

# **Unas meditaciones nada cartesianas. El cuerpo en la meditación de grupos Sai Baba.**

Rodolfo Puglisi.

Cita:

Rodolfo Puglisi (2008). *Unas meditaciones nada cartesianas. El cuerpo en la meditación de grupos Sai Baba. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/234>

## Mesa: Antropología del Cuerpo

### Unas meditaciones nada cartesianas. El cuerpo en la meditación de grupos Sai Baba.

Rodolfo Puglisi<sup>1</sup>  
Becario CONICET. ICA, FFyL, UBA  
rodolfopuglisi@gmail.com

#### **Introducción:**

Fundada en el año 1960 y presente en Argentina desde 1982, la Organización Sathya Sai Baba (O.S.S.B.) reúne unos 200 millones de miembros en 170 naciones de todo el mundo. 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<sup>2</sup> 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. En este sentido, sostiene que todas las religiones existentes serían manifestaciones de una misma y única religión, “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 fundamentales”.

Dentro de la cosmovisión Sai, el Servicio, la Educación y la Devoción constituyen los tres caminos posibles a través de los cuales un devoto puede llegar a Dios, dependiendo de las particularidades e inclinaciones personales de éste la senda que tomará para acercarse a lo divino. El objetivo de este trabajo es describir y analizar la práctica de la *Meditación en la Luz*, correspondiente a la vía de la Devoción, conceptualizando a la misma como una performance corporal, en la cual, asimismo, es narrada una geografía corporal que involucra y amalgama nociones provenientes de la biomedicina occidental (músculos, huesos, etc.) y

---

<sup>1</sup> Participante como Investigador en formación de los proyectos PICT 2006-00273 “Cuerpo, performance y diversidad cultural en el contexto de los procesos de globalización” y UBACYT F821 “Cuerpo y multiculturalismo en prácticas socio-estéticas contemporáneas. Un estudio comparativo sobre *performances* en las ciudades de Buenos Aires y Rosario” ambos dirigidos por la Dra. Silvia Citro, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

<sup>2</sup> Vinculada a esta creencia en la naturaleza divina de Sai Baba se le atribuye, entre otras capacidades, la de *materializar* objetos “de la nada” (por ejemplo anillos, medallas, ceniza *vibhuti*, 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*, como me refería una devota, 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 en la simbólica ritual y terapéutica de estos grupos, cuestiones éstas que hemos examinado con más detenimiento en otro trabajo (Puglisi, 2006).

categorías etnoanatómicas y etnofisiológicas propias del grupo (“tercer ojo”, pecho como “corazón espiritual”, etc.). Los datos etnográficos en los que nos basamos para efectuar dicha descripción proceden del trabajo de campo que venimos realizando en el Centro Sai Baba de la ciudad de La Plata (Prov. de Bs. As. Argentina), trabajo efectuado desde una metodología principalmente cualitativa.

Posterior a su presentación, en tanto que práctica que constituye una vía para acceder a Dios, nos detendremos un momento en destacar esta participación del cuerpo en el logro de las aspiraciones espirituales de los creyentes. En este sentido, coincidimos plenamente con B. Turner cuando expresa que los discursos religiosos 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 estas ligazones entre religión y existencia ya han sido 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 op. cit.:136). De este modo, introduciendo y remarcando la relevancia de la dimensión corporal para el análisis de fenómenos religiosos tales como la práctica de la meditación —hechos éstos que a menudo han sido considerados de naturaleza abstracta e inmaterial— creemos que nos alejamos del taxativo y aséptico paradigma dicotómico cuerpo-espíritu que impregna y anima las clásicas meditaciones de Descartes, icono del pensamiento occidental moderno.

### ***La Meditación en la Luz, aspectos generales:***

La práctica de la Meditación en la Luz, oficiada una vez a la semana en el Templo del Centro Sai, es guiada por una persona encargada de indicar a los presentes todos los pasos a seguir durante el desarrollo de la misma. Este guía de la meditación, perteneciente al área “Devoción”, así como el resto de los encargados de las diversas áreas (Servicio, Educación), son elegidos —de entre los que se ofrecen para dirigir dichas áreas— por el presidente y el vicepresidente del Centro en función de su idoneidad para la realización de la tarea asignada. En lo tocante a la frecuencia de la práctica, el guía me ha explicado que con esta única meditación semanal impartida en el Centro no basta, dado que: “lo ideal es meditar todos los días y, de ser posible, a la misma hora y lugar” y agrega “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 todos los días en la casa propia, señaló que es la misma que se da en el Centro, la Meditación en la Luz. Vale aclarar, no obstante, que la descripción de la meditación que aquí ofrecemos está basada en la oficiada en el Centro, la cual es impartida los días lunes en un horario vespertino (19:30hs).

Un hecho que juzgamos digno de mención en tanto que es un buen ejemplo respecto de cómo los devotos diferencian este tipo de Meditación propiamente Sai de otras ocurrió en una reunión de miembros activos del Centro. Aconteció 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 mucho yoga”, aunque ella misma aclara que hace solo un año que va al Centro Sai. El vicepresidente del Centro 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”, por lo que le faltaría aún impregnarse de la característicamente Sai. Concerniente a esta diferenciación por parte de los devotos entre la meditación Sai y otras, también es interesante remarcar lo que algunos devotos comentaron en relación al “ecumenismo” de esta, carácter que se deriva de la doctrina general de la “religión

del Amor” válida para todas las religiones: “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”. Indagando sobre este último punto, los elementos naturales que aparecen en la meditación, según el guía de ésta, 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”, hecho éste que refuerza la idea de una religión “para toda la humanidad”. Asimismo, no podemos dejar de mencionar, más no sea de manera hartó 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”. En este punto se aprecia claramente que la alimentación no es concebida como un simple acto fisiológico independiente de la persona sino, antes bien, como una práctica que es constitutiva de ella y favorecedora del ejercicio religioso. Al respecto, recordamos los interesantes desarrollos de 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).

