

---

# L A MEDITACIÓN EN LA LUZ SAI BABA COMO PERFORMANCE RITUAL: ACCESO CORPÓREO-EXPERIMENTAL A DIOS<sup>1</sup>

*Rodolfo Puglisi*

## **Introducción**

En el marco de la sociología de la religión, los grupos Sai Baba se inscribirían en los denominados “Nuevos Movimientos Religiosos”, surgidos estos últimos especialmente a partir de mediados de la década del '60 produciendo una recomposición del cuadro sociorreligioso occidental (Carozzi 1993:34). En relación a dicha reconfiguración, Bryan Turner explica que, en occidente, “la disminución de la cultura religiosa cristiana tradicional ha ido acompañada por una proliferación de cultos marginales, especialmente por grupos religiosos influidos por creencias orientales” (1997:256). En lo que hace a los caracteres sociológicos generales de la doctrina Sai, debemos expresar que Sai Baba, nacido en India en 1926, es un guía espiritual que se proclama, y así es considerado por sus devotos, un “Avatar” — como lo serían Krishna, Buda, Cristo, etc. —, es decir, una encarnación divina, lo cual implicaría que para los seguidores Sai, Dios mismo bajo la forma (cuerpo) humana se encontraría viviendo hoy día entre nosotros. Si bien Sai Baba retoma en sus enseñanzas elementos religiosos orientales — como las enseñanzas védicas y la creencia en la reencarnación —, advierte, no obstante, que su misión no es establecer una nueva religión sino transmitir que la vida debe basarse en el “Amor hacia todos los seres”, sin

distinción alguna. Por este motivo, sostiene que todas las religiones existentes serían manifestaciones de una misma y única religión ecuménica, “la religión del Amor”, hecho por el cual comunica a sus seguidores que no deben abandonar sus antiguas creencias sino volverse mejores cristianos, musulmanes, budistas, etc., promoviendo asimismo el respeto por la diversidad cultural mundial, el Servicio (“amor en acción” o ayuda social) y predicando la “no violencia, rectitud, verdad, amor y paz” como los “cinco valores humanos fundamentales”. La Organización Sathya Sai Baba (O.S.S.B.) fue fundada en el año 1960 y reúne unos 200 millones de miembros en 150 naciones de todo el mundo, incluyendo varios países de Latinoamérica como Argentina, Brasil, Chile, Venezuela, etc.

Dentro de la cosmovisión Sai Baba, influenciada en este punto por los escritos védicos, Devoción, Servicio y Educación constituyen los tres caminos a seguir por los devotos para alcanzar lo que ellos consideran su meta espiritual fundamental: la fusión con Dios, acontecimiento éste que se denomina *iluminación*. Basándonos en los datos etnográficos obtenidos del trabajo de campo que venimos realizando desde el año 2006 en el Centro Sai Baba de la ciudad de La Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina), en el presente estudio exponemos el esquema general de la *Meditación en la Luz Sai* y discutimos cómo se construye la eficacia ritual en esta práctica, eficacia que abordaremos desde las representaciones simbólicas narradas y desde el enfoque de las *performances*. Dado que la Meditación — correspondiente a la vía de la Devoción — constituye una de las actividades que todo devoto debe ejercer si desea alcanzar la fusión con Dios, consideramos que ésta performance contribuye, con las experiencias que genera, — entre otras performances del grupo como son el vegetarianismo, la celebración de Cantos, la entonación de mantras, etc. — a *modificar* a la persona para el logro de su meta espiritual máxima. En este punto, donde se manifiestan las intrincadas relaciones cuerpo-espíritu-mundo y conocimiento, contrapondremos algunas facetas de la *Meditación en la Luz Sai* con otro sistema de pensamiento que aún hoy es blanco de discusión — particularmente dentro de la llamada “antropología del cuerpo” — en torno a los vínculos entre estas esferas. Nos referimos a Descartes y especialmente a sus clásicas *Meditaciones Metafísicas*. Por último, luego de haber analizado la meditación Sai como performance y de haber destacado el papel que creemos el cuerpo asume en la realización de una meta que se encuentra en el núcleo de su cosmovisión religiosa, remarcaremos la importancia de la inclusión de la dimensión corporal-performática en el análisis de los fenómenos religiosos.

### **Lineamientos Generales de la Meditación en la Luz Sai**

El Centro Sai Baba de la ciudad de La Plata se encuentra aproximadamente 20 cuadras al noroeste del centro geográfico de la misma, en una zona residencial

alejada de los edificios públicos y de los grandes centros comerciales. En lo que hace a sus características arquitectónicas, este es una casa antigua restaurada, cuya fachada — pintada de color naranja suave e iluminada de noche sutilmente por reflectores apostados sobre la pared de la misma — presenta el logo de la Organización Sai y una puerta de ingreso en cuyos laterales hay sendas ventanas con postigos de metal. Desde el punto de vista socioeconómico, la gente que concurre es fundamentalmente de clase media, de profesiones y oficios diversos (ingenieros, electricistas, profesores, etc.). Estas personas que asisten al Taller de Meditación son, en su gran mayoría, “miembros activos” del Centro, los cuales participan, en la medida que sus obligaciones laborales lo permiten, de todas las actividades que realiza el mismo (cantos, charlas, círculos de estudio, etc.). Muchas veces, sin embargo, a la meditación asiste gente que “no es conocida” entre los participantes, caso en el cual se realiza una breve explicación acerca de en qué consistirá la misma y qué es la ceniza *vibhuti*<sup>2</sup>. El taller de Meditación en la Luz que se imparte en el Centro Sai es guiado por una persona cuya tarea es indicar a los presentes todos los pasos a seguir durante el desarrollo de la práctica. Este *guía* de la meditación, perteneciente al área “Devoción”, así como los encargados de las restantes áreas (Servicio y Educación), son designados — de entre los candidatos auto-postulados para dirigir dichas áreas — por el presidente y el vicepresidente del Centro.

En lo tocante a la frecuencia de la práctica, ésta es oficiada una vez a la semana en el Templo del Centro Sai en un horario vespertino, aunque, sin embargo, el guía aclara que “con esta única meditación semanal no basta” dado que “lo ideal es meditar todos los días y, de ser posible, a la misma hora y lugar”, agregando que “hay que hacerse un lugar físico especial en la propia casa para meditar, intentando abstraerse del entorno de la misma y también hacerlo siempre a la misma hora, de ser posible a la mañana”. Consultado respecto de que tipo de meditación era ésta que recomendaba realizar diariamente, señaló que es la misma que se imparte en el Centro, la Meditación en la Luz. Vale aclarar, no obstante, que la descripción de la meditación que aquí ofrecemos refiere a la llevada a cabo en el Centro, la cual es colectiva, a diferencia de la otra de carácter individual.

La práctica y especialmente la simbología de la Meditación en la Luz no es ajena al ecumenismo al que apunta la doctrina general de “la religión del Amor” promulgada por Sai Baba, la cual es, a los ojos de los fieles, “válida para toda la humanidad”. En este sentido, algunos devotos comentaron que “siempre<sup>3</sup> se hace la Meditación en la Luz porque es universal, es totalmente neutra, no se hace referencia a ningún maestro espiritual en particular, vale para todas las religiones: invocamos al mar, una flor, etc., más general que eso no puede haber”. Luego de mencionar estos elementos naturales, el guía comenta que Sai Baba ha expresado que lo más cercano a la religión que él profesa es “la de los

cultos solares, de las que, por cierto, la *América precolombina* rebosa”, reforzando de este modo la idea de una religión omniabarcante, tanto en el espacio como en el tiempo. Vinculado a este punto, la diferenciación por parte de los devotos entre la meditación de tipo Sai y otras, es pertinente mencionar lo acontecido en una reunión de miembros activos del Centro. En aquella oportunidad ocurrió que una devota se ofreció para encargarse del oficio de la meditación, justificando su petición en que “tenía años de experiencia en este ámbito” pues “ha practicado y sabe mucho de yoga”, aunque, como ella misma aclara, “hace solo un año que va al Centro Sai”. El vicepresidente del mismo le responde que no niega en absoluto los conocimientos que ella posee, pero le explica que en el Centro “lo que se da es la meditación Sai Baba y no *otra* meditación”, razón por la cual le faltaría aún impregnarse de la “característicamente Sai”.

Asimismo, no podemos dejar de mencionar, más no sea de manera harto sintética, que ligado al ejercicio de la Meditación se encuentran prácticas alimentarias que se cree influyen en la eficacia de aquella. A los fines expositivos, divido a estas últimas en tipos de alimentos consumidos y condiciones de consumo. En lo concerniente a la primera cuestión, muchos devotos son vegetarianos, lo cual, según ellos, tiene efectos positivos a la hora de meditar dado que “favorece que uno esté más liviano”, a diferencia de lo que ocurriría si comemos carne, pues “estaríamos ingiriendo el espíritu del animal”, hecho perjudicial para el ejercicio efectivo de la meditación. El guía, vegetariano hace 10 años, precisa: “la alimentación influye de manera notable en la personalidad y en el carácter” y añade “lo ideal es que la dieta consista aproximadamente en 70 % de cereales, 25 % de legumbres y el resto de fruta”. En lo que atañe a las condiciones de consumo, continúa diciendo

hay que comer despacio, no comer hasta reventar sino intentar quedarse siempre con un poco de hambre. Asimismo evitar ver televisión mientras se come, porque si miras el noticiero, por ejemplo, la comida te cae como una bomba y, por supuesto, se recomienda no comer antes de meditar.

Podemos apreciar claramente aquí que, para los devotos Sai, la alimentación no se concibe como un mero acto fisiológico independiente de la persona sino, antes bien, es comprendida como una práctica simbólica constitutiva de ella y favorecedora del ejercicio religioso. Al respecto, recordamos los interesantes desarrollos de Bryan Turner cuando señala que “el término ‘dieta’ proviene del griego ‘diaita’ que significa un modo de vida” (1989:205) y luego, retomando el sensualismo de Feuerbach, expresa “el hombre es lo que come” (op.cit.:223).

## La práctica de la Meditación

Para ingresar al Templo del Centro Sai, donde se realiza el Taller de Meditación en la Luz, uno debe, según informan los devotos, “entrar descalzo porque los zapatos aíslan”, aunque, sin embargo, esta no constituye una prerrogativa restrictiva de entrada pues mucha gente ingresa a él sin descalzarse. Una vez dentro, observamos que los asientos se encuentran divididos en femeninos — ubicados en el lado izquierdo mirando hacia el Altar<sup>4</sup>— y masculinos — en el lado derecho —, estando separados por un pasillo central. Esta disposición espacial de los asientos en función del cuerpo del devoto (femenino-izquierda/masculino-derecha) responde, según una devota, a que: “las vibraciones de uno y otro sexo son diferentes y si se sentarían juntos se distraerían. Ya de por sí es difícil concentrarse, con alguien del otro sexo al lado cuesta aún más. Es una cuestión de atracción-repulsión, casi hormonal, las energías son diferentes”.

