

“EVENTOS DISLOCANTES”: LA ETNOGRAFÍA COMO RUPTURA ONTOLÓGICA CON LO “REAL”

“MOVING EVENTS”: ETHNOGRAPHY AS A ONTOLOGICAL BREAK WITH THE “REAL”

Rodolfo Puglisi^(*)

RESUMEN

A partir de la presentación de un caso etnográfico, la materialización de objetos “de la nada” efectuada por Sai Baba y la acusación por parte de sus detractores, anclados en una cosmovisión positivista donde este evento no puede sino constituir una ilusión generada por un truco de “magia”, el objetivo que nos planteamos en este trabajo es reflexionar sobre el problema ontológico de la realidad que se nos impone a los etnógrafos cuando estudiamos fenómenos de este tipo. En este ejercicio, primero analizamos lo que consideramos dos maneras disímiles dentro de la tradición antropológica de pensar la magia y, por ende, la realidad, para luego volvernos hacia la particularidad de la práctica etnográfica —el desplazamiento ontológico que ésta involucra— y proponer el término “eventos dislocantes” para dar cuenta de estos fenómenos.

PALABRAS CLAVE: Magia. Realidad. Etnografía.

ABSTRACT

On the basis of the presentation of an ethnographic study case, the materialization of objects from “out of nowhere” performed by Sai Baba, and the accusation of his detractors, caught in a positivist worldview, that this event cannot but be an illusion created by a ‘magic’ trick, our aim in this study is to reflect upon the ontological problem of the reality imposed on us ethnographers when we study this kind of phenomena. In this exercise, we first analyzed what we consider to be two different ways, within the anthropological tradition, of conceiving magic, and therefore reality, to later approach the distinctness of the ethnographic practice — the ontological displacement that this practice involves— and to propose the term “dislocating events” to account for these phenomena.

KEYWORDS: Magic. Reality. Ethnography.

^(*) Doctorando en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires – UBA. Licenciado en antropología por la Universidad Nacional de La Plata - UNLP. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET. Áreas: antropología de la religión y del cuerpo. Email: rodolfopuglisi@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Fundada en el año 1967 y contabilizando millones de seguidores entre sus filas, la Organización Sri Sathya Sai Baba (O.S.S.S.B.) ha desembarcado en 135 naciones de diversos continentes. A nivel mundial ésta se divide en nueve zonas las cuales, a su vez, se encuentran segmentadas en regiones. Latinoamérica constituye la zona 2 y comprende las regiones 21 (países Centroamericanos), 22 (Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) y 23 (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay). A nivel nacional, cada país se encuentra a su vez dividido en regiones geográficas las cuales supervisan el desempeño de los diferentes Centros, Grupos y Núcleos Sai¹ que se constituyan dentro del territorio². Asimismo, es importante destacar que por disposición internacional las Organizaciones Sai de todos los países (y los Centros que comprenden) deben presentar tres³ Áreas Institucionales fundamentales: Devoción, Servicio y Educación.

Nacido en la aldea de Puttaparti (India) en 1926 bajo el nombre de Sathya Narayana Raju y autodenominado a los 14 años como “Sathya Sai Baba”, éste es un líder espiritual que se proclama, y así es considerado por sus devotos, un “Avatar”, esto es, una encarnación divina en la Tierra (como lo serían Krishna, Cristo, etc.) cuya misión terrena consistiría en reencauzar a los hombres hacia la senda “correcta”. Esto implica, por tanto, que para los seguidores de Sai Baba, Dios mismo bajo la forma (cuerpo) humana se encontraría viviendo hoy día entre nosotros, pudiéndoselo “ver y tocar” en su Ashram (templo) de la mencionada localidad india o bien eventualmente en Whitefield, ubicado igualmente en el sur de este país asiático. Vinculada a la creencia en la naturaleza divina de Sai Baba se le reconoce —entre otras virtudes como la omnipresencia, la omnisciencia, etc.— la capacidad de *materializar* objetos

¹ Definidos en función de la cantidad de seguidores que aglomeren.

² Por ejemplo en la Argentina, nuestro campo de estudio, la Organización se divide en 6 regiones (Noroeste, Litoral, Centro, Cuyo, Buenos Aires y Sur) contabilizando un total de 32 Centros y Grupos Sai distribuidos en todo el país, los cuales se someten a la autoridad de alguna de las 6 regiones antes mencionadas en función de su ubicación geográfica. Asimismo, del caso argentino es interesante remarcar que fue en este país, a principios de los 80', en donde se abrió el primer Centro Sai de América Latina y actualmente cuenta con el Centro Sai Baba más grande de Latinoamérica (ubicado en calle Uriarte, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

³ Caes (2008) ha efectuado un análisis de esta triada planteada por la Organización Sai poniéndola en diálogo con la religiosidad occidental, especialmente con el Concilio Vaticano II (1962 – 1965).

“de la nada” (como por ejemplo anillos, medallas, ceniza *vibhuti*⁴, etc.). *Ahora bien, estas prácticas corrientemente han sido tildadas por no creyentes como deliberadas técnicas de prestidigitación. Nos enfrentamos, pues, ante el hecho de que los devotos Sai creen en la realidad de un fenómeno que a los ojos de sectores fuertemente atravesados por una visión positivista del mundo se revelan como inaceptables aunque, paradójicamente, los devotos Sai Baba realizan una gran apropiación de conceptos tomados de las ciencias, en especial de las denominadas “duras” como la física cuántica y la biología molecular, explicando que la ciencia moderna no hace sino corroborar*⁵ lo que los saberes espirituales, y en especial los orientales, ya han establecido hace milenios.

EL FENÓMENO DE LA MATERIALIZACIÓN EFECTUADA POR SAI BABA

Al adentrarnos en la cosmovisión Sai nos topamos con una concepción energética universal. En efecto, todo el Universo estaría constituido por Energía, la cual en algunos lugares asume la forma “densa” de la materia, razón por la cual todos los objetos materiales que vemos y tocamos, e incluso nuestro cuerpo, serían, tal como señalan muchos devotos, “energía hecha materia”. En este sentido, una devota explicaba:

El alma y el cuerpo se relacionan, son lo mismo, sólo que éste último es más burdo. Es la misma energía, pero el cuerpo es una concentración más densa. Nosotros somos energía básicamente y si empezamos a separar y nos miramos en un microscopio electrónico [veremos que] somos átomos juntos. No hay diferencia entre lo sólido y lo que no lo es. La misma ciencia dice que si descomponemos esta mesa vemos que son átomos juntos. No hay diferencia entre lo que es físico y no lo es. Todo es energía, los átomos se mueven, los tenemos nosotros, la mesa, los mosquitos. Y esta energía es la Conciencia Universal, Absoluta e Indivisible.

