

V Jornadas de Investigadorxs en Formación
Instituto de Desarrollo Económico Social (IDES)
Ciudad de Buenos Aires, 7, 8 y 9 de Octubre de 2020

EJE 2: Creencias, religiones y espiritualidades

Estéticas sagradas: prácticas de sacralización de materialidades en espacios domésticos¹

Catalina Monjeau Castro² (CEIL-CONICET), Rocío Cueto³ (Fsoc-UBA) y Santiago Eiman⁴
(Fsoc-UBA)

Resumen

En esta ponencia, nos proponemos analizar las materialidades sacralizadas que conviven en espacios domésticos de personas residentes en el Área Metropolitana de Buenos Aires.

Poniendo en diálogo distintas perspectivas analíticas dentro de las ciencias sociales (como lo son los estudios sobre culturas materiales, la socio-etnología de las religiones y la antropología de la imagen desde un sentido estético) estudiaremos los procesos y prácticas de sacralización en torno a este tipo de materialidades y su importancia en la vida cotidiana de los hogares.

A partir del trabajo etnográfico digital y audiovisual, realizamos un relevamiento de diversos objetos y materialidades domésticas atravesadas por distintos procesos de sacralización. Estos procesos se relacionan con tradiciones familiares y/o religiosas diversas, sentidos diferentes sobre los poderes de las imágenes y/o objetos y prácticas de atesoramiento variadas. De esta manera, reconstruiremos las nociones nativas en torno a distintos estilos de vínculos con lo estético y lo sagrado involucrados en la relación entre las personas y estos objetos. Para ello, atenderemos a los relatos hablados, escritos y filmados sobre la construcción de altares o espacios sagrados al interior de las casas.

¹ Presentado originalmente bajo el título de “Tesoros sagrados: procesos de sacralización de materialidades en espacios domésticos”.

² Lic. en Sociología (UBA). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Becaria doctoral CEIL-CONICET. catalina.monjeau@gmail.com

³ Estudiante de grado Sociología (UBA). rociocuetto9@gmail.com

⁴ Estudiante de grado Sociología (UBA). s.eiman.uba@gmail.com

Palabras clave: Materialidades - religiones - espiritualidades - sacralización - espacio doméstico

Introducción

Mercedes, una cellista de 25 años, además de dedicarse a la música y de estudiar antropología en una universidad pública del AMBA, se aboca a “juntar cosas”. “Mi casa es un refugio y, dentro de ella, me creo altares”, nos dice sentada en su sillón durante una videollamada en el marco del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), medida adoptada por el gobierno nacional argentino en el contexto de crisis ocasionado por la pandemia del Covid-19. Su casa, ubicada en el barrio porteño de Villa Urquiza, conforma un espacio habitado por objetos especiales que ella fue juntando a lo largo de su vida: los heredó de su abuela y su madre, fueron regalos de amigos, “le llegaron por medio de viajes”. Todas las noches después de cenar, prende velas que envuelven una variedad de objetos ubicados circularmente en una mesa ratona de su living: piedras y cristales que considera como sagrados, plantas, un puente de su cello, hierbas para sahumar, tabaco y cogollos de marihuana, una foto de Lady Di y un *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss. Los colores, el humo y la música rodean su casa para convertirse en una atmósfera emocional, sagrada y estética. David Bowie aparece como una santidad al lado de un vinilo esperando ser dado vuelta. Para ella, el altar constituye un refugio de protección y si bien señala que lo concibe como un lugar muy íntimo y privado, quiere compartirlo con nosotros mediante la cámara de su celular porque siente que, de esta forma, la “energía fluye”. Son estas prácticas religiosas con soporte material, en el ámbito doméstico, donde confluyen lo sagrado y lo estético, las que despertaron nuestra curiosidad.

Según la Segunda Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas realizada por el Programa de Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET en 2019 (Algranti, Ruffa y Monjeau, 2019), 3 de cada 10 argentinos/as consumen cultura material relacionada a religiosidades. En particular, para el caso de cierto tipo de objetos como estampitas, velas, almanaques, calcomanías y pósters, esta proporción aumenta a seis de cada diez personas de la población argentina. El estudio muestra que este tipo de consumo es en su mayoría realizado por mujeres.

En esta ponencia, nos proponemos analizar la relación que tienen las personas con materialidades consideradas, por diferentes motivos, como especiales. De acuerdo a nuestro propio conocimiento sobre el tema como nativas/os e investigadoras/es dedicadas/os a temas relativos, sostenemos que

muchas personas crean al interior de sus hogares altares con los que mantienen un vínculo especial, importante y activo durante su cotidianidad. A partir de esta información, sostuvimos numerosos encuentros virtuales con personas que nos compartieron, mediante distintas redes sociales, parte de la intimidad de sus casas.