### ***El ejercicio de la Meditación:***

Como ya hemos manifestado, el Taller de Meditación en la Luz es oficiado en el interior del Templo del Centro Sai. Para ingresar al mismo “se debe 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 si nos posicionamos 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 (esto es, si es masculino o femenino) responde, a que “las vibraciones de uno y otro sexo son diferentes y si se sentarían juntos se distraerían” y continúan “ya de por sí es difícil

---

<sup>3</sup> No obstante oficiarse siempre en el Centro Sai Baba la Meditación en la Luz, vale mencionar que, como explicaron algunos devotos, mayo es el mes de Buda y este año (2008) Buda Purmina —el día en el cual Buda se iluminó, día que se determina por un calendario lunar— cae lunes 19, razón por la cual “sólo por esa vez”- es decir no se hace esto todos los años-, se impartió una meditación de tipo budista allí. Esta meditación budista fue oficiada en el centro por una devota Sai que asimismo se reconoce como budista de la rama tibetana, dando esta misma persona previamente a la meditación una charla en la cual hablaba del “ecumenismo” de las enseñanzas de Sai, “válidas” para todas las religiones. A los fines de esta ponencia, lamentamos no poder hacer siquiera una somera descripción de la meditación budista que fue impartida en el Centro.

<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 según lo manifestado por un devoto.

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 la diferencia sexual, en tanto que el cuerpo masculino tendría una manera diferente de vibrar (funcionar) que el femenino. Asimismo, y a diferencia de lo que ocurre con el hecho de entrar descalzo (muchos entran calzados), durante mi trabajo de campo jamás he visto un hombre en asientos femeninos y viceversa. Por tanto, podríamos decir que en lo que respecta 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 —aislamiento que se consigue haciendo sentar a hombres y mujeres en diferentes lugares—, hecho éste que si parece adoptar el carácter de regla inviolable.

En el Altar del Templo, se encuentra una escultura de Ganesha, la cual es colocada<sup>5</sup> específicamente para la realización del Taller de Meditación y retirada luego de allí al finalizar el mismo. Esta escultura consiste en la diosa con cabeza de elefante sentada sobre un ratón. El guía de la meditación 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 a la ignorancia-oscuridad” (nociones que estarían fuertemente asociadas). De este modo, colocar la escultura de Ganesha responde a los fines de la meditación, la cual apunta a transformarnos en un faro de luz que despeja y elimina toda oscuridad.

Una vez situados los presentes en sus respectivos asientos, éstos 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 su recitación, comenzaría la Meditación propiamente dicha, la cual, recordemos, es guiada por una persona que va mencionando todos los pasos a seguir durante el desarrollo de la misma. En primer lugar, se nos dice que adoptemos una postura corporal correcta (sentarse derechos, con la columna recta) luego se hacen tres Om (un cancionero del Centro explica que esto se hace para “armonizar los cuerpos físico, mental y espiritual del hombre”). A continuación, el guía lee breves párrafos de índole espiritual, que generalmente son textos escritos 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 —en todas las meditaciones que presencié, la persona que entregaba el vibhuti era una mujer, esposa del guía y su colaboradora en la meditación, y en todos los casos tomó el frasco de la izquierda, o sea, el del lado en el que se sientan las mujeres— 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 cual 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 —vale aclarar que ya están encendidas, desde el ingreso mismo al Templo, las lámparas de aceite ubicadas en los laterales del mismo— y a continuación se disminuye la luz ambiente. Según lo señalado por el guía, la meditación estaría constituida por tres etapas sucesivas: 1º Estamos en la Luz, 2º Incorporamos la Luz, 3º Irradiamos la Luz. Si bien en el transcurso de ésta estas tres etapas no son mencionadas explícitamente, considero que a los fines expositivos lo más adecuado es separar su presentación en estas instancias.

---

<sup>5</sup> En abril de 2008 hubo elecciones presidenciales en el Centro y a partir de aquí se ha decidido no colocar más la escultura de Ganesha ni recitar el mantra del mismo nombre. Consulté a algunos devotos al respecto y estos me explicaron que éste “no es un centro hinduista” (la diosa Ganesha pertenece a la mitología hindú) sino que “aspira a englobar a todas las manifestaciones religiosas”. Por esto, a partir de ahora se cantan en las Meditaciones dos o tres canciones en castellano en reemplazo del mantra. Ligado a esto se están suprimiendo también las canciones en sánscrito. Sin adentrarnos profundamente en este tema, vale mencionar que hay un marcado énfasis institucional en respetar las particularidades culturales/verbales de la región en la que está el Centro y desligarse de los iconos fuertemente orientales.

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, 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”. 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). Luego de asumida la postura corporal correcta, el guía nos invita a que cerremos los ojos y a que pronuncemos tres Om “para invocar a Dios”. A continuación, nos dice que nos figuremos al “maestro espiritual con el que más afinidad tengamos: Buda, Cristo, Mahoma, Sai Baba, o bien que nos representemos algún elemento que nos conecte con el cosmos y con el infinito, como puede ser el sol, una flor, el mar”. Hecho esto, el guía nos dice que estamos en la luz y bañados en esta Luz divina, nos invita ahora a que dirijamos nuestra atención a la respiración<sup>6</sup>. Nos induce a que nos concentremos en la nariz, en como transcurre el flujo de aire. 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 pronuncemos mentalmente la sílaba “SO”, que significa “Dios”, y que al exhalar pronuncemos “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, al respirar, cada uno de nosotros estaríamos afirmando nuestra unión con el cosmos, afirmación que se volvería explícita en esta ejercitación conciente del SO-HAM.

---

<sup>6</sup> Una devota que está familiarizada desde hace años con la meditación me explica “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”. La misma devota me señaló que otro aspecto importante de la respiración para la meditación es que esta nos conecta con el aquí (espacio) y el ahora (tiempo). Así, puede ocurrir que cuando meditamos la mente “se vuela o disperse”, entonces, cuando advertimos esta desconcentración, es la respiración la que nos permite retomar la meditación, situándonos de nuevo en el “aquí y ahora”. Considero que este “aquí y ahora” en el que nos sitúa la respiración se relaciona, por supuesto, con nuestro carácter encarnado. Al respecto, son totalmente pertinentes las puntualizaciones de Presas quien, explicando los desarrollos fenomenológicos de Husserl, dice “yo gobierno u obro (*walten*) “en” mi cuerpo, que constituye el *punto cero*, el *aquí absoluto* con relación al cual todas las demás cosas están *allí*. El cuerpo coopera en la constitución de toda configuración espacial” (1976:174. Cursivas en el original). Asimismo, estos vínculos entre el aquí, el ahora y el cuerpo son destacados por Merleau-Ponty “así como está necesariamente «aquí», el cuerpo existe necesariamente «ahora»; nunca puede devenir «pasado»” (1985:157).