4 Como veremos más adelante, sostienen los fieles que esta ceniza brota de los dedos de Sai Baba “de la nada” siendo ingerida, aplicada sobre diversas partes de la superficie corporal y portada en saquitos, pues le otorgan poderes curativos y protectores. La ceniza *vibhuti* ocupa un papel destacado en lo tocante a la corporalidad y simbólica ritual-terapéutica de estos grupos, cuestiones éstas que hemos examinado con detenimiento en otro trabajo (Puglisi, 2009).

⁵ Buen ejemplo de esto es el libro “El tao de la física” de Fritjof Capra. Asimismo, según esta lógica y la que sigue en relación a la materialización y su anudamiento a la teoría de la relatividad, podríamos preguntarnos, sin ánimo de responder, si en realidad no son ciertos occidentales los que se impiden llevar los descubrimientos científicos hasta sus “última consecuencias”.

En la misma dirección, otro seguidor refiriéndose a este tema mencionó que según la teoría de la relatividad de Albert Einstein “todo es energía”, pero destacó que a ésta sólo le faltaría agregar el “Amor” en tanto que éste sería la energía “más fuerte”. En este contexto de ideas, para los devotos Sai materializar significa la concreción en el plano físico de un pensamiento, es dar efectividad y materialidad a una idea (ADDIS, 2001) dado que el pensamiento o las ideas no son sino otras modalidades de la energía que pueden pasar al plano físico si alguien tiene la potencia suficiente para lograrlo. Y es Sai Baba en tanto que Avatar —es decir, siendo la Conciencia Universal, Absoluta e Indivisible, “Dios” o la Energía universal *encarnada*— quien tendría la capacidad de condensar, materializar esta energía constitutiva del cosmos en el objeto y en el lugar que se le antoje. De esta manera, la voluntad/pensamiento de Sai Baba se concreta en una materialización con sólo anhelarlo⁶, es decir, tiene la potencia de crear objetos materiales “de la nada” (una “nada” desde la perspectiva occidental, ya que para los seguidores sólo se trata de un cambio de estado de la energía, la cual es *con-densada* en algo “denso”, material, como lo es un objeto).

Respecto de las partes de Sai Baba más características por donde surgen los objetos estas serían la boca (al materializar los *lingam*⁷, por ejemplo) y, fundamentalmente, las manos (por donde materializa anillos, medallas, estampitas, *vibhuti*, etc.). La materialización del *vibhuti* es, sin lugar a dudas, el caso más difundido de estas prácticas y brevemente la narraremos. Las descripciones de testigos oculares señalan que “Sai Baba mantiene la palma de la mano mantenida vuelta abajo o ligeramente inclinada, luego da uno o dos giros imperceptibles con ellas y finalmente mantiene los dedos juntos para evitar la caída de la ceniza sagrada que ya ha materializado”. No obstante, esta capacidad “materializadora” atribuida a Sai no se agota en los límites corporales de éste ya que se cree, por ejemplo, que hace brotar a voluntad *vibhuti* de fotos, imágenes, devotos enfermos e incluso de paredes (formando los rostros de Cristo, la virgen María, etc.) en cualquier parte del mundo, sin importar las

⁶ Una devota explicó que concretiza sus anhelos, no sus deseos, pues en tanto que Avatar carecería de estos últimos. Sólo los hombres tendríamos deseos y nuestra tarea sería precisamente intentar destruirlos.

⁷ Es un tipo de materialización que realiza Sai Baba desde el año 1950 en el festival anual de Maha Shivarathri. Pueden ser de oro, cristal, etc. y según lo comentado por algunos devotos retomando a los Vedas, su figura, parecida a la de un huevo, representaría la forma del universo. Sin embargo, hace unos pocos años los fieles le rogaron a Sai que deje de materializarlos pues ellos sufrían y se preocupaban al verlo hacer esto.

distancias y el lugar (ha ocurrido tanto en los centros Sai como en las casas de devotos). Varios fieles me comunicaron que ha emergido vibhuti de los retratos de Sai Baba que se encuentran en diversos Centros Sai. Un seguidor me explicaba “sencillamente brota de la nada, miraba atrás del cuadro y no había nada, el vibhuti salía de adentro del retrato, atravesando el vidrio”.

Es interesante señalar que el fenómeno de la materialización efectuado por Sai Baba es comprendido por sus devotos como un hecho análogo, por ejemplo, a los “milagros” atribuidos a Cristo (multiplicación de los panes y peces o la transformación de agua en vino) en tanto que consideran que sería el mismo Dios⁸ —en diversas encarnaciones— el que realizaría dichas acciones. En adición, otro punto de intersección interesante con el cristianismo es que la ingestión de vibhuti (materia que provendría directamente del cuerpo de Sai Baba) es conceptualizada por los devotos como algo similar a la eucaristía cristiana, en la cual todos los fieles que participan del credo de la Iglesia incorporan simbólicamente el *cuerpo de Cristo* representado por la hostia⁹.

Pues bien, diversas voces se han pronunciado en contra de este fenómeno. Por sólo hablar del caso argentino, en este país el programa semanal “Zona de investigación” emitido por Canal 9 presentó en dos emisiones (las del día 5 y 12 de agosto del año 2001) un informe llamado *¿Un Dios pecador?* en el cual, entre otras cuestiones, se ponía en duda la materialización efectuada por Sai Baba y al punto fue convocado el ilusionista argentino Enrique Ladislao Márquez¹⁰ —miembro fundador del “Centro Argentino para la Investigación y Refutación de la Pseudociencia” (C.A.I.R.P) y miembro del Dto. de asesoramiento técnico en trucos y fraudes de la Fundación C.A.I.R.P— quien se abocó a develar y detallar meticulosamente los “trucos” empleados por Sai Baba en los fenómenos de materialización de la ceniza *vibhuti* y los *lingams*. Estos dos programas tuvieron eco en el ámbito periodístico argentino, donde impor-

⁸ Así, por ejemplo, en un texto repartido en un Centro Sai (La eficacia del vibhuti. Charla del Doctor Gadhia al grupo argentino en Prasanthi Nilayam. Traducción consecutiva a cargo de Fernanda Raiti. Revisión final Dra. Betty Richard, abril 1999) esto es puesto de manifiesto, a la vez que se desliza una crítica a los incrédulos de Sai: “Jesucristo mostró milagros, la Virgen María mostró milagros, Gurú Nanak mostró milagros, Rama mostró milagros, Krishna mostró milagros, entonces ¿Por qué objeciones cuando Sathya Sai Baba muestra milagros?”.