Vemos en esta distinción una verdadera noción etnofisiológica que toma como soporte para constituirse a la diferencia sexual, en tanto que el cuerpo masculino tendría una manera diferente de funcionar (vibrar) que el femenino. Asimismo, y a diferencia de lo que ocurre con la admonición de entrar descalzo, durante mi trabajo de campo jamás he visto un hombre en asientos femeninos y viceversa. Podríamos decir, por tanto, que en torno al factor “aislamiento” se fomenta el contacto con el piso — separándose del calzado — sin que ésta constituya una orden inquebrantable y por otro lado se evita cuidadosamente el contacto con el otro sexo — aséptica disposición que se consigue con una “división sexual de los asientos” —, fórmula ésta que si parece adoptar el carácter de regla inviolable.

En el Altar del Templo se encuentra una escultura de Ganesha (diosa de la mitología hindú con cabeza de elefante sentada sobre un ratón), colocada<sup>5</sup> específicamente para la realización del taller de Meditación y retirada luego al finalizar el mismo. En relación a ésta, el guía explica que “el elefante derriba obstáculos, es el animal que abre caminos en la selva. El ratón es un animal subterráneo y, por lo tanto, de la oscuridad. Que Ganesha esté sobre un ratón implica que venció/derribó a la ignorancia-oscuridad” (naciones que estarían fuertemente asociadas y que más abajo retomaremos). De este modo, colocar la escultura de Ganesha responde a los fines de la meditación, la cual apunta, como veremos a continuación, a transformarnos en un faro de luz que despeja y elimina toda oscuridad.

Situados los presentes en sus respectivos asientos, recitan el mantra Ganesha durante media hora y aunque si bien reconocen que este acto “no constituye una parte estrictamente formal de la meditación” se lo hace porque se cree que “favorece su eficacia”. Finalizada la entonación del mismo comenzaría la Meditación propiamente dicha, la cual, recordemos, es guiada. En primer

lugar, se nos dice que “adoptemos una postura corporal correcta” (sentarse derechos, con la columna recta) para luego invitarnos a pronunciar tres veces “el sagrado sonido del Om” (un cancionero del Centro explica que son tres para “armonizar los cuerpos físico, mental y espiritual del hombre”). A continuación, el guía lee breves párrafos de escritos espirituales que generalmente son textos redactados por Sai Baba o bien que versan sobre él. Realizado esto, una persona, que no es el guía, toma uno de los dos frascos de *vibhuti* que están en el altar y lo reparte a todos los presentes —indistintamente si son éstos hombres o mujeres— los cuales permanecen en su asiento esperando a que le entreguen la ceniza sagrada, la reciben en sus manos, se la colocan en diferentes partes del cuerpo (como el entrecejo, el cuello, la espalda, etc.) y a menudo la ingieren. Acto seguido, es encendida una vela colocada en la parte central del altar —ya están encendidas, desde el ingreso mismo al Templo, las lámparas de aceite ubicadas en los laterales del mismo— y se disminuye la luz ambiente.

Según lo señalado por el guía, la meditación estaría constituida por tres etapas<sup>6</sup> sucesivas: 1º Estamos en la Luz, 2º Incorporamos la Luz, 3º Irradiamos la Luz. Si bien no son mencionadas explícitamente en el transcurso del ejercicio, considero que a los fines expositivos lo más adecuado es separar su presentación en dichas instancias.

*a) Estamos en la Luz:*

El guía comienza a hablar a todos los presentes. Nos invita a que mantengamos silencio dado que “el silencio es la voz de Dios y es lo que nos permite la comunión de los espíritus”, donde se da una “mente sin pensamientos”. Nos incita a que dejemos nuestros problemas en la calle, señalando que este espacio de meditación sería como una isla, indica que todos los problemas son pasajeros y que debemos olvidarnos de ellos. Luego nos dice que para detener la mente, es decir, para alejarla de los pensamientos, es muy importante la postura corporal que se adopta para meditar puesto que “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”. Expresa que debemos adoptar una “posición natural” con

la columna vertebral perfectamente recta, es decir, perpendicular al suelo, el mentón paralelo al piso (esto es, cabeza, cuello y espalda deben formar una sola línea, aunque se aclara que no debe ser rígida), brazos y manos sobre el regazo, con la palma de la mano izquierda sobre el dorso de la mano derecha, con los pulgares tocándose levemente<sup>7</sup>.

Luego, el guía invita a todos a que cerremos los ojos y a que pronuncemos tres Om “para invocar a Dios”. A continuación, dice que nos figuremos al

“maestro espiritual con el que más afinidad tengamos: Buda, Cristo, Mahoma, Sai Baba, o bien algún elemento que nos conecte con el cosmos y con el infinito, como puede ser el sol, una flor, el mar” (la función de quien o qué elijamos será acompañarnos durante el transcurso de la práctica). Hecho esto, el guía nos dice que “estamos en la luz y bañados en esta Luz divina, dirigimos ahora nuestra atención a la respiración”. Nos induce a que nos concentremos en la nariz, en como transcurre el flujo de aire (una devota agrega que hay que prestar atención también a como se “hincha y deshinch” nuestro abdomen). Explica que al inspirar, además de la energía vital, incorporamos a Dios y al exhalar sacamos lo malo, lo que nos aleja de Él. Luego, nos dice que al inspirar pronunciemos mentalmente la sílaba “SO”, que significa “Dios”, y que al exhalar pronunciemos “HAM”, que significa “Yo soy Él”, y dice para todos “SO-HAM”. Menciona que este ejercicio es solamente un acto que pone manera explícita y conciente algo que haríamos constantemente de manera inconsciente al respirar, acto de la respiración en el cual repetiríamos que “Yo soy Dios y parte de Él”, “que soy Uno en Todo”. Así, a cada instante de nuestra vida, pues constantemente respiramos, estaríamos afirmando nuestra unión con el cosmos, afirmación que se volvería explícita en esta ejercitación conciente del SO-HAM.

*b) Incorporamos la Luz:*

El guía nos invita a que abramos por un momento los ojos y veamos la llama de la vela “que es una Luz natural” ubicada en el altar y señala que ésta simboliza toda la Energía, todo el Amor del Universo. Luego, dice que volvamos a cerrar los ojos y que intentemos *visualizar* la Luz en nuestro entrecejo (lugar donde se ubicaría el tercer ojo). Acto seguido, explica que ahora ésta penetra por él y de ahí desciende, iluminando y purificando todo en su recorrido: “llega hasta el pecho que es nuestro corazón espiritual”, el cual se abre “como una flor” para recibir esta Luz. Aquí, en el pecho, continúa el guía, la Luz se multiplica e irradia, “parten una multitud de rayos de Luz divina que recorren todo nuestro cuerpo” circulando por el torrente sanguíneo. Señala que “el sistema circulatorio es una vía por donde fluye energía y por esto es fundamental la buena postura corporal dado que así favorecemos el adecuado flujo de la Energía vital”. Continúa expresando que esta luz se expande con cada latido de nuestro corazón, con cada pulsación y “llega a cada músculo, a cada hueso, a los pulmones, a cada órgano vital de nuestro cuerpo”. Asimismo, el guía menciona que si hay una zona de nuestro cuerpo que nos duela particularmente, por ejemplo la espalda (“donde sentimos el peso de lo que tuvimos que soportar durante el día”) debemos concentrarnos en enviar la luz especialmente a ese lugar para que éste mejore, ya que “esta Luz es sanadora”. Luego, sigue el guía con su relato,

la Luz va hacia los pies y piernas para permitirnos caminar por la senda correcta, envuelve luego nuestros brazos y manos para que podamos ayudar, dar el Servicio, debe llegar luego hasta nuestros órganos de los sentidos, que son nuestras puertas al mundo objetivo, que es una ilusión, maya: llega así a nuestra lengua y boca para hablar dulce y armoniosamente, a nuestros ojos para ver a Dios en todos y en todo, a nuestros oídos para escuchar sólo lo que nos eleve y sea agradable a Dios. Finalmente llega a la mente para despertar la conciencia de Dios en todo nuestro ser.

*c) Irradiamos la Luz:*

Comenzando por el entrecejo, la Luz ha entrado y recorrido todo nuestro cuerpo. Llegados a este punto, el guía explica que nos hemos convertido en una fuente, en un “faro” de Luz, “ahora somos la Luz y la regamos, purificando todo lo que tocamos”. La “expandimos en círculos concéntricos cada vez más amplios”: la irradiamos a este Templo, a “nuestro querido Centro Sai”, a nuestra familia<sup>8</sup> y hogares, a cada rincón del mismo, al barrio, a los que aun no estamos hermanados, luego al país, al continente, al planeta Tierra y “a todas las formas vivas que están en él: a las formas que aun yacen en la forma mineral, a las plantas, a los animales y a la única raza que reconoce Sathya Sai Baba que es la humana”. De allí la irradiamos a todo el cosmos, “iluminamos soles, astros y galaxias y llegamos a la noche cósmica, iluminándola”. Ahora, explica el guía, “la Luz está en todo y en todos, la Luz es Dios y Dios es la Luz”. Luego de pronunciadas estas palabras, se dan unos momentos de silencio, los más extensos de todos en el transcurso de la meditación, rotos posteriormente por el guía cuando invita a los presentes a “agradecerle al maestro espiritual que hayamos elegido para llevar a cabo este recorrido” y a “que le pidamos que de ahora en más permanezcamos en la Luz”. Se pronuncia un OM seguido de tres Shanti (palabra sánscrita que significa “Paz” Se hacen tres para pedir “por la paz del espíritu, la de la mente y la del cuerpo físico”), y para terminar se recita tres veces el siguiente mantra: “Loka Samasta Sukhino Bhavantu” (Que todos los seres del mundo sean felices).

Aquí concluye la meditación, cuya duración aproximada es de 45 minutos. La luz (eléctrica) no es vuelta a encender dentro del Templo, todos los que han participado se quedan unos momentos en silencio y luego cada uno de los presentes va optando cuando retirarse. No hay, pues, “regla” explícita que anuncie inequívocamente cuando uno debe marcharse. Sólo cuando ya no queda nadie en el Templo, alguien vuelve a entrar al mismo y enciende la luz (eléctrica) y apaga la Luz (vela).

