

## **HISTORIA DEL MOVIMIENTO SAI BABA EN LA ARGENTINA. PASADO Y HORIZONTE FUTURO DE UNA MINORÍA RELIGIOSA EN EL CONO SUR**

*History of the Sai Baba movement in Argentina. Past and future horizon of a religious minority in the southern cone.*

**RODOLFO PUGLISI**

CONICET/ Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales  
(IDHICS)-UNLP, Argentina  
rodolfopuglisi@gmail.com

Recibido: 16.05.18

Aceptado: 22.08.18

### **Resumen**

En este trabajo presentamos los aspectos biográficos centrales del líder espiritual indio Sathya Sai Baba para luego ofrecer una historia de su movimiento en la Argentina, sus orígenes vinculados a actores de la ciudad de Buenos Aires para posteriormente dar cuenta de la consolidación del culto en el resto del país. El artículo se basa en una serie de trabajos que analizan los procesos de globalización religiosa, cultura de clase y espiritualidad, así como las reapropiaciones y resignificaciones entre saberes orientales y occidentales. Finalmente, el artículo describe una serie de hechos recientes desencadenados a partir de la muerte de Sai Baba y bosqueja algunas claves interpretativas de cara al futuro de estos grupos.

**Palabras clave:** Sai Baba, Argentina, historia, religión.

### **Abstract:**

In this work, we present the central biographical aspects of the Indian spiritual leader Sathya Sai Baba and then offer a history of his movement in Argentina. Thus, we narrate its origins linked to actors of the City of Buenos Aires to then account for the consolidation of the cult in the rest of the country. The article is

inscribed in a series of works that analyze the processes of religious globalization, class culture and spirituality, as well as the reappropriations and resignifications between Eastern and Western knowledge. Finally, the article describes a series of recent events unleashed since the death of Sai Baba and outlines some interpretive keys for the future of these groups.

**Keywords:** Sai Baba, Argentina, history, religion.

## SAI BABA, SEMBLANZA BIOGRÁFICA Y GLOBALIZACIÓN DEL CULTO

Para el filósofo indio T. Mahadevan “no es posible decir cuándo comenzó el pensamiento de la India. Incluso en la literatura más antigua —el Veda<sup>1</sup>— encontramos referencias a pensadores de un pasado remoto. La fecha establecida para lo que se ha dado en llamar la civilización del valle del Indo es de 4000 y 3000 años A. C.” (1991:17). Según los análisis clásicos de Max Weber “el antiguo hinduismo nació en una casta hereditaria de literatos cultos, los cuales, hallándose apartados de todo oficio, actuaban como una especie de consejeros ritualistas y espirituales de individuos y comunidades” y sólo más adelante, durante la edad media india, “el hinduismo se vulgarizó; representó la ardiente religiosidad sacramental del salvador y fue practicado por los estratos inferiores con sus mistagogos plebeyos” (Weber, 1985:9). Las teorías poscoloniales, por su parte, sostienen que el hinduismo es una construcción británica del siglo XIX que aglutina bajo un mismo nombre creencias dispersas. Contra esta perspectiva, Lorenzen sostiene que éste ya existía como un cuerpo de ideas único que se desarrolló mucho antes, como resultado de la rivalidad entre la religión hindú y el islam, a partir del sultanato de Delhi que comienza en el siglo XII y que dura más de cinco siglos (2006:80-81). Asimismo, el autor señala que incluso antes de la llegada de los gobernantes musulmanes en el siglo XII, alrededor del siglo IX con la restauración hindú, se puede reconocer una identidad hinduista basada en el contraste entre éstos y los budistas y los jainas (2006:103; Collins, 2002). Lo que Lorenzen reconoce, empero, es que esta

---

<sup>1</sup> Louis Renou señala que estos documentos “son obra de los grupos ‘arios’ —es decir, indoeuropeos— que habían invadido la India del noroeste probablemente hacia 2000 A. C., por lo que debe considerarse que los textos védicos más antiguos se remontan a esa época” (1965:7). Lo mismo es señalado por Cassileth (1998), aunque como sostiene Leguizamón “esta hipótesis es actualmente desafiada por varios historiadores indios” (2006:95).

identidad hindú se fortaleció posteriormente a partir del conflicto con los administradores británicos (siglo XIX) y con su politización asociada con el nacionalismo religioso hindú, tanto antes como después de la independencia política de la India y Pakistán en 1947. Podemos decir, pues, que lo que hoy llamamos hinduismo es el resultado de milenios de transformaciones de diversos sistemas filosóficos y religiosos que, no obstante, poseen cierta homogeneidad (Zimmer, 1979).

A lo largo de su extensa historia, la India ha sido prolífica en la emergencia de santos y gurús<sup>2</sup>. En el siglo XX uno de ellos fue Sathya Sai Baba, líder espiritual que, sin salir jamás de la región sur de este país<sup>3</sup>, consiguió captar la atención de millones de personas en todo el mundo. Recuperando los saberes del hinduismo, los reformuló de modo de hacerlos asequibles y compatibles con las creencias religiosas más variadas, tendiendo puentes especialmente hacia el cristianismo como llave de entrada a occidente. El culto Sai Baba puede ser considerado, pues, un movimiento neohinduista (Silva da Silveira, 2005, Atglas, 2014), en el que se reorganizan elementos tradicionales de la espiritualidad hindú en el escenario de la transnacionalización religiosa y el consumo occidental de espiritualidades orientales (Campbell, 1997; Gracie Diem y Lewis, 1992, entre muchos otros que han analizado estos fenómenos).

No obstante, es importante señalar que a diferencia de otras expresiones religiosas transnacionales de este tipo, este movimiento presenta dentro de la India un fuerte componente nacionalista fusionando, al igual que otros grupos religiosos y políticos locales, identidad nacional e hinduismo, algo que como decíamos ha venido ocurriendo allí en el marco de su proceso independentista que busca recrear una comunidad imaginada (Anderson, 1993) alrededor de una serie de representaciones comunes. En este sentido, el antropólogo Lawrence Babb, quien estudiara el movimiento en los 1980<sup>3</sup>, señala que a pesar del eclecticismo de sus enseñanzas, una nota persistente en los discursos de Sai Baba es una clase de nacionalismo cultural (1986:172). Según Babb, analizando discursos y prácticas, este líder consideraba las influencias occidentales como nocivas para la India, detestaba la occidentalización de su país, siendo precisamente uno de los objetivos de sus programas de educación corregir esto con en una línea definitivamente conservadora y tradicionalista acorde a los

---

<sup>2</sup> Estos términos no son sinónimos (White, 1972) aunque no es el objetivo de este trabajo profundizar en un análisis exegético de este tipo.

<sup>3</sup> A excepción de un única vez a África a fines de los 60<sup>3</sup>.

saberes hindúes (1986:173). Por ello, podemos reconocer una ambivalencia o un discurso bifronte en tanto hacia el mundo occidental la narrativa Sai remarca el ecumenismo religioso, mientras que dentro de su país conserva fuertes rasgos locales, sólidamente entretreídos con el hinduismo. Pasaremos a continuación a retratar algunos hitos biográficos de este singular personaje.

