

DE LAS MEDIACIONES A LOS MEDIOS: LA VIDA MATERIAL DE LA ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA

Nicolas Viotti

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) -
Argentina*

Resumen: Se suele considerar la emergencia de una corriente espiritual en prácticas identificadas con la Nueva Era y con el cristianismo contemporáneo como un modo de interiorización y subjetivación radical. En sus versiones más abstractas esa perspectiva de análisis suele invisibilizar las mediaciones sociales, sagradas y materiales que articulan la producción de subjetividad. En base al análisis de algunas experiencias del catolicismo renovado y prácticas espirituales alternativas entre sectores medios educados de Buenos Aires, este trabajo quiere mostrar dos cosas. En primer lugar, la centralidad de algunos objetos, tanto producidos por la industria cultural o fuera de su circuito, como parte de una enfoque relacional y situado de la religión. En segundo lugar, el trabajo también se propone reflexionar sobre la posibilidad de entender los vínculos materiales como parte de una configuración cosmológica específica y diferencial de producción de subjetividad y sus consecuencias en la diversidad religiosa urbana contemporánea.

Palabras clave: Nueva Era, Carisma católico, Objetos, Subjetividad.

Abstract: The emergence of a spiritual current, focused on practices identified with the New Age and with charismatic contemporary Christianity, is usually considered as a mode of internalization and radical subjectivation. In its more abstract versions, this perspective of analysis usually makes invisible the social, sacred and material mediations that articulate the production of subjectivity. Based on the analysis of some experiences of renewed Catholicism and alternative spiritual practices among educated sectors of Buenos Aires, this paper wants to show two things. First, it wants to depict the centrality of objects, produced by cultural industry or even those that are out of its circuit, as constitutive dimension of a relational and situated approach to religion. Secondly, the work also aims to reflect on the possibility of understanding material links as part of a specific and differential cosmological configuration of subjectivity production and its consequences in urban religious contemporary diversity.

Key words: New Age, Catholic Charismatics, Objects, Subjectivity.

Introducción

El término espiritualidad posee una recurrencia novedosa. Una porción importante de personas, más allá de sus identidades religiosas explícitas, se consideran “*espirituales*” y se reconocen en prácticas y lenguajes que promueven vínculos íntimos e igualitarios con fuerzas o entidades no humanas que se inscriben en modos muy específicos de organizar sus modos de vida. Este movimiento afecta tanto a diferentes denominaciones cristianas y su renovada sensibilidad en torno al Espíritu Santo, que incluyen el pentecostalismo evangélico y el catolicismo con sus movimientos de énfasis en el carisma, hasta la denominada espiritualidad holística, que es vivida como una experiencia pos-religiosa.

¿Cómo funcionan los objetos en ese particular espacio de intercambio con las fuerzas o entidades no humanas? Consideramos que el recurso a la materialidad resulta una herramienta sustantiva para entender mejor la espiritualidad contemporánea tanto cristiana como inspirada en el horizonte de la Nueva Era, en la medida que habilita un enfoque relacional de la religiosidad que nos permitiría repensar su configuración más general en base a un modelo más encarnado y situado. Y, sobre todo, más centrado en sus condiciones de eficacia que en su falta de “sociedad”, “politicidad” o “coherencia”. El estudio de la religiosidad, como el de los modos de conocimiento en general, se ha centrado tradicionalmente en perspectivas intelectualistas y cognitivas de la “creencia”. Desde hace algunas décadas, y sin considerar la producción antropológica y la sociológica más amplia, los estudios sociales de la religión se han visto sacudidos por diferentes cuestionamientos a este principio, reivindicando viejas y nuevas tradiciones de análisis que permitieron subrayar la importancia de aspectos encarnados y cotidianos como complementarios a los aspectos cognitivos.¹

A continuación me propongo describir el lugar de la espiritualidad como un modo de vida específico en un colectivo de los sectores medios de Buenos Aires y sus continuidades y discontinuidades en su propia gestión cotidiana del bienestar. Además voy a subrayar la importancia de la relación con algunos objetos en dos procesos simultáneos pero no semejantes: la mediatización: consecuencia de la circulación de objetos producidos en la industria cultural y los medios masivos, y las mediaciones: los modos de vincularse con esos objetos y con otros que no necesariamente provienen de esas redes de intercambio y que llegan incluso a poner en tensión la propia idea de mediación. Todo ello podría decirnos algo sobre lo que entendemos constituye una cosmo-lógica específica de la subjetivación espiritual a la luz de un régimen expandido del yo que contrasta con la idea secular de individuo. Esta concepción del individuo autónomo es la que habitualmente consideramos como universal y como fundamento ontológico de nuestras ideas sobre el pluralismo religioso como un fenómeno asociado únicamente a la diversidad de creencias (un fenómeno cognitivo) y no a la diversidad de mundos (un proceso que incluye tanto la dimensión cognitiva, la material e incluso las entidades y fuerzas sobre la sacralidad como agentes significativos). Ese individuo autónomo se sustenta en el dualismo entre un orden material universal y dado y otro

cognitivo específico y construido que hace de la “creencia” un hecho relativo y por lo tanto el resultado de una “libre elección”.

Espiritualidad, materialidad y mediación

Buena parte de la interpretación de gran escala de estos fenómenos se ha concentrado en procesos generales de individualización como un fenómeno entendido como más o menos homogéneo, dando por sentado que el énfasis contemporáneo en lo espiritual supone una desinstitucionalización de la religión y un proceso de privatización que tiene como resultado una “creencia difusa” y una agencia social encarnada en un individuo que “elige” libremente “por su propia cuenta” (Champion y Hervieu-Léger, 1990; Heelas y Woodhead, 2005; Mallimaci, 2008). Sin rechazar la hipótesis más general de la transformación socio-cultural, que reconocemos posee aspectos significativos para entender el cambio socio-religioso contemporáneo, entendemos que sí es necesario repensar algunos aspectos de ese proceso, sobre todo en función de cuáles son sus especificidades en cada caso particular, sus modos de regulación pública, su continuidad o discontinuidad con procesos religiosos de subjetivación previos y, sobre todo, sus condiciones de eficacia social en la vida cotidiana teniendo en cuenta la dimensión vivida. Nos interesa particularmente este último proceso y consideramos que buena parte de las interpretaciones consolidadas para explicarlo recurren unilateralmente a la “crisis del monopolio católico”, a la “desafiliación social” o, más ampliamente, a un proceso más o menos dado de “subjetivación” e “hibridación”.

Por un lado, resulta todavía necesario entender mejor los modos prácticos de regulación social de la religión y la espiritualidad (Giumbelli, 2013; Frigerio, 2007, 2018); por el otro, también es importante delimitar mejor los límites y lógicas específicas de la hibridación (Atlgas, 2014; Frigerio, 2013). Ambos procesos mejoraría el entendimiento de la diversidad religiosa y espiritual contemporánea sin recurrir a las imágenes de la individualización como un proceso unidireccional de pluralización, hibridación indiscriminada, religión difusa o desinstitucionalización. Por el contrario, entendemos que lo que todavía está poco explorado son los modos efectivos de regulación de la diversidad, los modos efectivos de hibridación y la institucionalización de prácticas espirituales que no por no acompañar el modelo eclesial dejan de poseer sus propias lógicas institucionales de construcción de poder y autoridad. En función de ello, observamos que también es necesario reconsiderar los modos prácticos de construcción de la subjetividad, en la medida en que existen diferencias en la elaboración socio-cultural de esos procesos de individualización en contextos regionales, nacionales y sociales específicos. No es lo mismo la individualización religiosa en el mundo popular o en zonas más periféricas que en espacios sociales más legítimos y dominantes, incluso allí los modos de subjetivación parecen ser algo más complejos que la promoción de un individualismo privatizado.

La problemática de la individualización, la hibridación y la pluralización ha sido un tema del análisis cultural en general que excede el análisis de la religión. Como señalo un trabajo paradigmático de los estudios sobre la cultura de masas en América Latina, el análisis de los medios necesitaba de una mirada más situada centrada en las mediaciones (Martín Barbero, 1987). Ese enfoque pionero posee dos rasgos que nos parece importante repensar. En primer lugar, que no consideraba la religiosidad, un aspecto que los estudios sobre mediaciones situadas en prácticas religiosas han reconstruido en las últimas décadas, sobre todo desde la antropología de la religión. En segundo lugar, que la mirada sobre los medios y sus mediaciones entendía a la mediación como un fin en si mismo, o en todo caso en tanto un proceso de hibridación, pero sin considerar ni la materialidad ni la lógica cultural específica donde esas mediaciones ocurren.