## Corporalidad de la Meditación Sai

En el análisis de la meditación Sai que ahora pasaremos a efectuar, pondremos particular atención en la cuestión corporal, señalando dos líneas principales a través de las cuales la vamos a abordar. Por una parte, nos acercaremos a la corporalidad desde lo discursivo, es decir, vuelta ésta blanco de representaciones simbólicas, en tanto que la narración que hace el guía durante la Meditación toma al cuerpo como principal objeto de predicación, relato en el cual reconocemos una “geografía corporal” rica en representaciones provenientes de categorías etnoanatómicas y etnofisiológicas<sup>9</sup> propias del grupo. Asimismo, observaremos la eficacia de este simbolismo narrado, eficacia que consideramos no se limitaría a una reformulación de orden intelectual sino que también actuaría en los cuerpos. En este punto examinaremos, pues, el aspecto performático de la narración, en tanto que “las palabras hacen cosas” (Austin 1971) en el cuerpo, es decir, lo transforman materialmente, como bien expuso Lévi-Strauss en su trabajo sobre la eficacia simbólica (1987). Por otra parte, analizaremos el aspecto corporal y eficaz de la Meditación desde el punto de vista de las *performances*. En esta dirección, precisaremos cómo esta geografía es narrada, cómo estas representaciones toman cuerpo, es decir, se encarnan en una *performance* corporal (Turner, 2002). En pos de este objetivo consideraremos el particular uso de la respiración que se hace, la *oralidad* como *corporalidad* (componentes paralingüísticos de la meditación), la ambientación del lugar, la postura corporal adoptada para meditar, etc. Esta doble aproximación a lo corporal que aquí nos proponemos efectuar — desde lo representacional y desde la *performance* — retoma los desarrollos elaborados por Citro (2003; 2004) para un “abordaje dialéctico de la corporalidad”. En este modelo, las investigaciones sobre lo corporal de inspiración estructuralista y post-estructuralista — cuyo énfasis está puesto en el papel desempeñado por el tejido social en la construcción y representación del cuerpo — son confrontadas con las perspectivas fenomenológicas — que destacan la capacidad transformadora y generadora de nuevas experiencias del mismo —, con el fin de lograr una perspectiva más amplia que pueda dar cuenta de este doble carácter, constituido y constituyente, de lo corporal en la vida social.

### *El cuerpo representado*

Esquemáticamente, podemos decir que el recorrido corporal que efectúa la Luz es, en este orden, el siguiente: entrecejo (tercer ojo), pecho o corazón espiritual (aquí se irradia), torrente sanguíneo y asociado a este los latidos (distribución lumínica), órganos vitales varios (músculos, huesos, pulmones, etc.), luego pies/piernas, brazos/manos, órganos de los sentidos (lengua/boca, ojo y oído; tacto, olfato y gusto no son mencionados) y finalmente, la mente<sup>10</sup>.

Advertimos, pues, un doble movimiento de la Luz en nuestro cuerpo ya que, por un lado, desciende y al llegar a las piernas emprende su ascenso y por otro, pasa primero por los órganos internos para luego ir a los externos, es decir, un movimiento abajo-arriba y otro adentro-afuera. Asimismo, no es ocioso remarcar que previa a esta penetración ya están implicadas partes corporales y sus funciones tanto en lo que hace a la entrada al Templo — el cuerpo vibra y por eso se entra descalzo, asimismo, esta vibración corporal es diferente según los sexos y por esto deben sentarse separados hombres de mujeres —, como a continuación al describir las partes involucradas para adoptar una posición natural (columna vertebral, mentón, brazos, manos y pulgares) y posteriormente respecto de la atención dirigida a la nariz y la respiración. Todo este itinerario corporal narrado en la meditación, en el cual encontramos representaciones del cuerpo provenientes de nociones etnoanatómofisiológicas es lo que llamamos “geografía corporal”.

Sin mayores dificultades puede advertirse que en la Meditación se juega una relación de oposición Luz-Oscuridad y que, asimismo, a esta pareja se le vincula otra: ojos abiertos-cerrados. Ahora bien, consideramos que estos pares de opuestos no sólo se restringen a lo que material y concretamente ocurre en el Centro — la secuencia: a) se enciende la luz eléctrica del Templo (antes de comenzar la Meditación), b) se enciende la vela (Luz), c) se apaga la luz eléctrica, d) se cierran los ojos (estamos en la Luz), e) se abren y f) se vuelven a cerrar los ojos (incorporamos la Luz), g) somos un faro de Luz que lo ilumina todo (irradiamos la Luz), finalmente, terminada la Meditación, alguien entra y h) enciende la luz eléctrica y apaga la vela— sino que también es dable pensarlos en un sentido otro. Nos referimos aquí a que claramente podemos vincular esta Luz y la idea que se le asocia, la de “tener los ojos abiertos”, “despertar”, a la noción de conocimiento, es decir, consideramos que puede ser relacionado este “iluminarse” con el conocer, metáfora en la cual convergen tanto el Iluminismo europeo como las filosofías orientales. Al respecto, recuérdese lo señalado al comienzo de nuestra descripción en lo concerniente a la escultura de Ganesha, diosa que al estar sobre un ratón implicaría que “venció a la ignorancia-oscuridad”, divinidad cuya cabeza es de elefante debido a que este animal es el que “abre caminos en la selva”, es decir, *abre claros* en el denso (y oscuro) follaje selvático de la ignorancia. Asimismo, considérese el producto final de la Meditación consistente en “iluminarnos”, transformarnos en un faro de luz que despeja y elimina toda penumbra. De este modo, conjeturamos que puede afirmarse que en el recorrido corporal efectuado por la Luz está implicada una relación de conocimiento con el cuerpo<sup>11</sup>, es decir, que en el acto de llevar la atención al mismo a través de la narración de este derrotero lumínico se lo “ve”, conoce. En efecto, los devotos se refirieron a la Meditación como un ejercicio de “visualización” (aquí no hacemos otra cosa que destacar una obviedad, las fuertes asociaciones que existen entre el ver y el conocer, remarcando, empero,

esta característica de la Luz como elemento vinculante de ambos). Durante toda la Meditación se mencionan partes y funciones corporales, pero es principalmente en la etapa de incorporación donde la interioridad del cuerpo humano es nombrada de manera exhaustiva, la cual es recorrida por la Luz, iluminada por ella y... conocida. El interior del cuerpo humano es visualizado y descubierto gracias a la narración, sus opacidades son develadas, no existe rincón corporal alguno que permanezca en la oscuridad, la Luz “va iluminando todo en su recorrido” como expresaba el guía.

El análisis de Foucault (2006) sobre el origen de los saberes biomédicos modernos presenta ciertas semejanzas con lo anteriormente expuesto. Sostiene el filósofo francés que, en occidente, el cuerpo humano — y sus ejemplos hacen mención constante al interior del mismo — perdió su opacidad milenaria y se volvió visible a una mirada que lo recorría todo gracias a una reestructuración epistémica del campo de lo visible y lo invisible. Es éste el argumento central de su estudio *El Nacimiento de la Clínica*, donde examina el desarrollo de la observación médica en uno de esos períodos que tratan un imborrable umbral cronológico: el momento en el cual el mal, la contranatura, la muerte, es decir, todo el fondo negro de la enfermedad sale a la luz, o sea, todo se ilumina a la vez y se suprime como noche, en el espacio profundo, visible, sólido, cerrado pero accesible, del cuerpo humano. Lo que era fundamentalmente invisible se ofrece de repente a la claridad de la mirada (idem 2006:274) [énfasis agregado]. Será para Foucault este cambio en las formas de la visibilidad el que abrirá la “posibilidad de una nueva experiencia clínica”, la medicina moderna, la cual implica un “acceso al individuo” a través de la claridad de la mirada, siendo esta última ya no reductora “sino fundadora del individuo en su calidad irreductible” (op.cit.:8). Así, podemos advertir que tanto en el caso por Foucault develado, la emergencia de la clínica moderna, como en el de la Meditación Sai, somos testigos de un proceso a través del cual el cuerpo humano, y en especial su interior, es “iluminado”, visto y conocido: ora en el primer caso por el Ojo médico (reflejo del panóptico al que es sometida la sociedad), ora en el segundo por la Luz (mas recuérdese la expresión “la Luz es Dios y Dios es la Luz”, siendo Dios, desde luego, omnividente).

Ahora bien, consideramos que el fenómeno arriba descripto no se limita a un mero acto nominal reductible a términos de conocimiento reflexivo, esto es, que el evento de la narración no se agota en el simple hecho de conocer técnicamente el cuerpo sino que también involucra otros factores. Nos referimos a la eficacia que esta geografía narrada tiene sobre lo corporal mismo, a su carácter transformador de la experiencia. Así, veremos un caso en el cual se llevará el cuerpo “al plano del pensamiento consciente” para inducir un cambio en su materialidad. En su clásico y célebre estudio sobre *La eficacia simbólica*, Lévi-Strauss (1987) examina un hecho etnográfico de Centroamérica en el cual,

una mujer embarazada víctima de serias dificultades para dar a luz, es asistida por un shamán que, sin intervención alguna sobre el cuerpo de la enferma, facilita el parto a través de la recitación de un encantamiento, esto es, sólo por la palabra. Pero hay elementos aún más relevantes para nuestra investigación y radican en que este canto recitado por el shamán toma al cuerpo y sus órganos internos como “teatro” (op.cit.:217) de sus predicaciones para operar justamente sobre él. Así, incluyendo temas míticos y fisiológicos, el canto describe un recorrido, un itinerario corporal a seguir por los *nelegan* (asistentes míticos del shamán), siendo precisamente la narración de esta ruta, y sólo ella, la que produce los deseados efectos en el cuerpo (el parto). Precizando este último punto, Lévi-Strauss expresa que los *nelegan*:

‘despejan’ — [...] para ella [la enferma], para hacerle ‘clara’ y accesible al pensamiento consciente la sede de sensaciones inefables y dolorosas — el camino que se disponen a recorrer: Los *nelegan* colocan una buena visión en la enferma, los *nelegan* abren ojos luminosos en la enferma...Y esta «visión iluminante», para parafrasear una fórmula del texto, les permite detallar un itinerario complicado, verdadera anatomía mítica que corresponde menos a la estructura real de los órganos genitales que a una suerte de geografía afectiva, que identifica cada punto de resistencia y cada dolor (op.cit.:218-219).

Por lo tanto, tenemos aquí un acontecimiento en el cual el cuerpo es blanco de representaciones simbólicas — el encantamiento, donde se describe una geografía corporal como ruta a transitar —, representaciones éstas que tienen una eficacia material sobre lo corporal, es decir, inducen una transformación de su estado, efecto que Lévi-Strauss denominará “eficacia simbólica<sup>12</sup>”. De este modo, la narración es performativa, las palabras “hacen cosas” (Austin 1971) en el cuerpo, lo transforman.

En el presente estudio sobre la Meditación Sai, observamos que también la narración que hace el guía durante la misma toma al cuerpo como teatro de sus operaciones — en efecto, se relata un recorrido, un itinerario corporal en este caso seguido por la Luz — y aquí también el relato es una “visión iluminante” que “despeja”, “hace clara”, “abre ojos luminosos” en los devotos, en tanto que nombrando partes y funciones corporales se las lleva de este modo al plano del pensamiento conciente<sup>13</sup> (la Luz “ilumina” todo su recorrido a través del cuerpo y recuérdense los vínculos que hemos destacado entre Luz y conocimiento). Igualmente, encontramos una *geografía afectiva*<sup>14</sup> que identifica “cada punto de resistencia y cada dolor” cuando se dice, por ejemplo, “si hay una zona de nuestro cuerpo que nos duela particularmente, debemos concentrarnos en enviar

la Luz especialmente a ese lugar para que este mejore”, donde nuevamente vuelve a encontrarse el carácter performático de la narración, en tanto que ésta, al llevar nuestra atención a un órgano, intenta (y consigue) producir una experiencia/transformación corporal. Finalmente, al igual que el encantamiento centroamericano para inducir el parto, también la meditación apunta, simbólicamente, a “dar a Luz”, esto es, salir de la oscuridad y nacer a un espacio luminoso.