Sathya Sai Baba nace en el pueblo de Puttaparthi (Estado de Andra Pradesh, sureste de la India) el 26 de noviembre de 1926 y muere allí mismo el 24 de abril de 2011. El nombre que recibió al nacer fue Satyanārāyaṇa<sup>4</sup> Raju Ratnakara — casta Rāju (o Bhatrājus), apellido Ratnakara— siendo el último hijo (dos hermanos y una hermana) de una familia de campesinos. Sus aspectos biográficos están plagados de controversias entre devotos e investigadores<sup>5</sup>.

Cuando se refieren a los aspectos históricos de la vida de Sathya Sai Baba, es muy frecuente en las narraciones de los devotos encontrar amplias referencias a su biografía oficial (Kasturi, 1993), realizada por un ferviente devoto suyo, la cual fue sumando volúmenes a lo largo de los años. Sobre esta, los investigadores Swallow (1982:126) y Babb (1986:161-162) han dicho que no sería sino “un cuento de hadas” que no brinda datos objetivos sobre la vida de Sai Baba. En esta dirección, Babb señala que “los hechos estrictos de su biografía personal y manera de vida son enterrados, capa sobre capa, con hagiografía”, razón por la cual “ninguna explicación objetiva de la vida de Sai

---

<sup>4</sup> Este nombre deriva de una deidad adorada por su madre quien realiza plegarias correspondientes al culto Nārāyaṇa para poder tener un hijo más (Spurr, 2007:97). Luego se acorta a simplemente a “Sathya”.

<sup>5</sup> Por ejemplo, su inserción en el sistema de castas de la India a partir de su nombre. Bowen (1985:485), Swallow (1982:136) y Babb (1986:163) interpretan la autoadscripción al linaje Bharadvāja (casta brhamin) que Sai Baba efectúa en uno de sus más importantes discursos del año 1963 (Discurso I) como un modo de obtener legitimidad. Frente a esto, el investigador y devoto Spurr señala que, con una sola excepción, los Bhatrājus son la única casta no brhamin que tiene derecho a representar papeles de gurú o instructor religioso, por lo cual Sai Baba no tiene la necesidad de afiliarse con un linaje brhamin para obtener prestigio (2007:101). En esta dirección, Spurr (2007:99-102) efectúa un detallado análisis en relación a la casta Rāju (o Bhatrājus) a la que pertenece Sathya Sai Baba, concluyendo que esta proviene de un grupo altamente valorado de poetas-cantores de las cortes reales, los cuales muchos de ellos en la actualidad son campesinos y ya no cantan. Para una referencia general al sistema de castas en la India remitimos a los análisis clásicos de Dumont (1970), donde no pueden desconocerse las críticas que posteriormente se le han planteado (Appadurai, 2010).

Baba ha sido escrita” (1986:161-162). En este sentido, según estos especialistas, lo relatado por Kasturi es apologético, invenciones narrativas que se naturalizan y que tienen siempre una función moral, pedagógica e ideológica. De todas maneras, lo que nos importa no es si la biografía de Kasturi ofrece o no un relato “verdadero” de los hechos, sino que ésta es la historia que los devotos creen y que reproducen con asombroso grado de fidelidad en sus narrativas, tanto en la India como en el resto del mundo, pudiéndosela considerar ciertamente una narrativa hegemónica.

El relato colectivo del grupo enfatiza que desde su nacimiento Sathya manifestó poderes sobrenaturales. Numerosas anécdotas circulan ampliamente entre los devotos sobre su primera infancia destacando su singularidad. Especialmente importante resulta un episodio desencadenado por la picadura de un escorpión en marzo de 1940, lo cual disparó un fuerte cambio comportamental en el joven Sathya. A partir de aquí comenzó a llamarse a sí mismo “Sai Baba”, declarándose la reencarnación de un hombre santo del norte de la India, Sai Baba de Shirdi (1838-1918), una personalidad reconocida por su esfuerzo en articular prácticas y doctrinas hinduistas y musulmanas en un contexto de conflicto interreligioso (White, 1972; Rigopoulos, 1993). Según Swallow esto constituyó una estrategia por parte del ahora “Sathya Sai Baba” para ganar “respeto y autoridad” (1982:135), algo con lo que no acuerda Spurr ya que a su juicio en aquella época Sai Baba de Shirdi era desconocido en el sur de la India (2007:97)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Vale agregar aquí que los primeros estudios académicos sobre Sai Baba apuntaron a relacionarlo con otros santos o líderes religiosos similares, señalando sus vínculos con las tradiciones religiosas pasadas y describiendo su persona (White, 1972; Bharati, 1970; Harper, 1972). Especialmente el trabajo de Charles White (1972) sitúa a Sathya Sai Baba en una tradición a la que se refiere como “El movimiento Sai Baba”, la cual se remontaría hasta el siglo XII. White toma como eje de análisis a Sai Baba de Shirdi (quien siendo de origen brhamin queda huérfano y es adoptado por un asceta musulmán, razón que explica que sus prácticas religiosas exhiban una mixtura de elementos hindúes y musulmanes) y se aboca a señalar las similitudes que éste presenta con las figuras que lo precedieron y sucedieron. El paralelo hacia atrás más relevante es la conciliación que este movimiento busca entre el hinduismo y el islamismo. En lo que respecta a las figuras que sucedieron a Sai Baba de Shirdi, comparando la vida de éste con la de Sathya Sai Baba, White destaca la efectucción de milagros, el uso de ceniza con fines diversos, la multilocación y la peregrinación de devotos a su *ashram* para ir a verlo (1972:873). Pero estas afiliaciones no están exentas de discontinuidades. Al respecto, White señala que a pesar de que Sathya Sai Baba dijo ser la reencarnación de Sai Baba de Shirdi “no hay influencia musulmana

Otro evento histórico relevante a destacar en la vida de Sai Baba fue su afirmación en julio de 1963 (Discurso I) de que se concebía a sí mismo como la encarnación de Shiva (el aspecto destructor de la divinidad según el hinduismo<sup>7</sup>) y de su esposa, Shakti. Esto constituye un punto de quiebre más radical con los hombres que el de 1940 puesto que ya no se declara un hombre santo sino una de las formas de la divinidad. Esta ruptura con la sociedad de los hombres, al igual que la crisis de 1940, estuvo precedida por un episodio de crisis-enfermedad, en este caso una parálisis corporal. Se aprecia aquí algo típico de toda hagiografía, esto es, las pruebas que tuvo que superar el héroe para alcanzar su santidad. Esta declaración fue luego reforzada y ampliada en otros dos célebres discursos pronunciados por Sai Baba en mayo y noviembre de 1968 (Discurso II y III) en los que directamente se autodenomina un *avatar* (encarnación total de Dios) que ha venido a restaurar la rectitud (*dharmā*) en el mundo. Según Donald Taylor (1987) este anuncio de Sai Baba de que era el “Dios Universal”, de manera que las devociones a cualquier forma de deidad fueran eventualmente cooptadas por él, coincide con el tiempo en el cual el movimiento estaba expandiéndose a occidente. Esta conjetura de que Sai Baba modifica en aquel tiempo su discurso es también sostenida por Smriti Srinivas (1999), quien no ve evidencia en las primeras etapas de la carrera religiosa de Sai Baba en cuanto a considerarse a sí mismo un *avatar* sino simplemente un hombre santo.

