

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DE LA COMUNICACIÓN
SOCIAL

OFERTAS ESOTÉRICAS EN GUADALAJARA: UNA VISIÓN SOCIOSEMIÓTICA

Tesis que para obtener el grado de
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN

Presenta
José Manuel Mora Rosas

Asesora:
DRA. RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS
Guadalajara, Jalisco. Noviembre de 2002

*Este es el tiempo del cambio, el futuro se puede tocar.
nacen cronistas, brujos y santos que alucinan con el que vendrá.*

*Dicen que el fin del milenio aumentará el mogollón
si no ponemos remedio tendremos hambre, palo y polución.*

*Este es el tiempo de mister-chip, microordenador de tu porvenir
que por lo pronto te quita el curro, además de ser tu ficha sin fin*

*Alguien dicta su progreso diciendo que es por tu bien
y entre el consumo y la represión la violencia nos agobiará*

*Año dos mil, viene el año dos mil y el milenio traerá un mundo feliz,
un lugar de terror, simplemente no habrá
vida en el planeta, no habrá vida en Andalucía*

*Me hacen sentirme pequeño aquí, impotente y sin salvación
y sé que pensar en un orden nuestro es utópico y de ciencia ficción.
Pero hay que cambiar el sistema, entramos en la cuenta atrás
si no ponemos remedio, el ser humano nunca vencerá*

*Año dos mil, llega el año dos mil y el milenio traerá un mundo feliz
un lugar de terror, simplemente no habrá
vVida en el planeta*

Miguel Ríos

Agradecimientos

*A mis padres y hermanos
que están siempre conmigo
aunque no viva con ellos*

*A la familia Micher (especialmente a Rosy)
por apoyar este proyecto con tantos martes
de cuidados especiales*

*A Renée, por la amistad, la confianza
la paciencia y el gozo de compartir
un interés común*

*A cada sinodal
por aventurarse conmigo
en este recorrid*

*Al DECS,
por ser como mi casa
siempre abierta, bulliciosa y
olorosa a café*

*Al CONACYT
que financió durante un año
este proyecto*

OFERTAS ESOTÉRICAS EN GUADALAJARA: UNA VISIÓN SOCIOSEMIÓTICA

ÍNDICE.

0.- Introducción.	pág. 11
1.- La religiosidad mágica en Guadalajara: estudios preliminares.	pág. 18
2.- De la "moderna" secularización religiosa a la experiencia mágico-religiosa individual: aspectos teóricos.	pág. 33
Introducción: Un panorama milenarista.	pág. 33
Los efectos de la Modernidad: rupturas y reconfiguraciones.	pág. 36
La reconfiguración de lo religioso: del pasado a la modernidad, ¿secularización o redimensionalización?	pág. 42
Los "Nuevos Movimientos Religiosos": definiciones y particularidades.	pág. 49
La identidad en la modernidad: de la cuestión individual hasta la nueva identidad religiosa y sus prácticas sincréticas	pág. 64
3.- Ilusiones a alcanzar: apuestas del proyecto.	pág. 75
La meta (física) de la investigación: de "lo nebuloso" a la semiosis de las prácticas esotéricas.	pág. 78
Fluir con la realidad: diseño metodológico.	pág. 82
Respuestas imaginadas para la búsqueda que comienza: criterios para descifrar los textos discursivos de "lo nebuloso".	pág. 86

4. Caminos válidos para alcanzar la salvación: la gran operación comercial de la oferta esotérica en Guadalajara	pág. 90
Oferta y territorio: gramática comercial y localización urbana.	pág. 92
1. Espacios de religiosidad popular: oferta sincrética de objetos y servicios.	pág. 96
El mercado Corona	pág. 97
El mercado Libertad	pág. 98
2. Espacios de distribución pública: librerías y tiendas esotéricas.	pág. 107
Librerías esotéricas: la oferta editorial.	pág. 107
Tiendas esotéricas: la oferta especializada de servicios.	pág. 128
Objetos esotéricos: organización y tipologías.	pág. 144
3. Espacios especializados de enseñanza esotérica o superación espiritual.	pág. 150
Revisiones sobre la oferta.	pág. 160
5. La experiencia mística compartida: la profesión esotérica.	pág. 164
Perfiles de los entrevistados.	pág. 168
La experiencia mística: iniciación y revelación de la profesión.	pág. 174
La capacitación y el conocimiento: sustento del servicio.	pág. 181
Logros y transformaciones: enclaves y desenclaves de la profesión esotérica.	pág. 188
La profesión esotérica: revisiones sobre su reinención.	pág. 196
6.- La esoteria revisitada: consideraciones finales.	pág. 200
7.- Bibliografía.	pág. 208
8.- Anexos.	pág. 212
1. Instrumentos de registro.	
2. Mapas de registro de tiendas esotéricas.	
3. Folletería promocional. Centros y servicios esotéricos.	
4. Documentos.	

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas, la proliferación de nuevos eclecticismos religiosos se ha manifestado en diversas partes del mundo. La sociología ha puesto especial énfasis en su comprensión, tanto por las modificaciones que la modernidad ha provocado dentro de las configuraciones ideológicas y estructurales de las instituciones religiosas tradicionales, como por los cambios que aparecen en las prácticas religiosas de los individuos, especialmente en lo que concierne a las nuevas formas de interacción y significación religiosa.

Diversos estudios realizados tanto en Europa como en Estados Unidos de Norteamérica, se centran en el interés de develar las maneras en que la modernidad ha impactado el ámbito religioso. De ahí que el desarrollo de las teorías de la secularización permitan reconocer las reconfiguraciones en las maneras de ser y de actuar de las instituciones religiosas y de los practicantes, logrando con ello un análisis centrado en la modernidad y sus efectos sobre las culturas religiosas en Occidente. Las preguntas en torno a este tema tratan de entender cómo la identidad, la práctica, la conformación de grupos y las redes entre ellos, así como las interacciones entre instituciones religiosas y sociedad, experimentan cambios en sus perfiles tradicionales, provocando con ello lo que se ha dado en llamar "nuevos movimientos religiosos" (NMR).

Los resultados a los que han llegado dichos estudios, permiten dar cuenta de cómo las nuevas prácticas religiosas presentan características propias, relacionadas directamente con los efectos que la modernidad ha generado en la sociedad actual. De acuerdo con distintos autores (Houtart, 1997; Mardones, 1996; Hervieu-Léger, 1991), las características principales de estos movimientos son dos: por un lado, la *secularización y la redimensionalización* del campo religioso y, por otro, la individualización de la experiencia religiosa, que escamotea las cargas simbólicas de las instituciones religiosas y permite a los individuos construir cosmovisiones religiosas flexibles, religiones prácticamente "a la carta" (Mardones, 1996), que añaden elementos de distintas filosofías y tradiciones, para propiciar un *bricolage* amalgamado que se legitima y nutre de la experiencia personal.

Estas "religiones a la carta" han sido agrupadas bajo el concepto *New Age* o movimiento Nueva Era. Este movimiento tiene presencia en nuestro país probable-mente desde los años setenta, y es heredero de la contracultura norteamericana, junto con la "intensa producción mediática y ofertas experienciales de la contracultura estadounidense" (Gutiérrez, 1998:333). Afecta directamente a las clases media y media alta, cuya creciente escolaridad y acceso a medios de comunicación les posibilita una "experiencia de multiculturalidad" (*ibid*:335-336), de modo que pueden legitimar la gran variedad de opciones de interacción con lo sagrado.

La base ideológica de este movimiento parece ofrecer una "respuesta integradora a la óptica fragmentaria del racionalismo que planteó una visión del mundo basada exclusivamente en la sola razón...", según afirma Roberto Bosca. Así, el movimiento "parecería representar una reversión -en el ámbito de lo religioso- del ciclo racionalista [de la humanidad]", que parece llevar no a un "desmerecimiento" de la racionalidad, sino a una razón "que tenga en cuenta la dimensión de naturaleza, cuerpo, imaginación, estética, sentimiento y trascendencia" en el hombre (Bosca, 1996:25-27). En este sentido, la mayoría de estos grupos religiosos comparten la promoción y el ejercicio de una experiencia mística individual como sustento afectivo frente a la complejidad de la vida moderna, lo que permite que la cohesión del grupo se logre mediante la identificación de similitudes entre los participantes. Esta experiencia individual de vínculos emocionales compartidos colectivamente logra, en distintos grados, validar la existencia de las agrupaciones y de sus prácticas, ejercitando en la vida del grupo la visión "emocional" e "intuitiva" que predica la ideología de la *Nueva Era* (Mardones, 1996: 34-35)

De acuerdo con Cristina Gutiérrez, esta vinculación colectiva -basada en la identificación emocional y en la experiencia individual-, compele a los integrantes de la Nueva era a organizarse como "una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos, carentes de un liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar en el advenimiento de una nueva utopía". Esta renovación apunta a la solución de problemas descritos como un excesivo materialismo, un descuido de la naturaleza, una separación de la vida espiritual ((Gutiérrez, 1996:11-16). El fenómeno y su red de movimientos niegan una conversión religiosa, pero actúan con una serie de marcos interpretativos que les sirven para "operar tanto en la cotidianidad como para formular el

sentido último de sus vidas" (*íbid*). Dichos marcos interpretativos están estrechamente vinculados con una amplia gama de servicios profesionales (cursos, seminarios, salud alternativa, terapias corporales y psicológicas), así como con una gran variedad de productos acordes con una cultura de consumo que dependen no sólo de los grupos, sino de cadenas transnacionales. Es, pues, una cultura de consumo "en torno a nuevos valores que crecientemente define al ciudadano tanto mexicano como de cualquier resto del mundo" (Gutiérrez, 1998: 335).

En el contexto tapatío destacan infinidad de grupos adscritos al fenómeno *New Age*, cuyos marcos conceptuales sobre la divinidad, lo sagrado y lo mágico han venido a trastocar las concepciones religiosas tradicionales de los tapatíos: en muchos sentidos, los valores, las costumbres, las creencias o las prácticas, han tenido momentos de confrontación y/o asimilación con estas "nuevas religiones", permitiendo además la interacción con la ciudadanía mediante diversas actividades, realizadas en distintos espacios de la mancha urbana tapatía (Gutiérrez, 1996: 40-42). Aunque algunos grupos considerados dentro de los movimientos orientalistas (entre los que se encuentran los Hare-Krishnas, las escuelas de yoga, la Casa Buda), cuentan con varias décadas de residencia en Guadalajara, y aunque otros grupos nuevos también se han asentado en terrenos tapatíos (más cercanos a las tradiciones indigenistas en nuestro país), es a partir de los 90 cuando las prácticas provenientes de la *New Age* se muestran con más notoriedad, gracias a la proliferación de programas en radio y televisión, y a la apertura de centros de enseñanza y divulgación ubicados en diferentes zonas de la ciudad. Algunos de estos grupos abren sus puertas mediante "librerías esotéricas" o centros terapéuticos, que se articulan en casos concretos con transmisiones mediatizadas por las industrias culturales. Mientras, otras tendencias lo hacen a través de tiendas comercializadoras de productos y algunas más se mantienen como grupos cerrados, aunque con frecuente contacto con sus similares (Gutiérrez, 1996:55ss.).

Dentro de este contexto, resaltan especialmente la circulación y el consumo de objetos mágico-religiosos, así como de los discursos que los invisten de significado. Adoptan la forma de procesos de producción social de sentido, y ayudan a configurar una gran diversidad de interpretaciones sobre los "poderes" del bien y del mal, desde una mirada globalizante que retoma los problemas personales para enclavarlos en las condiciones actuales de la

modernidad. Al mismo tiempo, la circulación y el consumo de objetos, al ser algo relativamente frecuente entre quienes practican estas modalidades de la religiosidad, permite a los individuos configurar "religiones a la carta" de una manera personal y exclusiva, según las necesidades individuales y la posibilidad económica de los consumidores.

A lo largo de este documento se entenderá que dichos objetos consumidos, así como los discursos que sustentan su eficacia simbólica, permiten la construcción de un sentido particular sobre la experiencia religiosa. Del mismo modo, se verá al consumo esotérico -una práctica relacionada con las configuraciones de sentido mágico-religiosas de estos nuevos movimientos,- como un *consumo cultural*, dado que lo atraviesan distintas particularidades:

- La influencia de la modernidad en la vida cotidiana, especialmente en lo que se refiere a la fragmentación de las actividades individuales (Galindo, 1995) y a las relaciones entre sujeto e instituciones (Giddens, 1997: 48ss.).
- La mercantilización de la vida cotidiana, en la que los objetos adquieren un sentido trascendente a través de relaciones económicas y culturales, cuyo efecto principal consiste en la valoración de los objetos como "portadores de conocimiento" (Appadurai, 1986: 60) o de significación (Verón, 1987), y capaces de satisfacer determinadas necesidades construidas socialmente.
- La circulación de discursos y sentidos sobre la realidad en "objetos culturales" (García Canclini, 1993), producidos principalmente por los medios masivos de comunicación, y cuya circulación propicia la constitución de discursos compartidos a grandes escalas poblacionales, configurando imaginarios y representaciones sociales.
- La construcción simbólica de la práctica religiosa, mediante la participación de actores sociales concretos, dedicados a la circulación y consumo de dichos objetos culturales (objetos mágico-religiosos y literatura relacionada con el tema). Dicha construcción simbólica genera no sólo la resignificación y la constitución de la práctica religiosa, sino su redimensionalización a través de los discursos que van configurando el entramado de la oferta de objetos y servicios.

De acuerdo con lo anterior, el presente proyecto pretende describir las condiciones actuales de la oferta y la circulación de los discursos místico-esotéricos, para reconocer cómo es que los procesos de producción, circulación y consumo de este tipo de discursos y objetos, inciden en la configuración de las prácticas mágico-religiosas en la ciudad. En segunda instancia, busca reconocer los vínculos entre las reconfiguraciones simbólicas de la oferta de mercancías mágico-religiosas y los consumos y prácticas que generan nuevos procesos de identificación religiosa, para reconocer con ello la interdependencia que la oferta tiene con la experiencia individual.

Como el objetivo del proyecto está atravesado, necesariamente, por una conceptualización del fenómeno como una situación socialmente construida, se hace necesaria la articulación de distintos ejes teóricos y metodológicos para proporcionar a la investigación elementos adecuados para la resolución de la pregunta. Así, en el primer capítulo se revisan varios estudios que han abordado el tema, tanto desde la teoría como desde la investigación empírica, los cuales aportan elementos para vislumbrar una panorámica general desde la sociología de la religión. En el segundo capítulo, se definen y explican las tendencias teóricas que ayudarán a la constitución de conceptos relevantes para el presente estudio, y que irán desde una conceptualización de la modernidad hasta una comprensión de la identidad individual, pasando por la revisión de los elementos constitutivos que reconfiguran actualmente el campo religioso, así como las explicaciones concernientes a los denominados "nuevos movimientos religiosos" y la relevancia de las mercancías mágico-religiosas como portadoras de sentido.

El tercer capítulo ofrece el diseño de una metodología que reconoce las fases del proceso de comunicación y de constitución cultural del fenómeno: aquellas operaciones discursivas centradas en la producción, la circulación y el consumo que caracterizan a este tipo de discursos. Con ello, se busca un acercamiento al objeto en cuestión, capaz de ofrecer un marco categorial que conduzca no sólo a los procesos ideológicos que configuran la producción de tales objetos y discursos, sino al reconocimiento de las estrategias de consumo utilizadas por distintos actores para interactuar y construir su propia semiosis mágico-religiosa. En este sentido, la metodología del proyecto incluye dos momentos:

1) Observación y registro de:

- Centros de distribución y/o circulación de objetos mágico-religiosos y literatura relacionada con "la Nueva Era".
- Tipos de objetos mágico-religiosos: clasificación y características principales.
- Identificación de las tradiciones religiosas circulantes en la ciudad, y los perfiles de consumo que se generan a partir de su ubicación territorial.
- Oferta sincrética vinculada a la experiencia personal de quien ofrece servicios esotéricos, en la que se buscará descifrar los discursos que sustentan su eficacia simbólica.

Como se trata de un fenómeno relativamente nuevo (al menos en la ciudad tiene cerca de 20 años en visible actividad), es preciso reconocer el perfil de las condiciones de producción y circulación que prevalecen en este tipo de discursos sociales. En esta búsqueda, la perspectiva de la semiosis social permitirá configurar el perfil antes buscado en estas construcciones sociales de sentido, así como reconocer las propuestas ideológicas generadas en dos momentos del proceso de producción de sentido en este campo: la producción de discursos sociales desde su circulación y la apropiación de tales objetos, con su reproducción discursiva. El capítulo cuarto da cuenta de las formas en las que estos procesos de producción y circulación se activan en la ciudad.

- 2) Entrevistas a ofertadores esotéricos inmersos en el proceso de circulación, para definir con mayor claridad los vínculos construidos desde la oferta. Interesa realizar un análisis de sus prácticas, construidas a partir de su relación con el mundo esotérico de la ciudad, para registrar las reconfiguraciones territoriales simbólicas que derivan de su actividad individual. El análisis de los contenidos de las entrevistas que se hace en el capítulo quinto servirá, además, para identificar las construcciones simbólicas que los entrevistados realizan a través de sus prácticas mágico-religiosas, para dar cuenta de cómo van alimentando con ellas su sentido de identidad y su percepción del mundo. La búsqueda, pues, no se centra únicamente en la observación y el registro de datos sobre consumos y

prácticas, sino sobre relatos que permiten dar sentido a las configuraciones de incertidumbre que aparenta plantear la modernidad, y que también aparentemente se busca resolver merced de tales propuestas mágico-religiosas.

El perfil que se obtenga de esta búsqueda quiere, además, contribuir en la investigación de la sociología de la religión, primero aportando datos nuevos que provengan de contextos no agotados por este tipo de análisis; y, segundo, aportar elementos metodológicos relacionados con el campo de la comunicación, entendiendo que las interacciones sociales se manifiestan precisamente a partir de las configuraciones de sentido que los sujetos sociales intercambian entre sí mediante el uso de códigos simbólicos contextualizados cultural e históricamente.

1. LA RELIGIOSIDAD MÁGICA EN GUADALAJARA: ESTUDIOS PRELIMINARES

La problemática de la religión en la sociedad no es un tema nuevo. Autores reconocidos históricamente como Durkheim, Mauss, Weber o Lévi-Strauss, han aportado elementos indispensables para su clarificación como elemento constitutivo de la sociedad. En particular, la postura de Weber al respecto de lo que él llamó "desencantamiento" de la sociedad, ha dado pie a una búsqueda por encontrar explicaciones coherentes respecto a la pérdida de relevancia de las religiones en las sociedades modernas.

La tesis de Weber se centraba en explicar que las instituciones religiosas habían pasado, con la modernidad, a sufrir una disgregación o "descentramiento" de lo social conforme la racionalidad instrumental, eje central de la modernidad, iba ocupando su lugar y aumentando su valor. Es así como la modernidad y su correlato inmediato, el progreso, intervienen en la reconfiguración de una sociedad cada vez más racional e individualizante, cuyas consecuencias provocan, entre otras cosas, que las perspectivas religiosas queden marginadas al espacio de lo privado. El legado de Weber permite que, en épocas posteriores a él, autores como Peter Berger (1967) y Thomas Luckmann (1973) apuesten por una idea de la modernidad centrada en la *secularización*, pero vista como un proceso mediante el cual las instituciones observan cómo el poder y la legitimidad que antes ostentaban, se van diluyendo con el cambio hacia sociedades más diversificadas, haciendo de lo religioso una cuestión personal y no obligatoria.

Pero tales perspectivas van a sufrir un cambio interesante. Puesto que la modernidad no sólo no ha cumplido sus promesas de avance y crecimiento, sino que su desarrollo ha ocasionado problemas nuevos, fundamentales en la incertidumbre y los miedos de hoy (como el deterioro ecológico, las crecientes diferencias entre ricos y pobres, enfermedades cuya cura sigue siendo difícil de encontrar como el cáncer o el SIDA, las guerras), hay un regreso a la búsqueda de aquello que la modernidad había, aparentemente, superado: la magia, el reencantamiento del mundo, la recuperación de la naturaleza. Se habla así del regreso de lo religioso desde el momento en que comienzan a surgir distintas formas de religiosidad, como los movimientos pentecostales - cuyos ejemplos más significativos provienen de los Estados Unidos de Norteamérica-, o la reaparición de tradiciones milenaristas, orientalistas y

premedievales, de modo que se vuelve cada vez más claro que la secularización religiosa sí condicionó el poder y la legitimidad de las iglesias históricas occidentales -catolicismo, protestantismo, judaísmo-, pero también fertilizó el campo para la germinación de nuevos movimientos religiosos acuñados desde distintas agrupaciones -rosacruces, masones, espiritistas del siglo XIX, teosofistas, y ahora la *New Age*, entre otros muchos-.

A partir de estudios realizados en Europa desde la década de los 80, y con la aparición del debate sobre la "postmodernidad", se empieza a comprender que la secularización religiosa tiende hacia un reposicionamiento en el sistema de lo social. Así, autores como Danièle Hervieu-Léger (1996) o José María Mardones (1994, 1996), apuestan precisamente por esto último, haciendo énfasis en la proliferación de nuevos movimientos religiosos, como los mencionados. Particularmente, Hervieu-Léger muestra que la reconfiguración del entorno religioso en el mundo occidental comienza a sufrir cambios a partir de la década de los 70, con el ascenso político de distintas agrupaciones integristas (islámicas, judías ultra ortodoxas), el fortalecimiento del integrismo católico, y el desarrollo de una "nueva cultura espiritual" en el centro mismo de las sociedades modernas, cuyo conjunto hace tambalear la tesis secularizante de lo religioso (Hervieu-Léger, 1996: 28-29). Por el contrario, la autora apuesta por entender el proceso de secularización actual no ya como un "proceso de desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada", sino como "un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es -por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación- condición estructural" (*ibid*::31-32). En este sentido, aparece aquí la incertidumbre como elemento co-constitutivo de la diversidad religiosa actual.

Por su parte, Mardones reflexiona respecto de esta religiosidad aprovechando sus conocimientos sobre la literatura analítica religiosa para configurar primero un mapa que muestra las distintas sendas teóricas que abordan lo religioso, e introducirse de lleno en el análisis de las características de esta religiosidad moderna. Mardones agrega una tendencia más a las dos citadas anteriormente (la sociológica de Durkheim y Weber, y la estructuralista), que puede identificarse como *hermenéutica*, y cuyo representante principal es Mircea Eliade (1957/1998, 1964/1972), estudioso de la historia de las

religiones que trata de indagar sobre las construcciones significativas de lo sagrado y lo profano en las culturas religiosas.

Al retomar la perspectiva de Eliade, Mardones hace notar la importancia que tiene el realizar un análisis profundo de la experiencia religiosa en nuestros tiempos, dado que se manifiesta con mayor intensidad desde la figura del individuo. Así, el reto para este español es indagar sobre lo que ocurre con lo sagrado y lo profano de las religiones modernas, y se centra para ello en la concepción de una sociedad que sufre un proceso de estructuración/desestructuración de lo religioso, caracterizado por "una racionalización e individualización que propicia la desinstitucionalización religiosa, la pérdida del monopolio religioso simbólico por parte de las grandes tradiciones religiosas..., y por una tendencia al cambio y nuevas formas, sincréticas, postradicionales..." de lo religioso (Mardones, 1994:52).

Ya en lo particular, Mardones se acerca a los nuevos movimientos religiosos, distinguiendo los protestantismos fundamentalistas, las corrientes a favor de "lo oriental" y, sobre todo, el sincretismo de la *New Age* o Nueva Era. Mardones menciona tres rasgos característicos de este nuevo movimiento religioso: 1) una relación amistosa y positiva con la ciencia, 2) un ecumenismo envolvente centrado en la "experiencia espiritual profunda", y 3) uno denominado "nueva psicología", encaminada a "la trascendencia de las facultades no conscientes, la emergencia de lo originario, el silencio iluminador...", pero especialmente buscando sustentar a *la emoción* como fundamento de tal experiencia simbólica (Mardones, 1994:121ss; 155ss).

La revisión sobre estos temas permite a Mardones llegar a una descripción de la modernidad contemporánea, sustentada en un *malestar de lo sagrado*, que intenta superar los errores de las religiones tradicionales, las cuales no han sabido "dar respuesta de lo sagrado existente y de las ansias religiosas de los hombres de nuestro tiempo" (1994:128). Además, indica la insistencia hacia la *novedad* de esos caminos "espirituales" que pretenden romper con los "viejos" elementos religiosos. Tendencias, en fin, que tienen un denominador común: la *búsqueda de seguridad*, frente a la anomia generalizada en la sociedad moderna y la búsqueda de la experiencia sagrada en todos los rincones de la sociedad.

En otro momento (1996:178) Mardones hace referencia al sentido de pérdida que caracteriza a la etapa última de la modernidad, o modernidad tardía. Tal

pérdida, centrada primero en el aparente ocaso del "progreso", se ve reflejada, entre otras cosas, por lo siguiente:

-
- pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías
- pérdida de la perspectiva de unidad, de "globalidad" especialización del conocimiento
- la sustitución de la polaridad política e ideológica del mundo, por una "inestabilidad generalizada" y una necesidad de identidad a partir de las grandes migraciones
- impotencia del sistema político para resolver los "grandes mecanismos" anónimos de la sociedad;

Tal perspectiva coincide con la generada por Anthony Giddens, cuando habla de las características de la (pos)modernidad. Para Giddens (1998), el mundo está "lleno de riesgos" y peligros, situación que define como de crisis generalizada, no tanto como "una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo" (1998:23) que llega hasta los lugares más recónditos de las relaciones interpersonales. De este modo, la *angustia* - "correlato natural de cualquier tipo de peligro" - invade las estrategias de supervivencia en tal estado de crisis de la sociedad moderna, generando al mismo tiempo conflictos y soluciones, problemas y salidas, encuentros y desencuentros.

¿Qué "provoca" esta "angustia", esta crisis general que afecta tanto al conglomerado de lo social -el Estado Nacional, para Giddens- como al actor social? Según el autor, el *desbocamiento del mundo*: "no sólo el *paso* al que avanza el cambio social es mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores; también lo son sus *metas* y la *profundidad* con que afecta a las prácticas sociales y a los modos de comportamiento antes existentes". Este desenfreno veloz genera lo que Giddens llama "descentramiento" de la relación entre tiempo y el espacio, que conlleva a su vez a un *desenclave* de las instituciones sociales, que "extrae" a las relaciones sociales de sus circunstancias locales y las rearticula en "regiones espaciotemporales indefinidas" que muestran una tendencia a sistemas universales (*ibid*:28-33).

En este sentido, los límites entre lo local, lo nacional, lo internacional y lo mundial aparecen desconfigurados, proporcionando determinados grados de incertidumbre al momento en que los actores sociales intentan integrar a sus cosmovisiones parámetros de realidad que "inundan" su contexto. De esta manera, la modernidad llega a afectar directamente la identidad individual, al proporcionar dosis elevadas de desenclaves espacio-temporales en los ámbitos culturales que le conciernen, dando lugar a "correlatos de angustia" y descentramiento de la identidad individual y colectiva, que deviene en el reforzamiento de las identidades locales frente a la fuerza globalizadora de la modernidad.

Esta situación puede reflejarse, en distintas medidas, en estudios concretos sobre los efectos de la modernidad en el campo de lo religioso. En el caso de América Latina, Jean-Pierre Bastian (1997) se dedica a estudiar las configuraciones políticas, sociales y económicas que propician la reconversión de los herederos de la conquista peninsular, hacia los protestantismos y pentecostalismos. La tesis más importante de este autor se centra en la reconfiguración dual que la modernidad hace de las sociedades latinoamericanas, propiciando la diferenciación extrema entre sus habitantes, tanto en lo que se refiere a la esfera de la política como al entorno económico. Así, los datos sobre distintas ciudades y países de América Latina (particularmente Chile, Brasil, Guatemala, Nicaragua, Belice y México), proporcionan una visión sociopolítica del entorno religioso, para proporcionar perfiles sociopolíticos y económicos que configuran un espacio social en el que los marginados urbanos y rurales, ante su situación extrema, optan por la reinterpretación simbólica y afectiva que los nuevos movimientos religiosos pentecostales les proporcionan, para constituir una alteridad que pueda enfrentarse a los procesos de individuación y de "ciudadanía individual abstracta" (1997:214).

En el caso particular de México, los acercamientos a la situación de la religiosidad se acercan más por el lado de la definición del perfil social del mexicano. En este sentido, encontramos que el estudio denominado "Cómo somos los mexicanos" (Hernández Medina, Narro Rodríguez, *et. al.*, 1987) hace un análisis de la imagen del mexicano desde una encuesta levantada durante 1982 en todo el territorio nacional. El estudio ofrece datos que dan cuenta del reflejo de la modernidad en nuestro país. Aunque el levantamiento de la encuesta coincide con el último año del periodo presidencial en curso -lo que

contextualiza las respuestas sobre la situación presente y futura del país-, podemos centrarnos en el tema que nos interesa para mencionar los siguientes datos obtenidos por ellos, buscando perfilar sustentos estadísticos a algunas de las interrogantes arriba planteadas:

- Siete de cada diez encuestados respondieron estar de acuerdo sobre la incertidumbre del futuro, por lo que lo mejor es "vivir al día". (1987:23).
- El estado anímico-emocional en estos mexicanos tiende a ser "negativo o muy negativo" la mayor parte del tiempo (36.69% y 15.84%, respectivamente; en contraste, un 34.08% dice mantenerse en un estado anímico-emocional "regular": ni negativo ni positivo).
- Los mexicanos piensan frecuentemente en el significado de su vida (*íbid*:46-48), preguntándose en ocasiones sobre la ausencia de sentido y de objeto (38% para los hombres y 39.9% para las mujeres). Lo importante aquí es que cuestionarse sobre el sentido de la vida, aparece como un indicador de búsqueda trascendente, en el sentido de justificación de la existencia individual.
- Los niveles de confianza en "los demás" que se obtuvieron (83% dice que es mejor "proceder con cautela"; *íbid*:81), pueden ayudar a comprender parte del "descentramiento" de la secularización, particularmente por la fragmentación de las alianzas grupales en pro de la individuación de la sociedad. Esta hipótesis estaría apoyada por la idea de que "la gente" está menos dispuesta a ayudar a otros (54% de los entrevistados), así como por la preferencia a la particularización que a la agrupación: 58.14% de los entrevistados dijeron no pertenecer a alguna de las siguientes asociaciones: sociedades benéficas, iglesias y organizaciones religiosas, grupos educativos o artísticos, sindicatos, partidos o grupos políticos, organizaciones en pro de los derechos humanos, grupos ecológicos o juveniles, asociaciones de consumidores o asociaciones profesionales (*íbid*:87).

Sobre el campo de lo religioso, el estudio arroja lo siguiente:

- 92% de los entrevistados dijeron profesar alguna religión (*íbid*:37), asistiendo 54% a los servicios religiosos una vez por semana.
- El cuarto mandamiento es el más aceptado: 73% lo considera totalmente válido (*íbid*:28).

- La creencia en Dios es generalizada: 97% afirman creer, aunque 50% lo definen como "espíritu o fuerza vital", 31% lo identifiquen como "persona" o 9% no tengan un concepto claro. Los que sí creen, coinciden en hacerlo desde la perspectiva católica en su mayoría (88.3%; *íbid*:127). La referencia a otras pertenencias religiosas es relativamente poca, aunque se muestran dos datos interesantes: un 4.7% dice "creer en Dios, no en la iglesia", lo que muestra un matiz secular, mientras que 3% dice ser protestante (no se especifican iglesias). Ambos datos parecen confirmar los inicios de una modernidad religiosa secularizada en el país.
- Según los entrevistados, sí hay una "religión verdadera" (50%); no obstante, un 34.6% que opina sobre las coincidencias en significados y verdades comunes entre distintas religiones (*íbid*:36), hace pensar en indicios que apuntan hacia el "ecumenismo" generalizado que deriva de la *New Age*.
- El que 81% coincida con que las religiones responden a las necesidades espirituales del individuo, y otro 76% dice que responden a los problemas del individuo o de la vida familiar (72%), hace pensar en que la tesis weberiana tiene sustento estadístico, por lo menos en ese momento en nuestro país.
- La identidad como "personas religiosas" es fuerte, según los datos mostrados (79% afirmaron ser o sentirse así; *íbid*:150), lo que muestra otro matiz de la "modernidad religiosa secular": sigue existiendo una fuerte tendencia a considerar lo religioso como una característica importante en la constitución de la identidad individual.

En general, estos datos muestran ciertos rasgos de la modernidad que se perfilaba en nuestro país desde la década de los 80. Las acotaciones hechas a algunos de los puntos pueden compararse con los obtenidos por otro estudio similar, denominado "Los mexicanos de los noventa" (Beltrán, et. al., 1996), el cual plantea un perfil sociopolítico y cultural de los mexicanos en esa década, a partir de una encuesta nacional centrada en valores delimitados por un patrón de organización social de los países occidentales modernos, que se concentra en tres vertientes: un modelo liberal para la economía, una democracia procedimental y una lógica individualista para la acción social (Beltrán, 1996:11). La diferencia con el estudio de los ochenta es que éste se centra en buscar cambios generales en los valores de los mexicanos, mientras que el estudio de los noventa se plantea, además, buscar comparaciones que confirmen la impronta de la modernidad en la sociedad mexicana.

En un balance de estos datos, los autores indican la aparición de "tendencias hacia el individualismo; no obstante, la comunidad persiste. La existencia de lazos afectivos y lealtades de una cultura comunitaria no nos remite necesariamente a la presencia de lo no moderno" Según los autores, la modernidad puede observarse en la adaptación de elementos modernos a prácticas tradicionales y en el desarrollo de nuevas prácticas y discursos para hacer frente a situaciones inéditas (*ibid*:88-89), y en donde la religiosidad también se ve afectada.

Aunque los dos estudios sobre los mexicanos confirman en mucho la perspectiva sobre el ámbito religioso, se hace necesario preguntarse sobre el contexto local. En Guadalajara, los estudios sobre las transformaciones de lo religioso comienzan hace pocos años, entre los que destacan tres: la investigación que hizo Renée de la Torre acerca de la iglesia "La Luz del Mundo, en 1995; el proyecto sobre los "Nuevos movimientos religiosos" en la ciudad, realizado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, en 1996, y el que coordinó Patricia Fortuny, "Creyentes y creencias en Guadalajara", publicado en 1999.

Renée De la Torre, en su libro "Los hijos de la Luz. Discurso e identidad en la Luz del Mundo", plantea un acercamiento importante al fenómeno del pentecostalismo en Guadalajara. La inquietud primera del estudio fue "reconocer la importancia que poseen los procesos de comunicación en la construcción de una realidad socio-religiosa". Es relevante porque "abre nuevos caminos al estudio de los procesos y las prácticas de comunicación enmarcados en contextos institucionales de interacción social, los cuales pasaron inadvertidos durante muchas décadas..." (De la Torre, 1995:15).

El interés fundamental del estudio se centró en "el análisis y la interpretación del papel que las prácticas de comunicación juegan en la creación, preservación y transformación de una realidad religiosa: la Iglesia de la Luz del Mundo" (*ibid*, p. 17) La atención especial al estudio de la comunicación se debe "al interés de explicar el tránsito de: a) las percepciones subjetivas a realidades intersubjetivas, y b) la realidad objetiva a esquemas subjetivos". En este documento, la autora se interesa en "entender el tránsito de las representaciones subjetivas a la constitución de estructuras sociales objetivas, y la forma en que lo objetivo se interioriza y se rutiniza en la interacción de la vida cotidiana".. Otro objetivo es "probar que el análisis de las prácticas comunicativas puede ayudar a entender la producción de la cultura", a

través de las mediaciones existentes en tres procesos de producción simbólica: a) la significación del discurso religioso-político, de las prácticas y de los procesos sociales; b) el discurso y las relaciones de poder; y c) la conformación de identidades culturales (*íbid*, pp. 17-18).

El estudio de De la Torre se centra en el uso de un marco teórico-metodológico centrado en tres formas de aproximación al objeto: 1) discurso institucional y campo religioso; 2) discurso y organización social, y 3) discurso y vida cotidiana" (pp. 18-19), lo que le permite reconocer las "condiciones interinstitucionales" del campo especializado a partir del cual se construye un discurso de identidad social, gracias también al análisis de la organización interna y los rituales como expresiones del proyecto integral de la iglesia en cuestión" (*íbid*, p. 19). El resultado de su investigación permite hablar del papel que tiene la comunicación en la socialización de la Hermosa Provincia con los distintos niveles de representación social estudiados: a) campo religioso; b) organización social, y c) vida cotidiana.

Por su parte, Cristina Gutiérrez se acerca al fenómeno conocido como *New Age* en su libro "Nuevos movimientos religiosos", donde aborda el tema desde una perspectiva sociológica. Su búsqueda se centró en identificar:

"...los nexos entre la existencia de este movimiento y sus características específicas, con el contexto que atraviesa su base social: grupos jóvenes de clase media con crecientes accesos tanto a una educación universitaria..., como a medios de información que los insertan crecientemente en una cultura global y cosmopolita o, por lo menos, multicultural" (Gutiérrez, 1996: 11-12).

Desde el punto de vista de la autora, el movimiento conocido como *New Age* podría representar en forma paradigmática el lugar que la religión ocupa en la vida individual y social de este cambio de siglo:

...atomizada, experiencial, más parecida a una red de organizaciones no gubernamentales que a una iglesia; sin interés por una teología formal, adaptable a contenidos y prácticas locales pero ofreciendo una vinculación de dimensión 'global'...; centrada en la transformación del individuo..." etc. (*íbid*: 123).

En este sentido, el movimiento religioso *New Age* no deja de tener una relevancia social y antropológica: por un lado, dice Gutiérrez, precisamente por su carácter disímbo "se convierte en síntoma de un estado de cosas...". Por otro lado, continúa siendo "... un espacio de construcción y reproducción de un marco comprensivo y normativo" en el que ocupan un lugar central la "experiencia multicultural, de transformación al alcance del esfuerzo individual, de revitalización y confianza en la autorregulación de todo aquello abordable bajo la palabra 'natural' ..." (*ibid*: 124-125).

El estudio de Gutiérrez es el primero centrado en el movimiento *New Age* y en grupos tapatíos adscritos al movimiento. Presenta elementos cualitativos en cuanto al análisis de las entrevistas, pero de tipo general. No muestra datos cuantitativos sobre la población de los integrantes de cada grupo, aunque existe una dificultad en este punto, dada la flexibilidad que tienen sus integrantes o "adscritos" para entrar y salir de ellos.

En lo que se refiere al estudio coordinado por Fortuny y su equipo, la búsqueda pretendió comprender las implicaciones o consecuencias de la secularización y la reconfiguración de lo religioso -como tema tratado en distintos países del mundo-, en el ámbito católico tapatío. Fortuny indica que el proyecto buscaba

... demostrar que, aunque la mayoría de la población sigue considerándose nominalmente parte del catolicismo, el proceso de secularización... ha tenido cierto impacto en la sociedad tapatía, y que los cambios sociales que se traducen en la complejidad económica, política y social que ha experimentado la ciudad interactúan con la esfera de lo religioso, de tal forma que también era necesario probar la existencia de cambios observables en esta última esfera (Fortuny, 1999:15)

En este sentido, resultó importante para este equipo identificar que el catolicismo en Guadalajara ha pasado de ser "de resistencia e inamovible", para transformarse en un "catolicismo polimorfo" en el que la creencia oscila entre lo ortodoxo y lo heterodoxo. Este constante ir y venir, dice el equipo, ha provocado que tanto el catolicismo popular como el oficial hayan perdido plausibilidad, para dar lugar al surgimiento de otros fenómenos religiosos: el alejamiento del dogma y de las normas, por parte de católicos que además no se integran a otros credos; a la formación de movimientos que cuestionan la gestión de lo sagrado de la Iglesia católica, aunque sin romper con su filiación;

la migración de creyentes hacia el protestantismo; y la proliferación de movimientos al estilo Nueva Era en la que "muchos sujetos o se integran a instituciones totales..., o pululan entre las diversas ofertas culturales religiosas que se ofrecen en el medio, e incorporan lo que les atraiga de unas y rechazan lo que les disguste de otras" (*íbid*:23-24)

Al buscar la constatación empírica del "impacto que tenía la secularización sobre la diversificación de lo religioso en la sociedad de Guadalajara", el proyecto encontró que:

... la diversificación del imaginario trascendente no obedece mecánicamente a una diversificación de instituciones religiosas, sino también a que el cuerpo de creencias del habitante de Guadalajara se conforma ya no sólo por la enseñanza del catecismo, la prédica dominical o la lectura de textos autorizados...; cada vez más, el creyente tiende a una elaboración más individual y menos apegada a los criterios de la ortodoxia religiosa. En dicha elaboración quizá la cultura de los medios de comunicación y la propia formación escolar laica y racionalista tengan una influencia más determinante en la formulación de imágenes y conceptos bajo nuevos criterios de credibilidad. (*íbid*:59)

Dos ensayos de este proyecto ejemplifican esta situación. El primero, de René de la Torre, busca ver en los datos obtenidos, cómo están impactando los nuevos marcos de identificación subjetiva de la creencia sobre las formas de ser y practicar el catolicismo en la población de Guadalajara. De la Torre aborda así la identidad del católico tapatío como una identidad principalmente legada, y la confronta con los procesos de individualización de la religión, propuestos por varios investigadores del tema (Inglehart, Díaz Salazar, Campiche, Lemieux). Los resultados más interesantes arrojados por la interpretación de los datos obtenidos del estudio (centrados en los integrantes de la muestra que se confesaron católicos practicantes), indican:

- "...una transformación generacional en cuanto a la valoración de la participación ritual; pero también expresan que quienes tienen más tiempo de socialización urbana son menos apegados a las prácticas rituales" (p. 110);

- una práctica religiosa que sigue manifestándose como ritualista y colectiva: tendencias marcadas hacia la subjetivización de las creencias trascendentales (p.128); y
- una tradición religiosa en Guadalajara que "abriga en su interior un estado de heterodoxia religiosa, un estallido de la religiosidad que traspasa los umbrales institucionales del catolicismo hacia una forma fragmentaria de identificaciones religiosas (p. 131).

De la Torre concluye que los distintos modos en los que se organiza la religiosidad, plantean una dinámica doble: nuevas rupturas en la continuidad, pero también continuidades con el pasado que articulan las rupturas. Por tanto, no se puede hablar de una creencia, sino más bien de modos de experimentar y organizar la creencia religiosa en la ciudad (*ibid*:131).