⁹ No obstante, podríamos decir que esta “antropofagia simbólica” en el caso Sai sería metonímica — en tanto que el vibhuti se desprende del, y estuvo en contacto con, el cuerpo de Sai Baba—, mientras que en el segundo es metafórica — dado que la hostia, que es pan, representa el cuerpo de Cristo.

¹⁰ Ha intervenido, entre otras cosas, como Perito para el Poder Judicial de la Nación Argentina en un caso de denuncia de estafa elevado contra una parapsicóloga.

tantes medios gráficos nacionales le dedicaron espacio al tema (entre otros, el diario “Clarín” el día 7 de agosto y la revista “Noticias” el 18 de agosto, ambos en el 2001). Ejemplos acerca de las sospechas suscitadas por las materializaciones de Sai Baba pueden multiplicarse, pero a los fines del presente trabajo deseamos hacer hincapié en el hecho de que estas acusaciones han situado al fenómeno siempre en el orden de la ilusión deliberada, la cual sería generada por un “truco de magia” que en este caso remite a una destreza corporal, la habilidad manual¹¹. Brevemente quisiera destacar cómo aquí se ponen en juego maneras diversas de comprender la ilusión. En efecto, los que caracterizan la materialización Sai como una “ilusión” generada por un truco corporal, entienden por ilusión todo aquello que no es físico-material, mientras que la cosmovisión Sai, retomando los saberes védicos, considera este mundo objetivo-material como una mera ilusión (*maya*) generada por un truco mental y que debemos trascender si deseamos acceder a lo real, el Ser divino. Sentado esto, hasta podría decirse que ambos “bandos” conciben la materialización como una ilusión, pero mientras que para los escépticos esto se debería a su inmaterialidad para los devotos Sai lo sería precisamente a causa de su materialidad.

Pero lo que más suscita nuestra atención es que tradicionalmente en la disciplina antropológica y sociológica hechos similares a los de la materialización efectuada por Sai Baba han sido estudiados en sociedades no occidentales desde una óptica similar, es decir, bajo el rótulo de “magia”. Pues bien, sólo a título de ejercicio reflexivo, como una petición de principio por así decir, permitámonos seguir este derrotero de pensamiento y consideremos el fenómeno de la materialización Sai Baba, en el cual se hacen aparecer objetos “de la nada”, como un hecho “mági-

11 Es decir, que se incluyó este fenómeno dentro del ámbito de la magia, que en el contexto occidental adquiere los ribetes de “ilusionismo”, cuando se contrata a un profesional para que realice un show con el mero objeto de entretener —es decir, despojado de toda connotación simbólica-espiritual en consonancia con la progresiva desacralización del mundo efectuada por occidente—, el cual no pregonar estar “realizando”, es decir, haciendo realidad, las acciones que realiza y el público así lo entiende (valorando en el showman la “magia”, el encanto que éste tiene de hacer magia, es decir, de realizar un acto que necesariamente se ajusta a las leyes físicas tal como las define occidente y donde el “asombro”, el “efecto mágico” podríamos decir, surge de la pregunta ¿cómo lo hizo?); o bien se habla de “superchería”, “charlatanería”, o el más aún duro rótulo de “estafa”, cuando se supone que el mago (y ya no el ilusionista) “engañaría” al espectador haciéndole creer en la realidad de un evento que, desde la visión positivista-estrecha occidental necesariamente es falso. Los que se oponen a este tipo de “demostraciones”, como las efectuadas por Márquez, expresan que si bien una levitación, por ejemplo, puede ser reproducida a través de un truco esto no implica que la levitación misma, realizada por un yoghi, sea falsa. Por tanto, lo que se demostraría en estas “desmitificaciones” es que cualquier hecho, sea verdadero o falso, se puede duplicar-reproducir a través de un truco, lo cual no prueba en modo alguno que el hecho reproducido sea falso.

co¹²”. Naturalmente, ningún creyente ni el mismo Sai Baba aceptarían esta categorización, es más, el último explícitamente la ha negado¹³. Si, no obstante,