---

discernible en Sathya Sai Baba” (1972: 874). De igual modo, Morton Klass sugiere que “aunque Sai Baba afirma ser la reencarnación del Santo de Shirdi, él no ha hecho esfuerzos para lucir como éste o comportarse de modo similar a aquél (exceptuando los usos paralelos del *vibhuti*)” (1991:77). Spurr no está de acuerdo con esto, señalando que “hay muchas fotografías del joven Sathya Sai Baba en una pose imitativa” de Sai Baba de Shirdi (2007:96). Sin embargo, el mismo Spurr reconoce que, como señala Smith (1978:57), “es sorprendente lo poco que una pintura de Sai Baba de Shirdi aparece como parte de la parafernalia presentada con Sai Baba” (2007:96). En el caso del movimiento Sai Baba en Argentina por nosotros investigado desde una perspectiva etnográfica, vale enfatizar que los Centros Sai más importantes del país poseen en el altar del templo un retrato de Sai Baba de Shirdi y muchas estampitas que se venden o regalan tienen la imagen del mismo. Creemos que estas diferencias pueden apuntar en la dirección que mencionáramos al comienzo de este trabajo en relación al nacionalismo hindú del movimiento Sai al interior de la India y su ecumenismo promoviendo el diálogo y la tolerancia religiosa cuando se inserta en regiones foráneas.

<sup>7</sup> Completan la tríada divina suprema Brahma, el aspecto creador, y Visnu, el protector.

El movimiento Sai Baba experimentó un notable crecimiento a partir de la década de 1960 -la Organización Sathya Sai Internacional (OSSSI) fue fundada en el año 1967-, verificándose en primer término una dispersión hacia Europa occidental (siendo Gran Bretaña pionera al respecto), Norteamérica y sudeste asiático. Raymond Lee (1982), Lawrence Babb (1986), Donald Taylor (1987), Bob Exon (1997), Alexandra Kent (1999), Richard Weiss (2005), Norris Palmer (2005), Smriti Srinivas (2008), Shane Pereira (2008), Tulasi Srinivas (2010a) y Ajaya Sahoo (2013), entre otros, han analizado el movimiento a la luz de los procesos de globalización religiosa y los fenómenos de inserción local en dichas regiones<sup>8</sup>.

En Latinoamérica, el establecimiento del movimiento Sai Baba es más tardío, iniciando a fines de los setenta y especialmente en el primer lustro de los ochenta<sup>9</sup>. En la sección siguiente nos vamos a centrar en describir algunos hitos decisivos de la historia del movimiento Sai Baba en la Argentina. Los datos en los que nos basamos para elaborar esta reconstrucción histórica proceden de información oficial<sup>10</sup> del grupo complementada y contrastada con datos obtenidos de entrevistas y fuentes de información varias (folletos, cd's, videos, etc.) que fuimos recabando durante años en el marco de nuestro trabajo de campo etnográfico llevado a cabo sobre diferentes grupos Sai Baba argentinos. En este sentido, el trabajo recibe inspiración de la etnografía histórica, intentando articular el campo de experiencia de una comunidad con una investigación de su pasado (Sahlins, 1997; Naepels, 2010). Para una descripción pormenorizada de los aspectos institucionales, sociales y cosmovisionales de los grupos Sai Baba en la Argentina remitimos a trabajos previos del autor (Puglisi, 2014, 2015 y 2018).

---

<sup>8</sup> Por su parte, las compilaciones de Lawrence Babb y Susan Wadley (1995) y Chris Fuller y Jackie Assayag (2005) ofrecen un análisis general de los procesos de globalización del hinduismo, el fenómeno del “guruismo indio” y el papel de los medios de comunicación en estos procesos.

<sup>9</sup> El estudio social de estos grupos en Latinoamérica es ciertamente inexistente. Más allá de los trabajos del autor en Argentina, sólo existen dos trabajos provenientes de Brasil (Caes, 2006, 2008) basados en datos obtenidos a través de sitios de internet del movimiento y de parte de su bibliografía sagrada, y están fundamentalmente dirigidos a una discusión más bien teológica sobre la compatibilidad de mensajes entre cristianismo e hinduismo.

<sup>10</sup> Sitio web oficial de la Organización Sai de Argentina: <http://www.sathyasai.org.ar/>

## SAI BABA EN LA ARGENTINA

La Argentina es uno de los primeros países latinoamericanos en consolidar grupos Sai. Vale enfatizar que el arribo a nuestro país de espiritualidades de raigambre hinduista no responde a factores vinculados a la inmigración poblacional (como sí ocurre especialmente en el caso Sai para el sudeste asiático: Kent, 1999, Pereira, 2008) sino, en primer término, a comienzos del siglo XX, al interés por los “saberes de oriente” de ciertos sectores ilustrados de las clases altas y, posteriormente, a la masificación de este interés entre las clases medias a partir de los movimientos contraculturales de los 1960’ (Bergel, 2015; Carozzi, 2000; Gasquet, 2015; D’Angelo, 2018; Saizar, 2015, 2018).

En este escenario, los primeros contactos entre argentinos y Sai Baba se remontan a un año tan temprano como 1948, cuando Adelina del Carril (1889-1967), viuda del reconocido novelista argentino Ricardo Güiraldes, seguidora de la orden Ramakrishna, se encontraba viviendo en Bangalore (ciudad situada cerca de Puttparhi)<sup>11</sup>. Allí fue invitada a un encuentro en el cual una mujer le presentó a Sai Baba, quien en ese momento tenía apenas 22 años pero ya estaba ganando creciente renombre en la región meridional de su país. Según cuenta la historia, Adelina, que estaba dedicada a traducir al español las escrituras sagradas del *vedanta*, cuando vio a Sai Baba por primera vez expresó “Allí estaba aquél sobre quien tratan las escrituras épicas”. Se encontró varias veces con Sai Baba, quien la llamaba “Mamitha” (traducción de *mataji*, modo cariñoso a la vez que

---

<sup>11</sup> En su estudio histórico del orientalismo argentino, Axel Gasquet señala que “Ricardo Güiraldes, que había viajado extensamente por la India y el extremo Oriente junto a su amigo Adrián Dehl en 1911, tras haber frecuentado la teosofía opera un giro místico hacia el final de su vida junto a su esposa Adelina del Carril, cuya pasión hinduista se plasma en la obra póstuma *Senderos*. Su prematuro fallecimiento en octubre de 1927, cuando se hallaba en París, trunca un segundo viaje inminente con Adelina a la India. Su mujer, tiempo después, se afincará en la India durante más de una década” (2008:15). Remitimos también aquí a la narración histórica que de estos hechos ofrece García Daris (2012), así como vale enfatizar que inicialmente descontento con el catolicismo y volcado a una indiferencia religiosa, será Adelina del Carril y el hermano de ésta quienes provocan el despertar religioso de Ricardo Guiraldes acercándole textos provenientes de oriente (Mercado, 2016).

respetuoso de referirse a la mujer en la India). Sai Baba le escribió en esos años varias cartas y le ofreció varias “materializaciones”<sup>12</sup>.

