

La dimensión material del fenómeno religioso. El cuerpo del santo y sus objetos asociados, las reliquias del movimiento Sai Baba.

Puglisi, Rodolfo.

Cita:

Puglisi, Rodolfo (2017). *La dimensión material del fenómeno religioso. El cuerpo del santo y sus objetos asociados, las reliquias del movimiento Sai Baba. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/374>

XVI Jornadas Interescuelas
Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata
9 al 11 de agosto de 2017.

Mesa 69: “Diversidad y pluralismo religioso en la Argentina”.

Título de la ponencia: La dimensión material del fenómeno religioso. El cuerpo del santo y sus objetos asociados, las reliquias del movimiento Sai Baba.

Autor: Rodolfo Puglisi (Investigador CONICET, Universidad de Buenos Aires)

Correo: rodolfopuglisi@gmail.com

PARA PUBLICAR EN ACTAS

Resumen:

La cercanía con Sathya Sai Baba es central en la estructura simbólica y emocional de este movimiento espiritual. Mientras vivía, cuando los devotos hablaban de su líder emergía como tema común la proximidad que querían establecer con éste: deseaban verlo, escucharlo y, de ser posible, tocarlo. Cuando falleció en 2011 su cuerpo fue exhibido durante dos días en un ataúd transparente ante el que desfilaron miles de fieles, para luego ser enterrado en el mismo templo donde anteriormente se reunía con sus devotos. Los seguidores continúan acercándose, ahora a su tumba, con iguales propósitos. Focalizándonos en la dimensión material del fenómeno religioso, en este trabajo damos cuenta del “deseo proxémico” que en vida se buscaba tener con el cuerpo de Sai Baba, para luego describir como su tumba así como ciertos objetos usados o “materializados de la nada” por él (ceniza sagrada, anillos, medallas, etc.), pueden ser comprendidos como reliquias que permiten conectar con lo sagrado, garantizando de este modo la continuidad de la experiencia de cercanía con el líder.

Los datos en los que nos basamos para realizar este análisis proceden de nuestro trabajo de campo etnográfico, anclado en una metodología cualitativa, conducido a lo largo de cuatro años en los centros Sai Baba argentinos de las ciudades de La Plata (provincia de Buenos Aires), Rosario (provincia de Santa Fe) y Capital Federal. Dichos datos incluyen la información colectada mediante extensas entrevistas abiertas y semiestructuradas y registros de campo de diferentes contextos de interacción de los grupos. Asimismo nos valemos de

otras fuentes de información del grupo como sitios de internet oficiales y medios periodísticos internacionales.

Palabras clave: material, cuerpo, objetos, reliquias, Sai Baba

LA RELACIÓN ÍNTIMA CON EL CUERPO DEL SANTO

El movimiento Sai Baba puede ser considerado una expresión neohinduista (Silva da Silveira, 2005), donde se reorganizan elementos tradicionales de la espiritualidad hindú en el actual escenario de la transnacionalización religiosa y de los consumos occidentales de espiritualidades orientales. Una de las particularidades más destacadas de la figura de Sai Baba (1926-2011) es que era considerado por sus devotos no sólo un simple líder religioso sino un *Avatar*, esto es, “Dios en la Tierra”. Dentro de la cosmología hindú retomada a la vez que resignificada por el grupo, se supone que dichas encarnaciones divinas se dan cada dos a cinco mil años, razón por la cual los devotos Sai frecuentemente se referían a la “suerte que tenemos” de ser contemporáneos del *Avatar* y de reconocerlo como tal. De la autoadscripción de Sai Baba como Dios encarnado considero relevante mencionar las siguientes palabras de él mismo, ampliamente recuperadas en los relatos de los devotos:

“Como yo me muevo entre ustedes, como al igual que ustedes y hablo con ustedes, se engañan creyendo que esto no es sino un ejemplo de un ser humano común. Debido a que la divinidad está recubierta de humanidad, deben esforzarse por superar la ilusión (maya) que la esconde de sus ojos. Esta manifestación de Sathya Sai es la divinidad supramundana en forma humana” (Sai Baba, 1968a).

“Siempre que la desarmonía (ashanti) agobia al mundo el Señor encarna en forma humana a fin de instituir los modos para obtener la paz espiritual suprema (prashanti) y reeducar de nuevo a la humanidad en los senderos de la paz. El Avatar se conduce de manera humana a fin de que la humanidad pueda sentir afinidad, pero se eleva hacia sus alturas sobrehumanas para que la humanidad pueda aspirar a alcanzarlas y a través de tal aspiración lo alcance realmente a Él [...]. No pierdan mi contacto y compañía pues es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa” (Sai Baba, 1968b).

La búsqueda de este contacto con el líder para “convertirse en brasa”, o “deseo proxémico” como lo llama Tulasi Srinivas (2010:313), es un elemento central del movimiento. Efectivamente, mientras estaba con vida, todos los devotos dejaban traslucir sus ansias de ir a verlo y tocarlo a su *ashram* (templo) en India. Como señala Srinivas “Sai Baba

y su cuerpo son para los devotos Sai el punto de foco en el mundo” (2012:189) en tanto “los devotos sienten una fuerte conexión emocional hacia el cuerpo físico de Sai” (2012: 191). De este modo, la relación de intimidad y proximidad física que se teje o busca establecer entre los devotos y su Dios es fundamental en la estructura afectiva y simbólica del grupo. Por ello, el viaje a la India constituye un evento, un peregrinaje espiritual (Flores, 2016) que opera un cambio subjetivo, instituyendo un antes y un después en la vida del devoto, en tanto, como puede apreciarse en los relatos de los seguidores, “nada fue lo mismo” a partir de allí.