¹² Vale la pena preguntarnos ¿Por qué abordamos el fenómeno de la materialización Sai bajo la rúbrica “magia” y no más bien como un hecho religioso? En efecto, nadie hubiese dudado incluir los “milagros” de Cristo (multiplicación de panes y peces o bien la resucitación de muertos como Lázaro, casos que también se le han atribuido a Sai Baba) dentro del campo religioso, a pesar de las reservas que cierto sector del catolicismo ha tenido en relación a los mismos. Los devotos Sai enfáticamente manifiestan que su doctrina no constituye una religión, entendiéndola desde una perspectiva claramente institucional. En este sentido explican que si bien lo Sai conformó una Organización, no sería una religión porque formalmente carece de sacramentos (“uno, por ejemplo, no se casa en el templo Sai”) y asimismo no se requiere de aprobación formal para ser un dirigente (“los sacerdotes, por ejemplo, deben estudiar en seminarios para obtener un título y poder ejercer”). Sin embargo, un devoto me explicaba: “religión” proviene del griego “religare que significa volver a unir, a ligar” (vale aclarar que en realidad “religare” proviene del latín y no del griego) y dado que la “Religión del Amor” (que constituye el mensaje central de Sai Baba) aspira a unir a todos, “en este sentido más general lo Sai si sería una religión”. Sin lugar a dudas, esta actitud de no considerar a la cosmovisión que profesan como una “religión” responde a las relaciones de poder presentes en el campo sociorreligioso argentino, poniendo así en juego una estrategia característica de muchos grupos heterodoxos, que Wrigth y Messineo (2002) definieron como de “identidad precautoria”, en tanto que en su autodefinición enfatizan lo que ellos no son (citado por Citro, 2004). Asimismo, en este punto son muy fecundos los desarrollos de Ceriani Cernadas (2008) quien analiza el estatus polivante que encierra la categoría “religión” y las limitaciones, referenciales o políticas, que la categoría de “espiritualidad” intentaría superar de la primera. Ahora bien, esta referencia a que no constituyen una religión no es, desde luego, un argumento sólido para englobar uno de los aspectos de su creencia dentro de la magia. Sin lugar a dudas, lo que sostiene la inclusión del fenómeno de la materialización efectuada por Sai Baba dentro del campo de la magia (y no el de la religión) no son sino las relaciones de poder constitutivas del campo religioso. Si volvemos nuestra vista hacia el mapa religioso argentino puede advertirse que el catolicismo, en tanto que background cultural general, es preponderante y lo Sai un culto “minoritario”. Ya Mauss ponía de manifiesto las relaciones de poder que se juegan en la clasificación magia-religión al señalar que “cuando dos civilizaciones entran en contacto, se atribuye la magia a aquella que está en situación de inferioridad” (1971, p. 61). No obstante, Mauss sostendrá que pertenece a la magia “todo lo que no forma parte de los cultos organizados” (1970, p. 76), esto es, que “en la magia no existe nada realmente que pueda compararse con las instituciones religiosas” (1971, p. 84). No fue sino Pierre Bourdieu quien en su análisis sobre la génesis y estructura del campo religioso (2006) examinó detenidamente los vínculos entre magia y religión. Por limitaciones de espacio no podemos profundizar en esta cuestión, por lo cual sólo expresemos que para el sociólogo francés la magia, en las sociedades complejas, no es sino la religión de los dominados. En este punto, más que hablar acerca del poder de la magia deberíamos referirnos a la magia del poder, que con su particular alquimia naturaliza lo que no son sino distinciones sociales. Aquí es interesante destacar que muchos devotos de Sai Baba gozan de una buena posición económica y varios son universitarios. No obstante, como bien se sabe gracias a Bourdieu, los diferentes campos sociales gozan de una autonomía relativa, razón por la cual el hecho de no ser “dominado” económicamente no basta mecánicamente para alcanzar la legitimidad (o dominación) en el campo sociorreligioso argentino. Por todo lo anteriormente dicho hay que tener siempre presente el interesante interrogante que se plantea Bourdieu respecto de la etnografía de la magia “uno tiene derecho a preguntarse si cuando la tradición etnológica recurre a la oposición entre magia y religión para distinguir formaciones sociales dotadas de aparatos religiosos desigualmente desarrollados y de sistemas de representaciones religiosas desigualmente moralizados y sistematizados, ha roto realmente con ese sentido primero y primitivo” (2006, p. 48).

¹³ Considérense al respecto las siguientes palabras de Sai Baba en una entrevista que mantuvo con el Dr. Karanjia de Bombay en el mes de septiembre de 1976:

—Dr. Karanjia: ¿Cuál es el significado del Vibhuti y las materializaciones que realiza y regala a

transitamos este camino es con la intención de mostrar —a través del examen que de la magia hacen Mauss y De Martino— lo que consideramos dos maneras hartamente diferentes dentro de la tradición etnológica de pensar la realidad (o mejor aún, las realidades) cuando nos enfrentamos con fenómenos de este tipo.

MAGIA O REALIDAD, MAGIA Y REALIDAD

Antes de comenzar consideramos oportuno advertir que no nos abocamos a exponer en detalle todo lo que Mauss y De Martino han dicho en torno a la magia sino que sólo presentaremos aquellas facetas de sus respectivos análisis que juzgamos nos permiten colegir sus concepciones acerca de la realidad de la misma.

Para Mauss sería el colectivo social, en este caso los creyentes Sai, la fuente de la cual brota el “poder” del mago. Para el pensador francés, pues, el poder mágico tiene su génesis en la creencia social. En esta dirección Mauss expresa que “los inmensos poderes que se le atribuyen [al mago] hacen que no se ponga en duda que podrá conseguir fácilmente los pequeños servicios que de él se solicitan” (1971, p. 62) dado que “es la opinión la que crea al mago” (1971, p. 68), es decir, que “se busca al mago porque se cree en él” (1971, p. 110). Por tanto, para Mauss el mago “no ha hecho más que apropiarse de las fuerzas colectivas” (1971, p. 108). Sin embargo, esta apropiación efectuada por el mago, paradójicamente, lo esclaviza, como bien expresa Mauss al decir que los poderes del hechicero “sólo existen por el consenso social, por la opinión pública de la tribu. Esta es la que el hechicero sigue, y de la que es a la vez el explotador y el esclavo” (1946, p. 283). Es esta dialéctica entre mago y colectivo

la gente? ¿Hay alguna necesidad para un hombre-Dios de demostrar esos milagros que cualquier mago puede hacer?

—Sai Baba: “En lo que a Mí respecta, esto es evidencia de mi Divinidad. No es de ninguna manera un exhibicionismo de Divinidad. Todos los trucos de magia, como todos sabemos, persiguen las ganancias. Esto es lo que hacen los magos. Ellos constituyen un tipo de engaño legalizado; la transferencia de un objeto, de un lugar a otro, por un truco de la mano que pasa desapercibido, no envuelve ningún poder milagroso. Lo que yo hago es un acto de creación totalmente diferente. No es ni magia ni poder fenoménico porque yo no pido nada por eso. Por otro lado, yo no engaño a la gente cambiando objetos de lugar, solamente los creo. Yo no hago esto con ningún deseo de ganar dinero o exhibicionismo de mis poderes. Para Mí es como una tarjeta de visita para convencer a la gente de Mi Amor por ellos y asegurar su devoción en retorno. Como el amor no tiene forma, Yo uso la materialización como evidencia de Mi Amor. Es solamente un símbolo” (ADDIS, 2001). Muchas veces Sai Baba se ha referido a las materializaciones como su “tarjeta de presentación”, aclarando que le da a sus devotos lo que ellos quieren a fin de que en algún momento quieran lo que él verdaderamente ha venido a darles.

la que nos permite comprender el factor de presión que recae sobre el primero, dado que éste “es un ser que la sociedad lleva e impulsa a desempeñar su papel” (1946, p. 284). Por ende, puede concluirse que “la magia es un fenómeno colectivo que puede adoptar formas individuales¹⁴” (1971, p. 150).