Las mediaciones masivas o situadas están intrínsecamente ligadas a la diversidad religiosa. Son parte de procesos de regulación pública en la publicidad, la televisión, las redes sociales o la prensa, como de procesos cotidianos de vínculo. En función de la clasificación propuesta por Eisenlhor (2012), entendemos que las relaciones entre las mediaciones y la diversidad religiosa pueden recorrer tres caminos. En primer lugar el control de producción de representaciones de la diversidad y la diferencia religiosa en los medios de masas y el espacio público. En segundo lugar, la diversidad religiosa en relación con la circulación pública de discursos e imágenes. En último lugar, los modos de mediación entre artefactos mediáticos y diferentes prácticas religiosas.ⁱⁱ

No resulta del todo claro todavía, si la reivindicación de la corporalidad o la vida material en los estudios sociales de la religión es resultado de una nueva centralidad social de la materialidad en algunas prácticas religiosas contemporáneas o simplemente una mirada renovada sobre procesos muy antiguos y únicamente descuidados por análisis parciales. Una corriente sostiene que esa reactualización de la problemática de la materialidad (donde debería incluirse al cuerpo) podría ser alentada por una hiperfetichización secular del capitalismo contemporáneo. Ese diagnóstico llevo a un planteamiento sobre un proceso general de mediatización de la religión que explicaría el reemplazo de los modelos eclesiales por uno centrado en los medios masivos y la industria cultural (Hjarvard, 2011). Otros autores, aunque reconocen cierta centralidad en los procesos de mediatización, son más cautelosos al analizar las formas más concretas en que la tecnología, los medios de masas y la industria cultural son utilizadas en contextos religiosos específicos como vehículos de mediación con lo sagrado (Eisenlhor, 2012; Meyer y Moors, 2006, Morgan 2011). Como señalan Mayer y Moors (2006, p. 11) en la presentación de un volumen pionero, el impacto de los medios de masas no solo amplía los recursos y el alcance del mensaje religioso-espiritual, sino que también transforma las infraestructuras de mediación que son intrínsecas a toda religiosidad. Por eso mismo, señalan, su presencia en la denominada esfera pública es un verdadero “caballo de Troya” que puede reafirmar instituciones ya establecidas o producir nuevos e inesperados modos de apropiación. Sin embargo, en simultáneo también se percibe una mirada renovada que permite poner entre paréntesis algunos de esos procesos de mediatización en una reflexión descentrada que da prioridad a cosmologías específicas por sobre procesos macro. Existe así una reflexión sobre el

estatuto mismo de los objetos (provengan o no de la industria cultural) y, por lo tanto, el posible alcance analítico de la mediación (y sus límites) en algunas cosmologías no occidentales (Holbraad, 2007; Espíritu Santo y Tassi, 2013) así como en la propia cosmología occidental (de matriz cristiana), abriendo una gran cantidad de discusiones y análisis reflexivos sobre las tensiones entre materialidad y trascendencia (Espíritu Santo y Tassi, 2013; Keane, 2008; Latour, 2002; Meyer y Houtman, 2012).ⁱⁱⁱ

Este trabajo pretende echar mano de algunos de estos recursos para reflexionar sobre los regímenes de relación que personas identificadas como “*espirituales*” establecen con los objetos. Consideramos que indagar en la dimensión material de la espiritualidad permite entender mejor la diversidad religiosa urbana argentina contemporánea, en la medida que no restringe la diversidad a “creencias” diferentes, sino a regímenes de relación y modos de vida diferenciados. Nos interesa como un recurso teórico-estratégico para repensar los modos de subjetivación espiritual contemporáneo como un proceso transversal a denominaciones religiosas. El análisis se basa en la descripción de escenas y de relatos que dan cuenta de usos específicos de algunos objetos significativos en la interacción cotidiana en dos contextos diferenciados: uno identificado con un catolicismo de tipo carismático y otro cercano a las experiencias de renovación espiritual de tipo Nueva Era.^{iv}

La espiritualidad como trama

El recorrido ocasional por cualquier barrio de Buenos Aires muestra una gran cantidad de signos y marcas asociadas con un territorio que está plagado de posibilidades de vincularse con fuerzas o entidades no humanas. Sin embargo, esos modos de vínculo priorizan prácticas en donde el lenguaje de la intimidad y el bienestar personal organizan una experiencia singular de lo sagrado. Buena parte de esos espacios podrían identificarse con lo que Eva Illouz (2010) señala como “cultura del mejoramiento personal”.^v

Esa definición nos permitió relevar una gran variedad de espacios de práctica y encuentro dedicados al autoconocimiento, el “sentirse bien” y lo que sus seguidores identifican con la “espiritualidad”. Los barrios de Palermo y Barrio Norte son conocidos en Buenos Aires por condensar un polo comercial y residencial, identificado con un grupo social heterogéneo, pero con altos niveles de educación formal, de ingreso, consumo y con estilos de vida asociados al denominado cosmopolitismo. Centros de yoga, meditación, talleres en departamentos privados dedicados al crecimiento personal inspirados en diferentes versiones del budismo, el hinduismo y las referencias a prácticas nativas americanas adaptadas a un público occidental son publicitados por las redes sociales y en carteles pegados en la vía pública, en volantes distribuidos en una enorme cantidad de centros y de librerías especializadas en productos espirituales.

Entre esa gran oferta de prácticas nos concentramos en un centro de meditación que llamamos Centro Luz, dirigido por un referente de algo más de 60 años al que sus seguidores denominaban “*maestro*”. El centro está inspirado en una variedad ecléctica

de imágenes y recursos que sus seguidores adscriben a las sociedades andinas americanas, el budismo y el hinduismo. Durante nuestro trabajo de campo funcionaba en un departamento de la zona y se complementaba con un pequeño negocio, atendido por algunas de las frecuentadoras del grupo, donde se vendían cristales, piedras, libros y material espiritual inspirado en lo que definen como una doctrina “*holística*” del Centro. Por otro lado, nuestro trabajo se extendió también en dos grupos de oración y actividades organizadas por la renovación carismática en dos parroquias del barrio. Nos referiremos a ambos grupos como grupo Misericordia y grupo Paz de Espíritu. Al igual que en el Centro Luz, las actividades comunes tenían una regularidad semanal, a veces con más de un encuentro, y otras actividades durante los fines de semana como retiros, visitas a lugares sagrados o conferencias y charlas. Las actividades habituales de la red carismática eran concretamente los encuentros de oración semanales y las misas de sanación que ocurrían una vez por mes. Los frequentadores de los grupos de oración y las misas, si bien se consideraban católicos, no estaban demasiado preocupados por la institución eclesial, salvo algunos de sus referentes. En general los asistentes encontraban en esas reuniones un espacio de trabajo con “*uno mismo*”, un momento de reflexión y de éxtasis personal inducido por la presencia del Espíritu Santo. Más que la tensión con la propia estructura institucional de la Iglesia, desde sus propias experiencias y percepciones su horizonte era más el de las búsquedas de experiencias de bienestar, las que podían incluir técnicas psicoterapéuticas menos convencionales como las constelaciones familiares o de movilización energética como el reiki o la meditación.^{vi}

Desde una perspectiva socio-ecológica, ambos ámbitos se localizan en un espacio vecino de un área residencial y comercial que constituye un área central de Buenos Aires. También ambas redes reclutan personas con características socio-económicas semejantes. En su gran mayoría las personas que circulan en los grupos espirituales son profesionales universitarios, trabajan en el Estado o en cargos medios y altos de empresas, sobre todo del sector servicios, o son comerciantes más o menos prósperos. Mis interlocutores compartían modos de vida que en un sentido amplio podrían parecer homogéneos, muchos hablaban un idioma extranjero, habían viajado al extranjero, tenían vínculos con diferentes experiencias psicoterapéuticas y compartían ese particular y restringido modo de vida de las zonas acomodadas de muchas sociedades euro-americanas. Existían, sin embargo, algunas diferencias en función de lo que podríamos identificar con un modo de vida más vanguardista y experimental entre quienes frecuentan prácticas alternativas, sobre todo en gustos musicales y literarios o lugares de frecuentación, y los que concurrían a los grupos de tipo carismático, que presentaban eventualmente estilos más convencionales sin que se alterara un horizonte moral organizado en torno a valores liberales de tolerancia y cuidado de uno mismo.