### *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 esta luz 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 esta luz 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”. Observamos pues, que el recorrido corporal narrado en la meditación comienza con la mención de partes corporales tributarias de categorías etnoanatómicas (tercer ojo y pecho como corazón espiritual), para luego pasar a mencionar partes corporales que corresponden claramente a categorías biomédicas occidentales (músculos, huesos, etc.). 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 nos dice que nos convertimos en una fuente, “en un faro de Luz”, ahora somos la Luz y la irradiamos, purificando todo lo que tocamos. La “expandimos en círculos concéntricos cada vez más amplios”<sup>7</sup>: la irradiamos a este Templo, a “nuestro querido Centro Sai”, a nuestra familia 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

---

<sup>7</sup> Volvemos a encontrar en este punto el carácter de *aquí absoluto* que tiene nuestro cuerpo, así como su papel en la génesis del espacio (aspecto que ya hemos señalado más arriba en una nota al pie) ya que para hablar e imaginar círculos concéntricos de Luz (luz ésta que hemos incorporado) y de su paulatina ampliación por irradiación (movimiento centrífugo), tomamos necesariamente como punto de referencia a nuestro cuerpo.

el guía cuando invita a todos 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”.

Finalmente 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 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).

### ***Meditaciones cartesianas y Meditación en la Luz:***

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 “seguro y permanente en las ciencias” como el mismo expresa (1980:221). No vamos a examinar si logró o no su deseado proyecto, ni elevar crítica alguna a sus postulados. Nuestros intereses en este trabajo son diversos, ya que nos preguntamos por el cuerpo de Descartes, o simplemente por Descartes, mientras medita: ¿Dónde lo hace? ¿Qué posición asume para hacerlo? ¿Tiene en cuenta su alimentación? El mismo Descartes (1989:11) desliza una respuesta a estas preguntas: “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” (citado por Citro, 2003: Cáp. 2). Analizando este pasaje, Citro califica a este tipo de meditación como un “pensar individual y aislado del mundo” (op. cit.:Cáp. 2). En efecto, Descartes se “encierra” sólo, sin prójimo alguno con quien dialogar, para abandonarse a sus pensamientos, aunque este aislamiento “mental” no puede ser total, es decir, corporal, en tanto que se reconocen las magníficas —por no decir vitales— virtudes de una “gran estufa” en un invierno de mediados del siglo XVII. En el caso de la *Meditación en la Luz* oficiada en el Centro Sai, el “encierro”, si es que lo hay (idea que puede ser suscitada cuando el guía nos incita a que “dejemos nuestros problemas en la calle”, mencionando que ese “espacio de meditación sería 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”, hecho este último que se encuentra en total oposición a la ambición cartesiana, en tanto que Descartes saluda su solitario e inmóvil encierro considerando que en esas condiciones puede “entregarse a sus pensamientos” sin temer la intromisión de molestas pasiones. En el caso Sai, como decíamos, para alcanzar la meta de una mente sin pensamientos, el guía dirige a lo largo de todo su relato nuestra atención al cuerpo, iniciando su narración con la expresión “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”, es decir, que la inmovilidad corporal es necesaria para la inmovilidad mental, a diferencia de lo acontecido en Descartes, quien parece afirmar que la inmovilidad física, lograda gracias a su nival encierro, es un factor que favorece la movilidad mental. De lo antedicho, se desprende claramente que en las meditaciones cartesianas el cuerpo es rechazado como objeto de la reflexión, cuando no, en sus escasas apariciones, condenado a un papel enteramente secundario y, por supuesto, ni siquiera es evaluada la posibilidad de que éste impacte en lo mental. En la meditación Sai, por



el contrario, el cuerpo está presente en gran parte del relato de la misma y si bien por el momento sólo lo hemos presentado como blanco de representaciones simbólicas (en tanto que recorrido narrado) examinaremos luego cómo es el cuerpo el que redefine/transforma el meditar, ejercicio impensable para la actitud cartesiana.

No obstante, hay un punto muy importante en relación a los sentidos corporales del que ahora debemos dar cuenta. 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)”. Consultado respecto del por qué de esta afirmación, explica:

“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”.

De lo anteriormente expuesto, pareciera pues, que la definición de lo Real y Verdadero que en este relato se bosqueja es la de aquello que no cambia, que permanece inalterable en el decurso del tiempo, lo cual sería esta energía, el Atma, que sostiene la existencia de todo lo material. Respecto de la concepción cartesiana de los sentidos, en sus memorables *Meditaciones Metafísicas* Descartes afirma 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” (1980:217). De este modo, podríamos decir que tanto en las meditaciones cartesianas como en la Sai, los sentidos son pensados como fuente de “ilusiones” y de este modo, en cierta medida se desconfía de ellos —recuérdense las palabras del guía “lo que vemos como más material, esta pared, por ejemplo, se debe a la imperfección de nuestros sentidos”, declarando que estos son “las puertas al mundo objetivo, que es una ilusión”—. Sin embargo, aquí se detiene la similitud entre ambas posiciones, en tanto que Descartes se apoya en la seguridad de una Razón inmaterial, garante, junto con Dios, circunscripto igualmente a un plano ideal, de la Verdad inmutable, mientras que en el caso Sai lo Verdadero, o al menos lo Real, sería la energía Divina (Atma) que nos mantiene vibrando. En este último punto, si bien el cuerpo es transitorio y mutable, compuesto de partículas en vibración, de todos modos hay más importancia en lo corporal ya que nuestro cuerpo en su materialidad misma se mantendría existiendo por esta vibración, estaría animado por ella, es decir, estaría en contacto directo con la Verdad, a diferencia de lo acontecido en el caso cartesiano en el cual el cuerpo constituiría un estorbo para acceder a ella.