Hasta aquí, en lo que hace al carácter social de la magia, la postura de Ernesto De Martino es similar a la de Mauss y a los efectos de nuestra discusión, sumada a una limitación de espacio, es irrelevante desarrollarla. Ahora bien, en sus análisis de la magia, tanto Mauss como De Martino asumen que el mago no miente deliberadamente, sino que “cree” sinceramente, al igual que el grupo, en la magia que realiza. Pero el problema surge cuando uno intenta ir más allá y se pregunta si la realidad del fenómeno mágico se agota meramente en ser una “creencia” social. Mauss señalará que “para que tengan validez, es necesario que los juicios y los razonamientos de la magia contengan un principio que pueda ser sustraído al examen”, es decir, ser incontrastables con la empírea, lo cual conduce a que en las sociedades primitivas “se discuta sobre la presencia aquí o allá [del poder mágico] y no sobre la existencia [en sí] del «maná»” (1970, p. 81). En otro lugar Mauss describirá a la magia como “juicios sintéticos a priori”, por ende, independientes de la experiencia, lo cual implica que la misma no puede “infirmarylos” (1971, p. 135) dado que “son auténticos preceptos imperativos que implican una creencia positiva en la objetividad de los encadenamientos de ideas a que dan lugar” (1971, p. 135). Sentada ya esta tajante división, de indudable cuño kantiano, entre el ámbito subjetivo-ideal (donde tendría su patria la creencia colectiva en tanto que *juicios sintéticos a priori*) y la empírea (como mundo objetivo opaco a toda subjetividad), Mauss podrá descansar tranquilo, en tanto que no ha cuestionado los cimientos de su lógica reflexiva, y permitirse no cuestionar la honestidad del mago, expresando que éste “cree en la magia de los demás” (1971, p. 112) pero, acto seguido, deberá expresar, so pena de poner en jaque todo su sistema de pensamiento, que “el mago se engaña asimismo¹⁵” y “cabe preguntarse por qué simula de una

¹⁴ De pasada, digamos que aquí se resolvería un gran debate que movilizaba a Mauss. Éste, luego de haber determinado que lo mágico está fuertemente atravesado por lo sagrado, o mejor aún, por su noción de origen, el maná, se hace la siguiente pregunta fundamental: “o la magia es un fenómeno social, en cuyo caso lo sagrado también lo es, o la magia no es un fenómeno social y por lo tanto tampoco lo sagrado lo es” (1971, p. 131) o bien “o la magia es colectiva o la noción de sagrado es individual” (1971, p. 152). Por supuesto, se inclinará a favor de la primera respuesta, es decir, el carácter social de la magia.

¹⁵ Sin ánimos de establecer una correspondencia absoluta, no podemos olvidar aquí la distinción que Merleau-Ponty establece entre la hipocresía psicológica y la hipocresía metafísica “la primera

determinada manera” (1971, p. 113). Así, precisará que:

el mago simula porque le piden que simule, porque se le va a buscar y se le exige que actúe, no es libre, se ve forzado a jugar un papel tradicional o aquello que su público espera [...] De este modo, la creencia del mago y la del público no son cosas diferentes; la primera es reflejo de la segunda, ya que la simulación del mago sólo es posible en función de la credulidad pública. Es justamente esta creencia que el mago comparte con todos los suyos, la que hace que ni su propia prestidigitación, ni sus experiencias fallidas le hagan dudar de la magia. [...] La magia es, pues, en su conjunto, objeto de una creencia a priori ; esta creencia es una creencia colectiva y unánime, y es justamente la naturaleza de esta creencia la que permite a la magia franquear el abismo que separa los datos de sus conclusiones (1971, p. 113. Cursivas nuestras).

Esto es lo que permite expresar que la eficacia en la magia no es mecánica, que el encadenamiento de las causas y los efectos no pertenece a lo empírico, sino que es de un orden *sui generis* dado que la magia en tanto que *juicios sintéticos a priori* no pertenecería al orden de los hechos materiales sino a uno de un estatuto diverso, el de los hechos sociales. Por tanto, podemos decir que para Mauss la realidad de la magia se agota en la existencia de creencias colectivamente compartidas y alimentadas (para nuestro caso, esta sería la realidad única y última de la materialización efectuada por Sai Baba), esto es, no avanza más allá, lo cual implicaría abandonar el concepto de realidad tal y como es definido en la cultura occidental moderna y cientificista, para situar *en ella* a los poderes mágicos. Este camino, sin lugar a dudas “escandaloso” a los ojos de la ciencia, es el seguido por De Martino al analizar los fenómenos mágicos en sociedades “arcaicas”. Según el autor italiano toda la etnología, de Tylor en adelante, toma como punto de partida no discutible que los poderes mágicos no existen, aún cuando la gran mayoría de los autores sostenga que no se trata de engaños deliberados, afirmándose que el mago cree en su magia y, acto seguido, se abocan a analizar cómo funciona esta creencia (ilusoria) compartida (2004, p. 242). De Martino dirá que al abordar el mundo mágico “se considera como premisa obvia que las pretensiones mágicas son todas irreales” y, por ende, “en nuestra exploración del mundo mágico debemos, entonces, comenzar por someter a verificación precisamente la premisa ‘obvia’ de la ir-

engaña a los demás hombres ocultándoles unos pensamientos expresamente conocidos del sujeto. Es un accidente fácilmente evitable. La segunda se engaña a sí misma por medio de la generalidad, así desemboca en un estado o en una situación que no es una fatalidad, pero que no ha sido propuesto y querido, se da incluso en el hombre «sincero» o «auténtico» cada vez que pretende ser sin reserva sea lo que fuera” (1985, p. 179).