Prashanti Nilayam (“Morada de la Paz Suprema”), tal es el nombre del *ashram* de Sai Baba, está ubicado en la localidad de Puttaparthi (sur de la India), la cual con la emergencia del gurú pasó de ser un polvoriento pueblo a una ciudad. Mientras vivía, la vida en el *ashram*, impregnada de mucha sobriedad (despertar y acostarse temprano, practicar el silencio, restricciones de sexo, alcohol, tabaco, carne, etc.), se centraba en torno a los dos *darshans* (“visión de la divinidad”) diarios que Sai Baba brindaba en el *Sai Kulwant Darshan Hall* (con capacidad para veinte mil personas) consistentes en que “se ofrecía” a la mirada de los miles de devotos que asistían a verlo. Los *darshans* duraban media hora, tres cuartos de hora aproximadamente y había que hacer fila, diferenciada por sexo, por un período de entre una hora y una hora media para entrar a dicho salón.

Según Charles White (1972), el *darshan* crea un lazo indisoluble entre el maestro y el discípulo y, a su vez, esta devoción al santo crea un vínculo entre los devotos. Lawrence Babb (1981), por su parte, indica que en el hinduismo se le da mucha importancia a la interacción visual entre la deidad y sus adoradores, y el hecho de que los devotos deseen ver y ser vistos por los dioses se debe a que esta mutua visualización trae algún beneficio. Subyaciendo a esta creencia existe una concepción del ver como un flujo que compromete al que ve y al que es visto en un “contacto” donde los devotos incorporarían, por medio de la visión, algo de la virtud interna o poder de la deidad¹.

Además de este “tocar con los ojos” que implica el *darshan*, los devotos se congregaban en el *Sai Kulwant* para estar cerca del *avatar*. En charlas y entrevistas, es ubicua la esperanza que los seguidores tenían por “estar en primera fila” dentro del salón, en tanto esto no sólo les permitía ver a Sai Baba más de cerca sino que incrementaba las posibilidades

¹ En el mundo hindú el “ver” no es concebido como un producto pasivo de los datos sensoriales originado en el mundo externo sino que es entendido como un “flujo” adquisitivo donde uno entra en contacto con, y en este sentido se vuelve, lo que uno ve (Babb, 1981). En la misma dirección de ideas, recuperando el trabajo de Eck (1998), Ama Marie (2005:6), señala que *darshan* se traduce literalmente como “ver” pero no es sólo recibir estímulos lumínicos de los ojos sino más bien significa usar los ojos para focalizar sobre la energía espiritual invisible de la persona sagrada, lugar u objeto. Los ojos son usados para conectar un individuo con lo sagrado y esta es una experiencia espiritualmente transformativa.

de tener un contacto físico con él. Esto último, junto con “tener entrevista”, es decir, ser seleccionado por Sai Baba para reunirse en pequeños grupos en un cuarto separado finalizado el *darshan*, constituía el anhelo máximo de todo devoto. Efectivamente, cuando los devotos hablan de Sai Baba lo que emerge como tema común es la intimidad que quieren tejer con éste: desean verlo, escucharlo, estar cerca de él, entrevistarse con él, tocarlo, recibir y consumir productos tocados o materializados por él, etc. (Babb, 1983). A juicio de Lawrence Babb (1986) esto constituye un modo de identificación² y unión con Baba.

En lo que respecta a las experiencias que los devotos narran al estar cerca de Sai Baba, todos los entrevistados coinciden en indicar en primer lugar el intenso “olor a jazmines³” que aquél despide. Sebastián (músico, 27 años) cuenta que al entregarle una carta rozó uno de los dedos de Sai y esto “fue lo más suave que sentí en mi vida, una piel más suave que el terciopelo, más suave que la piel de un bebe, es algo inexplicable esa suavidad⁴”. Hugo (jubilado, 65 años), por su parte, explica que durante uno de los recorridos por el salón que Baba realizaba durante el *darshan*, al detenerse a tomar una carta, él estira su mano y le toca uno de los dedos del pie. Sobre esta vivencia, dice que tuvo una experiencia de “conexión con el todo divino” similar, aunque muchísimo más intensa, a la que logra cuando medita. Y agrega “me sentía fundido en una bola de fuego. Por un momento estuve en fusión con la ‘unidad’, sin mente, sin pensamientos, sin cuerpo”.

Sobre las sensaciones que provoca la cercanía⁵ con el *Avatar*, Miriam (locutora, 45 años) por su parte decía “me pasé años orándole a un retrato, ver a Sai en persona, la presencia y su proximidad física es una cosa totalmente diferente. Deseaba que la experiencia y toda la energía penetre en cada una de mis células, que yo porte en mis células toda esa

² Babb recupera el trabajo de Marriott (1976) quien ha argumentado que en el ambiente cultural hindú, la persona es concebida como una entidad en constante flujo que depende de los intercambios sociales con los otros. Asimismo, los actores participarían de un cosmos que está en continuo flujo, sin límites impermeables, razón por la cual la persona está comprometida constantemente en relaciones fluidas con el entorno y los otros. Y en un contexto donde el cosmos y la persona se conciben en un eterno flujo, emerge el problema de la identidad. Sudhir Kakar (1982) sugiere que la ingestión de *prasad* (alimentos bendecidos) y análogos son mecanismos que emplean las personas para darle cierta estabilidad a la persona. Srinivas (2012), analizando la ambivalencia del ascetismo dentro del movimiento Sai, sin rechazar rotundamente esta tesis se muestra sin embargo un tanto escéptica con respecto a la misma.

³ Para el caso del hinduismo, Aymard señala que este olor de santidad es “asociado con un estado de pureza presente en el cuerpo del santo antes de su muerte” (2014:82).

⁴ En la misma dirección Mónica contaba que en un sueño se le apareció Sai Baba, le toca el pelo y éste “era como algodón” y también exudaba una fragancia a jazmines.