El otro ensayo, de Cristina Gutiérrez, aborda los datos estadísticos con un objetivo interesante: realizar un análisis de distintos ejes de heterogeneidad en la sociedad tapatía para comparar y estimar su capacidad predictiva en los aspectos abordados por la encuesta: la pertenencia religiosa por una parte -que corresponde a una perspectiva tradicional de estudio- y el imaginario trascendente, valores y posturas en materia de moral sexual por otra. Al realizar cruces pertinentes con este objetivo, Gutiérrez encuentra tres grupos estadísticos: heterogéneos en pertenencia religiosa; heterogéneos en imaginario religioso y valores; y heterogéneos en moral sexual. Los resultados de estos cruces permitieron encontrar que existen ciertas tendencias migratorias de estos católicos hacia otras religiones, particularmente en lo que se refiere a la incorporación de elementos esotéricos y relacionados con la muerte. El segundo grupo estadístico ofrece un panorama más específico sobre la migración hacia los marcos de referencia producidos por el movimiento *New Age*, y en donde pueden ubicarse cuatro subgrupos:

- a) *Vitalistas*: en tanto entienden a la divinidad como una *fuerza vital o energía*;
- b) *Reencarnacionistas*, pues consideran esta posibilidad como existencia posterior a la muerte
- c) *No creyentes*, pues creen que no existe nada después de la muerte; y

- d) *New agers*, en tanto consideran como valores importantes en la formación infantil, el amor por la naturaleza y la armonía interior (Gutiérrez, 1999:136).

Los subgrupos no indican agrupaciones específicas, sino construcciones sobre el imaginario religioso, de modo que algunos de los encuestados pueden considerarse vitalistas, reencarnacionistas y *new agers* simultáneamente. Lo interesante de esta reagrupación es, como Gutiérrez indica, que "la migración religiosa es un fenómeno extendido en términos sociodemográficos", y que no tiene una sola dirección; sin embargo, apunta que estos perfiles pueden ayudar a considerar las "reagrupaciones sociales que se construyen en la actualidad al margen o por encima de las fronteras religiosas institucionales" (*ibid*:164).

En el conjunto del proyecto "Diversidad religiosa en Guadalajara", el análisis hecho a los datos ayuda a comprender parte de las transformaciones que, en materia religiosa, sufre nuestra ciudad. Para el equipo coordinado por Fortuny, el hecho de que exista una recomposición de lo religioso obliga a reconocer las condiciones en que está sucediendo, así como los cambios que provoca. Destaca especialmente la idea de la pertenencia religiosa, que en los datos adquiere claros visos de individualidad cuando se trata de indagar sobre las formas de la práctica: la identificación individual es más fuerte que la pertenencia colectiva. Como se apunta en los hallazgos del proyecto:

... más allá de la persistencia en la adscripción católica, la sociedad tapatía se aproxima hacia formas más individualizadas y privadas de construcción de marcos explicativos y normativos de los ciudadanos, construidas a partir de una nueva disponibilidad de ofertas simbólicas provistas tanto desde dentro como desde fuera de las instituciones religiosas... Esto nos conduce a afirmar que en la ciudad de Guadalajara (...) es posible la coexistencia, en la esfera cultural y religiosa, de formas tradicionales de consumo religioso con las transformaciones de la creencia propias de la modernidad. (p. 72)

Así, puede observarse que los acercamientos al fenómeno religioso en este proyecto, muestran los cambios provocados por los efectos de la modernidad en el seno de las estructuras institucionales y describen las transformaciones que provocan en las prácticas religiosas tradicionales. El proyecto reconoce que la religiosidad tradicional ha ido cambiando: los parámetros mostrados ofrecen

ejes de análisis centrados en la colectividad (perfiles poblacionales, inserción o deserción de la filiación católica, asistencia ritual, etcétera), y permite reconocer la importancia de estudiar la religiosidad contemporánea desde la particularidad de los contextos locales.

Aunque el panorama es claro en cuanto a las reconfiguraciones que sufre la religiosidad en nuestra época, aún quedan por reconocer las estructuras cotidianas que las hacen operantes. En otras palabras, el problema estriba en que los acercamientos teóricos y empíricos reconocen que la religiosidad muestra una tendencia hacia la individualización de las creencias y valores morales y religiosos, pero no ofrecen explicaciones sobre las formas en que opera esta tendencia en las nuevas religiosidades, especialmente si consideramos que la modernidad las ha proveído de estrategias mercantiles y redes de distribución internacional, las cuales incluso se conectan con la difusión a través de los medios de comunicación masiva. Es importante, entonces, acercarse a comprender qué papel juegan la lógica mercantil y comercial, así como las estructuras simbólicas que se generan en esto que Champion ha denominado *nebulosa* esotérica.

Las nuevas religiosidades requieren ser enmarcadas en el contexto de la globalización y de sus efectos en los ámbitos locales, no sólo desde sus condiciones sociales y/o políticas, sino desde sus estrategias sociocomunicativas. Un acercamiento de esta naturaleza puede ayudar a comprender las formas en que las redes de comercialización y difusión massmediáticas, operan desde la comercialización de mercancías y servicios para introducir discursos, redes de organización y representaciones simbólicas en el mapa de las reconfiguraciones de la modernidad religiosa. Para ello, es necesaria una revisión detallada de las formas en que se articulan las ofertas y las formas de distribución, de modo que sea posible localizarlas y definir las formas en que la secularización y la globalización de mercancías culturales, han intervenido en la transformación de la religiosidad contemporánea. Además, es necesario responder a las formas en que operan las reinterpretaciones de los discursos y su apropiación en la esfera pública y en la individual, para comprender los modos en que los actores sociales reconstruyen su religiosidad desde el contexto esotérico.

La posibilidad de comprender la *nebulosa esotérica* desde su condición sociocomunicacional, obliga a reconocer las formas en las que este fenómeno

social es conformado, articulado y distribuido desde su circulación y mercantilización a escalas globales, hacia su relocalización en el contexto actual de Guadalajara. Si se entiende que cualquier fenómeno social produce sentido para articularse con su contexto, es posible pensar que los fenómenos religiosos -y especialmente las creencias mágico-religiosas- producen estrategias para la difusión de sus cosmologías, sus prácticas y su reproducción social. La búsqueda debe centrarse en las formas en que este fenómeno, a diferencia de la religiosidad tradicional, ha reconfigurado simbólicamente la relación entre el hombre y lo sagrado, para permitirle una religiosidad individualizada, en permanente contacto con el mundo a través de la localización, la comercialización y la experiencia inmediata de lo mágico y lo espiritual.

2. DE LA "MODERNA" SECULARIZACIÓN RELIGIOSA A LA EXPERIENCIA MÁGICO-RELIGIOSA INDIVIDUAL: ASPECTOS TEÓRICOS.

INTRODUCCIÓN: UN PANORAMA MILENARISTA

*“La visión evolucionista nos permite distinguir las líneas generales de la nueva religión que... surgirá para responder a las necesidades de la próxima era”.
Sir Julian Huxley, en el centenario de la obra de Darwin.*

Nuestro siglo es un siglo veloz. Nos inundan las nuevas tecnologías, los últimos gritos de la moda, las culturas juveniles irrumpen agresivas, cuestionando las estructuras sociales que les preceden. Transitamos una época marcada por el cambio, desde las corrientes filosóficas hasta las líneas de producción, pasando obviamente por los grandes movimientos culturales como el *hippismo*, la música rock o la globalización económica (por citar sólo algunos).

Como civilización, hemos resuelto muchas incógnitas de nuestra existencia, pero todavía no hemos eliminado la incertidumbre de la duda principal: nuestro destino último. Caminamos hacia un futuro incierto y, sin embargo, nos mantenemos aquí, apegados a la vida. Siempre según las propias perspectivas, buscamos resolver o, de menos, menguar el miedo a no estar aquí mañana; intentamos instaurar en lo más profundo una pequeña luz, un mínimo ladrillo con el que poder construir un camino firme. Buscamos, con más fuerza que antes, una razón concreta que nos sirva de aliciente, de alivio frente a la diversidad de la existencia.

Cuando Louis Pauwells y Jaques Bergier, en su libro “La rebelión de los brujos” (Plaza & Janés, 1971), hacen referencia a “la nueva religión” que predice Sir Julian Huxley (nieta de Thomas H. Huxley, autor junto con Darwin de la teoría de la evolución), nunca pensaron que esa “religión” apareciese antes del fin del milenio. Según citan a J. Huxley, el mundo está tan avanzado, que no le queda más que esperar esa religión: “La humanidad discierne, más o menos claramente, que hay algo como una religión a punto de manifestarse..., un sentimiento exaltado de relación con el todo... Las ciencias están lo bastante

desarrolladas para que su convergencia pueda producir una nueva imagen del universo". Por esto, dice Huxley, el proceso de evolución empieza a tomar conciencia de sí mismo en la persona del hombre.

Es en este tiempo cambiante en el que aparece la necesidad por acabar de conciliar la dualidad de arcilla y aliento. Como seres inmersos en una cultura urbana particular, cuya suerte principal radica en el caos aparente, en el infortunio inmediato -que puede encontrarse en una esquina, en la velocidad de un minibús, en la caída de la bolsa de valores, en la aparente inseguridad pública o hasta en los colectores del subsuelo- no queda más remedio que resolverlo con aquello que nos afiance para soportar y sobrevivir. Se recurre entonces a la mística religiosa: desde el catolicismo hasta la Luz del Mundo, incluidas las cosmovisiones budistas, wixaricas o ecologistas. Se hace lo posible por imbuir nuevas maneras de explicar lo inexplicable, y recurrimos a las viejas tradiciones mágicas: los oráculos, las "limpias", las sanaciones espirituales. Todo es útil con tal de mantener el rito: salvarnos, a como dé lugar, de la angustia que genera el infortunio.

Tal vez Pauwells y Bergier, junto con Huxley, nunca imaginaron el alcance de su perspectiva. Mucho se habla de las posibilidades de encontrarnos con "nuestros hermanos del universo", que nos ayudarán a reconciliarnos con nuestro pasado, con nuestro espíritu, con nuestro planeta. Mucho se ha dicho, también, del final de los tiempos, del cambio definitivo que la humanidad sufrirá para renovarse y acercarse a la energía creadora. La gente busca los modos, los espacios para acercarse unos a otros; coinciden en razones y difieren en haceres. Todo este buscar para encontrar, parece reducirse a una nueva religión, que sirve para aplacar con ella no a la culpa o al perdón: tan sólo al miedo. Un miedo generado por los acontecimientos de una modernidad que, en principio, ha sido capaz de modificar desde la raíz las estructuras sociales que constituyen la civilización occidental. Un miedo que puede calificarse más como un estado general de angustia, ante la incertidumbre provocada por la desestabilización de los sistemas sociales. Veamos, entonces, cómo es que esta "nueva religión" encuentra su fundamento en las reconfiguraciones que la modernidad ha dado en inventar.

LOS EFECTOS DE LA MODERNIDAD: RUPTURAS Y RECONFIGURACIONES.

Durante las últimas décadas, el debate sobre la modernidad ha dado mucho de qué hablar. Las tendencias más generalizadas intentan equiparar modernidad con globalización económica o con "mundialización de la cultura" (Ortiz, s/f), retocándola también con los matices de la nueva "sociedad de la información" que comenzó a perfilar McLuhan (Ianni, 1993). Los acercamientos más importantes se refieren a las condiciones actuales de diferentes instituciones tradicionalmente consideradas como constitutivas de lo social: el Estado-nación va perdiendo sus sustento gracias a los efectos de la mercantilización del poder (Ortiz, s/f); las Iglesias y las religiones en general sufren directamente los llamados efectos de la secularización (Hervieu-Léger, 1996; Mardones, 1994). Los sistemas educativos se enfrentan a las condiciones exacerbadas de la informatización y su pluralidad de contenidos; los partidos políticos, las relaciones de compraventa, la familia e incluso el individuo como actor social, todos ellos han pasado por las estrategias de la modernidad, modificándose sustancialmente y permitiendo que exista un ambiente generalizado de incertidumbre, en tanto las condiciones que existen hoy día aparecen más como un nuevo estado de cosas que gestará formas de sociedad distintas a las que conocemos.

Varios autores han reflexionado sobre el tema, tratando de encontrar razones para explicar, a la luz de la observación y de la reflexión teórica, cuáles son las características de la modernidad y cómo funcionan sus mecanismos. Uno de los autores que trata con énfasis especial las condiciones de la modernidad y sus efectos en los sistemas sociales, es Anthony Giddens. Para él, la modernidad presenta distintos elementos, cada uno de los cuales modifica sustancialmente la perspectiva general de la vida cotidiana, y en diferentes ámbitos de lo social. Para comenzar, Giddens apunta que "la modernidad reciente se caracteriza por un escepticismo generalizado respecto a las razones providenciales, ligado al reconocimiento de que la ciencia y la tecnología tienen un doble filo y crean nuevos parámetros de riesgo y peligro, al tiempo que ofrecen posibilidades beneficiosas para la humanidad" (Giddens, 1998:43). En otras palabras, los procesos originados por la modernidad -desde los inicios de la revolución industrial y su promesa de progreso continuo e ilimitado- parecen haber sufrido modificaciones sustanciales, puesto que las últimas décadas muestran un sinnúmero de recomposiciones en distintos perfiles de la vida social: los

cambios más considerables se refieren a los ámbitos económico, político y cultural, en los que las modificaciones estructurales han permeado los límites originales de su interacción, condicionando la estabilidad general del sistema social a los flujos financieros, a nuevos modos de interrelación entre estados-nación o a la vorágine de la información teletransmitida, y todo esto en un marco riesgoso en tanto representante del cambio constante.

Sucede así, por ejemplo, en el terreno de lo político, donde las modificaciones estructurales se concentran en una aparente reconfiguración de los Estados-nación, situación en la que sus constituyentes primigenios han perdido fuerza: según Pablo González Casanova, "si antes del auge neoliberal los estados-nación controlaban la acumulación local, y si desde entonces los estados de la periferia eran más débiles que los del centro, las condiciones objetivas del endeudamiento y el mercado los han debilitado aún más..."(González, 1996). Dicho "mercado" remite forzosamente a la idea de la "globalización económica" que, a pesar de la dificultad que su estudio encierra, como apuntan García Canclini (1998) y Octavio Ianni, tiene efectos notoriamente claros:

"El mundo ya no es exclusivamente un conjunto de naciones, sociedades nacionales, estados-naciones, en sus relaciones de interdependencia, dependencia, colonialismo, imperialismo, bilateralismo, multilateralismo... Aunque la nación y el individuo sigan siendo muy reales... han sido subsumidos formal o realmente por la sociedad global, por las configuraciones y los movimientos de la globalización. El mundo se ha mundializado, de tal manera que el globo ha dejado de ser una figura astronómica para adquirir más plenamente su significación histórica" (Ianni, 1996:3).

La modernidad, así, parece haber modificado sustancialmente los recursos tradicionales de los Estados-nación para controlar y dirigir la actividad interna dentro de su territorio, y más específicamente en relación directa con las identidades de los grupos sociales que los constituyen, puesto que los límites fronterizos -reales o imaginarios, pactados o supuestos- han sucumbido ante la fuerza potencializadora y reorganizadora de la globalización. Y esto sólo en la escala de los estados-nación, ya que los efectos de la economía global permiten, como veremos más adelante, una exaltación del individuo bajo la lógica del consumo, el cual permite la articulación de la experiencia individual con distintas esferas de la escala local, incluida la religión.

Lo que destaca de esta perspectiva es que los procesos de modernización y de globalización provocan que las informaciones circulen mucho más rápido que antes, eliminando tiempo y territorio y diseñando una nueva cultura de masas mundial "tanto por la difusión de las producciones locales y nacionales como por la creación directa en escala mundial", según apunta Ianni al hablar de una de las distintas formas de llamar a la globalización: la aldea global.¹ Como dice este autor, esas producciones se concentran en todos los ámbitos de la creación y producción cultural: desde la música y el cine hasta el teatro, la literatura y otras,

"...lanzadas directamente al mundo como signos mundiales o de la mundialización. Se difunden por los más diversos pueblos, independientemente de sus peculiaridades nacionales, culturales, lingüísticas, religiosas, históricas y otras. Son producciones a veces rodeadas de aura científica o filosófica, como los rumores sobre el fin de la historia, el fin de la geografía, la génesis de la Tierra-patria, las maravillas de la sociedad informática..." (Ianni, 1996:74).

Los efectos de la producción mundializada condicionan entonces a las distintas culturas nacionales a modificar sus estructuras desde distintos niveles: se habla así de "mercantilización de la vida cotidiana", de "crisis de valores", de "enajenación", de "ausencia de análisis" en los contenidos informativos provenientes de todo el orbe. Y todo ello atravesado, necesariamente, por flujos de poder que van más allá de las suposiciones del hombre común, quien tiende tan sólo a reconocer en este maremágnum aquello que considera "importante", útil para su entorno inmediato. Así, la comunicación "mundializada" es capaz de proporcionar al actor social conglomerados informativos que, a la vez que lo sitúan "en" el mundo, lo orillan a recurrir a estrategias de filtración para evitar síntomas exacerbados de confusión e incertidumbre.

¹ "La noción de aldea global es una expresión de la globalización de las ideas, patrones y valores socioculturales, imaginarios. Puede ser vista como una teoría de la cultura mundial, entendida como cultura de masas, mercado de bienes culturales, universo de signos y símbolos, lenguajes y significados que crean el modo en el que unos y otros se sitúan en el mundo o piensan, imaginan, sienten y actúan." (Ianni, 1996:74)

El problema social que deviene aquí tiene dos componentes: por un lado está la confiabilidad de la información proporcionada por los aparatos de difusión masiva, en tanto que sus sistemas de organización están condicionados necesariamente por perfiles empresariales, cuyos intereses específicos construyen redes y alianzas con el poder político y económico, mostrando así productos con connotaciones difíciles de contextualizar para el ciudadano común. Por el otro lado está el uso de tal cantidad de información: no todo lo que el espectador recibe es susceptible de acomodo en las estructuras locales o "micro" de su entorno, por lo que la necesidad de filtrar y seleccionar los contenidos es una característica del receptor moderno e informatizado, indispensable para sujetarse ante una vorágine informativa que lo recontextualiza en un ambiente cargado de confusión y aparente desorden.

Vivimos, pues, en un "mundo" generado por la modernidad reciente, en el que parece que "vamos cabalgando a hombros de una divinidad destructora" (Giddens, 1998:43). El desorden aparente, entonces, no se concentra sólo en que "se produzcan procesos de cambio más o menos continuos y profundos" sino, más bien en "que el cambio no se ajuste ni a las expectativas humanas ni al control del hombre" (*ibid*:43). El discurso del progreso y del racionalismo científico y técnico, aparece reconfigurado, replanteado por una modernidad que ha roto sus propios esquemas, sus propias falacias, para comenzar un nuevo ciclo hacia la reorganización de los parámetros en todas las escalas: desde lo cultural hasta lo político, desde lo económico hasta lo religioso, desde lo global hasta lo local, desde lo grupal hasta lo individual, con una reorganización que genera cierto "vacío" entre las relaciones del espacio y el tiempo de cada cultura, de cada lugar. Esta sensación, a decir de Giddens, "no es en absoluto un proceso unilineal sino que se desarrolla de manera dialéctica", puesto que "las organizaciones y la organización tan características de la modernidad son inconcebibles sin la reintegración del espacio y el tiempo disociados" (*ibid*:29-30).

En otras palabras, una de las características esenciales de la modernidad, como sistema de organización social, es precisamente la "extracción de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espaciotemporales indefinidas", situación que Giddens denomina como "desenclave" y que se vale de dos tipos de sistemas organizativos para llevar a cabo su objeto: los sistemas expertos y los sistemas simbólicos. Los primeros emplean "modos de conocimiento técnico cuya validez no depende de quienes

los practican y de los clientes que los utilizan", condicionando así las relaciones entre tiempo y espacio a una "suspensión", en tanto ausencia de cercanía y familiaridad con las cosas cotidianas y sus productores originales (*íbid*:30).

Los segundos son "medios de cambio de valor estándar y, por tanto intercambiables en una pluralidad de circunstancias", como el dinero, determinados objetos simbólicos que connotan creencias religiosas e incluso ciertos productos culturales. Al combinar los sistemas expertos con los sistemas simbólicos, Giddens construye una nueva categoría, los *sistemas abstractos*, que le permite ubicarlos como una de las estrategias indispensables para la reconfiguración del orden en la modernidad mundial (*íbid*:30-31). Tales sistemas abstractos serán la condición necesaria para entender los modos en que la modernidad interviene tanto en los actores institucionales de la sociedad, como en los ámbitos individuales de cada sujeto particular, desenclavándolos de las estructuras sociales tradicionales para empujarlos a ese caos aparente del entorno mundializado.

En este sentido de desenclave en ambas escalas (lo individual y lo social, lo local y lo global), se hace necesario entender la modernidad agregando un elemento nuevo a su definición: ésta no estaría totalmente completa si los actores sociales se suscribieran a ella de manera "automática". Para Giddens, la modernidad ha sobrepasado las esferas de lo tradicional, en tanto que éstas configuraban el mundo mediante estrategias reguladoras. Ahora, la postraditionalidad de la modernidad implica necesariamente una nueva "actitud" frente a ella: la denomina *reflexividad*, y está generalizada en tanto "se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza, están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos" (1998: 33). Es así como aparece lo que Giddens llama "la duda radical": como todo está constantemente sometido a revisión, puede entenderse que las condiciones de desenclave espaciotemporales afecten toda actividad social, generando ausencia de confianza en las estructuras que sustentan tradicionalmente a la sociedad.

Por lo anterior, es posible pensar que los mecanismos de desenclave de la modernidad tardía -como Giddens la llama- condicionan los distintos estratos de la vida social, reconfigurándolos hacia estructuras y funciones todavía no conocidas y apenas intuidas, especialmente cuando se trata de entender las

formas y las estrategias de los actores sociales para interactuar con estos desenclaves. Las condiciones de la modernidad son apenas el germen de otros sistemas organizativos de la vida social, que parecen apenas perfilarse; en ella, los grandes sistemas abstractos (expertos y simbólicos) utilizados por los medios masivos de comunicación son una herramienta básica para *reflexionar* sobre el entorno. Sin embargo, no son los únicos sistemas abstractos que se han reconfigurado en la modernidad. Uno de tales "nuevos sistemas" proviene de las transformaciones de los sistemas religiosos: al parecer, las configuraciones de sentido más tradicionales de estos sistemas de creencia están sufriendo modificaciones en sus estructuras fundamentales, pero especialmente en las formas que los creyentes -y no creyentes- las adoptan para relacionarse con lo sagrado.

LA RECONFIGURACIÓN DE LO RELIGIOSO: DEL PASADO A LA MODERNIDAD, ¿SECULARIZACIÓN O REDIMENSIONALIZACIÓN?

Bajo la perspectiva descrita, las configuraciones de sentido generadas por el sistema económico, político y cultural de la modernidad, se han visto modificadas sustancialmente. Como los parámetros para definir y distinguir entre lo nacional, lo local o lo internacional, el mercado interno o el externo, e incluso un sistema de valores frente a otro, han roto con sus orígenes históricos, la consecuencia inmediata parece ser una búsqueda por encontrar no sólo nuevos límites, sino también nuevos sistemas de significación que permitan al individuo y a la sociedad la posibilidad de relocalizarse en el nuevo entorno; que le permitan construir un sentido coherente ante la incoherencia aparente, ante la incertidumbre

Aquí es donde el individuo y las sociedades, al participar directamente en la experiencia de la modernidad, inician su búsqueda para sustraerse del caos y reconfigurar sus perspectivas. El lugar más adecuado parece ser, sorprendentemente, el pasado:

Los horizontes abiertos por la globalización iluminan el presente y recrean el pasado. Gran parte del pasado conocido y desconocido es recreado por el presente. Una ruptura histórica excepcional, como la globalización en curso en el umbral del siglo XXI, configura todo un nuevo parámetro para la inteligencia y la invención del pasado. Es como si el presente se fuese lejos, allá lejos, en busca de sus orígenes, de sus raíces. Al mismo tiempo que se niega o recrea el pasado reconocido, se busca lo primordial escondido. Un pasado que puede surgir como historia y memoria, identidad y pluralidad; simbolizado en héroes y santos, hazañas y glorias, victorias y derrotas, monumentos y ruinas. Son metáforas dispersas por el espacio, despedazadas en el tiempo. (Ianni, 1996:152)

La búsqueda que intenta reconstruir nuevos significados a partir del pasado, no tiene aparentemente lógica racional. Sin embargo, es precisamente la razón que la sustenta: como el discurso de la modernidad/progreso ha resultado caótico y sustancialmente inestable, y puesto que la racionalidad parece no ser suficiente para explicar las contingencias de la vida moderna, la tendencia

general es dirigirse hacia aquello que representa lo inamovible, lo definitivo por acontecido. El pasado, así, tiene elementos que permiten delinear sendas de sentido que articulen nuevas coherencias significativas ante la incertidumbre.

De este modo, las sociedades modernas hacen uso de los recursos con que la propia modernidad los ha dotado y reconstruyen, mediante la recuperación de información y su consiguiente difusión global, aquellos elementos de tradiciones pasadas que permitan resolver -en lo inmediato- las situaciones de crisis que alimentan la incertidumbre cotidiana. Así, coincidimos con Renée De la Torre cuando afirma que la interacción entre lo local y lo global tiene una dialéctica particular: así como lo local se globaliza -gracias a la difusión teletransmitida- lo global se localiza (De la Torre, 1999: 2), permitiendo que la búsqueda ontológica del hombre haga uso de su historia, aunque la recontextualice. Sin embargo, a pesar de que esta situación paliativa parece tener cierta lógica coherente para con esa búsqueda ontológica, también es cierto que tales movimientos e intercambios culturales en la articulación global/local influyen de manera directa en la construcción de las identidades sociales, pues se vive en una cultura "sobre la cual los actores sociales han perdido puntos de referencia sólidos y accesibles y la capacidad de control sobre las fuentes de su experiencia es cada vez más inaccesible" (De la Torre, 1998:2). Sin embargo, también se experimenta el efecto contrario, que según De la Torre actúa como revalorización de las identidades particulares, incluso como exacerbación de los particularismos, sean locales, nacionales o religiosos.

Precisamente en este punto, lo religioso parece tomar un auge importante como uno de los recursos más utilizados para recomponer lo alterado por la incertidumbre. Desde el punto de vista sociológico, las teorías que se refieren al análisis de lo religioso en la sociedad parten de una premisa básica, instaurada por Weber: la modernidad provocaría que lo religioso desapareciera de la sociedad, puesto que sus configuraciones se irían sustituyendo paulatinamente por las razones del conocimiento científico y técnico. Además, la racionalidad de la modernidad eliminaría considerablemente los efectos que el poder religioso habría tenido sobre la sociedad como resultado de la historia, permitiendo que las cuestiones religiosas quedaran exclusivamente dentro del marco de la vida privada, lejos de la acción pública de la política y la regularización social. El concepto clave que se deriva de estas premisas se denomina secularización, y ha sido uno de los componentes fundamentales de la modernidad, ya que dicha racionalización no afectaría sólo a lo religioso, sino a

distintos ámbitos de la esfera social. Sin embargo, el proceso de secularización religiosa también ha sido modificado por los avances de la modernidad: no se trata ya de un proceso de desaparición de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias. (Hervieu-Léger, 1996: 31-32).

Así, el principio de secularización se ha modificado sustancialmente. De acuerdo con Danièle Hervieu-Léger -socióloga francesa citada aquí por De la Torre-, se advierten dos tendencias inseparables de la modernización que se confunden con la modernidad misma:

...por un lado manifestaciones religiosas en todas las esferas profanas o seculares...; por el otro lado, una cultura religiosa a la que le concierne el ensamble de aspectos de la vida social y política del mundo. Estas dos caras de la moneda apuntan a un fenómeno de diseminación religiosa en las sociedades modernas que plantea una revisión de las hipótesis fundamentales de la sociología de la religión, sobre todo de los límites entre las esferas secular y religiosa. (Hervieu-Léger, 1993)

Lo anterior significa que, si bien la religión ha sufrido modificaciones en sus configuraciones de poder y de control sobre la sociedad, no han sido totalizantes, sino más bien, redimensionalizantes. Esto se observa en la inmensidad de manifestaciones religiosas que apuntan hoy día a una nueva revalorización de lo religioso, tanto desde la esfera de lo privado como de lo público. Coincidimos también aquí con De la Torre cuando afirma que los procesos de tecnificación de la información y las comunicaciones de masas tienen repercusiones sobre las formas en que se estructuran las creencias religiosas, puesto que éstas van más allá de las instituciones localizadas para producir con ello nuevos marcos de creencias "basadas en sincretismos que antes eran impensables por la lejanía de los contextos histórico-culturales pero que hoy en día están más cercanos" (De la Torre, 1999:4). Más específicamente, esta investigadora comenta:

Para la mayoría de los teóricos contemporáneos la principal transformación de la secularización ya no está en la división de esferas especializadas, sino en procesos de transformación dinámica que erosionan los límites que definían la identidad de lo religioso con respecto

a la identidad de lo secular. Este proceso que podríamos llamar "posmodernidad religiosa" se realiza mediante el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación de los dogmas universales; de los recipientes de la fe hacia un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (...) a una experiencia contemplativa de lo sagrado, del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta (Mardones: 1996)." (De la Torre, 1999:3.)

Al retomar la propuesta de Hervieu-Léger, De la Torre nota algo que parece claro: las instituciones religiosas, al enfrentarse al mundo secular de la modernidad -que produce y administra las competencias que las iglesias habían monopolizado durante mucho tiempo-, ahora compiten por la administración de lo sagrado y de lo trascendente con otras instituciones, lo que las obliga a proporcionar a sus configuraciones de sentido nuevos elementos de lo mundano, sacralizando así aquellas cosas que en la vida cotidiana parecen relacionarse con "los efectos del destino": como no es posible explicar racionalmente las contradicciones de la modernidad, la recurrencia a los discursos mágicos y religiosos suscitan nuevas interpretaciones que sustituyen la falta de coherencia aparente. En este sentido es que se reconstruyen los límites desconfigurados por la modernidad, específicamente aquellos que tienen que ver con la constitución de la identidad individual y su relación directa con el contexto social.

En concreto, lo que la modernidad ha ido modificando, a lo largo de las últimas décadas, particularmente en lo que se refiere a la relación religión/sociedad, no son tanto las reglas de sus juegos de poder o la necesidad de trascendencia en el hombre, sino las formas de interactuar y construir sentidos nuevos a este respecto. Como afirma De la Torre:

Si la religión es el lugar simbólico de la construcción social del sentido trascendente del mundo, la sociedad no ha abandonado las necesidades de trascendencia, lo que ha cambiado son los canales comunicativos a través de los cuales se fundan los significados últimos de las sociedades modernas (De la Torre, 1999:3).

En tal sentido, pensar en las nuevas maneras de entender y vivir la religión - como alguna vez apuntaba Julian Huxley- implica comprender, desde la dialéctica de lo global/local, las formas en que individuo y sociedad se van

reconstruyendo -y reconstituyendo- frente a la incertidumbre. Si, como dice Giddens, "... todos somos conscientes de la naturaleza refleja de la actividad social moderna y de las implicaciones que ello tiene para la vida de cualquier hombre o mujer" (Giddens, 1998: 26), entonces los efectos de tales implicaciones atraviesan, forzosamente, la esfera de lo religioso. De aquí que se expliquen las reconfiguraciones religiosas identitarias de la actualidad, tanto si se vinculan plenamente con las religiones históricas como si se instalan en las llamadas nuevas modalidades de la religión, en esas que buscan acercarse al pasado para reconfigurar el sentido del presente. Si, como vuelve a decir Giddens, en esto de la globalización "nadie puede desentenderse de las transformaciones generadas por la modernidad..." (*ibid*:35), es bastante plausible que, en tanto interacción, la redimensionalización de lo religioso repercuta no sólo en los distintos conglomerados sociales, sino que además influya directamente en el imaginario de los individuos y permee su percepción de la realidad. El mayor efecto es la desinstitucionalización de lo religioso, es decir, que la creencia sale de la Iglesia y se subjetiviza para reconfigurarse desde la experiencia individual, de modo que las nociones tradicionales de destino pueden seguir existiendo, pero aunque en su mayoría no concuerdan con las perspectivas en las que el riesgo se ha convertido en elemento fundamental, sí están presentes al momento de la definición de las identidades, pues la modernidad introduce un "dinamismo elemental" en los asuntos humanos ligado a cambios en los mecanismos de confianza y en los entornos de riesgo (*ibid*:43).

Sin embargo, no todo es tan caótico ni está tan reconfigurado. La modernidad no es un proceso acabado y sus efectos aún no han llegado de manera completa a todos los rincones del mundo. En especial, la constitución de las identidades parece continuar con patrones establecidos, estudiados ya por la sociología, sin dejar de lado la injerencia que la modernidad tiene sobre ellas. De hecho,

Las nuevas problemáticas últimamente introducidas por la dialéctica entre globalización y neolocalismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y, sobre todo, por los grandes flujos migratorios..., lejos de haber cancelado o desplazado el paradigma de la identidad, parecen haber contribuido más bien a reforzar su pertinencia y operacionalidad como instrumento de análisis técnico y empírico. (Giménez, 1997:10)

Huxley apuntaba que la "evolución" de la sociedad contemporánea se dirigía hacia un reconocimiento de sí misma a través de la conciencia en la persona del

hombre (Pawels y Bergier, *íbidem*). Y si entendemos que cualquier identidad grupal implica necesariamente la construcción de la identidad de los individuos que constituyen tal agrupación, podemos pensar entonces que la modernidad no ha hecho otra cosa que propiciar cambios en el individuo a través de las modificaciones del entorno. Así, las identidades de los sujetos individuales, que se ven afectados inherentemente por las reconfiguraciones producto de la modernidad, retoman los discursos y las estrategias globalizantes para operarlos desde su localidad, y resignificarlos desde ella.

Decíamos más arriba que se hacen necesarias nuevas reconfiguraciones de sentido ante la incertidumbre, y que la redimensionalización de lo religioso en las esferas de la modernidad induce a la búsqueda de soluciones en lo inmediato. A través de la búsqueda de definiciones numinosas es que la identidad individual abre ante sí la posibilidad de pertenecer a más pluralidades de las que el sujeto social estaba acostumbrado: si consideramos que la pluralidad de pertenencias es uno de los constituyentes esenciales de la identidad individual (Giménez, 1997:13) -puesto que así se refuerza la dialéctica entre el yo y el entorno- las ofertas simbólicas que se presentan en las nuevas manifestaciones mágico-religiosas ofrecen al individuo más indicadores de sentido que nunca, y le ayudan a reconfigurar las nociones de destino que la actualidad le ofrece.

¿Cuáles son esos indicadores? En primera instancia, destacan los siguientes: la importancia pública de la religión, debido a su poder de convocatoria masiva; el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, que fortalecen el florecimiento de las llamadas comunidades emocionales; y también los encuentros entre ciencia y religión, así como las militancias políticas alimentadas por doctrinas religiosas (De la Torre: 1999). En otro orden, la ya comentada búsqueda en el pasado, que permite utilizar de una manera nueva las historias y tradiciones ancestrales, tanto si vienen de Oriente como si se buscan en las raíces de las culturas prehispánicas, e incluso entre las viejas tradiciones mágico-religiosas europeas. En conjunto, tanto lo nuevo como lo tradicional se fusionan para constituir sentidos recontextualizados sobre lo religioso, útiles y funcionales en tiempos y espacios específicos (Hervieu-Léger: 1996). Así, el imaginario de la continuidad moderna se recompone, según Hervieu-Léger, para configurar un "entramado de memorias que irrumpen y que son también memorias 'trabajadas', inventadas, continuamente reelaboradas

en función de los conflictos de un presente sometido, cada vez con más presiones, al imperativo de la novedad (Hervieu-Léger: 1996:44).

El resultado es, pues, que no sólo se han modificado las estructuras de sentido que elaboran los significados sobre lo religioso en la modernidad, sino que además lo inmediato obliga al individuo a asumir el reto de incorporarse a los cambios que genera la recomposición en el entorno de lo global/local, con toda su dialéctica y sus contradicciones. Hablar, por tanto, de una "nueva era" significaría no sólo parafrasear a los seguidores de Acuario, sino considerar que los motores reales de la modernidad religiosa se alimentan necesariamente de la movilidad social y de la necesidad intrínseca del ser humano por darle sentido a su existencia, mediante la capacidad reflexiva que la modernidad le ha obligado a desarrollar.

LOS "NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS": DEFINICIONES Y PARTICULARIDADES

Bajo los supuestos anteriores, en los que se definen los cambios que el campo de lo religioso ha sufrido gracias a la acción fragmentadora y desenclavante de la modernidad, se hace necesario precisar las formas en que tales cambios han redimensionalizado lo religioso. Trataremos aquí de perfilar algunos elementos constitutivos de ese campo que ha sido llamado "nebulosa esotérica", y que se manifiesta de muy diversas formas en la actualidad.

Decíamos líneas arriba que las nuevas manifestaciones de lo religioso proporcionan estrategias distintas para comprender la modernidad, en tanto permiten a los individuos apropiarse de explicaciones simbólicas útiles a sus intereses. Aunque las interpretaciones teóricas revisadas sobre los cambios que ha propiciado la modernidad se refieren más a las macro estructuras sociales que al acontecer micro de los individuos, son aplicables en tanto permiten comprender cómo es que tales cambios macro afectan todos los ámbitos de lo social. En este sentido, es posible pensar que las relaciones de los sujetos con lo religioso se vean afectadas por tales circunstancias de modernidad. Así, las relaciones del individuo con lo sagrado -y por ende, con lo religioso- manifiestan cambios importantes, mencionados antes como redimensionalizaciones de lo religioso.

En tanto campo social, lo religioso ha sido entendido durante mucho tiempo como constitutivo indispensable para establecer las condiciones en que los individuos se relacionan con lo sagrado. Esta relación, que se refiere precisamente a las maneras en que hombre y divinidad interactúan, ha sido estudiada ampliamente durante el presente siglo. Seguiremos aquí a un autor español, José María Mardones (1994), para explicar tanto los modos en que han sido estudiadas estas relaciones, como las nuevas manifestaciones que en estos tiempos han surgido.

La sociología se ha interesado de muchas formas por la cuestión religiosa, tanto en situaciones de premodernidad como de modernidad, discutiendo con particular importancia las condiciones de la religiosidad "primitiva" para extrapolarlas a sociedades actuales. Sin embargo, la historia de la sociología de la religión muestra tres tendencias en los estudios sobre lo religioso, de las que Mardones hace el siguiente resumen:

- 1) Una tradición sociológica, proveniente de los estudios de Durkheim, que busca el origen de lo sagrado en la sociedad, sin hacer referencia a una realidad independiente, trascendente y sobrenatural. Los estudios derivados de esta tendencia -heredera del positivismo- indagaron, en las denominadas sociedades primitivas o arcaicas, el lugar de nacimiento de lo sagrado y de la religión elemental. Sus conclusiones se centran en comprender lo sagrado como un conjunto de fuerzas creadas por la sociedad, un producto de la conciencia colectiva, es decir, el conjunto de creencias y sentimientos comunes existentes entre los miembros de una sociedad. Así, para esta tendencia sociológica la acción colectiva del clan o del grupo es la que suscita las sensaciones de poder, de fuerza misteriosa, de lo sagrado. De aquí deriva la comprensión del culto como una acción originada por la sociedad que crea lo sagrado: es la sociedad en cuanto recreada ritual y simbólicamente en acciones colectivas. El individuo percibe ahí la experiencia de lo sagrado en cuanto salvación. En suma, lo sagrado es para la escuela durkheimiana una categoría fundamental de la conciencia colectiva que tiene su origen en la sociedad (1994:15)

Mardones hace aquí una breve reflexión, en tanto esta tendencia aparece como reduccionista, pues el fenómeno religioso aparece tratado únicamente desde sus dimensiones sociales y culturales, como si se agotara en ellas. Lo religioso, en este sentido, no pasaría de ser una administración de lo sagrado. Sin embargo, sus resultados aportaron algo interesante: la concepción de lo sagrado como *fuerza o potencia*, así como la clara distinción entre lo sagrado y lo profano como dos aspectos de la realidad social que intervienen en la constitución de lo religioso. (1994:15-16)

- 2) Una visión *fenomenológica*, derivada de la perspectiva construida por R. Otto, que busca describir la estructura de las reacciones humanas ante la experiencia de lo sagrado o santo; sería, entonces, una *psicología fenomenológica* de lo religioso. Se puede rescatar de Otto los siguientes elementos sustanciales de toda manifestación religiosa:

- a) la presencia de lo *numinoso*², es decir, la conciencia particular de la experiencia de un poder oculto o misterioso, lo sagrado, en la línea que

² La palabra *numen*, *numinoso*, es un término latino que originalmente designaba un espíritu divino o un poder localizado que los antiguos romanos percibían en la naturaleza (cfr. Willard G.

los etnólogos y sociólogos nos han indicado ya. Otto añadirá que es un poder o cualidad que está más allá del individuo: una realidad que trasciende la experiencia de cualquier ser humano y que no es producto del individuo, sino el objeto de su experiencia religiosa. Lo numinoso, por tanto, no es un fenómeno puramente subjetivo, aunque es también un estado mental o la cualidad inherente a la experiencia o sentimiento numinoso.

- b) la percepción de eso numinoso o divino, como algo que está más allá del propio individuo, y que por tanto resulta inconmensurable: según Otto, para el que experimenta la sensación de lo sagrado siempre habrá una inspiración ambivalente, a la vez de temor y de magnificencia; es un *mysterium tremendum* que expresa la naturaleza de "santidad" de lo numinoso. Aquí, la experiencia muestra además significados de poder, de inaccesibilidad absoluta, así como de energía enorme que procede de tal experiencia numinosa;
- c) el tercer aspecto, complementario en contraste armónico con el anterior, es que lo numinoso es fascinante (*fascinans*): atrae, capta, embarga, fascina. Lo numinoso se manifiesta así como lo absolutamente fascinante, que produce en el hombre religioso una enorme atracción; es la dimensión que arrebatada y hechiza, exaltando hasta el vértigo de la embriaguez el sentimiento religioso. (cfr., Mardones, 1994:17)

Esta visión fenomenológica de lo sagrado permitió, en su momento, profundizar en ello desde la perspectiva del individuo, en tanto sujeto que experimenta la corporalidad sensible del *mysterium tremendum et fascinans*. Así, la fuerza de lo sagrado mostraba índices de realidad, en tanto podía ser percibida por cualquiera, consolidando además la idea durkheimiana sobre las formas en que esta fuerza puede o no ser experimentada y por quién o quiénes, y bajo qué circunstancias. En conjunto, ambas explicaciones permitieron, cada una con su aportación, comprender tanto las dimensiones socioestructurales de la organización de lo religioso, como las interpretaciones sensibles al respecto de lo numinoso, en tanto manifestaciones de lo sagrado en el mundo de lo real construido.