realidad de los poderes mágicos” (2004, p. 67). Pero al efectuar tal ejercicio tambalea “nuestro propio concepto de realidad” (2004, p. 68). Así, para De Martino, los estudios occidentales sobre la magia partirían del “presupuesto dogmático de un ‘mundo decidido y garantizado’ como el único mundo posible, y la *datidad* como la única forma de la realidad que la presencia puede experimentar” (2004, p. 282), presencia esta que se supone como siempre “sin riesgo” (2004, p. 283). Y sería precisamente este presupuesto (el ser y el mundo como asegurados y la realidad como mera datidad) el que debemos problematizar si queremos “comprender el mundo mágico” (2004, p. 283). Así el autor nos advertirá que “hay una forma de la realidad que no es la datidad” (2004, p. 20), realidad ésta que se presentaría en el mundo mágico. Asimismo, en el mundo mágico la presencia del ser y el mundo (ser-del-mundo), serían lábiles¹⁶ y en constante peligro, aún no se hallarían consolidadas como en nuestra civilización¹⁷. Una vez sentado esto el autor dirá, a diferencia de Mauss que veía en la magia juicios sintéticos *a priori* (es decir, independientes de la experiencia del mundo), “si, y en qué medida, los poderes mágicos son reales es una cuestión que no puede decidirse con independencia del sentido de la realidad que sirve de predicado al juicio” (2004, p. 134). Por ende, según el planteamiento de De Martino la existencia de la magia como fenómeno real es posible en tanto que esta sólo puede ser definida acorde a la manera en que una sociedad define lo que es la realidad. Aquí podría pensarse que en última instancia estamos cerca de Mauss, en tanto que ambos ponen énfasis en el sentido de la realidad y su construcción por parte del colectivo. Pero Mauss evidentemente supone, gracias a su herencia kantiana, una realidad noumenica que, no obstante incog-

¹⁶ Aquí se nos plantea un problema en lo que hace a la aplicación de los desarrollos demartinianos al fenómeno Sai. En efecto, para De Martino sólo hay magia cuando se da el drama existencial mágico, es decir, cuando la presencia en el mundo es lábil. Ahora bien ¿es válido aplicar estos desarrollos a lo Sai en tanto que la disolución del yo es en esta cosmovisión algo que los devotos deliberadamente buscan a fin de lograr la iluminación, es decir, la fusión con el Todo? Pero en la pregunta misma se puede advertir que en lo Sai efectivamente la presencia se encuentra en peligro, aunque esto no sea algo temido sino más bien deseado y perseguido. Pero hay más. De Martino, estudiando los fenómenos de trance, observa que en estos casos “la disolución del ser-en-el-mundo, el riesgo de la presencia, parece a veces adquirir el relieve de un fin dominante voluntariamente perseguido” (2004, p. 151), lo cual, aparentemente, se opondría a su tesis de que la magia rescata al ser precisamente de esto. Sin embargo, acto seguido explicará que estas técnicas refuerzan “el tema del ser acosado que se rescata” (2004, p. 151). En lo Sai también se da precisamente esto, ya que recordemos que Sai Baba es considerado una encarnación divina cuya misión en la Tierra es salvar a la humanidad en crisis.

¹⁷ Aunque De Martino reconoce que en ocasiones de crisis (por ejemplo una guerra) la presencia occidental puede verse también en riesgo (2004, p. 197).

noscible en sí y sólo aprendida fenoménicamente, estaría regida por las leyes físicas descripta por la ciencia moderna occidental y donde lo social constituiría otro orden de hechos, mientras que la herencia existencialista de De Martino lo hace volverse al hombre en el mundo, donde la realidad es parte de un sujeto colectivo socio-histórico específico constituyente y no meras variaciones exegéticas efectuadas por los diferentes grupos que pueblan la tierra sobre un fondo por siempre común, “LA” realidad definida en términos occidentales. En este punto, creemos que así como Heidegger (2003, p. 23-25) expresa que toda la filosofía occidental no realizó la verdadera pregunta por el ser y que diluyó, obliteró a éste en el ente, podríamos decir que De Martino formula un problema nunca antes planteado por los etnólogos y que se daba como obvio, preguntándose por la supuesta falsedad (partiendo desde una concepción específica de la realidad) de la magia. Si Heidegger nos presenta al Ser en su relación con el mundo, esto es, al *Dasein* —que tácitamente olvidábamos a favor del ente—, De Martino nos vuelve hacia otras formas del ser-en-el-mundo (que olvidábamos a favor de esta definición occidental del *Dasein*). De Martino le criticará a Heidegger que toma la presencia consolidada del mundo actual como valor universal, razón por la cual al examinar otras sociedades la historiza. Y en este movimiento de historización lo que descubre De Martino en el mundo mágico es otro asiento ontológico, otra hermenéutica. De este modo nos pone frente a otra ontología del sujeto y del mundo, mejor aún, del ser-en-el-mundo., de otra *Einstellung* cultural que determina lo que existe y lo que no. Y será en esta realidad donde la magia adquirirá un sesgo de verdad. Planteado esto, para De Martino preguntarnos si el fenómeno de la materialización Sai es verdadero o falso entraña ya toda una concepción del cosmos, pues esta manera de abordar el problema (que como todo problema tiene su origen en una pregunta que lo construye) es ya víctima de nuestra espíteme científica-occidental. De todas formas, denunciaría nuestro prejuicio de situar la materialización Sai Baba “axiomáticamente” (tentado estoy de decir “apriorísticamente”) como una mera creencia social¹⁸ sin correlato empírico.

¹⁸ No obstante, quisiéramos recordar que lo que aquí intentamos es un ejercicio y no deseamos presentar una situación “idílica”. En modo alguno pretendemos sostener la idea de que los devotos Sai Baba, muchos de ellos viviendo en un occidente moderno y cientificista, habitan un mundo mágico-arcaico tal como lo define De Martino. Asimismo, pensar la materialización Sai Baba como fenómeno mágico puede adolecer de una falta fatal, a saber, que para ambos autores la magia implica siempre un elemento de tradición, el cual en el caso Sai se halla ausente, aunque, no obstante, esto no invalida nuestra apreciación de que en la perspectiva maussiana esta tradición social sea concebida sólo como una creencia social. Sin embargo, si nos hemos embarcado en el contraste

Al presentar estos dos abordajes disimiles sobre la magia no pretendimos sino llamar la atención sobre el punto de que nosotros como etnógrafos (y vale recordar que Mauss no lo fue) no debemos partir axiomáticamente del presupuesto de que, por ejemplo, el fenómeno de la materialización se agota en ser una creencia compartida por los devotos Sai. Esta cuestión también es compartida por otros investigadores. Como señala Escolar (2009):

en la antropología eventos u objetos que en el trabajo de campo o en los comentarios de informantes exceden el marco de lo 'real empírico' son generalmente proscriptos mediante el silencio etnográfico o subterfugios retóricos que los inscriben como representaciones, interpretaciones o discursos relativos a un referente sociocultural ontológicamente aceptable [...] incluso el interpretativismo más radical supone implícitamente un campo de 'lo real'.