⁵ Vale decir que el efecto físico que Sai Baba opera sobre sus fieles no se restringe a al ambiente inmediato circundante. En este sentido, Hugo cuenta que ya en el avión que lo llevaba a India “comenzó a llorar” y Alejandro (empresario, 50 años) lo hizo cuando estaba por aterrizar, agregando luego que “faltaban algunos kilómetros para llegar al *ashram* y ya se sentía la energía”. Relatos similares recupera en sus entrevistas Tulasi Srinivas (2010) sobre las experiencias de devotos que van cruzando las distintas puertas que los acercan cada vez más a Sai Baba.

vivencia que sentí en la India”. En una dirección similar corre el relato de Adela (psicóloga, 50 años), quien señala “lo primero que me impactó fue verlo y darme cuenta que es humano. Una cosa es tener un diálogo interior con una figura que te representa un ideal que no es de este mundo y otra es ver que sí pertenece a este mundo”. Y luego, sobre su estadía en India, agrega:

“los primeros días sufría mucho: lloré, sentí enojo, celos, envidia, abandono, la verdad es que experimenté sensaciones muy dolorosas, emociones que no sabía que estaban en mí, mi ánimo no me pertenecía. Alternado con esto tenía, por momentos muy breves, una sensación de éxtasis, de paz profunda, y de gozo indescriptible. Al principio, aproximadamente unos diez días, eso comprendía apenas un momento fugaz en cada jornada, hasta que fue acrecentándose, y ya antes de regresar mis días fueron realmente felices y plenos. Había sufrido una especie de purificación, que a mucha gente le suele suceder a nivel del cuerpo con fiebre, cólicos, desequilibrios de tipo orgánico, a mí, en cambio, me dio por lo emocional, y fue muy fuerte”.

Precisamente, diarrea, fiebre y llantos son los síntomas corporales más recurrentes que encontramos en los relatos de los devotos cuando se refieren a su cercanía con Sai Baba en la India. Todos explican que la presencia cercana del *Avatar* “purifica” sentimental y corporalmente. Las lágrimas serían una muestra de lo que estamos liberando en el plano emocional, mientras que la fiebre y la diarrea tienen la misión de sacar las impurezas de nuestro cuerpo. En este sentido, Sebastián cuenta que estando en el *ashram* expulsaba “heces negras” e interpreta esto como muestra del proceso de limpieza por el que estaba transitando al estar allí, donde todas las impurezas “pegadas en su intestino”, como él mismo dijo, estaban siendo evacuadas.

Estos relatos se articulan también con la creencia sostenida por los fieles de que “el contacto con el *avatar* hace que uno queme vidas o sea, reduce la cantidad de reencarnaciones necesarias para alcanzar la iluminación, en tanto que reduce el *karma*⁶” (Alejandro). Como decía el propio Sai Baba “es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa”. En este sentido, la metáfora del fuego condensa tanto las referencias corporales a la fiebre (temperatura elevada) como las cosmovisionales relativas a “quemar” vidas al acercarse a la brasa divina. Podríamos decir aquí, siguiendo a Bourdieu (2007:147), que el ritual mimetiza, hace cuerpo, los principios cosmovisionales. De igual modo, este poder de fuego otorgado al santo es transferido a sus reliquias, en tanto ellas “no sólo recuerdan la muerte sino que también proveen oportunidades para la iluminación” (Strong, 2004:16). Es decir, al conectar con lo sagrado, brindan “luz” al devoto.

⁶ Tulasi Srinivas recupera el relato de una devota alemana quien señala “sólo por estar cerca de él tu vida cambia” (2010:313).

LA TUMBA DEL SANTO

Sai Baba murió el domingo 24 de abril de 2011 debido a una falla cardiorrespiratoria en el hospital de Puttaparthi que el mismo hizo construir. Su vida estuvo rodeada de mucha sospecha por parte de sus críticos y su muerte no fue la excepción. En efecto, incluso la fecha misma de su deceso genera polémica. Medios periodísticos indios denuncian que el féretro fue mandado a fabricar casi un mes antes (el 4 de abril)⁷, algo que los miembros de la organización han desmentido⁸. De igual modo, se habla de certificados de defunción apócrifos y amenazas de muerte a su médico personal⁹.

Más allá de estas disputas, lo cierto es que durante los días 25 y 26 de abril de 2011 el cuerpo de Sai Baba fue exhibido en un ataúd transparente¹⁰ en el *Sai Kulwant Dharsan Hall*, el mismo lugar donde ofrecía en vida los *darshans*, para que le den el último vistazo sus fieles. Se estima que pasaron por allí medio millón de personas¹¹. Entre ellos, asistieron eminentes mandatarios políticos, como el primer ministro de la India y el gobernador regional así como líderes de la oposición.

El día 27 de abril fue realizado el enterramiento. Vale destacar que si bien en el hinduismo los cadáveres son cremados, no ocurre lo mismo con los altos líderes religiosos, que son enterrados. Como señala Strong “dentro de la tradición hindú debe hacerse una distinción entre la muerte ordinaria y la especial. *Sannyasins*, grandes yoguis y otros renunciantes en India tienen rituales funerarios muy diferentes de las personas comunes. Sus cuerpos generalmente no son cremados y sus lugares de enterramiento (*samadhi*) son frecuentemente marcados con monumentos” (2004:16). Aynard, por su parte, enfatiza que al cuerpo muerto de los santos no se los considera impuros sino todo lo contrario (2014:76) y que no se requiere cremarlos en tanto que con su praxis religiosa ya realizaron una

⁷ Nota titulada “Casket ordered 20 days before Baba’s death!”. En: <http://www.tribuneindia.com/2011/20110428/main7.htm>

⁸Nota titulada “We’ve Not Ordered Coffin, Say Trustees”. En: <http://greatandhra.com/mobile/mviewnews.php?id=28704&cat=15&scat=16>