Oxtoby, "The idea of Holy", en M. Eliade [ed.] *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, 431-438, 432.)

- 3) Una tercera tendencia es la que Mardones califica como hermenéutica, en tanto se refiere a los modos como lo sagrado se manifiesta. Su exponente más reconocido es Mircea Eliade, quien trata de lograr una integración de los análisis histórico, sociológico, etnológico y psicológico. Desde esta perspectiva, se buscan las articulaciones fundamentales y las correspondencias para descubrir el comportamiento, las estructuras de pensamiento, la lógica simbólica y el universo mental del llamado *homo religiosus*. Pero Eliade insistirá en que lo fundamental no son las tipologías, los esquemas, sino *entender su significación*. Por esta razón, en último término, el historiador de las religiones no puede prescindir de la hermenéutica.

En este sentido, Eliade entiende que la manifestación de lo sagrado, así como su comprensión ontológica, depende necesariamente de la significación del *homo religiosus*, de las maneras en que construye con su experiencia tal representación. Eliade coincide con Otto en que el ser humano posee la capacidad de lo sagrado: es una disposición del espíritu humano que, mediante el influjo de efectos externos y experiencias sensibles, capta lo numinoso. Así, el *símbolo* será para M. Eliade el medio por el cual el hombre es capaz de captar y comunicar lo sagrado. De esta manera, todo hecho religioso posee un significado que, en última instancia, es simbólico, puesto que se refiere a seres o valores trascendentes. La experiencia religiosa, y su vehículo el símbolo, apuntan siempre al descubrimiento del fundamento de las cosas, de la realidad última. (cfr., Mardones, 1994:18)

Ahora bien, en las condiciones presentes de modernidad, de desenclave entre tiempo y espacio, aparecen necesidades concretas de búsqueda por reorganizar o reconfigurar las condiciones de sentido que han sido modificadas por los procesos sociales de la mundialización. Entran en juego aquí las referencias a lo religioso, en la medida en que este ámbito ha sido considerado como elemental para la consolidación de estructuras políticas y económicas (como en la Edad Media o en la constitución del capitalismo alemán, e incluso en la actualidad, donde las estrategias discursivas religiosas propician enfrentamientos bélicos con el Medio Oriente, o derivan en la reconfiguración de mapas enteros en la Europa del este), y manifestaciones sociales y culturales (como las procesiones a la Virgen de Guadalupe o la última visita de Juan Pablo II a México).

En la actualidad, el proceso de secularización de lo sagrado ha permitido que el campo religioso se modifique sustancialmente, tanto por lo que ya comentábamos de la pérdida de legitimidad de las instituciones religiosas, como por el florecimiento de nuevos discursos religiosos que nada tienen que ver con la rigurosidad de los dogmas e instituciones tradicionales, sino que se acercan más al eclecticismo secular al utilizar diversas estrategias para configurarse. En orden de comprender mejor las diversificaciones de lo religioso, seguiremos aquí con Mardones para explicar las tendencias que este campo manifiesta en los tiempos de la modernidad tardía.

Para comprender las características principales de la situación del campo religioso en la modernidad, Mardones hace referencia al sentido de pérdida que caracteriza a la etapa última de la moderna sociedad occidental. Tal pérdida, centrada primero en el aparente ocaso del "progreso", se ve reflejada, entre otras cosas, por lo siguiente:

- pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías: la gran utopía de la modernidad -el progreso- genera una "sensación de hallarnos sin horizonte";
- pérdida de la perspectiva de unidad, la cual deja paso a una impresión de "globalidad" que se permea por el influjo de los medios masivos de comunicación y las tecnologías informáticas;
- especialización del conocimiento, que genera una "sofisticación" del saber que, en su límite, "termina sabiéndolo todo de un aspecto minúsculo de la realidad y resultando irrelevante";
- la sustitución de la polaridad política e ideológica del mundo, por una "inestabilidad generalizada" y una necesidad de identidad a partir de las grandes migraciones, surgidas por las recomposiciones sociales derivadas del sistema económico neoliberal;
- la consecuente impotencia del sistema político para resolver los "grandes mecanismos" anónimos de la sociedad;
- el agotamiento del arte por el exceso de comercialización (Mardones, 1996: 184-185).

Estas condiciones permiten que el campo religioso se reconfigure en nuevas manifestaciones espirituales. Para Mardones, existen tres agrupaciones generales de lo que se entiende por nuevos movimientos religiosos: los movimientos fundamentalistas, los orientales y los "esotérico-holistas". Mardones entiende por los primeros "una religiosidad nostálgica de los tiempos pasados", pues el fundamentalismo:

No se fía de la modernidad, especialmente de la razón ilustrada. Teme a la llamada segunda ilustración y los frutos del espíritu crítico y de la sospecha.... Se vuelve hacia el refugio de lo antiguo y bien conocido, a la revelación acontecida de una vez por todas" (1994:114).

Es, según este autor, una religiosidad centrada en el pasado, con recelo manifiesto frente al presente y al futuro, en la que predomina un trasfondo de *revelación* que la define: este tipo de movimientos religiosos *posee* el conocimiento definitivo, un conocimiento venido por vía extraordinaria, ajeno a los caminos de la racionalidad y de cualquier trabajo que implique búsqueda, elaboración de conceptos o contraste con la realidad. Encajan en esta clasificación grupos religiosos como los Testigos de Jehová, los mormones, la Iglesia Unificadora de Moon e, incluso, algunas tendencias fundamentales del catolicismo, como los Lefebvistas o el Opus Dei (1994:118-119).

Por otro lado, están los movimientos orientalistas, que según Mardones muestran un particular interés por el mundo religioso oriental, que tiene sus manifestaciones iniciales en el siglo XVIII y que mostraron mucha fuerza durante 1960 y 1970, particularmente con el surgimiento de la contracultura estadounidense. En muchos sentidos, la incorporación de tendencias orientales a las sociedades occidentales ha traído cambios importantes, tanto en las maneras de interrelación de los sujetos con sus propias creencias, como en la proliferación de grupos y espacios de enseñanza. Para ejemplificar esta tendencia orientalista, Mardones cita a los Hare Krishna, de origen norteamericano; a Sai Baba, autoproclamado reencarnación del dios hindú Siva; y las prácticas de orientación budista, que intentan acercarse a lo sagrado mediante la profundización espiritual individual (1994:120-121).

Por último, estarían lo que Mardones denomina "tendencias holísticas", que entrarían en los movimientos que Hervieu-Léger denomina como sincretistas. Su ejemplo más notorio es la espiritualidad *New Age*, cuyas características tan

particulares (ausencia de textos sagrados, de líder, de organización estricta y de dogmas), la han hecho objeto de estudio en distintas partes del mundo y por diversos autores. Según Mardones, su perfil sincrético se caracteriza por cinco facetas:

- a) una relación amistosa y positiva con la ciencia, particularmente con la física, en la que se manifiesta una concepción del universo de tipo organicista: el universo es como un gran cuerpo vivo, único, sostenido por leyes "cualitativas" y no mecánicas; se ve aquí una tendencia por unificar a Dios y al mundo como un todo viviente;
- b) un ecumenismo envolvente, cuya perspectiva unificadora se acerca a los significados similares de otras tradiciones religiosas, superando diferencias entre ellas y experimentando lo sagrado desde la experiencia espiritual profunda;
- c) una "nueva psicología", que hace énfasis en las facultades no conscientes de la persona para acercarla a "lo originario" o lo numinoso esencial: la energía creadora;
- d) la tendencia a hacer uso del mediumnismo (o *channeling*, por su correspondencia en el idioma inglés), para acercarse y acercar a otros a la experiencia de lo sagrado;
- e) el reencantamiento de la naturaleza, que se presenta como una respuesta al positivismo científico-técnico e incluso frente a la racionalización de la fe cristiana, en tanto sacraliza todo lo natural y posiciona a la ecología como la única práctica capaz de divinizar al planeta, y a todos los seres vivientes con ella (1994:127-128). En sus manifestaciones más extremas, diviniza a la naturaleza y hace resurgir antiquísimas tradiciones mágico-religiosas, como la *Wicca* (recomposición de la antigua tradición druida, y en la cual participan fundamentalmente mujeres), o los cultos *diánicos* (en los que se representa a la diosa Diana de la cultura romana como la diosa madre; es un culto también exclusivamente femenino).

Para Mardones, queda claro que estas manifestaciones neorreligiosas sacan a la luz distintos problemas provenientes del desencantamiento original de las instituciones, y por tanto del orden social actual. Según este autor, tales manifestaciones de búsqueda religiosa, fuera de las iglesias institucionales, son reflejo de una problemática múltiple, en la que coinciden no sólo la secularización religiosa, sino las sensaciones de ruptura constante que

pretenden resolverse mediante estrategias de *autenticidad* espiritual, para mostrar así la "inevitable presencia del misterio" recorriendo todos los aspectos de la realidad. Además, la importancia que dan al individuo, en tanto experimentador de lo sagrado, reaviva más la polémica entre las relaciones de lo local y lo global, al posicionar al sujeto como interactuante directo con el entorno, sin más mediaciones que la experiencia mística. Incluso estas manifestaciones serían la respuesta a la *búsqueda de seguridad*, centrada en la experimentación individual y emocional, con discursos que sustentan tal experiencia como lo único válido para lograr tanto la "trascendencia" como la seguridad de vivir en este mundo caótico con estrategias simbólicas pertinentes para cada situación de riesgo aparente (cfr. Mardones, 1994:129-130).

Sin embargo, lo que Mardones resalta con mayor énfasis es la paradoja de la religiosidad actual, que fluctúa entre "el malestar de la modernidad, manifestado en la búsqueda de sentido, de identidad, de seguridad, de autenticidad, de desarrollo personal", y los sometimientos a la "tiranía del consumo cultural", de la moda, del bienestar individual. En otras palabras, Mardones habla de una paradoja religiosa en la que la sociedad ha destruido la religión institucionalizada, pero que no puede prescindir de lo sagrado para sobrevivir (*ibid*:130-131).

No obstante las acotaciones de este autor, existe otra interpretación del fenómeno mágico-religioso, y pertenece a la autora gala Françoise Champion. El punto teórico central es lo que Champion ha denominado "nebulosa esotérica": un conjunto de "religiosidades paralelas" que se manifiestan a través de diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas antiguas -videncia, por ejemplo- o nuevas -meditación, por ejemplo- (Champion, p. 719). Esta nebulosa esotérica se presenta bajo el contexto de la modernidad, la cual ha ido modificando, en lo que se refiere particularmente a la relación religión/sociedad, no tanto las reglas de sus juegos de poder o la necesidad de trascendencia en el hombre, sino las formas de interactuar y construir sentidos nuevos a este respecto.

Como consecuencia de estas modificaciones, Hervieú-Léger dice que el imaginario de la continuidad moderna se recompone para configurar un "entramado de memorias que irrumpen y que son también memorias 'trabajadas', inventadas, continuamente reelaboradas en función de los

conflictos de un presente sometido, cada vez con más presiones, al imperativo de la novedad (Hervieu-Léger: 1996:44). El resultado es que no sólo se han modificado las estructuras de sentido que elaboran los significados sobre lo religioso en la modernidad, sino que además lo inmediato obliga al individuo a asumir el reto de incorporarse a los cambios que genera la recomposición en el entorno de lo global/local, con toda su dialéctica y sus contradicciones.

La acotación de estos autores (Mardones, Champion y Hervieú-Léger, *op. cit.*) sobre la necesidad de lo sagrado en la modernidad actual y las relaciones que el individuo tiene con ella, encaja sobremedida con las estrategias que utilizan las sociedades actuales para obtenerla: la "tiranía del consumo cultural" como Mardones lo califica, es un punto central en el análisis de la diversificación y la apropiación de los contenidos religiosos y la proliferación de sus prácticas en todas las escalas socioeconómicas y culturales de la sociedad occidental.

Particularmente, resaltan las redes de comercialización de una gran diversidad de objetos culturales (García Canclini, 1993) en las nuevas prácticas: por un lado, las revistas "esotéricas", que ofrecen temas tan disímiles como los OVNIS, las hierbas medicinales o las experiencias extracorpóreas; por otro, los grandes tirajes de libros dedicados a la sanación personal (autoayuda, crecimiento interior, curaciones naturistas), la divulgación de tradiciones orientales (como el Feng Shui o el I Ching, el Libro Tibetano de los Muertos, o los exitosísimos libros de Lobsang Rampa o de Deepak Chopra), así como las experiencias místicas (desde los libros de Carlos Castaneda hasta las llamadas "experiencias más allá de la muerte"). Por otro más, la inmensa diversidad de objetos mágico-religiosos que sincretizan gran cantidad de contenidos (desde los cuarzos hasta los amuletos, pasando por supuesto por las representaciones en cerámica o resina del Buda, de los duendes y las hadas; o las velas, aceites y esencias para atraer al ser amado, a la buena fortuna o eliminar el tan temido "mal de ojo"); y, por último, una relativamente nueva comercialización de lo religioso: los programas en la televisión, en los que participan tanto las instituciones religiosas católicas y protestantes (vistas aquí en la ciudad gracias a la magia de la televisión por cable, pero también en pequeños espacios por el canal local de Televisa), como grupos que se autodenominan de "iluminación y sanación", capaces de mantener la estructura

económica suficiente como para comprar espacios específicos en las televisoras locales de la ciudad.³

Estas redes de comercialización permiten un flujo de significados religiosos importantes, en tanto ofrecen al individuo común la posibilidad de experimentar con ellos a través de su consumo. La consecuencia inmediata de esta interacción deriva en la posibilidad de modificación de los esquemas simbólico-religiosos que sirven al individuo para interpretar su realidad, en la medida en que ofrecen discursos y prácticas de fácil acceso y aplicación inmediata. Al ser mediadas por las industrias culturales, las expectativas sobre la experiencia religiosa se vuelven cercanas en tanto inciden en el ambiente cotidiano de los individuos (la casa, el trabajo) y alimentan el fenómeno de la identificación religiosa (Campiche, 1992). Por ello, se vuelve relevante estudiar, por un lado, los contenidos simbólicos que tales objetos mágico-religiosas ofrecen al público en general y, por otro, las redes de consumo que derivan de las búsquedas individuales sobre lo sagrado.

Por el lado de los contenidos simbólicos, la propuesta que hace Mardones para estudiar las manifestaciones de lo religioso aporta elementos importantes: Mardones se apropia de la perspectiva hermenéutica para comprender los modos en que lo sagrado interviene en la vida de todo individuo. Para él, lo sagrado se entiende como un modo de ordenar el espacio, el tiempo, la ciudad, el cosmos, el trabajo y el ocio, etcétera; es decir, es un modo de ordenar y dar sentido a la vida humana en todos sus aspectos fundamentales. (Mardones, 1994:20). Al entender que lo sagrado sirve como instrumento ordenador de lo real, es menester que se muestre, que se manifieste, ya sea a través de objetos o rituales. Al manifestarse así lo sagrado, los objetos y las prácticas adquieren una dimensión que los hace mediadores de lo sagrado, por lo que se vuelve indispensable su estudio y comprensión, en aras de un acercamiento pormenorizado de los fenómenos sagrados y religiosos en la actualidad: desde su descubrimiento y ocultamiento hasta el cambio de mediadores o símbolos de

³ En una observación preliminar, se encontraron al menos tres de estos grupos transmitiendo en la televisión local: los "Hermanos de Abraham", el "Grupo Psíquico Internacional", y el grupo "Fe y esperanza". De ellos, el penúltimo ha cambiado su transmisión por programas de su filial de Miami, Florida, en donde tienen su sede. Sus programas se centran en utilizar estrategias discursivas apoyadas en estudios grafológicos, astrológicos y de lectura de tarot (este último leído en combinación con llamadas del público). Aunque los programas muestran cierto grado de solidez discursiva, el hecho de que sean previamente grabados demerita con mucho su honestidad.

estas manifestaciones, pasando por su camuflaje, degradación, desvanecimiento, etc.

Ahora bien, si lo importante es estudiar lo sagrado desde sus manifestaciones simbólicas, mediante el análisis de los objetos concretos que las representan, se debe pensar en los propios contenidos sagrados de tales objetos, pero también debe pensarse en su perspectiva mercantil, en tanto son objetos susceptibles de comercialización. Aquí coincidimos con Arjun Appadurai en lo que se refiere al uso social de las mercancías. Para Appadurai, cualquier mercancía es en principio cualquier cosa destinada al intercambio (Appadurai, 1991: 24), lo que en el caso de los objetos mágico-religiosos se traduce, además del intercambio monetario, en intercambio simbólico no sólo por la identidad del objeto en sí, sino por la posible explicación que le viene aparejada.

Aunque en principio el ensayo de Appadurai se centra en una disertación sobre la definición de mercancía en el contexto actual, sus reflexiones permiten definir con claridad qué es una mercancía y en qué situación se encuentra. Así, entiende la situación mercantil, en la vida social de cualquier cosa,

... como la situación en la cual su intercambiabilidad (pasada, presente o futura) por alguna otra cosa se convierta en su característica sencillamente relevante. Más aún, la situación mercantil, delimitada de este modo, puede dividirse en: a) la fase mercantil de la vida social de cualquier cosa; b) la candidatura mercantil de cualquier cosa, y c) el contexto mercantil donde puede colocarse cualquier cosa... (*ibid*:29)

En cuanto a la fase mercantil de las cosas, Appadurai señala que las cosas pueden entrar y salir del estado mercantil, y que tales movimientos pueden ser lentos o rápidos, reversibles o terminales, o normativos o desviados (*ibid*:29). En lo que concierne a la *candidatura* mercantil de las cosas, el autor se refiere a los estándares y criterios (simbólicos, clasificatorios y morales) que definen la intercambiabilidad de las cosas en un contexto social e histórico particular, aunque aclara que puede haber complicaciones en tal intercambiabilidad cuando los contextos superan las barreras transculturales, o bien cuando las interpretaciones en momentos de intercambio intersubjetivo se vuelven insondables (*ibid*:30).

Respecto del marco o *contexto cultural* de las cosas, que define la candidatura mercantil de las cosas, Appadurai apunta que es necesario considerar las situaciones de intercambio en las que los estándares compartidos presentan rasgos diferentes, por lo que agrega el concepto de *regímenes de valor* para identificar los grados de coherencia entre el objeto, su valor y la interpretación que de éste hacen los sujetos partícipes del intercambio, en los que no se implica necesariamente una compenetración total de presuposiciones culturales al respecto, sino que el valor que interviene en el intercambio puede variar considerablemente de situación en situación, e incluso de mercancía en mercancía (*ibid*:30-31).

Finalmente, Appadurai alude al *contexto* mercantil para explicar la "variedad de arenas sociales, dentro o entre unidades *culturales*", que ayudan a vincular la candidatura mercantil de la cosa a la fase mercantil de su carrera. Según el autor, la variedad de tales contextos, dentro y a través de las sociedades, proporciona el vínculo entre el ambiente social de la mercancía, y su estado temporal y simbólico, con una variedad también amplia de actores sociales (*ibid*:31).

En consecuencia, la mercantilización de los objetos descansa en la compleja intersección de factores temporales, culturales y sociales. Appadurai se vale de la tipología empleada por Jacques Maquet (1971) para distinguir sus características particulares; de este modo, la clasificación de Maquet permite diferenciar cuatro tipos de mercancías:

- a) mercancías por *destino*, es decir, objetos dirigidos por sus productores principalmente al intercambio;
- b) mercancías por *metamorfosis*, cosas destinadas a otros usos que son colocadas en el estado mercantil;
- c) un caso especial de las mercancías por metamorfosis son las mercancías por *desviación*, objetos colocados en el estado mercantil, aunque original y específicamente protegidos contra él, y
- d) *ex mercancías*, cosas retiradas, ya sea temporal o permanentemente, del estado mercantil y situadas en algún otro estado (Appadurai, *op cit*:32).

Appadurai agrega a esta clasificación dos características más: la "homogeneidad" y la "singularidad" de las mercancías, "con objeto de separar

las mercancías cuya candidatura para el estado mercantil dependa precisamente de sus características de clase", de aquellas cuya candidatura "esté en función de su singularidad *dentro* de una clase determinada" (*ibid*:32). En este sentido, se entiende que hacer una tipología de los objetos mágico-religiosos, en cuanto cosas susceptibles de convertirse en mercancías gracias a los efectos de ese "consumismo cultural" al que hacía referencia Mardones, debe necesariamente pasar por tal diferenciación, ello con la intención de delimitar tanto los elementos contextuales de su circulación como de su consumo.

Uno de tales elementos contextuales puede calificarse de demanda. Según Appadurai, el proceso de demanda ha sido siempre un poco complejo de definir, en tanto participa del deseo y la necesidad del consumidor, como de las suposiciones que lleva implícitas desde el momento de entrar a la fase de distribución y oferta. Appadurai recurre a Baudrillard para comprender el proceso de demanda como "una función de la diversidad de prácticas y clasificaciones sociales, en lugar de como una emanación misteriosa de las necesidades humanas, una respuesta mecánica a la manipulación social (el caso del modelo de los efectos de la publicidad sobre nuestra propia sociedad), o una reducción del deseo universal y voraz por los objetos o por cualquier otra cosa asequible" (cfr. *op. cit*:46-47). Por ello, la demanda se vuelve una manifestación de "la expresión económica de la lógica política del consumo" (*ibid*:48-49), no sólo para comprender los mecanismos principales del deseo y la necesidad, sino especialmente para comprender los mecanismos de demanda, producción, circulación y consumo como vehículos para *enviar y recibir mensajes sociales* (*ibid*:49).

Así se explican, entonces, las condiciones de circulación transnacional de gran diversidad de productos culturales relacionados directamente con el ámbito de los nuevos movimientos religiosos, como los libros, las revistas, distintos tipos de amuletos e incluso la migración de grupos religiosos a diversas partes del mundo para hacer proselitismo.⁴

⁴ Por ejemplo, los grupos mencionados anteriormente, dedicados a transmitir programas televisivos con intenciones de atraer adeptos, tienen raíces sudamericanas. En la misma situación se encuentran distintas corrientes fundamentalistas religiosas, como los testigos de Jehová, los Mormones o la Luz del Mundo.

Por otra parte, este autor construye una tipología de mercancías especiales, las mercancías de lujo que, además de contar con las características anteriormente citadas, se distinguen de las mercancías de uso común por lo siguiente:

- a) restricción, ya sea por precio o por ley, a las élites;
- b) complejidad de adquisición, la cual puede estar o no en función de la "escasez" real;
- c) virtuosismo semiótico, es decir, la capacidad de comunicar mensajes sociales muy complejos;
- d) el conocimiento especializado en tanto prerrequisito de su consumo adecuado, es decir, la regulación por medio de la moda, y
- e) un alto grado de vinculación de su consumo con el cuerpo, la persona y la personalidad. (*ibid*:56-57)

Al definir esta nueva categoría para las mercancías, Appadurai afirma que tienen una intención particular: son bienes cuya utilización principal es *retórica y social*, y responden a necesidades fundamentalmente políticas (*ibid*:56) en tanto permiten generar mecanismos de distinción entre consumidores. El autor hace hincapié en que este "registro de lujo" de las mercancías, puede manifestarse acumuladamente en distintas mercancías, describiéndose entonces como bienes lujosos (*ibid*:57). En este sentido, es posible pensar que los distintos tipos de objetos culturales relacionados con el campo de lo mágico-religioso, en tanto mercancías, pueden clasificarse como mercancías de lujo, capaces de operar simbólicamente en las transformaciones de la religiosidad contemporánea.

Las preguntas que derivan de este acercamiento, en relación con el fenómeno de los NMR, dependen de la existencia de relaciones entre religiosidad y mercancías: ¿sobre qué estructuras mercantiles un objeto puede operar semióticamente, y permitir el flujo de un discurso mágico-religioso? ¿Cómo una mercancía tiene relación con la religiosidad? ¿Qué conocimientos especializados son necesarios para operar estos "virtuosismos semióticos"? Es necesario buscar, entonces, las formas en que la distribución de este tipo de mercancías mágico-religiosas, en un contexto de transculturización global y de flujos masivos de información mediatizada, intervienen en las reconfiguraciones de lo simbólico-religioso y en las prácticas de sus consumidores. En especial, es necesario reconocer cómo es que los objetos y

los discursos religiosos se transforman en mercancías, para resignificarse en otros contextos culturales y producir nuevos sentidos sobre la religiosidad. Es claro que las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que se viven en esta época de desenclaves generalizados, permiten un flujo de mercancías con un alto contenido simbólico, que le ofrecen al actor social estructuras de respuesta para reordenar, en su percepción del mundo, los rasgos aparentes de riesgo que pueda provocarle la experiencia de su deslocalización como sujeto social.

En el contexto de los NMR, intervienen en este proceso no sólo los factores macro estructurales que contextualizan al sujeto, sino las particularidades de cada identidad colectiva, grupal y sobre todo individual, siempre en una constante interacción reflexiva por parte del individuo hacia su entorno. Las consideraciones que siguen, pues, se refieren a los modos en que la identidad individual, en tanto es construida gracias a la interacción social, interviene en el diseño de acciones concretas relacionadas con flujos de conocimiento surgidos a partir del consumo e intervenir, de esta forma, en las reconfiguraciones de lo religioso en la modernidad.

LA IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD: DE LA CUESTIÓN INDIVIDUAL HASTA LA NUEVA IDENTIDAD RELIGIOSA Y SUS PRÁCTICAS SINCRÉTICAS

En las condiciones expuestas en los apartados anteriores, queda claro que el entorno de la modernidad, así como el de la reconfiguración del campo religioso, condicionan el efecto a escala micro de la modernidad para concentrarse en ofrecer nuevas configuraciones de sentido al individuo, de modo que pueda construir sus propios sistemas de identificación e interacción con el entorno y asumir el reto de incorporarse a la recomposición de las relaciones de lo global con lo local, y viceversa. Es así que la construcción de la identidad individual, en estos momentos de aparente crisis de sentido, se vuelve elemento indispensable para comprender cómo los nuevos correlatos de la modernidad habrán de recomponer las representaciones sociales (Giménez: 1997:14) que permiten, tanto a los individuos como a los grupos, hacer manifiesta su capacidad de interacción con el entorno.

Decíamos líneas arriba que la modernidad presenta una realidad en cambio constante, y que tal cambio provoca ausencia de confianza en los diversos sistemas de significación y socialización -o sistemas abstractos, para seguir a Giddens-, pues condicionan al sujeto social a experiencias cada vez más cercanas a la ausencia de seguridad, generándole angustia en tanto interactúa con dicho entorno y se acostumbra a él. En este punto, es necesario profundizar en las condiciones de tal angustia, pues parece modificar la esencia misma de la identidad individual y grupal, en tanto detonador de acciones encaminadas a resolver la incertidumbre.

Se puede pensar, así, en algunas preguntas para iniciar la discusión sobre la constitución de la identidad individual y sus relaciones con la modernidad, así como con los sistemas simbólicos religiosos. Por ejemplo, ¿cómo interviene la constitución de la identidad en las relaciones con la modernidad? ¿Qué puede entenderse como angustia y de dónde surge? ¿En qué medida se pueden comprender sus efectos sociales? ¿Hasta dónde alcanzan? ¿Angustia frente al mundo y cambio religioso son compatibles sociológicamente hablando? En principio, parece posible pensar en que un ambiente "angustiante" pone sobre la mesa las condiciones necesarias para una reconfiguración de interacciones

sociales, a partir de la apropiación de las ofertas mágico-religiosas que circulan gracias a la globalización del mercado, pero tales cuestiones obligan a delimitar aquellas condiciones socioreligiosas que se ven afectadas por la modernidad, en sus distintas escalas, tanto como las manifestaciones esenciales que recomponen la vida cotidiana en la que interviene cada actor social. Así que vayamos por partes.

En primera instancia, la "angustia" aparece a raíz de una aparente falta de confianza en el futuro inmediato, debido a la incertidumbre que produce la modernidad: el contexto actual, cuyas situaciones tienen como consecuencia final un "estado de cosas más o menos continuo", y cuyos peligros y riesgos pueden definirse como "crisis" (Giddens, 1998:23). Como tal, la modernidad y sus peligros se introducen "profundamente en el corazón de la identidad del yo y de los sentimientos personales" (*íbid*). La angustia, entonces, tiene su fundamento no sólo en la percepción del individuo hacia su entorno, sino también en la constitución estructural de su identidad personal, la cual, una vez construida en interacción con su contexto más inmediato, provocaría una pérdida general de confianza hacia la estructura social y hacia las posibles respuestas que la misma le proporciona para resolver conflictos cotidianos.

Si, como apunta Giddens, "las actitudes de confianza en relación con situaciones, personas o sistemas concretos... están directamente vinculadas a la *seguridad* psicológica de individuos y grupos", y si confianza y seguridad, riesgo y peligro, existen en condiciones de modernidad (*íbid*:32), es plausible pensar entonces en que las formas en que la identidad individual se constituye -tanto si pensamos en sus dimensiones psicológica y sociocultural como en los modos en que tales dimensiones interactúan con el contexto-, tiendan hacia la búsqueda de soluciones simbólicas útiles que ayuden al sujeto social a remediar lo que interpreta como riesgoso, problemático o amenazador. En otras palabras, estamos suponiendo que la angustia es un *detonador* de la acción social en el contexto de la modernidad, capaz de activar en el sujeto social la necesidad de resolver los desenclaves que la incertidumbre parece ejercer en él. Además, considerando que la teoría de Giddens hace referencia a los sistemas modernos de los países desarrollados -en los que las condiciones de resolución de necesidades básicas parecen haber llegado a un punto de aparente estabilidad-, debemos suponer que en el contexto mexicano, la angustia es un elemento constante de la vida cotidiana, pues todavía no existe una estructura social suficientemente establecida que

permita hablar de estabilidad: ni económica, ni política, ni social, y ello puede verse en la percepción del sujeto sobre su entorno inmediato (cfr. Hernández y Narro, 1987). Por ello, las condiciones de análisis de la angustia en la escala individual sólo serán consideradas aquí en razón de su capacidad para detonar reacciones ante la incertidumbre desde la escala de la vida cotidiana en marcos socioculturales específicos, y no como eje de afectación de la constitución psicológica de la identidad. Veamos cómo se da esta relación.

Tal y como ha sido estudiada desde la antropología y la sociología, la identidad es un concepto que ha resultado fundamental para formular explicaciones sobre las maneras en que se constituyen y se representan los conglomerados sociales. La identidad personal, o "identidad del yo" como Giddens la califica, es el sustento inicial de todo sistema social, en tanto se va construyendo conforme las interacciones del individuo con sus semejantes y su entorno. Así, y siguiendo las tendencias fenomenológicas y etnometo-dológicas, pero particularmente a Wittgenstein, Giddens iguala "identidad del yo" con "personalidad" en tanto el sujeto es capaz de *conocer* y *reconocer* lo que hace y lo que es, conforme sus actividades y los relatos biográficos que va construyendo durante su vida (*ibid*:51).

Las características esenciales de la "identidad del yo", para este autor, se centran primero en las capacidades cognoscitivas del sujeto, que serán apropiadas en la memoria y luego utilizadas mediante mecanismos que Giddens denomina "conciencia práctica" (actos coti-dianos que no necesitan ser repasados metódicamente antes de realizarse: simplemente se ejecutan); y, segundo, en las habilidades que el individuo manifieste y practique para analizar -en la medida de sus posibilidades- su propia acción, confrontándola con valores y esquemas de sentido que provienen del entorno inmediato (la familia, el trabajo, la religión o la política, por ejemplo). Aquí, la reflexividad juega un papel fundamental, puesto que permite al sujeto sustentar todo aquello que, en los niveles del discurso y de la práctica, se convierten en sus configuraciones identitarias y lo califican como sujeto activo dentro del sistema social que lo circunda.

Otro factor que interviene sustancialmente en la constitución de la identidad del sujeto es la *seguridad ontológica*, que se construye mediante la activación de la conciencia práctica (*ibid*:52-54). Aquí, la propuesta de Giddens sobre la identidad resulta útil para comprender las raíces primigenias de la angustia: al

interactuar, el individuo va conformando diversos esquemas de significación y apropiación de valores y conductas, a partir de la validación o el cuestionamiento de sus acciones y de las interpretaciones que sus semejantes le proporcionan. En la medida en que la interacción le ofrece al sujeto un marco de referencia que valida su interacción, va construyendo en su interior un concepto de seguridad sobre sí mismo que le permite afrontar las vicisitudes de lo cotidiano. Conforme el individuo se vuelve más hábil para relacionarse con su contexto, se vuelve cada vez más capaz de asumirse frente a él y resolver situaciones diferentes.

Esta capacidad de resolución se relaciona directamente con la seguridad que ha ido construyendo sobre sí mismo; es decir, el individuo forma una base para su identidad a partir de las maneras en que puede sobrevivir en el mundo, mediante las estrategias y habilidades que va desarrollando con los días. En este sentido, uno de los principios de la identidad individual se centra, según Giddens, en la resolución de conflictos y en la apropiación de sistemas de representación social con los que el sujeto juega y vive. La experiencia, pues, hace que el sujeto construya "modos de orientación" que en la práctica "responden a las cuestiones que podrían plantearse acerca del marco de la existencia" (*íbid*:54); modos que, en conjunto, permiten construir estructuras individuales de confianza, básica para que el sujeto pueda conformar tanto su identidad como reconocer la identidad de las demás personas y objetos (*íbid*:55-59). De esta forma, las rutinas cotidianas permiten que el individuo se sienta seguro en su entorno la mayor parte posible del tiempo logrando disolver, además, la posibilidad de angustia ante lo amenazante que pueda parecer la exigencia del acontecer.

En este sentido, Giddens aclara que la angustia no forzosamente debe relacionarse con el miedo. En primera instancia, porque la angustia tiene una relación directa con "el sistema de seguridad global" que el individuo desarrolla y no se explica sólo "como un fenómeno situacional específico ligado a unos riesgos o peligros concretos". Y, por ende, porque el miedo es una respuesta a una amenaza concreta, con objeto definido. La angustia, pues, sería más una situación general de las interpretaciones del individuo que un momento concreto de su existencia (*íbid*:61), por lo que tiende con mayor frecuencia a asociarse con distintas situaciones que ofrecen amenazas -reales o construidas- a la seguridad ontológica del sujeto, de tal suerte que este último responde a ellas

por sentir que sus sistemas de respuesta frente al mundo - y por consecuencia la conciencia sobre sí mismo- pueden desaparecer.

Dado que la angustia, la confianza y las rutinas diarias de interacción social aparecen así íntimamente ligadas unas con otras, podemos coincidir con el autor en entender fácilmente los rituales de la vida cotidiana como mecanismos para salir adelante frente a un entorno en constante crisis. Sin embargo, Giddens hace una aclaración pertinente:

Esta afirmación no significa que dichos rituales deban interpretarse en términos funcionales, como medios para reducir la angustia (y, por tanto, para la integración social), sino que guardan relación con la forma de control social de la angustia (*íbid*:64-65).

En otras palabras, es necesario entender que la angustia, la confianza y las rutinas diarias son puntos de partida no sólo para comprender las formas de control e interacción de la sociedad, sino también referencias importantes para comprender cómo, en el entorno de la modernidad y sus sistemas abstractos, los individuos sociales hacen uso de su capacidad reflexiva y cognoscitiva para evitar, por un lado, la angustia generada por la experiencia de la vida diaria y, por otro, propiciar las interacciones necesarias que le permitan generar nuevas formas individuales y colectivas para responder a la incertidumbre.

Para afirmar esta idea de reflexividad e interacción, es preciso entender que la identidad del yo "no es algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual, sino algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo" (*íbid*:71-72). Dicho de otra manera, en la medida en que el sujeto es capaz, como persona, de reconocer reflexivamente su propia identidad -o yo- así como recordar sus acciones a lo largo de su biografía, podrá identificarse a sí mismo como un ente atravesado por tiempo y espacio concretos, situación que le permitirá estar en condiciones de afectarlos interactivamente en un marco social concreto.

Ahora bien, si existe una identidad del yo sustentada en la acción cotidiana y su reflexión *personal*, ¿cómo es que se sustenta frente al aparente mundo en riesgo, en crisis constante? Según Giddens, una identidad del yo bien fundamentada tiene la capacidad de mostrar, con su interacción y su

comunicación, un sentimiento de continuidad biográfica; una seguridad ontológica estable y fuertemente arraigada desde la infancia, cuya conciencia práctica puede "filtrar" aquellos peligros reales o latentes que afecten a la integridad del yo; así como aceptar esta integridad como algo valioso, en tanto puede mostrar aprecio por sí mismo y mantener la sensación de que su yo es algo "vivo" (*ibid*:74). No obstante, la naturaleza de esta identidad del yo muestra un cariz de fragilidad frente al entorno, en cuanto éste aparece como mayor y amenazante, aun a pesar de que tal identidad sea capaz de manifestar otros elementos de la seguridad ontológica -que no deriva esencialmente de ellos-, como la aceptación de la realidad, de las cosas y de los otros (*ibid*:75). En este sentido es que la cuestión existencial de la identidad del yo muestra una dualidad importante: es frágil y a la vez robusta. Como dice este autor, es frágil:

... porque la biografía que el individuo conserva reflejamente en la mente es sólo una "historia" entre otras historias posibles que podrían ser narradas acerca de su evolución en cuanto yo; robusta, porque a menudo se mantiene con suficiente seguridad un sentimiento de identidad del yo como para capear tensiones o cambios importantes del medio social en que se mueve la persona. (*ibid*:75)

Con estas características, es posible pensar en una identidad del yo con ciertos contenidos similares en distintas culturas, aún a pesar de que es obvio que tales identidades difieran enormemente de una cultura a otra (Giddens, 1998:76). Entre las características más importantes de la identidad del yo, Giddens cita aquí a varios autores⁵ para destacar las siguientes:

- una vinculación de la corporeidad con la identidad del yo, en tanto el cuerpo permite construir con su experiencia la parte sensitiva y motriz de la conciencia práctica, y le ayuda al individuo a controlarse y responder eficientemente al ambiente que lo rodea (*ibid*: 76-78);
- un sentido de "autoconocimiento", en tanto este conocimiento de uno mismo esté subordinado al propósito más incluyente y fundamental de construir/reconstruir un sentido de identidad coherente y provechoso (*ibid*:100);

⁵ Los autores citados son Ervin Goffman y Janet Rainwater, cfr. Giddens, *op. cit.*

- una "trayectoria" desde el pasado hacia el futuro; es decir, una continuidad temporal derivada de la biografía que se relata el sujeto en momentos de relevancia para él: son, digamos, acontecimientos o sucesos que "intervienen en la medida en que proporcionan apoyo al desarrollo del yo, levantan barreras que deben superarse o son fuente de inseguridades que hay que afrontar" (*íbid*:99-100);
- la continuidad y generalidad de la reflexividad del yo, en tanto componente esencial para la construcción y la consti-tución de la identidad individual, siempre desde una historicidad concreta (*íbid*: 100); en otras palabras, el individuo aprovecha su capacidad reflexiva -y cognoscitiva- para cuestionarse sobre sus acciones y sobre la trayectoria que aparenta mantener su acción y su existir;
- el control del tiempo; es decir, el establecimiento de zonas de tiempo personal que "sólo guardan relaciones remotas con los órdenes temporales externos (el mundo rutinario espaciotemporal dominado por el reloj y por las normas universales de medida)"; en otras palabras, "mantener un diálogo con el tiempo" es la auténtica base de autorrealización, pues es la condición esencial para conseguir satisfacción en cualquier momento dado (para "vivir plenamente"), y donde el futuro se piensa y se ordena como un eco de los procesos activos del control temporal y la interacción activa de los que depende la integración de la crónica del yo (*íbid*:101);
- la necesidad de un *equilibrio entre oportunidad y riesgo*, donde la conciencia del yo permite al sujeto adaptarse a las condiciones del entorno para desarrollarse; en otras palabras, el individuo afronta situaciones como parte obligada de su ruptura o afinidad con las pautas de comportamiento establecidas, construyendo habilidades de cálculo que se adoptan a partir de pensar en relación con el futuro de la interacción y de la propia biografía (*íbid*:103);
- una tendencia hacia la *autenticidad*, que se entendería como ser fiel a uno mismo en la medida en que el individuo reconoce su propia experiencia interior, para validarla como una trayectoria de superación de conflictos y riesgos, como una trayectoria de construcción del yo (*íbid*:103-104)

- el desarrollo del yo es *internamente referencial*: según estas ideas, el único hilo conductor significativo para la identidad personal es la trayectoria de la vida en cuanto tal, pues tal identidad se desarrolla al integrar las experiencias vividas en esa crónica biográfica ya mencionada; dichas experiencias crean un sistema personal de creencias, mediante las cuales el individuo reconoce que "ante todo se debe lealtad a sí mismo", en la medida en que sus puntos de referencia sobre la existencia y el entorno están establecidos "desde dentro", a partir de las maneras como el individuo construye/reconstruye la historia de su vida. (*ibid*:104-105)

En este punto, Giddens hace notar que el destino, en riesgo constante por las condiciones actuales de modernidad, se vuelve parte esencial de la estructura social: las distintas crisis (sociales, económicas, políticas) condicionan la contraposición del destino al carácter abierto de los acontecimientos futuros. De aquí que el destino - entendido como cierta forma de determinismo preordenado- implique también "una interpretación esotérica de los sucesos cotidianos (donde "esotérico" significa que los sucesos se experimentan no en su relación causal mutua sino en función de su sentido cósmico)" (*ibid*:141-142). Esto quiere decir que el individuo, como sujeto social constituido por la interacción, encuentra cierta lógica de construcción en lo que le rodea, y que contrapone a ello esa sensación de crisis y de riesgo constante, por lo que necesita estrategias que le ayuden a resolver tal percepción.