Antes de abandonar este tema, sin embargo, quisiéramos insertar algunas aclaraciones. En modo alguno pretendemos sugerir que la Meditación Sai es una práctica que podría inscribirse dentro del shamanismo ni que las funciones del guía de la meditación y el shamán sean homólogas — aunque si bien debe reconocerse que en ambos casos el “método” empleado es el mismo, en tanto que la narración toma al cuerpo como blanco discursivo y produce efectos sobre él. Así, en el ejemplo centroamericano que hemos expuesto toda la práctica está destinada a efectuar una cura — reencauzar una fuerza maligna que impide el parto —, mientras que en la meditación Sai, el fin principal de la práctica apunta a la elevación, a la comunión con Dios — el papel terapéutico es secundario. Más aún, podríamos decir que los objetivos de una y otra práctica se hallan en las antípodas, en tanto que en el primer caso se busca la realización de un parto, es decir, fisionar<sup>15</sup> un cuerpo (el bebé) de otro (la madre), mientras que en el segundo, lo que se intenta es fusionar los espíritus. Tenemos pues, en estas diferencias, un doble par de oposiciones: fisión-fusión/cuerpo-espíritu. Igualmente, resulta interesante el hecho de que en el primer caso se invocan fuerzas sobrenaturales (los *nelegan*) para operar sobre el cuerpo, mientras que en el segundo se pone el énfasis en el cuerpo (postura correcta, por ejemplo) para accionar sobre el espíritu. Por otro lado, no podemos seguir a Lévi-Strauss cuando éste sitúa en lo corporal-enfermo lo no articulado y ubica exclusivamente en el lenguaje reflexivo la sede del orden, afirmando que es gracias al acto de nombrar que se estructuraría lo informulado de lo corporal. La idea de Lévi-Strauss plantea una dicotomía “orden/caos” que en cierta medida se correspondería con la de razón/cuerpo-enfermo. Indicadas estas disidencias, rescatamos sin embargo su tesis general de que lo simbólico es eficaz sobre lo corporal y lo atraviesa, lo cual necesariamente implicaría que el cuerpo, si bien diferente a la mente, no es opaco y refractario a ella. En este punto son pertinentes los desarrollos de Lambek (1998:105) quien señala que, no obstante reconocerse una diferencia entre estas dos dimensiones — con lo cual se afirmaría la existencia del dualismo cuerpo-mente — este hecho no siempre implica que estas dos esferas adquieran las características que reciben en el caso cartesiano. Por último, resta agregar que Lévi-Strauss al trabajar sobre una fuente escrita y no sobre la performance de curación en sí, en cierta medida deja de lado — tal vez por limitaciones extrínsecas a sus intereses — lo que le sucede al cuerpo, analizando solamente

el efecto de las representaciones simbólicas (palabra) sobre lo corporal. Por nuestra parte, hemos intentado dar cuenta de esta cuestión pero a continuación nos dedicaremos a analizar el aspecto propiamente corporal-performático de la meditación, tal como señaláramos más arriba al presentar el abordaje dialéctico de la corporalidad.

### La Meditación como experiencia performática

En el apartado anterior explicábamos que la narración efectuada por el guía no se agota en el fenómeno de conocer téticamente el cuerpo sino que también involucra la eficacia que esta geografía corporal representada desde lo discursivo tendría sobre la materialidad corporal. Ahora, deseamos precisar que la *eficacia* de la meditación no puede ser circunscrita exclusivamente a este hecho, sino que también debe ser considerada desde el punto de vista de la performance. En este sentido, la meditación propone una serie actuaciones (uso de la respiración, postura corporal, sonidos, etc.) que implican un cierto énfasis en lo sensorio-emotivo y contribuyen a la eficacia ritual. Por este motivo, precisaremos cómo las representaciones corporales narradas en la Meditación toman cuerpo, es decir, se encarnan en una performance corporal. Al respecto, V. Turner señala que “las Weltanschauungen [visiones del mundo], como todo lo que motiva a la humanidad, tienen que plasmarse en *performances*” (2002:122). Asimismo, no obstante las considerables divergencias que existen entre ambos autores, Bourdieu también enfatiza el carácter encarnado de las creencias al destacar que la *ilusión* — creencia en el juego constitutiva de la pertenencia a un campo (2007:109) — “es en primer lugar práctica, no es un estado de alma o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (‘las creencias’), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo*” (op.cit.:111). Empero, vale aclarar que cuando aquí hablamos de *performance* no restringimos el uso de este término al simple hecho de que las representaciones-creencias sostenidas por los grupos Sai se encarnan, es decir, al mero asunto de que el andamiaje simbólico cristaliza en el cuerpo. En efecto, Citro (2006a) respecto de los últimos trabajos de Turner (1982;1992) relativos a las performances señala que éstos contribuyeron a “generar otra forma de entender las relaciones entre *performance* y contexto social, más allá de lo meramente representacional o funcional” ya que, por un lado, han enfatizado “el carácter reflexivo de la agencia humana”, es decir, que “a través de sus actuaciones o también de la participación u observación de *performances* generadas por otros, las personas pueden conocerse mejor a ellas mismas y a sus semejantes”, y por otro lado, pusieron de relieve las “dimensiones sensoriales y emotivas de la *performance*”, esto es, destacaron “el placer en sí mismo que otorgan al *performer*” (op.cit.:3).

Un primer aspecto de la Meditación, en tanto que *performance*, que consideramos contribuye a la eficacia ritual es el particular uso que se hace de la respiración. Al respecto, una devota señala que una característica importante de ésta última es que “nos conecta con el aquí y el ahora”, explicando que “cuando meditamos puede ocurrir que la mente se vuele o disperse, entonces, cuando advertimos esta desconcentración, es la respiración la que nos permite retomar la meditación, ya que nos sitúa de nuevo en el aquí y ahora al concentrarnos en ella”. Juzgamos que este “aquí y ahora” en el que nos sitúa la respiración se relaciona, por supuesto, con nuestro carácter encarnado, vínculos éstos que han sido cabalmente investigados por la fenomenología. En efecto, ya Husserl expresaba que mi cuerpo “constituye el *punto cero*, el *aquí absoluto* con relación al cual todas las demás cosas están *allí*”, de lo cual se deriva que “el cuerpo coopera en la constitución de toda configuración espacial<sup>16</sup>” (Presas 1976:174), y un continuador del pensador alemán, Merleau-Ponty, retomará la cuestión al señalar que “así como está necesariamente ‘aquí’, el cuerpo existe necesariamente ‘ahora’; nunca puede devenir ‘pasado’” (1985:157). Este carácter de la respiración ligada a lo corporal como centro, como punto de partida desde “el aquí y ahora”, es consistente con otras dos facetas de la meditación. En primer lugar consideremos una de las metas que el guía fija al inicio de dicha práctica, lograr una “mente sin pensamientos”. En relación a este punto, un devoto expresa que una buena manera de comenzar a pensar a la Meditación es con la idea de “en el medio”, de “media estación”, en tanto que apunta al equilibrio y a evitar que “nos vayamos a los extremos”. Esto se debe, explica, a que tenemos “mente de mono” dado que ésta rápidamente va de un lado a otro y “quiere tomar todo lo que ve”, siendo esto una metáfora de lo que hace nuestro deseo, pues éste constantemente nos lleva de un lado a otro y se “fija” en esas cosas, lo cual “nos esclaviza”. Así, expresa que uno de los objetivos de la meditación es detener esa “movilidad” del deseo, de la mente, porque ésta nos ayudaría a “no seguir al pensamiento en sus movimientos” y a “dejarlo pasar”, viéndose obligado “a volver” a mí. Finaliza declarando que si logramos esto “vamos a ser libres” porque no quedamos apegados a nada, sólo a Dios, siendo “el deseo de fundirse con Dios” el único deseo que estaría permitido. De este modo, en esta batalla contra las dispersiones del pensamiento nuevamente advertimos este rasgo de la meditación, ya visto con la respiración, que apunta a “centrarse”. Michael Jackson, ligando ambas cuestiones, ofrece en este punto sustantivos aportes al señalar que “patrones alterados de uso corporal pueden inducir nuevas experiencias y provocar nuevas ideas, como cuando una regulación estable de la respiración induce tranquilidad de la mente” (1983:334. Mi traducción). En segundo término, esta búsqueda de un “centro” durante la meditación puede ser vinculada con la presencia de la vela. En esta dirección una devota refirió que Sai Baba recomienda impartir en occidente la Meditación

en la Luz dado que “a los occidentales les cuesta mucho ponerse a meditar durante horas de la nada” puesto que no tienen esta costumbre. Uno de los papeles de la vela sería, pues, que nosotros tengamos un “referente, un sostén” para que nos podamos guiar durante la meditación. Asimismo, no podemos dejar de mencionar la importancia simbólica de la vela (“la Luz es Dios y Dios es la Luz”) en esta práctica así como su relevancia en otras manifestaciones religiosas (por ejemplo en el catolicismo: la vela a los santos, el cirio pascual, etc.).

Ahora bien, volvámonos a la técnica de la respiración efectuada durante la meditación. Recordemos como al comienzo de la práctica el guía lleva nuestra atención a esta función, indicándonos que debemos concentrarnos en la nariz y en como transcurre el flujo de aire, explicando que al inspirar incorporamos a Dios y al exhalar expulsamos lo que nos aleja de él, invitándonos a pronunciar mentalmente la sílaba “SO” (“Dios”) al inspirar y “HAM” (“Yo soy Él”) al exhalar. Pero esto, como dice el guía, es un ejercicio que apunta solamente a establecer de manera conciente y explícita algo material que efectuaríamos constantemente de manera inconsciente, afirmar (al respirar) que “Yo soy Dios y parte de Él”, “que soy Uno en Todo”. Conjeturamos que este empleo y ejercicio de la respiración que se ejecuta no se limita al simple hecho de conocer concientemente nuestros vínculos con Dios (“So-Ham”), a aceptar intelectualmente nuestra pertenencia al cosmos, sino que apunta, con la minucia de las indicaciones, a que estas ligazones se *experimenten* corporalmente más allá de toda predicación conciente. Sin ir más lejos, la fisiología occidental comprende la respiración como un *intercambio* gaseoso con el medio, es decir, como un proceso eminentemente corporal de *relación material* con el entorno. No sorprende pues, que en la cosmovisión Sai —en este punto totalmente receptora de la filosofía hindú y de las prácticas yoga— en la cual Dios está en todo y en todos, se hable de incorporar a Dios vía la respiración, de relacionarse materialmente con él a través del acto corpóreo de respirar. En relación a este último punto, Marcel Mauss nos ha legado unas interesantes aportaciones:

No sé si les ha llamado la atención lo que nuestro amigo Granet ha dicho sobre sus investigaciones sobre las técnicas del Taoísmo, sobre las técnicas corporales y en especial sobre la respiración. He estudiado lo suficiente los textos sánscritos del yoga para saber que lo mismo ocurre en la India. Creo, precisamente, que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado, pero que ya lo hicieron en la antigüedad la China y la India. Está por hacer y debe hacerse ese estudio socio-psico-biológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar «en comunicación con Dios». Aunque la técnica de la respiración no sea tan fundamental como en la

India y en China, creo que está mucho más generalizada<sup>17</sup> de lo que se cree; en cualquier caso, nos permite comprender unos hechos que hasta ahora nos eran incomprensibles (1979:355-356).