Adelina retornó a la Argentina en 1951 junto a Ramachandra Gowda, un niño indio al que adoptó. Pasó los años finales de su vida viviendo en el *ashram* (templo) de la orden Ramakrishna situado en Bella Vista (provincia de Buenos Aires)<sup>13</sup>. Muchas décadas después, las cartas que Adelina había recibido de Sai Baba junto con las historias sobre sus impresiones y encuentros con éste relatadas en su diario personal fueron entregados por Ramachandra Gowda a miembros locales de los grupos Sai argentinos.

Más allá de estos contactos individuales, los procesos que llevaron a la conformación de un colectivo Sai en nuestro país se dieron varias décadas después. La organización Sathya Sai Baba se establece formalmente en la Argentina en los albores del inicio del último período democrático, en el marco de una creciente visibilización de la ya existente diversidad religiosa nacional (Frigerio y Wyncarczyk, 2008; Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). En este proceso es clave la figura de una argentina, Mónica Socolowsky. Ávida buscadora espiritual, circulando por espacios relacionados con la astrología, el movimiento *flower power* y especialmente interesada por la práctica del yoga, durante toda la década de 1970 va teniendo una serie de experiencias “milagrosas” que la acercan paulatinamente a Sai Baba. Así, a inicios de los setenta, encontrándose en New York, un compañero de astrología le entregó un folleto sobre Sai Baba que no incluía fotografías. Este folleto procedía de una persona que fue a practicar a la India con la famosa maestra de yoga Indra Devi,

---

<sup>12</sup> En tanto considerado encarnación de la divinidad, Sai Baba afirmaba “materializar” cualquier tipo de objetos de la nada. Hemos desarrollado en profundidad esta cuestión en un trabajo previo (Puglisi, 2009).

<sup>13</sup> El primer monje hindú de esta orden vino a Argentina en 1932. El *ashram* Ramakrishna en nuestro país se abrió un año después en un departamento porteño y en 1941 se trasladó a Bella Vista. Recibió su personería jurídica en 1957 y fue su primera presidenta justamente Adelina del Carril de Güiraldes. Vale recordar que para la primera mitad de la década del 50’ investigadores del fenómeno religioso en Argentina señalan que “La apertura gubernamental hacia otros credos religiosos fue limitada en el tiempo –duró desde que Perón se enemistó con la Iglesia Católica hasta su derrocamiento, aproximadamente entre 1950 y 1955” (Frigerio y Wyncarczyk, 2008:238).

en ese entonces muy cercana a Sai Baba<sup>14</sup>. Luego comenzó a soñar con un hombre vestido de anaranjado, de quien pensó que era su ángel de la guarda. De regreso a la Argentina en 1976, se une al grupo de inspiración hindú *Sudda Darma Mandalam*. El maestro de éstos, Sri Vayera, en una charla a un pequeño grupo, les habla de los *avatars* como encarnaciones divinas y menciona que una de ellas vive en la India, Sathya Sai Baba. Poco después, parte a Europa a recabar información sobre éste y hallándose en una librería de Londres un libro cayó sobre su cabeza, era “*Sai Baba y el Psiquiatra*” (uno de los más famosos dentro del movimiento), y quedó abierto en una página mostrando su fotografía. Mónica reconoció al instante ese rostro como aquél que había estado apareciendo en sus sueños. Asimismo, también en Inglaterra conoció a un grupo de devotos Sai que se reunían jueves y domingos. Estos y otros eventos la convencieron de que debía viajar a la India, lo cual hizo a fines de 1979. Tuvo un encuentro personal con Sai Baba, quien le dijo que regresara a la Argentina a fundar el primer Centro Sai. En una entrevista que le concedió al periodista Martín Caparros, Socolowsky sobre este evento señala:

“mientras me lo decía yo pensaba que Sai Baba estaba totalmente loco; mientras yo lo estaba pensando él me daba golpecitos en los hombros y me decía ‘no te preocupes, muchos milagros van a ocurrir’. Porque yo me veía presa, torturada... Imagínate, el ritual básico de Sai Baba es cantar en voz alta. Yo iba a cantar en voz alta en el año ochenta, en mi casa, que vivía encima de un militar... Yo me veía en cana” (1994:75)<sup>15</sup>.

Sin embargo, Mónica accedió al pedido y luego de hacer una escala en Londres donde un matrimonio indio que coordinaba un centro Sai le explicó lo necesario para llevar a cabo las ceremonias y dirigir las actividades, a mediados del año 1980 reunió en su casa de Buenos Aires una veintena de personas para entonar *bhajans* (cantos devocionales) y meditar, constituyendo de este modo el primer centro Sai de la Argentina. Luego alquilarían una casa para finalmente comprar

<sup>14</sup> Indra Devi (1899-2002) conoció a Sai Baba en 1966 en un viaje que realizara a la India. En el año 2000, radicada en Argentina desde 1985, publica un libro titulado “*Sai Baba y yo*”. Sin lugar a dudas, este personaje, así como posteriormente Claudio María Domínguez (quien fuera décadas atrás el niño “prodigio” del programa televisivo *Odol pregunta*, luego abocado a realizar programas televisivos, radiales, ofrecer charlas y a escribir libros sobre espiritualidad) contribuyeron a la difusión local de Sai Baba especialmente durante la década del 90’.

<sup>15</sup> En la celebración del 83° cumpleaños de Sai Baba (noviembre de 2009) que tuvo lugar en el Centro Sai de Palermo (Ciudad de Buenos Aires), Mónica relató a todos los presentes, entre los que me encontraba, esta misma historia.

la propiedad en el barrio porteño de Palermo, donde actualmente funciona uno de los centros Sai más grandes de Latinoamérica. En 1981 viajó a la India el primer grupo de devotos argentinos nucleados bajo la conducción de Mónica y a partir de esa visita, la naciente comunidad comenzó a crecer cada vez más. En el año 1983 los devotos tramitan la personería jurídica y el permiso de culto. En esta época los devotos tenían una camioneta monovolumen, a la que llamaban “la combi Sai”, con la cual viajaban por interior del país y países limítrofes (Uruguay, Chile, Brasil, Paraguay, Bolivia) a proyectar películas<sup>16</sup> y difundir el mensaje de su maestro. En estos primeros años (84/85) también se gesta el centro Sai en la ciudad de La Plata (capital de la Provincia de Buenos Aires), y el centro Sai de la ciudad de Córdoba (prov. homónima) bajo una lógica similar: individuos que interesados en las prácticas espirituales de oriente, toman conocimiento de la existencia de Sai Baba y viajan a su *ashram* en India, para a su regreso comenzar a aglutinar personas en sus casas particulares y, posteriormente, alquilar y/o comprar una propiedad para tal fin<sup>17</sup>.