En esta forma, la identidad se muestra: mediante la pertenencia a una pluralidad de colectivos, la presencia de atributos idiosincráticos o relacionales y una narrativa biográfica, que recoge no sólo la historia de vida y la trayectoria de un sujeto, sino incluso del mismo grupo. Así, la identidad de un actor social "emerge" en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social.

Por otra parte, si la identidad mantiene un juego reflexivo con el(los) otro(s) en un ambiente social-mente compartido, y si el actor social no entra en juego únicamente con un grupo en particular, sino con muchos a la vez, habría que entender entonces que la identidad es también un juego de pertenencias. Giménez indica que la teoría sociológica sostiene sólidamente la tesis de que la identidad del individuo se define principalmente por la pluralidad de sus pertenencias sociales (Giménez, 1997:13), y que esta pluralidad es

precisamente la que ayuda a definir y construir la identidad individual. Esta pertenencia social implica lealtad por parte del sujeto social hacia una colectividad específica, la cual incluye al sujeto gracias a esa lealtad - manifestada gracias a la apropiación o interiorización de las configuraciones simbólico-culturales que fungen como distintivo de esa colectividad (*íbid*:13).

La idea de que la pertenencia social implica compartir el complejo simbólico-cultural del grupo, dice Giménez, permite reconceptualizar este complejo en términos de *representaciones sociales* (*íbid*:14-15), articulaciones de sentido que permiten ejercer actividad e interacción con el entorno. El individuo, en tanto actor social, *internaliza* las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o referencia, convirtiéndose así en identidades definidas tanto social como culturalmente. Obviamente, las condiciones en que estas representaciones sociales se construyan, permiten al individuo configurar su manera de apropiarse de ellas, pero también conducen sus acciones mediante distintos procesos de interacción: validación/invalidación de sus acciones, confirmación/redefinición de significados y estructuras de interacción, relaciones dentro/afuera del grupo.

En este sentido, se puede decir que la cuestión de la pertenencia religiosa se ha modificado, para decantar en lo que Roland Campiche denomina *identificación religiosa*:

El proceso de autodefinición en relación a la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso (Campiche, 1992).

Esta conceptualización de la adscripción religiosa, desde la lógica de la experiencia individual, está directamente relacionada con las estrategias que las nuevas manifestaciones de lo religioso proporcionan para comprender la modernidad, en tanto permiten a los individuos apropiarse de explicaciones simbólicas útiles a sus intereses. Además, permite acercarse a las interpretaciones teóricas sobre los cambios que ha propiciado la modernidad pues, aunque se refieren más a las macro estructuras sociales que al acontecer micro de los individuos, son aplicables en tanto permiten comprender cómo es que los cambios macro afectan todos los ámbitos de lo social. En este sentido, es posible pensar que las relaciones de los sujetos con lo religioso se vean afectadas por tales circunstancias de modernidad, de modo que las relaciones del individuo con lo sagrado -y por ende, con lo religioso- manifiestan cambios importantes, mencionados como redimensiones de lo religioso.

Entran en este juego los problemas referentes a la reconfiguración de las identidades religiosas, en tanto identificaciones con nuevos modelos de religiosidad. Así, los problemas que derivan de esta relación tienen que ver con las formas en las que la identidad se configura a partir de experiencias relacionadas con las transformaciones de los sistemas abstractos que surgen de la globalización económica: ¿cómo es que un consumo cultural, como el que proponen la *New Age* y sus movimientos religiosos, transforma las identidades individuales? ¿A través de qué mecanismos la redimensionalización de lo religioso afecta las configuraciones de sentido que construyen esas identidades individuales? ¿Cómo opera la relación entre la secularización - como fenómeno derivado del esquema de la modernidad-, y las ofertas simbólicas del fenómeno *New Age*? En conjunto, podemos hablar de una interacción en el terreno de lo religioso, en la medida en que las posibilidades que tiene el sujeto común de acceder a discursos y prácticas religiosas nuevas, se acrecienta día con día, permitiendo flujos de conocimiento que proporcionan esquemas de respuesta diferentes, y reconfigurar con ellos su percepción del mundo.

En el caso concreto del tema que nos ocupa, es claro que el entorno social mantiene una estructura diferenciada, en constante cambio y modificación de sus configuraciones simbólicas. Si consideramos que el individuo, en tanto actor social es capaz de reflexionar sobre su propia práctica al tiempo que interactúa con otros, validando su acción mediante la apropiación de estrategias simbólicas de representación social, es posible pensar que, recordando el ambiente de inseguridad real o ficticia que Giddens defiende, ese actor social se encuentra ante una serie de dificultades importantes. Por un lado, su identidad se enfrenta a distintos tipos de cambio estructural (económicos, tecnológicos, massmediados, etcétera), propios de una modernidad tardía que condiciona su entorno.

Por otro lado, como este proceso de globalización resulta a todas luces imparable, y como esta mundialización de todas las esferas sociales genera al mismo tiempo incertidumbre y riesgo para el futuro inmediato, es posible pensar que el individuo se ve en la necesidad de recurrir a representaciones simbólicas que le permitan, si no paliar la incertidumbre y la angustia consecuente, sí por lo menos construir explicaciones que se acerquen más a su experiencia corporeizada, temporalizada y contextualizada. Aquí es donde

entran en juego las representaciones simbólicas de los nuevos movimientos religiosos, pues ofrecen no sólo experiencias gratificantes en la esfera de lo emocional, sino que también permiten a los sujetos sociales una identificación distinta: ya no se trataría de identidades grupales, en tanto configuran al individuo merced de la apropiación de las representaciones sociales con las que interactúan, sino más bien de identidades *referenciales* en la medida en que las condiciones sociales y culturales de la globalización económica, pero sobre todo informacional, permiten al sujeto construir una suerte de estrategia personal para sobrevivir a la modernidad, ya sea a través del consumo de objetos y servicios, o bien transformando la práctica de consumo en una capacitación que permite al sujeto convertirse en agente de la *nebulosa esotérica*.

3.- ILUSIONES A ALCANZAR: APUESTAS DEL PROYECTO

El presente capítulo tiene la intención de dar cuenta de los recursos utilizados para el análisis del objeto estudiado. Se plantean aquí una combinación de estrategias metodológicas extraídas tanto del campo de la sociología como de las ciencias de la comunicación, agregando un recurso proveniente del llamado "oficio de historiar". La organización que se ha dado a los subtemas tiene el objetivo de proporcionar al lector una perspectiva del objeto de estudio, pero también una propuesta cuya intención es validar la labor de la investigación en comunicación, en aras de un acercamiento interdisciplinario entre este campo y la sociología de la religión. Así, se intenta aportar un ejercicio de análisis menos "nebuloso" que el propio objeto, sin más pretensión que la de contribuir -en la medida de lo posible- al conocimiento sobre el tema.

El interés por abordar los fenómenos de la cultura desde una metodología de análisis comunicacional, está centrado en la concepción de la cultura como "caldo de cultivo" para la generación de significados. Epistemológicamente, se entiende que la cultura precisa de la comunicación en tanto esta última es vehículo para la construcción y la apropiación de los significados construidos socialmente, de tal suerte que la comunicación, entendida como un complejo proceso de producción de sentido en contextos socioculturales específicos, es un factor primordial en la constitución de las relaciones al interior de la sociedad.

De acuerdo con Jensen, existe actualmente una discusión en cuanto a comprender la comunicación (especialmente la comunicación de masas) como un fenómeno "sociomaterial y semiótico-discursivo", en el que las audiencias juegan un papel fundamental (Jensen, 1995: 18). Tal discusión supone que los actores sociales (en tanto audiencias participativas de distintos fenómenos de producción de sentido, no sólo desde los medios masivos de comunicación), se representan el mundo a través de los signos que componen la actividad social. En la lógica de esta actividad, Jensen retoma la propuesta de Charles S. Peirce sobre la semiosis social, para considerarla como un proceso continuo de significación "que orienta la cognición y acción humanas", o también como un mecanismo continuo de reacción "que transmite el significado de la acción social" (*ibid.*: 29), lo cual nos remite de inmediato a los procesos de producción,

circulación y apropiación de significados que se suceden en los actos comunicativos.

Así, la vida cotidiana es un espacio social fundamental para las construcciones de sentido necesarias para interpretar la realidad. Los signos aquí juegan un papel primordial en tanto portadores de significado, pues las diferencias que genera su interpretación, en la ubicación espacio-temporal (Giddens: 1995) y contextual de los sujetos que los interpretan, permiten la configuración de códigos de interpretación y reconocimiento sobre la realidad, para actuar en ella. Por tanto, cualquier práctica cotidiana que se mantenga en constante interacción con su entorno, opera multiplicidad de significados que la configuran para activarlos en los procesos de semiosis social. La activación significativa permite, como dice Jensen, articular y rearticular a la sociedad, atribuyendo significado a los elementos del contexto comunicativo que interviene en este proceso: las otras personas, los sucesos cotidianos, las estructuras sociales (*ibid*:21).

La comunicación se convierte, en este proceso de interacción social, en factor indispensable para que los sujetos entablen "mutuamente un proceso social de semiosis que hace referencia a un objeto de interés común y, en consecuencia, negocian el estado de los diferentes signos para llegar a un grado de intersubjetividad", que permita la inclusión de estos actores (que pueden ser individuales o colectivos) dentro de la acción social. Ello indica, pues, que la interacción comunicativa permite que los agentes sociales sean capaces de redefinirse mutuamente, así como sus intenciones y contextos, como "sujetos y objetos de la acción, como fines y medios de la sociedad" (*ibid*:21), por lo que la activación de una discursividad capaz de poner en juego las apropiaciones de los significados en el seno de la vida social, puede ayudar a comprender los modos en que esos significados han sido contruidos. En otras palabras, como el discurso incluye la interacción cotidiana y las formas de conciencia que constituyen el medio de la construcción social de la realidad (Berger y Luckman, 1996), es posible pensar en el discurso como portador de las construcciones de sentido que se configuran a partir de la interacción entre actores sociales.

La definición que da Jensen sobre el discurso se vuelve, entonces, fundamental para el presente proyecto: si el discurso se entiende como el uso del lenguaje y otros sistemas semióticos en contextos sociales, incluyendo las prácticas (a las

que Jensen les añade una condición de reflexividad; *íbid*:108), la apuesta esencial del proyecto estriba en estudiar las condiciones de semiosis social que ponen en juego una amplia diversidad de discursos y prácticas dentro del fenómeno de la *nebulosa esotérica*. El problema se centra, como veremos a continuación, en cómo abordar un fenómeno sociocultural desde la lógica de la significación y de la comunicación.

LA META(FÍSICA) DE LA INVESTIGACIÓN: DE "LO NEBULOSO" A LA SEMIOSIS DE LAS PRÁCTICAS MÍSTICO-ESOTÉRICAS.

*Lo ideológico puede investir
cualquier materia significativa.
Eliseo Verón*

El panorama perfilado en el capítulo anterior muestra una combinación de circunstancias y elementos que configuran las nuevas prácticas mágico-religiosas. Al considerarlas como resultado de algunos efectos de la modernidad occidental -insertados éstos de maneras a veces dramáticas en nuestro contexto latinoamericano, nacional y ciudadano-, estas prácticas conforman un campo relevante para la comprensión no sólo del fenómeno religioso actual, sino de los modos en que la comunicación interviene para aportar cambios en el proceso de construcción social de sentido, en una época en que las configuraciones culturales sufren modificaciones constantes.

Sin embargo, la complejidad de tales prácticas obliga a reconocer las dificultades que implica abordar tal objeto de estudio, especialmente si hemos tomado la decisión de emprender el trance con los recursos que las ciencias de la comunicación nos proporcionan.

Concretamente, es necesario reconocer una distinción particular de estas prácticas: su carácter de *secularización*, de *redimensionalización*, definido como un proceso complejo de redistribución y subjetivación de las creencias, que depende de una sociedad "moderna", cuya incertidumbre es condición estructural (Hervieu-Léger, 1996: 31-32). Tal hipótesis resulta interesante, sin embargo, la autora reconoce únicamente la situación del fenómeno religioso en Europa, por lo que no considera la constitución históricamente dada del sincretismo indígena y católico en América Latina, proceso que fundamentó las tradiciones populares católicas en el continente. Del mismo modo, la autora deja de lado otro de los procesos que intervienen en la configuración de esta modernidad tardía: la estructura económica internacional, que con sus recursos globales y globalizadores han alimentado la circulación de objetos y discursos massmediáticos. No obstante lo anterior, para efectos del presente proyecto la hipótesis de la incertidumbre como condición estructural de la redistribución de creencias, sirve como marco de referencia para buscar las características de tales interacciones, así como de los recursos simbólicos que

dan sustento a su discurso en la medida en que han sido perfilados como factores de reconfiguración de lo religioso (*ibid*:31-32). Es decir, la inserción y proliferación de estas nuevas prácticas, al sincretizar discursos, objetos y reconocimientos simbólicos de distintas tradiciones y creencias, ha permitido que los discursos y las prácticas religiosas tradicionales sufran modificaciones en sus propias estructuras (como en la formación de cuadros o en la resignificación de sus discursos más arraigados), particularmente porque los procesos de producción, circulación y consumo de objetos mágicos responden fuertemente a la lógica mercantil, que no es compartida del todo por las organizaciones religiosas tradicionales ni por la visión analítica de los autores que abordan el tema (cfr. capítulo 1).

En este sentido, el análisis de este tipo de cultura, en tanto conjunto de sistemas de signos que permiten la significación de la realidad religiosa en la interacción social de nuestra ciudad, implica el uso de herramientas teóricas y metodológicas adecuadas al recorte que de ella se haga. En el caso que aquí compete, las características de lo que Champion ha denominado *nebulosa esotérica* (cfr. *supra*), obligan a considerar un acercamiento coherente con su manifestación, pues es en sí misma el resultado de un proceso de producción de discursos y objetos, de su distribución mediante estrategias mercantiles -ya sea localizadas o massmediáticas-, y de su consumo diferenciado según públicos específicos -con un fuerte poder adquisitivo-, cuya compra de objetos, discursos, significados, conocimientos genera prácticas diversas, constituidas según la forma de adscripción religiosa que hagan los consumidores. De esta manera, el hecho de abordar en conjunto los campos de la sociología de la religión y de la comunicación - que confluyen en un modelo de producción cultural desde lo religioso-, hace posible que la estrategia metodológica presente proponga un análisis capaz de articular recursos de observación y de interpretación adecuados para los fines que se persiguen.⁶

Es así que se hace necesario reconocer algunos de los elementos que configuran nuestro objeto de estudio. En primera instancia identificamos el ámbito social

⁶ Especialmente, si retomamos la propuesta de Raúl Fuentes acerca de la *pertinencia* social del trabajo académico y de investigación en comunicación, en el contexto latinoamericano, en el que "la conceptualización teórica y la práctica estratégica de la comunicación aparecen... como el núcleo de uno de los desafíos prioritarios de las ciencias sociales..." (Fuentes: 1995:61). La pretensión, aquí, es hacer un experimento interdisciplinario para articular un marco teórico-metodológico que ayude a explicar el fenómeno de las nuevas religiosidades, que parecen reflejar con insistencia la movilidad social del cambio de siglos.

de la *nebulosa esotérica* como un campo de **producción, circulación y consumo de objetos culturales** con características propias, significantes tanto por sus discursos como por sus interacciones y prácticas concretas. Así, la nebulosa esotérica puede calificarse como un ámbito de *consumo cultural* en tanto es un conjunto de procesos de "apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica" (Canclini, 1993:34).

El problema que plantea tal definición estriba en la recuperación de los valores simbólicos que se juegan en el proceso de producción, circulación y consumo de productos y discursos, que en este caso cuentan además con cargas simbólicas y usos por parte de los consumidores, que sincretizan gran variedad de recursos religiosos. Cabe entonces preguntarse ¿qué hace la mercantilización de lo religioso, y la sacralización de las mercancías? ¿Cómo se re-localizan y qué nuevos sentidos cobran las mercancías sacralizadas? Ello significa abordar el campo de lo mágico-religioso desde la concepción del consumo cultural, a través de la recuperación de los sistemas simbólicos que configuran cada momento del proceso: desde los objetos hasta las prácticas, los discursos que se mueven conducen a un sinfín de significados, a una gran variedad de tradiciones espirituales y mágicas que alimentan la secularización y la redimensionalización del campo. Entonces, lo que interesa aquí es reconocer, precisamente, cómo es que las estrategias discursivas que configuran las prácticas mágico-religiosas, en tanto consumo cultural, operan en la ciudad.

El autor que hace una propuesta para abordar los elementos de construcción de un discurso social concreto, es Eliseo Verón quien, con su *teoría de la semiosis social*, invita a hacer una lectura concienzuda sobre las condiciones de producción de los discursos sociales, puesto que "... una lectura que no ha definido el nivel del proceso productivo ... será fatalmente la lectura de un objeto nebuloso..." (Verón, 1987:37). La coincidencia de tal afirmación con la concepción de lo mágico-religioso como un consumo cultural, será el sustento de nuestra estrategia metodológica, por lo que seguiremos a Verón a partir de aquí, con el fin de explicar cómo su teoría de la semiosis social es aplicable al análisis que nos incumbe.

Aunque en la introducción de este capítulo (cfr. pp. 63- 64), se hace referencia a Jensen para sustentar la racionalidad metodológica del proyecto, tanto él como Verón se apoyan en la semiología de Peirce para explicar la semiosis social. El hecho de recuperar lo dicho por Jensen permite sustentar la

argumentación de Verón, actualizando el significado que este último ha construido en torno a la construcción social de sentido. Sin embargo, la propuesta de Verón es aplicable a este caso, en tanto propone una metodología de observación y análisis en las estructuras discursivas de *cualquier* fenómeno sociocomunicativo, mientras que el desarrollo metodológico de Jensen se aplica más a la comunicación de masas y a las estructuras institucionales que las soportan.

La apuesta se centrará, entonces, en explicar dónde se encuentran y cómo se articulan las operaciones de construcción de sentido y de significado sobre los objetos mágico-religiosos y las prácticas místico-esotéricas, en tanto interacciones sociales que hacen operativa la configuración de la *nebulosa esotérica*. Se asume aquí que estas operaciones se encuentran en la circulación y en el consumo, puesto que su rasgo principal no radica en la coherencia original que los objetos y saberes guardan de los dogmas, sino en lo *sincrético* de sus apropiaciones, para dar cabida a un fenómeno social que parece resignificarse de continuo.

FLUIR CON LA REALIDAD: DISEÑO METODOLÓGICO

En la lógica de la significación de la vida social, Verón considera que su dimensión significativa es el centro de la semiosis social: un conjunto de "procesos de producción de sentido", que habla de interacciones comunicativas generadas en el seno mismo de la vida social. Para este autor, la semiosis es muy importante, en la medida en que es en ella donde "se construye la realidad de lo social", de tal suerte que analizar los discursos sociales "... abre camino... al estudio de la construcción social de lo real" (Verón, 1987:125-126). Propone, así, una aproximación de esta construcción que conceptualiza como una serie de *discursos* o *textos* en los que es posible reconocer las operaciones simbólicas que producen sentido.

En esta lógica, Verón dice que podemos hablar de *textos* cuando nos enfrentamos al acontecer social: serían "conjuntos compuestos en su mayor parte de una pluralidad de materias significantes...", cuya descripción más cercana es la de un *sistema de operaciones discursivas*, que coincide con la clasificación lingüística de los niveles sintáctico, semántico y pragmático del lenguaje. Así, la producción de un discurso en determinado contexto social, tiene siempre la forma de una *descripción* de un conjunto de operaciones discursivas, que "constituyen las operaciones por las cuales la (o las) materias significantes que componen el paquete textual... han sido investidas de sentido" (*ibid*:17).

Este sistema de operaciones discursivas está constituido, en nuestro objeto de estudio, por una articulación entre dos tipos de sistemas: a) los sistemas de circulación y exhibición de objetos mágico-religiosos, así como de discursos místico-esotéricos, entendidos estos últimos como manuales de uso o de consulta; y b) los sistemas de consumo y apropiación de los objetos y los discursos mágico-esotéricos, así como sus usos y sus ritualizaciones. Al analizar estos sistemas, se podrá observar su operación como sistemas simbólicos de reconfiguración de la oferta religiosa, pero también como sistemas de localización territorial en el entorno urbano. Se trata, pues, de "concebir los fenómenos de sentido -en cualquier contexto social, y particularmente en el que nos ocupa- como apareciendo, por un lado, siempre bajo la forma de conglomerados de materias significantes; y como remitiendo, por otro, al funcionamiento de la red semiótica conceptualizada como *sistema productivo*" (*ibid*:124) cuya semiosis social se manifiesta en la diversidad de operaciones discursivas posibles.

En consecuencia, el proceso de producción de discursos y objetos en el ámbito de la *nebulosa esotérica* cobra especial relevancia: en la medida en que puede considerarse como *texto*, este proceso cultural se interpretaría a través de las *huellas* consideradas por Verón como *operaciones discursivas*, que han sido dejadas por las condiciones del sistema productivo que las ha generado: el mercado y la tradición de origen de los objetos y discursos mágico-esotéricos. Lo interesante aquí es que tales condiciones de producción son, además, otros textos producidos socialmente, por lo que la lectura de un discurso social conduce necesariamente a otro; este nuevo *texto* se denomina *extra-texto* (*íbid*:18; las cursivas no son del autor) en la propuesta de Verón, y permite reconocer los sustentos previos del discurso en cuestión.

Al considerar la semiosis social como un sistema de producción de sentido inserto en un contexto cultural dado, se hace necesario hablar de los momentos del sistema. Así, para Verón, el momento de la producción se convierte en "el lugar de manifestación de una multiplicidad de huellas que dependen de niveles de determinación diferentes".(*íbid*:19). Se trata

...de darnos los medios para encontrar el proceso tras el sentido producido, de reconstituir la producción a través de las marcas contenidas en los "estados" que son los textos. La semiosis, por consiguiente, sólo puede tener la forma de una red de relaciones entre el producto y su producción; sólo se la puede señalar como sistema puramente relacional: tejido de enlaces entre el discurso y su "otro", entre un texto y lo que no es ese texto, entre la manipulación de un conjunto signifi-cante destinada a descubrir las huellas de operaciones, y las condiciones de producción de esas operaciones. (*íbid*:138-139)

Si consideramos, por otra parte, que en el proceso de la semiosis social existen siempre dos lecturas primordiales, la de la producción y la del consumo, es importante recalcar que nunca serán iguales, en tanto la producción es *texto* susceptible de ser reconocido (leído, consumido) de tantas maneras como receptores existen en su contexto, propiciando entonces un gran conjunto de variaciones del sentido producido, que además se ven influenciadas por las condiciones de circulación, es decir, de los tipos de intercambio que entran en juego conforme circulan y se consumen las materias significantes de la producción (*íbid*:19-20). Así, coincidimos con Verón cuando define el proceso de circulación como el "conjunto de mecanismos que forman parte del sistema productivo, que definen las relaciones entre 'gramática' de producción y

'gramática' de reconocimiento" para cualquier discurso social (*ibid*:20). Ello quiere decir que los mecanismos del sistema productivo, al estar determinados por condiciones sociales de circulación, afectan las gramáticas discursivas (es decir, las organizaciones discursivas mencionadas anteriormente) de la producción y del reconocimiento. En el caso de las prácticas mágico-religiosas, las condiciones de la cultura mercantil permiten formas focalizadas de circulación, lo que genera, además, públicos concretos con competencias útiles sólo para los sentidos ahí producidos.

Esta relación entre circulación y consumo, indica Verón, hace variar las condiciones de constitución de los efectos de sentido propuestos por la producción (*ibid*:20); si esto es cierto, entonces los procesos de reconocimiento del consumo también deben modificarse, con el paso del tiempo y gracias a las interacciones surgidas durante los procesos de producción y de reconocimiento. De aquí que el tiempo, la historicidad del sentido producido, sea de vital importancia para la construcción del sentido de la realidad en la semiosis social:

La historia de un texto... consiste en un *proceso de alteraciones sistemáticas, a lo largo del tiempo histórico, del sistema de relaciones entre "gramática" de producción y "gramática" de reconocimiento*" (*ibid*:20-21)

Verón ejemplifica la historicidad de los discursos hablando de varios de ellos: los discursos de la comunicación masiva, los discursos de los llamados "servicios", y los discursos ideológicos. Al respecto de estos últimos, comenta que "(...), pueden ser objeto de un consumo *diferido*, en un periodo de tiempo mucho mayor" (*ibid*:20-21). En este sentido es que los objetos y las tradiciones religiosas pueden mostrarse constantes en lapsos largos de tiempo, mientras que los consumos lo harán en modificación continua, según la circulación y el consumo cotidiano. Bajo esta lógica, ese proceso de alteraciones, que podemos definir aquí como semiótica de la producción, se ubica en la oferta sincrética de objetos y discursos mágico-religiosos, y no en los depósitos originarios de los sistemas de significación religiosa de las tradiciones a las que se remiten. Aquí, las tradiciones religiosas, institucionalizadas a través del tiempo, se combinan con los usos y las apropiaciones de los sujetos participantes, generando una especie de *bricolage* esotérico que enmarca cada una de las prácticas inmersas en los procesos de semiosis activos en la *nebulosa esotérica*. Por tanto, lo que puede propiciar una modificación en el sentido

otorgado a los discursos de la producción en este campo, es la misma práctica de quienes los consumen.

Es decir, si cada sistema productivo, como *texto*, es susceptible de ser sometido a diversas lecturas, podemos hablar de que "el punto de partida de una descripción de las operaciones discursivas se encuentra siempre en el lado de la *recepción*, aun aquella que se propone reconstruir el proceso de *producción*" (p. 19). El que analiza es al mismo tiempo un receptor del discurso que observa, y requiere de una competencia reflexiva para definir su posición como un receptor más entre aquellos que "leen" o consumen un texto social. Las competencias que este doble papel exige en el ámbito de las prácticas mágico-religiosas, se refieren tanto a la habilidad para observar las gramáticas que sugiere como al reconocimiento de las *huellas* que se hacen presentes en el momento de su circulación.

La manera más acertada para construir una lectura fructífera es lo que Carlo Ginzburg ha definido como *método indicial*: reconocer aquellos elementos -*indicios*- que aparecen en el contexto estudiado y que configurarían la lógica de sus operaciones discursivas; la estrategia implica registrar prolijamente los detalles que configuran cada operación, para luego develar su relación e interpretar su significado. Este método coincide ampliamente con la propuesta de Verón, en la medida en que este último sugiere registrar los componentes de las operaciones discursivas para encontrar, vía su lectura desde la recepción, las configuraciones de sentido manifiestas en la distinción de la circulación.

RESPUESTAS IMAGINADAS PARA LA BÚSQUEDA QUE COMIENZA: CRITERIOS METODOLÓGICOS PARA DESCIFRAR LOS TEXTOS DISCURSIVOS DE "LO NEBULOSO".

La reflexión anterior permite sustentar la intención de aplicar la metodología propuesta por Verón en combinación con el método indicial, para registrar los discursos/textos que interactúan en el campo: el de la producción de objetos y el de su consumo, gracias a la intervención de la circulación, afectándose uno a otro para generar nuevos sistemas de significados. De esta manera, se intentará recuperar en detalle las gramáticas que propician la interacción producción-consumo *desde* la gramática propia de la circulación, haciendo énfasis en la territorialidad, el espacio, la organización de los objetos y la experiencia de quienes los ofrecen.

Por ello, la propuesta metodológica que hemos construido para recopilar los datos que aquí presentamos, se centra en reconocer los indicios que configuran la oferta y la distribución de objetos mágico-religiosos en la ciudad. Como dice Verón, si el punto de partida sólo puede ser *el sentido producido*, entonces:

... El acceso a la red semiótica siempre implica un trabajo de análisis que opera sobre fragmentos extraídos del proceso semiótico, es decir, sobre una cristalización (resultado de la intervención del análisis) de las tres posiciones funcionales (operaciones-discurso-representaciones). Se trabaja así sobre *estados*, que sólo son pequeños pedazos del tejido de la semiosis, que la fragmentación efectuada transforma en productos. (p. 124)

Este reconocimiento consistirá en buscar cuáles indicios, cuáles *huellas* que, al configurar las distintas gramáticas de este consumo cultural, puedan hablarnos de los procesos de reconfiguración y de secularización del fenómeno religioso, así como de las estrategias de apropiación que los sujetos que participan en él utilizan para construir la religiosidad a la carta que más se apegue a sus intereses, y con ella ofrecer servicios especializados al público en general. Se busca así que las *huellas* hablen de los modos en que las operaciones discursivas permiten la conformación de sincretismos, propiciando la diversificación de los *bricolages*, o las religiosidades a la carta, que alimentan la *nebulosa esotérica*.

Los resultados obtenidos deben ayudar a construir sentido para los supuestos que sustentan esta investigación. Por ello, indagaremos sobre las gramáticas de producción y circulación que la *nebulosa esotérica* ofrece en Guadalajara, concentrándonos inicialmente en tres tipos de espacios sociales en los que circula y se produce la parafernalia mágico-religiosa del momento. Los tres tipos de espacios son:

- 1) *Espacios tradicionales populares*, entendidos como espacios de oferta esotérica en sincretismo con la magia, la herbolaria, los santos, la medicina popular, la brujería, derivados de un proceso de incorporación de elementos de la religiosidad popular⁷ con objetos provenientes de religiones de oriente, con talismanes, con astrología, etcétera, gracias a los efectos de la cultura mercantil actual;
- 2) *Espacios de distribución y venta especializada*, entendidos como ofertadores de objetos y de discursos simbólicos. Estos espacios pueden clasificarse en dos tipos: a) librerías (esotéricas o no) y b) tiendas comerciales de distribución de objetos mágico-religiosos y servicios mágicos especializados (limpias, lectura de cartas, "armonizaciones"⁸), todas ellas ubicadas en lugares de acceso público (plazas, calles, centros comerciales, tianguis). Se trata aquí de delimitar las características de la cultura de difusión que los discursos mágico-religiosos presentan en tales espacios, procurando registrar sus discursos simbólicos.
- 3) *Espacios de enseñanza esotérica o superación espiritual*, centros de meditación o sanación, así como de terapias naturales o de superación personal, que ofrezcan discursos y prácticas con sustento en tradiciones religiosas.

⁷ Renée de la Torre define la religiosidad popular como "la manifestación simbólica de la resistencia y reelaboración que los sectores populares hacen sobre las formas y contenidos propuestos por la religión oficial o institucional" (De la Torre, 1999:130).

⁸ Durante el tiempo de observación, se compraron algunos objetos (un agua espiritual y un amuleto de protección, entre otros), con el fin de registrar las interacciones inmersas en el momento del consumo. En ambos casos, se observó un ritual particular: la "armonización", que suponemos consiste en una especie de consagración del objeto para el uso exclusivo del comprador. El ritual no pudo ser visto, pues en ambas compras el dependiente se retiró de la vista de quien esto escribe; ello habla de un valor simbólico del objeto sustentado en una ritualización que, como extra-texto, también puede ser analizada, pero que requiere de otras formas de acceso e interpretación.

En concreto, cada uno de los espacios arriba definidos permitirá delimitar los siguientes elementos de la nebulosa esotérica:

- a) ubicación territorial de los espacios en el ámbito urbano, para encontrar las intertextualidades económicas y de distribución espacial inmersas en la ciudad;
- b) tipologías de objetos y su significación, centrada en la eficacia simbólica que les proporcionan los discursos que los sustentan: origen, procedencia y función;
- c) el *bricolage de la oferta*: procesos y redes de distribución (coincidencia y diferenciación en la distribución de esos objetos), así como de circulación e interacción con los textos y discursos contruidos en los centros de divulgación y enseñanza.

En un segundo momento de la investigación, nos centraremos en la forma como se articulan algunos procesos de producción/circulación: el servicio que ofrecen los dueños de locales y tiendas, así como otros ofertadores de servicios. Aquí, se buscará reconocer las operaciones discursivas que, desde el *bricolage* de la oferta, distintos sujetos sociales activan al momento de sus itinerarios de consumo y experimentación personal, para incidir en los discursos generados en cada local. En esta etapa se utilizan entrevistas semiestructuradas, siempre a partir de las condiciones que el contexto de investigación genere. La entrevista pretende recabar información concerniente al perfil individual (primeros contactos con el mundo esotérico, beneficios personales obtenidos, filiación a alguna comunidad esotérica o *New Age*), a su perfil profesional como prestador de servicios esotéricos (tipo de clientes, servicios más ofrecidos, necesidades que cubren), así como las transformaciones derivadas de su identificación religiosa (relaciones de la cultura actual con los problemas de sus clientes, recomposiciones de lo religioso a partir de su experiencia). Con esto, se pretende localizar:

- las formas de legitimación desde la tradición profesional que los prestadores de servicios utilizan para sustentar su práctica
- la forma en que cada prestador de servicios retoma elementos diversos para desenclavarlos de su contexto cultural de origen, y los incorpora en su discurso, y

cómo es que cada prestador de servicios se vale de esos desenclaves para construir su propio *bricolage*, y reconstruir con ello una historia como ofertador, acorde con su biografía esotérica.

Esta búsqueda supone que los ofertadores de servicios esotéricos (dueños de locales y tiendas esotéricas, o coordinadores de espacios de enseñanza) intervienen, con su experiencia individual, a darle sentido y forma a *bricolages* religiosos dentro de la *nebulosa esotérica*, en los procesos de la oferta, instalando locales y ofreciendo servicios especializados, conforme las apropiaciones que han hecho de estos discursos. Con estos recursos, se pretende, además, encontrar la objetivación de las redes de interacción simbólica que, gracias a la práctica de servicios ofrecidos, reconstruyen frente a los procesos que la modernidad ha podido introducir en el contexto de lo religioso.

4. CAMINOS PARA ALCANZAR LA SALVACIÓN: LA GRAN OPERACIÓN COMERCIAL DE LA OFERTA ESOTÉRICA EN GUADALAJARA.

Al revisar los supuestos teóricos del proyecto, se encontró que existía una dificultad, mencionada al inicio de este capítulo: la configuración "nebulosa" de nuestro objeto de estudio. De acuerdo con lo que se observó, esta característica pierde sentido en la medida en que *la nebulosa esotérica se territorializa en la distribución de los objetos y los discursos*. En otras palabras, las manifestaciones de las nuevas prácticas mágico-religiosas que se suscitan en Guadalajara, pueden abordarse desde la lógica del consumo cultural: el territorio y el espacio físico de la distribución de objetos propician la corporeización de lo que Hervieú-Leger denomina *tradiciones religiosas*, es decir, que aquellos discursos religiosos capaces de sustentar prácticas de tal naturaleza, se hacen palpables en los *bricolajes* de los actores sociales, conforme usan los espacios urbanos para incorporarlos a sus prácticas cotidianas.

En este contexto, la observación *in situ* pretendía responder a las siguientes preguntas: ¿cómo se localiza lo global, en el marco de las ofertas mágico-esotéricas de la ciudad? ¿Cómo se simboliza a la mercancía, en el contexto de la nebulosa esotérica? ¿Mediante qué estrategias o recursos la mercancía se convierte en objeto cultural, con eficacia mágico-religiosa? ¿Cómo las mercancías son transformadas para compartir, producir y dotar de nuevos sentidos a los sistemas de creencias trascendentales y religiosas? Para ello, el registro debía articular la estrategia metodológica del método indicial con la propuesta de Verón, de modo que pudieran registrarse los recursos mercantiles y simbólicos que operan en el contexto de la *nebulosa esotérica*. Como se verá a continuación, la observación de espacios y objetos permitió reconocer una triple gramática de producción de sentido: por un lado, la que se refiere a la ubicación territorial de los centros de distribución de objetos mágico-religiosos; por otro, la lógica de organización espacial y comercial dentro de cada establecimiento, que produce discursos específicos y, finalmente, la articulación de estos centros con la divulgación de la experiencia esotérica. Siguiendo con la estrategia del método indicial, comentamos aquí las distintas etapas en que se desarrolló la recuperación de los datos sobre la distribución de objetos mágico-religiosos en la ciudad, y dejamos para el siguiente capítulo lo que concierne a la relación entre espacios de distribución y experiencia de los ofertadores.

Las gramáticas de la oferta

Con la intención de hacer operativo el concepto de *gramática discursiva*, se diseñaron tres puntos de partida para la interpretación de los indicios registrados:

- Ubicaciones territoriales de los centros de distribución, que servirá para encontrar las intertextualidades económicas y de distribución.
- Tipología de mercancías con eficacia mágico-religiosa esotérica (y los elementos que constituyen su eficacia simbólica), para localizar sus relaciones entre la oferta y las tradiciones religiosas que los sustentan, así como los nuevos discursos sincréticos que generan.
- El *bricolage* de objetos de origen y tradiciones diferentes, en tanto interacción con textos globales y usos locales distribuidos construidos como procesos para comerciar y divulgar nuevos modos de acceder a la experiencia sagrada y trascendente.

El primer caso requiere registrar tanto la ubicación física de los centros de distribución, pues es importante clasificarlos según las características propuestas con anterioridad: espacios de oferta religiosa popular y espacios de oferta pública (este último se subdivide en tiendas esotéricas y librerías, y espacios de enseñanza). En el segundo punto, se busca interpretar cómo es que se da la oferta de servicios, en tanto gramáticas de organización y distribución en cada lugar, y si existe relación con la estructura espacio-cultural en que se inscriben los centros esotéricos. En el caso del tercer punto, se intenta registrar las operaciones discursivas que articulan objetos (mercancías) con tradiciones religiosas, así como las formas en que estas últimas sustentan la eficacia simbólica de los primeros y, con ello, identificar los desenclaves que generan la redimensionalización de la experiencia místico-esotérica.

Oferta y territorio: gramática comercial y localización urbana

Conforme la tipología de espacios diseñada (Espacios de religiosidad popular, Espacios de distribución pública y Espacios especializados de divulgación), se buscaron distintos espacios, que fueran representativos de las ofertas neoesotéricas en la ciudad. Así, se visitaron los siguientes espacios esotéricos:

- 1) un pequeño comercio (llamado "isla" en la lógica de los centros comerciales) de objetos mágicos (cuarzos, esencias, velas, inciensos) en Plaza del Sol;
- 2) una librería, ubicada en el interior del restaurante Sanborn's de avenida Vallarta;
- 3) la tienda esotérica de Plaza México;
- 4) el Centro Esotérico Shamara, localizado en la calle 8 de Julio con el número 112⁹;
- 5) la Librería Tao, ubicada también en 8 de Julio, número 123, a dos puertas del centro Shamara
- 6) la Librería esotérica Kundalini (8 de Julio #129), a dos puertas de la librería anterior;
- 7) la tienda naturista Aura, en el número 1720 de la calle de Pedro Moreno;
- 8) la tienda esotérica Nirvana, localizada en el 1026 de Pedro Moreno;
- 9) la Librería Tao, ubicada en el número 1 de Emerson, esquina con Morelos;
- 10) la Librería Esotérica YUG, en avenida La Paz #1736;
- 11) un pasillo de herbolaria en el mercado Libertad
- 12) un pasillo de herbolaria en el mercado Corona
- 13) un pequeño puesto de cuarzos localizado en el pasillo de los indígenas, en la Plaza Tapatía, cerca del Centro Cultural Cabañas, que también se mueve los sábados al Tianguis Cultural del parque Agua Azul

La selección de estos sitios estuvo condicionada a una exploración previa de la ciudad, sin itinerarios definidos. Su revisión permitió reconocer características similares en ellos, referentes a su localización territorial y su perfil comercial. Lo primero que llama la atención de estos espacios es su carácter corporativo: la librería Tao cuenta con 3 tiendas (una de ellas en Monterrey, N. L.), mientras que Aura tiene más de cinco en su haber.¹⁰ Kundalini es un caso particular, pues es una corporación fundada luego del éxito del programa *Radio Fantasma*, especializado en comentar casos paranormales acaecidos en la ciudad y transmitido en la frecuencia de amplitud modulada de Guadalajara

⁹ Con el tiempo, la ubicación espacial de este local cambió en el 2001: ahora es la bodega de una zapatería.

¹⁰ Durante la observación, hecha en 1999, se registraron dos tiendas Aura, ambas en Pedro Moreno; la que aquí se comenta había sido inaugurada poco después, en ese mismo año. La empresa ha ido creciendo en los últimos tres años.

desde hace doce años. La corporación Kundalini Cuenta con dos tiendas, una en el barrio de Santa Tere y la otra en el centro de la ciudad, además de un instituto de parapsicología -en el segundo piso del local de Santa Tere, y que a estas fechas está por cambiar de dirección-, donde se imparten cursos relacionadas con este campo, lo que la ha convertido en el punto de partida de la nueva esoteria en Guadalajara (cfr: entrevista al dueño de la tienda esotérica *Nirvana*). Además, Kundalini pertenece a una sola familia, cuya cabeza es el fundador del programa radiofónico citado; sus hijos han abierto la cadena de tiendas *Aura*, lo cual es indicador de la rentabilidad del negocio.

Esta última característica puede reconocerse en otros centros: las tiendas Tao fueron fundadas algunos años antes que las Kundalini (tienen 20 años vendiendo libros esotéricos), pero su dueño ha sido más conservador y menos comercial que sus competidores, pues ha procurado mantener sólo estas 3 tiendas. Otro caso es la tienda de Plaza México, que abrió poco después de la inauguración de la plaza, y hasta la fecha su dueña ha ido adaptándose a las novedades esotéricas y a las tendencias naturistas que se han incorporado al mercado. En ambos casos, la rentabilidad del negocio les permite a los dueños mantenerse dentro de la competencia, integrar a sus exigencias y ofrecer productos según la lógica fundamental de la oferta y la demanda.

Caso distinto son los puestos de yerbas y plantas medicinales en los mercados más tradicionales de la ciudad. Su eficacia comercial, sustentada en décadas de experiencia, incorpora la reorganización propia de la nebulosa esotérica para volverse un negocio familiar. Algunos de los dueños suelen tener dos o tres puestos, que son atendidos por los miembros de su familia: hijos, esposas, hermanos o sobrinos se han incorporado al negocio familiar, aprendiendo al mismo tiempo técnicas de brujería y estrategias de comercialización. Aunque la disposición de los puestos dentro de los mercados los obliga a ofrecer un atiborrado conjunto de objetos, hay diferencias entre los puestos del mercado Corona y los del Libertad: los del primero mezclan el conocimiento popular sobre las yerbas medicinales con objetos mágico-esotéricos y católicos, y los del segundo lo hacen, además, con medicina naturista de bajo presupuesto (incluso, con productos que se publicitan en televisión).