Este contexto nos llevó a trabajar por medio de una etnografía digital. Si bien específicamente los casos analizados suceden al interior de las casas de las personas, acceder a este tipo de intimidades, se vio facilitado por el uso de redes sociales y la predisposición de los propios sujetos, lo cual nos llevó a realizar una etnografía multilocal (Marcus, 2001) y digital (Ardevol, 2015; Di Próspero y Daza Prado, 2019).

En este punto es importante aclarar que si bien estamos estudiando fenómenos que en términos amplios y generales tienen que ver con fenómenos de religiosidades contemporáneas, nuestro objeto de estudio no se circunscribe a lo que comúnmente se denomina como campo religioso. Así, analizamos tendencias individuales que tienen que ver con consumos estéticos y culturales que se consideran alternativos o “cools” en sectores medios, jóvenes, urbanos, con educación formal y que forman parte de un estilo de vida concebido como cosmopolita. Existe una tendencia de características *a priori* individuales, que tiene que ver con la práctica de generar espacios sagrados personales y ubicados en las casas de las personas que hablan de creativos *bricolages* personales. Más allá del carácter individualizante de estas tendencias, aquí analizamos la dimensión vivida, relacional y centrífuga del proceso de creación de altares domésticos como forma de practicar y vivir la religión como parte de fenómenos socioculturales más amplios.

A lo largo de esta ponencia indagaremos en dos aspectos de los altares domésticos: su carácter estético-decorativo y su condición sagrada. Es preciso aclarar que la distinción entre estos puntos es analítica; en nuestro trabajo de campo etnográfico, observamos que ambos procesos están interrelacionados. Los altares domésticos se constituyen, a la vez, a partir de una intervención moral, cosmológica y estética del espacio y prácticas de sacralización (Martín, 2007) de los objetos que los componen.

Existen artefactos discursivos y materiales “mínimos” que articulan buena parte de la experiencia y del estilo de vínculo con lo sagrado que tienen las personas que se reconocen o sienten a sí mismas como espirituales. Si bien 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), estos procesos suponen dimensiones colectivas y relacionales.⁵

Braz y Oliveira (2013) lo abordaron como la territorialización religiosa y devoción privada en el hogar, donde se desarrolla como un “diálogo estético y simbólico entre las personas y el oratorio” (2013: 110, original en portugués). El aspecto sagrado aparece como “un aspecto real del cotidiano de esas poblaciones” (Braz y Oliveira, 2013: 107, traducción propia). Asimismo, estudios sobre los altares domésticos mexicanos señalan que “la religión, entendida como fe (...) funciona con una lógica mucho más pragmática, en la cual la apropiación de la ritualidad (...) católica permite una adaptación de la fe a sus expectativas diarias y materiales” (De La Torre y Salas, 2020: 209), donde debe tenerse en cuenta que “los dueños y usuarios de altares (...) diseñan y realizan su práctica de forma autónoma respecto de los especialistas institucionales” (2020: 209). En relación a la territorialización religiosa, estas autoras afirman que “los altares constituyen rincones de sacralidad que habilitan una religiosidad doméstica y cotidiana.” (2020: 213).

El concepto de cultura material no se encuentra restringido a las mercancías, es decir, a los productos masivos de literatura, música, imágenes, vestimenta, alimentos, artículos de uso terapéutico o materiales de santería, sino que incluye también la ecología del espacio público y sus marcas religiosas, por ejemplo, en las publicidades, en la arquitectura y altares improvisados, así como en artefactos de memoria y la industria del turismo asociada a lugares de devoción (Giumbelli, 2018).

⁵ Una de las indagaciones posibles en torno a la dimensión vivida de la espiritualidad tiene que ver con el estudio de las materialidades. En esta línea, en términos amplios cabe destacar las investigaciones de fines del siglo XX de Douglas y Isherwood ([1978]1990), Arjun Appadurai ([1986]), Marc Augé ([1988]1996) y Daniel Miller (2005), así como el enfoque de los últimos años asociado a los estudios sobre religión material (Meyer, 2006; 2010; Orsi, 2011). Asimismo, el cruce entre la dimensión material de la religiosidad y las indagaciones acerca de la corporalidad es una rama importante de análisis (Blacking, 1977; Turner, 2005; Citro 2011). Finalmente, podemos incluir las investigaciones que exploran la indisociabilidad entre la humanidad y la materialidad (Stocking, 1985). En cuanto a la academia latinoamericana, vale destacar los trabajos de Algranti (2013; 2016; 2018b) sobre el gusto, la producción y consumo de los bienes religiosos, de Bahamondes et al (2017) acerca de la producción y circulación de mercancías, los de Semán (2014) sobre industrias culturales, los de Renée De la Torre (2008, 2016, 2020) sobre imágenes, altares y religiosidad vivida, los de Puglisi (2018) acerca de la articulación entre la dimensión de la corporalidad y de la materialidad, los de Frigerio interesados en la devoción a San la Muerte y sus implicancias materiales (2016), los de Flores y Giop (2017) sobre geosímbolos religiosos y espacialidad, los de Ceriani Cernadas sobre las ofrendas de exvotos (2017a) y la percepción del arte religioso (2017b) y los de Fernández, Ruffa y Monjeau (2020) sobre espacialidad y materialidad en distintos contextos cristianos.