En 1986 los devotos Sai alquilaron un stand en la *XII Feria Internacional del Libro* celebrada en ciudad de Buenos Aires y vendieron libros, obsequiaron folletos y proyectaron películas sobre Sai Baba. También en este año se formó un “Comité Coordinador” (luego devenido “Consejo Central Nacional”) para agrupar y organizar los centros y grupos que se estaban creando en todo el país, que para el año 1987 se calcula en alrededor de nueve centros Sai. Igualmente en 1987 se estableció la fundación Sathya Sai Baba de Argentina para administrar las donaciones y colectas que se recibían, ingresos que se emplean para apoyar diversas actividades de servicio a la comunidad. En ese mismo año, en una

---

<sup>16</sup> En 1969 cuando el maestro de yoga Ananda Giri vivía en el *ashram* de Parahamsa Yogananda en Los Ángeles, supo de la existencia de Sai Baba a través de Indra Devi. Tiempo después, el cineasta y devoto Dick Bock le obsequió a Ananda una copia de “Aura de Divinidad”, una de las primeras películas sobre Sai Baba. En 1978 Ananda Giri se radica en la Argentina (en Villa Carlos Paz, Córdoba) y a fines del 79<sup>o</sup> reproducía esta película entre sus alumnos. Si bien tuvo contactos con los fundadores de la Organización Sai de Argentina, el mismo no participó institucional ni activamente en la conformación de la misma ni en la consolidación del movimiento como grupo.

<sup>17</sup> En el caso de la ciudad de La Plata, los fundadores platenses estaban vinculados al grupo Parahamsa Yogananda. Se enteraron de que gente de Capital Federal viajó a La Plata para hablar de Sai Baba, donde pasaron películas y compartieron *vibuthi* (ceniza sagrada, la materialización principal de Sai Baba). Interesados, se acercaron al Centro Sai de Capital, conocieron de Sai Baba y finalmente decidieron viajar a la India.

reunión que tuvo lugar en Villa Marista (provincia de Buenos Aires), a la cual concurren representantes Sai de toda Latinoamérica, se creó el “Consejo Central de Latinoamérica” para coordinar a las organizaciones Sai de cada país de esta región. Un argentino fue nombrado presidente del mismo, lo cual ofrece una idea del peso que este país tenía por aquél entonces dentro del horizonte Sai latinoamericano<sup>18</sup>.

En 1989 Mónica Socolowsky lideró la organización del *Primer Encuentro Latinoamericano Sai*. El evento gratuito, llevado a cabo en el estadio Obras Sanitarias de Buenos Aires, incluyó a artistas populares y estrellas musicales como Alejandro Lerner y Marilina Ross, se vendieron libros Sai y se distribuyeron folletos con información acerca de los centros y sus actividades, contando con una participación de cinco mil personas<sup>19</sup>. En 1989 una tucumana, a su regreso del viaje a la India, inicia un grupo Sai en su provincia, para luego viajar a Jujuy y Salta, iniciando otros grupos en el noroeste argentino. En la región de Santa Fe, el movimiento Sai fue promovido por un ex sacerdote católico y su esposa, autor el primero de un libro clásico dentro del movimiento local, “*Jesús y Sai Baba*”, que explora justamente las similitudes entre estos dos personajes. Junto a otros devotos, el matrimonio abrió en 1992 un centro de servicio comunitario, “Noccan Kani”, en la localidad de Recreo, a 20 km de la ciudad capital de esta provincia, en un predio donado por un devoto, para auxiliar a familias de comunidades vecinas, entre ellas poblaciones mocovíes<sup>20</sup>. Continúa funcionando en la actualidad, realizando diversas actividades durante toda la semana, meriendas y celebrando festividades.

---

<sup>18</sup> A nivel mundial, la OSSI se divide en nueve “zonas”, las cuales, a su vez, se encuentran segmentadas en diferentes “regiones”. América Latina constituye la “zona 2” que comprende tres regiones, “21” (Centroamérica), “22” (Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) y “23” (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay).

<sup>19</sup> Esto se halla en sintonía con lo señalado sobre la diversidad religiosa argentina para este periodo histórico: “la visibilidad de los grupos religiosos no católicos, que, como vimos, comenzó con el retorno de la democracia al país en 1983, se hizo más evidente durante 1985 y 1986, años en que varios grupos realizaron concentraciones multitudinarias y aumentaron su presencia en los medios” (Frigerio y Wynarczyk, 2008:241).

<sup>20</sup> La antropóloga Silvia Citro, quien investiga poblaciones tobas y mocovíes del noreste de nuestro país, ha analizado las reapropiaciones que las poblaciones mocovíes de este lugar han realizado sobre las creencias y prácticas vinculadas a Sai Baba a partir de su acercamiento a dicho centro comunitario (Citro, 2004).

Para 1992 había diecisiete centros Sai en el territorio argentino. En el año 1995 surgen nuevos centros en las provincias de Córdoba, La Rioja, Catamarca, La Pampa, Entre Ríos y Chubut. En 1998 se creó el “Consejo Central de Argentina” para organizar las actividades de los centros Sai del país agrupados en seis regiones (noroeste, Litoral, centro, Cuyo, Buenos Aires y sur), reguladas cada una de ellas a partir de aquí por sus respectivos “comités coordinadores regionales”<sup>21</sup>. Posteriormente, se abrió el Instituto Sathya Sai de Educación en Valores Humanos, en el marco del cual abrieron en el año 2001 la primera escuela modelo “Mahatma Ghandi” en Castelar (prov. de Buenos Aires), para desarrollar el programa de Educación en Valores Humanos conocido como “Educare”.

Cuando comenzamos nuestra investigación en el año 2006 el movimiento se encontraba en franco crecimiento y expansión: emergieron nuevos puntos de reunión en el país, y se fueron consolidando otros centros Sai con agrupaciones de seguidores que antes eran grupos o núcleos Sai, es decir, congregaciones embrionarias. Este fenómeno ciertamente se desaceleró un poco a partir de la muerte de Sai Baba en 2011. En la actualidad, existen más de treinta centros Sai distribuidos en todo el país. Sus actividades se concentran principalmente en la promoción de diversas prácticas espirituales devocionales (*bhakti*) como la recitación de *mantras*, cantos devocionales y práctica de la meditación, el estudio (*jñāna*) de textos sagrados, *satsangs* (charlas) de devotos y personalidades

---

<sup>21</sup> Profundicemos algunos aspectos de la estructura organizacional Sai. Los “núcleos” y “grupos” Sai son aglomeraciones de seguidores (los primeros demográficamente más pequeños que los segundos) que si bien son reconocidas por la organización Sai, por carecer de la cantidad de gente necesaria no pueden constituir un Centro Sai, dado que esta forma institucional exige un número suficiente de personas para ejercer la presidencia y vicepresidencia del mismo, así como la dirección de tres áreas organizacionales fundamentales (devoción, servicio y educación). Los centros Sai del país, agrupados en las seis regiones mencionadas, están supervisados por su respectiva Coordinación Regional (que tiene un presidente, un vice y directores regionales de las tres áreas anteriormente mencionadas). Por encima de éstos existe el “Consejo Nacional” constituido por un presidente, un vicepresidente y los coordinadores, en el nivel nacional, de las áreas. Los presidentes de cada consejo nacional de los países latinoamericanos confluyen en un “Consejo Central de Latinoamérica” que elige un presidente para la Organización Sai de Latinoamérica. Esta, a su vez, es supervisada por el “Consejo Central Internacional” situado en la India y compuesto por cinco miembros. Durante muchos años, un argentino ocupó uno de estos últimos puestos. Finalmente, este consejo cumplía órdenes del propio Sai Baba.

distinguidas, así como otras prácticas de difusión del mensaje ecuménico de amor de Sai Baba; se pone también un fuerte énfasis en actividades comunitarias de ayuda social entendidas como servicio desinteresado al prójimo (*narayanaseva*).