En lo que se refiere a los puestos independientes (el de Plaza del Sol y el de la Plaza Tapatía), llama la atención su posicionamiento en zonas de alto tráfico peatonal, a pesar de que las plazas no tienen la misma lógica (una es comercial y la otra es de tránsito y esparcimiento, ubicada en el centro de la ciudad). En ambos casos, la distribución de objetos está restringida a los límites físicos del espacio que se les ha asignado (2 metros cuadrados para la "isla" y 1 metro cuadrado para el puesto de cuarzos), por lo que la variedad de objetos ofertados se ve disminuida al grado de la especialización: el puesto de la Plaza

Tapatía¹¹ articula la venta de cristales de cuarzo con servicios astrológicos, mientras que la "isla" en Plaza del Sol ofrece pequeñas cantidades de distintos objetos (cfr. *infra*: tipología de objetos mágico-religiosos).

Una distinción más se ubica en las librerías: tanto las Tao como la de Sanborn's concentran su atención en publicaciones del campo, aunque en las Tao también haya objetos mágicos -como cuarzos y algunos artículos de Feng-Shui-, pero en menor cantidad. La diferencia más notoria entre estas librerías es la especialización de las publicaciones: mientras la librería Sanborn's ofrece títulos esotéricos que se diluyen entre el amplio conjunto de títulos y géneros a la venta (situación que sucede igual en todos los locales de la cadena), las tiendas Tao tienen un amplio repertorio de temas esotéricos y editoriales de distinto origen (nacional o extranjero), e incluso de distintas fechas de publicación. El lema de estas librerías ("Si no ve lo que busca, se lo conseguimos"), sustenta su especialización y su eficacia comercial.

Los elementos observados hacen pensar que la distribución de estos espacios de oferta neo-esotérica se articulan en una doble *discursividad*: la *territorial* y la *comercial*. Los *indicios* de la gramática territorial refieren a espacios culturales concretos: los puestos de herbolaria y algunas librerías se encuentran ubicadas dentro del primer cuadro de la ciudad, entre los límites de la Calzada Independencia y la avenida Federalismo, así como entre la avenida Juárez y la calle Independencia. Asimismo, existe otra zona de ubicación: la "zona Chapultepec", ubicada entre la avenida del mismo nombre y la avenida Enrique Díaz de León, que combina librerías y tiendas esotéricas con centros de enseñanza del mismo tipo. La otra zona es más dispersa, en tanto incluye cuatro dos locales registrados en plazas comerciales o públicas: la tienda en Plaza México, el puesto en Plaza del Sol, los puestos de cuarzos en la Plaza Tapatía y en el Tianguis Cultural. Esta *discursividad territorial* da pistas sobre su articulación con la *comercialización* de creencias mágico religiosas que existen en el centro de la ciudad: mientras en el centro se vincula espacialmente la *New Age* con la religiosidad popular y la tradición católica, en las plazas comerciales hay una concentración de *bricolages* desde el discurso neoesotérico, interpe-lando a los actores que cuentan con bagajes experien-

¹¹ Este caso no fue considerado para el análisis subsecuente, dado que sus operaciones discursivas funcionan básicamente igual a las de la "isla" en Plaza del ■. No obstante, es importante destacar que el comercio esotérico ha regresado a los mercados sobre ruedas, reconfigurando la historia de los yerberos de la etapa posterior a la conquista.

ciales distintos a los que operan en el público que circula por el centro de la ciudad.

Al mismo tiempo, la *comercialización* responde a la lógica de la oferta y la demanda, en tanto los distintos centros ofrecen una especialización dentro del mercado esotérico: bien sea con objetos y servicios, o bien con la exclusividad de la oferta editorial, los espacios neoesotéricos en Guadalajara articulan la competencia y la distribución de objetos igual que si se tratara de cualquier otro giro comercial, en donde la permanencia, la actualización, la distribución y la corporatividad se vuelven elementos indispensables de su permanencia dentro del mercado esotérico.

La observación realizada en estos espacios de oferta, permitió reconocer distintas formas de organización espacial, que dependen básicamente de la estructura del espacio en cuestión. Aunque existen diferencias obvias en la forma de exponer los objetos, hay coincidencias que saltan a la vista, según el tipo de espacio: ya sea por la especialización, ya por la corporación empresarial, las ubicaciones espaciales dentro de cada sitio observado ayudan a reconocer distintas estrategias de distribución de objetos y de interacción con el cliente, de modo que es posible confirmar la existencia de operaciones discursivas a este respecto. A continuación se hace una interpretación de las *huellas* encontradas en estos sitios, según su clasificación, y las articulaciones gramaticales que las estructuran.

1. Espacios de religiosidad popular: oferta sincrética de objetos y servicios

Los mercados forman parte inherente de la cultura urbana tradicional. La distribución de mercancías diversas (alimentos perecederos o preparados, ropa, juguetes tradicionales y modernos, artesanías, etcétera) los hace centro de fuertes intercambios comerciales. La ciudad, en su crecimiento, ha ido

modificando las articulaciones entre los comercios y sus clientes, de modo que este tipo de espacios compite fuertemente con los grandes centros comerciales. Sin embargo, en una ciudad como Guadalajara, cuya cultura tradicional puede verse cotidianamente, los mercados han adquirido un carácter doble: por un lado, son centro de distribución para la población adyacente a su ubicación territorial, aunque por otro ofrecen mercancía que sólo puede conseguirse dentro de ellos. Así, mercados como el Libertad (o de San Juan de Dios) y el Corona, ofrecen mercancías que son ya parte de su identificación en la comunidad: el primero ofrece diversas artesanías (canastas, zapatos y huaraches, ropa de cuero, joyería, dulces típicos de Jalisco), mientras que en el segundo pueden encontrarse artículos para recordar y adornar las fiestas religiosas (bautizos, primeras comuniones, bodas, XV años). En ambos, además, la oferta esotérica es rasgo característico, y sus locatarios son reconocidos tanto por la comercialización de objetos esotéricos como por la eficacia de sus trabajos mágicos.

Aquí, los locales esotéricos son tan antiguos como los mercados mismos, aunque la oferta de servicios considerados como tradicionales (limpias, yerbas medicinales, magia popular), se ha combinado en los últimos diez años con la oferta mágico-esotérica de maneras significativamente importantes, pues los dueños de los puestos se han "actualizado" para incor-porarse a este mercado y competir de distintas formas por la clientela. La discursividad de los objetos en estos espacios hace evidente el sincretismo tradicional de la práctica religiosa popular, pues combina elementos de esta tradición religiosa (polvos mágicos y jabones para limpias que se valen de una oración a algún santo para producir efecto) con los productos más novedosos de la esoteria actual, de modo que las

veladoras y los amule-tos pueden ser combinados con los mismos santos católicos, o bien relacionarse con imágenes provenientes de otras tradiciones religiosas (como la budista, la hindú o las creencias afroantillanas).

A pesar de estas similitudes, los dos mercados presentan condiciones espaciales distintas, tanto por su localización al interior del mercado como por los tipos de objetos y servicios ofrecidos al cliente. El tamaño de estas zonas también es distinto, pues la del mercado Libertad es muy pequeña en comparación con todo el edificio, mientras que en el Corona el segundo piso está casi dedicado a estos locales, de donde se puede deducir la importancia que representa para la administración de cada mercado.

El mercado Corona

Ubicado en la esquina de la avenida Hidalgo y la calle Santa Mónica, en el primer cuadro de la ciudad, este mercado ofrece distintos productos a la venta: al interior se vende comida, dulces típicos, frutas y verduras; en la parte de afuera - acondicionada con puestos de paredes metálicas-, se comercia con aparatos electrónicos, ropa, accesorios personales (lentes, relojes, sombreros), y juguetes importados. Los artículos mágico-religiosos se encuentran en la planta alta del mercado, donde además de estos puestos, autodenominados "yerberías", hay pescaderías, fondas y locales de frutas y verduras.

Las yerberías se distribuyen a lo largo de los cuatro pasillos centrales, y de primera vista parecen similares; sólo tres de ellas cuentan con la denominación "esotérica" (y pertenecen al mismo dueño), aunque la mayoría estén destinados a este tipo de comercio. No obstante, los mismos objetos hablan de la especialización de los locales; organizados en un espacio promedio de 2 metros de largo por 1.80 de fondo, yerbas y objetos ofrecen al cliente las siguientes operaciones discursivas:

- a) Las "yerberías" propiamente dichas. Ya sea de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, la distribución deja ver una gran variedad de yerbas

medicinales, las cuales tienen dedicado un espacio de aproximadamente la mitad hasta una tercera parte del total del frente del local, en donde además suelen existir señales (etiquetas rotuladas) que indican el tipo de hierba que se almacena. El acceso para los locatarios depende de la organización de los estantes, y puede estar a la izquierda o a la derecha del local.

- b) Los locales esotéricos suelen mostrar en su frente una combinación de yerbas (a veces apiladas, a veces en sacos grandes) con medicinas naturistas y objetos utilizados en prácticas de brujería popular, como jabones (Siete Machos, de San Fernando, de San Agustín, del destierro, el cura-todo, el ténme-aquí, el de chuparrosa, entre otros); objetos que podríamos denominar como "nuevos" (en tanto recuperan discursos de la *New Age*) tales como aceites zodiacales, cuarzos de colores, pirámides con cuarzos y figuras de ángeles, sprays "armoni-zadores" (que sirven para "sellar" el aura luego de una limpia), pequeñas velas de colores, figuras de cerámica (trolls, efigies de "la Santa Muerte" o del Mago Merlín) o acrílico (budas, herraduras y pirámides, todos con pequeños amuletos dentro); y, finalmente, distintos tipos de amuletos personales (herraduras, tetragramatones, heptagramas, eneagramas). También, algunos locales venden folletos explicativos, relacionados todos con la magia blanca y el significado de los distintos amuletos.

El mercado Libertad

Este mercado ofrece aspectos distintos del mercado Corona. Ubicado en el cruce de la calzada Independencia con la avenida Javier Mina, es el mercado más antiguo de la ciudad. Su especialidad en artículos artesanales lo hace uno de los principales centros de compra para los extranjeros y los tapatíos, quienes pueden encontrar objetos relacionados con la cultura tradicional de la localidad. En este mercado, el acceso a los locales esotéricos está en el segundo piso: basta con localizar, desde cualquier ángulo en el interior, la única zona que tiene locales con paredes de metal, justo en la esquina que conecta la zona de alimentos con los pasillos de aparatos electrónicos (equipos estereofónicos, celulares, discos compactos, videocaseteras, etcétera). La oferta esotérica se distingue por los objetos que se encuentran a la vista:

- a) Unos locales ofrecen medicina natural, justo en el pasillo. Pueden observarse frascos y cajas destinados a curar distintas

enfermedades: auxiliares contra el cáncer, extractos de fibras vegetales para problemas digestivos, estimulantes de la memoria o el apetito sexual, entre otros muchos. En algunos de estos locales, la fachada de venta naturista oculta el fondo del local: estantes llenos de veladoras en altos vasos de vidrio y frascos de sprays "espirituales" a todo lo ancho y alto del interior del local, son evidencia del trabajo esotérico que se realiza en ellos: armonizaciones de aura con sprays y veladoras, así como lectura de cartas, son su servicio principal.

- b) Otros locales son abiertamente esotéricos: combinan los objetos tradicionales de la yerbería y la magia popular (jabones, esencias, polvos mágicos y colibríes disecados) con artículos neoesotéricos como velas y veladoras de colores, amuletos o figuras representando a la Santa Muerte o al Buda. No hay un orden específico para exhibir los objetos, así que es posible encontrar también medicina naturista, pero en menor cantidad y organizada junto a los demás objetos.

En ambos mercados se pudo observar que el almacenaje y la interacción con el cliente presentan características similares. Dado lo anterior, la descripción que sigue sobre sus discursividades servirá para completar la lógica de los espacios de tradición popular.

La discursividad del almacenaje:

En la pared del fondo del local, se encuentran los estantes con los productos que ofrece el dueño, sólo que en un orden (que en ocasiones raya en el desorden) distinto al del mostrador. Según sea una yerbería o un local esotérico, las repisas se llenan con las mercancías, organizadas por tipos y desde la orilla hasta el fondo del estante; tal organización habla de una gramática exclusiva para el locatario, quien la diseña según sus necesidades y sus compras. En ocasiones, este almacenaje sólo puede ser observado a través del espacio destinado al acceso del local, pues la acumulación de objetos en el mostrador hace difícil que el cliente pueda ver hacia el interior, lo que indica además un límite claro de poder entre cliente y dueño: el acceso se condiciona no sólo por el rol representado, sino porque el mismo espacio ofrece medidas y accesos específicos para cada rol.

En general, el almacenaje de los objetos esotéricos está condicionado por su tipo. Así, pueden observarse apilados los jabones, junto con las veladoras, los sprays, los aceites y esencias zodiacales, compartiendo el mostrador con los polvos y las aguas espirituales. O bien colgados de un alambre que atraviesa de pared a pared, los amuletos y varios racimos de velas de colores hacen las veces de límite superior o lateral para el local. Esta organización dificulta la búsqueda, tanto por lo abigarrado del conjunto como por el espacio destinado a su presentación. Es, entonces, una articulación barroca, no sistemática, condicionada al espacio y al tamaño y tipo de los objetos. En este sentido, no hay organización según las tradiciones religiosas que sustentan la eficacia simbólica de los objetos, sino que se esparcen por el puesto sin conexión aparente.

La discursividad de la interacción:

En la relación locatario-cliente se sucede una interacción comunicativa particular: se hace necesaria una competencia concreta, un conocimiento particular sobre el objeto o el servicio buscados. La dinámica suele configurarse de la siguiente manera: el cliente se acerca, ya con curiosidad, ya buscando al dueño (que está siempre al pendiente). Una vez hecho el contacto, la transacción inicia o con una pregunta por parte del cliente ("¿Tienes algo para...?"; "Necesito..."), o con una petición concreta ("Me llevo tal libro, figura, vela..."; "Quiero un ... para..."), a la que el dueño responde adecuadamente. Según el cliente lo requiera, el yerbero hace entrega del objeto o yerba, o bien se concerta una cita para realizar el "trabajo" para el cliente (una lectura de cartas, una "armonización" para una vela o un amuleto, que pueden realizarse en ese momento). Incluso, si así lo permite la interacción, el yerbero puede dar una fórmula sencilla de memorizar, al tiempo que entrega el objeto comprado, para que el cliente termine de activar el poder de la mercancía. Aunque las mercancías están exhibidas para su venta directa, también operan con una lógica particular: cada objeto mágico está destinado a usarse para un trabajo específico, según considere el parapsicólogo luego del análisis del caso. En este sentido, el cliente se ve en la necesidad de comprar los objetos requeridos y pagarlos junto con el precio de la consulta. De aquí se deduce una *gramática funcional* de los objetos ofertados, con la cual adquieren un valor simbólico especial al estar destinados a resolver el problema en combinación con el poder

del locatario, quien hace lo suyo durante el tiempo que dure el "trabajo" mágico.

La *gramática funcional* opera con una lógica simple, en la que se articulan la interacción para comprar un amuleto con la pregunta explícita por su "armonización": si se solicita, el servicio aumenta el costo del objeto. Además, este servicio está ritualizado: una vez hecha la petición de la armonización, el dependiente toma el objeto y se retira de la vista del cliente, quien no puede observar el proceso que transforma el amuleto en uno eficazmente armonizado para su provecho personal. Al regresar el dependiente, explica al cliente los pasos a seguir para que él mismo complete el ritual de consagración en casa: el objeto no debe ser tocado por nadie más que su dueño, e incluso habrá que aplicar algún aceite o polvo en privado para completar el proceso; aquí la aparente "carga de energía" otorga valor simbólico al amuleto, en función del tipo de deseo expresado. En este sentido, se observa que la interacción compra-venta se ve afectada tanto por la petición o búsqueda inicial del cliente, como por la manera en que el ofertador condiciona el uso y la ritualización del objeto para su uso posterior.

Por otro lado, la posesión de dos o tres locales, por parte de los yerberos, condiciona los modos de interacción entre ellos y los clientes: dependiendo de los locales que posea y de su distribución en cada pasillo, así como de la curiosidad o necesidad del interesado, el locatario pueden controlar al cliente con la mirada y la voz ("¿Qué vas a llevar?" es la frase obligada), optando por quedarse en su sitio o acercarse al posible comprador. Como decíamos arriba, los discursos que se juegan en tal interacción hablan de un extra-texto previo: un saber sobre el tema obligado para cliente y locatario, sin el cual la transacción no sería posible. Ello habla de una gramática de interacción en la que se juegan las competencias de cada rol para lograr buen término entre locatario y clientes.

Por otra parte, estos locales presentan una lógica de organización simple que articula fuertemente las interacciones entre los usuarios. Al estar ubicados en espacios de comercio público y general, su ubicación en el mercado condiciona la presentación de los objetos, que se distribuyen bajo la lógica de lo público y lo privado, gracias al pequeño acceso para la persona encargada: tanto los objetos mágicos como los relacionados con la salud y la sanación (medicinas, herbolaria), se encuentran al frente, a la vista; mientras, los objetos de uso

privado ("sprays" mágicos, veladoras y velas para trabajos mágicos, y en algunos casos hasta amuletos) se encuentran en el espacio privado, como indicando la lógica de alcance para la persona que lo busca. Ello propicia que el acceso inmediato al mostrador permita una interacción impersonal, de mero comercio, mientras que el acceso restringido al espacio privado obligaría a la explicitación del problema a resolver, y el otorgamiento de confianza hacia el ofertador de la solución).

Así, se entiende que en ambos mercados las operaciones discursivas que se suceden en los puestos de mercado hablan de una renovación de los sincretismos populares, debido a la presencia no sólo de objetos mágicos con eficacias simbólicas provenientes de la *nebulosa esotérica* (como los amuletos o los cuarzos), que se entremezclan con aquellos reconocidos como más populares (los amuletos con imágenes católicas, las veladoras o los polvos y jabones), sino por los cambios en la discursividad de la interacción cliente-dependiente. En ella se activa una *gramática funcional*, que dota de misterio y al objeto mediante su "armonización" y opera una situación de poder en la que el cliente otorga su confianza en los conocimientos actualizados del dependiente; al mismo tiempo, el cliente debe terminar el ritual de manera privada. Esto último hace distinta la tradición histórica de estos lugares, en tanto los productos propios de la *nebulosa esotérica* actual se hacen presentes al momento de la interacción, resignificando las condiciones de dicha tradición para articularse con ella y redimensionalizarla.

En conjunto, la discursividad de la organización de los objetos y la discursividad de la interacción locatario-cliente, permiten reconocer una *gramática administrativa* que, sobre la base de una estructura comercial, articula la oferta sincrética de la tradición religiosa popular con la nueva esoteria y sus productos. La composición de la religiosidad popular propia de los mercados tradicionales se ve reconfigurada por las leyes de la oferta y la demanda, así como por la especialización que el producto requiere para su venta y circulación. Ello puede verse en las combinaciones de objetos ofrecidos en los locales de cada mercado, así como en las formas de atender a la clientela y responder a sus demandas. En este sentido, se puede decir que las estrategias de comercialización, ejemplificadas en la discursividad espacial y la discursividad de interacción tienen fuertes bases económicas, situación que permite perfilarla como uno de los componentes básicos de la *nebulosa esotérica* en la ciudad: la cultura comercial de la urbe tapatía está también presente en este campo, haciéndolo

parte del entramado comercial y configurándola como una opción rentable, competitiva y eficaz para los locatarios, pero también para los clientes, quienes tienen la posibilidad de acceder a este tipo de servicios por medio de la distribución en estos espacios, articulados dentro de la lógica económica que su ubicación territorial representa.

2. Espacios de distribución pública: librerías y tiendas esotéricas

El mercado esotérico ha salido, en los últimos 12 años, hacia calles y avenidas, de modo que ahora es visible y fácilmente localizable. Las corporaciones mencionadas (Kundalini, TAO, Aura), han visto una gran veta comercial en "lo esotérico", de modo que mantienen un crecimiento regular y adaptado a la oferta y la demanda, con el fin de estabilizar, normalizar y actualizar sus discursos y sus prácticas. Cada tienda, cada librería, aporta ejercicios de oferta acordes con la amplia gama de objetos y temas que existen en el ambiente esotérico, y permiten que la recomposición de las creencias mágico-religiosas se activen desde la comercialización y la prestación de servicios.

Las *huellas* observadas en estos espacios permiten reconocer que la circulación de objetos y discursos es más específica que la registrada en los mercados populares, aunque existen coincidencias dada su lógica comercial y de distribución. Todas tienen en común la oferta de objetos y de libros, pero se distinguen unas de otras por los usos y las especializaciones que ofrecen, de modo que los procesos de circulación articulan la organización espacial de los objetos y el uso particular del espacio al interior de la tienda con los servicios: lectura de tarot, limpiezas, armonizaciones, trabajos de alta magia. Incluso la simple distribución de libros dependen del espacio interior con que cuenta el local elegido, cuyos límites condicionan la organización de anaqueles y oficinas para ejercer una práctica esotérica segura y restringida.

Librerías esotéricas: la oferta editorial

Dentro de la lógica comercial de la esoteria tapatía, las librerías forman parte importante de la distribución de discursos. Los libros esotéricos se distribuyen de distintas formas y en diversos volúmenes, de modo que la población tiene acceso a una infinita variedad de temas y tratamientos: tradiciones religiosas, parapsicología, ovnis, poderes mentales, magia, ocul-tismo son sólo algunos

tópicos comercializados en estos centros especializados. Las editoriales han visto en este movimiento religioso una gran capacidad de compra, por lo que puede decirse que, en esta alianza comercial, el esoterismo ha asumido la lógica de la divulgación que el libro conlleva por definición, para incorporarse al mercado editorial y difundir todas estas creencias.

Como el mercado editorial esotérico ha logrado traspasar las fronteras mercantiles, es fácil encontrar títulos relacionados con el fenómeno en casi cualquier librería; por ello, la especialización en el mercado confiere al comprador la seguridad de obtener un documento fiel a su origen, de modo que la distribución de libros esotéricos de buena calidad queda en manos de unos cuantos.

Aunque las tiendas esotéricas compiten en el mercado editorial, no centran toda su atención en los libros. Por ello, fue necesario recorrer las zonas de observación para localizar aquellas librerías que ofrecieran este servicio específico. El recorrido ayudó a localizar tres librerías esotéricas: las TAO y la YUG, localizadas dentro de la zona Chapultepec. Al momento de realizar esta búsqueda, se encontró una librería comercial en la zona, perteneciente a la cadena de restaurantes Sanborn's, de modo que fue elegida también para fines de comparación en la distribución de este tipo de publicaciones. En todas ellas existe -al igual que en las yerberías y puestos esotéricos de los mercados-, una *gramática espacial* y lógicas de interacción con el cliente. A diferencia de la organización y los objetos ofertados en los puestos de mercado, la oferta en las librerías ayudó a identificar las tradiciones (esotéricas, religiosas, mágicas) que sustentan sus contenidos, de modo que pudo configurarse una tipología acorde a ello.

Las *huellas* en estos espacios ofrecen las siguientes *gramáticas*: 1) la gramática espacial, que permite identificar las formas en que la distribución al interior del espacio permite la circulación del cliente; 2) la de interacción locatario-cliente, en la que puede verse -al igual que en los puestos esotéricos de los mercados-, las condiciones de la compra-venta; y 3) la de oferta, en la que se reconoce su definición como librerías especializadas.

El espacio: exhibición y circulación

Las tres librerías esotéricas (TAO y YUG) ofrecen al cliente una lógica similar de organización. En función de las condiciones estructurales del local (tamaño, localización en la ciudad), puede verse en ellas espacios de circulación, espacios destinados a la exposición de la mercancía, y espacios para la transacción económica. Esto sucede indistintamente para las tres librerías, de modo que cada una ofrece articulaciones distintas según los límites del local y la creatividad del locatario. En contraste, Sanborn's destina un área específica para la venta de libros, y su organización espacial obedece únicamente al tipo de objetos que se venden (libros y revistas), y aparece articulada a las condiciones generales de la tienda departamental.

La librería YUG, por ejemplo, está ubicada en avenida La Paz y es un espacio destinado principalmente a la venta de libros, aunque es posible encontrar algunos objetos esotéricos, como tarots y figuras de cerámica, inciensos, sapos del Feng-Shui, jabones y esencias o calcomanías con la figura del ying-yang; igualmente, la venta incluye discos compactos de música *New Age* y de relajación, así como videos con distintas temáticas esotéricas.

La distribución del espacio permite reconocer una amplia zona pública que combina la circulación de la clientela con algunos mostradores, al tiempo que se distingue un área pequeña destinada a la persona encargada del local. Los estantes cubren las paredes del local, de modo que se distingue la preponderancia de los libros en comparación con las otras mercancías, que se encuentran organizadas según su tipo: figuras de cerámica y de la suerte (sapos, magos, budas), esencias, discos o inciensos, distintos tipos de tarot.

- a. Una característica especial en esta tienda es la organización de los libros, que se encuentran mostrando el lomo a la vista, no su portada, lo cual se relaciona directamente con su clasificación, acorde a los siguientes temas:

Cuadro 1. Librería YUG
Temáticas registradas

- | | | |
|---------------|---------------------|---------------------|
| - Religión | - Culturas antiguas | - Libros orientales |
| - Masajes | - Naturismo | - Sufismo |
| - Induismo | - Chamanismo | - Meditación |
| - Yoga | - Teosofía | - Encarnación/karma |
| - Angelicismo | | |

Fuente: Registro etnográfico. Diciembre de 1999

Esta clasificación permite al cliente una búsqueda más específica, pero difícil de reconocer: como las portadas y las contraportadas suelen traer imágenes e información relevante que permite al posible lector un registro más profundo del libro, la mirada que se posa en el rótulo del tema y luego en el lomo debe aguzarse si pretende ser eficaz. En este sentido, es posible pensar que la especialización del local está directamente relacionada con el conocimiento del cliente, ya que la organización de los libros requiere de una mirada capaz de interpretar la clasificación para efectuar la compra.

En cuanto a la gramática de interacción, la organización de los objetos, puestos al alcance de la mano, hace que el locatario responda exclusivamente para resolver dudas sobre la existencia de algún libro en particular, o para la compra de alguna mercancía (durante la observación se mantuvieron al margen de nuestras actividades, luego de otorgarnos el permiso de registro). En este sentido, esta gramática se basa en la búsqueda que el cliente realiza, y en la compra posterior, puesto que para los libros no hay activación especial. En el caso de los objetos, esta interacción se reduce a la información básica: para qué sirve el objeto y cuánto cuesta, pues no fue posible averiguar si los encargados de la librería están capacitados para activar las propiedades de los objetos.

Esta interacción sucede igual en la librería TAO de la calle 8 de Julio (curiosamente vecina inmediata de la tienda esotérica Shamara y de la Kundalini), y en la librería TAO de la calle Emerson. La organización espacial en ambas obedece a la misma lógica: estantes de libros alrededor de las paredes, y un área especial para la compraventa. En el caso de la tienda de 8 de Julio, el mostrador se encuentra a la entrada y en su interior pueden verse distintas

mercancías esotéricas (principalmente cuarzos, aunque hay algunos mazos de cartas de tarot, inciensos y algunos objetos relacionados con el Feng-Shui). Esta tienda ofrece, además, lectura de cartas de tarot y armonizaciones, para lo cual cuenta con un espacio al fondo destinado a este uso. Suponemos, dada la ubicación espacial de este local, que los servicios esotéricos forman parte de una estrategia de competencia con los otros centros, que ofrecen estos servicios con mayor regularidad que la librería.

En lo que se refiere a la librería TAO de Emerson (que será en adelante ejemplo de la oferta editorial de ambas librerías), el orden espacial en su interior articula estantes de libros alrededor de las paredes con mesas en el medio del local, que soportan distintos mercancías: cuarzos, un pequeño Buda, dos fuentes de cerámica, calcomanías, campanas, angelitos de latón con incrustaciones de cuarzo, juegos de tarot, velas de colores, perfumes y audiocassettes. La característica más notoria en esta librería TAO son los adornos en sus paredes: cuadros con el Tetragramatón (estrella de cinco puntas con símbolos diversos que aparece frecuentemente en las tiendas esotéricas, y se utiliza como protector), una gráfica iridiológica, otra de reflexología, un cuerpo humano en el que se señalan distintos puntos de acupuntura; una imagen del árbol de la vida, y un cuadro de cada signo del zodiaco. Todos ellos suponen significados relacionados con el mundo esotérico, y se asume que representan algunas de las temáticas encontradas en los rótulos de los anaqueles:

Cuadro 2.

Librería TAO (Emerson) Temáticas registradas

NATURISMO Y MEDICINAS ALTERNATIVAS	CIENCIAS OCULTAS	TRADICIONES RELIGIOSAS	PRÁCTICAS ORIENTALES	PSICOLOGÍA	OTROS
Homeopatía	Parapsicología	Teosofía	Rei-Ki	Gestalt	Sexo
Iridiología	Espiritismo	Cristianismo	Feng-Shui	Inteligencia emocional	Mitología
Cristaloterapia	Mentalismo	Cábala	Zen	Programación neurolingüística	Egipto
	Muerte y reencarnación	Rosacruces	I Ching		Artes Marciales
	Tarot	Satanismo			
	Sueños				
	Numerología				
	Alquimia				
	Ovnis				
	Astrología				
	Pirámides				
	Magia				
	Gnosis				
	Adivinación				

Fuente: Registro etnográfico. Diciembre de 1999

El contraste entre las temáticas que manejan estas librerías y la YUG es notorio, especialmente si consideramos que se especializan en la comercialización de libros esotéricos. De cualquier forma, es interesante reconocer la especialización de las librerías TAO en función de la clasificación anterior: el mayor peso de las temáticas recae en lo que se conoce como "ciencias ocultas", es decir, tradiciones antiguas cuyo conocimiento estaba restringido, dada la información y las prácticas que ofrecen. Como ahora el movimiento de la *nebulosa* esotérica ha permitido su divulgación, entre otras cosas gracias al ejercicio editorial, estos conocimientos se ofrecen ampliamente, logrando alcanzar al público en general. En este sentido, los libros que hacen referencia al conocimiento de tradiciones religiosas tienden a mostrar la parte "oculta" o poco conocida de algunas de ellas, para informar y actualizar a los lectores. Los títulos que se registraron en estas librerías ofrecen más información a este respecto:

Cuadro 3

Libros Esotéricos. Librería TAO (Emerson)

TÍTULO	AUTOR	EDITORIAL	TRADICIÓN/ TENDENCIA
La magia rúnica	Mary Moore	Enigmas de las ciencias ocultas	Vikinga
El Apocalipsis desvelado	Adolphe Bertet	Ediciones Obelisco	Esoterismo cristiano
Signos zodiacales para el año 2000	Gloria Star	Alamah	Astrología
Signos zodiacales para el año 2000 y almanaque de jardinería	Gloria Star	Alamah	Astrología
Manual del maestro Masón	José Díaz Corvallo	Editorial Valle de México	Masonería
Satán y Compañía		Editorial Valle de México	Satanismo
El poder curativo de la mente	(prólogo de Daniel Goleman)	Tulku Thondup	Parapsicología
Ángeles: protectores invisibles	C. W. Leadbeater	Colección 3er. Milenio	Catolicismo
Sanación mediante piedras e imanes	María Gemma C. A. Green	Editorial Altradamun	Cristaloterapia
El gran libro de la Quiromancia	Madame la Roque	ROCA	Adivinación
Enciclopedia de los herejes y las herejías	Leobardo Georgi	Océano	
El libro de los hechizos de amor	E. F. G. Calvert	TIKAL	Magia blanca
Historia de la brujería	Montaque Summers	Biblioteca DM	Magia
El extraño poder de los aojadores	Fco. Javier Arries	Aguilar	Magia
El ajo y sus propiedades curativas	John Heinerman		Naturismo
La meditación	Ramiro A. Calle		
Jesucristo, el gran desconocido	Diego Rubio Barrera	ROCA	Cristianismo

Fuente: Registro etnográfico. Diciembre de 1999.

Como puede notarse, los contenidos son diversos, de modo que muestran la gran variedad de discursos que circulan alrededor de las temáticas descritas. Así, el lector puede tener acceso a la brujería tradicional, aprender a leer la mano, conocer sobre aquellas tradiciones que, estando fuera de nuestra cultura religiosa, han venido a modificarla sustancialmente, o adentrarse en la magia, el conocimiento de los ángeles, los beneficios del naturismo, etcétera.

Esto sucede no sólo en las librerías especializadas: la comercialización, como ya comentamos, ha alcanzado a todos los distribuidores de libros en la ciudad. Pueden verse en los supermercados o en cualquier librería, aunque su distribución deba competir con todas las otras editoriales y temáticas. Esto lo muestra el registro de libros en Sanborn's Vallarta, cuya organización espacial permite la permanencia del público por largos periodos, de modo que es posible revisar los libros detenidamente y elegir el que más convenga a las necesidades particulares.

En este local, la librería se encuentra justo a la izquierda de la escalera de acceso al bar y al restaurante (ver mapa anexo), lo que permitiría pensar en cierta estrategia de mercado (los clientes del restaurante suelen aprovechar el tiempo en la librería cuando esperan a alguien). En concreto, la gramática de la distribución se caracteriza de la siguiente manera:

- 1) Alrededor de las paredes, donde se exhiben para su venta numerosos tipos de revistas, tanto nacionales como norteamericanas; frente a la pared de las escaleras hay varios estantes dispuestos para la exhibición de libros. En el caso concreto de las revistas esotéricas, su ubicación se encuentra en la pared que queda justo bajo las escaleras, en la parte superior y extrema derecha del estante para revistas ahí ubicado. Se encontraron los siguientes títulos, sin ningún acomodo en particular: Enigmas y Karma 7.
- 2) En mesas, ubicadas junto al estante de las revistas arriba descrito; sobre su superficie se encuentran colocados, aparentemente sin ningún criterio específico, diversos libros, cuyas temáticas incluyen distintos tipos de narrativa, algunas ediciones especiales en caros empastados, así como numerosos títulos sobre autoayuda, salud, sanación, etcétera.
- 3) En seis libreros especialmente diseñados para el lugar. En esta zona, los estantes cuentan con un portaletrero de doble cara, que permite ubicar las temáticas generales que clasifican las publicaciones ofrecidas al público; algunas de estas clasificaciones son: psicología y salud, superación personal, novelas de actualidad. Esta gramática de operacionalización distributiva no es muy confiable, en tanto los libros registrados no se encontraban en los libreros que les correspondían.

- 4) La gramática de la interacción es sólo instrumental: el cliente no recibe atención alguna por parte del empleado del área, salvo cuando se explicita la búsqueda. Por lo demás, la interacción se remite exclusivamente a la entrega del documento elegido para su cobro y posterior entrega.

El registro de los títulos que aparece a continuación es una muestra de la diversidad de discursos circulantes. La lista incluye los siguientes datos: título, autor(a, es), editorial y temática o tipo, y están registrados según fueron encontrados en el estante: de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, en un solo lado del estante. Con respecto a la diversidad, notamos diferencias sustanciales en cuanto a las temáticas y al tipo de discurso que, aparentemente, desarrolla cada uno de los libros registrados. También se podrá observar la variedad de editoriales, entre las que resaltan algunas bastante conocidas, lo que habla del interés por la comercialización de este tipo de objetos discursivos. La lista, pues, es como sigue:

Cuadro 4
Librería Sanborn's Vallarta
Títulos registrados

TÍTULO	AUTOR	EDITORIAL	TEMÁTICA/ TRADICIÓN
La Cábala	Beatriz Burovich	Lumen	Mística judía
La décima revelación	James Redfield	Grijalbo	Enseñanzas espirituales <i>New Age</i>
Ricky B.	J. J. Benítez	Planeta	Ufología (ovnis)
Cómo vendo mi virginidad (El camino mágico del 6º sentido, puerta dimensional a la Nueva Era)	Rosa Eva Angelus	GrAni	Superación personal
Centrarse. Guía Planeamiento interior	Sander G. Laurie y Melvin J. Tucker	Lasser Press Mexicana	Expansión de la conciencia
El mensaje del chamán	Hank Hesselman	Plaza y Janés	Chamanismo. (tradición C. Castaneda)
Ventana abierta	Vladimir Kaspé	Promexa	
Conversaciones con C. Castaneda	Carmina Fort	Obelisco	Chamanismo (tradición C. Castaneda)
El arte de ensoñar	Carlos Castaneda	Diana	Chamanismo
Zohar	"Cien del Mundo"	Conaculta	Mística judía
El castillo interior o las moradas	Sta. Teresa de Jesús	Ediciones Abraxas	Mística cristiana
El respeto hacia uno mismo	Nathaniel Brander	Paidós	Autosuperación (autoestima)
Ser en el ensueño	Florinda Donner	Emecé	Chamanismo (tradición C. Castaneda)

(continúa...)

Cuadro 4
Librería Sanborn's Vallarta
Títulos registrados (cont.)

TÍTULO	AUTOR	EDITORIAL	TEMÁTICA/ TRADICIÓN
Adam Karmón. La conspiración del fin del mundo.	Mario Luis Altuzar Suárez	La casa de Orión	Mística judía
Bhagavad Gîta		Ediciones Abraxas	Religión Krishna
El sendero del discípulo	H. P. Blavatsky, Mabel Collins, Jiddu Krishnamurti	Ediciones Abraxas	Teosofía
Con ojos de mujer	Marcela Ramos	Ediciones Leo	Superación personal
El vagabundo	Jalil Gibrán	Edición	Filosofía oriental
Las relaciones del alma	Thomas Moore	Urano	Relaciones personales
Perdonar	Robin Casarjan	Urano	Autosuperación
El lado activo del infinito	Carlos Castaneda	Milenium	Chamanismo
El alquimista	Paulo Coelho	Grijalbo	

Fuente: Registro etnográfico. Diciembre de 1999.

Tanto la variedad de títulos como su clasificación en temáticas, dan pistas sobre las tendencias generales en la distribución de este tipo de discursos, de modo que es posible hablar de una *tipología de temas* editados que circulan en el mercado esotérico de la ciudad:

- i) Tradiciones religiosas. Una de las características sustanciales de la *nebulosa esotérica* es la recuperación de las tradiciones religiosas, tan antiguas como convenga pero de modo que articulen el saber antiguo con la práctica actual, reactivando los conocimientos olvidados u ocultos de estas tradiciones para relocalizar en el presente sus discursos y reconfigurar las interpretaciones sobre la filosofía de la existencia.. En esta muestra se concentran las siguientes tradiciones:
- judaísmo (los temas publicados: Cábala y Zohar)
 - cristianismo (recupera la imagen de Jesucristo como "iniciado", así como la tradición de los ángeles y sus capacidades celestiales)

- chamanismo (derivada del éxito comercial de Carlos Castaneda, recupera los conocimientos ancestrales de las culturas prehispánicas, según la región del país)
- hinduismo (retoma la filosofía traída a occidente en los años 60, y muestra gran variedad de documentos)

ii) Corrientes de pensamiento esotérico. Dentro de las tendencias del fenómeno esotérico, destacan aquellas que se centran en la reformulación del pensamiento, entendiendo por éste una forma de interpretación de la realidad que afecta, necesariamente, al individuo y a su entorno. Las ediciones ofrecen técnicas, actividades o reflexiones filosóficas que ayudan a activar el cambio de actitud frente a la modernidad y sus reconfiguraciones. En este caso, destacan las siguientes categorías:

- Metafísica
- Superación personal (motivación, formación de valores y actitudes)
- Desarrollo espiritual (meditación y reflexiones filosóficas)
- Psicoterapias (gestalt, programación neurolingüística, inteligencia emocional).

iii) Fenómenos paranormales. Los fenómenos paranormales forman parte del discurso de distintas tradiciones religiosas (como la telepatía o la telekinesis aparecen en el budismo), pero también alimentan la oferta editorial algunos fenómenos tradicionalmente ubicados dentro del discurso *New Age*, como los ovnis o la comunicación con fantasmas y "el más allá". Las editoriales ofrecen los siguientes temas:

- mentalismo
- reencarnación y vidas pasadas
- percepción extrasensorial (videncia, clarividencia)
- radiestesia (percepción de los campos electromagnéticos de la tierra, a través del tacto)
- adivinación (en todas sus formas: quiromancia, cartas, runas vikingas, caracoles afroantillanos, interpretación de los sueños)
- Ovnis

- Fantasmas

iv) Naturismo y medicinas alternativas. El discurso de la nueva era trae consigo infinidad de terapias alternativas, alimentando la búsqueda de respuestas cuando la medicina alópata tradicional fracasa en sus intentos por curar las enfermedades comunes y especiales. La diversidad de posibilidades crece constante-mente, gracias a los avances en las investiga-ciones que parecen confirmar la validez del conocimiento tradicional (herbolaria, alimenta-ción natural, terapias naturales), pero también los nuevos descubrimientos hechos en este campo. Las editoriales publican gran variedad de temas, de modo que no siempre es fácil distinguir cuando se trata de conocimiento avalado científicamente, o bien recupera la sabi-duría de las culturas locales. Entre otros temas, encontramos los siguientes, todas en función de recuperar la salud corporal y mantenerla estable:

- Naturismo (alimentación)
- Cristaloterapia (uso de cuarzos para canalizar la energía corporal)
- Urinoterapia
- Acupuntura
- Digitopuntura
- Masajes orientales

iv) Prácticas orientales. Luego de la activación del Tratado de Libre Comercio con los países asiáticos, han llegado junto con las importa-ciones discursos provenientes de las tradiciones religiosas de China y Japón, invadiendo el mercado esotérico tanto en las tiendas como en las librerías. La especialización en estas áreas se ha vuelto un campo altamente rentable en la ciudad, de modo que es posible identificar distintos autores que tratan los siguientes temas:

- Feng-Shui (arte chino de armonización de espacios urbanos, utilizado para negocios y casas habitación)
- Zen (meditación, alimentación, filosofía)
- Tai-Chi (meditación en movimiento)
- I-Ching (oráculo de compleja interpre-tación)
- Rei-ki (método de sanación por imposi-ción de manos)

v) Ciencias ocultas. Bajo esta denominación pueden identificarse buena parte de los discursos

- Espiritismo
- Tarot
- Numerología
- Alquimia (recupera la tradición de las transmutaciones, pero aplicándolas al desarrollo del espíritu)
- Astrología
- Egiptología
- Magia (destacan las publicaciones de magia blanca)
- Gnosis (desarrollo de la conciencia a través del conocimiento esotérico).