Sin asimilar, por supuesto, el cuerpo a lo biológico — Mauss es el primero en negarlo, inaugurando, quizás, la llamada antropología del cuerpo (Citro 2004) —, la alusión de que “existen necesariamente medios biológicos de entrar «en comunicación con Dios»”, da cuenta de lo arriba indicado, es decir, versa sobre esta relación material-corporal con Dios que se intenta desencadenar, experimentar, a través del ejercicio de la respiración que tiene lugar en la meditación. Gracias a este ejercicio, el devoto siente corporalmente su vínculo con lo Divino, más allá de conocerlo intelectualmente. Es decir, hay una comunicación corporal con lo sagrado adicionada a aquella verbal-reflexiva, interior o exterior. Así, creemos que esta actuación performática permite un acceso corpóreo-experiencial a Dios, donde es innegable que el cuerpo asume un rol central en el logro de las aspiraciones espirituales del grupo.

Hemos puesto de manifiesto los estrechos vínculos que existen entre la corporalidad del devoto y el entorno. Examinemos, muy sucintamente por cierto, como ha tratado la investigación antropológica dicha relación. Tradicionalmente, para pensar los vínculos entre cuerpo y mundo, se ha presentado al pensamiento occidental —que escindiría tajantemente ambos términos, revelando aquí su herencia cartesiana— como opuesto a una concepción “holista” —característica de las sociedades no occidentales— que destacaría la conexión entre ambas dimensiones (Citro 2006b:15). Respecto de esta última, Lock y Scheper-Hughes señalan que

dos representaciones del pensamiento holista son particularmente comunes. La primera es una concepción de totalidades armoniosas en la cual todo, desde el cosmos hasta los órganos individuales del cuerpo humano, es entendido como una unidad simple. Esto es usualmente entendido como la relación del microcosmos hacia el macrocosmos. Una segunda representación del pensamiento holista es la de las dualidades complementarias (no opuestas), en la cual la relación de las partes con el todo es enfatizada (1987:9).

Por lo aquí señalado respecto de la respiración y el vínculo material que creemos permite establecer entre el cuerpo del devoto y Dios, sin mayores dificultades podría pensarse que este caso es asimilable a una postura holista de dualidades “complementarias”, en tanto que este acto de respirar en el cual se dice y experimenta “Yo soy Dios y parte de El” “soy Uno en Todo” habla sin lugar a dudas de las relaciones entre las partes y el todo. Asimismo, y más

claramente aún, teniendo en cuenta lo que un devoto me explicaba:

Somos cualitativamente, sustancialmente similares a Dios, sólo que en menor cantidad, la diferencia es cuantitativa y no cualitativa. Por ejemplo, si tomamos una gota de mar, esta es sustancialmente igual al mar de donde la extraje, la única diferencia es la cantidad. Lo que hay que hacer es seguir el camino correcto para desarrollar este aspecto divino que tenemos, debemos pensar a Dios en nosotros.

La misma persona, consultada por los objetivos de la meditación, señala que una de las funciones de ésta es que “tomemos conciencia de que somos *realmente* parte de la creación”, y agrega que el ejercicio en el cual se parte de que la Luz está fuera, siendo luego incorporada para finalmente ser irradiada, apunta a mostrarnos ese *circuito*, a revelarnos como la energía cósmica pasa por nosotros, a que nos demos cuenta de que “somos parte del todo” (volveremos más tarde sobre esta noción de “circuito” al referirnos a la energía divina, el Atma). Con todos estos elementos, para el caso aquí tratado podríamos, por tanto, emplear la noción de las partes solidarias del todo, es decir, el caso en el cual se reconoce la distinción entre el individuo y el cosmos (no se supone, por tanto, un reino donde no tendría lugar dicotomía alguna) pero se enfatizan sus ligazones. No obstante, para dar cuenta de estos vínculos, creemos que es mucho más figurativa la expresión de Landgrebe, quien —examinando el rol que Merleau-Ponty le atribuye al ser-en-el-mundo en la percepción— expresa que el hombre es “un extracto del universo” (1975:207). El mismo Merleau-Ponty, analizando la relación del pintor y sus emociones con el universo, expresa: “lo que se llama inspiración debería ser tomado al pie de la letra: hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser” (1977:25). Como la gota de mar, el hombre es un extracto del mundo y se comunica con él (mismo) respirando.

Para dar cuenta de la eficacia ritual de esta práctica, otro aspecto de la *performance* a considerar es el pronunciado interés que se da en la misma por la postura corporal adoptada<sup>18</sup>. Esto es hartamente evidente cuando, justificando el por qué de adoptar una postura corporal natural, el guía expresa “el sistema circulatorio es una vía por donde fluye energía y por esto es fundamental la buena postura corporal dado que así favorecemos el flujo de la Energía vital”, o bien, y de manera más clara aún, cuando dice “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”. Claramente se aprecia en estos casos que la meditación, como práctica performática, repercute en el espíritu y en sus metas (acceder a Dios), donde la postura corporal “natural” adoptada, induce, cataliza, la efectividad de la meditación. Ligado a esto, otro carácter a destacar es el oral, entendiendo en este caso a la *oralidad* como

corporalidad, acepción que empleamos aquí para referirnos a los componentes paralingüísticos de la meditación: la cadencia en el tono de la voz, las pausas-silencios que introduce el guía en el relato y el marcado énfasis que se pone en recitar, pronunciar, de manera correcta los mantras (“Om”, “So-Ham”, “Loka Samasta...”). En efecto, el relato que hace el guía (así como la recitación de mantras) no se reduce a una mera transmisión de información, pautas programáticas neutras a seguir por los devotos, sino que, lejos de ser un detalle accesorio, la manera de transmitir el discurso constituye una pieza esencial para la efectividad de dicha práctica. Como expresa Merleau-Ponty “la palabra significa no solamente por los vocablos, sino también por el acento, el tono, los gestos y la fisionomía” (1985:167). Es así que un particular modo de hablar, de impostar la voz y de regular los tiempos del relato, así como la adecuada entonación de los mantras constituyen una condición *sine qua non* para la eficacia de la meditación. De este modo, así como anteriormente hemos remarcado la relevancia de la postura corporal para la efectividad de la meditación, ahora vemos que es también la manera de “poner la voz” (postura oral) la que contribuye a la eficacia de la misma. Sin embargo, tal vez estas maneras de poner el cuerpo y la voz sólo sean dos aristas del mismo fenómeno, si tenemos en cuenta las indicaciones de Merleau-Ponty quien se refiere a la palabra como “una de las funciones del cuerpo” (op.cit.:177), a los vocablos como “uno de los usos posibles de mi cuerpo” (op.cit.:197). Asimismo, debemos subrayar la ausencia de la palabra en los asistentes al Taller (en efecto, a excepción de su participación en la recitación de los mantras, no pronuncian palabra alguna durante la meditación). No obstante, este cuerpo “silencioso” del fiel no es pasivo, ya que esta característica hace a la efectividad de la práctica como bien lo indica el guía: “el silencio es la voz de Dios y es lo que nos permite la comunión de los espíritus”. Así, aún este estado en apariencia “mudo” del cuerpo — y no sólo las formas de manifestación de la oralidad — posibilita el fin espiritual de la meditación, la fusión con la divinidad.

Para finalizar, resta agregar otro factor que hace a la “puesta en escena” de la meditación. Nos referimos a las condiciones materiales de ambientación del lugar, las cuales tienen un fuerte impacto sobre el cuerpo a nivel sensorial y favorecen la eficacia de dicha práctica. Entre los datos que debemos tomar en consideración, no podemos olvidar estos tres: las luces eléctricas apagadas y la presencia de velas encendidas (vista) que fomentan la concentración, puesto que la penumbra evita distracciones visuales, el empleo de sahumerios que impregnan todo el ambiente con su particular aroma (olfato) y la reproducción de música exclusivamente instrumental (de cuerda y viento, con sonidos que se asemejan a los del agua y al bosque) a muy bajo volumen (oído) que auspicia de fondo sobre el cual se dibuja la voz del guía.

De este modo, creemos que la *eficacia* de la meditación no se restringiría

sólo a la coherencia lógica de un discurso simbólico (la geografía corporal representada) que impactaría en el cuerpo sembrando el orden en la inhóspita tierra del caos (como hemos visto en el apartado anterior), sino que también es la práctica de la performance en sí misma — con su insoslayable ontología corporal — (cómo respira, la postura que asume, lo que come y su manera de hablar) y las emociones y experiencias que se suscitan, lo que hace eficaz esta práctica espiritual. Creemos que aquí puede apreciarse con claridad el carácter reflexivo de la agencia humana que más arriba hemos destacado se juega en la performance (Citro 2006a) y que el mismo Víctor Turner ha destacado al indicar que el hombre “es un animal autoperformativo — sus *performances* son, en cierta manera, reflexivos —; en el *performance* el hombre se revela a sí mismo” (2002:116). Esta transformación espiritual-subjetiva que efectúa lo corporal y de la que aquí hemos intentado dar cuenta, ha sido también señalada por Bourdieu cuando, respecto de los órdenes sociales, expresa que éstos sacarían partido de los “estados inductores del cuerpo que, como bien saben los actores, hacen surgir estados del alma”<sup>19</sup> (op.cit.:112).

### Cuerpo y espíritu, un dualismo no sólo cartesiano

No es necesario ser dueño de una particular suspicacia para advertir que este trabajo se encuentra atravesado por una tensión, el eterno y embarazoso problema de los vínculos entre cuerpo y espíritu, problema éste que se halla fuertemente entretejido a otro del que ya dimos cuenta, los lazos cuerpo-individuo-mundo. En lo que respecta a las investigaciones antropológicas en torno a la corporalidad podemos decir que “se ha convertido en un tópico habitual contrastar el cuerpo de los *Otros*” — es decir, las representaciones holistas cuerpo-mundo no occidentales — con “las concepciones dualistas predominantes en Occidente” —esto es, aquellas herederas de la tradición cartesiana — (Citro 2006b:15). En este apartado nos proponemos efectuar una contribución a dicho campo, razón por la cual contrastaremos el pensamiento cartesiano — principalmente el de sus *Meditaciones Metafísicas* — con la *Meditación en la Luz Sai*, en lo que respecta a dos temas que se hallan fuertemente imbricados: la conceptualización de los sentidos corporales (fundamentalmente en lo que hace a sus vínculos con el conocimiento) y las relaciones cuerpo-mundo-pensamiento que sustentan. Sin embargo, vale aclarar que el ejercicio que a continuación efectuaremos no pretende revelar únicamente las diferencias entre ambas doctrinas — que es lo que habitualmente se hace al confrontar el cartesianismo con etnografías de raigambre no occidental — sino que también aspira a poner de manifiesto sus aspectos comunes.