Desde perspectivas diferentes, autores como Wood (2010), Bender y MacRoberts (2012), pero también Illouz (2010), están de acuerdo en señalar la importancia de la trama de relaciones sociales en torno de la espiritualidad como fenómeno socio-cultural. También tienen en común mostrar los límites de las miradas abstractas y generales sobre el proceso en cuestión y lo problemático que una definición exclusiva en función de denominaciones religiosas y/o prácticas específicas

(terapéuticas, económicas, estéticas) supone. Invocando miradas más empíricas y situadas, pero sin perder de vista el proceso general, estos autores tienen en común la desconfianza de las perspectivas normativas que ven en el crecimiento de la identificación con la espiritualidad un ejemplo de desarticulación social. Algunos trabajos en nuestra región han seguido recientemente un movimiento semejante. Alejandro Frigerio (2016) reseña buena parte de la discusión contemporánea sobre la emergencia de un campo semántico alrededor de la espiritualidad subrayando homogeneidades cosmológicas vinculadas con la subjetivación en el modo de vínculo con lo sagrado, pero sin perder una mirada relacional que lea críticamente la idea de que el individualismo religioso es un fenómeno infra-social. Lo hace en el contexto de un replanteamiento crítico más general de la categoría analítica de “mística”, inaugurada por Ernst Troelsch, como posible alternativa a las categorías de “iglesia” y “secta” de inspiración weberiana. Por otro lado, César Ceriani (2013) se pregunta sobre la emergencia de la categoría espiritualidad y su “pluralidad semántica”, sobre todo en el horizonte estrictamente religioso, la etnogénesis indígena y el espacio médico-terapéutico. Este último aspecto pareciera tener una particular vitalidad, con intensidades diferentes en función de sus usos y criterios de evidencia “holistas” y/o “cientificistas” (Giumbelli y Toniol, 2017; Saizar y Bordes, 2017).^{vii}

Si bien los espacios analizados no corresponden todos a una tradición religiosa o espiritual común, son entendidos dentro de una trama más amplia que los incluye en la medida que comparten al menos tres elementos. En primer lugar, el énfasis en la espiritualidad como un marcador central que es acompañada por un rechazo a lo que consideran “*la religión*” en el sentido de sistemas normativos rígidos y excluyentes. En segundo lugar, trayectorias similares que llevan a las personas de experiencias biográficas seculares de bienestar, identificadas por un vínculo “*frio*” o meramente “*intelectual*” (las psicoterapias y particularmente el psicoanálisis, el propio catolicismo romano o incluso el judaísmo) a experiencias espirituales que tienden a integrar el cuerpo, la mente y el espíritu. Ambos espacios, y a pesar de las diferencias evidentes en términos institucionales, cosmológicos y prácticos, comparten en tercer lugar una teoría de la causalidad que permite pensarlos en conjunto: los eventos (benéficos o problemáticos) no ocurren solo por causas naturales, estas conviven con la posibilidad de una etiología no humana: ya sea en función de la divinidad intencional cristiana, particularmente mediada por la presencia siempre posible del Espíritu Santo, como por un orden cósmico mediado por el movimiento de la energía, una fuerza sin voluntad aparente que explica el mundo y los devenires humanos (Viotti, 2010).^{viii}

Considerar la espiritualidad como una categoría que recorta una experiencia transversal posee también una función analítica, en el sentido que Marilyn Strathern entiende la idea de “ficción etnográfica”, es decir como un constructo que no existe en sí sino en función de la invención controlada que permite generar un contraste estratégico entre dos perspectivas (Strathern, 1988; Wagner, 1975). Un contraste, en este caso, entre un régimen secular y otro sagrado del individuo. Creemos que ello posee la ventaja de delimitar una serie de aspectos que hacen a la “invención” de una configuración cosmológica diferencial, modos de construcción de la persona e ideas de la causalidad, que nos permitan pensar en continuidades, pero también en

discontinuidades. De este modo, la construcción secular de la persona dominante, expresada en los recursos psicológicos o el catolicismo romano ampliamente difundidos en los estilos de vida urbanos de Argentina, contrasta con un yo expandido en un entorno no humano.

El recurso analítico del contraste y la ficción etnográfica nos lleva a considerar la reactualización del concepto de cosmología en la que insisten Abramson y Holbraad (2014). Entendemos que el término, releído en una nueva clave, guarda una capacidad analítica significativa para entender procesos contemporáneos, sobre todo los que tienen que ver con la religión. Por ejemplo, esos autores señalan que en la cosmología moderna contemporánea la sacralidad gravita más allá de los lugares eclesiales convencionales en dos polos: la corriente pentecostal del cristianismo y la Nueva Era (Abramson y Holbraad, 2014, p. 43). Consideramos que entender a la espiritualidad como parte de una cosmología, una articulación entre cosas, fuerzas sagradas y personas, permite encarnar una diversidad de intensidades de vínculo y de regímenes de subjetivación. Pero al mismo tiempo permite considerar regularidades, no en un sentido esencial sino en tanto un recorte contrastivo con nuestra propia idea secular del individuo como reservorio moral de la “libre elección”, desplegado sobre un mundo de cosas inertes. Espacios en donde, de más está decirlo, la materialidad resulta un sustrato independiente y “dado” de un orden simbólico autónomo y “construido”.

El énfasis en las formas de vínculo religioso permite dar más lugar a las teorías de los propios protagonistas. El foco en las explicaciones nativas y los modos de vínculo nos permiten ensayar interpretaciones alternativas a las que están exclusivamente centradas en el análisis de las estrategias en el campo religioso o en referencias a un sustrato supuestamente más real como el capitalismo, el neoliberalismo o la globalización. Pero incluso, nos permiten subrayar regularidades que tampoco registran en su especificidad contrastiva las descripciones planas de las mediaciones, las redes o las prácticas sin algún tipo de organización diferencial (Abramson y Holbraad, 2014, p. 40; Strathern, 1988). Por ello, entendemos que la descripción de las prácticas y el vínculo son también intentos por recortar lógicas situadas que, por ejemplo, nos permiten detectar procesos de imanentización relativos y diferenciales a otros más trascendentes. Es justamente la trascendencia, doblemente encarnada en iglesias, instituciones jerarquizadas y en el propio individuo lo que está puesto en cuestión en las corrientes espirituales contemporáneas.

Esta sacralidad ya no se sitúa en el más allá, sino que es traída a un más acá: a la cotidianeidad de rituales que ponen en suspenso el flujo de lo habitual para verlo desde otro lado. Para las múltiples formulaciones de la espiritualidad en Argentina, esta sacralidad que deja de ser trascendente para hacerse más inmanente reconstruye nuevos límites sociales, pero también nuevas potencias personales y colectivas. Lo hace a través de objetos y satisfacciones que responden a los más diversos deseos. Así, el autodescubrimiento –la afirmación de las propias potencias, entendidas como parte de un orden de acontecimientos mayor que incluye divinidades y energías varias– hace coincidir los deseos individuales y el orden del mundo en hechos que constituyen epifanías sensuales, consumistas y terrenales (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, 2013).

La extensión de la espiritualidad en dirección a espacios aparentemente tan diferentes como las nuevas psicologías, los consejeros económicos, la educación o el trabajo, exceden ampliamente la dimensión terapéutica, aunque posicionan al bienestar como valor central. De esta manera, la espiritualidad es una forma de religiosidad en la que el valor del sacrificio cede espacio en favor del bienestar y en la que las prácticas religiosas son prácticas de realización de deseos de superación personal aquí y ahora. Así, lo que hemos señalado como inmanentización de lo sagrado coincide al mismo tiempo con ciertas modulaciones del individualismo contemporáneo y sus transformaciones a partir de prácticas y procesos de construcción y mediación situados que incluyen modos de reconfiguración relacional del yo (Duarte y Menezes, 2017; Semán y Viotti, 2019).

Ir de las mediaciones a los medios requiere prestarle atención a todas las mediaciones (no solo a las que tienen que ver con objetos de la cultura de masas y la industria cultural) recurrentes entre practicantes y las fuerzas o entidades no humanas y su lugar en una configuración cosmológica. Desde esta perspectiva, que asume ciertas regularidades en los regímenes de cosas, fuerzas o agencias sagradas y personas, nos interesan los usos de productos de la industria cultural y de algunos medios masivos como libros, discos o programas de televisión, pero no solo ellos. Nos interesan además objetos con menos significación pública: fotografías, artefactos eclesiales, discos, libros, piedras y cristales. Consideramos que este aspecto puede extender el análisis de las mediaciones más convencionales, las que tienen que ver con los productos culturales de masas, e incluir todas las mediaciones y las formas de vínculo. A continuación vamos a referirnos más específicamente a algunas historias relatadas y situaciones compartidas que son el punto de partida de nuestra propia ficción etnográfica sobre algunos modos de vínculo posibles entre objetos y fuerzas o entidades sacralizadas en los grupos católicos Misericordia y Paz de Espíritu y en el espacio alternativo Centro Luz. Finalmente volveremos sobre los modos de subjetivación que están en juego y como atender a la lógica objetual podría ayudarnos a re-imaginar la diversidad religiosa a partir de la emergencia de modos de vida espirituales.

El carisma de los objetos

Es claro que en el catolicismo el lugar de la materialidad ocupa un lugar central, mucho más allá de las experiencias carismáticas. El tocar vírgenes u imágenes de Cristo es una práctica habitual. Sin embargo, para los frequentadores del grupo Misericordia, como para muchos otros frequentadores de grupos carismáticos o personas identificadas con un “*catolicismo espiritual*” este acto se revestía de un sentido transformador que contrastaba con lo que consideraban una relación “*fría*” con las imágenes. La idea de “*frialdad*” es habitual en estos colectivos tanto para referirse a una religión desapasionada como desencarnada de la presencia del Espíritu Santo. La idea de “*frialdad*”, de modo significativo, es una expresión que muchos utilizan para referirse a los modos en que muchos católicos, equivocados según su punto de vista, entienden a

las imágenes o los artefactos como algo puramente metafórico y sin la fuerza del Espíritu.