En el seno de un culto fuertemente carismático y mágico, en el cual el propio relato biográfico del héroe ya está fuertemente imbricado con hechos asombrosos, no puede sorprender que todo el derrotero de surgimiento y consolidación histórica del movimiento Sai en la Argentina esté plagado de “milagros” llevados a cabo por Sai Baba en la narrativa de los devotos (aparición inesperada de dinero que permitió comprar un inmueble, resoluciones burocráticas sorprendentemente rápidas que permitieron la aprobación de un trámite, beneplácito inesperado de autoridades gubernamentales, protección sobrenatural a muchos pioneros del movimiento, etc.), que permitieron el rápido crecimiento y expansión de la organización en nuestro país.

## LA MUERTE DEL LÍDER Y EL FUTURO DE LA ORGANIZACIÓN SAI

Si bien los propósitos que se plantea este trabajo son esencialmente históricos, en tanto que estamos frente a un culto marcadamente personalista centrado en el carisma del líder, no pueden dejar de mencionarse los retos futuros que enfrenta el movimiento ante la muerte de Sai Baba. Como señalamos anteriormente, la estructura de la organización Sai presenta un sistema de jerarquías claramente definidas con un tipo de autoridad verticalista. Sobre este punto, Lawrence Babb 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 (discurso I) en la que luego de reconocerse como la reencarnación de un santo previo, Sai Baba de Shirdi, afirma que en el futuro reencarnará bajo el nombre de Prema Sai Baba. Para Swallow esto constituye una estrategia política para evitar disputas y sediciones entre sus más cercanos por la sucesión del mandato posterior a su muerte. Con la declaración de su próximo sucesor, Sai Baba clausuraría la posibilidad de que alguno de sus devotos tomara 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 poder 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 nómade”, 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).

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 nacional “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”.

Aunque aquí no contamos con espacio para desarrollar esta cuestión, quisiéramos decir que más allá de su potencial heurístico, la noción de “carisma nómade”, expresión de compromiso entre la adhesión personalista y el nomadismo religioso, requiere mayor problematización, en tanto el movimiento Sai se construyó sobre una fuerte personalización y apego corporal hacia la figura específica de Sathya Sai Baba. En efecto, si algo hay característico en el movimiento Sai Baba es lo que la propia Tulasi Srinivas denomina en un trabajo anterior “deseo proxémico” (2010b) para describir la centralidad que la cercanía física con Sai Baba tiene en la estructura ritual y afectiva del culto, algo que nosotros hemos analizado para el caso argentino en otro lugar (Puglisi, 2018). Considerando estos hechos, pensamos que tal vez sería más adecuado emplear otro concepto para referirse a la adhesión post mortem al líder.

Asimismo, eventos recientes ponen en jaque la idea de un nomadismo carismático que permitiría desplazar la devoción hacia Prema Sai Baba. Estos hechos también desafían la conjetura efectuada por Swallow hace más de tres décadas en torno a que la cadena tripartita de reencarnación clausura la posibilidad de procesos de sedición entre colaboradores cercanos. En efecto, a siete años de la muerte de su líder, el movimiento Sai Baba en la India, y con serias resonancias también en el ámbito local, está experimentando fuertes procesos internos de conflicto. El más importante de ellos surgió hace unos años, constituyendo lo que se llama el grupo de Muddenahalli. En esta localidad india ubicada en el estado de Karnataka (sur del país), donde la Organización Sai tenía un campus de estudiantes, un conjunto de devotos montaron un *ashram* organizados alrededor de Narasimha Murthy, un colaborador de Sai Baba por décadas, y de Madhusudan Rao Naidu, un joven estudiante de la universidad Sai quien se presenta como “médiúm” o “canalizador” de Sai Baba en su actual estado de “cuerpo sutil”. Dicho grupo viene organizando visitas por todo el mundo (en la Argentina el primer encuentro se dio en 2016 y se volvió a realizar en 2017) captando la atención de cada vez más devotos Sai atraídos por la posibilidad de “estar cerca” de Sai Baba en su nueva forma y recaudando fondos para diversos proyectos. Como es previsible, ha despertado el rechazo enérgico de las autoridades actuales de la Organización Sai en todos sus niveles, que a través de varios comunicados oficiales y conferencias han hecho saber que lo consideran una farsa, conminan a que los directivos de la Organización Sai que adhieren a este movimiento se aparten de ella, así como aconsejan al resto de los devotos a no “desviarse” del camino. Unos y otros se basan en interpretaciones diversas de los discursos y experiencias vívidas con Sai Baba para justificar su posición. Es de esperar que estos fenómenos se repliquen en el futuro.

## CONCLUSIONES

En este trabajo ofrecimos primero un panorama de la vida de Sai Baba y luego sobre la difusión de su movimiento a otras regiones del mundo fuera de la India, concentrándonos en la constitución del movimiento Sai en la Argentina. Al comienzo de este artículo aludimos a las relaciones entre occidente y oriente y las resignificaciones que eso implica. Sobre este punto, me gustaría recuperar ahora el trabajo de Thomas Csordas (2007) quien propone comprender la globalización como un proceso multidimensional, en el cual religión, cultura popular, política y economía son dimensiones necesariamente entrelazadas. Centrándose específicamente en el fenómeno religioso, el autor señala que existen cuatro medios principales a través de los cuales se da la globalización

religiosa, a saber: la acción misionera, la migración poblacional, la movilidad de individuos y la mediatización por los medios de comunicación como internet (2007:262). En la implantación del culto Sai Baba en nuestro país, sin lugar a duda: los últimos dos factores han jugado un rol decisivo. Con respecto a los medios, vale enfatizar que especialmente en los últimos quince o veinte años internet ha desempeñado en nuestro país un papel clave en la difusión del movimiento Sai, algo, por supuesto, extensible al caso de muchos otros grupos de la heterodoxia religiosa argentina (Wright, 2008) como por ejemplo el budismo (Carini, 2017). Sin la posibilidad de profundizar en estos temas, quisiéramos enfatizar, sin embargo, que muchos de los sitios electrónicos, “radios Sai” web y otras plataformas digitales además de ser informativas también juegan muchas de ellas un rol importante en la experiencia vívida de la religión (Helland, 2005).