### ***El cuerpo en la meditación Sai:***

Como ya hemos anticipado en la introducción del presente trabajo, 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 marco de referencia, relato en el cual es descripta una “geografía corporal” que involucra y amalgama representaciones del cuerpo provenientes tanto de categorías biomédicas como de nociones etnoanatómicas y etnofisiológicas<sup>8</sup> propias del grupo. Por otro parte, analizaremos lo corporal de la Meditación desde lo performático, esto es, examinaremos el papel transformador —y operador— que asume el cuerpo en esta experiencia espiritual. En esta dirección, observaremos, por un lado, 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” *en* el cuerpo, es decir, lo transforman materialmente. Por otro lado, pero siguiendo esta línea, precisaremos como esta geografía es narrada, como estas representaciones toman cuerpo, es decir, se encarnan en una performance corporal, para lo cual 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.

### ***Geografía corporal descrita y eficacia simbólica de esta narración:***

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 la Luz 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 —Ubicamos a esta última como parte del itinerario corporal seguido por la Luz ya que se encuentra presente en la descripción correspondiente a la etapa de incorporación e inmediatamente ligada al derrotero que sigue la Luz 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—. 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 previo a que la Luz penetre y recorra nuestro cuerpo 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 el cual encontramos representaciones del cuerpo provenientes tanto de nociones etnoanatómicas como de categorías biomédicas, es lo que llamamos “geografía corporal”.

No estaría por entero demás insertar aquí una aclaración pues el término geografía corporal puede inducir a error. La clave para despejar el malentendido se encuentra en la noción de espacio que sustentamos. En efecto, la alusión a una “geografía” corporal podría suscitar la idea de que nos las habemos con una simple aplicación de la geografía —disciplina entregada a la descripción y posición de los accidentes geológicos en el mapa terrestre— al cuerpo humano mismo, el cual, al igual que la esfera celeste, se encontraría situado en el espacio objetivo y, por tanto, ubicable en un eje de coordenadas. De esta manera, nuestra

---

<sup>8</sup> Constituyen un bellísimo ejemplo de estas nociones de etnoanatomía y etnofisiología los trabajos de Héritier (1991:160, 166 y 173) donde se examinan diferentes representaciones anatómicas y fisiológicas en torno a la reproducción.

contribución radicaría en una ampliación de los saberes cartográficos en tanto que a los conocimientos propiamente geográficos que se vienen produciendo desde la Grecia antigua (tales como la ubicación y caudal del río Nilo) se adicionarían ahora otros provenientes de lo corporal (por ejemplo, el corazón está dentro de la cavidad torácica y a tanta distancia de los pulmones, etc.). Pensadas las cosas de este modo, el cuerpo, a su escala —noción geográfica por excelencia— vendría a asumir el papel que en la geografía le compete a la Tierra, esto es, un espacio en blanco, soporte de los accidentes, el cual, al igual que el globo terrestre, presentaría superficies e interioridades distribuidas en un espacio homogéneo. Sin embargo, ni siquiera la Tierra puede ser pensada de este modo, no puede ser concebida como un espacio objetivo dado de antemano y vacío sobre el cual la mano del creador sembró los accidentes geológicos para que luego el ávido geógrafo se aboque a cosechar los frutos divinos. Al respecto, Husserl destaca “«la Tierra» como el suelo uno y único de la Tierra no puede experimentarse en reposo en el sentido de reposo de un cuerpo, y tampoco cabe experimentarla como cuerpo en el mismo sentido en que se tiene experiencia de «un» cuerpo. Este último no sólo tiene su extensión y cualidades, sino también su «lugar» en el espacio, susceptible de cambio, de reposo o de movimiento. Pero mientras yo no tenga representación alguna de un nuevo suelo (...) la Tierra misma es, justamente, suelo, no un cuerpo físico (...) es un todo cuyas partes —cuando se piensan por sí, fragmentadas o fragmentables, como sin duda puede hacerse— son cuerpos físicos, pero que como «todo» no es cuerpo físico alguno. He aquí un todo que «consta» de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico.” (2006:24-25). Sentado esto, agrega “carece de sentido hablar de antemano de un espacio universal vacío, como mundo «astronómico» que ya es infinito, o hablar de un espacio que circunda a la Tierra y en que ella esté igual que otros cuerpos físicos están en ella” (op. cit.:26-27). Y este carácter de *suelo* dado a la Tierra, esto es, inhallable en el espacio objetivo sino, antes bien, constitutivo de él, Husserl lo vinculará al cuerpo propio: “en la experiencia primordial, mi cuerpo no se desplaza ni reposa (...) yo no sufro desplazamiento; permanezca quieto o camine, tengo por centro a mi cuerpo”<sup>9</sup> (op. cit.:30-31). Retomando a Husserl, toda la fenomenología de Merleau-Ponty (1985)<sup>10</sup> se abocará a desarrollar cabalmente este carácter constituyente de lo corporal, no sólo en lo que respecta al espacio, tema del que hemos dado aquí una pequeñísima reseña, sino en relación a muchas otras dimensiones de la existencia. Por supuesto, a los fines de este trabajo, detenemos aquí nuestra marcha.

Por lo tanto, cuando empleamos la expresión “geografía corporal”, repitémoslo una vez más, no pensamos en un espacio en términos objetivos, cartesianos<sup>11</sup>, un espacio vacío ajeno al cuerpo que lo habita sino un espacio en el sentido que a este término le da la fenomenología, un espacio constituido por lo corporal, fenomenal (humano, “hodológico” según Sartre, 2006:388) un espacio con sus luces y tinieblas, con sus claros y también con

<sup>9</sup> El traductor de esta obra de Husserl, Agustín Serrano de Haro, explica en una nota al pie “el reposo y la condición de suelo que aquí se atribuyen al cuerpo propio son una forma provisional de hacer referencia a su situación de centro indeclinable de la experiencia —«punto cero» de ella, dicen muchos otros textos—. Lejos de entrar en tensión con el no movimiento que es privativo del suelo originario de experiencia, el análisis de los movimientos intencionados del cuerpo —las «cinestésias»- y de su reposo —quietud cinestésica- será pieza esencial para aclarar la tesis del no movimiento y no reposo de la Tierra” (op. cit.:21). Asimismo, recuérdese el ya citado trabajo de Presas en relación a Husserl, en el cual se decía “mi cuerpo constituye el *punto cero*, el *aquí absoluto* con relación al cual todas las demás cosas están *allí*. El cuerpo coopera en la constitución de toda configuración espacial” (op. cit.:174. Cursivas en el original).