En cierta ocasión, durante uno de los encuentros de oración del grupo Misericordia, las autoridades de la parroquia pidieron que el grupo funcionase en otro recinto. El que se usaba habitualmente no estaba disponible ese día. El nuevo espacio era un lugar amplio, con calefacción, repleto de imágenes y artefactos religiosos. Los miembros habituales del grupo observaron ese hecho como extremadamente beneficioso, atribuido a un hecho extraordinario. Que todos hayamos sido obligados a trasladarnos, de forma improvisada, a una sala repleta de imágenes y artefactos y realizar la sesión del grupo era vivido como una particular intervención divina. Las figuras de la Virgen y las de Cristo construidas en madera y depositadas en esa parte de la iglesia, estaban revestidas de todo un poder sacralizado, que era vivido como poderoso. “*Es un regalo del Espíritu compartir el encuentro con todos estos objetos*” dijo uno de los coordinadores. Y una de las asistentes habituales me aseguró que hacer la oración al lado de la imagen de la Virgen “*era un regalo que teníamos que agradecer*”. Para esos objetos se guardaba el mayor respeto. La misma asistente que aseguraba que era un “*regalo*”, nos propuso luego de la oración que cada uno tocásemos a la imagen de la Virgen en silencio, garantizando que “*cosas maravillosas nos ocurrirían*”.

Existían objetos que ganaban una significativa centralidad en las actividades católicas, que eran propios de la liturgia tradicional, pero que en el contexto renovado adquirían un estatuto diferente en relación a los rituales “*fríos*”. Un artefacto que aparecía con frecuencia en los ámbitos del catolicismo espiritual era el ostensorio. La presencia de ese objeto, entendido oficialmente como un sostén de la hostia consagrada (que en sus versiones eruditas puede declararse como una representación de la divinidad), cumplía funciones diversas y era vivido de un modo diferencial: como un objeto que co-participaba con la divinidad.

En el último domingo de cada mes, el grupo Paz de Espíritu que se encontraba todos los jueves, organizaba en conjunto con la Renovación Carismática Católica (RCC) metropolitana una misa que llaman “*renovada*”. En esta oportunidad, una mujer de aproximadamente 45 años comentaba que ella iba a la misa para “*sentirse bien*”, que “*salía feliz*” y que intentaba no perderselas. El transcurso de la ceremonia se parecía a muchos otros de la liturgia renovada: cánticos, abrazos y besos entre los participantes y una homilía informal, con referencias a la cotidianeidad y a la preocupación por el otro (con énfasis en el amor, en el perdón, en la negación de la culpa o del resentimiento como fuentes de sanación). Luego de recibir la hostia, la música se intensificaba y se daba lugar al acto que llaman “*tocar al Santísimo*”, que genera un clima de conmoción y hace que muchas personas lloren, se abracen y vivan un momento de fuerte emoción. El acto de “*tocar al Santísimo*” es una práctica que supone el traslado del ostensorio, llevando la hostia consagrada en dirección a los participantes. A diferencia de la distribución espacial convencional de las ceremonias católicas, en las cuales el ostensorio permanece en el altar, aquí es llevado sobre los hombros por un grupo de asistentes – acompañando el momento más intenso de la ejecución musical – por los pasillos de las naves de la iglesia y entre los participantes. Esta acción es casi el

correlato material y espacial de la prédica del sacerdote sobre una relación presencial con lo sagrado y un énfasis en el bienestar. “*Tocar al Santísimo*” con las propias manos – besándolo o aproximándose a él con fotografías u objetos, como relojes o colgantes de personas que no están presentes – constituía un complejo ensamblaje de hostia, ostensorio, cuerpos, fotografías, música y la presencia del Espíritu Santo entre todos ellos que condensaban un momento eficaz para el bienestar personal que podría ser asimilado al análisis que Mathew Engelke (2007) describe como el “problema de la presencia” en la cosmología cristiana, es decir un tipo de régimen de vínculo con lo sagrado que se reduce al mínimo y por lo tanto disuelve las mediaciones.

El lugar central del ostensorio y su régimen de objetos sagrados, junto con la valoración de ciertos objetos en la escena que relaté al principio de este apartado son solo dos ejemplos que dan cuenta de una centralidad significativa de la materialidad como medio y manifestación de Dios, en el contexto de particulares formas de personificación que este tipo de catolicismo promueve. Esta relación de proximidad entre objetos y personas redefine críticamente la separación entre ambas, propia del “*catolicismo frío*” o del contexto de separación sagrado/secular que los participantes de estos grupos reconocen como una característica dominante. Un rasgo que inclusive es asociado al malestar que caracteriza a la vida urbana contemporánea, la cual supone riesgos, inseguridad e insatisfacción vital, manifestadas en categorías usuales como “*depresión*”, “*estrés*” o simplemente “*angustia*”.

La importancia de algunos objetos aparecía también, por ejemplo, en el uso de aceite o agua bendita. Era muy común ver a las personas que frecuentaban la iglesia, asistir a las misas de sanación con pequeños frascos de vidrio o plástico, conteniendo agua o aceite para ser bendecidos. También era común que las personas llevaran botellas de agua o frasquitos de aceite para que fuesen “*tocados*” por el Espíritu durante las sesiones de oración y de invocación. Los usos dados al líquido bendecido eran diversos.

Durante las misas de sanación se formaba una larga fila de personas dispuestas a ser tocadas por el Espíritu Santo. Antes de “*descansar en el Espíritu*”, el momento de incorporación del Espíritu en el cuerpo, las personas eran ungidas en la cabeza con aceite bendecido en forma de cruz. Esta práctica consolidaba el aceite bendecido como un elemento sustancial, por encarnar el vínculo entre la persona y el Espíritu. En otras ocasiones, me contaron que el aceite podía ser usado privadamente en la casa, para rezar o ser ungido, en caso de enfermedad o simplemente cuando alguien padeciese de algún malestar. Del mismo modo que ocurre en la misa, el aceite debía ser aplicado en forma de cruz sobre la cabeza, con uno de los dedos, teniendo funciones protectoras o benéficas sobre quien lo utilizase. Una de las participantes del grupo contaba que lo aplicaba sobre su hija para que ella estuviese protegida y que siempre llevaba con ella una pequeña botellita en su cartera “*por las dudas*”. Un caso singularmente benéfico del uso del aceite, sostenía, había sido la cirugía de su marido, a quien aplicó el aceite minutos antes de la operación para que estuviese protegido y el Espíritu Santo se hiciese presente. Ante la consulta sobre si el aceite representaba al Espíritu, muchos de los frequentadores insistieron sobre la idea de que “*no representaba*”, sino que el Espíritu estaba ahí mismo en el líquido.

Como ha señalado Alfred Gell (1998), inspirado en la semiótica indicial de Charles S. Peirce pero también en las categorías de *mana/hau* de Marcel Mauss, el vínculo entre objetos y personas puede adquirir atributos e intensidades diferenciales, y no siempre acompañar el régimen representacional e incluso poner en tensión el propio análisis de la mediación, que da por sentada una distancia. Sin entrar en los detalles de la posibilidad de formas radicalmente anti-representacionales (Holbraad, 2007), el recurso a esos matices resulta útil para detectar grados diferentes de vínculo con los objetos, que deben ser siempre caracterizados etnográficamente en función de grados de cercanía (coparticipación), distancia relativa (mediación) o representación. El contexto de las espiritualidades contemporáneas, que muestran una reducción relativa de esa mediación entre objetos y personas, es todavía un campo fecundo para este tipo de análisis.

¿Significa esto que todos los frequentadores de grupos carismáticos viven únicamente en este régimen de co-participación o de mediación material íntima con el Espíritu Santo entendido como una fuerza o una entidad sagrada generalizada? Evidentemente ese no es el caso. La descripción de estos ejemplos no debe olvidar el contexto de diversidad ontológica propia de un horizonte más amplio donde los frequentadores de grupos carismáticos o identificados con un catolicismo espiritual circulan. Este tema hace a la cuestión del pluralismo y a la convivencia de diferentes regímenes de vínculo con los objetos, un problema que va más allá de la diversidad de grupos religiosos y que incorpora la diversidad de modos de vida diferentes en una perspectiva tanto intra como trans-denominacional.