En esta línea, Viotti (2018) señala que correrse analíticamente de las mediaciones a los medios implica no solo analizar productos de la industria de cultura de masas sino toda una gama de objetos⁶. Siguiendo al citado autor, existen dos procesos simultáneos pero no semejantes en relación a la materialidad: uno de ellos, se refiere a la mediatización (como efecto de la circulación de objetos producidos por la industria cultural y los medios masivos); el otro, se trata de las mediaciones, fenómeno particular relacionado a las religiosidades. Lo que nos interesa pensar son los regímenes de relaciones que las personas suelen identificarse a sí mismas como espirituales establecen con los objetos. Estos pueden ser de cualquier índole: pertenecer a tradiciones o denominaciones religiosas y/o espirituales, objetos domésticos. Si bien los procesos de mediatización son importantes para entender pasajes de modelos más eclesiales a otros centrados en medios masivos y la industria cultural (Hjarvard, 2011 en Viotti, 2018), Mayer y Moors (2006) el impacto de este tipo de cuestiones también alcanza las infraestructuras de mediación relativas a todo proceso de religiosidad/sacralización.

En consonancia con lo que señala la antropóloga Kathleen Stewart (2011), pondremos el foco de análisis en las atmósferas de lo cotidiano, atmósferas que lejos de ser contextos inertes son espacios colmados de fuerzas que afectan y son afectadas por los cuerpos que las habitan y que tienen la capacidad de gestar mundos. Luego de indagar en las nociones teóricas de nuevas espiritualidades individualizadas, de la cultura material y prácticas de sacralización comenzamos a pensar estos procesos a partir de las experiencias personales de las personas entrevistadas y las imágenes de sus altares que emergen de su cotidianeidad y la sensibilidad de lo doméstico. En este sentido, salimos de los espacios religiosos tradicionales para introducirnos en los hogares de las personas teniendo en cuenta los procesos de individualización de las creencias, las nociones de lo material y lo estético, y por último, las nociones de lo material y lo sagrado. Esto lo entendemos solamente como una distinción analítica ya que emergen de modo relacional.

Propuesta metodológica

⁶ A modo de ejemplo, incluimos dentro de estos, fotografías, suvenires, piedras, cristales, películas, pinturas, libros, artefactos eclesiales. estampitas, imágenes de santos, caracoles, botellas, cartas, pines, figuras y muñequitos, flores, sahumerios, palos santos, velas, cajas decoradas, bolas e imanes, monedas, instrumentos musicales, frases y oraciones, plantas o extractos de estas, atrapasueños, collares, cuencos, candelabros, cintas, sales, aguas y botellas, copas de vino, máquinas de escribir y dientes.

Para este trabajo, nos centramos en recuperar en primera instancia imágenes y videos enviados por distintas personas convocadas a través de la red social Instagram, mediante la cual se solicitaron registros audiovisuales y fotográficos de sus altares y de objetos considerados por ellas como especiales. Las personas que formaron parte de esta investigación de algún modo fueron cercanas al círculo de quienes desarrollamos esta investigación, no solo por cercanía de nuestros propios círculos sociales sino por pertenecer a un mismo grupo social joven y activo en redes sociales.

Tanto en el contenido de las entrevistas como en el el material recibido, influyó el rango de edad de las personas entrevistadas e informantes. Las particularidades de nuestra práctica etnográfica nos direccionaron hacia un recorte específico de nuestra muestra. Esta abordó principalmente a personas de nivel socioeconómico medio del AMBA, con gustos, prácticas y consumos culturales y turísticos catalogables como *alternativos*, cuyas subjetividades podemos definir más cercanas al cosmopolitismo porteño. Identificamos en nuestros colaboradores experiencias muy cercanas a la psicoterapia y las terapias alternativas, como así también frecuentes intereses en sus círculos por carreras humanísticas, vinculadas a las ciencias sociales y las artes, con edades comprendidas entre los 17 y 45 años en adelante. Fueron las mujeres quienes, por amplia diferencia, acudieron a nuestra convocatoria de registros audiovisuales de altares domésticos, se sintieron más interpeladas por la misma y la compartieron en sus redes de amistades y redes. Siguiendo la propuesta de De La Torre (2020), abordamos tanto los objetos y los espacios donde los altares domésticos se ubican como los significados y narrativas que los sujetos les imprimen, así como también el espacio y las descripciones que les adjudican. Mientras que a la muestra general, de 75 personas, se les solicitó breves descripciones, hemos seleccionado casos particulares a los cuales les realizamos entrevistas semiestructuradas a través de chats, mensajes de voz y videollamadas, y, en casos más específicos aún, trazado sus historias de vida.

