias del poder sagrado: la construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 8 (8), 155-172.
7. Carozzi, M. J. (1993). Contribuciones del Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos a la Sociología de la Religión: una Evaluación Crítica. En Frigerio, A. (Comp.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales I* (15-45). Buenos Aires: CEAL.
8. \_\_\_\_\_ (1999). La autonomía como religión: La Nueva Era. *Alteridades*, 9 (18), 19-38.
9. \_\_\_\_\_ (2000). *Nueva Era y terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
10. Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, 7 (1), 10-29.
11. Ceriani Cernadas, C. y Kerman, A. (2004). Establecidos y marginados en el campo esotérico argentino. En *IV Jornadas de Ciencias Sociales y Religión* (50-68). Buenos Aires:CEIL PIETTE.

12. Csordas, T. (2007). Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7, 259-272.
13. D'Angelo, A. (2014). *Bien-estar en el cuerpo. Una etnografía de los procesos de corporización y subjetivación en la resignificación social del yoga. Técnicas corporales, itinerarios terapéuticos, representaciones mediáticas y consumo*. (Tesis inédita del doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes.
14. De la Torre, R. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2), 36-64.
15. Frigerio, A. (1993). Perspectivas actuales sobre conversión, reconversión y 'lavado de cerebro' en nuevos movimientos religiosos. En Frigerio A. (Comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales I* (46-80). Buenos Aires: CEAL.
16. \_\_\_\_\_ (2013a). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En De la Torre R., Gutiérrez Zúñiga C. y Juárez Huet, N. (Comp.), *Variaciones y apropiaciones del new age en América Latina* (67-85). Guadalajara: CIESAS.
17. \_\_\_\_\_ (2013b, julio). *(Des)Centrando el concepto de religión*. Trabajo presentado en la Mesa Redonda 9 (Antropología y Religiones) de la X Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba (Argentina). Recuperado de <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/?p=599>
18. \_\_\_\_\_ (2013c) Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos. *Corpus*, 3(2), 3-7. Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/313>
19. Frigerio, A. y Carozzi, M. J. (1994). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.
20. Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
21. Idoyaga Molina, A. (2002). *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa IUNA
22. Kent, A. (1999). Unity in Diversity: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 13 (2), 29-51.

23. Ludueña, G. (2005). ¿De Qué Hablamos Cuando Hablamos de Religión? Experiencia, Identidad y Poder o Hacia una Antropología de lo Religioso. En *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología* (150-167). Rosario: Editorial de la UNR.
24. Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), 44-63.
25. Marie, A. (2005). Thelemic Logos. Sai Baba and the Perennialist Philosophy. *Tripod*. Recuperado de <http://amamariesimard.tripod.com/id12.html>.
26. Míguez, D. (2000). Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*, 10, 57-72.
27. Saizar, M. (2009). *De Krishna a Chopra. Filosofías y prácticas del Yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
28. Segato, R. (2003). Antropología y Psicoanálisis. Posibilidades y Límites de un diálogo. *Série Antropologia*, 330, 2-23.
29. Semán, P. (2003). Notas sobre pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores. En Velho O. (Ed.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha* (129-157). São Paulo: Attar/CNPq.
30. Silva da Silveira, M. (2005). New Age & Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente. *Ciências Sociais y Religião*, 7 (7), 73-101.
31. Snow, D. y Phillips, C. (1980). The Lofland-Stark conversion model: a critical reassessment. *Social problems*, 27 (4), 430-447.
32. Srinivas, S. (1999). Sai Baba: The Double Utilization of Written and Oral Traditions in a Modern South Asian Religious Movement. *Diogenes*, 47 (187), 88-99.
33. \_\_\_\_\_ (2008). *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*. Boston: Brill Press.

34. Srinivas, T. (2010). *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism Through the Sathya Sai Movement*. Columbia: Columbia University Press.
35. \_\_\_\_\_ (2013). The Conquest of Death: Charisma in the Imagination, Globalization, and Transcendence. En Bronkhorst, J. y Malinar, A, (Ed.), *Handbook of oriental studies* (625-633). Boston: Brill Press.
36. Stone, D. (1976). The human potential movement. En Glock, G. y Bellah, R. (Ed.), *The new religious consciousness* (93-115). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
37. Swallow, D. (1982). Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult. *Modern Asian Studies*, 16(1), 123-15.
38. Taylor, D. (1987). Charismatic Authority in the Sathya Sai Baba Movement. En Burghart, R. (Ed.), *Hinduism in Great Britain: the Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*. New York: Tavistock Publications.
39. Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18, 39-68.
40. \_\_\_\_\_(2011). La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Revista Cultura y Religión*, 5(1), 4-17.
41. Weiss, R. (2005). The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7, 5-19.
42. White, C. (1972). The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints. *Journal of Asian Studies*, 31, 863-78.
43. Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminos*, 6 (1), 83-99.

## FUENTES.

1. Sai Baba, S. (1963). Shiva Shakthi. Discurso del 6 de julio de 1963. Compilado en *Sathya Sai Speaks*. Volúmen 3, discurso 15. Recuperado de: <http://www.sssbpt.info/ssspeaks/volume03/sss03-15.pdf>.