En cierta ocasión, mientras participábamos de una rueda con algunos miembros del grupo en la sala donde habitualmente tenían lugar los encuentros y mientras esperábamos el inicio de la reunión, una de las participantes preguntó cuál era nuestro problema. Quería saber lo que nos llevaba a participar. Mientras yo explicaba que, en realidad, no tenía ningún problema, y aclaraba que estaba interesado en conocer cómo funcionaban los grupos de oración porque estaba escribiendo sobre cómo las personas recurren a Dios en la búsqueda de la sanación, ella intervino asegurando que Dios no era sólo sanación, que esa era una imagen muy parcial que yo tenía. A pesar de esa aclaración, que sin dudas quería mostrar que Dios era mucho más que un curador, cuando le pregunté al respecto de cómo el Espíritu Santo era importante para ella, volvió sobre el tema de la cura. Insistió en que sólo la medicina no bastaba. Comenzó a hacer un complejo retrato de la medicina (biomédica) como algo fundamental y que exigía mucho esfuerzo por parte de los médicos, pero que no era suficiente y que la ayuda del Espíritu era necesaria. En esa explicación, entusiasmada con los detalles de lo que consideraba importante para “*sumar lo corporal a lo espiritual*”, contó que su marido tomaba remedios para el mal de Alzheimer y que ella los traía siempre consigo a cada reunión del grupo. Pregunté si los tenía con ella en aquel momento. Ella respondió que sí y luego los sacó de su cartera. Me contó que, en el momento de la oración final, cuando se pedía por sanación, los sacaba y los apretaba fuerte con su mano, para que el Espíritu los “*tocase*”, porque eso potenciaba su capacidad sanadora. Afirmó también que, antes de que su marido tomase los remedios, ella rezaba un Padre Nuestro con las píldoras en su mano, pidiendo a Dios que entrase en ellas. Esta historia me parecía

coherente con la sacralización de los objetos, pero este caso me llamaba particularmente la atención, por incluir un tipo de objeto singular: las píldoras de un medicamento. El hecho de ser un remedio pensado originalmente como un agente que funciona con una teoría naturalista (y orgánico-química) de sanación era particularmente interesante ya que en este ámbito era pasible de una reinterpretación sacralizada. En este caso vemos, por ejemplo, cómo en pequeños procesos rituales es resignificado el estatuto ontológico de algunos objetos que agregan un sentido sacro a la efectividad de la cura médica. En sintonía con lo propuesto por Henare, Hoolbraad y Wastell (2007, p. 7) un régimen de objetos no necesita ser exclusivo y único, o convivir como unidades discretas independientes, sino que puede en el mismo ámbito convivir y articularse con otros regímenes en un “pluralismo ontológico”. Las pastillas podían perfectamente ser un recurso médico-químico para tratar el cuerpo y, en simultáneo, al entrar en el régimen católico espiritual de los objetos, convertirse en parte de una red de relaciones entre personas, constituidas de un cuerpo, una mente y un alma, que coparticipan con entidades sagradas como el Espíritu Santo.

Un último ejemplo resulta significativo porque se vincula con el uso de artefactos producidos como objetos de consumo masivo. Carolina, una joven de apenas veinte años, y una ferviente frecuentadora de la red carismática me conto en cierta ocasión que ella oía canciones de alabanza en su casa o en su celular. La música provenía de discos y audios editados por un sello cristiano con alabanzas e invocaciones al Espíritu. Carolina me advirtió que era algo para tener cuidado, porque la audición había producido en ella situaciones de éxtasis en el colectivo e incluso en su trabajo. Y no solo a ella le había producido eso, su hermana también le había contado experiencias semejantes. De pronto, cuando oía el disco, un calor fuerte se abrazaba a ella y sentía que el tiempo se paraba. El oír esa música no era un simple acto de escucha, sino una forma de éxtasis que daba cuenta de una “presencia” (Engelke, 2007). La trama de objetos, en este caso discos, sistemas de sonido portátil y la música en si misma configuraban una trama de circulación del Espíritu en ese momento preciso que desdibujaba las fronteras entre objetos, persona y sacralidad.

La especificidad de estos rasgos del vínculo con los objetos en ámbitos católicos espirituales encuentra una serie de diferencias sustantivas con los ámbitos alternativos más cercanos a una espiritualidad holista alternativa o Nueva Era. Sin embargo, también entendemos que existen semejanzas generales que nos permiten establecer una trama amplia en donde la posibilidad del bienestar personal, de la integración entre alma, cuerpo y mente y la subjetivación de un yo entramado con los objetos del entorno se convierte en una posibilidad común en la experiencia cotidiana de ciertos colectivos identificados con modos de vida espirituales en Buenos Aires.

La vida alternativa de las cosas

El estatuto menos tradicional de la constelación de prácticas y saberes asociados con la espiritualidad alternativa hace más difícil establecer un corpus oficial de vínculo

con los objetos y un desplazamiento contemporáneo menos trascendente. Su punto de partida es menos la crítica a una tradición religiosa en particular y más la puesta en cuestión de una “cultura occidental”, de la que forman parte las religiones eclesiales, que se ha mecanizado, objetificado y reificado. El lugar central de los objetos como vehículos de fuerzas no humanas en la espiritualidad alternativa puede remontarse en parte a elementos del hinduismo, el budismo o prácticas indígenas americanas, e incluso al propio catolicismo, pero en términos generales se caracteriza por un rasgo de inventividad más explícito. Este aspecto resulta crucial para entender una diferencia con ciertas prácticas estrictamente católicas, sin embargo nos importa subrayar que la posibilidad de la arbitrariedad en la construcción de objetos significativos no deja de movilizar una trama de vínculos entre fuerzas no humanas (en este caso la energía) que modelan un yo que no se agota en si mismo. Todo lo contrario, es esa misma arbitrariedad la que permite delimitar un yo expandido sobre el entorno y reconfigurar una experiencia entramada en un orden cosmológico. Lo que debe ser resignificado no es, como en los colectivos católicos espirituales, la tradición religiosa sino un magma mucho más amplio de espiritualidad generalizada que trasciende a la propia religión y se ubica en una fuerza inmanente más primigenia que incluye a las religiones instituidas.

En los espacios de espiritualidad alternativa como el Centro Luz existía una re-vinculación con artefactos de diferentes índole. El espacio donde funcionaba el Centro Luz estaba localizado en un amplio departamento de un edificio residencial. Por un lado, existían objetos que resultaban significativos en la práctica y que explícitamente eran considerados representaciones de otra cosa. A los cuales el maestro se refería como metáforas de intenciones o guías de la meditación. Uno de ellos era una bandeja con agua que representaba la búsqueda y el encuentro con el conocimiento: “*la posibilidad de saciar la sed*”. También había una rosa roja que representaba el amor, una manzana que simbolizaba la tentación y una brújula que personificaba al maestro, como un “*guía en la tormenta*”. Por otro lado, en las actividades de meditación eran cruciales ciertos elementos que el maestro consideraba “*objetos especiales*”. Ellos eran colocados sobre una pequeña mesa, localizada a la izquierda de la plataforma elevada de madera desde donde el maestro orientaba la meditación. En las sucesivas sesiones de meditación, el maestro mencionó la importancia sagrada que tenían esos objetos, por ser originalmente de Oriente e, incluso, por el valor personal que tenían para él. Antes de la meditación, se tocaba una campana que, según nos decía, era muy antigua y había pertenecido a un gurú de India, motivo por el cual tenía una fuerte “*carga energética*”. Sobre su mesa había también incienso y dos velas encendidas. El incienso era para purificar el aire y las velas para iluminar la meditación. Evidentemente esos recursos no eran sólo metafóricos, sino fundamentales para la circulación de la energía que el maestro definía como “*la manifestación de lo divino que cada persona carga*”.

El altar contenía un último objeto bastante singular. Antes de cada meditación, el maestro tomaba una pequeña piedra oval negra que estaba en el pequeño altar. Esa piedra, decía, fue encontrada en la casa de sus padres cuando él era un niño. Él la consideraba una piedra dotada de una energía particular, “*un objeto sagrado*”, algo que él mismo había “*inventado*” y al cual le hacía pedidos. Aseguraba también que su piedra

tenía capacidades terapéuticas. Al mostrar la piedra y mencionar esa breve historia, el maestro sostenía que era importante que las personas “*inventasen*” cosas para rendirles culto. Que no era necesario buscar objetos ya consagrados por todos, y sí tomar cosas con algún valor emocional y guardarlas como si fuesen “*tesoros personales*”. Al mismo tiempo, agregaba que su piedra no era solamente muy antigua, sino que también tenía una forma y una textura que le había llamado la atención, por ser anatómica y del tamaño de su mano, y extremadamente suave y fría. En esta breve historia del maestro y su piedra, encontramos tres elementos importantes que dan cuenta de una relación particular de efectividad. En primer lugar, la antigüedad, que aparecía como una característica legitimadora de potencia efectiva (inclusive terapéutica). En segundo lugar, los atributos del objeto, tales como la suavidad y la temperatura son elementos que constituyen un componente significativo de la relación diferencial con los demás objetos. En tercer y último lugar, resulta central la capacidad de autogestión de la propia sacralidad de los objetos, la importancia de la propia voluntad para definir lo que puede o no ser poderoso. Ese rasgo parece constituir una especificidad de ámbitos espirituales estilo Nueva Era, donde la creatividad y la sacralización de lo mundano constituyen valores centrales.