⁹Nota titulada “Threat to life of Sai Baba’s caregiver & personal doctor”. En: http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-04-26/hyderabad/29474241_1_sai-baba-prasanthi-nilayam-sources-sathya-sai-central-trust

¹⁰ Sobre este punto, vale decir que “el registro etnográfico hace claro cuán importante es la presencia del cuerpo en el funeral [...] Los cuerpos muertos son poderosos, el cadáver es frecuentemente ‘un objeto de solicitud para los sobrevivientes al mismo tiempo que un objeto de temor’” (Hertz 1960: 34) (Engelke, 2015:30). También Malinowski (1985) se refiere a la actitud ante del cadáver y la ambivalencia de emociones que involucra. Como sintetiza Verdery “los cuerpos muertos evocan lo siniestro, la incerteza y el miedo asociado con los asuntos ‘cosmicos’, tales como el significado de la vida y la muerte” (Verdery, 1999: 31).

¹¹ Nota titulada “Thousands flock to funeral of India guru Satya Sai Baba”. En: <http://www.bbc.com/news/world-south-asia-13204914>.

“autocreación” en vida por lo cual “ellos no deben ser cremados por segunda vez después de su muerte” (77).

La ceremonia¹² de sepultura de Sai Baba fue cerrada al público, pero transmitida en vivo a través de pantallas gigantes para que la sigan los miles de devotos que estaban fuera del *ashram*. Ésta tuvo una duración aproximada de dos horas y media. Sai Baba fue enterrado con honores de Estado. La guardia de honor de la Policía disparó tres veces al aire como saludo y cubrió el ataúd con una bandera de la India. Luego de lecturas realizadas por sacerdotes cristianos, musulmanes, budistas y judíos, se llevaron a cabo rituales védicos. Una docena de brahmanes, conducidos por un líder, cantaba versos de textos sagrados y los últimos ritos los llevó a cabo el sobrino de Sai Baba, RK Ratnakar, quien siguiendo la indicación de los brahmanes arrojaba sobre el cuerpo de su tío fallecido aceites, hierbas y flores. A continuación, las cortinas se cerraron. En ese momento se enterró en una fosa el cuerpo en su ataúd, donde se dice que agua de los ríos sagrados y suelo de cada estado de la India fueron esparcidos, así como también ceniza sagrada. Por encima de la fosa, en el siguiente mes de mayo se comenzó a construir con mármol blanco el mausoleo cuya obra finalizó en julio de 2011 y aquí adquirió la tumba (*samadhi*) de Sai Baba su aspecto definitivo.

Los devotos llaman a la tumba de Sai Baba “*Maha [gran] Samadhi*” en tanto consideran es el “lugar donde un *Avatar* terminó su vida mortal”. Por supuesto, se la dota de un poder especial. En el propio sitio web oficial de la Organización Sai de Argentina se referencia a la importancia que tienen las tumbas señalando que “las religiones de todo el mundo reverencian y le dan una gran importancia a los restos de las personas santas”, mencionando los “poderes” que allí residen¹³.

¹² La descripción que sigue, además de los videos sobre el funeral que se encuentran disponibles en internet, se basa en tres medios periodísticos indios, cuyas versiones son muy similares:

“Sai Baba interred with State honours”. En: <http://www.thehindu.com/news/Sai-Baba-interred-with-State-honours/article14698993.ece>

“Sathya Sai Baba laid to rest in Puttaparthi”. En: <http://www.ndtv.com/india-news/sathya-sai-baba-laid-to-rest-in-puttaparthi-454023>

“Coffin controversy follows Sathya Sai’s funeral”. En: <http://www.tribuneindia.com/2011/20110428/main7.htm>

¹³ En este sentido, se especifica “En algunas tradiciones musulmanas, las tumbas sagradas de los santos se cree que son los repositorios de poderes espirituales donde las oraciones serían particularmente efectivas. Muchos eruditos han observado que las comunidades budistas están involucradas en la adoración de las reliquias y la estupa (la estructura que contiene las reliquias budistas, normalmente los restos del Buda) luego de la muerte del Buda. En el sistema de creencias javanés, se cree que las fuerzas cósmicas se encuentran constantemente presentes junto a las tumbas santas. Incluso en la tradición religiosa cristiana, algunos creen que el santo en los Cielos se encuentra presente en su tumba en la tierra. En el Hinduismo, muchos consideran que la tumba, o el *mahasamadhi*, de un santo realizado tiene una presencia incorpórea. De hecho, los *Upanishads* establecen: ‘*na tasya prana utkraamanti*’, que significa que los *pranas* (las fuerzas de vida) de los santos no abandonan su cuerpo para tomar otro, ya que el ser individual se ha fundido con la Totalidad. Shirdi Sai Baba ha dicho, ‘Créanme. Aunque muera, Mis huesos en Mi tumba hablarán, se moverán y se comunicarán con aquéllos quienes se entreguen a Mí de todo corazón. No se angustien que Yo esté lejos de ustedes. Escucharán Mis huesos hablar

Sobre el poder de las tumbas, para el caso del hinduismo Aynard señala que “la tumba del ser realizado se vuelve un lugar imponente debido al hecho de que esta hospeda un cuerpo entregado al estado de meditación permanente en el cual la energía continua circulando” (2014:76). Asimismo, agrega que en tanto los restos del santo implican la *praesentia* (presencia), no la mera representación, de la persona venerada, las tumbas de los santos en el hinduismo (como en el cristianismo, budismo o entre los musulmanes) devienen lugares de los que emanan poderes (87). Al respecto, señalará que la tumba del santo constituye un epicentro sagrado, una hierofanía “fuente de la energía vital”, un espacio liminal que “representa un punto de unión entre la tierra y el cielo” que por lo tanto asegura “el pasaje del mundo profano, aquel de la ilusión, al mundo sagrado” (90).