Del material enviado podemos diferenciar matices entre las personas jóvenes donde sus altares y objetos están más ligados a una experiencia new age de la vida religiosa (astrología, tarot, piedras energéticas), mientras que las personas de un rango etario mayor (mayores de cincuenta) poseen altares con mayor influencia de tradiciones religiosas como el catolicismo (estampitas, velas, cruces, biblias), que deben ser ubicadas en correlato con sus propias experiencias biográficas sobre las cuales repercutieron los procesos de menor regulación religiosa (Frigerio, 2018) y el amplio desarrollo y necesario contacto con las religiosidades nueva era (Semán y Viotti, 2015).

Hacia una mirada relacional de la llamada “individualización de las creencias”

Los jóvenes de las clases medias del AMBA que entrevistamos vivencian las experiencias de mayor desregulación de la diversidad religiosa señalada anteriormente o, mejor dicho, la aceptación de sus prácticas y creencias *new age* como legítimas. Ellos, y principalmente ellas, vivencian su espiritualidad en un contexto en el cual ciertas expresiones de la religiosidad se vehiculizan a través de sectores privilegiados de la industria cultural, el discurso mediático y agentes de amplia influencia de las redes sociales (*influencers*).

En ese marco, las religiosidades del yo, que se desarrollan “sin centralización ni formatos únicos” (2015: 93), propician reapropiaciones de elementos religiosos cuya adopción puede darse -y en muchos casos se da- eliminando o reinterpretando los rastros tradicionales de los mismos. Estas reapropiaciones de elementos religiosos dan cuenta de un sentido tanto pragmático como estético de la religión, entendiendo a ésta como la relación de las personas con *entidades suprahumanas* (Frigerio, 2018). Así, los nuevos contactos culturales, y la aceptación de los mismos como legítimos, facilitan un mayor abanico de herramientas religiosas que pueden ser (re)apropiadas de forma más democrática por los y las agentes, produciendo sus propios bricolajes. Sin embargo, la disponibilidad de estas herramientas no se da únicamente en relación con entidades suprahumanas sino que también se desarrolla en la relación con otras personas y el propio yo (*self*) de los sujetos, resultando necesario analizar estas relaciones según la categoría de *socialidad* propuesta por Knorr-Cetina (1997) . De esta forma, si bien observamos que en los perfiles de redes sociales como Instagram, Twitter y Tinder, las religiosidades *new age* producen identificaciones sociales, en el sentido planteado por Frigerio (2018), estas también posibilitan relaciones sociales, revelando así no solo su carácter holista y cosmológico sino también su carácter legítimo, alternativo y estético. Ello no ocurre en perjuicio de otras interacciones y prácticas que se dan en la intimidad, las cuales encuentran su lugar privilegiado allí donde lo íntimo resulta más íntimo: en las terapias religiosas y consultas con agentes especialistas y, principalmente, en el cuerpo y el espacio doméstico, siendo estos dos últimos los terrenos predilectos de los bricolajes de elementos religiosos (De La Torre y Salas, 2020).

Un sentido estético

Los datos etnográficos que nos otorgó el campo de los altares domésticos y las entrevistas con los informantes denotan una relación con lo estético y lo sagrado. En términos etimológicos de la palabra *estética* – que proviene del griego *aísthesis* (*percepción sensorial*) – podemos decir que la estética no es meramente el estudio de la “belleza” de las cosas sino de la percepción y la sensibilidad que nos invita sobre ellas, en este caso sobre objetos sacralizados y dotados de poder para las personas que los atesoran (Plate, 2004)

La esteticidad de las cosas está cargada de esta percepción de una sensibilidad socialmente construida sobre los objetos, que se relacionan con una percepción sensorial y emocional de cómo ven y sienten las personas del mundo, que es un mundo percibido desde la individualidad, pero compartido. Existe una comunicación entre los agentes, los objetos y lo no-humano, en una búsqueda ontológica individual con la mente, el cuerpo y las personas que las rodean.