En conjunto, las operaciones discursivas propuestas por la distribución de libros, en tanto objetos portadores de discursos místico-esotéricos, muestran una diferenciación de los discursos a partir de la temática abordada, sin ninguna exclusión aparente dada la exposición en los espacios observados. Esta situación se refleja por igual en otros lugares de distribución de libros, como las tiendas esotéricas, en las que existe una clasificación temática o por editorial, pero nunca con restricciones hacia el comprador, como ocurre con los objetos mágicos (cfr. *infra*).

Además, la diversidad de editoriales habla también de la diversificación del campo, así como de los recursos destinados a la divulgación de estos temas, y de su remuneración económica: es el caso de las editoriales Diana y Grijalbo, dedicadas fundamentalmente a la publicación de temas educativos y culturales. En otros casos, la editorial permite reconocer la especialización dentro del campo, como lo son Editorial Abraxas y Urano (de origen español), la primera dedicada a publicación de textos con sustento en tradiciones religiosas, mientras la segunda se concentra en las temáticas actuales de la *nebulosa esotérica*: desde la superación personal hasta habilidades paranormales, como la sanación.

Un dato final es el origen de estas editoriales (Argentina, Chile, Venezuela, España), que habla de una circulación de estos discursos sustentada en redes de comercialización internacional. Esta situación es indicador de las

conexiones que existen gracias a los fenómenos de globalización que pertenecen al mundo postmoderno, y que han incidido de distintas maneras en nuestra localidad: al ser Guadalajara una ciudad cosmopolita, con una amplia diversidad de mercados que deriva de su población, ofrece múltiples posibilidades de acceder a este tipo de discursos, limitándose casi exclusivamente al bolsillo del comprador. Esta última situación incide, además, en la posibilidad de que la apropiación de este tipo de discursos participe en la reconfiguración identitaria de los sujetos que los consumen, ya que son portadoras de información utilizable para la conformación de prácticas (siempre según el tema tratado); igualmente sucede con las estrategias discursivas que los locatarios consumen para dar significado a sus prácticas (cfr., *infra*, capítulo 4).

Tiendas esotéricas: la oferta especializada de servicios

El fenómeno mágico-religioso del esoterismo en Guadalajara, no puede desligarse de las tiendas esotéricas, punto central de la comercialización de objetos y servicios. Pero ellas tampoco pueden desligarse de su origen massmediático: aparecieron luego del impacto que produjo el programa radiofónico *Radio Fantasma*, cuyo auge se mantuvo entre el final de la década de los 80 y mediados de los 90. La historia de este programa permite contextualizar el origen de las tiendas esotéricas en la ciudad, así como la articulación de los discursos mágicos y esotéricos que se ofrecen en las tiendas.

*Radio Fantasma*¹² comenzó como un programa que permitía la participación activa de los radioescuchas a platicar las historias sobre "aparecidos", fantasmas, casas embrujadas, hechizos, etc. Los empresarios que gestan el programa, retoman la idea de otro anterior (transmitido en la década de los 40 y llamado "El loco del campanario") y lo transmiten durante el horario nocturno (9-12 p.m.). Tuvo un éxito impresionante, y durante años alcanzó los más altos niveles de *rating* radiofónico en Guadalajara. El programa hizo manifiesto que los fantasmas seguían vivos en el imaginario de los pobladores de la ciudad.

¹² La historia de *Radio Fantasma* ha sido tomada del artículo "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico" escrito por Renée de la Torre y Manuel Mora Rosas, y publicado en el número 7 de la revista *Imaginario*, del Núcleo Interdisciplinar sobre Imaginario e Memoria, de la Universidad de Sao Paulo, Brasil (2001: 228-241). La cita se presenta prácticamente sin alteraciones.

Cada día los radioescuchas se comunicaban a la estación para contar sus historias. El programa no sólo transmitía las leyendas, sino que citaba a los radioescuchas a asistir a las limpiezas de casas abandonadas, y difundía en vivo la visita a estos lugares encantados. También se le daba seguimiento de investigación a los casos sobrenaturales y se invitaban a personas especializadas en el tema a dar sus opiniones.

Después de cinco años de éxito, el programa fue ampliando sus contenidos y se introduce el tema de la brujería, para lo cual se invita al programa a los brujos tradicionales que trabajaban en los mercados populares. Poco después, y por cuestiones de mercado-tecnia, los productores optan por cambiarle el nombre a los brujos, y llamarles "parapsicólogos", decisión que permite invitar a especialistas en temas de parapsico-logía, cartomancia, astrología, ciencias ocultas, adivinación, chamanismo, etc. Diariamente la gente se comunicaba a *Radio Fantasmas* para buscar solución a sus problemas económicos, de relaciones personales, de salud. El programa daba atención mediante parapsicólogos, astrólogos y brujos, que hacían lecturas radio-fónicas de tarot, consultas de astrología, cartas astrales, numerología. A los radioescuchas se les daban recetas para resolver problemas de *salación*, de energías negativas, de mal de ojo que los parasicólogos diagnosticaban. El negocio consistía no sólo en las ganancias que dejaba el programa, sino que de ahí se recomendaba a los pacientes que continuaran sus terapias asistiendo a consultorios específicos, donde les cobrarían por el trabajo. Con esta estrategia, *Radio Fantasmas* trasladó en los noventa su éxito radiofónico a la conformación de una empresa comercial, integrada por un grupo de 15 pequeños comerciantes (incluida la familia del director del programa), quienes abrieron discretamente las tiendas esotéricas Kundalini y Aura. La empresa ofrece también la capacitación en distintas artes esotéricas, a través del Instituto de Parapsico-logía Kundalini (ubicado, como se ha dicho, en los altos de la tienda fundadora). En este lugar, incluso los yerberos y brujos tradicionales asisten para actualizarse en distintas técnicas; de este modo, redefinen la tradición heredada al incorporar nuevos elementos simbólicos de este esoterismo universal (por ejemplo, el funcionamiento de las cargas *kármicas*, el manejo de energías, la invocación de mantras orientales, el conocimiento del funcionamiento de los chacras, etc.)

A finales de los años 90 se suscitan diferencias al interior del grupo: hay quienes acentúan el carácter lucrativo y mercadotécnico del esoterismo y hay otros que lo repudian, y lo quieren ver más como un servicio a la comunidad. El grupo ha pasado del desmembramiento a la reincorporación, y en este proceso la

oferta se diversifica: algunos continuaron con nuevos programas de radio y televisión, con títulos como *Cercano a lo desconocido*, *Revelaciones*, *La flama dorada* o *Naturalista*. Otros deciden abrir sus propios negocios de venta y oferta de servicios esotéricos, y aparecen tiendas como Nirvana o Shamara.

Debido tal vez a la historia compartida, es posible ver en cada tienda la misma articulación de servicios esotéricos y venta de objetos mágico-religiosos y libros especializados, cuya discursividad espacial es distinta a la que aparece en los otros sitios analizados. En cada una de las tiendas, independientemente de si forman o no parte de la corporación, es posible reconocer una distribución que ofrece dos tipos de espacios: el de circulación y compra-venta, y el de consulta. En el primero se organizan los distintos tipos de objetos y libros de modo que cualquiera puede acceder a ellos; también aquí se concertan las citas con los parapsicólogos, que resuelven los problemas personales en habitaciones aisladas, ya sea al interior mismo de la tienda o en espacios aledaños. Los lugares que articulan esta distribución espacial son las tiendas esotéricas Aura, Kundalini, Nirvana y Shamara; en todas ellas la exhibición de objetos mágicos se concentra en el área de circulación pública, la cual se aísla espacialmente de los espacios privados e incluso íntimos: el diseño del espacio para la lectura de tarot, runas y café —privado en tanto implica la presencia del parapsicólogo y del cliente—, está precedido por un espacio privado de espera, como las salas de espera de los consultorios médicos.

En el caso de la tienda esotérica de Plaza México, la ubicación del local en la plaza lo hace de por sí un espacio privado, pues está en la esquina de un pasillo con menor tránsito que el resto; además, la distribución de los objetos coincide con el espacio público del centro Shamara: los mostradores para libros se vuelven espacios centrales en el recorrido por la tienda, mientras que los mostradores de objetos mágicos los rodean, de modo que conduce a una lógica mercantil que justifica el significado de los libros como fuente de conocimiento, por encima del significado de inmediatez de los objetos mágicos.

En contraste con estos dos sitios, la lógica de distribución y clasificación de objetos es distinta en las librerías Aura y Kundalini: los objetos de divulgación se encuentran distribuidos sólo en las paredes internas del local, mientras que los mágicos se ven distribuidos en estantes o libreros, en mostradores y, muy especialmente, bajo la superficie de grandes pirámides hechas con madera y cristal. Esta última distribución obedece a una lógica distinta: la de la

"energetización" de los objetos mágicos, que se combina con la exhibición representativa de lo que se puede encontrar en el local. Llama la atención aquí que tales objetos bajo la pirámide no pueden ser revisados mediante el tacto, por lo que el cliente sólo puede mirar y preguntar por ellos.

Como puede observarse, existen ciertas coincidencias al momento de reconocer los indicios de las tiendas esotéricas. Debido a ello, y con el reconocimiento que han adquirido al ser fundadoras de este movimiento mágico-religioso, se han elegido las tiendas Aura y Kundalini para el análisis de sus espacios y sus interacciones; los mapas que muestran la distribución de las tiendas Shamara y Nirvana, así como los que corresponden a la tienda de Plaza México, se encuentran en los anexos¹³.

Aura y Kundalini: el sello de la corporación

El recorrido por la zona centro de la ciudad permitió localizar las tiendas de esta corporación. Al menos tres de las tiendas Aura se ubican en la calle de Pedro Moreno, bajando por avenida Unión hasta pasar la avenida Enrique Díaz de León (una más fue localizada en la calle López Cotilla, justo en su intersección con la calle Independencia, cerca de la zona Chapultepec); se eligió para el análisis la tienda ubicada al comienzo de Pedro Moreno, que pertenece a una de las hijas del dueño de Kundalini, y a su esposo¹⁴. Respecto de las tiendas Kundalini (cuatro registradas en el momento de la observación), la primera en ser localizada fue la que se ubica en la calle 8 de Julio, al mismo tiempo que la librería TAO y la tienda Shamara; posteriormente se localizó la tienda ubicada en Santa Tere, pero no fue necesario el análisis espacial, dado que presenta básicamente las mismas características que la anterior.

En ambas tiendas, lo primero que llama la atención es la pirámide de cristal que cubre distintos objetos (cuarzos; efigies de Buda, de la Santa Muerte o de los duendes llamados *trolls*; amuletos de plata y oro exhibidos en pequeños alhajeros; cartas de tarot, runas, entre otros). El recurso del color es también llamativo: el verde cubre las paredes de la tienda Aura, mientras que el violeta

¹³ En el siguiente capítulo se aborda el caso de la tienda Nirvana, a través de la entrevista con el dueño.

¹⁴ Esta tienda cerró a mediados del 2002 -tiempo en que se terminó esta investigación-. Este indicio, junto con el de la tienda Shamara, habla de la temporalidad de estos establecimientos, siempre en función de la demanda.

lo hace en Kundalini.¹⁵ Enseguida, pueden observarse los estantes alrededor de las paredes, de modo que se distinguen con claridad los libros de otras mercancías: esencias zodiacales, veladoras de distintos colores, tamaños y presentaciones (algunas están envueltas en papel celofán y tienen folletos que explican su activación y funciones); inciensos, medicinas naturistas. Al igual que sucede en las librerías TAO y YUG, los cuadros que adornan las paredes están directamente relacionados con el mundo esotérico: imágenes de dioses hindúes, el árbol de la vida de la Cábala, ángeles, y especialmente un *collage* que representa el inicio y el fin del mundo. La organización espacial en ambas tiendas ofrece espacios reducidos para la circulación de la clientela, y están condicionados a las dimensiones de los estantes y de los mostradores (los pasillos entre los estantes permiten pasar a una sola persona sin que tope con ellos). En estos espacios, el cliente tiene la posibilidad de observar con detalle las mercancías, e incluso hojear aquellos libros que no están protegidos por una cubierta plástica. La interacción con el locatario es breve y netamente comercial ("Pásele, lo que se le ofrezca estamos a sus órdenes" dicen en cuanto perciben la llegada del cliente), de modo que la búsqueda se resuelve con eficacia.

Debido al espacio de cada local, la organización de las mercancías cambia ligeramente. La tienda Kundalini, al ser un espacio cuadrangular, distribuye las mercancías a lo ancho de las paredes, colocando de dentro hacia fuera libros, esencias, veladoras y medicinas; en esta tienda, la mesa con la pirámide está al centro, de modo que el cliente se ve obligado a fijar su vista en ella. La tienda Aura hace lo mismo con las mercancías, las medicinas y los libros, pero mantiene la mesa de la pirámide hacia la derecha de la puerta de acceso, de modo que se ven primero los estantes que delimitan el espacio para el dependiente y varias repisas con libros a una altura aproximada de 1.90 metros.

La oferta de servicios esotéricos requiere, dada su condición de atención individual, espacios aislados de la zona de circulación. La tienda Aura es un local largo, que ofrece un espacio de espera que antecede a las pequeñas oficinas

¹⁵ Dentro de la gran cantidad de discursos esotéricos, el uso de los colores es fundamental. Cada color del arcoiris representa una energía diferente, de modo que pueden invocarse para distintos fines. En el caso del verde, se entiende que es el color de la capacidad creadora, mientras que el violeta representa la transmutación o la transformación del espíritu. Ambos colores, además, se usan como protección contra las malas influencias.

que sirven para atender los servicios esotéricos. Esta es una característica que no aparece en otros espacios de compra-venta, como las librerías, los locales de mercado e incluso las tiendas Kundalini (que tienen destinados otros espacios en los altos del local); sin embargo, sí existe en otras tiendas, como la Nirvana o la Shamara, puesto que también ofrecen estos servicios a la clientela que lo requiere.

El momento en que estos espacios se utilizan, es considerado como "consulta", y suele tener un costo fijo (\$150.00 la primera vez) y una duración de una hora. Las consultas puede repetirse según el problema del cliente y la decisión del parapsicólogo, quien activa la *gramática funcional* de estos espacios, al indicar al cliente los objetos que debe comprar para resolver el problema en cuestión. Esta característica, al ser compartida con los locales esotéricos de los mercados, permite reconocer que la configuración de la interacción de compra-venta recupera la capacidad que, en los ámbitos religioso, médico o psicológico, tiene la figura que detenta el poder y el conocimiento.

El sello de la corporación se distingue, entonces, por la activación de la *eficacia simbólica* de los objetos mágicos, que depende de la condición de saber y poder del parapsicólogo, ofrecida como sustento para reforzar las tradiciones religiosas que operan como extra-textos paralelos al servicio prestado. Con esta condición, la recomposición que se hace de los discursos de la *nebulosa esotérica* adquiere sentido en un marco de articulación comercial y massmediática, pero también individual en tanto el saber del parapsicólogo interviene en la configuración a la carta de la oferta esotérica, lo que conlleva a una rápida asimilación de los extra-textos esotéricos por parte del cliente, quien queda satisfecho en la resolución final de su problema.

Puesto (isla) en Plaza del Sol.

La comercialización de objetos esotéricos, como se ha visto hasta el momento, se encuentra distribuida de distintas maneras en la ciudad. Conforme se ha visto hasta el momento, las zonas de concentración de espacios esotéricos giran en torno al centro, y van diversificando su oferta conforme se alejan de él. Aunque el registro realizado sólo permite identificar algunos ejemplos más allá de estas zonas, la distribución que se hace en el puesto registrado en Plaza

del Sol¹⁶ es útil para identificar los cambios que adquiere la exhibición y la oferta esotérica. Un ejemplo de la dispersión que alcanza esta distribución se encuentra en un pequeño puesto (o "isla", según la nomenclatura de las plazas comerciales), en Plaza del Sol, centro comercial con más de 30 años en la ciudad.

Este puesto dedica la mayor parte de su espacio a la venta de artículos realizados con cuarzos, aunque ofrece otro tipo de mercancías esotéricas. Lo atienden dos hermanas jóvenes, además de un hombre joven de entre 26 y 33 años. Sus dimensiones están diseñadas conforme el reglamento interno de la plaza: mide 2 metros de largo por 1 de ancho y 2.50 de altura, y está colocado de manera que tres de sus lados permiten acercarse al cliente; el otro lado largo está destinado a la persona encargada.

La observación permite identificar diversos objetos: cuarzos sueltos; figuras hechas con cuarzos y lámina dorada (particularmente ángeles y estrellas de David); inciensos de varita; aparatos para masaje manual hechos con madera; velas y esencias aromáticas; *wind-chimes* o móviles para colgar frente a puertas y ventanas, según la tradición *Feng-Shui*; y joyería de pasta de colores. El análisis que se hace a continuación sirve como puente para la clasificación posterior de los diversos objetos registrados en todos los locales de oferta pública. La distribución es como sigue, de frente al puesto, de izquierda a derecha y de atrás hacia delante:

Hacia la izquierda del puesto:

- Cuarzos:
 - Tres estrellas de David, hechas con cuarzos de todos tipos, vidrio y lámina dorada, cada una de un tamaño diferente. Las tres estrellas presentan el mismo diseño y distribución, según lo siguiente: los lados de cada triángulo están hechos con tubos de vidrio, en cuyo interior hay cuarzos pequeños de distintos colores; dentro de cada arista está engarzado un cuarzo mediano (un poco más grande que un pulgar masculino), los seis de diferente color; en el centro y sostenido de la

¹⁶ Durante el registro etnográfico, este puesto era el único de su tipo en la plaza. Actualmente existe otro más, que ofrece mercancías exclusivamente relacionadas con el Feng-Shui, cuya inserción en el mercado tapatío es relativamente reciente. Este puesto habla de la posibilidad de especialización que puede desarrollarse dentro del comercio esotérico, y de la competencia comercial que genera.

base del triángulo que apunta hacia arriba, se encuentra un cuarzo sin pulir, por lo que la formación de sus cristales es casi natural.

La función de estas estrellas es la de mantener limpia la energía de un lugar, por lo que se recomienda comprarlas según las necesidades del cliente; la diversidad de cuarzos tiene una razón de ser: aunque en el montaje de la estrella no hay una distribución específica, según el tipo de cuarzo, se entiende que sirven para todas las personas, puesto que la variedad de las piedras le permite "vibrar" con la variedad de signos zodiacales que se presenten en el lugar en el que está la estrella.

- **Ángeles:** diseñados, como las estrellas, con cuarzos y lámina dorada, que le da forma y tamaño al ángel; los cuarzos cubren todas las áreas delineadas por la lámina: cabeza, alas y cuerpo; presentan también tres tamaños: había uno grande (cerca de 20 cm. de alto), dos medianos (entre 10 y 14 cm.) y varios pequeños (menos de 10 cm.). La diferencia con las estrellas de David estriba en que los ángeles presentan únicamente cuarzos rosas, en sus variedades blanca y rosa. (Costo del ángel mayor: \$220.00.)
- Cuarzos engarzados para colgar en collar, así como pedacera de cuarzo dentro de frasquitos de vidrio, también para colgar; de diversos colores, estos cuarzos en frasquito estaban clasificados por signo zodiacal, en una cajita exhibidora con 12 casilleros (la cajita estaba hecha de madera, con base recubierta de terciopelo).
- Una pirámide de lámina dorada y cuarzos, los cuales estaban engarzados sobre una espiral de lámina, dentro de los límites del volumen piramidal. También de diferentes tamaños y colores, los cuarzos parecen potenciar la función de la pirámide, limpiando o manteniendo la estabilidad energética de un área comprendida entre el 1.5 m² y los 2 m². El hombre joven explicó que la pirámide se limpiaba igual que los demás cuarzos: con la energía del sol y de la luna.

Hacia el centro del puesto:

- Un espacio frente al hombre joven, a un lado de la estrella de David más grande, que permitía manejar una libreta de precios y el bloc de notas de remisión.

- Un instrumento sonoro a la derecha del espacio anterior, hecho con dos barritas de madera que se unen a cuatro postes y a una base, también de madera, en cuyo volumen interno cuelgan tubos de metal templados para sonar con una nota musical cada uno; al parecer, la función del objeto es utilizar la energía sonora para "armonizar" una práctica específica (meditación u oración).
- Dos árboles hechos con alambre, chaquira amarilla y cuarzos blancos pulidos, que hacían las veces de follaje; los árboles estaban plantados en sendas macetitas de cerámica, igual que la idea original de los árboles de chaquira.

Dos cajitas exhibidoras más: una con cuarzos sueltos, pensados para amuletos, y otra caja especial para anillos (al parecer, también de cuarzo pulido, pero no estoy seguro). Entre los cuarzos para amuleto se encontraban dos amuletos de metal, representando el Tetragramatón (una estrella de cinco puntas, con la quinta hacia arriba, y multitud de símbolos dentro y fuera de las puntas, así como la leyenda "Tetragramatón" dividida en sílabas que circundan por fuera el pentágono interno de la estrella); también se encontraban varias cruces hechas con cuarzos de colores. Bajo la última de estas cajas, muy cerca del límite del puesto, había varias calcomanías octagonales, con el símbolo del I Ching impreso.

Hacia la derecha del puesto:

- Dos cajas con velitas aromáticas, de varios colores. Junto a ellas, algunos incensarios.
- Un exhibidor de madera, que muestra una pila de carboncillos envueltos en papel aluminio; los carboncillos sirven para quemar copal o incienso sobre ellos.
- Un conjunto de frasquitos semitransparentes con esencias aromáticas
- Un espacio amplio para los aparatos de masaje, los cuales se exhibían en distintos modelos; este espacio se extendía hasta la esquina inferior derecha de la superficie general de exhibición del puesto.
- Junto al exhibidor de carboncillos, dos exhibidores para paquetes de incienso, diseñados con un eje sobre el que giran los tubos de los que cuelgan los paquetes.

En el techo del puesto:

- Hacia la izquierda: collares de madera, de diversos colores.
- Hacia el centro y la derecha: *wind-chimes* o móviles, hechos con un octágono de algún material (metal, madera), del que cuelgan varios tubos de metal que suenan con el movimiento del viento; del centro del octágono pende siempre un símbolo del ying-yang. Todos los móviles presentaban distintos tamaños, yendo en aumento del centro hacia la derecha; su función consiste en desviar las "malas vibraciones" antes de que penetren en los espacios que protegen (ventanas, puertas o accesos en viviendas y negocios).

Como puede notarse, la gramática distributiva de este sitio se reduce a la organización de los objetos según su tipo, pero obedece a las condiciones de volumen del propio puesto y a las que lo ubican dentro de la plaza comercial. Así, se pudo observar que la ausencia de límites -salvo los propios de la interacción personal- propicia acercamientos colectivos al puesto, sin que los participantes tengan necesariamente alguna relación entre sí: es posible compartir el espacio mínimo del frente del puesto con tantas personas como lleguen a él (de tres a cinco, e incluso en doble fila según las horas y los días de mayor circulación poblacional en la plaza). La gramática de interacción entre dependientes y clientes se sucede tanto si sólo se mira como si se busca algo en concreto: la pregunta clásica de "¿En qué le podemos servir?", así como el ofrecimiento de responder a la curiosidad del cliente, pueden iniciar una conversación, aunque esta última también puede provenir del cliente, según su búsqueda.

En la observación del sitio, la gramática territorial indica una circulación poblacional sumamente diversa, pues el centro comercial se ubica en un punto en el que confluyen numerosas rutas de camiones que conectan la ciudad con este punto de partida hacia distintas zonas de crecimiento reciente. También se ubican alrededor de la plaza colonias de clase media y media alta, que le confieren una identidad de arraigo económico particular dentro de los distintos imaginarios contruidos de este lado de la ciudad. Todo ello hace de este centro comercial un espacio de circulación y comercialización importante en el mapa tapatío, situación que afecta al sitio observado en tanto es el único en la plaza con tales características, invistiéndolo así de un poder distributivo comercial único entre los demás espacios observados.

También en este sitio es posible reconocer el origen de la eficacia simbólica de los objetos observados: puede observarse en la distribución de los objetos una clara distinción entre aquellos provenientes de las culturas orientales, como la china (casos como el incienso y los llamados *wind-chimes*), y aquellos objetos cuyo discurso parece sustentarse en elementos *New Age*, como los cuarzos destinados a cada signo zodiacal, o las figuras de estrellas, las piramidales y las angélicas, fruto estas últimas de las tendencias actuales por la recuperación de las relaciones con las divinidades menores de la tradición judeo-cristiana.

Generalidades gramaticales en las tiendas esotéricas

Los indicios reconocidos en estos espacios de comercialización guardan coincidencias importantes. Las articulaciones de sentido en cada tienda obedecen no sólo al sello corporativo, sino a gramáticas diferenciables que objetivan discursos sociales implícitos en la compra-venta. De este modo, la construcción de sentido que se hace de las tiendas puede configurarse para salir de la imagen nebulosa y justificar su condición de movimiento sociocultural.

La discursividad espacial, por ejemplo permite inferir que los distintos centros observados manifiestan una clara distribución de lo público, lo privado y lo íntimo, en tanto los espacios públicos ofrecen los distintos tipos de objetos, los espacios privados son generalmente espacios de espera y/o de interacción previa a la consulta, que se realiza en los espacios íntimos. En los mapas que se han diseñado para mostrar la organización espacial de cada lugar observado (ver anexos), se puede notar que todos hacen usos similares de su espacio, a pesar de las condiciones arquitectónicas que lo configuran. Estos usos, además, muestran coincidencias más notorias cuando se reconocen los espacios corporativizados, en los que se observó un área especial para los objetos mágicos (una mesa con una pirámide de cristal y madera que los cubre), colocada de modo que atraiga la vista del consumidor en el momento mismo de entrar. Esta mesa es el sello distintivo de la corporación, puesto que no aparece en ningún otro lugar.

Por lo que toca a los espacios íntimos, se puede observar en los mapas que su localización está siempre hacia atrás o al fondo de cada local (Shamara, Tao de 8 de Julio, Kundalini, Aura, Nirvana) según se ubique su acceso principal. Así, es

posible que sucedan al mismo tiempo interacciones de compra-venta en las áreas públicas, esperas en las zonas privadas y consultas o "trabajos" en los espacios acondicionados para tal fin. Cabe mencionar que existen otros espacios íntimos, utilizados básicamente para el trabajo propio del ofertador: en el caso de Kundalini, hay un espacio arriba del local (al que se accede por una escalera contigua) para las "armonizaciones" y algunos trabajos de magia blanca; en el caso del mercado Corona, esta labor se realiza en uno de los locales propiedad de la dueña, lejos de la vista del comprador, como ya se apuntó.

Estas discursividades afectan, necesariamente, a la organización de los objetos en el interior del local, de modo que pueden identificarse áreas de exhibición y de almacenaje. La primera articula los objetos según sus características generales, como sucede en cualquier otro tipo de espacio comercial. Del mismo modo configura la ruta de acceso a los objetos, por lo que el cliente se ve obligado a caminar por el perímetro interno de los pasillos generados por mesas y anaqueles: como decíamos arriba, los libros suelen estar alrededor, en estantes, libreros o repisas colocados sobre las paredes, mientras que los objetos (ya sean de energía físico-corporal y ambiental; de energías espirituales, santas o "trascendentes"; mágicos; mánticos, o de conocimiento), se organizan según su tipo y uso, pero también pueden fungir como atractores para el público.

Por supuesto, esta organización depende del tipo de local; en los mapas anexos se observa cierta similitud al momento en los estantes de las librerías, así como semejanzas en las tiendas. Es importante apuntar que los locales ubicados en los mercados tienen una organización distinta, condicionada por los límites espaciales: hay un lugar para almacenaje y otro para la exhibición, esta última abigarrada tanto por la diversidad de objetos como por el inventario.

Objetos esotéricos: organización y tipologías

Como se ha visto, cada espacio ofrece una amplia gama de posibilidades, de modo que la compra está sujeta a la información que proporcionan los extra-textos de las tradiciones mágico-religiosas, en tanto productoras de sentido y de eficacia simbólica. Esta última, al operar en cada objeto, dependen de gramáticas que la contextualizan: el territorio, el espacio, la relación locatario-cliente, la utilidad, la administración de los espacios y el poder funcional, se activan para configurar una red simbólica localizada en dos ejes de acción: se activa en la escala macro del comercio esotérico y se ancla en la escala micro de la necesidad del cliente.

Bajo este supuesto, los objetos que circulan en la *nebulosa esotérica* permiten la posibilidad de articular discursos provenientes de distintas corrientes esotéricas con significados específicos que invisten al objeto de un poder particular. Cada objeto contiene, asimismo, la posibilidad de ser interpelado, *leído*, según la circunstancia en la que se compra, de modo que el usuario puede cambiar a voluntad el sentido otorgado originalmente al objeto. Igualmente sucede con los locatarios o parapsicólogos, quienes reinterpretan los discursos para investir de poder a cada objeto, según el trabajo mágico por realizar.

En apariencia, la condición de *nebulosidad* que se confiere a estas prácticas se hace manifiesta en la operatividad de estos objetos; sin embargo, las posibles lecturas, así como las investiduras que proporcionan los extra-textos de las tradiciones (que pueden aparecer impresas en libros o provenir de otros ámbitos culturales, como la literatura¹⁷), e incluso aquellas funciones que activa el parapsicólogo, operan con una lógica más elemental, derivada de los tipos de objetos y sus funciones generales. En este sentido, es posible hacer una clasificación de objetos en esta *nebulosa*, atendiendo a sus características físicas y a las articulaciones semióticas que guardan con sus aplicaciones. La clasificación que sigue ayuda a reconocer que existen anclajes funcionales en el

¹⁷ Recordando lo que es un extra-texto -un *texto* construido socialmente, que proviene de los procesos de producción (cfr. página 77)-, podemos entender que existen otros *extra-textos* que proveen de sentido a los objetos ofrecidos en las tiendas esotéricas: aquellos que aparecen en los medios masivos (radio, televisión) o aquellos publicados que expresamente explican las funciones de los objetos y el origen de su tradición religiosa; o bien, aquellos que surgen de la literatura fantástica y que alimentan el simbolismo de las ofertas.

mundo esotérico, los cuales dependen de la producción de sus discursos, así como de los contextos en los que cada objeto se encuentra.

Objetos mágico-religiosos. Clasificación según características

Los significados que pueden adquirir los objetos en el mundo esotérico, obedecen principalmente a sus características físicas y al uso que se le confiere desde su fabricación. Así, cada objeto es signo de su eficacia simbólica, aunque esta derive en distintas lecturas, según su inserción en la lista que sigue. Esta clasificación no es absoluta, y depende de las operaciones de distribución y organización que se reconocieron en los centros de comercialización registrados.

Objetos relacionados con la energía físico-corporal y ambiental. Definidos a partir de dos tipos de objetos: en primer lugar, los cuarzos, como sustento base de diferentes propuestas, todas bajo la óptica *New Age*:

- piedras pulidas como amuletos personales;
- piedras engarzadas en anillos, aretes o dijes;
- piedras engarzadas en objetos complejos: pirámides energetizadoras, varas de poder o sanación

Los dos primeros tipos articulan la activación de poder (protección, atracción de energía) en relación directa con el cuerpo de quien los usa. Los otros objetos están considerados como canalizadores de energía, y tienen funciones diversas que se articulan con la intención del comprador.

En segundo lugar están los objetos mágicos cuya activación se realiza a partir de un deseo corporeizado:

- aceites zodiacales
- esencias zodiacales
- perfumes
- aguas y polvos espirituales
- inciensos

La eficacia simbólica de estos objetos está relacionada con las gramáticas y discursos de la creencia sincrética del catolicismo popular, aunque algunos se basan en otras tradiciones (como la astrología o el budismo). Su eficacia simbólica radica en la atracción del ser querido, la protección contra energías no deseadas y la limpieza del cuerpo y el espacio habitado.

Objetos relacionados con las energías espirituales, santas o "trascendentes".

En cada caso, el objeto mágico es activador del poder místico correspondiente a la figura:

- figuras de ángeles con cuarzos rosas y blancos
- figuras de Buda hechas con acrílico, en las que se introducen representaciones católicas (cruces de Caravaca y cristos crucificados)
- veladoras para invocar las fuerzas de los santos, de los dioses afroantillanos, o de los poderes mundanos (el dinero, el amor, la felicidad)
- figuras que representan a las "entidades menores" del planeta: duendes, hadas, "trolls", cuya valoración mágica está más regida por la mitología popular que por la discursividad mágica.

En estos objetos, la articulación con los discursos permite una amplia gama de semiosis. Por un lado están las que se sustentan en los sincretismos populares, como las figuras de acrílico y las veladoras para los santos; por otro lado, las veladoras activan poderes inmanentes que está sobre el poder humano, en forma de divinidades. Por último, las figuras se articulan en los discursos de la *New Age*, pues retoman mitologías populares antiguas y las traducen para incorporarlas de imaginario de las entidades que pueden activarse con una oración y un deseo por cumplir.

Objetos mágicos. Son los más representativos de la *gramática funcional*. Se distinguen en dos categorías a partir de su significación como amuletos:

- los objetos protectores contra las "energías negativas" del entorno. Aquí, la discursividad que sustenta su poder se dispara: desde los papeles y los dijes impresos con los símbolos del Tetragramatón o el Ying-Yang (que sirven para proteger negocios y casas de las energías negativas y las envidias), hasta los ojos de venado para proteger a los infantes del mal de ojo, pasando por las herraduras que se cuelgan sobre el dintel de las puertas, los móviles de metal de la tradición

Feng Shui, los sprays para la casa y/o el negocio, o los polvos y resinas para la protección personal; la protección se significa según la lógica de la necesidad que la sustenta, pero también del conocimiento del que lo adquiere y de su necesidad concreta; brujerías que confieren poderes para obtener deseos: objetos propiciadores de la suerte, el amor y la prosperidad económica, observados en objetos tan diversos como los siguientes: polvos y aguas espirituales que atraen dinero, jabones, aceites, perfumes, esencias, sapos de cerámica sobre bases que representan montones de monedas. Este tipo de objetos, además, suele ir acompañado de un correlato explicativo, en el que se indican las acciones a realizar para activar tanto el objeto como la petición.

Objetos para brujería blanca: , velas antropomorfas de parafina, en colores rojo, blanco y negro, para atraer a la pareja o retenerla; polvos para retener al ser amado o alejar al enemigo (sea éste el o la amante, el mal de ojo o la envidia); velas para "velaciones" (rezos y visualizaciones en los que el parapsicólogo aplica sus conocimientos). Todos estos objetos están articulados, necesariamente, a la intervención del parapsicólogo o el locatario (en el caso de estar capacitado para ello), ya que su función depende de la necesidad del cliente, y del tipo de "trabajo" que el primero decida realizar. Es posible comprar veladoras pequeñas para velaciones personales, pero esta transacción es, en el caso de los clientes, siempre posterior a la experiencia inicial; en el caso de otros distribuidores, las compras pueden hacerse al mayoreo, sin necesidad de activación.

Objetos mánticos: es decir, aquellos objetos que muestran una función simbólica destinada a la adivinación; se incluyen aquí las cartas españolas, el tarot, las runas y los péndulos, cada uno de ellos en distintas presentaciones materiales. Al formar parte de los fenómenos paranormales, estos objetos están destinados casi exclusivamente para quienes consideran tener la capacidad de interpretar sus simbolismos. Sus costos suelen ser relativamente altos, ya que dependen de la edición, su diseño o su relación con otras creencias: actualmente hay una proliferación de "tarots" o tarjetas impresas con distintos símbolos para interpretar mensajes del destino (el tarot ZEN o el Osho son los más codiciados) o de los ángeles guardianes; en todos ellos, la imagen viene acompañada de un mensaje o una explicación del símbolo, aplicable a la situación individual de quien lo consulta.

Objetos de divulgación, es decir, los objetos que provienen de la oferta editorial: libros y revistas que ofrecen al consumidor discursos elaborados a partir de las tradiciones o tendencias que configuran la nebulosa de lo esotérico. Como se ha dicho, las temáticas varían considerablemente, pero destacan por su accesibilidad y su capacidad para divulgar estos conocimientos.

Por su parte, las revistas esotéricas conforman un acercamiento rápido a los distintos temas que tratan, pues su carácter de especialización está articulado a la facilidad de lectura con que tratan los temas. Estas revistas proceden, al igual que las editoriales, proceden de lugares específicos, como España, Argentina y Chile, aunque la circulación corra a cargo de Publicaciones Televisa. Destacan, no obstante lo anterior, algunas revistas independientes, como la llamada *Mundo Esotérico*, que trata temas como "La Santa Muerte", "Sitios de poder y de Magia" o "secretos mágicos de mezclas y fórmulas" mágicas. Dos publicaciones más circulan en las tiendas *Kundalini*: la revista *Los Radio Fantasma*s y la revista *El Buscador y sus caminos*, que procede del Distrito Federal; ambas se distribuyen de manera exclusiva en sus tiendas y tratan temas relacionados con los contenidos del programa radiofónico, la magia blanca y varias tradiciones esotéricas o alternativas (esoterismo, astrología, tarot, yoga, acupuntura, naturismo, homeopatía, entre otras).

En lo que concierne a la generalidad de los objetos, durante la observación pudimos registrar cómo la *gramática distributiva* propicia discursividades distintas: los objetos de conocimiento obedecen a discursos concretos, por lo que el cliente puede acceder a ellos con un simple recorrido por los estantes. En cambio, los objetos mágicos, en cualquiera de sus modalidades, están distribuidos de tal manera que o bien se muestran al público directamente, o bien se ocultan, obligando en ambos casos a dos tipos de interacciones: a la elección directa del objeto y su posterior compra, o a la búsqueda de ayuda para resolver una necesidad concreta, que puede llevar incluso al cliente a un recorrido por la ciudad hasta el lugar en el que su necesidad será resuelta (algún "trabajo" especial, alguna lectura de tarot, alguna limpieza).

Es claro que esta última interacción se da también en el caso de los objetos de divulgación, sin embargo es menos relevante para el cliente en tanto la búsqueda de un libro recorriendo la ciudad toma significados completamente diferentes, valorativamente hablando, que recorrer la ciudad en busca de la persona adecuada para el trabajo asignado; la diferencia significativa estriba en que el libro se considera un objeto de consulta, mientras que la búsqueda

por una persona (un "parapsicólogo", por ejemplo) implica la inmediatez de la resolución del problema que incita a ello. Por otra parte, la interacción, pública, privada o íntima que se realiza dentro del local, puede propiciar el recorrido o itinerario no sólo hacia otros lugares de resolución de problemas, sino también hacia espacios destinados a la enseñanza

Todos estos objetos ofrecen una operación discursiva especial, resultado de la gramática *funcional*, y que preferimos denominar *eficacia simbólica*. Consiste ella en una combinación de *marcas* en la materia del objeto, que permiten reconocer al consumidor el extra-texto que valida su uso en tres momentos: 1) el origen de su discurso, que condiciona 2) la procedencia de su poder -conferido por el parapsicólogo en relación directa con la necesidad del cliente y el "trabajo" por realizar-, y 3) la función simbólica que ostenta. Así, algunos objetos hablan desde las tradiciones sincréticas populares, como las herraduras hechas con acrílico, de fondo rojo y pequeños objetos en su interior: imágenes de San Martín Caballero (para dar prosperidad al negocio), una cruz de Caravaca (para deshacer posibles maleficios), un Sagrado Corazón y varios cuarzos. También, las veladoras para invocar fuerzas concretas: a las Siete Potencias Africanas, al Amor, a San Cipriano, todas con su oración católica. O bien las "aguas espirituales" para la buena suerte en los negocios o en el amor, o para atraer el favor de algún santo mediante una oración a Dios. Otros objetos hablan desde la discursividad *New Age*, como los amuletos hechos con cuarzos simulando ángeles, pirámides, estrellas de David o "varas de sanación", y así sucesivamente. En conjunto, estas *marcas* simbólicas articulan al objeto con los extra-textos producidos previamente como tradiciones religiosas, y con el consumo en sí, permitiendo que la significación inicial se transforme al momento de operar la eficacia simbólica del objeto, de modo que el cliente termina por apropiarse del objeto y creer (o no) en él.

3. Espacios especializados de enseñanza esotérica o superación espiritual

Una de las estrategias fundamentales del proceso de circulación de las creencias mágico-religiosas en la ciudad, radica en la aparición de centros de enseñanza esotérica y superación espiritual. En ellos, la distribución de intertextualidades esotéricas opera mediante la acumulación o la especialización de prácticas y discursos, lo que genera *bricolages* de fuerte carga simbólica y experiencial.

A diferencia de los espacios de distribución pública de oferta mágico-religiosa (mercados, tiendas y librerías esotéricas), los espacios de enseñanza y superación proporcionan prácticas específicas para el desarrollo del individuo: bajo la lógica de la conferencia, el taller o la sesión, los sujetos consumidores acceden al esoterismo por la vía de la experiencia corporal y el estudio constante, actividades que permiten una apropiación de la creencia más eficaz que el uso de objetos, en tanto se incorpora al interior de la vida cotidiana para explicarla y darle sentido frente a la aparente incertidumbre de la modernidad.

En la ciudad existen numerosos ejemplos de escuelas, institutos y centros de enseñanza de esta naturaleza. Sus actividades son sumamente diversas y pueden operar al interior de sus instalaciones o fuera de ellas, ya sea al agendar conferencias en distintos puntos de la ciudad, o bien en sus áreas verdes, como Colomos, la Barranca de Huentitán o el Bosque de La Primavera (cfr. Gutiérrez, 1996). También se organizan para realizar ferias y exposiciones colectivas una o dos veces por año.

En una de estas exposiciones (Expo Yoga 2001), realizada en el Centro de la Amistad Internacional, se registró información de varios centros de enseñanza. Mediante la folletería ofrecida, fue posible identificar no sólo la ubicación geográfica de estos centros, sino reconocer la diversidad de prácticas, técnicas y discursos esotéricos que manejan. Aunque se realizó un recorrido por la ciudad para localizar algunos de estos centros, se entiende que estos datos, así como los provenientes de la exposición colectiva, ofrecen sólo una muestra no representativa. La tabla está organizada en función de la ubicación territorial, de modo que el orden parte del centro de la ciudad, y acorde con los límites fijados durante el recorrido de observación.