Así, si tenemos en cuenta según Aynard que “el cuerpo del santo, lejos de ser percibido como un elemento contaminante o peligroso” es un “objeto de veneración”, podemos comprender que su tumba devenga “la piedra angular del culto” (96), donde la tumba deviene no tanto un recordatorio de la muerte sino una “clase de cuerpo artificial sustituto” que permite prolongar la existencia de la entidad mágica. Teniendo en cuenta su poder, se comprende pues que los devotos esperen absorber para su beneficio “esta energía emanando de la tumba. Como resultado, el contacto con la tumba se vuelve un elemento esencial en la búsqueda por la apropiación del poder del santo” (96). Por todo esto, para Aynard, tanto la tumba como las reliquias en general se vuelven lo que Stanley Tambiah (1984) denominó “extensiones antropomórficas” del poder del santo (98).

Esto, por supuesto, implica que las tumbas devengan sitios de peregrinación. De este modo, si en vida los devotos viajaban a la India para tener *darshan* con Sai Baba, ahora lo hacen para tener “*darshan samadhi*”, es decir, acercarse a su tumba y beneficiarse de este encuentro¹⁴.

y tratar el bienestar de ustedes’.” En: <http://www.sathyasai.org.ar/2011/09/06/la-morada-de-bhagavan-sri-sathya-sai-baba/>

¹⁴ Vale indicar, sin embargo, que la indagación de fuentes externas al grupo revela que la asistencia de personas a Puttaparthi ha caído dramáticamente y amenaza la economía local, especialmente al sector hotelero (la ocupación cayó del 90 al 50% con picos negativos del 20), ventas inmobiliarias, servicios gastronómicos y comercios varios (masajes, recuerdos, textiles, etc.) orientados al turista. En este sentido, reportes indican que al mes de la muerte de Sai Baba, había muy pocos turistas en Puttaparthi y que la economía se desplomaba. El periódico indio justamente titulaba la nota con una pregunta: “Can Puttaparthi Survive?”. EN: <http://indiatoday.intoday.in/story/sathya-sai-baba-death-puttaparthi-struggles-for-survival/1/139541.html>. Dos años después, en julio de 2013, la tendencia continuaba indicándose que los lugares esperaban que Puttaparthi se vuelva un sitio de peregrinación en la Inda como Shirdi (donde vivió el santo Sai Baba de Shirdi que falleció en 1918). En: <http://www.rediff.com/news/slide-show/slide-show-1-without-sathya-sai-baba-puttaparthi-is-no-tirupati-or-shirdi/20130715.htm#1>. Finalmente, en julio de 2016 el artículo periodístico titulado “Baba’s demise eclipses Puttaparthi’s glory” retrata un panorama desolador, hablando de una “ciudad fantasma” donde decreció dramáticamente el número de turistas que la visitaban anteriormente, especificando que en la actualidad los mayores flujos de visitantes se dan el día del nacimiento y muerte de Sai Baba, y se vuelve a retratar la esperanza

Ahora bien ¿Qué ocurre, tanto en el pasado como en la actualidad, cuando los devotos no están cerca del cuerpo de Sai Baba? ¿Cómo satisfacen aquel deseo proxémico? Es decir ¿A través de qué mecanismos se asegura la continuidad del contacto físico con el poder que irradia de la corporalidad líder? Es en este punto donde consideramos que desempeñan un papel fundamental dentro del culto ciertos objetos derivados o que estuvieron en contacto con el cuerpo de Sai Baba, lo que consideramos son las reliquias del movimiento.

RELIQUIAS Y ESPACIOS COMO MEDIOS DE CONEXIÓN CON LA DIVINIDAD

Las reliquias suelen diferenciarse fundamentalmente en dos grupos, las *body relics*, esto es, aquellas que proceden directamente de partes del cuerpo de la persona objeto de veneración y en *contact relics*, es decir, objetos que estuvieron en contacto con ésta (vestidos, ajuar, etc.) (Strong, 2004:8). Peter Brown (1981) describió los cultos de los santos cristianos en la antigüedad, donde sus reliquias corporales fueron enfocadas como articuladoras de lo humano y lo divino. Asimismo, se ha señalado que las *body relics* constituyen una prueba material de lo liminar, entre la vida y la muerte (Sharf, 1999) e, incluso, una conquista sobre la muerte (Aymard 2014:103).

No obstante, el rol de las reliquias no se reduce a ser un simple mediador con lo numinoso, ni a representar el ciclo de la vida, sino que también se las dota a ellas mismas de poderes sagrados. Como señala Patrick Geary para el caso del cristianismo, si bien a nivel doctrinal el cuerpo del santo es el medio a través del cual Dios opera sobre la tierra, para la mayor parte de la gente “las reliquias *eran* los santos, continuando viviendo entre los hombres. Ellas eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para curar o enfermar y el contacto cercano con ellas o su posesión era un medio de participar de ese poder” (Geary, 1986:176. *Cursivas en el original*). De igual modo, para el caso del budismo, según Sharf desde la perspectiva de los devotos las reliquias no representan a la divinidad sino que son una manifestación de ella (Sharf, 1999:78). En esta dirección, y asemejándose a su juicio a lo acontecido en el cristianismo, “las reliquias budistas son construidas como la esencia destilada de la corporalidad humana” (Sharf, 1999:82).