Un ejemplo complementario al que acabamos de referir lo encontramos en los encuentros de biodanza y crecimiento personal organizados por Mariela, una asistente ocasional al Centro Luz que organizaba su propio espacio de actividades en las afueras de Buenos Aires. En esos encuentros eran significativos una serie de artefactos necesarios para la “*buena circulación de la energía*”. Entre ellos, el agua y las flores eran cruciales, porque ambas “*absorbían*” las energías negativas o perjudiciales, aumentando las posibilidades de la circulación de las “*buenas energías*”, es decir, aquéllas asociadas al equilibrio como fuente de bienestar. Mariela, exactamente como el maestro, tenía una concepción muy particular sobre la sacralización de esos objetos. Ella consideraba que parte de una vida diferente – que asociaba con las experiencias alternativas, con la meditación y con la recomposición holística de la persona – se asemejaba a una nueva forma de relacionarse con lo mundano. Así, en una charla, Mariela me explicaba sobre las plumas que habían sido distribuidas a cada uno de los participantes para ser usadas durante uno de los encuentros de biodanza: “*Las plumas son una forma de canalizar la energía. Es como Dumbo, la película de Walt Disney*”, decía. Y agregaba que: “*Algunas cosas nos dan confianza, nos permiten concentrar la energía en un objeto, las plumas funcionan como un catalizador de nuestras vibraciones*”.

Mariela era muy consciente de la dimensión construida y arbitraria de estos objetos significativos, sin embargo ello no descartaba la fuerza poderosa del objeto que no se encontraba en el objeto mismo sino en su capacidad de movilizar la energía. Por ejemplo, insistía en que: “*Yo sé que a alguna gente le puede parecer tonto, pero justamente en esas cosas banales se encuentra lo importante*”. A la consulta sobre si algo inventado podría ser también transformador sugirió que: “*Es un poco inventado todo esto, pero así debe ser. El objeto tiene que ser importante, algo que tenga cualidades delicadas, algo bello.*” En la descripción de Mariela, las plumas eran el medio de la fuerza vinculante de la energía que constituye un eje del equilibrio o de

desequilibrio de la persona y del cosmos. Estos objetos particulares son reconocidos por Mariela como mundanos y, de hecho, “*inventados*”. Al igual que el maestro del Centro Luz, estos objetos eran reconocidos como elegidos, sin embargo ese carácter no remitía solamente al rasgo ficcional o metafórico. Las plumas, como la piedra del maestro, encarnaban una fuerza energética fuertemente eficaz y comprometida con el bienestar. La posibilidad de la invención no era infinita ni arbitraria, era posible porque cada uno de esos objetos eran un punto de conexión con el fluir de la energía, que estaba distribuida en todos ellos y era reconocida por rasgos como la “*belleza*” o la “*pureza*”. Rasgos que hacen a la ponderación alternativa más general de los valores sobre lo feo y lo tosco, pero que en el caso de la estética de los objetos permiten reconocer y organizar los que son significativos o “*encantados*” y por ende, los que tienen capacidad de agencia y de producción de relaciones sociales (Gell, 1998).

Ese encantamiento de los objetos supone una lógica cosmológica pero, al igual que en los colectivos católicos espirituales, no se descarta la lógica de la intimidad. Si entre los católicos esa intimidad es atravesada por la agencia intencional del Espíritu Santo que inspira a los artefactos, en el ámbito de las espiritualidades alternativas es una fuerza sin intención de la energía la que anima los objetos, tal vez por ello el lugar de la intención personal parece adquirir un lugar más significativo. En el caso del maestro es su propia biografía y experiencia personal la que estaba atrás de reconocer en la piedra un objeto poderosos. En el caso de Mariela es también lo “*personal*” lo que caracteriza los objetos sagrados. Refiriéndose a las plumas decía: “*cada uno tiene que guardar la suya. Porque si bien te puede parecer algo menor, la energía que se junta ahí es algo muy personal*”.

Entre quienes circulaban en las actividades organizadas por el maestro y Mariela también existían objetos producidos por la industria cultural que suponían usos singulares, sobre todo libros. Al igual que señala Semán (2003) sobre algunos usos de la obra del *best seller* Paulo Coelho, la lectura de textos o el acceso a algunos libros resultaba revelador y constituía una forma de relación con un producto de la industria editorial que era mucho más que una mercancía, es decir un objeto serializado y uniforme. Por el contrario, muchos libros con contenido espiritual funcionan como vehículos de un despertar de conciencia, como reveladores de nuevos caminos, como manuales de educación moral y también como canales energéticos.

La frase “*te va a cambiar la vida*” fue usada incontables veces por seguidores de la red alternativa para referirse a muchas publicaciones del mundo editorial espiritual-alternativo. Ese era el caso, por ejemplo, del libro de Eckart Tolle *El poder del ahora*. Para Mariela era una obra reveladora. El vínculo con el libro no era solo el resultado de una búsqueda intelectual o cognitiva, sino que era parte de una trama de causalidades entramadas en lo que ella entendía como un “*secreto*” que el “*universo guardaba para ella*”. El libro se lo había regalado una amiga en California hacia algunos años con esa consigna de que en los momentos de desesperación lo consultara. Años después, la lectura de sus principios le explicarían en detalle situaciones a las que tuvo que sobreponerse y le dieron insumos para pensarse a sí misma. El libro, decía, la había encontrado a ella. Lejos de ser una simple mercancía, el uso que Mariela hacía de este volumen de Tolle muestra una red de relaciones que exceden por mucho el problema

del mercado editorial y abren nuevas perspectivas para pensar los modos de relación entre objetos, fuerzas sagradas y formas de personificación en la espiritualidad contemporánea.

Muchas de las prácticas de lectura colectiva o individual de esas obras tiene un correlato con los modos en que la Biblia es leída en los grupos de oración del catolicismo carismático: abriendo una página guiada por el Espíritu y encontrando en la escritura una respuesta precisa a una necesidad vital individual urgente. En el caso del Centro Luz, pero también en las prácticas organizadas por Mariela, se leían fragmentos de textos inspiradores que provenían de diferentes literaturas espirituales. La lectura muchas veces era preparada previamente y seleccionada con cuidado para promover alguna reflexión, pero en muchas otras ocasiones algunos textos eran abiertos en páginas “guiados por la energía” o por designios que no eran del todo arbitrarios. Las frases que para una mirada externa podrían haber aparecido al azar, para los frequentadores eran parte de un plan o de un designio dado que “*sincronizaba*” ideas o reflexiones con sus propias necesidades o expectativas vitales de ese momento. Para problemas de salud, familiares o económicos las lecturas “encajaban” en sus demandas coyunturales como si fuesen sido especialmente pensadas para ellos por un designio universal.

Esta importancia de la invención de objetos mundanos que adquirirían una importancia particular y capacidades transformadoras podrían ser leídos en una clave semejante a la que propone Alfred Gell (1998). Tanto la piedra del maestro del Centro Luz como las plumas de Mariela o los libros y textos que circulaban entre los frequentadores de estos espacios encontramos artefactos que son mediadores y encarnaciones de un vínculo equilibrado y armonioso con la energía y que producen relaciones sociales específicas en la construcción del bienestar espiritual. Gell señala que más allá de sus funciones “simbólicas” existen capacidades de los artefactos en afectar a las personas, movilizandando respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales. La naturaleza del objeto estético es una función de la relación social, la matriz en la que está engarzado (Gell, 1998: 7). Es decir que, según esta perspectiva, no existen los artefactos por fuera de las relaciones que los producen. Ya sean considerados dados (como en el ejemplo carismático) o incluso con plena conciencia de su dimensión parcialmente construida (ya que si bien el objeto es arbitrario su fundamentación energética no lo es), lo que importa a Gell son sus consecuencias prácticas en los modos de interacción y construcción de relaciones sociales. El análisis de la experiencia de la espiritualidad alternativa podría ganar mucho en inteligibilidad al introducir esta dimensión relacional sobre el agenciamiento social en relación con la promoción de elementos como las piedras, el fuego, el agua y el aire como elementos sagrados.

Conclusiones

El recorrido por algunas experiencias de relación con objetos sacralizados en diferentes espacios de quienes se consideran “*personas espirituales*” en Buenos Aires nos muestra que esos regímenes de vínculo no son únicos, sino múltiples. Sin embargo, el recorte de algunos de ellos también permite reflexionar sobre modos de subjetivación diferencial con respecto a las formas más dominantes de un horizonte que reparte el mundo entre una religión trascendente y un orden mundano secular.