En primer lugar, establezcamos sucintamente el papel que al cuerpo le es asignado en el sistema cartesiano. Aún a riesgo de que nuestra expresión sea

acusada de desmesura, creo que podría decirse que en la llamada antropología del cuerpo ha tenido lugar una especie de “demonización” del cartesianismo, verdadera “caza de brujas” en donde la efectivamente existente dicotomía cuerpo-espíritu ha sido el chivo expiatorio para condenar toda la doctrina a la hoguera. Y si bien es cierto que el racionalismo cartesiano es responsable de esta acusación de dualismo, muchas veces se olvida que ha sido el mismo Descartes, en su trabajo *Tratado de las pasiones del alma*, quien planteó de manera explícita la unión del alma y el cuerpo, localizando este punto de articulación en la glándula pineal<sup>20</sup>, órgano en el cual el alma tendría su sede principal, su asiento (Lock y Scheper-Hughes 1987:5-6; Citro 2006b:7). Por esta razón, no obstante permanecer críticos al cartesianismo, ya que decididamente otorga prioridad al alma sobre el cuerpo — sería la primera, infundida por Dios, quien dirigiría<sup>21</sup> los movimientos del segundo — consideramos excesivo expresar, como muchas veces se ha hecho, que en el sistema de pensamiento cartesiano no existe posibilidad alguna de contacto entre estas dimensiones del ser, máxime cuando incluso podríamos decir que Dios, alma y cuerpo hallarían su punto de comunicación, cuando no de unión, en la mencionada glándula. Sin embargo, y es aquí donde la crítica ha encontrado un refugio inexpugnable, es cierto, como expresa Citro, que “lo característico del dualismo de Descartes es su énfasis en un alma que durante el pensar se escinde del cuerpo” (op.cit.:7).

Veamos ahora que ocurre con los sentidos corporales. Sabido es que en sus célebres *Meditaciones Metafísicas*, Descartes busca alcanzar una verdad apodíctica, anhela encontrar una sólida roca de base sobre la cual asentar toda la arquitectura del conocimiento científico, “algo firme y constante en las ciencias” como el mismo expresa (1980:216). Asimismo, no pagamos ningún tributo a la novedad al indicar que el método empleado por el filósofo francés para cumplir su objetivo es la duda, donde todo aquello que sea acreedor de la más mínima sospecha será rechazado como fuente válida de conocimiento. Y es en este punto, inventariando y ejerciendo la duda sobre los principios en los cuales se apoyaban sus antiguas opiniones, que se dirige al análisis de los sentidos, del cual concluye que

todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez (op.cit.:217).

En conclusión, Descartes dictaminará que los sentidos son fuentes de engaño y que las producciones de éstos no pueden ser distinguidas claramente de las elaboraciones de lo que él considera otra fuente de ilusión, la vida onírica.

En lo que hace a la cuestión de los sentidos en la meditación Sai, recuérdense las palabras del guía cuando, narrando el recorrido que sigue la Luz dentro del cuerpo, se refiere a los órganos de los sentidos como “nuestras puertas al mundo objetivo, que es una ilusión, maya” (en sánscrito). Consultado respecto del por qué de esta afirmación, éste responde —donde puede advertirse asimismo la gran apropiación de conceptos provenientes de las ciencias “duras” (particularmente de la física cuántica y la biología molecular) que los devotos hacen — que:

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

La noción de circuito que en este pasaje se bosqueja no puede resultarnos totalmente desconocida. En efecto, recuérdense las arriba mencionadas palabras de un devoto referentes a que uno de los objetivos de la meditación es que tomemos conciencia de que “somos parte del todo”, donde explicaba que el ejercicio de incorporación-irradiación de la Luz servía para mostrarnos ese *circuito* de la energía cósmica que pasa por nosotros. Asimismo, teniendo en cuenta la mención que hace el guía de esta energía como siendo “la misma que hace que se enciendan las lámparas de luz, el ventilador, nosotros, etc.”, no sería nada descabellado comparar el circuito cósmico arriba explicado con los circuitos eléctricos<sup>22</sup>.

Pues bien, encontramos aquí un elemento común a ambas doctrinas ya que tanto en las meditaciones cartesianas como en la Sai, los sentidos son pensados como fuente de “ilusiones” y, en cierta medida, se desconfía de ellos. En los dos casos podemos apreciar que éstos no revelarían la verdad — no nos

“abrirían” a ella como sostendría, por ejemplo, la fenomenología de Merleau-Ponty fundamentada en la percepción — sino, antes bien, la velarían dado que sólo nos dan “apariencias”. Sin embargo, consideramos que aquí se detiene la similitud entre ambas posiciones. En efecto, Descartes se apoya en la seguridad de una Razón inmaterial, garante, junto con Dios, circunscripto igualmente a un plano ideal — por mucho que se afirme que el alma tiene su sede en la glándula pineal y que es infundida por Dios — de la Verdad inmutable. Esto es, atribuye a la *res cogitans* todo el valor cognoscitivo por sobre la *res extensa*. En el caso Sai, por el contrario, lo Verdadero o lo Real sería la energía Divina (Atma) que nunca cambia, la cual sostiene la existencia de todo lo material al mantenerlo vibrando. En este punto quisiéramos efectuar dos indicaciones. Por un lado, observamos un desplazamiento, operado por el cambio de foco, en lo considerado *res extensa*, ya que lo que para un cartesiano sería una cosa extensa, según la doctrina Sai esta materia en *apariencia* compacta estaría compuesta por partículas en vibración donde primarían los espacios vacíos. Es decir, aquí la *res extensa* serían las partículas subatómicas y ya no “la cosa” directamente captada por los sentidos. Por otro lado, y lo que consideramos más significativo, en ambas doctrinas advertimos la existencia de un dualismo en el cual uno de los términos es la *res extensa*, siendo el otro al que se le otorgaría la mayor importancia. En Descartes, como hemos dicho, este elemento que primaría sobre la materia extensa es la *res cogitans* y en lo Sai sería la energía divina, el Atma. Ahora bien, esta última es también, valga la tautología, energía “material” (tal como la entendería la termodinámica) que “mueve” materia, pero, asimismo, esta energía es también constitutiva de nosotros (constituiría nuestra “identidad” inmutable, a diferencia de nuestro cuerpo que “constantemente sufre cambios”). Así, esta energía constitutiva de nosotros es a la vez material, razón por la cual creemos que no es análoga a la *res cogitans* cartesiana, dado que según Descartes esta última, necesariamente inmaterial, sería constitutiva y característica exclusivamente de los hombres, mientras que la *res extensa* (nuestro cuerpo) sería aquello que compartimos con los demás seres. De este modo, si en lo Sai el hombre comparte con los demás seres tanto la *res extensa* como el Atma se perdería la tajante escisión entre los seres humanos y los no humanos. No obstante, creemos que esta última afirmación no constituye una vuelta idílica a la suposición de la comunión del hombre con el todo, sino que revela solamente algo inherente a la concepción de tiempo — estrechamente ligada a la cosmovisión religiosa — que anida en cada posición, lineal en el caso cartesiano, en espiral en la Sai. En este último caso, si bien el hombre comparte elementos con lo otros seres se reconoce asimismo que es diferente a ellos, dado que está más próximo a la iluminación. Al punto, recuérdense las palabras del guía respecto de la expansión de la Luz “a todas las formas vivas que están en el planeta: a las formas que *aun* yacen en la forma mineral, a las plantas, a los

animales y a la única raza que reconoce Sathya Sai Baba que es la humana". En resumidas cuentas, la iluminación es un camino evolutivo espiralado que insume varias vidas, las cuales no han sido todas humanas, razón por la cual es preciso sostener unida la cadena con el resto de los seres al tiempo que se reconocen las diferencias entre los sucesivos eslabones.

Retornando a nuestro problema de los sentidos corporales en relación a la verdad, conjeturamos que el cuerpo en el caso Sai adquiere una mayor importancia en comparación con los desarrollos cartesianos. En efecto, si bien en el primer caso el cuerpo es transitorio y mutable, compuesto de partículas que se mantendrían existiendo por la vibración divina (Atma), éste al menos estaría en contacto directo con la Verdad (aunque no la revelaría). En Descartes, por el contrario, el cuerpo constituiría un estorbo para acceder a ella pues se la ha supuesto en un plano eidético, inaccesible a la materialidad corporal.

Examinemos ahora que ocurre con la relación cuerpo-pensamiento-mundo durante el meditar. Al inicio de este apartado reconocimos que lo característico del dualismo cartesiano es la suposición de un alma que durante el pensar se escindiría del cuerpo. Así, por ejemplo, en su *Discurso del Método*, Descartes expresa:

el comienzo del invierno me detuvo en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me distrajera y no teniendo, de otra parte, por dicha, ni cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día en una habitación encerrado con una gran estufa, en la que disponía de tranquilidad para entregarme a mis pensamientos<sup>23</sup>(1989:11. Citado por Citro 2003: Cap. 2).

Analizando este pasaje, Citro califica a este tipo de meditación como un "pensar individual y aislado del mundo" (op.cit.: Cap. 2). En efecto, Descartes se "encierra" sólo, sin prójimo alguno con quien dialogar, para abandonarse a sus pensamientos, hecho éste que no constituye algo totalmente extraño en el contexto de una tradición monástica medieval ligada a esta idea y con la reforma protestante que enfatiza el encuentro personal e individual con Dios. En el caso de la *Meditación en la Luz* oficiada en el Centro Sai, el "aislamiento" (idea que puede ser suscitada por las palabras del guía "dejemos nuestros problemas en la calle" ya que este espacio de meditación es "como una isla") es grupal, son varias personas las que se congregan para, en el silencio, "lograr la comunión de los espíritus", aspirando a alcanzar "una mente sin pensamientos". Aquí, en total contraste con la actitud cartesiana, tenemos que los devotos Sai se "aislan del mundo" para no-pensar. De este modo, podríamos decir que en el caso cartesiano el aislamiento es individual y se lo saluda como catalizador del pensamiento, mientras que en lo Sai es grupal y se lo requiere para no-

pensar. En lo que respecta a los vínculos cuerpo-pensamiento, en el caso Sai recuérdese que para alcanzar una “mente sin pensamientos” el guía al comienzo de la meditación señala que “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”, es decir, que la inmovilidad corporal es necesaria para la inmovilidad mental. Nuevamente volvemos a encontrar una diferencia con Descartes, ya que éste parecería afirmar que la inmovilidad física — o al menos la gran reducción de movimientos que nos impone estar “todo el día en una habitación encerrado” —, es un factor que favorece la movilidad mental. Así, observamos que en los dos casos se reconocen los efectos del cuerpo sobre el pensar, aunque estos sean opuestos, ya que el no-moverse iría de la mano en Descartes con el pensar, mientras que en lo Sai con el no-pensar.