Cuadro 5
Centros de divulgación y enseñanza

NOMBRE DEL CENTRO	DIRECCIÓN	ZONA DE UBICACIÓN	TÉCNICAS OFRECIDAS (Tradición y/o Escuela)
Movimiento Gnóstico A. C.	Juan Álvarez 367	Centro	Samael Aun Weor
Red Gran Fraternidad Universal	López Cotilla 755	Centro	
Centro de desarrollo físico y mental	López Cotilla 1825-7	Col. Americana, Centro-Chapultepec	Yoga
Fundación Internacional para la Conciencia de Krishna	Pedro Moreno 1791-A.	Centro-Chapultepec	Religión Krishna
Feng-Shui Internacional. A. C.	Pedro Moreno 1612	Centro-Chapultepec	FengShui
Red Gran Fraternidad Universal	E. González Luna 1903	Chapultepec	Yoga, Cábala, Tai-Chi, Meditación, Vegetarianismo
Fundación Fe y Esperanza	Avenida Unión	Chapultepec	Esoterismo, Alta Magia, Sanaciones espirituales
Instituto Kundalini de Parapsicología	Ramos Millán 538	Santa Teresita	Esoterismo, Armonizaciones, Alta Magia
Centro Budista de Guadalajara	Bernardo de Balbuena	Ladrón de Guevara, Chapultepec	Budismo
Instituto Tecnológico de Medicina Natural	L. Pérez Verdía 535	Ladrón de Guevara; Chapultepec	Medicina Natural
Lucy Garden	López Cotilla 1884	Arcos Vallarta	Aromaterapia (centro de atención y distribución)
Alebrijes. Arte étnico y desarrollo humano	San Demetrio 93	Chapalita	Yoga, Rei-Ki, Tai-Chi, cultura africana, cultura prehispánica, cocina
Centro Bahá'í de Zapopan	Mariano Otero 5408	Paseos del Sol	religión Bahá'í

(continúa)

Cuadro 5
Centros de divulgación y enseñanza (continuación)

NOMBRE DEL CENTRO	DIRECCIÓN	ZONA DE UBICACIÓN	TÉCNICAS OFRECIDAS (Tradición y/o Escuela)
Teohua	Pompeya 2655	Providencia	Meditación Merkaba, Flores de Bach, Ángeles, Feng-Shui,- Radiestesia, Astrología, Tarot Osho, Armonizaciones, Herbolaria, Reiki, PNL, Danza prehispánica, Vidas pasadas
Fundación Vipassanā	Sao Paulo 2037	Providencia	Hindú
Ilys Aromaterapia	Paseo de los Encinos 110	Tala, Jalisco	Aromaterapia

Fuente: Registro etnográfico. Noviembre del 2001

Algunos de estos centros se muestran al público abiertamente, como el Centro Budista de Guadalajara, los centros Krishna, las casas de conferencias de la Gran Fraternidad Universal o el centro Bahá'í. Otros, en cambio, optan por presentarse como organismos no gubernamentales, asociaciones culturales o civiles, como el *Instituto Kundalini de Parapsicología (A. C.)*, el *Movimiento Gnóstico (A. C.)*, la casa *Alebrijes* (asociación cultural) o la *Fundación Vipassanā*.

Estos espacios, en tanto centros de enseñanza, capacitan a los individuos para actuar dentro de la *nebulosa esotérica*, de una forma que puede considerarse privada, pues a pesar de que utilizan espacios amplios (construidos ex profeso o adaptados a la circunstancia) que pueden albergar grandes públicos (como los centros de conferencias de la Gran Fraternidad Universal), las técnicas y los conocimientos, en muchos de los casos, se quedan en el ámbito individual, trascendiendo exclusivamente en el beneficio del consumidor. No obstante, esta formación también genera agentes esotéricos quienes, acorde con la especialización que han aprendido, ofrecen servicios de consulta privada, de modo que la oferta se diversifica para localizarse en espacios privados. Los datos recabados en Expo Yoga ofrecen, sucintamente, ejemplos de la oferta como consultas privadas:

Cuadro 6
Servicios esotéricos particulares:
Consultas Privadas

NOMBRE	DIRECCIÓN	UBICACIÓN EN LA CIUDAD	TRADICIÓN/ ESCUELA/ ACTIVIDAD
Miguel Ángel Aguayo	Justo Sierra 2046-6.	Chapultepec	Astrología, Numerología, digitopuntura, Aromaterapia, Feng-Shui del cuerpo
Jessica Ríos	San Juan Bosco 3861	Chapalita	Curandera (tarot, limpiezas, armonizaciones)
Claudia Chávez			Registros Akáshicos
Alma Luisa Niembro	Sta. Catalina 1047	Rinconada del Valle	Rei-Ki
Carlos Veytia Ávalos			Corporativo Feng-Shui Universal (Arquitecto)
Cuquina Medina	Jerez 2567-A.	Sta. Elena Alcalde	Aromaterapia de Conie Bogart
Tienda Krystal	Mariano Otero 1917	Plaza Turquesa Locales 16 y 17-B	Clases y lectura de Tarot, Manos, Curación psíquica. Astrología
Cecilia Elena Quintero	Ontario 1025-36	Providencia	Psicoterapeuta Floral (Flores de Bach)
Luis Martín Fuentes	Epigmenio González 1262	Centro	Psicoterapia Floral (Flores de Bach)

Fuente: Registro etnográfico. Noviembre del 2001.

Aunque en la muestra hay sólo unos cuantos prestadores de servicios, es posible ver la gran cantidad de ofertas que operan. Si se comparan los tipos de tradición o actividad que desempeñan, puede inferirse los sitios en donde se han capacitado. Un dato interesante son los profesionistas registrados, que articulan ofertas específicas a su actividad (el Feng-Shui está asociado directamente a los espacios urbanos, sean estos exteriores o interiores; la terapia de flores de Bach está destinada al tratamiento de las emociones y sus efectos de salud en el cuerpo). Casos como estos aparecen constantemente en

la ciudad, especialmente cuando se trata de asociar aquellas tradiciones o enseñanzas a la condición emocional del individuo: la aromaterapia, las "psicoterapias florales", la numerología y la astrología se articulan con mayor frecuencia con las terapias psicológicas, de modo que recomponen sus discursos para ofrecer interpreta-ciones simbólicas no ortodoxas de la problemática individual.

La producción de discursos esotéricos desde este tipo de servicios es considerablemente diversa, dada la posibilidad que el ofertador tiene para realizar combinaciones según su especialización. Los contenidos de la folletería recabada permiten reconocer, tanto desde los espacios como desde los servicios profesionales, distintos *indicios*¹⁸ que hablan de la inserción del discurso *New Age*, de modo que pueden distinguirse tres tipos de discursividad:

- c) la *discursividad del cuerpo*, en tanto ofrece soluciones de salud y bienestar físico y/o emocional,
- d) la *discursividad de la experiencia* de trascendencia, que ofrece cursos, talleres y conferencias,
- e) la *discursividad de la resolución* de problemas -algunos de ellos relacionados con la mala suerte-, derivada de las ofertas de adivinación e interpretación de signos.

En el caso de la *discursividad del cuerpo*, los *indicios* observados en esta discursividad articulan la sanación corporal -lograda a través de medicinas y terapias alternativas- en conexión con el discurso *New Age*: estar bien desde el cuerpo para evolucionar con la Tierra, usando las distintas energías que la naturaleza provee. Así, los valores de este movimiento (sabiduría, bienestar, felicidad, bondad, equilibrio, firmeza, coraje, constancia, salud -folleto "Consciencia A. C.") pueden encontrarse en estas ofertas: en el masaje terapéutico para la "purificación y mantenimiento de la salud corporal" mediante la estimulación de "la energía que corre por los canales del cuerpo" combinándola con aromaterapia, musicoterapia y "energía universal" (folleto Teohua); en las terapias con aromas y "esencias de cristales" que parecen "activar el inconsciente" y trabajar miedos, frustraciones y "todos los aspectos dolorosos de la vida" (folleto "Golden Harmony"); en la búsqueda de "armonía" entre mente cuerpo y espíritu en conjunción con la casa y el entorno

¹⁸ Los folletos registrados aparecen, en su totalidad, en el anexo 3.

(folleto Feng-Shui), o en la purificación de cuerpo y psique mediante recursos naturistas ("El Temascal", psicoterapeutas florales y aromaterapistas). Todo el conjunto busca recuperar la salud, en tanto su ausencia es una "ruptura entre el alma y la personalidad" (folleto "Consciencia A. C.").

Por lo que se refiere a la *discursividad de la experiencia* de trascendencia, puede reconocerse una tendencia hacia el crecimiento espiritual, entendido como "potencial humano" (Gran Fraternidad Universal), o como experiencias relacionadas con el "Amor Incondicional" para "ser conscientes de la Unidad" ("Teohua"). En esta discursividad, los *indicios* ofrecen alternativas para establecer contacto con el discurso utópico de la Nueva Era: transformar el Ego para vivir "más en armonía con tu Ser Superior" ("Teohua"); propiciar un clima de respeto y tolerancia ("sin distinción de raza, credo o condición económica", folleto "Gran Fraternidad Universal") y lograr "cambios profundos y expansiones a nivel consciente" ("Registros Akashicos"). Es aquí donde la oferta se diversifica con mayor frecuencia, pues las experiencias de trascendencia pueden concebirse desde muchas ópticas y con diferentes resultados. Cada una de ellas proporciona sentido a la búsqueda individual y le permite al consumidor construir su propio *bricolage*.

Por último, la *discursividad de la resolución* de problemas coincide con la tradición derivada de la magia blanca -observada en las tiendas esotéricas-, o de otras prácticas de adivinación y videncia ("Registros Akashicos"; "Kundalini"), para encontrar la solución a la falta de amor, de trabajo y de bienestar físico y emocional, provocados por "trabajos mágicos" o "mala suerte". Al mismo tiempo, la interpretación por oráculos (tarot, café, mano, registros akashicos, astrología, numerología), parece ofrece explicaciones basadas en saberes antiguos (cfr. folleto astrólogo Miguel Ángel Aguayo) y resolver dudas existenciales (fobias, repetición de eventos, experiencias presentes, pasadas y futuras; "Registros Akashicos") que dificultan el sentido de la vida cotidiana. En estas ofertas, la especialización del prestador del servicio es fundamental, de modo que se anuncian como altamente capacitados para ello ("Nada es imposible para ella", Jessica Ríos; "trabajos de alta magia", de "Kundalini"; "participante de varias organizaciones espirituales", Miguel Ángel Aguayo). Como vimos ya en la relación que existe entre la eficacia simbólica de los objetos mágico-religiosos y los parapsicólogos, aquí también se da la activación de sentido en función de las preguntas y las necesidades

formuladas; su solución, entonces, está en función de la eficacia simbólica de las estrategias utilizadas por el adivinador para la resolución del problema.

En otro orden de ideas, es interesante notar que la oferta de servicios no es exclusiva de los centros públicos de distribución, ya analizados: los centros de enseñanza y divulgación sirven como generadores de las reconfiguraciones de las creencias religiosas en grandes escalas, ofreciendo redes que acaban por localizar los discursos en los distintos consultorios. Merced de ello, es posible ver en cualquier parte de la ciudad, señales de los alcances de esta red: en los postes de luz; en las paradas de camión; en las vitrinas de cualquier tipo de local; en los suplementos culturales de los periódicos, etcétera, los anuncios que publicitan los servicios de estos agentes se hacen presentes diariamente.

Incluso algunos de estos ofertadores aparecen en la televisión y en la radio (como Miguel Ángel Aguayo, quien se presenta como astrólogo una vez a la semana, en un programa matutino del canal local de Televisión Azteca; o como Gustavo Sprague -de quien no pudimos obtener sus datos-, conocido astrólogo que dicta los horóscopos en los noticieros locales de Televisa y publica un horóscopo semanal en el periódico Público), buscando construir con ello una fuerte posición en la percepción de las audiencias y obtener clientela. Estas estrategias de publicidad a través de los medios masivos de comunicación, obedecen a la trayectoria iniciada por Kundalini y *Los Radio Fantasmas*, de modo que después de 10 años de publicitarse en los medios masivos, su difusión en la ciudad se ha vuelto cotidiana.

Resalta de manera especial el caso de algunos centros, autodenominados de "sanación", que han comprado espacios completos en la televisión local para mostrar sus habilidades y obtener un número considerable de clientes. Un caso concreto es el del grupo colombiano *Fundación Fe y Esperanza*, cuya organización interna-cional produce espacios televisivos desde la ciudad de Miami, en el estado norteamericano de Florida. El programa, que muestra un *set* con un escritorio grande, un fondo en *cromaqui* con imágenes de la naturaleza, varias líneas telefónicas y un conductor vestido de traje y corbata, se transmitía¹⁹ en el horario matutino del canal local de Televisa, para ofertar

¹⁹ El levantamiento de estos datos ocurrió paralelamente al levantamiento que corresponde a los espacios esotéricos en la ciudad; fue identificado otro programa similar, de otra asociación que no tiene filiales en Guadalajara. Al momento de la redacción de este documento, no hay indicios de que sigan transmitiendo en el canal mencionado.

sus servicios mediante las peticiones que el público hace vía telefónica. En cada transmisión, el conductor interactúa con la persona en cuestión y le pide algunos datos (nombre y fecha de nacimiento, para calcular un número e interpretarlo desde la numerología); luego, muestra a la cámara tres grandes cartas de tarot y las interpreta en vivo, de modo que la audiencia comparte la consulta que la llamada ha expuesto. No importa que el espectador reconozca el acento extranjero del locutor y de la persona en el teléfono: la publicidad surte su efecto en el momento mismo de la interacción verbal, pues la persona que llama confirma todas y cada una de las preguntas que le hace el locutor, validando su capacidad como adivinador.

El ejemplo vale para mostrar que existe una relación estrecha entre la oferta proveniente de los agentes capacitados en los centros de enseñanza, y la publicidad massmediada. Al ser los medios vehículos de exhibición a grandes escalas, los ofertadores tienen asegurada la posibilidad de recibir clientela diariamente, luego de los comentarios y consultas realizados vía televisión, radio o prensa. Al mismo tiempo, la relación con los medios hace que las ofertas esotéricas de estos agentes se vinculen con la vida cotidiana, dado que frecuentan los medios con regularidad para ofrecer soluciones aplicables en lo inmediato (por ejemplo, la identificación la razón de los problemas que aquejan al cliente, vía la adivinación por el tarot, como sucede en los programas del grupo *Fe y Esperanza* o en los programas matutinos de revista, donde las amas de casa llaman para que el parapsicólogo en turno les responda una pregunta o les indique un camino a seguir); esta situación provoca que por cuestiones de tiempo, se diluya la precisión que el parapsicólogo o adivino hace en sus interpretaciones. Esta situación puede observarse en los medios que transmiten a escala nacional; particularmente, los programas matutinos de revista en las televisoras comerciales de modo que, mientras se toma nota de las recetas de cocina y se escuchan los comentarios sobre la farándula, también es posible apuntar la receta mágica para mantener vivo el amor de la pareja, o recomponer el destino del día en función de las predicciones del horóscopo, o purificar las energías de la casa con una combinación de incienso, velas de colores y la reubicación de los muebles -como suele sugerir el Feng-Shui-.

Este conjunto de ofertas y programas ayuda a reconocer que la oferta *massmediática* genera dos tipos de accesos a la nebulosa esotérica; en primer lugar, las ofertas especializadas de los centros de enseñanza -que suelen

anunciarse a través de la radio- y de los servicios privados de especialistas entrenados en tradiciones y escuelas esotéricas distintas -quienes suelen presentarse en la televisión-. Estas ofertas recurren a la experiencia y los conocimientos que exhibe el ofertador durante la intervención en el programa, y tienen la finalidad exclusiva de obtener clientela. En segundo lugar, accesos poco especializados, destinados a la resolución inmediata de pequeños conflictos cotidianos, que introducen al público masivo en el consumo de mercancías con alto contenido simbólico y eficacia para solucionar sus problemas, que sin comprometer su adscripción religiosa pueden suscitar intercambios entre tradiciones religiosas y transformaciones en los modos de creer y practicar su religiosidad.

En distintas formas, entonces, el mercado esotérico en Guadalajara opera mediante redes de distribución, enseñanza y capacitación con gramáticas discursivas que se manifiestan ya sea a través de la formación de agentes, o a través de la divulgación massmediática. La posibilidad de divulgación que se ofrece en cada uno de estos lugares recurre a la publicidad o a la difusión de los eventos, pero también a la renovación y actualización en tanto integran constantemente nuevas modalidades de experiencias trascendentales a su catálogo de ofertas. Como puede interpretarse de las ofertas en los sitios de divulgación y enseñanza, los *bricolages* de escuelas y tradiciones construyen un entramado de prácticas que repite los esquemas de la oferta esotérica de modos que traslapan los límites simbólicos de cada tradición para amalgamar una oferta nueva y recompuesta, que termina por relocalizarse en las ofertas de los agentes y en la consulta privada.

Esta última relocalización, en tanto construcción social de sentido que generan los agentes de ese campo, plantea la posibilidad de reinventar la oferta esotérica prácticamente todos los días. Como dice Hevieu-Léger (1996:44), estas prácticas conforman un "entramado de memorias" y de prácticas que se trabajan, se inventan o se reelaboran en función de la oferta y la demanda, en función de la novedad que el consumo mismo opera desde su lógica global y local. Es una reinención que aparece gracias a la secularización propia del campo: en la oferta se reconoce que las condiciones de articulación del fenómeno dependen de los sujetos que participan activamente en su difusión y en los *bricolages* que proponen con sus servicios especializados, de modo que la redistribución de las creencias -condición inherente de la secularización religiosa posmoderna- se activa en los entrenamientos obtenidos en los centros de

divulgación y enseñanza, con saberes que tienen el poder de descifrar la incertidumbre aparente de los conflictos cotidianos. Ello quiere decir que la oferta de servicios especializados a escala privada es el último eslabón que conforma la cadena de articulaciones comerciales del fenómeno esotérico.

En conjunto, podemos ver que los servicios esotéricos promueven un flujo de ofertas relacionadas con el modelo globalizante del fenómeno *New Age*, de modo que sus discursos se enclavan con la articulación que los consumidores hacen desde su práctica cotidiana. La capacitación, las posibilidades de resolución, así como las propuestas que cada centro o prestador de servicios articula con su práctica, renuevan los procesos de secularización, enclavando desde la oferta local los discursos comerciales globalizados, tanto por las ofertas masmediáticas como por la misma permeabilidad que caracteriza al fenómeno. La lógica de incorporación que los agentes realizan para configurar sus propuestas en cada centro, en cada consulta privada, dependen de la experiencia y la capacitación del agente, como se verá en el siguiente capítulo.

REVISIONES SOBRE LA OFERTA.

La oferta mágico-religiosa del esoterismo en Guadalajara es, como se ha visto, compleja. Las articulaciones contextuales que caracterizan como *nebuloso* a este fenómeno, guardan la apariencia de la falta de anclajes propios de los movimientos religiosos recientes, en tanto "religiosidades paralelas" que difieren de los sistemas religiosos tradicionales al utilizar los recursos comerciales de la globalización para modificar las posibilidades de acceso a lo sagrado. Sin embargo, la interpretación de las *huellas* encontradas tanto en los espacios de distribución pública como en los objetos y las redes de distribución y enseñanza, ayudan a configurar un entramado simbólico que se sustenta en fuertes bases mercantiles, dentro de las cuales la producción de discursos, así como su circulación, están supeditadas a distintas gramáticas de construcción de sentido, sin las cuales no puede operar: necesita de la historia, del territorio, de espacios particulares, de organización interna para exhibir las distintas mercancías, de estrategias de activación y convencimiento, y de redes de divulgación educativa y massmediáticas para activarse; obedece también a las leyes de la oferta y la demanda para mantener un ritmo de constante crecimiento y actualización simbólica y mercantil.

Sin estas articulaciones sociosemióticas, el fenómeno esotérico en Guadalajara no puede comprenderse, pues es un movimiento sociocultural que está anclado, localizado y articulado de forma que interactúa y comunica sentido para reconfigurar la vida cotidiana a través de una lógica comercial que le es inherente.

Lo descrito arriba indica que sí es posible estructurar una interpretación sociosemiótica de este fenómeno religioso, con una descripción fina de sus operaciones discursivas que haga evidentes las características de su complejidad como contexto sociocultural, aunque los sentidos que se atribuyan a cada objeto se reinventen en el momento mismo de la transacción. El recorrido desde lo particular para encontrar generalidades en el fenómeno, se explica, reinterpretando lo dicho por Giddens, porque la lógica de lo global no sólo deslocaliza, sino que se arraiga en las tradiciones locales y comporta nuevas geografías simbólicas: gracias a las estrategias de distribución se produce una segmentación territorial de usos diferenciados, pero también de

prácticas igualmente distinguibles a partir de las apropiaciones que los ciudadanos realizan con estos fenómenos.

Lo primero que puede reconocerse es la capacidad discursiva de que ha sido dotada la oferta de objetos mágicos. Se reconocen en el objeto características particulares de producción, que le confieren un uso específico susceptible de ser transformado según el contexto en el que se le ubique. Al mismo tiempo, la *virtuosidad simbólica* de estos objetos (como la llama Appadurai) propone discursividades directamente relacionadas con la cotidianidad de los sujetos, con el imaginario sobre lo numinoso y con las configuraciones de sentido producidas desde la globalidad de los discursos de divulgación, para anclarlos en la compra. Son objetos de lujo, no sólo por el costo económico que los caracteriza, sino por la carga simbólica que ostentan y la posibilidad de ser resignificados según el contexto en el que se integren: una limpia, una armonización, el uso de un oráculo; en cada uno de ellos, el uso de objetos similares con fines distintos, es posible gracias a las gramáticas de organización y funcionalidad propias de este fenómeno, pues las articulaciones de sentido que propone se concentran en el fin último de su aplicación, de modo que la recomposición simbólica depende no sólo de la oferta, sino del ofertador y del consumidor.

Estas gramáticas de organización (teritorial y distributiva), así como la gramática de funcionalidad, activan la eficacia simbólica de los objetos en el momento de la investidura que le proporcionan la tienda -en tanto ubicación física- como el parapsicólogo al momento en que aplica un objeto para ofrecer un servicio. Es decir, operan desde la fase final de la circulación, propiciando que los públicos diferenciados por el territorio operen el reconoci-miento de sus significados como una "tendencia" dentro del fenómeno esotérico y asuman su contenido simbólico con facilidad. Así, en los mercados se observa una fusión entre el catolicismo popular y las nuevas mercancías esotéricas, en buena medida por la tradición de sincretismo que ha transformado la oferta históricamente católico-popular con saberes indígenas y rurales, y que ahora transforma sus perfiles de comercialización. En contraposición, los centros comerciales dan lugar a que el "paquete esotérico" preparado por la *New Age* se muestre listo para que el público pueda experimentar y recomponer sus propios *bricolages* complejos y formar parte de las redes de difusión que alimentan el crecimiento económico y simbólico del fenómeno, generando su

reconfiguración a través de la conformación de nuevos entramados, nuevas interpretaciones y nuevas significaciones del fenómeno.

Lo anterior permite reconocer que los objetos mágico-religiosos que ofrece la *nebulosa esotérica* son mercancías *por metamorfosis*: de acuerdo con Appadurai, estas mercancías son cosas destinadas a otros usos y que se colocan en el mercado (cfr. *supra*, p. 60), de modo que su significado original puede verse trastocado por su relocalización. Esta definición aplica a las mercancías esotéricas, especialmente aquellas que, provenientes de tradiciones religiosas lejanas (orientales, europeas) y antiguas (indigenistas, egipcias y otras), ven transformado el significado que les atribuye su origen por uno nuevo, producto de la articulación en una cultura cuya actividad se sustenta en la comercialización.

No sucede lo mismo con las ofertas de los centros de divulgación y enseñanza, pues amalgaman una diversidad de tendencias tal, que es difícil identificar las razones por las cuales se combinan. Es evidente que los centros de divulgación se alimentan de la oferta esotérica para estructurar sus propuestas educativas, aunque en ocasiones los *bricolages* traslapen los sentidos originales de cada tradición, en aras de una reinención de la intención original que se ve afectada por la inserción de tendencias "novedosas". Esta condición opera también en los espacios de servicios particulares, sólo que el ofertador aglutina las tendencias para enfocarlas a aquella que origina su práctica (el psicólogo puede recomponer su trabajo al alimentar su discurso con otros recursos, como la lectura de cartas, la adivinación por runas o la astrología), de modo que la combinación resultante sólo tendría efecto en el paciente.

Desde esta lógica, es posible comprender la relación que existe entre religiosidad y mercancías: el virtuosismo semiótico propio de estos objetos, derivado de la eficacia simbólica que le confiere su carácter religioso (derivado de una tradición equivalente), está en continua relación con el prerrequisito del conocimiento especializado que requiere su consumo y su uso. Es esta articulación la que dota de sentido a la *nebulosa esotérica*, y le confiere legitimidad en cuanto al uso retórico que se le ha conferido en el marco de la modernidad tardía.

En resumen, podemos decir que la *nebulosa esotérica* en Guadalajara opera una gran variedad de sistemas abstractos que introduce en el sistema económico para filtrarse a los espacios de la práctica individual: las redes de producción y

circulación de objetos y discursos esotéricos ofrecen la posibilidad de que la religiosidad se construya *a la carta*, pues las articulaciones que construye entre apropiación del territorio y distribución comercial, están directamente relacionadas con una tipología de necesidades, solucionables a través de la eficacia simbólica de los objetos y discursos circulantes. Las propuestas de solución planteadas en cada objeto, en cada libro, en cada espacio de divulgación o enseñanza, construyen un marco para la renovación de la religiosidad en Guadalajara, de modo que es posible reconocer sus condiciones sustanciales y afirmar, hasta este momento, que lo *nebuloso* no radica en su falta de organización social o propuesta simbólica, sino en las estrategias múltiples y fluidas que comporta como consumo cultural. Como veremos a continuación a través de la voz de cinco ofertadores, los sustentos simbólicos que formula la esoteria tapatía tienen anclajes específicos que, desde la práctica profesional, suponen el eslabón final en la articulación de la producción de las eficacias simbólicas de la oferta.

5. LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMPARTIDA: LA PROFESIÓN ESOTÉRICA

La oferta de objetos mágico-religiosos, así como de discursos que los sustentan, muestra la amplia gama de posibilidades de resignificación y apropiación que configura el fenómeno esotérico en la ciudad. El fenómeno se entiende en tanto ofrece condiciones de producción pero también de *reproducción* de esos significados a la venta; significados que hablan de nuevos *textos* social y culturalmente construidos, en los que la lectura del discurso simbólico de la oferta presupone las condiciones en las que se reconocen los discursos apropiados desde la experiencia.

La articulación de las redes de distribución comercial y de divulgación, como hemos visto, activan la recomposición de la experiencia religiosa para llegar a múltiples rincones de la ciudad. La agencia de los ofertadores esotéricos opera desde el territorio, desde el comercio y desde los medios masivos de comunicación para divulgar y reproducir los contenidos del mundo esotérico. Bajo esta lógica, se hace necesario reconocer las formas en las que la práctica de los ofertadores de servicios esotéricos se incorporan a las operaciones discursivas de la oferta.

Este reconocimiento puede ayudar a comprender las articulaciones localizadas que generan la difusión de los discursos esotéricos, así como su reproducción en cada uno de los centros comentados al final del capítulo anterior.

La intención es comprender, someramente, las operaciones de recomposición de la experiencia esotérica en el seno mismo de la práctica de los agentes inmersos en el campo. Particularmente, la definición que Roland Campiche da sobre la *identificación religiosa* -una "autodefinición en relación a la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso"; Campiche, 1992)-, ayuda a reconocer las maneras en que los distintos modelos propuestos por la oferta esotérica convergen en la práctica de quienes son el último eslabón en la cadena de producción de sentidos esotéricos en la ciudad.

Esta *identificación religiosa* obedece a un conjunto de condiciones contextuales que pueden entenderse como *gramáticas de referencia* para justificar la actividad comercial y de servicio que cada agente recompone en su

espacio privado. Estas condiciones contextuales pueden leerse desde tres ejes fundamentales:

- a) la *trayectoria* que ha experimentado el sujeto para capacitarse y decidirse a ofrecer sus servicios; es decir, las formas de legitimación desde la tradición profesional que los prestadores de servicios utilizan para sustentar su práctica
- b) la *experiencia místico-esotérica* individual, en tanto punto de partida para comprender la forma en que cada prestador de servicios justifica su experiencia personal; y
- c) la referencia a una *comunidad* con la que comparte la construcción de la experiencia, de donde retoma elementos diversos para desenclavarlos de su contexto cultural, e incorporarlos en su propio *bricolage* y reconstruir con ello las operaciones de la oferta.

La búsqueda, entonces, tiene la intención de reconocer cómo es que los agentes de este fenómeno esotérico construyen la dinámica del servicio, las formas en las que lo articulan al contexto general de la sociedad moderna y las estrategias que utilizan para reenclavarse en el sistema como ofertadores esotéricos. Los tres ejes anteriores han sido organizados de modo que sus componentes perfilan una estructura de comprensión de la práctica:

Cuadro 7.
Condiciones contextuales
del ofertador esotérico:
ejes de análisis

EXPERIENCIA MÍSTICO-ESOTÉRICA	TRAYECTORIA DE CAPACITACIÓN	LOGROS Y TRANSFORMACIONES
Revelación	Cursos	Desenclaves
Reconocimiento de Potencialidades	Técnicas	Relocalizaciones
Labor profesional	Saberes diversos	Transformaciones

De acuerdo con ello, la activación de la práctica de los sujetos inmersos en el mundo de la *nebulosa esotérica* se define a partir de las condiciones que cada uno de estos ejes propone:

- La Experiencia Místico-Esotérica consiste en el reconocimiento de las condiciones que conforman la incursión profesional del individuo en el fenómeno: el eje supone el reconocimiento del "universo interno" del sujeto: autoconocimiento, reflexividad, tiempos personales, sentido de autenticidad y autorreferencia (Giddens,1998:76-105); este conjunto permite reconocer cómo se articula la experiencia mística con su profesión en el contexto de la *nebulosa esotérica*.
- La Trayectoria de Capacitación se entiende como la búsqueda, por parte del adepto místico-esotérico, de centros de enseñanza que le permitan obtener conocimientos, técnicas o saberes directamente relacionados con sus intereses individuales. Le permite formarse con validez institucional, según sea la modalidad de su búsqueda, y legitimarse desde alguna tradición como agente especializado en el campo.
- Por último, los logros y las transformaciones, en donde se pretende buscar aquellos elementos que, desde la profesión, resignifican los

discursos sociales y los relocalizan dentro del contexto esotérico, de modo que sirven para operar los *bricolage* de ofertas y servicios.

Los tres ejes suponen una ruta transversal: es posible que cualquier sujeto inicie su constitución como adepto místico-esotérico en cualquiera de los tres ejes señalados, pero es posible también que circule de uno a otro con relativa naturalidad. En otras palabras, la localización de las operaciones discursivas que realiza el adepto místico-esotérico en la transversalidad de estos ejes de acción, permitirá reconocer las recomposiciones que realiza con su práctica, a través del relato de su trayectoria y las narrativas que genera.

En este sentido, la entrevista es la estrategia metodológica más adecuada, debido a la importancia del discurso: por un lado, su construcción *in situ*, permite identificar aquellos elementos de la experiencia del sujeto que están más interiorizados, más trabajados en cuanto pueden ser organizados verbalmente; por otro, es posible localizar los *indicios* simbólicas que constituyen su discursividad, y con ello desarrollar una interpretación que permita perfilar la *reproducción* de los significados que han sido apropiados a partir del contacto con la *circulación* de los mismos. Así, se entiende que la entrevista se vuelve herramienta metodológica indispensable para reconocer las *operaciones discursivas* que reflejan la experiencia de los sujetos, pero también las condiciones bajo las que se resignifican los discursos circulantes y su doble *reproducción*: la localizada en la experiencia personal, y la que refleja esta última, mediante la formulación de las ofertas que reconfigura el sujeto con todos sus servicios.

Las cinco entrevistas obtenidas²⁰ se diseñaron conforme los distintos espacios de comercialización y divulgación encontrados durante el análisis de la oferta. De este modo, las entrevistas corresponden a los siguientes sitios:

1. Espacio de sincretismo popular: entrevista con la dueña de un local en el mercado Corona.
2. Espacio de oferta esotérica: entrevista con el dueño de la tienda Nirvana.
3. Espacio de oferta esotérica: entrevista con la parapsicóloga de la tienda Kundalini de 8 de Julio.

²⁰ Cuatro de las cinco entrevistas se realizaron en el verano del 2002. La entrevista al dueño de la tienda Nirvana se realizó en el verano del 2000.

4. Espacio de enseñanzas esotéricas: entrevista con la directora del centro Teohua.
5. Espacio de servicios esotéricos particulares: entrevista con un "armonizador" de energías, también en el centro Teohua.

Perfiles de los entrevistados

La siguiente descripción pretende contextualizar las entrevistas. Incluye un perfil con datos personales (edad, género, profesión, estado civil, lugar de residencia, entre otros), un breve perfil de su identificación religiosa, un recuento de las condiciones al momento de la grabación, así como impresiones de la interacción. Para identificar a los entrevistados, se ha cambiado su nombre de pila, a fin de mantenerlos en el anonimato.

Espacio de sincretismo popular. Mercado Corona.

Lupita es una católica joven (entre 30 y 35 años), casada y con dos hijos. Junto con su marido, es dueña de dos locales esotéricos en el mercado Corona, los cuales sirven como punto de distribución para distintos lugares del país. No estudió ninguna carrera profesional, pero lleva ocho años en el negocio a pesar de no haber tomado nunca ningún curso respecto de la mercancía que vende. Su forma de vestir es sencilla, y está siempre protegida por un delantal, que le sirve además para guardar un poco de dinero en efectivo.

En el discurso que maneja, *Lupita* muestra indicios del catolicismo sincrético popular (en el que se combinan creencias católicas con conocimientos heredados de las tradiciones indígenas y populares de la localidad), los cuales aparecen en el momento en el que propone "recetas mágicas" a sus clientes: combina la receta tradicional ("canela y clavo con un chorrillo de amoniaco en tu trapeada" para atraer la buena suerte y el dinero al negocio) con alguna jaculatoria u oración ("... luego rezas el Padrenuestro o a San Judas Tadeo; verás qué bien te va").

Luego de tres intentos para concertar una cita (en el último de los cuales hubo que esperar para otra ocasión, pues le había llegado un embarque y necesitaba ordenarlo), la entrevista se realizó en su lugar de trabajo en donde permanecimos conversando cerca de 45 minutos, interrumpidos por dos clientas y el marido de *Lupita*, quien llegó preguntando por una mercancía.

Durante la entrevista, su amabilidad permitió reconocer su habilidad para tratar a las personas. Fue cordial en su conversación, con pocos titubeos para responder, aunque en su discurso pueden reconocerse discontinuidades gramaticales propias del lenguaje coloquial. La impresión general es que *Lupita* conoce bien su negocio, ya que su experiencia le permite aconsejar a la clientela con recetas sencillas que ha ido aprendiendo en la convivencia con sus compañeros en el mercado. Su interés primordial es la venta, pero expresa el deseo de ayudar a las personas con su trabajo y su honestidad. Dada su condición de vendedora, reconoce que hay cosas que no sabe hacer, y otras que prefiere no hacer nunca, como trabajos de magia negra que, dice, realizan algunos de sus compañeros. Le interesa únicamente vender y ayudar a la gente en sus problemas de dinero, amor y salud, así que suele recomendar a los clientes que vayan a buscar en otro puesto cuando no puede ofrecer lo que le piden. Ella misma reconoce esta actitud como "ser honesta", y prefiere mantenerla aún a costa de perder una venta.

Espacio de oferta esotérica. Tienda *Nirvana*.

Felipe es una persona que aparenta seguridad y confianza en su trato. Su edad oscila entre los 40 y 45 años, catorce de los cuales se ha dedicado a trabajar en el esoterismo. Ha tomado distintos cursos, entre los que destacan los recibidos en la Hermandad Blanca del Distrito Federal y otro que fue a buscar a la Universidad de Perú. Es egresado de la licenciatura en administración de empresas del ITESO, y combina su práctica esotérica con un programa que transmite en Radio ACIR durante su horario nocturno (*Revelaciones*, 10 a 12 de la noche).

Felipe formó parte del grupo que fundó los *Radio Fantasmas*, y trabajó con ellos como productor del programa hasta la primer disolución de la organización, hace cerca de 5 años, luego de lo cual decide abrir su propio negocio. Tanto en el negocio como en su conversación, se reconocen indicios del *sello de la corporación* de la que hablamos en la oferta (cfr. *supra*, p. 126): su práctica se basa en el uso de la magia blanca, la cual se apoya con velas de colores para representar distintas energías, y el uso del tarot y las runas como oráculos (una de las parapsicólogas que trabaja con él usa, además, un oráculo de caracoles, proveniente de la tradición afroantillana).

La entrevista tuvo lugar en el despacho personal que tiene en la tienda. Esta oficina intenta evidenciar el rol ejecutivo de su dueño, pues cuenta con un escritorio grande, cubierto por un gran cristal que protege la madera; hay un librero empotrado en la pared a espaldas del escritorio, en donde pueden verse libros de distinta índole (no todos relacionados con su trabajo), así como libros contables y papeles sueltos, además de algunas figuras egipcias; la silla que usa es alta, giratoria y con cubierta de piel. Por lo demás, el despacho contrasta por su sobriedad con los objetos de la tienda.

El curso de la entrevista permitió reconocer a un hombre que conoce bien su campo de trabajo, así como los sustentos personales y laborales que articula desde su trayectoria: la concepción comercial de su negocio es la base de su práctica, y puede rastrearse en su formación profesional (egresado de la licenciatura en administración de empresas). Por ello, su interés es doble: ayudar a la gente y hacer negocio sin demasiado lucro. La conversación fue fluida y extensa (alrededor de hora y media), con un dejo de superioridad que la edad del entrevistado parecía otorgar frente a la mía.

Espacio de oferta esotérica: Tienda *Kundalini*

Karla ronda los 40 años. Es delgada, con melena abundante y una voz de pocas inflexiones. Viste una bata blanca sobre su ropa oscura, cual símil de consultorio médico. Tiene estudios en psicología y en trabajo social, que le han servido para su trabajo como parapsicóloga, además de los aprendizajes obtenidos en San José California, con la filial de la Hermandad Blanca. Trabaja en los altos de la tienda por las tardes, a partir de las 5:00 p.m. El trabajo de contacto resultó arduo, luego de varios intentos en los que los dependientes acabaron por sugerir el pago previo de "la consulta" (\$150.00), pues la parapsicóloga suele tener lista de espera cada día; finalmente fue necesario presentar una carta institucional pidiendo la entrevista, a la cual accedió de buen talante porque no tenía a nadie en su agenda.

El acceso al segundo piso está por fuera de la tienda *Kundalini*, en la puerta contigua. El recepcionista (encargado de avisar cuando hay clientela) me condujo por una escalera hasta la puerta del privado de *Karla*, localizado frente a otro privado que funge como oficina contable de la tienda. Adentro, hay pocas cosas: un escritorio de metal, una mesa con muchas veladoras de

distintos colores, un mueble esquinero con frascos de sprays espirituales, y dos o tres adornos en las paredes pintadas de amarillo claro.

Estos objetos permiten reconocer el *sello de la corporación*: la magia blanca y su aplicación por medio de veladoras de colores. *Karla* reconoce su entrenamiento con la *Hermandad Blanca*, y dice que aplica sus conocimientos en combinación con su formación profesional; sin embargo, durante la entrevista no fue posible reconocer indicios que hablaran sobre ello, dado que mantuvo algunas reservas durante la entrevista. No obstante lo anterior, es posible reconocer en su discurso algunos de los valores del discurso *New Age*, como las menciones a la "mala vibra" de cierto tipo de gente (representada en ocasiones por las envidias), y la necesidad de crecimiento personal partiendo de la salud corporal.

Al igual que los otros ofertadores, *Karla* dice estar en la disposición de ayudar a quien lo necesite, sin importar de dónde venga o cuál sea su problema, ella procurará usar su magia blanca para resolverlo. Fue muy enfática al indicar el tipo de magia que usa, pues reconoce que hay otros que usan "magia negra" para fines negativos y que ellos (en su grupo) no usan nunca ese tipo de poder.

Por lo demás, se mostró displicente para la entrevista, que duró alrededor de 40 minutos dada la reserva que mantuvo para responder. A diferencia de los otros entrevistados, se mantuvo ecuánime, mostrando muy pocas emociones durante la conversación.. Por la forma en que contestó, parece que ha sido entrevistada con anterioridad, ya que parecía escudarse atrás de su escritorio, sentada firmemente y con las manos apoyadas en el borde. Permaneció en esta actitud toda la entrevista, hasta que en la despedida se puso de pie para acompañarme a la puerta.

Espacio de enseñanzas esotéricas. Centro Teohua.

Lucía me recibió en el despacho de su casa, que es el centro Teohua, ubicado en la parte alta de la colonia Providencia, justo atrás de un colegio particular. La casa sirve al mismo tiempo de espacio para distintos cursos programados, y para habitar ahí con su marido, sus tres hijos, dos perros guardianes y un par de gatos que rondan el jardín. Seis años antes de encontrar esta casa, vivió en Los Guayabos (comunidad ecologista y pro-culturas prehispánicas a la que se llega tomando la carretera a Tesistán), donde se internó profundamente en el mundo esotérico.

Su actitud general la hace verse más joven de lo que en realidad es (ronda los 45). Durante la entrevista -que se acercó a los 50 minutos-, mantuvo una actitud de apertura y seguridad, que parecen surgir de su larga experiencia como psicoterapeuta (es egresada de la Universidad Autónoma de Guadalajara). Cuenta también con estudios de posgrado en Psicoterapia freudiana, que ha sabido combinar en sus consultas con estudios posteriores de astrología y otras tendencias esotéricas (como la terapia de vidas pasadas, que aplica en casos en los que el paciente tiene dificultades para resolver sus conflictos). Actualmente, dedica buena parte de su tiempo a promover el taller de la asociación "La Flor de la Vida" a la que pertenece, pero combina esta actividad con su profesión de terapeuta, con talleres sobre "constelaciones familiares" y otros sobre vidas pasadas, además de un negocio de estudios de mercado que comparte con su esposo.

A diferencia de los otros ofertadores, *Lucía* ubica sus servicios en función de los contenidos que obtiene de su asociación, por lo que puede inferirse un *bricolage* en el que se articulan las otras prácticas. Ella dice que lo hace así porque es un modelo tan antiguo, que sus explicaciones sirven para comprender los otros fenómenos que aparecen frecuentemente (el karma, las dificultades en las relaciones de pareja, los conflictos económicos, el uso de objetos mágicos, la "apertura de conciencia" en general).