El lugar de imágenes de Cristo o la Virgen como fuentes de poder, el agua bendita y el aceite, así como artefactos como el ostensorio o la propia biblia ocupan un lugar clásico en el catolicismo, pero en este contexto espiritual del grupo Misericordia y Paz de Espíritu son resignificados en tanto encarnan la posibilidad de la presencia del Espíritu Santo. Asimismo, la música oída por Carolina dan cuenta de un uso específico de un producto de la industria cultural que posee un sentido diferencial y puede ser también un vehículo de la presencia de lo sagrado. En contraste, las piedras, las plumas y libros espiritualmente significativos son objetos que en el contexto de la espiritualidad Nueva Era del Centro Luz y en el relato de Mariela nos muestran dos cosas. Por un lado una convencionalidad aceptada como tal, tal vez más explícita que en el ejemplo católico, sin que ello convierta a estos objetos en solo una invención humana, ya que resultan puentes o encarnaciones de la energía como fuerza generalizada. Este es un aspecto que da cuenta también de diferentes concepciones de lo sagrado en juego, una que encarna una entidad con agencia intencional propia: Dios o el Espíritu Santo; otra que no supone una agencia intencional: la energía. En ambos casos resulta interesante considerar la trama de circulación de objetos materiales de diferente índole y factura, pero atravesados por modos de mediación entre personas y fuerzas o entidades no humanas con intensidades diferentes. Con todo y más allá de sus especificidades, ambos espacios comparten la centralidad en la intimidad personal organizada en un entorno expandido de artefactos que permiten diferentes niveles de articulación sacralizada.

Como señalaron hace ya tiempo los pioneros de los trabajos latinoamericanos sobre la cultura de masas, el estudio de los medios ganaba en complejidad al incluir los procesos de mediación situados. Sin embargo, nos parece que es posible que una antropología de la relación con los objetos pueda incluso ir más allá de ese movimiento y radicalice la descripción de las formas de vínculo entre personas, objetos y fuerzas y entidades sagradas como punto de partida y no como punto de llegada de una industria cultural religiosa previa que la preceda. Por ello entendemos que existe otra perspectiva a ser considerada: una mirada descentrada de la industria y la cultura de masas que no la convierta en el *locus* de toda relación con los objetos sino que la entienda en una trama socio-cosmológica mayor de prácticas y concepciones sobre la subjetividad y los objetos. En lugar de ir de los medios religiosos a las mediaciones, entendemos que una mirada sobre las mediaciones realmente existentes puede ayudarnos a entender mejor los modos específicos de pensar la relación espiritual con los objetos en general, incluyendo a los producidos en la lógica de la mercancía.

El tema de la religión y los medios es un tema caro a los procesos de mercantilización y de mediatización de la religión (Hjarvard, 2011). Este argumento suele reactualizar posiciones más generales sobre el análisis de medios masivos y la tecnología en las sociedades contemporáneas, en general considerado un *a priori* teórico con poco análisis de las tramas cotidianas donde esos artefactos y esas tecnologías circulan. Retomando un debate más reciente, adherimos a una compleja articulación entre formas de la mediación en tradiciones religiosas particulares, políticas públicas y la configuración histórica de la diversidad religiosa en diferentes situaciones sociales. Además, y contra la idea de la apropiación o la agencia humana como fundamento último de la realidad etnográfica, el *a priori* de la mediatización y la mercantilización en sus versiones más unidimensionales también corre el riesgo de anular las múltiples lógicas situadas que esas tramas delimitan. Esas lógicas muchas veces ponen incluso en tensión la idea de mediación con lo trascendente que encierra el cristiano-centrismo (sobre todo en su versión erudita) de nuestra definición de religión.

Entendemos a la espiritualidad como una forma cosmológica en la que el valor del sacrificio cede espacio en favor del bienestar y en la que las prácticas espirituales son tecnologías contemporáneas de realización de deseos de superación personal aquí y ahora. Lo que hemos considerado como imanentización de lo sagrado coincide al mismo tiempo con ciertas modulaciones del individualismo contemporáneo y sus conexiones con el consumo. Pero a diferencia de una idea del yo centrado en la libre elección y la selección o combinación de prácticas, una mirada cercana a los usos de los objetos nos muestra una trama de vínculos más compleja, atravesada por relaciones donde la mediación material resulta significativa. Incluso, eventualmente ese vínculo puede reducirse al mínimo, siendo difícil registrar la distancia entre fuerzas o agencias sagradas, objetos y personas.

¿Cuáles son las consecuencias para entender la diversidad religiosa si se considera la especificidad cosmológica de esta corriente espiritual? Algunos trabajos de antropólogas y antropólogos brasileños han cuestionado la tendencia de proyectar el modelo moderno-céntrico de pluralismo religioso, que da por sentado un “creyente individual”, a ciertas configuraciones cosmológicas del mundo popular urbano (Birman, 1992; Duarte, 1983; para Argentina Semán 2000). Parte de este argumento podría transponerse a una discusión sobre el alcance del pluralismo religioso frente al “boom espiritual” que tiene epicentro, sin exclusividad, en estilos de vida urbanos cosmopolitas. Reconocer la continuidad con la lógica del “creyente individual” como única posibilidad corre el riesgo de invisibilizar especificidades del fenómeno de la espiritualidad en sí mismo. Este muestra diferencias y matices con el individualismo secular de la “libre elección”, sobre todo parecería consolidar concepciones más entramadas de subjetivación que suponen variadas formas de mediación y presencia sagrada y, por lo tanto, regímenes más expandidos del yo. Un argumento semejante, que solo esbozamos aquí, debería desplegarse con más detalle teniendo en cuenta no solo los modos de relación con los objetos, sino un análisis más detallado de los modos de vínculo con lo sagrado, las ideas de la “creencia”, las concepciones de causa, la morfología de la socialidad y su incidencia en concepciones diferenciales de la subjetividad. También sería sustantivo complementar ese análisis con su lugar en el

horizonte cultural más amplio, sus modos de regulación y las controversias que genera con modos más dominantes y convencionales de religiosidad y bienestar en el espacio público. La reflexión sobre la materialidad y los modos de mediación y presencia diferencial, sin embargo, son un camino particularmente fecundo para hacer más complejo el análisis de la diversidad religiosa y de los modos de vida. Tal vez esa diversidad pueda ser pensada más allá de la diversidad de creencias sobre un mismo mundo material dado, como una diversidad de diferentes regímenes de relación con los objetos como un punto de partida para un mundo verdaderamente más plural.

Bibliografía

ABRAMSON, Allen; HOLBRAAD, Martin. *Framing cosmologies: The anthropology of worlds*. Manchester: Manchester University Press, 2014.

ALGRANTI, Joaquín. *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

ALTGLAS, Veronique. 'Bricolage': reclaiming a conceptual tool. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. 15 (4), 2014. p. 474-493.

BENDER, Courtney; MCROBERTS, Omar. *Mapping a field: why and how to study spirituality*. Nueva York: Social Science Research Council/Working Group on Spirituality Political Engagement and Public Life, 2012.

BIRMAN Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Rio de Janeiro: Loyola, 1992. p. 167-196.

CAROZZI, María Julia. Ready to move along. The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires. *Civilisations*, 51, 2004. p. 139-154.

CAROZZI, María Julia. *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.

CAROZZI, María Julia. La Nueva Era en la prensa de Buenos Aires. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 6, 1995. p. 61-65.

CERIANI CERNADAS, César. Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción. *Corpus*, 2 (3), 2013. Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 20 septiembre 2018. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/582>

CHAMPION, Françoise; HERVIEU-LÉGER, Daniele (eds.). *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. París: Centurion, 1990.

DE LA TORRE, René; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayelli (eds.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México DF: CIESAS, 2013.

DUARTE, Luiz F. D; MENEZES, Rachel. Transpersonal Ether: personhood, family and religion in modern societies. *Vibrant*, 1 (14), 2017. p. 1-17.

DUARTE, Luiz F. D. Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e “religiosidade” das classes trabalhadoras. *Boletim do Museu Nacional (Nova Serie)*, 41, 1983. p. 1-69.

EISENLHOR, Patrick. Media and Religious Diversity. *Annual Review of Anthropology*, 41, 2012. p. 37-55.

ENGELKE, Matthew. Religion and the media turn: a review essay. *American Ethnologist*, 37 (2), 2010. p. 371-79.

ENGELKE, Matthew. 2007. *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: California University Press.

ESPIRITO SANTO, Diana y TASSI, Nico. *Making Spirits. Materiality and transcendence in Contemporary Religions*. Londres: Tauris, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 24, 2018. p. 51-95.

FRIGERIO, Alejandro. La ¿nueva? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 2016. p. 209-231.

FRIGERIO, Alejandro. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. In: CAROZZI, María Julia y CERIANI CERNADAS, César (eds.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos y ACSRM, 2007. p. 87-118.

FRIGERIO, Alejandro. Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: DE LA TORRE, René; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayelli (eds.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México DF: CIESAS, 2013. p. 47-70.