Con respecto a lo que acontece en el hinduismo, Aymard (2014) señala que en comparación a otras tradiciones religiosas, el culto de reliquias en el hinduismo es un poco infrecuente. A juicio de esta autora “dos factores pueden ser considerados para explicar la relativamente limitada adopción del culto de reliquias en el hinduismo. La primera yace en la inclinación que los hindúes tienen hacia los gurús vivos. La segunda yace en las creencias brahmánicas para las cuales un cuerpo muerto es fuente de polución” (2014:69). Sin embargo, partiendo del hecho, examinado en el apartado anterior, que los cuerpos de los santos no son considerados contaminantes, Aymard visibiliza la existencia del culto de reliquias dentro del hinduismo, señalando finalmente que “las reliquias en la tradición hindú pueden ser consideradas una entidad verdaderamente viva, de la misma forma que en las tradiciones budistas, cristianas o musulmanas, las cuales también le confieren el poder del santo fallecido” (95). Por ello, “la reliquia de un santo hindú es un centro de poder” (95).

A continuación nos vamos a ocupar de las reliquias de contacto dentro del movimiento neohinduista Sai Baba focalizándonos en un tipo particular de ellas, las “materializaciones”. En este sentido, debe decirse que en tanto encarnación divina, a Sai Baba se le atribuía la capacidad de materializar todo tipo de objetos “de la nada”. La ceniza *vibhuti*, surgida a través de estas prácticas de materialización, es el producto que más importancia adquiere dentro de la vida ritual, simbólica y emocional del culto. En efecto, el *vibhuti* es comprendido y sentido como la “presencia de Baba” en el lugar y no como un mero símbolo que lo representa.

Dentro de los centros Sai, el *vibhuti* es contenido en frascos denominados *vibhuteros* ubicados en el altar del templo, espacio sagrado (Eliade, 1973) destinado a las actividades rituales. Manipulada con sumo cuidado, la ceniza es entregada a los fieles en la palma de la mano para que éstos frecuentemente se la apliquen en diversas partes del cuerpo y la ingieran (fenómeno comprendido como análogo al de la eucaristía cristiana, en la cual la feligresía incorpora el cuerpo de Cristo al consumir la hostia) (Cf. Puglisi, 2009).

El *vibhuti* también es conservado en las casas particulares de los practicantes. La gran mayoría de los devotos guardan el *vibhuti* envasado en sobrecitos cerca de la cama, por los benéficos efectos que se le atribuyen, así como también recomiendan portarlo en saquitos o frasquitos colgados en el cuello, usándolos como talismanes para sentirse protegidos, como lo hacen con otras materializaciones hechas por Sai Baba (anillos, medallas, etc.). Al respecto, Alejandro señalaba “sé que Baba está en todas partes, pero me hace bien sentir cerca algo de él, materialmente”. Así, estos “milagros” (como suelen llamarse a las materializaciones de Sai

Baba), al igual que las reliquias en el cristianismo¹⁵ por ejemplo, son considerados objetos con “poderes” (Mitchell, 1997) cuyo contacto físico otorga beneficios curativos, protectores y de conexión con la divinidad.

Existen también objetos que si bien no fueron materializados por Sai Baba estuvieron en contacto con él y que por tanto son blanco de veneración en tanto se los supone “impregnados” (Aynard, 2014) de su santidad. Pueden ser comprendidos también, pues, como reliquias de contacto. Sobre estos, vale mencionar especialmente las túnicas. En todo Centro Sai, antes de iniciar cualquier actividad ritual, en el altar del templo se coloca una túnica color naranja sobre una silla. Por supuesto, la colocación de la túnica supone la presencia de Baba. No obstante, lo que aquí queremos enfatizar es que según lo señalado por algunos directivos, dicha túnica fue usada por Sai Baba en algún momento y posteriormente donada. Es más, me comunicaron que todos los Centros tienen una túnica “original”, esto es, que en algún momento estuvo en contacto con el cuerpo de Sai Baba. Esta prenda es manipulada con sumo cuidado y finalizada la actividad es delicadamente plegada para ser guardada con celo en la misma caja de la que se la extrajo previo al inicio de la actividad.

Lawrence Babb (1983) considera que el poder de los objetos materializados o que estuvieron en contacto con Sai Baba (que aquí nosotros conceptualizamos como reliquias de contacto) deriva de su rol mediador, en tanto conectan a la deidad con sus seguidores, algo que se enmarca en la tradición general hindú de intercambio de flujos que permite la transferencia de cualidades deseables del donador a sus receptores (Babb, 1986). Por nuestra parte quisiéramos agregar que, siguiendo a Mauss (1979), los dones simbolizan la extensión de los vínculos sociales. En esta dirección, si es lícito decir que para los seguidores Sai el *vibhuti* y otros objetos de contacto tienen *mana*, debe remontarse entonces el poder de éstos al colectivo, dado que es éste quien los alimenta. Una lectura similar efectúa Geary (1986) para interpretar el poder atribuido a las reliquias cristianas medievales, en tanto que según él es el factor social el que construye y nutre constantemente el poder de estos objetos.

¿Cómo circulan estos objetos poderosos? Según Geary, en el medioevo europeo las reliquias circulaban¹⁶ a través de tres mecanismos: don, hurto o comercio. En lo que respecta a las reliquias del movimiento Sai Baba (materializaciones, túnicas, etc.) estas circulan a

¹⁵ En el cristianismo las reliquias son consideradas objetos con poderes a tal punto que “el Sínodo de París de 829 reprendió a aquellos que no eran capaces de orar sin la presencia de reliquias; tal era el número de creyentes, clérigos y laicos, que se esforzaban para agenciárselas para portarlas colgadas al cuello, guardándolas en llamativos estuches u ocultas entre las ropas” (Castillo, 1994:69).