En nuestro trabajo de campo, Delfina astróloga y tarotista de 23 años, cuando comparte sesiones de Tarot con otras personas necesita limpiar energéticamente sus cartas y su altar de la energía de sus sesiones, entonces procede a prender velas y a cambiar de lugar sus objetos en el altar dispuestos geoméricamente. Nina, de 23 años, cuando armó su altar, fijó una disposición específica que tuviera que ver con la paleta azul y con los objetos sagrados que conforman su altar tiene imágenes que evocan a la naturaleza, lo oceánico y a lo femenino. El movimiento y lo estático de los altares de estas personas se perciben desde una belleza sagrada que contempla la relación con todos los sentidos: los colores, la temperatura, los olores y lo visual.

Es esta actividad estética (Plate, 2004) que nos invita a pensar en el modo que las nuevas sensibilidades contemporáneas se relacionan con una estética esotérica de lo moderno y de la conformación de altares domésticos cargados de elementos que rodean a una generación que entienden la sacralización por fuera de objetos tradicionalmente religiosos e incluso de otro tipo de sensibilidad que dista de lo material.

En nuestra investigación podemos ver un bricolaje de objetos que suelen catalogarse por fuera de las categorías estrictamente religiosas. Sin embargo, para las personas estos tienen una carga de sensibilidad que no es ajena a la categoría nativa de “espiritualidad”. Existe una disposición estética de las cosas que las personas eligen para sus altares que también comprende lo decorativo y lo bello, conformando un aura (Benjamin, 2003) sobre ellos: se pueden encontrar plantas, velas decorativas, pertenencias regaladas o encontradas, fotografías, pinturas, esculturas diversas. Y es en esta diversidad donde podemos encontrar entre materialidades, sensibilidades y creencias

dispare una definición y la representación de un “yo” individual (Frigerio, 2018) pero que se presenta como una disposición colectiva de un consumo cultural específico holístico de ciertos grupos sociales medios, alternativos e instruidos.

Nociones de lo sagrado

Preparar un altar implica una sacralización. Los objetos que lo componen adquieren un carácter especial, el cual le es otorgado por los agentes. Para ellos, sus elementos sagrados abandonan su rol de mercancías. En términos de Godelier (2000), estos objetos dejan de ser *objetos que circulan* para convertirse en *objetos que se guardan* (Mauss, 2009) Así, por un lado Agustina, de 20 años, atesora tanto una piedra amatista, que le regaló la madre antes de irse a un viaje de intercambio al exterior, como así también una medalla del arcángel Michael y una rosa, que luego ella disecó, que, con ocasión de su graduación, le obsequiaron sus queridos profesores. Destacamos de ella que, sin ser devota del arcángel, atesora este objeto, y lo dispone en su altar doméstico, tanto por su procedencia como el simbolismo que este tiene en su vida, fuertemente asociado a su colegio. Por el otro, Delfina posee un caracol regalado por el dueño de una santería en el barrio de Liniers. Ella cuenta que él le vió una energía cercana al de Iemanjá y desde ese entonces ese caracol forma parte de su altar. Delfina atesora en su altar objetos que solamente le fueron “entregados” o “llegados” de alguna forma, por casualidad (por ejemplo una estampita de Santa Evita en un libro desconocido) o por regalos de personas que ella aprecia y que tienen que ver con el tipo de espiritualidad que ella experimenta y practica (pañó de Tarot, piedras energéticas). De esta forma, a ciertos objetos asociados al regalo y las herencias las personas, por sus motivos propios, le adjudican el carácter de sagrado. Estas reliquias, por la estima que le tienen los sujetos, quedan fuera de las lógicas de mercado e imposibilitadas de acceder al mismo.

Advertimos distintos tipos de relaciones con lo no-humano, que se enmarcan en el continuo materia-energía, característico de la visión holista de convivencia con las fuerzas no-humanas, donde la incorporación o disponibilidad de herramientas religiosas juegan un papel central. Soledad, una estudiante de artes y profesora de inglés de 22 años, revela un conocimiento técnico e informado sobre el reiki, tarot, prácticas rituales *new age* de acuerdo a los ciclos lunares y sobre la conformación de altares domésticos que se sostienen en base a una formación en disciplinas de la temática. Ella compra sus herramientas religiosas, donde incluye sus “aliados energéticos” en tiendas esotéricas y, regida por un criterio de lo pictórico, orienta su práctica *espiritual* en relación

a su propio yo, donde espera poder direccionar sus conductas y personalidad. Se permite incorporar figuras de diversas religiones, sin adherir a sus sistemas teológicos (“religión me aparto, inclusive de cualquier religión”), en base a un criterio pictórico (“me guío más que nada por las imágenes”) y con una racionalidad (“¿me sirve? Sí, soy una loca de mierda, intenciono”, “pero Géminis no, porque ya tengo demasiado de esa energía”).