<sup>10</sup> Su trabajo clásico, *Fenomenología de la percepción* rebosa de ejemplos acerca del carácter constituyente de lo corporal. Para el caso aquí tratado en relación a lo espacial, basten las siguientes indicaciones “mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos (...) la permanencia de mi cuerpo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que éste no se comprende más que por aquella” (1985:110), “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), “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” (op. cit.:117).

<sup>11</sup> Merleau-Ponty describe al espacio cartesiano como reposando “absolutamente *en sí*, por todas partes es igual a sí mismo, homogéneo, y sus dimensiones por ejemplo son por definición sustituibles” (1986:36. Cursivas en el original). Este sería el espacio de la ciencia, “un espacio geométrico indiferente a sus contenidos” (1985:75).

zonas ni siquiera tematizadas, por tanto, ni siquiera vacías. Desde una postura teórica totalmente opuesta, Pierre Bourdieu, sin embargo, hace similares referencias a esta temática espacial cuando, respecto del plan elaborado por el científico para dar cuenta de la realidad social, expresa que éste “reemplaza el espacio discontinuo de y lleno de lagunas de los recorridos prácticos [que son corporales] por el espacio homogéneo y continuo de la geometría” (2007:134). Es en este sentido particular del espacio que nos referimos a geografía y es con estas reservas que consideramos debe leerse la siguiente expresión de Bourdieu “mil acciones de inculcación difusa por las cuales se tiende a poner orden en el cuerpo y en el mundo, por medio de una manipulación simbólica de la relación con el cuerpo y con el mundo que apunta a imponer lo que es preciso llamar, con Melanie Klein, una “geografía corporal”, caso particular de la geografía o, mejor, de la cosmología” (op. cit.:126). Por tanto, si bien reconocemos que el término geografía corporal es acreedor de ciertos caracteres que lo emparentan con la idea de mapa y de espacio vacío, constituye uno de nuestros mayores intereses no reducir el itinerario corporal narrado en la Meditación a esta figura cartográfica, dado que creemos que este discurso no se mueve con una categoría de espacio homogéneo. De permanecer aún en la convicción de pensar la geografía corporal como un mapa, restaría agregar que se trataría de esos fabulosos pergaminos medievales, plagados de monstruos y de espacios heterogéneos. Por otra parte, a la luz de lo expuesto, creemos que la fórmula de Klein “geografía corporal como caso particular de la geografía o, mejor, de la cosmología” no constituye un axioma de recorrido unívoco sino que admite una lectura bívoca, si tenemos en cuenta que en la Meditación se comienza narrando el recorrido de la Luz por el cuerpo (geografía corporal) y partiendo de éste como punto de referencia (punto cero de la experiencia según Husserl) se da cuenta luego de la expansión concéntrica y centrífuga de la Luz, primero al continente y la Tierra (geografía) y posteriormente a las galaxias y los astros (cosmología). Presenciamos pues, un doble movimiento —centrípeto y centrífugo— de incorporación y irradiación de la luz, en el cual el cuerpo no sería sólo un microcosmos que incorpora sino también algo que constituye, dimensión que tal vez esté presente en toda cosmovisión religiosa que apunte a la reforma corporal.

Analizaremos ahora otra faceta de la Meditación que reclama nuestro interés. Sin mayores dificultades podemos advertir que en ésta tiene lugar una relación de oposición entre la Luz y la 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, lo cual nos enfrentaría con una verdadera idea ilustrada, iluminista (para llevar la redundancia al absurdo) de la Luz.

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”, como el objetivo mismo de la Meditación que consiste en “iluminarnos”, transformarnos en un faro de luz que despeja y elimina toda penumbra. A partir de los vínculos entre la Luz y el conocimiento que acabamos de subrayar, consideramos que es válido afirmar que en el recorrido corporal que efectúa la Luz está implicada una relación de conocimiento con el cuerpo (“los yoghis a través de la meditación conocen su cuerpo” según lo dicho por una devota), es decir, que en el acto de llevar la atención al

mismo<sup>12</sup>, es decir, alumbrarlo, iluminarlo, se lo “ve”, conoce (Ciertos devotos se refirieron a la Meditación como un ejercicio de “visualización”. No hacemos aquí 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 es nombrada de manera exhaustiva la interioridad del cuerpo humano, 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 lo alcanza todo (el guía dice de la Luz “va iluminando todo en su recorrido”). Y esta interioridad del cuerpo descrita en la Meditación Sai abunda en nociones corporales biomédicas. En este punto, resulta esclarecedor el análisis de Foucault respecto del origen de los saberes biomédicos modernos, en tanto que encontramos ciertas semejanzas con lo anteriormente expuesto. Sostiene éste que 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 trabaja 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” (2006:274). Será para Foucault este cambio en la formas de la visibilidad el que abrirá la “posibilidad de una nueva experiencia clínica”, la medicina moderna, la cual implica un “acceso al individuo”, acceso que se logra a través de la mirada, la cual “no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible” (op. cit.:8). Tanto en el caso por Foucault develado, la emergencia de la clínica moderna, como en el de la Meditación, somos testigos de un proceso a través del cual el cuerpo humano, y en especial su interior, es “iluminado” y visto, ora en el primer caso por el Ojo médico, gracias a un cambio de óptica, ora en el segundo por la Luz (mas recuérdese lo expresado “la Luz es Dios y Dios es la Luz”, siendo Dios, por supuesto, omnividente). No obstante, más allá de haber planteado estos paralelismos, dada la fuerte presencia de categorías biomédicas en la interioridad del cuerpo narrada en la Meditación Sai, nos formulamos, sólo a título programático, el siguiente interrogante ¿Cuanto le debe en este aspecto la Meditación Sai a los saberes biomédicos occidentales?