En conclusión, ambas posiciones comparten la caracterización de los sentidos corporales como fuentes de ilusiones, con los particulares matices arriba indicados. A esto se le articula que en Descartes presenciamos un aislamiento individual y sésil que favorecía el pensar, mientras que en lo Sai nos topamos con un aislamiento grupal igualmente inmóvil pero efectuado para no-pensar.

### Reflexiones finales

La indagación etnográfica sobre la práctica de la meditación en la Luz Sai que acabamos de realizar nos ha permitido repensar tópicos claves de la antropología del cuerpo, fundamentalmente, los debates en torno al paradigma dualismo vs. holismo y los términos en él involucrados: cuerpo-mundo-pensamiento. Paradójicamente, en este campo se ha puesto tanta energía en exponer representaciones *otras* del cuerpo y condenar por “dicotómica” a la *episteme* cartesiana, que se ha reinstalado el dualismo en el seno mismo del debate al escindir tajantemente la tradición occidental moderna del resto del mundo, presentando posiciones totalmente inconmensurables. Sin embargo, las herramientas teóricas gestadas para pensar las experiencias y representaciones de la corporalidad (*performance* ritual, geografía corporal, eficacia simbólica, el mismísimo debate dualismo-holismo, etc.) han sido fértiles instrumentos para aprehender aspectos cruciales de la meditación en la Luz Sai, arrojando resultados que nos permiten desprender conclusiones más generales, trascendiendo de este modo los ficticios, pero no obstante sólidamente establecidos, límites de la subdisciplina. En efecto, a la luz de lo expuesto, juzgamos necesario revalorizar la inclusión de la dimensión corporal en el análisis de los fenómenos religiosos ya que éstos últimos, como bien expresa Turner, “no son especulaciones abstractas de una naturaleza remota y metafísica” sino que “entran en el ritmo básico de la vida mundana: nacimiento, procreación, vejez y muerte”, concluyendo este autor que “nunca pueden separarse las cuestiones acerca de la religión de las cuestiones del cuerpo” (1997:12). Vale aclarar, no obstante, que nuestra

admonición no constituye algo novedoso en absoluto, ya que estas ligazones entre religión y existencia — caracterizada esta última por Merleau-Ponty como una “encarnación perpetua” (1985:183) — han sido ya puestas de manifiesto por Max Weber al destacar el carácter de lo religioso como “orientado hacia este mundo” (Bourdieu 2007:152; Turner 1989:93 y 1997:136). Sin embargo, esto muchas veces no ha sido tomado en cuenta.

Así, en este trabajo hemos analizado una práctica cuyo carácter espiritual está más allá de toda duda. Luego de su examen, creemos que se puede afirmar sin faltar a la verdad que dicho fenómeno involucra, no sólo bajo la rúbrica de “representaciones simbólicas”, sino, fundamentalmente en su realización en tanto que performance, la participación principal del cuerpo para el logro del objetivo espiritual máximo de los creyentes, la fusión con lo divino. Y si bien es indudable que la iluminación consiste en última instancia en una fusión de los espíritus, ha sido el objetivo de este artículo mostrar que los primeros pasos en este camino se dan con el cuerpo.

### Bibliografía:

- AUSTIN, John. (1971), *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre. (2007), *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CAROZZI, María Julia. (1993), “Contribuciones del Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos a la Sociología de la Religión: una Evaluación Crítica”. En: A. Frigerio (comp.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)*. Buenos Aires: CEAL.
- CITRO, Silvia. (2003), *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Buenos Aires: Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2004), *La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico*. Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Simposio: Propuestas para una Antropología del cuerpo. Córdoba. Argentina.
- \_\_\_\_\_. (2006a), “El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales”. En: P. Schamber y G. Wilde (comp.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: Editorial S/B.
- \_\_\_\_\_. (2006b), “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: E. Matoso (comp.). *El Cuerpo In-cierto. Arte / Cultura / Sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva - Universidad de Buenos Aires.
- CSORDAS, Thomas. (1993), “Somatic Modes of Attention”. *Cultural Anthropology* 8 (2):135-156.
- DESCARTES, René. (1980), “Meditaciones Metafísicas”. En: *Descartes Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- \_\_\_\_\_. (1989), *Discurso del Método. Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias / Tratado de las pasiones del Alma*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. de Eugenio Frutos.
- FOUCAULT, Michel. (2006), *El Nacimiento de la Clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GEERTZ, Clifford. (1987), *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- HÉRITIER, Françoise. (1991), “El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones”. En: M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.
- JACKSON, Michael. (1983), “Knowledge of the body”. *Man* 18: 327- 345.

- LAMBEK, Michael. (1998), "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation". En: M. Lambek and A. Strahern (ed.). *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANDGREBE, Ludwing. (1975), *Fenomenología e Historia*. Caracas: Editorial Monte Ávila. Trad. de Mario Presas.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1987), *Antropología Estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- LOCK, Margaret and SCHEPER-HUGHES, Nancy. (1987), "The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 1-60.
- MAUSS, Marcel. (1979), *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1985), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1977), *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- PRESAS, Mario. (1976), "Corporalidad e historia en Husserl". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, nº 2:167-177.
- PUGLISI, Rodolfo. (2006), "Una aproximación a la representación del cuerpo en los grupos Sai Baba". *8vas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario*. Edición en CD.
- TURNER, Bryan. (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1997), *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, Victor. (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: Paj Publications.
- \_\_\_\_\_. (1992), *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.
- \_\_\_\_\_. (2002), "La antropología del *performance*". En: I. Geist (comp.). *Antropología del ritual*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

### Notas:

- <sup>1</sup> Este artículo constituye un viraje teórico y una focalización centrada en la Meditación Sai como *performance*, de temas que he abordado en la ponencia "Unas meditaciones nada cartesianas. El cuerpo en la meditación de grupos Sai Baba" presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social. Posadas, agosto de 2008.
- <sup>2</sup> Vinculada a la creencia en la naturaleza divina de Sai Baba que mencionáramos más arriba se le atribuye, entre otras capacidades, la de *materializar* objetos "de la nada" (por ejemplo anillos, medallas, etc.). En relación a estas prácticas de materialización efectuadas por Sai Baba, las cuales han contribuido notablemente a su difusión mediática, el caso más significativo es el de la ceniza *vibhuti*. Repartida en todas las actividades rituales del grupo (Meditación y Cantos Devocionales) como en las actividades de Servicio y reuniones organizativas, sostienen los fieles que esta ceniza brota de los dedos de Sai Baba "de la nada" así como de retratos del mismo, siendo ingerida, aplicada sobre diversas partes de la superficie corporal y portada en saquitos, pues le otorgan poderes curativos y protectores. En cuanto a la simbología del *vibhuti* éste tendría "un sentido material y otro espiritual". En lo que respecta al primero, Sai Baba se refiere al mismo con el lema "Polvo sois y en polvo te convertiréis", siendo de este modo la "condición última de todas las cosas". En lo tocante a lo espiritual, se lo considera un elemento que "eleva" al individuo y lo acerca a lo divino. Por estas y muchas otras razones que aquí no podemos abordar, la ceniza *vibhuti* ocupa un papel destacado en lo tocante a la corporalidad y simbólica ritual-terapéutica de estos grupos, cuestiones éstas que hemos examinado con más detenimiento en otro trabajo (Puglisi 2006).
- <sup>3</sup> El mismo devoto explica que, no obstante oficiarse siempre en el Centro Sai Baba la Meditación en la Luz (lo cual se hace los días lunes), "mayo es el mes de Buda y este año (2008), Buda Pournima

— el día en el cual Buda se iluminó — fue lunes”, razón por la cual “sólo por esa vez”, se impartió, en conmemoración a Buda, una meditación de tipo budista en el Centro. Esta última fue impartida por una devota Sai que asimismo se reconoce como budista de la rama tibetana, dando previamente a la meditación una charla en la cual hablaba del “ecumenismo” de las enseñanzas de Sai, “válidas” para todas las religiones (en su caso el budismo).

- <sup>4</sup> El altar está constituido por tres paneles (debajo de los cuales hay una repisa) siendo dos de ellos laterales y pequeños respecto de uno central de mayor tamaño. Mirando de frente al altar, en el panel de la izquierda se encuentra un retrato de Jesús, en el de la derecha uno de Sai Baba de Shirdi (considerado la anterior encarnación de Sai Baba) y en el panel central se ubica un retrato muy grande de Sai Baba. Sobre la repisa se encuentran siempre dos frascos que contienen vibhuti dispuestos uno a cada lado del retrato de Sai Baba, es decir, hay un frasco ubicado en el lado izquierdo del altar y otro en el derecho. Esta misma disposición puede observarse respecto de dos velas de aceite, que, encendidas, indican “la presencia” de Sai Baba.
- <sup>5</sup> En abril de 2008 hubo elecciones presidenciales en el Centro y las nuevas autoridades, en consonancia con las actuales directivas generales de la Organización — respetar las particularidades culturales/verbales de la región en la que está el Centro y desligarse de los iconos que tengan un peso marcadamente oriental, situación ésta relacionada con el énfasis puesto en reforzar el ecumenismo que propone la doctrina Sai — han decidido no colocar más la escultura de Ganesha ni recitar el mantra (en sánscrito) del mismo nombre durante el ejercicio de la meditación (Previa a esta decisión, sin embargo, la idea ya se encontraba presente cuando me explicaban, como más abajo se expone, que “el mantra Ganesha no constituye una parte estrictamente formal de la meditación”). En este sentido algunos devotos señalaron que éste “no es un centro hinduista” sino que “aspira a englobar a todas las manifestaciones religiosas”, razón por la cual veían como acertada la medida tomada por los directivos. A partir de ahora, en reemplazo del mantra, en las Meditaciones se cantan dos o tres canciones en castellano, continuando un proceso en el cual se están intentando suprimir paulatinamente todas las canciones en sánscrito. Sin lugar a dudas, todas estas medidas constituyen estrategias de acomodación social, en tanto que puentes simbólicos orientados a crear una identificación con los valores de la sociedad receptora (en este caso la argentina).
- <sup>6</sup> Una devota, que está comenzando a oficiarse la meditación (setiembre de 2008), señala que habría una etapa previa de “armonización” en la cual explícitamente se hace referencia a “poner la atención sobre cada parte de nuestro cuerpo” para relajarla. Se efectúa una especie de inspección minuciosa del cuerpo (se nombra desde el cuero cabelludo, los músculos faciales pasando por los órganos internos hasta llegar a los pies) y toda parte que “percibamos tensa” la relajamos. Finalizado este ejercicio, expresa que hagamos un paneo general para examinar si algún sector quedó en tensión.
- <sup>7</sup> Consideramos que este hecho, en el cual se imparten instrucciones precisas para situar al cuerpo de una determinada manera, así como también el caso más abajo descrito respecto de la respiración, nos autoriza a caracterizar este aspecto de la meditación como una técnica corporal en el sentido dado a este término por Mauss: “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979:337) y, dado que se trata de una técnica, “como toda técnica, lleva en sí un aprendizaje” (op.cit.:338).
- <sup>8</sup> Si bien la meditación es una actividad perteneciente a la Devoción, es interesante remarcar que una devota manifestó que también es una actividad de Servicio porque “cuando irradiamos la luz ayudamos al prójimo”.
- <sup>9</sup> Constituyen un sugerente ejemplo de estas nociones de etnoanatomía y etnofisiología los trabajos de Hérítier (1991:160, 166 y 173) donde se examinan diferentes representaciones anatómicas y fisiológicas en torno a la reproducción.
- <sup>10</sup> Ubicamos a ésta como parte del itinerario corporal seguido ya que se encuentra presente en la descripción correspondiente a la etapa de incorporación y descripta en el derrotero luminoso a través de nuestro cuerpo. Sin embargo, vale aclarar que esto no implica que afirmemos que la mente en la cosmovisión Sai es pensada como un órgano corporal sin más