Por otro lado, Luciano, de 18 años, no refleja un interés muy profundo por el mundo mágico. Sin embargo, dispone de una piedra, la cual le seleccionó su madre en base a un folleto que trataba sobre piedras preciosas y se la regaló tras un viaje a las sierras de Córdoba, a la cual le aplica conocimientos técnico-rituales para activarla: espera que lo ayude a relajarse y, cuando está muy nervioso, la carga con él. Por otro lado, Luna de 19 años cree “que existe algo que tiene poder pero no alguien humano”, sabe que su madre “limpia la casa con cosas”. Para “que nos dejen de pasar cosas malas”, ella y su familia incorporaron cintas rojas, colocándole también una a su perra. Los resultados, cuenta ella, fueron positivos.

Esto se debe a que las personas construyen una relación con estos, relación la cual puede ser enmarcada en la categoría de *socialidad*, la cual Knor-Cetina (2009) entiende como modos de vinculación entre personas (humanas y no humanas -entidades que tienen una presencia importante en interacciones sociales.) Nuestro trabajo de campo evidencia dos tipos de características a las cuales puede atribuírsele cierta responsabilidad en la constitución de esta relación. Por un lado, usualmente resulta importante para las personas la biografía de los objetos (De La Torre y Salas, 2020), es decir, su origen y trayectoria. Estos pueden provenir de encuentros fortuitos, a los cuales los sujetos significan particularmente, y momentos que ellos consideran especiales. Sin embargo, sin duda alguna, la procedencia más importante, según nuestro trabajo de campo, es la procedencia afectiva, principalmente aquella que constituye recuerdos, herencias y regalos, donde la familia y momentos importantes de las narrativas autobiográficas juegan un rol protagónico. Por el otro, el tipo de agencia que se le atribuye a las cosas, donde podemos distinguir dos tipos de estas: las cosas convocantes, que invocan figuras a las cuales se le adjudica la capacidad de ejercer un poder o acción real sobre sus vidas, como pueden ser los santos o los familiares difuntos o están lejos, y las representantes, las cuales ponen en escena figuras o símbolos sin que se le otorgue una capacidad performativa específica.

Así, por un lado Juana, de 17 años y que se considera patriota y peronista, atesora un imán de Evita, el cual compró el día de la asunción presidencial de Alberto Fernández. La imagen

representa simbólicamente a la idea de pueblo peronista. Por el otro, Joaquín, de 44, tiene una percepción new age en una vertiente sacralizante de la naturaleza, gracias a la cual va armando espacios en su casa compuestos de objetos por su valor inmanente, a partir de elementos que sean fiel expresión de la materia, donde él encuentra la razón de ser. Magalí, porteña de 34 años y actualmente residiendo en el exterior, posee un altar doméstico donde conviven fotos de sus amigas, mediante las cuales las siente cerca, y postales con frases o imágenes feministas. Camila, de 20 años, posee un altar doméstico con figuras, imágenes y pines de la Virgen María, la Biblia, otro libro que ayuda a su interpretación y un cancionero para jóvenes católicos. Su altar contiene tanto elementos de representación religiosa como así también herramientas para el entendimiento teológico y practicar rituales cristianos.

Observamos, entonces, que el trabajo de campo realizado nos permite categorizar los elementos componentes de los altares domésticos a partir de su carácter convocante o su carácter representante. En base a nuestra etnografía, sostenemos que los altares domésticos pueden definirse como el establecimiento creativo, sustancial y físicamente palpable en el hogar, de la presencia de figuras, herramientas, energías y poderes. Esto no debe desligarse de que, más allá de concepciones de lo estrictamente religioso, la consideración de las personas sobre materialidades a las cuales se les asigna el estatus especial de sagrado, por su capacidad de convocar o representar cosas que para ellos son venerables, cultuables y sumamente importantes, juega un papel crucial dado que estos pueden volcarse y actuar sobre la realidad cotidiana.

Entendemos que si bien nuestros nativos, principalmente nativas, pueden llegar a señalar, en pocos casos, que los mismos permanecen sin cambios, una mayor abstracción temporal evidencia que los altares vinculados a las religiosidades del yo cambian según cambia este “Yo” (“sufre cambios en base a lo que vos sentís”, Soledad). Registramos numerosos cambios de este tipo durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio. Así, principalmente los altares de la *religiosidad del Yo* cambian en tanto estos “Yo” representados (representación que incluye tanto “lo que soy” como “lo que quiero ser”) presentan una gran tendencia hacia las mutaciones, cosa que también puede encontrarse en los cambios de las creencias u objetos a representar. Así también, encontramos un cambio en la composición de los altares según la necesidad de herramientas no-humanas para afrontar distintas situaciones donde se requieran ciertos efectos: piedras de protección y relajación, cuadernos de intenciones, o personas que portan e incorporan a sus altares estampitas de San Cayetano a la hora de buscar trabajo. A su vez, observamos casos de personas que cargan con

elementos sagrados en el cuerpo (usualmente collares con piedras energéticas) e incluso casos donde se lo colocan a sus mascotas.