Ahora bien, consideramos que el fenómeno arriba descrito no se limita a un mero acto nominal reductible a términos de conocimiento tético, sino que también involucra otros factores. Nos referimos a la eficacia que esta geografía narrada tiene, a su carácter transformador de la experiencia, aspecto del que ahora intentaremos dar cuenta. En su clásico y célebre estudio sobre la eficacia simbólica, Levi-Strauss (1987) examina un caso 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 operaciones. 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

---

<sup>12</sup> Esta “atención al cuerpo” que se da en la Meditación no se restringe a nombrar, y en ese acto conocer, órganos internos, sino que aquí también deben incluirse ejercicios tales como los tendientes a prestar plena conciencia a la respiración, la postura corporal, etc.

en el cuerpo (el parto). Precizando este último punto, Levi-Strauss expresa que los protagonistas del mito narrado (los *nelegan*) “«despejan» —(...) para ella [la enferma], para hacerle «clara» y accesible al pensamiento consciente<sup>13</sup> 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 caso en el cual el cuerpo es blanco de representaciones simbólicas (el encantamiento), representaciones éstas que tienen una eficacia material sobre lo corporal, es decir, inducen una transformación de su estado, efecto que Levi-Strauss denominará “eficacia simbólica<sup>14</sup>”. La narración es así performativa, las palabras “hacen cosas” en el cuerpo, lo transforman.

En el presente estudio sobre la Meditación, la narración que hace el guía también toma al cuerpo como teatro de operaciones y aquí también el relato es una “visión iluminante” en tanto que nombrando partes y funciones corporales se las lleva de este modo al plano del pensamiento conciente<sup>15</sup> (la Luz “ilumina” todo su recorrido a través del cuerpo). Asimismo, podría decirse que también constituye un discurso que detalla un itinerario corporal que involucra temas que si bien no podemos decir que son estrictamente míticos son, al menos, etnoanatómicos (“anatomía mítica”) y fisiológicos<sup>16</sup>. Igualmente, encontramos una “geografía afectiva<sup>17</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 corporal.

Sin embargo, antes de abandonar este tema, 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. En el ejemplo centroamericano que hemos expuesto, toda la práctica está

---

<sup>13</sup> En otro lugar del mismo trabajo, Levi-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).

<sup>14</sup> Creemos que hay una embrionaria alusión a la eficacia simbólica ya en Mauss, cuando, mencionando las maneras corporales adecuadas de andar en la sociedad maorí, explica que “esta misma cuestión fundamental se me planteaba por otro lado, en relación con las nociones relativas al poder mágico, a la creencia en la eficacia no sólo física sino también oral, mágica y ritual de determinados actos” (1979:341). En este punto cita un ejemplo australiano de un canto ritual de caza y carrera, en el cual son mencionadas partes del cuerpo, y señala que este acto de “resistencia biológica”, atrapar una presa muy difícil de perseguir, es “conseguido gracias a unas palabras y a un objeto mágico” (op. cit.:342). Desde un punto de vista más terapéutico, Lock y Schepher-Hughes escriben “las creencias matan, las creencias curan” (1987:34).

<sup>15</sup> De este modo, la “atención a lo real” (el cuerpo), este percibir “mentalmente los menores detalles” que menciona Levi-Strauss (op. cit.:217) es aplicable en este caso. De los muchos ejemplos que podríamos citar, mencionemos aquél en que se invita a llevar a un plano conciente el acto fisiológico inconsciente de la respiración (a través de la reiterada pronunciación mental del So-Ham).

<sup>16</sup> Debemos aclarar enfáticamente que no afirmamos aquí que el relato de la meditación apunta a “abolir” en el espíritu del devoto la distinción entre los temas míticos y fisiológicos, tal como ocurría en la cura shamanística según Levi-Strauss (op. cit.:217). Podemos expresar, no obstante, como ya lo hemos hecho, que en lo narrado durante la meditación se ven intrincados aspectos propiamente fisiológicos con otros etnoanatómicos.

<sup>17</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).

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 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 Levi-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 Levi-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. Siguiendo a Lambek (1998:105) podemos decir que, no obstante reconocerse una diferencia entre estas dos dimensiones, es decir, la existencia de un dualismo cuerpo-mente, no siempre estas dos esferas constituyen términos opuestos como ocurre en el caso cartesiano. Por último, resta agregar que Levi-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 la 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, con la esperanza de que al sopesar ambas cuestiones podamos aprehender el fenómeno de manera más completa.

### ***Geografía viva, la Meditación como performance:***

Precisaremos ahora 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. Cursivas en el original). Asimismo, no obstante las considerables divergencias que existen entre ambos autores, Bourdieu también enfatiza el carácter encarnado de las creencias al destacar que la *ilussio* —creencia en el juego constitutiva de la pertenencia a un campo (op. cit.:109), por ejemplo el religioso— “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. Cursivas en el original).

Un primer aspecto de la Meditación que nos parece de indudable carácter performático es el particular uso que se hace de la respiración. Recordemos como al comienzo de la práctica el guía lleva nuestra atención a la respiración, indicándonos que debemos concentrarnos en la nariz y en como transcurre el flujo de aire, explicándonos que al inspirar incorporamos a Dios y al exhalar expulsamos lo que nos aleja de él, y nos invita 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 a establecer de manera conciente y explícita algo material que efectuamos constantemente de manera inconsciente, afirmar que “Yo soy Dios y parte de Él”, “que soy Uno en Todo”. De este modo, 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” sino que apunta, con la minucia de las indicaciones, a que estas ligazones se experimenten corporalmente. Vemos en este uso de la respiración una verdadera performance, un ejercicio corporal que apunta a lograr una experiencia nueva, experiencia que está en el núcleo de su cosmovisión, su simbolismo. En este sentido apuntan las palabras de 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). 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 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 tema, Marcel Mauss nos ha regalado unas magníficas 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 de lo que se cree; en cualquier caso, nos permite comprender unos hechos que hasta ahora nos eran incomprensibles” (op. cit.:355-356).