¹⁶ En tanto objetos materiales, las reliquias en ocasiones devienen mercancías. No obstante, las reliquias son una clase muy particular de ellas en tanto que, como dice Appadurai, “caen en la categoría de objetos cuya fase de mercancía es idealmente breve, cuyo movimiento es restringido y que aparentemente no son valorizadas en la misma forma que otras cosas” (1986: 24).

través del don y muchas de ellas portan una “historia de vida” (Apaddurai, 1986: 17), narrada incansablemente por los devotos relativas a cómo se obtuvo ese anillo, quien donó determinado cuadro en su viaje a India, etc. Asimismo, con respecto al mecanismo del don de reliquias, vale enfatizar que este sirve para tejer lazos sociales y crear comunidad (Geary, 1986: 183). Como señala Strong “las reliquias se vuelven constitutivas de comunidades, por medio de narrativas y rituales, ellas sirven para vincular lugares particulares y personas”, así como también poseyendo poder sagrado “actúan como imanes para peregrinaciones y devotos, ellas refuerzan el prestigio de sus poseedores, dotándolos de poderes mágicos y protección” (Strong, 2004: 18). De este modo, así como se crea una comunidad entre muchas localidades que tienen diferentes reliquias de un mismo santo cristiano, de igual modo las reliquias de Sai Baba crean un grupo de pertenencia en tanto que cada Centro Sai tiene las suyas propias, con sus particulares historias.

Así como estos y otros objetos son considerados animados por un poder especial y vinculante, puede decirse que algo similar acontece a una escala mayor con determinados espacios geográficos. En esta dirección, Tulasi Srinivas (2010) ha estudiado Puttaparthi como un paisaje donde se fusiona espacio y significado religioso. Así, describe la existencia de *tours* en Puttaparthi que recorren sitios centrales de la biografía de Sai Baba: la casa donde nació, la escuela a la que asistió, el lugar donde inicialmente se congregaba con sus primeros seguidores, el museo *Chaitanya Jyothi* (“llama de la conciencia”) dedicado a la vida y los milagros de Sai Baba, etc. La autora explica que la organización Sai se ha embarcado en un programa de construcción de varios “templos conmemorativos que fueron erigidos en varios lugares de la ciudad que los devotos consideran central a la historia de vida de Sai Baba” (Srinivas, 2010:307). Y agrega que de este modo la ciudad de Puttaparthi emerge de este “programa sistemático de sacralización material” como una “cosmópolis sagrada global” (308), donde la tarea central de este programa de construcción es ayudar a los devotos a “volverse parte de la comunidad Sai”, por lo que este programa edilicio constituye un “proyecto pedagógico” donde “la arquitectura es retórica” en tanto que es “un lenguaje que comunica actitudes devocionales y formas de ser a los devotos” (310). De este modo, sintetiza que la construcción de la ciudad sagrada de Puttaparthi “es una estrategia de gobierno de la transformación del individuo y de la comunidad devocional” (320).

Por nuestra parte, recuperando el trabajo de Buggelm para quien la “arquitectura puede contribuir significativamente a la experiencia de lo trascendente, un efecto no limitado a iglesias o museos” (2012:37), quisiéramos enfatizar el rol que consideramos también aquí juega la dimensión material del fenómeno religioso, en tanto objetos y espacios devienen

medios de conexión con lo sagrado y promueven el establecimiento de lazos comunales. En este sentido, podemos decir que estas hierópolis configuran una geografía sagrada o espacialidad religiosa, puntuada por determinados geosímbolos que activan la producción social del territorio y los procesos identitarios asociados a ellos (Flores, 2016).

CONCLUSIONES

Mientras se encontraba con vida Sai Baba, la estructura de su organización presentaba un sistema de jerarquías claramente definidas, donde el tipo de autoridad imperante era de naturaleza verticalista. Sobre este punto, el antropólogo Lawrence Babb, quien analizara el movimiento Sai en India en la década de 1980, señala que las representaciones que sitúan a Sai Baba “en la cabeza” de la Organización es un claro ejemplo de la fuerte centralización de la autoridad dentro del culto (1986:180). Deborah Swallow, por su parte, vincula estas cuestiones a la profecía realizada por Sai Baba en uno de sus más famosos discursos (Sathya Sai Baba, 1963) en la que se reconoce como la reencarnación de un santo previo, Sai Baba de Shirdi, y afirma que en el futuro reencarnará bajo el nombre de Prema Sai Baba. Para Swallow esto constituye una estrategia política para evitar disputas y sediciones entre sus más cercanos por la sucesión del mandato posterior a su muerte. En efecto, con la declaración de su próximo sucesor, Sai Baba clausura la posibilidad de que alguno de sus devotos tome las riendas de la Organización (Swallow, 1982:136-137). Tulasi Srinivas, por su parte, señala que “la autoridad carismática de Sai Baba está basada en ser una encarnación divina y encarnar poderes mágicos y místicos” (2012:187). Asimismo, señala que la conceptualización de Sai Baba como un *avatar* constituye una estrategia para extender su divinidad al futuro incierto. Así, la creación de una cadena tripartita de reencarnación (Shirdi Sai, Sathya Sai y Prema Sai):

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

Por este motivo, la autora dirá que una de las características fundamentales del movimiento es lo que llama “carisma nómada”, es decir, una forma de carisma que no está adherida a un individuo sino que está libremente “flotando”. En este marco, Sai Baba se

vuelve meramente una forma de aquel carisma y los devotos pueden argumentar que incluso cuando la forma está perdida o muerta, el carisma continuará (Srinivas, 2013:632).

Precisamente, cuando Sai Baba murió las comunicaciones oficiales de la Organización así como los discursos de los devotos enfatizaron la idea de que Sai Baba decidió voluntariamente dejar el cuerpo físico pero que, en tanto Dios inmortal, “seguía presente”. Asimismo, los comunicados se empeñaban en destacar que la muerte de Sai no significaba el final de la obra de su Organización. Como rezaba un reporte “Él seguiría guiando la tarea, por lo cual las actividades de los centros deben continuar como hasta ahora”. Incluso, algunos interpretaron el deceso del líder como un momento óptimo para mejorar. Como precisaba un comunicado de un Centro Sai de nuestro país:

“Nos vienen a la memoria los sucesos bíblicos, cuando personas iban al sepulcro donde estaba el cuerpo de Jesús y se les respondía: ¿porqué buscan entre los muertos a quien está vivo? Después de ver el sepulcro vacío muchos dijeron: ¡Todo ha terminado! No, se les contestó. Es aquí cuando todo comienza”.