Encontramos en jóvenes y adultos del AMBA distintos tipos de altares: propios del catolicismo romano, catolicismos populares, budistas de tradición sokka gakai, antroposóficos, new ages (esotéricos y neoesotéricos, naturalistas, neoandinos, cultos afrobrasileños newageizados, hinduistas y astrológicos), altares tradicionales mexicanos tanto en su variante católica como indígena, vinculares-afectivos (donde si bien prepondera lo familiar no es lo único), políticos e incluso musicales. Contemplamos distintos niveles de eclecticismo que no necesariamente acuden de forma pura a esta tipología: usualmente estos altares combinan elementos propiamente religiosos con tradiciones familiares y recuerdos de momentos importantes de la propia vida de las personas. Estas características pueden combinarse en un mismo objeto o confluir en un mismo altar, donde lo privado permite y facilita incorporaciones creativas. Destacamos procesos visibles de *newageización*, en nuestra muestra, de altares tanto del catolicismo romano como popular como así también de reapropiaciones new age de devociones religiosas desmarcadas de sus respectivas tradiciones originarias. Finalmente, afirmamos, en base a nuestro campo, que el criterio de lo estético (“es muy pictórico todo”, “yo me guío por la imagen”), lo femenino (iemanjás, lakshmis, evitas, copitas menstruales, elementos de agua y una amplia variedad de objetos ‘feministas-aborteros’) y lo cosmológico pueden, y suelen, jugar un rol crucial a la hora de conformar o transformar altares domésticos.

Conclusiones

La construcción de un altar doméstico es un proceso creativo donde lo sagrado se articula con lo estético. La significancia del sentido estético y de la actividad estética sobre la construcción de los altares domésticos toma importancia en la relación que tienen las personas con consumos culturales y religiosos específicos. La sacralización de lo sensible y los objetos se encuentra también vinculada a una decisión y disposición tanto estética como decorativa donde la creatividad en torno a lo sagrado es parte de la relación que las personas desarrollan con otras, lo no-humano y sí mismos.

La creatividad de este proceso dispone de más herramientas y elementos gracias a la presencia legítima de cierto tipo de religiosidades que se desarrollan de forma relacional sin propuestas

eclesiásticas homogeneizantes. Esta pragmática centrífuga alienta a la conformación de altares domésticos. Sin embargo, la existencia de estos puede desarrollarse independientemente de la adherencia a discursos *new age*. En ese sentido, los altares domésticos facilitan maneras privadas e ingeniosas de (con)vivir con lo religioso en donde las personas apelan a la convocación y la representación de herramientas, energías y entidades.

Las personas que interactuaron con nosotros en nuestro trabajo (que se suelen considerar a sí mismas como espirituales) establecen relaciones específicas con las materialidades vinculadas a altares domésticos que escapan de relaciones únicamente mercantilizadas. Su caracterización como *objetos que se guardan* se da desde la relación que las personas desarrollan con estos. Implican diálogos entre lo estético y lo simbólico que se dan desde las personas con -y a través de- esos objetos. Esta sensibilidad contemporánea es atravesada por una búsqueda ontológica que se nutre de una cosmología holista y una estética alternativa. Deriva en disposiciones espaciales y actividades donde el sentido pragmático se siente atraído por elementos representativos y convocantes. La creatividad cosmológica y estética puede y suele generar bricolajes, muchas veces eclécticos y otras no, que transforman el espacio doméstico en un escenario material clave para los estilos de vida que actualizan una noción holista e integrada de lo sagrado al mundo.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (ed.): La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Algranti, J. (2016). “Consumos rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito”. *Andamios*, 13(32), 331–356.

Algranti Joaquin (2018) “Objetos en acción. Estudio sobre instituciones, consumo y cultura material en el neo-pentecostalismo argentino”, *Estudios sociológicos* 36 (107), pp. 393-416.

Algranti, J., Ruffa, M. y Monjeau Castro, C. (2020, en prensa). “El gusto por las cosas religiosas. Aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes culturales y objetos espiritualmente marcados en la Argentina”. *Revista Sociedad y Religión*.

Appadurai, A. (1986). *The social life of things*. Cambridge: University Press, New York.
Ardèvol, E. y Lanzeni, D. (2015) “Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la antropología”. *Anthropologica Del Departamento de Ciencias Sociales*, 32(33), 11–38.

Augé, M. (1996). *Dios como objeto*. Barcelona: Gedisa.