Sin asimilar, por supuesto, el cuerpo a lo biológico —Mauss es el primero en negarlo—, esta cita me parece fundamental en tanto que da cuenta de lo arriba indicado, nos referimos a esta relación material-corporal con Dios que se intenta desencadenar, experimentar, a través del ejercicio de la respiración. Gracias a este ejercicio, el devoto siente corporalmente su vínculo con lo Divino, más allá de conocerlo intelectualmente. Si se acepta esto, no caben dudas de que al menos en este aspecto de la meditación ésta constituye una performance que permite un acceso corporal, experiencial, a Dios; el cuerpo asume aquí un rol central en el logro de las aspiraciones espirituales. Vinculada a esta temática se encuentra la relación cuerpo-cosmos, a la que vale la pena dedicarle algunas palabras. Tradicionalmente, para pensar los vínculos entre cuerpo y mundo, se ha presentado al pensamiento occidental —que separaría tajantemente ambos términos— como opuesto a una concepción “holista”<sup>18</sup> —característica de las sociedades no occidentales— que destacaría la conexión entre ambas dimensiones (Citro, 2006:15). 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” (op. cit.:9). Por lo aquí señalado respecto de la respiración y el vínculo material que permite establecer entre el cuerpo del devoto y Dios, sin mayores dificultades podría pensarse que este caso es asimilable a una

---

<sup>18</sup> Respecto de las “ingenuidades” del holismo tales como las de Leenhardt, quien suponía la indistinción entre las nociones de persona, cuerpo y mundo en la sociedad de los Canacos, ya Mauss escribía en relación a la noción de persona y yo conciente que “no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal” (op. cit.:310).



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 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”.

Sin embargo, para el caso aquí tratado no emplearemos la noción de las partes solidarias del todo, sino utilizaremos la expresión mucho más figurativa de Landgrebe quien, citando a Merleau-Ponty, dice que “el hombre es un *sensorium commune*, un extracto del universo” (1975:207. Cursivas en el original). 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” (1986:25). Como la gota de mar, el hombre es un extracto del mundo y se comunica con él (mismo) respirando.

Otro aspecto performático de la meditación que debemos considerar es el pronunciado interés que se da en la misma por la postura corporal adoptada<sup>19</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 respecto de la quietud corporal “la quietud física es absolutamente fundamental para la quietud de la mente”. Claramente se aprecia en estos casos que la meditación es una performance corporal que repercute en el espíritu<sup>20</sup>, donde la postura corporal “natural” adoptada induce, cataliza, la efectividad de la meditación. Como en el caso de la respiración, vemos también aquí como el cuerpo influye en el espíritu y en sus metas (acceder a Dios). De este modo, la eficacia de la meditación no se restringiría sólo a la coherencia lógica de un discurso simbólico (la geografía corporal narrada) que impactaría en el cuerpo sembrando el orden en la inhóspita tierra del caos, sino que también es el cuerpo (cómo respira, la postura que asume, lo que come y, como más abajo veremos, su manera de hablar) y las emociones que se suscitan, lo que hace eficaz esta práctica espiritual. Víctor Turner señala que el hombre es “un animal autoperformativo —sus *performances* son, en cierta manera, reflexivos—; en el *performance* el hombre se revela a sí mismo” (op. cit.:116. Cursivas en el original). Esta transformación espiritual que efectúa lo corporal es 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>21</sup> (op. cit.:112).

---

<sup>19</sup> En lo tocante a lo performático de la postura corporal en el ámbito religioso, son interesantes las puntualizaciones de Pierre Bourdieu cuando 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” (op. cit.:147. Cursivas en el original) y cita luego a Georges Duby “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. Cursivas en el original).

<sup>20</sup> Vinculado a esto, pero en relación a otro tema, un devoto me explicaba “la mente saludable necesita de un cuerpo saludable. Si estas enfermo, por ejemplo, no puedes rezar, hacer el servicio, estudiar, etc.”

<sup>21</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. Cursivas en el original). De lo antedicho, Bourdieu 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 afirmación con lo señalado por Levi-Strauss cuando, respecto de la cura shamanística y psicoanalítica, señala que “se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva

Ligado a lo anterior, afirmación ésta que justificaremos al final de este párrafo, considero que otro carácter corporalmente performático de la Meditación 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...”). 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 la práctica. Como bien 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. Anteriormente hemos visto que la manera de poner el cuerpo (la postura corporal) es fundamental para la efectividad de la meditación, ahora vemos que también la manera de “poner la voz” (postura oral) hace a la eficacia de la misma. Tal vez, estas maneras de poner el cuerpo y la voz que hemos distinguido en la meditación 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). Sin embargo, 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 y que está conformado por 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.

### ***Iluminación por contacto, el cuerpo del Avatar y la Luz:***

Como hemos manifestado al inicio de este trabajo, Sai Baba es considerado un Avatar, es decir, Dios mismo encarnado en un cuerpo humano viviendo hoy día entre nosotros. Creemos que esto puede ser vinculado con ciertos aspectos de la Luz de los que hemos dado cuenta en este trabajo. Para hacerlo, permítaseme citar algunos pasajes de diferentes

---

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).