FRIGERIO, Alejandro. La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 10, 1993. p. 24-51.

GELL, Alfred. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. La comunidad, la Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad en dos grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires. *Religião & Sociedade*, 1 (23), 2003. p. 73-106.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Salud, sanación, salvación: representaciones entorno del “estar bien” en dos grupos católicos emocionales. *Sociedad & Religión*, 18/19, 1999. p. 23-39.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. What Is Spirituality for? New Relations between Religion, Health and Public Spaces. In: In: BLANES, Ruy; MAPRIL, José; GIUMBELLI, Emerson (eds.). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. Londres: Palgrave McMillian, 2017. p. 147-167.

GIUMBELLI, Emerson. The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives. *Religion and Society - Advances in Research*, 4, 2013. p. 93-108.

HJARVARD, Stig. The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 2011. p. 119-135.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. *The spiritual revolution: why religions is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.

HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana again). In: HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin y WASTELL, Sari (eds.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007. p 189-225.

HENARE, Amira; HOLBRAAD, MARTIN; WASTELL, Sari (eds.) *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Londres: Routledge, 2007.

ILLOUZ, Eva. *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y cultura de la auto-ayuda*. Buenos Aires: Katz, 2010.

KEANE, Webb. The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14, 2008. p. 110-127.

LATOURE, Bruno. What is Iconoclasm? Or is There a World Beyond the Image Wars? In: LATOURE, Bruno; WEIBEL, Peter (eds). *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2008. p. 14-37.

MALLIMACI, Fortunato. Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. In: AMEIGEIRAS, Aldo; MARTÍN, Juan Pablo (eds). *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo, 2008. p. 15-44.

MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. *Things. Religion and the question of materiality*. Nueva York: Fordham University Press, 2012.

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (eds.). *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

MILLER, Daniel. *Materiality*. Durham y Londres: Duke University Press. 2005.

MORGAN, David. Mediation or mediatisation: The history of media in the study of religion. *Culture and Religion*, 12 (2), p. 137-152, 2011.

SAIZAR, Mercedes; BORDES, Mariana (eds.). *Alternative therapies in Latin America: policies, practices and beliefs*. Nueva York: Nova Science, 2017.

SEMAN, Pablo. Notas sobre Pulsação entre Pentecostes e Babel. O caso de Paulo Coelho e seus leitores. In: O. Velho (org), *Circuitos infinitos. Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal França e Grã-Bretanha*. San Pablo: Attar/CNPq, 2003. p. 127-157.

SEMAN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional. Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciências Sociais & Religião*, 3 (3), 2011, p. 45-74.

SEMÁN, Pablo; BATTAGLIA, Agustina. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*, 12, 2012. p. 439-452.

SEMÁN, Pablo; RIZO, Valeria. *Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas*. *Alteridades*, 23, 2013. p. 79-92.

SEMAN, Pablo; VIOTTI, Nicolás. New Age spirituality in Argentina. Cultural change and epistemological challenge. *Journal of Latin American Religions*, 3 (1), 2019.

STRATHERN, Marilyn. The whole person and its artefacts. *Annual Review of Anthropology*, 33: 1-19, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: California University Press, 1988.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

VIOTTI, Nicolás. Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 2 (14), 2018. p. 241-256.

VIOTTI, Nicolás. El affaire Ravi Shankar: neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 25(43): 2015. p. 13-46.

VIOTTI, Nicolás. El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación del CECyP*, 18, 2010. p. 39-68.

WOOD, Mathew. The sociology of spirituality: reflections on a problematic endeavor. In: TURNER, Brian (ed.). *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. Londres: Wiley-Blackwel, 2010. p. 267-285.

Notas

ⁱ Más allá de la “religión” como espacio específico de las sociedades modernas, y para una discusión contemporánea más amplia sobre la materialidad y los objetos en la antropología de inspiración maussiana (sobre todo británica) ver Miller (2005), para una versión más radical Gell (1998) y Strathern (2004).

ⁱⁱ La producción local ha transitado esa problemática de modos diferentes. Centrado en la producción de bienes entendidos como “mercancías religiosas”, el volumen organizado por Joaquín Algranti (2013) es una importante contribución para entender la industria cultural religiosa desde sus productores. Sobre el contenido en los medios de masas el control de la diversidad en las imágenes de religiones o prácticas espirituales minoritarias el trabajo de Alejandro Frigerio (Frigerio, 1993) es ya una referencia clásica. En esa línea de análisis existen actualmente algunos trabajos sobre minorías cristianas y, en menor medida, sobre sensibilidades espirituales cercanas a la Nueva Era (Carozzi, 2000; Viotti, 2015). También contamos con algunos trabajos que han considerado el proceso más general de la circulación en los medios masivos y en la industria cultural y sobre todo el uso de esos artefactos religiosos, mostrando la articulación entre espiritualidad Nueva Era, catolicismo y cristianismo evangélico (Semán, 2003; Semán y Battaglia, 2012; Semán y Rizo, 2013).

ⁱⁱⁱ Como sugiere Engelke (2010, p. 376) resulta clave calibrar los grados de “distancia” y “presencia”. Las descripciones de las mediaciones en general pueden ser un camino para discutir configuraciones cosmológicas más amplias que van más allá de la mera interacción plana entre humanos y objetos, lo que permitiría pensar en grados entre la trascendencia y la inmanencia (Espírito Santo y Tassi, 2013) o incluso la convivencia múltiple de regímenes de relación diferenciados (Henare, Hoolbraad, Wastell, 2007).

^{iv} El análisis aquí desarrollado resume parte de los argumentos de mi tesis de doctorado en Antropología Social defendida en 2011 en el PPGAS-Museu Nacional. El trabajo de campo, que contó con entrevistas, registros de campo y largas estancias en grupos de meditación cercanos a una sensibilidad espiritual alternativa y de oración católica inspirados en el movimiento carismático, se desarrolló entre 2006 y 2009 en la zona norte de Buenos Aires, entre un grupo social con altos niveles educativos y con amplio acceso a recursos de consumo.

^v Illouz tiene la doble cualidad de plantear el problema como una transformación socio-cultural y no sólo como un proceso estrictamente denominacional o vinculado con la cura y de alejarse de los argumentos de la “falta” o la “crisis de las instituciones tradicionales” para profundizar en sus condiciones de eficacia.

^{vi} El trabajo con una población social y culturalmente “cercana” planteó reparos específicos en función de un muy alto nivel de reflexividad que apuntaba a mi lugar en el trabajo de campo y al uso de información vivida como “privada”. Por lo tanto, salvo menciones explícitas, acordadas con mis interlocutores, los nombres propios de personas y lugares han sido modificados para preservar las identidades personales y colectivas.

^{vii} Entiendo que el énfasis terapéutico del pliegue espiritual contemporáneo supone una centralidad de la idea de bienestar como fenómeno cultural general, un *fait social total*, y un modo de subjetivación específico, impactando en ámbitos diferenciados como la religión, la política, la economía y la estética que sólo la mirada intelectualista separa. No debería confundirse, tal como indica Illouz (2010, p. 25), con la presencia de recursos espirituales con una función terapéutica específica y su relación con el resto de las ofertas médicas o psicológicas (como en las llamadas “terapias alternativas”) o incluso con muchas técnicas secularizadas inspiradas en ellos, como puede ser el yoga o la meditación, en contextos terapéuticos en sentido estricto (psicológico o médico). Es evidente que la emergencia del principio del bienestar aquí y ahora que atraviesa una experiencia amplia de la vida cotidiana hace sinergia sobre todo con recursos o funciones terapéuticas diversas, pero entendemos que el fenómeno de la espiritualidad y su relación con el bienestar como sensibilidad cultural es un proceso más amplio que el de las trayectorias de salud o la complementariedad terapéutica. De hecho, consideramos que lo excede, siendo muchas veces difícil delimitar fronteras claras (Viotti, 2018).

^{viii} Para análisis específicos sobre ambos procesos en Argentina la bibliografía es cada vez más amplia. Me remito a dos trabajos ya clásicos como referencia ineludible. Enmarcado en la lógica específica de la organización institucional de la Iglesia Católica y entendido como como parte de un movimiento eclesial, los trabajos de Verónica Giménez Beliveau (1999, 2003) han indagado en su dimensión procesual específica y las tensiones con las jerarquías eclesiales, con fundamentales contribuciones sobre las ideas del bienestar y sus diferentes modos de sociabilidad en contextos socio-territoriales particulares. Leído desde la teoría de los movimientos sociales, sobre la denominada Nueva Era me remito al trabajo de María Julia Carozzi (2000, 2004) y su caracterización de un fenómeno general que articula grupos identificados con prácticas estrictamente vividas como espirituales y las llamadas terapias alternativas a partir de una circulación común bajo la morfología de tipo red y una producción discursiva autonomizada en torno de la idea de un “interior sacralizado”.