Sai Baba, a excepción de una única vez a fines de los 60' que viajó puntualmente a un país de África, jamás salió de su pueblo natal de Puttaparthi. Nació, vivió y falleció allí. Sin embargo, consiguió captar la devoción de millones de personas en todas partes del mundo. Analizando el rol globalizador de las reliquias, Sharf señala que las mismas son “eminentemente portables” y que esta “movilidad de las reliquias” contribuyó ampliamente en la difusión de muchos cultos religiosos (1999:78). Justamente, consideramos que en la difusión y globalización del movimiento Sai han jugado un rol decisivo las reliquias “de contacto” que hemos descrito, especialmente teniendo en cuenta el “deseo proxémico” que impera en este grupo. Asimismo, creemos que la tumba de Sai Baba y las reliquias ofrecen un soporte material para que aquel “carisma nómada” encarne y se pueda satisfacer tal deseo de contacto, garantizando de este modo la continuidad del vínculo corporal con lo sagrado dentro del culto.

Bibliografía

APPADURAI, Arjun (ed.) 1986. “Introduction”. En: *The social life of things*. Cambridge: University Press, New York, pp. 3-62.

- AYMARD, Oriane 2014. "The Cult of Relics in Hinduism". En: *When a Goddess Dies: Worshipping Ma Anandamayi after Her Death*. Oxford: New York, pp. 67-109.
- BABB, Lawrence. 1981. "Glancing: Visual Interaction in Hinduism". *Journal of Anthropological Research*, Vol. 37, No. 4, pp. 387-401.
- 1983. "Sathya Sai Baba's Magic". *Anthropological Quarterly*, 56(3), pp.116-124.
- 1986. *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley, University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- BROWN, Peter. 1981. *The cult of the saints*. University of Chicago Press: Chicago.
- BUGGELN, Gretchen. 2012. "Museum space and the experience of the sacred". *Material Religion*, 8:1, pp. 30-50.
- CASTILLO, José. 1994. "Funciones sociales del consumo: un caso extremo". *Reis*, n.67, pp. 65-85.
- ECK, Diana. 1998. *Darshan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press.
- ELIADE, Mircea. 1973. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- ENGELKE, Matthew. 2015. "The coffin question: death and materiality in humanist funerals". *Material Religion*, 11:1, pp. 26-48.
- FLORES, Fabián. 2016. "Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos". *Cultura y Religión*, Vol. X, Nº 1, pp. 3-16.
- GEARY, Patrick. 1986. "Sacred commodities: the circulation of medieval relics". En: APPADURAI, Arjun (ed.) *The social life of things*. Cambridge University Press: New York, pp. 169-193.
- HERTZ, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. UK: Routledge.
- KAKAR, Sudhir. 1982. *Shamans, mystics and doctors: A psychological inquiry into India and its healing traditions*. New York: Alfred Knopf.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-De Agostini: Barcelona
- MARIE, Ama. 2005. "Thelemic Logos. Sai Baba and the Perennialist Philosophy". En: <http://amamariesimard.tripod.com/id12.html>
- MARRIOTT, McKin. 1976. "Hindu transactions: Diversity without dualism". En: Bruce KAPFERER (ed.) *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of Exchange and symbolic behaviour*. Philadelphia: Ishi Publishers, pp. 109-142.
- MAUSS, Marcel. 1979. "Ensayo sobre el don". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos, pp. 155-268.

- MITCHELL, Jon 1997. "A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 3, N° 1, pp. 79-94.
- PUGLISI, Rodolfo. 2009. "La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba". *Revista Ciencias Sociales*, N° 22, pp. 95-112.
- SAI BABA, Sathya 1968a. "Conferencia Mundial de la Organización Sri Sathya Sai celebrada en Bombay". Incluido en *Sathya Sai Speaks*, Volumen 08, discurso 19 (17/05/68) bajo el nombre "The revelation".
- SAI BABA, Sathya 1968b. "Cuadragésimo Tercer Discurso de Cumpleaños" (23/11/1968). Disponible en: <http://www.sathyasai.org/discour/content.htm>
- SHARF, Robert. 1999. "On the Allure of Buddhist Relics". *Representations*, N. 66, pp. 75-99.
- SILVA DA SILVEIRA, Marcos. 2005. "New Age & Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente". *Ciencias Sociales y Religión*, 7 (7), pp. 73-101.
- SRINIVAS, Tulasi. 2010. "Building Faith: Religious Pluralism, Pedagogical Urbanism, and Governance in the Sathya Sai Sacred City". *International Journal of Hindu Studies* 13, 3, pp. 301-336.
- 2012. "Relics of Faith: Fleshly Desires, Ascetic Disciplines and Devotional Affect in the Transnational Sathya Sai Movement". En: TURNER, Bryan (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies*. Routledge: New York, pp. 185-205.
- 2013. "The Conquest of Death: Charisma in the Imagination, Globalization, and Transcendence". En: JACOBSEN, Knut (Ed.), *Handbook of oriental studies* Boston: Brill Press, pp. 625-633.
- STRONG, John. 2004. *Relics of the Buddha*. New Jersey: Princeton University Press.
- SWALLOW, Deborah 1982. "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult". *Modern Asian Studies* Vol. 16, N°1, pp. 123-15.
- TAMBIAH, Stanley 1984. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. Cambridge University Press: New York.
- VERDERY, Katherine. 1999. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- WHITE, Charles. 1972. "The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints". *Journal of Asian Studies*, 31, pp. 863-78.