- Bahamondes González, L; Diestre de la Barra F; Marin Alarcon, N y Riquelme Maulen, W. (2017). Espiritualidade e território: a emergência de novos mercados religiosos em Pisco Elqui (Região IV, Chile). *rev.estud.soc.* (61), 69-84.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica* (Trad. Weikert, A.). Ed. Itaca. México DF, México. Original publicado en 1936.
- Blacking, J. (1977). *The anthropology of the body*. Londres: Academic Press.
- Braz y Oliveira (2013). “Territorialidades religiosas e devoção privada em Irati, PR”. *INTERAÇÕES*, 14(1), pp. 107-112. Campo Grande, Brasil.
- Champion, F. 1. (1990). *De l'émotion en religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Cetina, K. K. (1997). Sociality with Objects: Social Relations in Postsocial Knowledge Societies. *Theory, Culture & Society*, 14(4), 1–30. <https://doi.org/10.1177/026327697014004001>
- Ceriani Cernadas, C. (2017a). ‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo. En: Ríos, J. (ed.) *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos*. (22-30), Buenos Aires: Taller Eloí Ediciones.
- Ceriani Cernadas, C. (2017b). Miradas blasfemas. Arte, religión y espacio público en las fronteras del secularismo argentino. *Fundamentalismos religiosos, violencia e sociedade* (79-92), Sao Pablo: Editorial e Edições Terceira Via.
- Citro, S. (2011). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias sociales y religion, Ciências sociais e religião*, 10(10), 206-226.
- De la Torre, R. (2016). Catolicismo hiperbarroco: La multiplicación de la imagen y el descentramiento de los símbolos religiosos. *Social Compass*, 63(2), 181–196.
- De la Torre, R. y Salas, A. (Marzo-Agosto, 2020). “Altars vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida”. *Encartes*, 3(5), pp. 206–226.
- De la Torre, R. (26 de Junio de 2020). *La materialización de las subjetividades religiosas* [conferencia]. Universidad Católica del Uruguay.
- Di Prospero, C., & Daza Prado, D. (2019). Etnografía (de lo) digital Introducción al dossier. *Etnografías Contemporáneas*, 66-72.
- Douglas, M. y Isherwood, B. (1990). *El mundo de los bienes*. México D.F: Grijalbo.

Illouz, E (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (Katz Editores)

Fernández, N., Ruffa, M.J y Monjeau Castro, C. (2020, en prensa). Territorialidades y materialidades en contextos religiosos diversos de Argentina. En Bahamondes, Luis (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias*. Santiago de Chile: Ril Editores.

Flores, F. y Giop, B. (2017). Geosímbolos religiosos en el espacio público. El centro de Luján como laboratorio de diversidad religiosa. *Revista de Geografía*, 21,173-187.

Frigerio, A. (2016). *San La Muerte en Argentina: usos heterogéneos y apropiaciones del “más justo de los santos”*. En Hernández Hernandez, A. (coord.) *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones* (pp. 253–274). El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio San Luis de Potosí. Tijuana/ Potosí, México.

Frigerio, A. (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51–95.

Giumbelli, Emerson. (2018). Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze. *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 279-309.

Godelier, M. (2000). Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss. *Hispania*, 11-26.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K., & Szerszynski, B. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.

Marcus, G. (2001)” Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11(22), pp. 111-127 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México.

Mallimaci, F. (2008). Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana. En Amegeiras, A., Martín, J.P. (eds). *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo, pp. 15-44.

Meyer, B; Morgan, D; Paine, C & S. Brent Plate (2010). The origin and mission of Material Religion. *Material Religion*, 40(3) 207-211.

Meyer, B. (2006). Impossible Representations: Pentecostalism, Vision and Video Technology in Ghana. En: Meyer B. y Moors A. (Edit.) *Religion, Media, and the public sphere* (290-312). Indiana University Press.

Martín, E. (2007). Gilda, el ángel de la cumbia: prácticas de sacralización de una cantante argentina. *Religião & Sociedade*, 27(2), 30-54.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editores.

Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham y Londres: Duke University Press.

Orsi, Robert. (2005). *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton: Princeton University Press.

Plate, S. (2004). Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics: Rethinking Religion Through the Arts (TOC,Introduction)

Puglisi, Rodolfo Salvador; Materialidades sagradas: Cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica; Universidade Federal Do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas; Ciências Sociais y Religión; 29; 12-2018; 41-62

Semán, P. y Viotti, N. (Noviembre-Diciembre, 2015). “«El paraíso está dentro de nosotros» La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”. *Nueva Sociedad*, 260, pp. 81–94

Stewart, K. (2011). Atmospheric Attunements. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29(3), 445–453.

Stocking, G. (1985). *Objects and Others. Essays on museums and material culture*. Madison: The university of Wisconsin press.

Turner, B. (2005). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Viotti, N. (Agosto-Diciembre, 2018). De las mediaciones a los medios: la vida material de la espiritualidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 20(29), 17–40. Porto Alegre, Brasil.