- <sup>11</sup> Una devota que está familiarizada desde hace años con la meditación explica que “la meditación apunta primero a la respiración pues esta es, de las funciones corporales, la única sobre la cual podemos tener algún tipo de gobierno”, sobre las restantes no podemos influir “salvo los yoghis que llegaron a través de la meditación a tal conocimiento de sí que pueden controlar sus funciones, por ejemplo, la digestiva. Este control lo lograron a tal punto que pueden ingerir un veneno mortal y volverlo inocuo en su estómago, pues dominan su funcionamiento”.
- <sup>12</sup> Lévi-Strauss la definirá con precisión cuando, respecto de la cura shamanística y psicoanalítica, exprese que “se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito — ya recibido, ya producido — y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo” (op.cit.:225).
- <sup>13</sup> Lévi-Strauss señala que la técnica del shamán trataría de conseguir que una enferma “cuya atención a lo real” (es decir, los procesos que se dan en su cuerpo) se encuentra disminuida, perciba “mentalmente los menores detalles” (op.cit.:217). Esto es aplicable a nuestro caso. De los muchos ejemplos que podríamos citar, mencionemos aquél en que se invita a llevar a un plano consciente el acto fisiológico inconsciente de la respiración (a través de la reiterada pronunciación mental del So-Ham) o bien aquellos ejercicios tendientes a prestar plena conciencia a la postura corporal, la instancia de armonización, etc. No obstante, si bien aquí hemos destacado la atención “al” cuerpo, no debe olvidarse que esta atención se hace “con” el cuerpo, tal como señala Csordas al presentar su concepto de modos somáticos de atención, definidos como las “formas culturalmente elaboradas de atender a y con nuestro cuerpo a los alrededores que incluye la presencia encarnada de otros” (1993:138. Mi traducción). Dentro éstos el autor incluye la práctica de la meditación (op.cit.:139).
- <sup>14</sup> Merleau-Ponty ofrece unas exquisitas indicaciones en referencia al cuerpo cómo espacio afectivo: “Si digo que mi pie me duele, no quiero simplemente decir que es una causa de dolor [...] quiero decir que el dolor indica su ubicación, que es constitutivo de un espacio doloroso” (1985:111). O bien, “si, en general, puedo sentir el espacio de mi cuerpo enorme o minúsculo, pese al testimonio de mis sentidos, es que se da una presencia y una extensión afectivas de las que la espacialidad objetiva no es una condición suficiente, como lo hace ver la anosognosia, ni siquiera una condición necesaria, como lo hace ver el brazo fantasma” (op.cit.:165).
- <sup>15</sup> Al final de este clásico trabajo, Lévi-Strauss intentará demostrar las potentes relaciones que él observa entre la práctica shamánica y la técnica psicoanalítica. Sin tomar posición a favor, no obstante podemos reforzar estos vínculos, ya que en el caso de shamanismo por él analizado se pretende, vía la palabra, desvincular materialmente a una madre de su hijo (lo que sería precisamente el parto), mientras que en el psicoanálisis también se busca, esta vez simbólicamente, desligar al hijo de la madre.
- <sup>16</sup> Este carácter constituyente de lo corporal en lo que respecta al espacio es también revelado por Merleau-Ponty cuando expresa que “la palabra «aquí» aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas” (1985:117), o bien “lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo” (op.cit.: 119). No obstante, esto no es sólo aplicable al caso de la respiración. En efecto, recuérdese aquella etapa de “irradiación de la Luz”, en la cual el guía explicaba que nos convertimos en una fuente de Luz y la irradiamos, la “expandimos en círculos concéntricos cada vez más amplios”. En este punto volvemos a encontrar el carácter de *aquí absoluto* que tiene nuestro cuerpo (espacial y temporalmente), ya que para hablar e imaginar círculos concéntricos de Luz y de su paulatina ampliación por irradiación (expansión concéntrica y centrífuga de la Luz que alcanza al planeta Tierra y luego a las galaxias y a los astros), tomamos necesariamente como punto de referencia (*punto*

zero según Husserl) a nuestro cuerpo.

- <sup>17</sup> En efecto, notamos similitudes entre la técnica de respiración por nosotros estudiada donde se pronuncia SO-HAM con lo mencionado por Geertz cuando, comentando todo el marco simbólico que da cuenta de lo que es ser javanés, expresa “ser humano no es sólo respirar; es controlar la propia respiración mediante técnicas análogas a las del yoga, así como oír en la inhalación y en la exhalación la voz de Dios que pronuncia su propio nombre: “hu Allah” (1987:58).
- <sup>18</sup> Lo performático de la postura corporal en el ámbito religioso, como el caso por nosotros aquí analizado, ha sido puesto de manifiesto, por ejemplo, por Pierre Bourdieu, quien expresa que “considerado como *práctica performativa que se esfuerza por hacer ser lo que ella hace o dice*, en más de un caso el rito no es, efectivamente, otra cosa que una *mimesis* práctica” y citando a Georges Duby continúa: “cuando un guerrero prestaba juramento, lo que a sus ojos contaba en primer lugar, no era el compromiso de su alma, sino una *postura corporal*” (op.cit.:147).
- <sup>19</sup> Bourdieu continúa esta línea de pensamiento cuando expresa que las puestas en escena en las grandes ceremonias colectivas tendrían la oscura intención de “ordenar los pensamientos y de *sugerir* los sentimientos a través del ordenamiento riguroso de las prácticas, la disposición regulada de los cuerpos” (op.cit.:112). De lo antedicho, concluye que “el principio de la eficacia simbólica podría encontrarse en el poder que otorga sobre los otros, y especialmente sobre sus cuerpos y sus creencias, la capacidad colectivamente reconocida de actuar, por medios muy diversos, sobre los montajes verbo-motores más profundamente ocultos” (op.cit.:112). Confróntese esta definición de la eficacia simbólica con la que hemos indicado de Lévi-Strauss. Las diferencias son sutiles, pero asimismo sustanciales.
- <sup>20</sup> Naturalmente, Descartes no se refiere a la glándula “pineal”, sino solamente a una “glándula muy pequeña” situada “en el medio del cerebro” (1989:101-102). La investigación biomédica posterior la nominará de este modo.
- <sup>21</sup> Sin tomar una postura totalmente acabada, creemos, no obstante, que esta afirmación de unidireccionalidad puede al menos ser puesta en entredicho, ya que en el escrito de Descartes en cuestión, el autor dedica el artículo XXXIV a examinar “*cómo el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro*”, apartado en el cual encontramos la siguiente expresión “la pequeña glándula, que es el asiento principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus [se refiere a los *espíritus animales* que estarían dentro de los nervios así como en el cerebro y que permitirían los movimientos musculares] que puede ser movida por ellos de tantas maneras diversas como diferencias sensibles hay en los objetos; pero que también puede ser movida de modos diversos por el alma” (1989:103).
- <sup>22</sup> En efecto, en ambos casos verificamos la existencia de energía (Atma o electricidad) en circulación, en donde si algún punto del circuito se encuentra interrumpido todo el sistema deja de funcionar (en el primer caso “si una sola partícula dejara de vibrar todo colapsaría”, para el caso eléctrico un ventilador, por ejemplo, no encendería si el circuito no se encuentra “cerrado”). Nuestra comparación puede ser profundizada aún más. Hemos dicho que en la meditación la Luz ingresa a nuestro cuerpo, lo recorre y éste luego la irradia. Esto mismo ocurre en el proceso enteramente cotidiano de encender una lamparita, ya que en este caso también la luz circula por el circuito eléctrico, entra a una lámpara, recorre el filamento de ésta y sigue su recorrido, pero al pasar por el filamento (que es muy delgado) éste se calienta y genera luz que se irradia al entorno.
- <sup>23</sup> Asimismo, en *Meditaciones Metafísicas* escribe “ahora, pues, que mi espíritu está libre de toda clase de cuidados y que me he procurado descanso seguro en una tranquila soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones” (op.cit.:216).

Recebido em outubro de 2008

Aprovado em março de 2009

**Rodolfo Puglisi** (rodolfopuglisi@gmail.com)

Lic. em Antropologia (UNLP), Doutorando em Ciências Antropológicas (UBA).  
Participante dos projetos PICT 2006-00273 “Cuerpo, performance y diversidad cultural en el contexto de los procesos de globalización” e UBACYT F821 “Cuerpo y multiculturalismo en prácticas socio-estéticas contemporáneas. Un estudio comparativo sobre *performances* en las ciudades de Buenos Aires y Rosario” ambos coordinados pela Dra. S. Citro, (FFyL, UBA).

**Resumo:**

---

Este artigo descreve e analisa uma prática característica de grupos argentina devotos de Sai Baba, também conhecida como Meditação na Luz. Caracterizamos-a como uma performance ritual onde, também, encontramos representações simbólicas em torno á corporalidade que chamamos geografia corporal. Examinamos como se constrói a eficácia ritual em dita pratica, e se argumenta que esta performance é eficaz porque contribui para modificar a pessoa á lograr seu objetivo espiritual fundamental (a fusão com Deus). Neste ponto, contrastamos este tipo de meditação com as clássicas meditações metafísicas cartesianas. Finalmente, destaca se a relevância da inclusão da dimensão corporal performática na análise dos fenômenos religiosos.

**Palavras-chaves:** performance ritual, geografia corporal, eficácia.

**Abstract:**

---

This article describes and analyzes a typical practice of Argentine devout groups of Sai Baba, known as Meditation on the Light. We characterize that as a ritual performance in which we find symbolic representations around the corporality, we call it corporal geography. We examine how the ritual efficacy is formed in this practice and argue that this performance is effective because contribute in the person modification to the success of this priority spiritual objective, (the fusion with God), at this point we contrast this kind of meditation with the classics Cartesians Metaphysics Meditations. Finally we bring into relief the inclusion of the corporal-Performatic dimension in the analysis of the religious phenomenon.

**Keywords:** Ritual performance, corporal geography, efficacy.