Con respecto a las características sociales de los participantes argentinos del movimiento Sai Baba, tanto en sus orígenes como en la actualidad, desde un punto de vista estrictamente económico podemos decir que en gran parte pertenecen a la clase media y media-alta<sup>22</sup>. Asimismo, teniendo en cuenta los estudios que articulan cultura de clase y religiosidad (Viotti, 2011; Carozzi, 2002; Semán, 2003), podemos decir que la gran mayoría se inscribe en una configuración cultural que tiene como valores centrales la educación, la autonomía personal y el holismo, elementos todos ellos organizados en un lenguaje fuertemente psicologista (Viotti, 2011). Los agentes difusores del movimiento constituyen, pues, personas cosmopolitas, en ocasiones definidas como “buscadores espirituales”. Sobre esta última noción, existe dentro de las ciencias sociales de la religión una amplia bibliografía que versa sobre el nomadismo, el cuentapropismo religioso y su articulación con el individualismo moderno, una buena síntesis de la cual puede encontrarse en Frigerio (2016). Sin profundizar esta discusión, nos basta aclarar que al enfatizar el rol pionero que ciertos agentes han jugado en la conformación del culto, no estamos suponiendo que estos individuos actúen liberados de todo imperativo social. Por el contrario, como señala Atglas (2014) analizando movimientos neohinduistas, el individualismo religioso de los *spiritual seekers* es un epifenómeno de un proceso social del cual emergen; este patrón colectivo pauta una específica estructura

---

<sup>22</sup> Para una discusión sobre la diversidad social y cultural argentina que usualmente es homogeneizada bajo el rótulo de “clase media” remitimos al trabajo de Visacovsky (2008).

emocional y simbólica centrada en la (auto) reflexividad y el (auto) crecimiento de una determinada clase social de individuos.

Por otro lado, nos parece interesante destacar ciertos paralelismos entre la vida de Sai Baba y sus agentes de difusión en la Argentina. En efecto, al igual que Sai Baba, las personas que jalonaron el movimiento en nuestro país atravesaron diferentes experiencias profundas y “crisis vitales”, proceso paulatino en el que, finalmente y para emplear una expresión nativa, les “cayó la ficha” de la misión que debían llevar a cabo. En este proceso, vale destacar el papel fundamental que cumplen los “milagros” en la estructura simbólica y emocional del culto Sai Baba (Puglisi, 2013), algo que se manifiesta por ejemplo, como ya señalamos, en los relatos sobre la historia del movimiento en la Argentina. En efecto, el desarrollo de los grupos Sai en nuestro país se interpreta en el marco de un horizonte de significados ampliamente extendido en el culto Sai, en el que se supone que todo lo que acontece tiene un propósito determinado por Sai Baba, más allá de que escape a la comprensión de los hombres. Esto, vale aclarar, no exime a los individuos de trabajar arduamente “como si” fueran los artífices de sus destinos. En este sentido, los individuos se “hacen cargo” de la misión que consideran la divinidad les encomienda, alejando esta posición de la “huida contemplativa del mundo” que describiera Weber (1985) para el hinduismo clásico y acercándola más bien a una “ética intramundana”, en la cual los individuos no se retiran de la sociedad civil sino que, por el contrario, participan activamente en ella.

Finalmente, los procesos posteriores a, y desencadenados por, la muerte de Sai Baba, es decir, el conflicto entre la organización Sai y el grupo de Muddenahalli, con interpretaciones divergentes de los textos y discursos del fallecido líder, ofrecen un interesante campo para analizar la resignificación del pasado en función de la situación presente. Así, como vimos en este trabajo, la historia del movimiento Sai Baba hunde sus raíces en tradiciones pasadas y su horizonte futuro, si bien no se vislumbra, está lejos de agotarse.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altglas, V. (2014). *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2010). Is homo hierarchicus? *American Ethnologist* 13(4), 745-761.

- Babb, L. (1986). *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press.
- Babb, L. y Wadley, S. (1995). *Media and the Transformation of Religion in South Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes
- Bharati, A. (1970). The Hindu Renaissance and Its Apologetic Patterns. *Journal of Asian Studies*, 29 (2), 267-287.
- Bowen, D. (1985). *The Sathya Sai Baba community in Bradford: its origin and development, religious beliefs and practices* (PhD Thesis), Leeds University.
- Caes, A. L. (2006). A devoção a Sathya Sai Baba e a integração de aspectos do Hinduísmo ao Universo Religioso Brasileiro e Ocidental. *Revista de Estudos da Religião*, (4), 57-78. Disponible en: [https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2006/p\\_caes.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2006/p_caes.pdf)
- Caes, A. L. (2008). Devoção, educação e serviço: a proposta da Organização Sathya Sai Baba. *Interações - Cultura e Comunidade*, 3 (3), 133-154. Disponible en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/download/6726/6153>
- Campbell, C. (1997). A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milenio. *Religião e Sociedade*, 18 (1), 5-22.
- Caparrós, M. (1994). *Dios Mío. Un viaje a la India en busca de Sai Baba*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Carini, C. (2017). Ser budas en el ciberespacio: internet, ritual e identidad en una comunidad budista tibetana de la Argentina. *IX Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Carozzi, M. J. (2002). Ready to Move Along. The Sacralisation of Disembedding in the New Age Movement and The Alternative Circuit in Buenos Aires. *Civilizations*, 51, 139-154.
- Cassileth, B. (1998). *The Alternative Medicine Handbook: The Complete Reference Guide to Alternative and Complementary Therapies*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Citro, S. (2004). El om entre los qom: diversidad religiosa entre los mocoví de Santa Fé. *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Córdoba, Argentina.
- Collins, R. (2002). External and Internal Politics of the Intellectual World: India. En *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change* (177-271). Cambridge: The Belknap Press.

- Csordas, T. (2007). Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7, 259-272.
- D'Angelo, A. (2018). De swamis a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y religión*, 28 (49), 101-134. Disponible en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/106>
- Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- Exon, B. (1997). Autonomous Agents and Divine Stage Managers: Models of (self-) determination amongst western devotees of two modern Hindu religious movements. *Scottish Journal of Religious Studies*, 18 (2), 163-179.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209-231. Disponible en: <https://seer.ufgrs.br/CienciasSociaisReligiao/article/viewFile/67123/38340>
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23(2), 227-260. Disponible en: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69222008000200003&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69222008000200003&script=sci_abstract&tlng=es)
- Fuller, C. y Assayag, J. (2005). *Globalizing India: Perspectives From Below*. London: Anthem Press.
- García Daris, L. (2012). La influencia de la India en Ricardo Güiraldes: su concepción cósmica. *Letras*, 83 (118), 93-106. Disponible en: <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/download/16/16>
- Gasquet, A. (2008). El orientalismo argentino (1900-1940). De la revista *Nosotros* al Grupo Sur. *Latin American Studies Center*, 22, 1-23.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grace Diem, A. y Lewis, J. (1992). Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age Movement. En Lewis, J. y Melton G. (eds.) *Perspectives on the New Age* (49-63). Albany State: University of New York.
- Harper, M. (1972). *Gurus, Swamis, and Avatars: Spiritual Masters and Their American Disciples*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Helland, C. (2005). Online Religion as Lived religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 27-54. Disponible en: <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/>