discursos<sup>22</sup> enunciados por el propio Sai Baba. En uno de ellos dice: *“El Señor encarna en forma humana a fin de instituir los modos para obtener la paz espiritual suprema 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 El. Reconocer al Señor dentro de ustedes como el Motivador es la tarea para la cual El viene en forma humana. No pierdan mi contacto y compañía, pues es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa”*. En otro trabajo (Puglisi, 2007), hemos examinado éste discurso, entre otros, destacando el hecho de que Sai Baba manifestaba que adoptaba la *forma* humana (el cuerpo) a fin de que “la humanidad pueda sentir afinidad”. Examinábamos en aquél trabajo el papel principal que juzgábamos asumía el cuerpo humano, en tanto que constituía el eslabón que permitía la afinidad entre los hombres y Dios como Avatar, así como también señalábamos la performatividad del cuerpo de Sai (brasa) que al *“caminar entre los devotos, comer y hablar como ellos”* (como rezaba otro discurso) permitía encenderlos, iluminarlos (Un devoto que ha viajado varias veces a la India a ver a Sai Baba me explicó “la cercanía con el Avatar quema vidas, es decir, acorta el número de vidas que debemos encarnar para iluminarnos”). Si hemos traído estas cuestiones a colación, es porque consideramos que pueden dibujarse ciertas similitudes entre la metáfora empleada por Sai Baba para explicar el porqué de la adopción que hace de un cuerpo humano: “es sólo cuando el carbón está en contacto con la brasa que puede también convertirse en brasa”, es decir, una explicación que apunta a una “iluminación por contacto” gracias a la semejanza y cercanía entre los cuerpos del Avatar y sus devotos y lo visto en este trabajo acerca de la Meditación. En efecto, podemos establecer cierta correspondencia entre el cuerpo del Avatar pensado como una “brasa” que cercana al cuerpo de los devotos los enciende y la Luz de la que hemos tratado en este trabajo, luz que procede al inicio de la meditación de una vela que estamos viendo y que se encuentra a pocos metros de nuestro cuerpo. Al igual que lo ocurrido con la cercanía al cuerpo del Avatar, en la Meditación en la Luz asistimos a una transformación del cuerpo, a una iluminación, pues éste de ser un receptor de luz deviene su efector<sup>23</sup>, la luz entra al cuerpo y luego de recorrerlo, lo vuelve una fuente de la misma, irradiándola “a todo el cosmos”, afirmándose, al final de la meditación, que la luz está en todo y en todos, donde la Luz es Dios y Dios es la Luz. De este modo, en los dos casos observamos que es la cercanía (material, física), del Avatar en el primero, de la Luz en el segundo —aunque hay buenas razones para homologarlos— la que propicia una transformación del cuerpo del devoto, una iluminación del mismo, proceso éste análogo a aquél enteramente físico observado cuando se coloca un carbón cerca de una brasa encendida y donde, luego de encenderse, éste irradia el calor al entorno. Por otra parte, no podemos dejar de destacar el hecho de que para que pueda ser encendido por la Luz o el Avatar, el cuerpo del devoto (y en el caso del carbón esto es mucho más patente aún) debe poseer una cualidad tal en su naturaleza que le permita recibir esta luz, de ahí la importancia que debemos prestarle a la expresión “reconocer al Señor dentro de ustedes” o bien a la metáfora arriba indicada por un devoto para explicar nuestra relación con Dios, metáfora en la cual se explicaba que éramos como una gota extraída del mar, y, por lo tanto, cualitativamente semejantes al mismo.

---

<sup>22</sup> Sai Baba. 1963, 1968a, 1968b, 1974 “Four important discourses by Sri Sathya Sai Baba” (consultado: 19 de junio, 2008. <http://www.sathyasai.org/discour/content.htm>).

<sup>23</sup> Este movimiento a primera vista parecería ilusorio, pues la meditación comienza con la afirmación de que estamos en la luz, para, luego de señalar que es incorporada, afirmar que la irradiamos y que ahora todo y todos estamos en la luz. Sin embargo, despejamos esta confusión si abandonamos al círculo como figura geométrica para pensar esta cuestión y adoptamos la elipsis, la espiral.

### ***Conclusiones:***

Hemos dedicado este trabajo a analizar 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, la participación principal del cuerpo para el logro de las aspiraciones cosmovisionales de los creyentes. De este modo, consideramos que la Meditación en la Luz puede ser conceptualizada como una performance corporal que tendería a transformar al devoto en vistas a lograr la fusión con lo divino, es decir, la iluminación. Y si bien es indudable que la iluminación consiste en última instancia en una fusión de los espíritus, asimismo es innegable que da sus primeros pasos por la senda del cuerpo.

## **Bibliografía:**

- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Citro, Silvia. 2003. *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik* (Capítulo 2). Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Citro, Silvia. 2006 “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: Matoso, Elina (comp.) *El Cuerpo In-cierto. Arte / Cultura / Sociedad*, pp. 45-106. Buenos Aires: Letra Viva - Universidad de Buenos Aires
- Descartes, René. 1980. “*Meditaciones Metafísicas*”. En: *Descartes Obras escogidas*, pp. 216-233. Buenos Aires: Charcas
- Descartes, René. 1989. *Discurso del Método. Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Barcelona: Planeta-Agostini. Trad. 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: Editorial Gedisa
- Hérítier, Françoise. 1991. "El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones" En: Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, pp. 159-174. Madrid: Editorial Taurus.
- Husserl, Edmund. 2006. *La tierra no se mueve*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense.
- Lambek, Michael. 1998. "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation". En: Michael Lambek and Andrew Strahern (eds.), *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, pp. 103-126. Cambridge: Cambridge University Press.
- Landgrebe, Ludwig. 1975. *Fenomenología e Historia*. Caracas: Editorial Monte Ávila
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología Estructural*. Barcelona: Editorial Paidós
- Lock, Margaret and Nancy Scheper-Hughes. 1987. “The Mindful Body: A prolegomenon to future work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly* 1: 1-60. Hemos empleado la traducción de Miranda Gonzalez Martín, Material para el seminario de Antropología Médica, FFyL, UBA.
- Mauss, Marcel 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1985. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1986. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Editorial Paidós
- Presas, Mario. 1976. “Corporalidad e historia en Husserl”. En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. II, N° 2, julio de 1976, pp. 167-177.
- Puglisi, Rodolfo. 2006. “Una aproximación a la representación del cuerpo en los grupos Sai Baba”. *VIII Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Edición en CD.
- Puglisi, Rodolfo. 2007. “En torno del retorno: caducidad y perennidad en grupos Sai Baba”. *IX Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Edición en CD.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Turner, Bryan. 1989. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica
- Turner, Bryan. 1997. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica
- Turner, Víctor. 2002 “La antropología del *performance*”. En: Ingrid Geist (comp.) *Antropología del ritual*, pp. 103-144. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.