Es decir, que en los casos en que tales hechos son incorporados al relato etnográfico "son relegados inevitablemente al plano de la 'creencia', de 'representaciones culturales'. [Por tanto] pese a las fundaciones relativistas de su marca disciplinar, el escepticismo ontológico es dominante en los canales profesionales de la antropología" (ESCOLAR, 2009.). Creo que proceder de este modo limita de entrada nuestro campo de estudio y la comprensión del mismo, en tanto que entender apriorísticamente la magia u otros fenómenos "sobrenaturales" sólo como una creencia colectiva despojada de todo asidero empírico determina, y de este modo restringe, las maneras que tenemos de estudiar lo que nuestros sujetos de estudio entienden por tales fenómenos y otras dimensiones de su vida. Ese prejuicio metodológico constituye un lujo que no nos podemos permitir.

EVENTOS "DISLOCANTES": REFLEXIONES FINALES

Desde los inicios del quehacer antropológico los etnógrafos se han topado, sea a través de experiencias directas o bien por relatos, con una innumerable cantidad de hechos que decididamente no encontraban sitio en nuestro sistema clasificatorio de la realidad. Dianteill y Löwy, por ejemplo, refiriéndose a las experiencias que Zora Neale Hurston tuvo en sus iniciaciones en el *hoodoo* citan un pasaje de su autobiografía en la cual ella escribe:

entre estos autores que han trabajado sobre la magia, es porque nos brindan útiles herramientas para *permitirnos* reflexionar desde un nuevo ángulo sobre ciertos aspectos de lo Sai, tales como el de su creencia en la materialización.

El círculo mágico había sido trazado y todos los participantes estaban en el interior. Me dijeron que todo lo que se encontraba en el exterior estaba en peligro de muerte [...] Extraños y terribles monstruos parecían rondar gruñendo alrededor de este círculo durante todo ese tiempo. Me llevó meses poner en duda su presencia a nuestro alrededor aquella noche (2009, p. 121. Cursivas del autor)

Y a continuación de este párrafo, los autores destacan la incertidumbre respecto de “la realidad de lo sobrenatural” que Hurston vivenció. No obstante, y permítaseme aquí abrir un paréntesis, referirnos a estos fenómenos como sobrenaturales puede traer ciertas complicaciones. En efecto, como señala Saler (1977), “sobrenatural” es una categoría etnocéntrica que implica una concepción occidental de lo que es “natural” y soterradamente no hace sino trazar una distinción entre lo real y lo irreal. Asimismo, es víctima de un análisis similar la denominación “fenómenos paranormales” dado que aquí se halla implicada una particular definición de lo concebido como “normal”. Por este motivo, algunos autores (GOULET, 1994) han propuesto para estos eventos la denominación de “experiencias extraordinarias”, lo cual en cierta medida no puede escapar, a nuestro juicio, a la crítica arriba elevada, en tanto que lo que constituiría una experiencia “ordinaria” evidentemente es algo propio de determinada formación cultural. Si hemos presentado esta cuestión es sólo para indicar que la definición de lo “real” no puede permitirse abandonarse a una epistemología positivista ingenua que desprecia los factores culturales, máxime cuando ésta no es sino una concepción cultural-occidental de la realidad hábilmente disfrazada con los ropajes de la neutralidad. No podemos olvidar que los sistemas de clasificación son uno de los instrumentos no menores de los que se vale el poder para naturalizarse y pasar de este modo inadvertido. Como bien plantea Araujo (2009), es pertinente preguntarnos en relación a este tipo de eventos con los que nos encontramos los etnógrafos si debemos comprenderlos como simples tópicos de “creencias” religiosas o bien como fracturas de la lógica dominante.

En este punto deseamos destacar la peculiaridad de la etnografía y la del rol del etnógrafo pues opera una vivificadora ruptura con los presupuestos hegemónicos. Como señala Wright, la etnografía constituye un “desplazamiento ontológico”, pues “el sujeto desplaza su Ser-en-el mundo (*Dasein*) a un lugar diferente —o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica—. Es el Ser-en-el mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente” (1994, p. 367. Citado en CITRO, 2003).

Definir el sujeto independientemente del mundo —y por tanto sentando ontologías diversas para uno y otro— nos hace perder de vista, a mi juicio, una de las mayores riquezas de la etnografía. Si por el contrario partimos de que no podemos pensar al sujeto sino *en el* mundo —y éste último pensado no sólo en sus aspectos físicos sino, antes bien, como mundo significativo que en su mayor parte es tácito, aquél *Lebenswelt* (mundo de la vida) que tan bien supo describir Husserl (1991, 2006) y posteriormente Schutz; Luckmann (1977) —, entenderemos que la etnografía no implica solamente un desplazamiento espacial (es más, en algunos casos éste ni siquiera es necesario) de un sujeto (pensado como aislado del mundo) hacia otros mundos significativos (pensados desvinculados del sujeto y por ende, como meros datos, “textos”, etc. de “Otros” a ser recogidos por el trabajador de campo para su posterior exégesis) sino que implica precisamente una modificación ontológica del ser-en-el-mundo del investigador. Ahora bien, dentro de nuestro trabajo etnográfico, caracterizado por el desplazamiento, indudablemente puntuamos ciertos sucesos como “quiebres” a nuestras nociones fundamentales previas (la realidad, la verdad, etc.). Propongo denominar “dislocantes” a estos eventos —mal llamados “sobrenaturales”, “paranormales”, etc.— que surgen en nuestra práctica etnográfica en tanto que los mismos constituyen hitos, marcadores que nos informan del “sismo” ontológico que como sujetos estamos experimentando al desplazar nuestro ser-en-el-mundo.