- Kent, A. (1999). Unity in Diversity: Portraying the Visions of the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 13, (2), 29-51.
- Klass, M. (1991). *Singing with Sai Baba: the politics of revitalization in Trinidad*. Boulder: Westview.
- Lee, R. (1982). Sai Baba, salvation and syncretism: Religious change in a Hindu movement in urban Malaysia. *Contribution to Indian Sociology*, 16(1), 125-140.
- Leguizamón, C. (2006). Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea. *Antípoda* (3), 91-121. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/antipoda3.2006.04>
- Lorenzen, D. (2006). La unificación del hinduismo antes de la época colonial. *Estudios de Asia y Africa*. XLI (1), 79-110. Disponible en: <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1894>
- Mahadevan, T. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mallimaci, F. y Giménez Beliveau, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), 44-63. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>
- Mercado, J. (2016). Ricardo Güiraldes, el Sendero de la Mística. *Gamma*, XXVII (57), 25-49. Disponible en: <https://p3.usal.edu.ar/index.php/gramma/article/view/4061>
- Naepels, M. (2010). Introduction Anthropology and History: Through the Disciplinary Looking Glass. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65 (4), 873-884. Disponible en: [https://www.cairn-int.info/article-E\\_ANNA\\_654\\_0873--anthropology-and-history-through-the.htm](https://www.cairn-int.info/article-E_ANNA_654_0873--anthropology-and-history-through-the.htm)
- Palmer, N. (2005). Baba's world: a global Guru and his movement. En Forsthoefel y Humes (eds.) *Gurus in America* (97-122), New York: University of New York Press.
- Pereira, S. (2008). A New Religious Movement in Singapore: Syncretism and Variation in the Sathya Sai Baba Movement. *Asian Journal of Social Science*, 36(2), 250-270.
- Puglisi, R. (2009), Eventos Dislocantes. La etnografía como ruptura ontológica con lo real. *Interações - Cultura e Comunidade. Revista interdisciplinar de Ciências da Religião* 4 (6), 129-147. Recuperado de: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6676>
- Puglisi, R. (2013), Reflexividad y experiencia en el movimiento Sai Baba argentino. *Avá - Revista de Antropología* (22), 249-271. Recuperado de: <http://www.ava.unam.edu.ar/images/22/pdf/n22a12.pdf>

- Puglisi, R. (2014). Repensando el debate monismo vs. dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 73-95. Recuperado de: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1279>
- Puglisi, R. (2015). Jerarquías, familia y formas de participación en la Organización Sai Baba de Argentina. Un análisis sobre los límites del campo New Age. *Sociedad y Religión* 25 (44), 124-154. Recuperado de: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/44>
- Puglisi, R. (2018). Materialidades sagradas: Cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 20 (29), 41-62. Recuperado de: <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/86268>
- Renou, L. (1965). *Las literaturas de la India*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rigopoulos, A. (1993). *The life and teachings of Sai Baba of Shirdi*. Delhi: India Sri Satguru Publications.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.
- Sahoo, A. K. (2013). Reconstructing Religious and Cultural Identity of Indians in the Diaspora: The Role of Sri Sathya Sai Baba Movement. *Sociological Bulletin*, 62 (1), 23-39.
- Saizar, M. (2015). El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitologías*, XXX, 62-75. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/146/14645591002.pdf>
- Saizar, M. (2018). Between tradition and change: appropriation dynamics and integration processes of Hinduism in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, 1-14.
- Semán, P. (2003). Notas sobre pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores. En Velho, O. (ed.), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha* (129-157). São Paulo: Attar/CNPq.
- Silva da Silveira, Ma. (2005). New Age& Neo-Hinduismo: uma via de mão dupla nas relações culturais entre Ocidente e Oriente”. *Ciencias Sociales y Religión*, 7 (7), 73-101. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2278>
- Smith, H. (1978). Hindu “desika”-figures: some notes on a minor iconographic tradition. *Religion*, 8 (1), 40-67.
- Spurr, M. (2007). *Sathya Sai Baba as Avatar. “His story” and the history of an idea*. Phd Tesis, University of Canterbury Christchurch, New Zealand.
- Srinivas, S. (1999). Sai Baba: The Double Utilization of Written and Oral Traditions in a Modern South Asian Religious Movement. *Diogenes*, 47 (187), 88-99.

- Srinivas, S. (2008). *In the Presence of Sai Baba: Body, City, and Memory in a Global Religious Movement*. Boston: Brill Press.
- Srinivas, T. (2010a). *Winged Faith. Rethinking Globalization and Religious Pluralism Through the Sathya Sai Movement*. Columbia: Columbia University Press.
- Srinivas, T (2010b). Building Faith: Religious Pluralism, Pedagogical Urbanism, and Governance in the Sathya Sai Sacred City. *International Journal of Hindu Studies*, 13(3), 301–336.
- Srinivas, T (2012). Relics of Faith: Fleshly Desires, Ascetic Disciplines and Devotional Affect in the Transnational Sathya Sai Movement. En Turner, B.(Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies (185-205)*. Routledge: New York.
- Srinivas, T (2013). The Conquest of Death: Charisma in the Imagination, Globalization, and Transcendence. En Jacobsen, K. (Ed.) *Handbook of oriental studies (625-633)*. Boston: Brill Press.
- Swallow, D. (1982). Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult. *Modern Asian Studies*, 16(1), 123-15.
- Taylor, D. (1987). Charismatic Authority in the Sathya Sai Baba Movement. En Burghart, R. (Ed.), *Hinduism in Great Britain: the Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu (110-135)*. New York: Tavistock Publications.
- Viotti, N. (2011). La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Cultura y Religión*, 5 (1), 4-17.
- Visacovsky, S. (2008). Estudios sobre «clase media» en la antropología social: una agenda para la Argentina. *Aná*, (13), 1-25. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16942008000200001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942008000200001)
- Weber, M. (1985). Psicología social de las grandes religiones y Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones. *Ensayos de Sociología Contemporánea II (7-53 y 82-132)*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Weiss, R. (2005). The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7, 5-19.
- White, C. (1972). The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints. *Journal of Asian Studies*, 31, 863-878.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión. *Caminhos*, 6 (1), 83-99.
- Zimmer, H. (1979). *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

---

## Fuentes Sai

Kasturi, N. (1993). Sathyam Shivam Sundaram (Verdad, Bondad, Belleza). La vida de Bhagavan Sri Sathya Sai Baba. Buenos Aires: Ediciones Sai Ram.

Sathya Sai Baba, Discurso I. Día de Gurupournima (El Maestro Espiritual). Incluido en: Sathya Sai Speaks, Volúmen 03, discurso 15 (06/07/63) bajo el nombre “Shiva Shakthi”.

Sathya Sai Baba, Discurso II. 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”.

Sathya Sai Baba, Discurso III. Cuadragésimo Tercer Discurso de Cumpleaños (23/11/1968). Disponible en: <http://www.sathyasai.org/discour/content.htm>