A diferencia de “sobrenatural” o conceptos afines (centrados en categorías occidentales), “dislocante” refiere al hecho de que estos fenómenos indican un des-centramiento de nuestro suelo ontológico occidental y conserva el factor de sorpresa, de perplejidad ante lo nuevo sin emitir juicios valorativos/racionales al respecto. Asimismo, no sustentamos el término para conservar su mordiente dinámica. No nos referimos a eventos “dislocados” porque no hay tales eventos, sino que es el sujeto el que es dislocado por un evento que sólo es dislocante por su particular interacción con el ser-en-el-mundo previo y en tensión del investigador.

Deseamos aclarar también que con “dislocante” no apelamos a una falta de lugar, a un fuera de todo lugar, sino que indica un proceso que desplaza al investigador de “su” lugar (¿cuál es “el” lugar del etnógrafo?) pero asumiendo que hay otros lugares, los cuales jamás podremos habitar totalmente porque son el/los lugar/es del otro/s. Habitamos temporalmente ese espacio/mundo gestado en la interacción etnográfica — y si como señalaba Marc Augé (1996)

hay “no lugares” que devienen lugares, este espacio sin lugar a dudas es uno de ellos, tal vez el arquetípico, en tanto que se ubica en los intersticios, en los abismos ontológicos del sentido, demostrando que, no obstante ser dificultoso, el diálogo intercultural es posible, deseable y saludable— aunque el etnógrafo permanece descentrándose por siempre, alejándose de un lugar que ya no es el suyo y yendo a otro que tampoco podrá habitar total y completamente. En este punto, no podemos sino pensar que este destino es “trágico”, más debemos recordar la invitación de Nietzsche a encontrar allí mismo a la vida.

La pregunta sobre lo real implica un presupuesto sobre lo real. Los etnógrafos siempre preguntamos, establecemos la pregunta como una necesidad metodológica de la disciplina. Y de este modo, partimos presuponiendo qué es la realidad. Lo dicho sobre el carácter ontológicamente “sísmico” de la etnografía no apunta a rechazar uno de los principios metodológicos más preciados, pero sí a que el etnógrafo debe dejarse afectar¹⁹ por el campo —en el sentido más afectivo que la afectación pueda tener— y/o realizar una especie de *epojé* fenomenológica poniendo entre paréntesis la certeza de *nuestro* mundo (a diferencia de la de los filósofos que se refieren a la suspensión de la certeza *del* mundo, lo cual encubre una totalización occidental) para poder captar las certezas de los otros sobre el/los mundo/s. Esto, por supuesto, está muy lejos de abogar por la visión romántica de volverse un nativo más.

Nada traicionaría más nuestro objetivo que plantear un cierre a este trabajo, una conclusión acabada, dado que el mismo no estuvo sino motivado por un deseo de apertura y, confesémoslo de una vez por todas, por una total incertidumbre y perplejidad frente a estas cuestiones. Sin embargo, juzgue más pertinente no forzar juicios que se adecuen a los cánones establecidos sino hacer de esta incertidumbre un dato más del campo, mejor aún, de mi ser-en-el-campo en tanto que etnógrafo. Por esto, el concepto de “eventos dislocantes” no pretende ser una herramienta teórica cerrada que permite explicar la totalidad de los hechos pues ha nacido precisamente del reconocimiento de los límites del conocimiento y no pretende culminar sino iniciar problemáticas. No obstante, como señalaba Lévi-Strauss (1968, p. 17) al lanzarse al estudio de la mitología, si al tratar esta cuestión hemos dejado un problema difícil en estado menos malo del que lo encontramos nos daremos enteramente por satisfechos.

¹⁹ Agradezco a Diego Escolar por ayudarme a reflexionar sobre este aspecto.

REFERÊNCIAS

- ALICE, Addis. *Vibhuti, Ceniza Sagrada*. 2001. Disponible en: <<http://www.saiweb.org/festividades/ceniza.htm>>. Acceso: 19 de setiembre 2006
- AUGÉ, Marc. *Los «no lugares». Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1996
- ARAÚJO, Fernando. Estranhas, extraordinárias, signifivativas experiências. En: *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires: Edición en CD, 2009
- BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. En: *Relaciones 108*, v. XXVII, p. 29 a 83. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006
- _____. Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007
- CAES, André Luiz. Devoção, educação e serviço: a proposta da Organização Sathya Sai Baba. En: *Interações - Cultura e Comunidade* v. 3 n. 3 / p. 133 a 154, 2008
- CERIANI CERNADAS, César. La religión en la encrucijada de los usos y los sentidos. En: *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Misiones: Edición en CD, 2008
- CITRO, Silvia *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. 2003 Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003
- _____. El om entre los qom: diversidad religiosa entre los mocoví de Santa Fé. En: *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Córdoba: Edición en CD, 2004
- DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Editorial Libros de la Araucaria, 2004
- DIANTEILL, Erwan; LÖWY, Michael. *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2009
- ESCOLAR, Diego. Entre el estar allí y el más allá: magia y “luces malas” en una etnografía en el límite de lo real. En: *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires: Edición en CD, 2009
- GOULET, Jean-Guy. Dreams and visions in other lifeworlds. En: GOULET, Jean-Guy; YOUNG, David. *Being changed by cross-cultural encounters*. Ontario: Broadwiev Press, 1994
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991
- _____. *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 2006

LEVI-STRAUSS, Claude. *Lo crudo y lo cocido*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968

MAUSS, Marcel. Origen de los poderes mágicos en las sociedades australianas. Estudio analítico y crítico de documentos etnográficos. En: HUBERT, Henry; MAUSS, Marcel. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946

_____. Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos. En: *Marcel Mauss, Obras I*. Barcelona: Editorial Barral, 1970

_____. Esbozo de una teoría general de la magia. En: *Sociología y antropología. Precedido de una introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta Agostini, 1985

PUGLISI, Rodolfo. La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. En: *Revista Ciencias Sociales* [Universidad de Arturo Prat, Chile], n° 22, p. 95 a 112, 2009.

SALER, Benson. Supernatural as western category. En: *Ethos* 5, n° 1, p. 31 a 53, 1977.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 1977

WRIGHT, Pablo. Experiencia, Intersubjetividad y Existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. En: *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* [Universidad de Buenos Aires, Argentina] 21, p. 347 a 380, 1994

WRIGHT, Pablo; MESSINEO, María Cristina. *La producción cultural del imaginario esotérico. Una visión desde Buenos Aires*. Buenos Aires: MI, 2002

Recebido em 18/11/2009

Aprovado em 30/11/2009