No obstante, puede verse en su conversación que ha pasado por un proceso de resignificación de sus creencias, el cual comienza en el catolicismo, pasa por un momento de ateísmo derivado de su formación profesional, y termina en una conversión *New Age*, que se identifica por su cosmovisión milenarista y trascendente, así como por la resignificación que ha construido sobre Dios. Al

mismo tiempo, la oferta que propone en su espacio es igualmente *New Age*, en tanto amalgama distintas propuestas de sanación corporal y espiritual (cfr. *supra*, p. 149).

Espacio de servicios esotéricos particulares: entrevista a un "armonizador"

Esteban es un ingeniero electrónico que cuenta con 41 años. Es divorciado, con dos hijos que viven en el extranjero; al momento de la entrevista, trabajaba para una empresa local de telecomunicaciones, que estaba a punto de cerrar. Ofrece sus servicios de armonización en un pequeño cuarto que renta en el centro Teohua, y que tiene adornado con una serie de imágenes de ángeles, un rostro de Cristo y un cuadro que representa el principio y el fin del mundo²¹. La entrevista duró más de hora y media; se llevó a cabo una mañana, en un restaurante de la colonia Chapalita, debido a que era un punto cercano a su trabajo. La actitud de *Esteban* fue de confianza absoluta: habló de su historia personal, de la forma en que sus problemas lo llevaron a aprender lo que hace. Se mostró elocuente y prolijo en detalles que, desde su lógica, servían para contextualizar su práctica.

El discurso de *Esteban* resulta interesante en tanto muestra la posibilidad de combinar los discursos propios de la *nebulosa esotérica* (como el uso de las energías de colores), así como de las últimas tendencias derivadas del comercio *New Age* (como el Reiki o el contacto con los ángeles), con una marcada identificación católica. El énfasis que hace en su discurso acerca de su conversión (como "nuevo apóstol"), permite reconocer una resignificación del catolicismo en función de la apropiación que hace de del discurso neoesotérico, de modo que sirve como ejemplo para reconocer cómo se está reconfigurando el discurso religioso de esta Iglesia. En este sentido, resulta interesante ver cómo es que el discurso *New Age* que ha apropiado *Esteban* desde su práctica, le confirma aún más su identidad como católico de modo que operan en su discurso frases aprendidas desde la liturgia, y que cobran un sentido nuevo al insertarse en el marco de su reconversión.

²¹ El cuadro es sumamente complejo: combina representaciones del cielo y del infierno con otras referentes a las distintas "edades" o épocas de la humanidad. Aunque hay distintos símbolos dentro de la imagen (como una paloma que representa el espíritu divino, o un ojo dentro de un triángulo equilátero, proveniente de la tradición egipcia), lo que resalta más es la representación de la figura humana, marcadamente grecorromana. De acuerdo con *Esteban*, la interpretación del cuadro es muy difícil, ya que se necesita conocer mucho sobre la historia de la humanidad para comprenderlo.

Finalmente, sucedió una conversación ajena a la nuestra: en un momento que detuvimos la grabación para usar los sanitarios, encontré a *Esteban* platicando con uno de los meseros, muy joven y serio. El muchacho había aprovechado la pausa para preguntarle dónde podía aprender las cosas que *Esteban* sabía, ya que había escuchado parte de la conversación y quería resolver algunas cuestiones que le acontecieron recientemente. *Esteban* le ofreció su teléfono en una servilleta, invitándolo a que le llamara en la primera oportunidad.

La experiencia mística: iniciación y revelación de la profesión

Para Champion, la lógica de la afectividad en la experiencia individual es elemento constitutivo de la mística de la *nebulosa esotérica*, pues permite construir, desde la emoción, desde el afecto, una relación con lo sagrado que deviene estrictamente experimental, personal y única (Champion, p. 716). En este sentido, la relación que el sujeto tiene con los discursos esotéricos se reconstruyen a partir de su apropiación *desde* la lógica experiencial: no se puede percibir la magnitud del significado discursivo de lo esotérico si no ha sido incorporado a la cotidianidad del sujeto.

Con este supuesto se entiende que la constitución de la identidad del profesional esotérico se basa en un recurso sustento fundamental: la experiencia mística. Compuesta por una combinación de experiencias corporales y emocionales, permite al profesional esotérico construir su sentido de autorreferencia desde una lógica temporal básica: antes y después de la experiencia mística.

De acuerdo con Giddens y Rainwater es necesario que la identidad se construya con distintos elementos, entre los que destacan la necesidad de autoconocimiento para construir/reconstruir un sentido de coherencia, la identificación espacio-temporal de la trayectoria histórica individual y la capacidad de reflexividad para cuestionar y mantener su trayectoria (Giddens, 1998:99). La constitución de la identidad individual se convierte así en un proceso *internamente referencial*, en el que la trayectoria de vida se vuelve registro biográfico de la experiencia para organizar un sistema personal de creencias mediante las cuales el individuo se relaciona con los otros en un contexto compartido (1998:104-105). Para el caso que aquí compete, identificar los elementos que intervienen en la práctica del profesional esotérico ayudará a reconocer las formas en las que se articulan con la

práctica. Interesan entonces, la experiencia mística que sirve como inicio y guía de su trayectoria, así como los fundamentos a través de los cuales opera su reflexividad para explicar la importancia de su acción.

En el mundo esotérico es necesario reconocer algún tipo de experiencia mística, mediante la cual la búsqueda personal se sustenta para formular una trayectoria de vida. Las formas de esta experiencia mística pueden ser múltiples, en donde una pregunta interior deriva en la inserción al campo:

Mira, a mí me pasó una cosa a los trece años de edad... Desde niño yo... subía al cerro de la Estrella -allá en México-, y me quedaba allá meditando. Yo recuerdo con mucha claridad que tuve una experiencia de ver la evolución del universo. La sensación fue que yo me sentía como una especie de gigante que podía abrazar la tierra con mis brazos, y me sentía completamente integrado a todo; había entendido que no había separación entre todo lo que existía en ese momento. No sabía con exactitud -ahora apenas lo sé- que eso era Dios (*Esteban, armonizador*)

En este caso, los momentos de revelación son la base para la toma de conciencia, que sucede tiempo después, y que se resignifica con el nuevo discurso que construye el sujeto con la capacitación y con su práctica. Al mismo tiempo, la experiencia puede estar relacionada con el contexto personal, de modo que sirva como eje de acción frente a otro tipo de decisiones profesionales, y amalgamarlas en un todo completo:

Yo estudié administración de empresas, soy egresado del ITESO, pero mi mamá, la señora que anda por ahí, ella tiene toda su vida metida en cosas esotéricas. Quizás por mi gusto, por mi abuelita..., y funcionó... (*Felipe, parapsicólogo*)

Como que yo traía, yo creo que la semilla desde antes, porque desde que estaba en la licenciatura, recuerdo a un maestro, cuando hacía el servicio social, (...) en un test que utilizábamos -que se llamaba frases incompletas-, yo le decía a mi maestro "y cuando alguien no contesta en una frase, pues significa algo, ¿verdad?". "No, claro que no. No tiene nada que ver." Y yo dije "yo sé que sí significa algo", porque lo que nos llamamos también significa algo, porque nos llamamos esa parte. Entonces, esa fue mi entrada al psicoanálisis: ¿qué hay en el mundo inconsciente? Entonces, entré al mundo del psicoanálisis buscando eso: todo lo que hay en el inconsciente.

Pero no fue suficiente el psicoanálisis, porque es ateo: considera a la religión como una neurosis obsesiva, a la espiritualidad como algo que son las fantasías de la persona en representación al padre supremo... Que yo por un tiempo me la creí, pero más adelante sentí que no: me di cuenta que las personas sí tenemos realmente un espíritu, y que una psicoterapia completa tiene que fijarse en todo, en todo lo que somos: cuerpo, mente, alma, espíritu, en todo. No se puede fragmentar y nada más trabajar con la mente. *(Lucía, psicóloga)*

La definición de identidad que se construye el profesional esotérico muestra que el valor otorgado por la sociedad a cualquier capacitación profesional (ingeniería, administración, psicología o trabajo social), adquiere un lugar secundario, pues se percibe a esta última como fragmentadora de la identidad individual, al considerarse mundana. En cambio, la experiencia mística dota de sentido a la vida cotidiana, y recupera el valor del sujeto en relación con su cosmovisión. Además, esta recuperación está ligada a la trayectoria individual, la experiencia mística, que recupera una situación de duda inicial, para contextualizarla y materializarla como punto de partida para entrar en el mundo esotérico. En ocasiones, la duda inicial se vuelve un reto contundente, mediante el cual el sujeto se responsabiliza de la búsqueda:

con la ruptura de mi matrimonio me vino tal sufrimiento que, un día, me tomé varias copas de tequila, me puse borracho en mi propia casa, para desahogar el dolor. Entonces, fue a tal grado mi sufrimiento que me tiré al suelo a llorar. Y yo le dije a Dios: "si existes, consuélame"... En cuanto lo terminé de decir... entra una ráfaga de aire y siento cómo esa ráfaga de aire, como si fuera una mano gigante, me acaricia tres veces, una hasta los pies, dos y tres. Cuando siento eso, sentí una paz dentro de mi ser, y en ese momento me quedé así en el suelo, así como diciendo "¿qué fue eso? ¡Y ya no estoy mareado, no estoy pedo!"... En ese momento dije "¿Fuiste tú, verdad?" En ese momento me hincé y le dije "perdóname, este..., sé que no me has abandonado". Y en ese momento ligué con mi infancia. Y entonces, como que tuve un diálogo; le dije "si existes, entonces, ¿por qué he sufrido tanto? ... O eres muy malvado, eres un dios malvado -dije- o explícame, porque soy un idiota: no entiendo el sentido de esta vida (..) Explícame... Y le dije -como no había respuestas, no escuchaba ninguna voz que me contestara- le dije: te reto. Y mi reto es el siguiente: si tú me dices para qué sirve el sufrimiento y para qué sirve toda esta experiencia que he vivido, y si existe para usarla

para bien mío y de la humanidad -le dije, yo te sirvo el resto de mi vida.
(*Esteban, armonizador*)

En la reconstrucción de la relación padre-hijo que *Esteban* hace en su relato puede verse una manifestación tradicional aprendida en el catolicismo litúrgico, de modo que la recomposición de su experiencia está atravesada por esta tradición, aunque después se vea alimentada por otros componentes provenientes del discurso *New Age*. El sujeto conecta así la experiencia mística con la realidad, reinterpretándola en función del aprendizaje o las habilidades obtenidas, y le da al sujeto un sentido de autorreferencia para componer el fundamento de su profesión. Esta experiencia cobra entonces sentido de servicio, de modo que se inviste de poder y acción para actuar sobre la condición humana:

... dijo Ivonne: "Este es el regalo, están recibiendo a Dios, el amor puro de Dios. Y a partir de este momento, ustedes son nuevos servidores de Dios, son los nuevos apóstoles, y es para servir a la humanidad". Dijo: "Tienen el poder de sanar, de ayudar y de expulsar ". En ese momento me acordé del pacto que yo había hecho con Dios (*Esteban, "armonizador"*)

Una vez reconocida la duda como elemento fundamental para la autenticidad de la experiencia, y luego de haber reflexionado sobre la responsabilidad que conlleva responderla, el individuo que ingresa al mundo esotérico reconoce una transformación fundamental en su existencia:

Te abre mucho tu mente, encuentras... eh..., o sea, te cambia el mundo, te cambia la vida: cambia tu manera de pensar, tu manera de ser y de ver la actitud de las personas. Así es como tú puedes ayudar a la gente, porque no ves el mundo tan material, sino lo ves más por el lado espiritual, que por el lado económico (*Karla, parapsicóloga*).

Para la configuración de la identidad del profesional esotérico, esta conexión entre la experiencia mística y la capacidad de influencia que le da el poder otorgado, repercute en la forma como concibe su profesión: no es tan importante el lucro, sino la ayuda que el cliente puede obtener:

Aquí no es tanto el lucro ¿me entiendes? Más bien es ayudar, ayudar, ayudar. Sí tenemos productos que desplazamos, porque es como cuando tú vas con un médico, que te hace tu consulta y todo, y tienen que llevar

algunos productos para que ellos los empleen, por ejemplo, para que se den baños, que se den limpias, para que se despojen de toda la mala energía. Y de ahí parte todo nuestro trabajo... *(Karla, parpsicóloga)*

Esta articulación obedece, además, a una condición social: al desactivarse la capacidad de las instituciones para resolver los problemas cotidianos -debido a los efectos que la modernidad efectúa sobre ellas-, el servicio esotérico adquiere el carácter de resolución final de los conflictos, ya sean de salud, de amor o de dinero. Por ello es que resulta importante darle valor a la disposición de la gente para acercarse a este tipo de servicios, debido a la poca fiabilidad con que cuentan.

Ahora, fíjate, yo vendo esto, y yo a la gente le digo "Si usted cree, compre; si usted no cree, no compre". Y me dicen "Pues qué honesta". Es que, yo..., mi manera de trabajar es sentirme tranquila, ¿sí? Aunque yo venda esto, a lo mejor para la gente voy a ser la más mala del mundo, pero yo sé que no es así. O sea, yo a nadie obligo a que me compre, la gente me viene a comprar porque ella quiera; no todo es para malo *(Lupita, vendedora)*

Este último comentario indica, además, un sustento vital para la credibilidad del ejercicio esotérico: con la honestidad, la trayectoria inicial se sustenta en la sinceridad y la confianza en que el cliente viene por su propia voluntad. Esta credibilidad se relaciona con la habilidad para encontrar las condiciones en las que el conflicto puede resolverse desde la vía esotérica:

Yo, como terapeuta veo, que la gente... por ejemplo, puedo tener un paciente un año conmigo trabajando en psicoterapia, y viene a este taller de tres días y logra lo que en todo un año de psicoterapia no había logrado. Y a veces les digo "es que se necesita el taller porque se necesita el grupo, se necesita la gente como reflejo de ti mismo, porque aunque la misma soy yo, yo estoy en el fin de semana y estoy aquí contigo, no puedo darte a ti, aquí nada más, lo que el curso te da". Entonces, lo he encontrado como un camino real y efectivo de curación ... Son caminos que de otra manera no se logran. O sea, hay muchas cosas que..., la gente puede estar diez años en psicoterapia, en psicoanálisis, y no logra destrabar algo que en cuatro días, con una sesión de vidas pasadas está logrando soltar. *(Lucía, psicóloga)*

Suponiendo un caso X, viene una señora, la que tú quieras. Resulta que, desde hace tres años, al marido le empezó a ir mal en el negocio; tiene un

negocio de torno, el que tú quieras, taller, o lo que sea... una tiendita. Y ya le lees las cartas del tarot, y empiezas a escudriñar, porque hay gente que no te dice nada: hay gente que se sienta en la silla y parece palo. "¿A este qué le pasará, qué le pasará?". Tienes que creer en lo que haces, para saber qué le vas a decir a la persona, porque si tú dices una mentira: "¿Sabe qué? Regréseme mi dinero". No te puedes arriesgar a quemarte de esa forma; no puedes ser charlatán. Tienes que ser realmente perceptivo, y tienes que ser una persona acertada. *(Felipe, parapsicólogo)*

El profesional esotérico debe capacitarse, entonces, para contextualizar la situación del cliente, dado que deriva de una circunstancia emocional. "Tocar la psicología, la medicina", se vuelve una habilidad derivada de la capacitación, y es a través de ella que opera la práctica:

Sí, yo hago curaciones a las personas, pues hacemos lectura de tarot, platicamos más que nada con la gente, y si trae problemas fuertes, pues tratamos de ayudarlo por medio de la luz, que es lo que nosotros manejamos mucho. Magia blanca, ¿eh? Magia blanca. *(Karla, parapsicóloga)*

Esta habilidad para reconocer las necesidades del cliente y proponer una solución al conflicto personal, está en relación directa con la experiencia mística y la trayectoria del ofertador. Se antepone al ejercicio cotidiano para apuntalarlo, de modo que ya no es posible separarlo del resto de la trayectoria profesional:

... el servicio sería lo último que dejaría sobre esta tierra, servir y servirle a Dios. Podría perder todo lo demás, menos eso. Porque como lo he visto, con mis propios sentidos, mi propia alma, mi propio espíritu, mi propio cuerpo, sería muy ingrato que yo no tuviera fe. O sea, porque yo mismo lo he vivido en mí; o sea, no es de lo que los demás me han contado, lo he vivido en mí *(Esteban, armonizador)*

El servicio define la relación directa que existe entre experiencia mística y trayectoria profesional. Ambos se amalgaman para formar una sola mirada que, a través del tiempo y de la experiencia acumulada, dirige la reflexividad del ofertador hacia la decisión incondicional de mantenerse activo. Sin embargo, hay un elemento que condiciona la existencia de este servicio y le hace tomar distancia de la perspectiva mística para anclarlo en la cotidianidad: la

remuneración que implica lo sitúa dentro del espectro del comercio especializado, y define su condición de especialidad:

Esto del esoterismo es un artículo de lujo, no es de canasta básica... Es un negocio comercial, como lo es el doctor, como lo es el de la iglesia (*Felipe, parapsicólogo*)

El discurso que los profesionales esotéricos componen para justificar su actividad, se alimenta de reinterpretaciones acerca de condiciones sociales derivadas de la ineficacia de los discursos institucionales comunes; valida al mismo tiempo la experiencia mística como recurso indispensable para legitimar la honestidad del agente esotérico, y compone una visión del servicio a la comunidad desde su mundo interior, desde sus lecturas filtradas por la capacitación esotérica. El profesional esotérico viaja desde una experiencia y una pregunta funcionales para componer una trayectoria coherente con los significados místicos que ha internalizado, de modo que, con la capacitación, esos significados devienen en habilidades desde las cuales se canaliza la práctica para justificar no sólo su honestidad aparente, sino la formulación de su rol especializado.

En este sentido, el ejercicio profesional del esotérico reconoce su condición social frente a otras instituciones, de modo que las estrategias propuestas para resolver el conflicto del cliente pueden volverse una forma de control social para la angustia que deslocaliza al cliente de su cotidianidad (Giddens, 1998:64-65). Así, se vale de los recursos de la oferta para articular un entramado de respuestas amalgamadas según la mirada que interpreta el conflicto a resolver: el tarot, las limpias, los objetos mágicos, los talleres, se vuelven mercancías simbólicas cuya eficacia opera desde la articulación que construye el ofertador con el extra-texto de la simbología del objeto y el uso específico que se le impone.

Como apunta Champion, el adepto místico-esotérico se encuentra "comprometido en un trabajo de autoperfeccionamiento voluntario" (p. 721), trabajo que se construye a partir de la experimentación, del autorreconocimiento. La experiencia, entonces, es un "criterio de validación de las creencias", donde los sentidos, el pasado y el propio cuerpo se implican y se orientan hacia la dicha, e incluso el placer (Champion, p. 717). Lo que se entiende, entonces, es una práctica profesional que opera sobre una base

mística fundante, y cuya coherencia interna supone la relación inmediata entre experiencia mística y trayectoria individual, en la cual el agente esotérico introduce las técnicas y los conocimientos adquiridos que le servirán posteriormente. El mundo interior y los correlatos reflexivos que amalgaman la significación de la práctica, localizan su identidad en el marco de un sistema social que le permite intervenir desde el discurso místico-esotérico y recomponer los micro universos emocionales del cliente a través de operaciones discursivas perfectamente visibles desde la eficacia simbólica de los objetos, habilidad que se refuerza con entrenamiento constante.

La capacitación y el conocimiento: sustento del servicio.

En la constitución de la identidad del sujeto social, la práctica cotidiana se vuelve elemento fundamental para definir *el saber y el hacer*. De acuerdo con lo que Giddens apunta sobre ello, la experiencia hace que el sujeto construya "modos de orientación", que en la práctica se vuelven estructuras que ayudan al sujeto para construir tanto su identidad como la identidad de las demás personas y objetos (Giddens, 1998:55-59). En este sentido, la capacitación permite validar aquellos conocimientos y recursos que configuran cada tipo de servicio, de modo que opere una estructura simbólica diseñada socialmente para sustentar su legitimidad: sin el prerrequisito del conocimiento especializado (Appadurai), la profesión no tiene sentido.

El mundo esotérico también busca esta legitimidad, debido a que juega con sistemas abstractos que requieren de entrenamiento para su operación: al estar dentro de un contexto social en el que la práctica precisa es fundamental, el esoterismo retoma prácticas tradicionales de enseñanza para la divulgación de su conocimiento. De este modo, los centros de enseñanza permiten al individuo la posibilidad de la capacitación que se requiere para entrar en el juego de la profesión parapsicológica; mediante la transmisión de técnicas y conocimientos, la reproducción de los discursos esotéricos aparece como una práctica social semejante a otras que, igualmente, articulan la divulgación de conocimientos para el ejercicio profesional, ya sea mediante su inserción en agrupaciones establecidas, mediante la apertura de nuevos espacios de oferta o de divulgación, o bien mediante el servicio particular.

Las formas de legitimación que aparecen en este campo operan desde múltiples supuestos: la trayectoria histórica de las instituciones, el aprendizaje

experimental, la misión mística, el contexto socioeconómico, se asumen para justificar la profesión, de acuerdo con el interés particular de los ofertadores. Cada uno de los entrevistados ha experimentado la necesidad de legitimar su trabajo, buscando conocimientos que configuren su vocación. Los cursos en el extranjero, en la ciudad de México o en la localidad, presuponen la legitimidad del servicio parapsicológico y otorgan autenticidad a su identidad individual. Como dice Felipe, lo importante es que una institución valide lo aprendido:

... tuve la oportunidad de tomar un curso en la Universidad de Perú. No es un curso avalado por la universidad, son talleres; pero están impartidos por la misma Universidad de Perú... como un estudio apegado a la Psicología; entonces eso ya nos dio la oportunidad de adentrarnos en un diplomado, que ya me avala [lo] que sé. Uno, porque me gusta, otra porque ahora sí ya dice alguien que ya sé. (*Felipe, parapsicólogo*)

La necesidad de que la capacidad del individuo para ejercer la parapsicología, sea avalada mediante el reconocimiento de una institución, habla de la necesidad de legitimidad que este campo precisa para su operatividad. La característica *nebulosa* del fenómeno, vista desde fuera, parece no tener coherencia con la mirada de sus agentes, quienes consideran su estudio como "una ciencia" con historia, que se aprende como cualquier otra:

Pues, con estudios, primeramente, porque el esoterismo es muy amplio. Recuérdate que ya, más que nada, es una ciencia, el esoterismo. Entonces, hay muchas cosas, que tiene uno que prepararse... (*Karla, parapsicóloga*)

El esoterismo, es hablar de una cultura religiosa mucho más milenaria que la católica, que la budista misma -hablamos de Buda, hablamos de cinco mil años de creencia budística-..., años de creencia religiosa (...) Entonces, hablar de la cultura esotérica es hablar de todas las culturas y pensamientos, de creencias de la naturaleza. (*Felipe, parapsicólogo*)

Como menciona Hervieu-Léger, para estas religiosidades es importante el sustento de la tradición histórica, en tanto su aparición en tiempos remotos indica que el saber ancestral tiene raíces en culturas anteriores, y que han heredado sus conocimientos a la nuestra. Por ello, es necesario que la legitimidad se sustente en estudios institucionalizados o en tradiciones de larga duración (o autóctonas o milenarias, precisamente aquellas que la

modernidad y el catolicismo desplazaron), aunque no siempre sucede así: en el mundo esotérico, el reconocimiento también puede venir directamente de la fuente cultural que produce el conocimiento, ya se trate de una agrupación o una comunidad que lo detenta históricamente:

... me fui a vivir a Los Guayabos, viví ahí seis años, y fue como otra universidad para mí. Esos seis años es como si hubiera hecho otra carrera, pero ahí, viva, ¿no? Seguí a un maestro maya por tres años, y lo seguí porque incluso fui a un viaje a toda la zona maya con él, desde Oaxaca hasta Yucatán. Con el maestro lakota también estuve, con el marakame huichol también estuve. Entonces fue un rato de mucho aprendizaje (*Lucía, psicóloga*)

En este sentido, la capacitación en la cultura esotérica propone también el aprendizaje por la vía oral y experiencial (en tanto vivencias personales) de las culturas antiguas: al no tener el recurso de la palabra escrita -como sucede con las culturas prehispánicas-, la vivencia es la pauta para configurar el conocimiento. En este caso, la legitimidad del conocimiento adquirido se sustenta sobre el reconocimiento social que proporciona la pertenencia a una comunidad específica: dentro de ella, se *sabe* quiénes han participado en las actividades programadas, y de quiénes se ha obtenido el conocimiento. Así, divulgar entre la comunidad que se ha "seguido a un maestro" (chamán) es suficiente sustento para suponer que la persona ha obtenido conocimientos importantes.

Esta justificación aparece también en agrupaciones no institucionales que, aunque no forman una comunidad localizada territorialmente, se articulan como redes de contacto: operan mediante el reconocimiento de necesidades o "habilidades" para luego proponer la integración a los sujetos que las poseen. Es el caso del grupo IVI (Invitación a la Vida), al que pertenece Esteban. Esta agrupación opera sobre la base de su líder natural, una mujer católica francesa de nombre Ivonne, y que es reconocida por sus adeptos como "iluminada":

Cuando vino Ivonne y habló con nosotros, nos dijo "Mi Padre me envía". O sea, hablaba como si fuera ella misma Jesucristo. Dice: "..., después de vivir muchas situaciones difíciles en mi vida, Dios me habló y me dijo que yo era una de sus elegidas. Y se me reveló mi misión, y aquí me tienen". Es una

mujer muy humilde, muy sencilla; ella no se autodenomina iluminada -más bien, todos los de alrededor-. (*Esteban, armonizador*)

En esto último aparecen indicios nuevos que sustentan la validez del conocimiento esotérico: la revelación de la misión, el descubrimiento de "poderes" o habilidades internas, el carisma del líder, el reconocimiento institucional ("el Papa Juan Pablo II sabe de Ivonne; sabe la misión de Ivonne"), y la misión que se adopta al aceptar el ingreso al grupo:

Dice: "Ustedes están aquí porque así lo pidieron, no es casualidad. Si creen que están aquí de casualidad, están equivocados. Consciente o inconscientemente, ustedes lo pidieron, y les voy a decir exactamente qué: ustedes dijeron, una vez 'quiero servirte, Padre'. (*Esteban, armonizador, citando a Ivonne en el momento de ingresar a su grupo*)

La referencia mística parece justificación suficiente para acceder al grupo, respaldado no sólo por la figura fundacional, sino por una autoridad máxima (el Papa), que le confiere reconocimiento, aún y cuando no haya coincidencia plena con los fundamentos generales de la práctica ("como este Papa tiene la apertura de aceptar todas las religiones, que dice que todos debemos de ser como hermanos y ya no ver fronteras ni límites, a Ivonne la acepta"). En este sentido, basta con la divulgación de un hecho (una entrevista con la máxima autoridad católica) para basar la legitimidad del grupo y ejercer las habilidades desarrolladas con la capacitación, que se justifica luego de la identificación de la experiencia mística individual.

En este recorrido, el parapsicólogo legitima su trabajo sobre la base de la tradición que adopta. Su práctica necesita contar elementos fundacionales históricos, como la "antigüedad" de la "ciencia esotérica" o las culturas ancestrales, que anteceden a las grandes culturas, religiones y civilizaciones; en otros, la tradición tiene elementos netamente religiosos o místicos:

El asunto es, a la hora que te pones a ver hacia atrás con lo indígena, o lo tibetano, lo budista, lo egipcio, o lo que tú quieras, te das cuenta que al final todo va a dar a un origen común. Entonces, en realidad son diferentes caminos para llegar a lo mismo: llegas a donde mismo. El origen como más..., lo que yo he encontrado más antiguo en todas estas enseñanzas y conocimientos es La Flor de la Vida. Lo que significa La Flor de la Vida en sí,

ese símbolo, ese mandala... está en los templos más antiguos del planeta. Está en un templo en Egipto que se llama Avidos, que está al sur del Cairo - no sé a cuántos kilómetros, muchos-, en la parte antigua de ese templo(...) Y está también en unos templos en la India, y está en el sur de España, y está en China; pero el más antiguo de todos es ese de Egipto. Entonces, yo lo he encontrado como que, en el pasado de nuestra historia, ese es el origen de todo lo demás..., de todas las tradiciones (*Lucía, psicóloga*)

Mira, yo, honestamente, Dios. Mira, primero Dios. Dios es el de todo, porque para mí..., O sea, te podrá ayudar esto, no lo dudes, pero... Hasta Dios dijo ayúdame que yo te ayude (...) para mí en lo personal, primero Dios. Claro, si Dios no quisiera que hubiera esto, no existiera. Entonces, si existe es por algo ¿verdad? (*Lupita, vendedora*)

En estas formas de justificar la validez de la práctica esotérica -mediante la legitimación fáctica de la existencia de los objetos-, se puede articular la antigüedad de la tradición con evidencias físicas que aparecen en el comercio mismo, o bien puede reconocerse la voluntad divina que se basa en el mero dato empírico: el hecho es que existen, que son visibles, y su existencia, su palpabilidad, sirven para reconocer la importancia de su aplicación. No importa si la validación del discurso -corporeizado en elementos materiales- está en otro territorio o puede comprarse en la localidad, lo que importa es que está y que funciona gracias a la razón misma de su existencia, aunque sea por voluntad divina o por antigüedad remota. En este sentido, la tradición recupera elementos localizables que articulan ya la mirada de una cultura milenaria, ya la fundamentación de fe, en la razón empírica e inmediata. Localizan en el objeto el discurso, para comenzar a estructurar la razón de la práctica, aunque no haya más evidencia que lo que se percibe.

En otros casos, el carácter validatorio lo ofrece el contexto sociohistórico que caracteriza a la *New Age*, en el que se pueden reconocer consecuencias sociales derivadas del decaimiento del sistema moderno:

Resulta que en el 1954, que entra la era de Acuario, es cuando empieza la Guerra Fría Rusia-Estados Unidos, se acaba la 2ª Guerra mundial, entra la época de los hippies, pero fuertísimo, ¿no?, "Amor y Paz". Era cuando "haz el amor y no la guerra"(...) ¿Qué pasa en ese entonces, con esa apertura? La nueva generación, las nuevas generaciones, se vienen con nuevas ideas de

que no es solamente el lado socioeconómico, sino que hay que buscar otro lado, el lado integral de tu ser. Que, desafortunadamente, por muchos conflictos económicos en los años 60, en los años 70, no se pudo dar (...) Y eso es lo que pasa en los años 90: al final de esta década, al acercarnos al final de un siglo, de un milenio, como que empieza la nueva generación a captar la idea de lo que está pasando. *(Felipe, parapsicólogo)*

En esta justificación histórica, resalta el hecho de la reflexión sobre las condiciones actuales de la sociedad, en tanto se descomponen las instituciones principales y se desvirtúa su capacidad para resolver conflictos ("...no es tan fácil encontrar la paz espiritual. Porque la Iglesia ya no te ofrece lo que te ofrecía antes: temor. Nadie te da respuestas: el doctor ya no te cura; el doctor tiene primero que ver si te puede operar para sacarte la lana..."), de modo que el ambiente general parece un estado de caos y decaimiento que recaen en la constitución de la identidad:

Lo que creo que está sucediendo es que estamos en una transición muy importante, similar a cuando vino Jesús; estamos pasando de una etapa a otra, de una era a otra, y está muy claro cuando vemos la historia: yo creo que estamos en una etapa cuando el Imperio Romano, similar, cuando el auge del Imperio Romano, pero cuando estaba a un pie de su decadencia (...)Entonces, es eso, que estamos a punto de una decadencia y que, ni siquiera, la mayoría de la gente se ha dado cuenta. Una de las características -pues eso es lo que habla Antonio Velasco Piña- es la etapa del rebaño, que le llama ¿no? A todos los lugares que están retacadisísimos de gente, que están en una actitud como de borrego -por eso le llama de rebaño- totalmente como masa, sin identidad; ahí se pierde totalmente la identidad individual de cada uno de ellos; son parte total de la masa. Esa es una de las características: la pérdida de la identidad y perderte en la colectividad; grupos realmente grandes de gente que no sabe ni qué está haciendo ahí... *(Lucía, psicóloga)*

Estas razones, que están influenciadas por la *Neo mexicanidad* (derivada de los libros *New Age* escritos por Velasco Piña -Regina, La mujer dormida debe dar a luz, y otros-), se articulan a la necesidad de ayuda desinteresada que planten los ofertadores. Como la situación general es tan caótica, buscan encontrar soluciones desde la inmediatez de lo cotidiano, de modo que su intervención se localiza en la esfera micro de lo individual e intentar subsanar la decadencia.

Así, en cada uno de los casos registrados, lo que cuenta es prestar el servicio, aunque en la práctica siempre se cobra la consulta. La justificación moral se vuelve, entonces, validación suficiente siempre y cuando el ejercicio de la profesión se realice conforme los cánones de la honestidad y el desinterés, puesto que se trabaja con un problema personal:

... de eso se trata este trabajo: de orientar a las personas y ayudarlas a salir adelante en problemas que traen. *(Karla, parapsicóloga)*

.. como tratas con personas que tienen problemas morales, problemas sentimentales, problemas de salud, problemas sociales, económicos..., entonces tienes que tener una línea de estudios de conducta, de saber manejar precisamente los lados que son sentimentales. Tocamos muy levemente la psicología, tocamos muy levemente lo que es la medicina. Entonces, tienes que tener esa preparación para poder darle asistencia a esa persona que busca ayuda. *(Felipe, parapsicólogo)*

La capacitación, entonces, proporciona recursos que se aplican al momento de interpretar el problema propuesto (amor, desamor, envidia, prosperidad económica o desarticulaciones emocionales y sociales). La condición de facilitador de soluciones que caracteriza la labor profesional en este campo, implica la necesidad de estar capacitado: cada curso, cada actualización, le confieren el poder de conducir al paciente-cliente a través de una experiencia esotérica individual, mediante el uso de herramientas como el tarot o las runas, mediante los trabajos "de alta magia" o el uso de ejercicios psico-corporales, de modo que el ofertador recorre un camino desde la capacitación hacia la experiencia mística del consumidor, jugando al intermediario entre la angustia de este último y su relación con los poderes místicos que resolverán y recompondrán la perspectiva individual del sujeto para reintroducirlo en el sistema social.

Logros y transformaciones: enclaves y desenclaves de la profesión esotérica

La profesión esotérica, como hemos visto, tiene sustentos localizados en el contexto exterior: en la constitución de los problemas sociales, en la derivación de las necesidades individuales, en el resurgimiento de herencias culturales y en la misma voluntad divina. Todo ello sirve para interpelar el presente

inmediato desde el conflicto personal del otro para intervenir en él y recomponerlo.

Las reconfiguraciones que operan en la práctica profesional esotérica, conforman un proceso de desenclave que amalgama elementos discursivos de un objeto, de una tradición, de una historia cuyo punto de partida es la escala micro de la identidad individual. Las transformaciones que se suceden desde esta escala, se relocalizan en contextos macrosociales en los que la interiorización de la práctica reconoce a la comunidad global como detonadora de la angustia. En este ambiente de confusión, los actores sociales apropian recursos de diversa índole para localizar no sólo la experiencia personal, sino los discursos globales que le ayudan a resolver su búsqueda ontológica.

En este sentido, la *globalización de lo local y la localización de lo global* generan una cultura de recomposiciones que influyen directamente en la constitución de las identidades sociales (De la Torre, 1999), de modos en los que el fenómeno de secularización se hace presente desde lo religioso: como apunta Hervieu-Léger (1993), esta cultura religiosa se encarga de ensamblar "aspectos de la vida social y política del mundo" para reconfigurar los canales comunicativos de control social, de modo que se producen marcos de creencias basados en sincretismos antes impensables (De la Torre, 1994:4).

En el movimiento esotérico de Guadalajara, estas reconfiguraciones están constituidas por elementos históricamente posicionados, sin los cuales no se habrían dado las condiciones para su evolución. El punto principal, como ha sido recuperado en la oferta, aparece en la relación que existe con los medios masivos de comunicación. El programa *Radio Fantasmas* es el acceso contextual que permite la inmersión en el juego de transformaciones socioculturales que operan bajo la lógica mercantil del esoterismo tapatío. Es el comienzo de la red mediatizada de *bricolages* individuales y colectivos:

Empieza este programa a hablar de leyendas, de fantasmas, de casos sobrenaturales, se le empieza a dar investigación a los casos sobrenaturales, buscando gente que en el medio conociera - "oye, ¿sabes qué? Este señor tiene años de ser parapsicólogo"- . "Pues, a la mejor, si no lo es, conoce mucho, tiene mucho rollo". Y ahí empezó, ahí fue que explotó ese *boom*. Después se empezó a buscar el lado de las brujerías, del lado comercial: "O.K. ¿Sabes qué? ¿Por qué no hablamos de brujería? En los

mercados hablan de brujería; hablemos de brujería en el radio". Y empezó a generar un ámbito económico: fíjate que el programa ya no solamente vende publicidad, vende soluciones, y entonces entró un servicio, entró una remuneración, y empezó esa mezcla, poco a poco, de ir creando centros específicos para orientar a las personas que creyeran en el lado de la magia, que creyeran en el lado de lo que es, este, una consulta de la astrología, que creyeran que los números son exactos... y te habla de un perfil de tu conducta que está ahí bien marcado: sencillamente es un lado psicológico que lo aplicas en el lado esotérico, y funcionó, y sigue funcionando. *(Felipe, parapsicólogo)*

En esta lógica, empieza a desarrollarse una relación indisociable entre comunicación masiva y oferta esotérica, en la que se configuran nuevos entramados económicos para resolver circunstancias individuales, mediante la producción de un tipo nuevo de profesión: el parapsicólogo.

Pero, dentro de eso, bueno, pues surge por qué no hacer la idea de poner centros esotéricos. ¡Ah, caray!, pero, ¿a quién metemos, como centro esotérico? Bueno, pues vamos metiendo al vulgar lector de cartas, le ponemos un nombre más profesional: tarotista, cartomancista, parapsicólogo, ya no hay que decirle al brujo "oiga, ¿usté es brujo?" Hay que refinar los nombres, ahora que se llamen parapsicólogos, o consultores esotéricos. Entonces, ¿qué pasa Empieza a crear un lado y una, pues una explosión económica tremenda. *(Felipe, parapsicólogo)*,

Lo que sucede entonces que los medios masivos retoman las creencias existentes y las resemantizan para ofertarlas en el mercado masmediático, en donde la aparición del parapsicólogo como profesional desde los medios masivos, deviene en actor social cotidiano, en tanto tiene un referente estructural que lo expulsa al sistema social. De este modo, el parapsicólogo es el agente que promueve, con su aparición, un discurso común y generalizante:

Porque ha salido ya del oscurantismo; porque antes era como un tabú. Y ahorita ya se ha destapado, porque ya la gente es más abierta, ya la gente cree más en todo (...) Ahorita ya está dándose más a la luz, ya no está tan cerrado como antes; ahorita ya la gente no le da pena entrar a una tienda de estas, ya es la gente más abierta. Y saben que hay cosas que sirven, que les ha ayudado. Precisamente por eso pienso que la gente ha venido

más, se acerca más a estas cosas, porque han descubierto que, como hay un polo oscuro, hay un polo claro, ¿verdad?, como hay uno negativo, hay un positivo. Entonces, yo pienso que la gente ha descubierto que a veces sí hay que ayudarse con algo más. *(Karla, parapsicóloga)*

Esta salida del "oscurantismo" está legitimada por la recomposición que, decíamos hace el mercado con sus significados. Sin embargo, también puede leerse desde una óptica milenarista, a través de la cual se observa la repetición de "transiciones" evolutivas, en las que el ser humano "despierta" para recorrer un camino de transformación hacia mejores "vibraciones":

para ver que es la transición, se empiezan a gestar grupos que están trabajando en una forma espiritual, dejando el rebaño. O sea, la gente que empieza a despertar y que empieza a darse cuenta de su vida espiritual, empieza a cambiar de vibración y de frecuencia (...) Y entonces estos grupos, como el que tenemos aquí, y como hay muchos por muchos lados. Hay grupos muy pequeños, muy poquita gente está, porque es el nacimiento de la nueva cultura que tiene que ver con el trasfondo espiritual, y luego va a crecer y crecer y nos vamos a volver todos, todos vamos a estar en esta frecuencia; se va a acabar lo otro y está naciendo esto. Pero está naciendo así, como los primeros cristianos en las catacumbas, que ahí se escondían y hacían sus ceremonias, y hacían sus ritos sagrados, y fue el inicio del cristianismo, igual, ahorita estamos aquí, como si fueran las catacumbas, muchas veces escondidos porque hay quienes los persiguen *(Lucía, psicóloga)*

Al mismo tiempo, la profesión esotérica está en un momento de oportunidades, puesto que la gente de todas las escalas busca las respuestas que la *nebulosa* ofrece para redefinir la trayectoria individual. Desde cualquier perfil socioeconómico ("vienen abogados, vienen guardaespaldas, vienen amas de casa, gente muy humilde... Viene de todo: viene gente preparada, gente de todos los medios sociales, de clase baja y clase alta, clase media"), desde cualquier edad, la búsqueda se ha vuelto un recurso de solución inmediato y sencillo, fácil de operar incluso por la curiosidad de los jóvenes:

Esto se está extendiendo mucho, ¿por qué?, porque las generaciones nuevas les da la curiosidad. Empiezan por curiosidad y terminan haciendo esto. Tú ves muchachitas de doce, trece años que vienen y entre dos tres

-acá, con el uniforme de la escuela-, se andan comprando los libros, ¿sí? Hacen el sacrificio de comprarse los libros, que de Karen Lara -porque hay recetarios-... o sea, que esto se extiende. *(Lupita, vendedora)*

La coincidencia de la búsqueda tiene un correlato común, derivado, según los entrevistados, del tipo de problemas que aquejan a la sociedad actual. Estos problemas personales (amor, dinero, salud, envidias) afectan la condición humana, de modo que se percibe un clima generalizado de agresión:

Mira, la mayoría de la gente se queja, por ejemplo, de las envidias, que tienen problemas con los vecinos, que los ven mal, que les tiran cosas en sus casas, que les hacen trabajos. Trabajos les llaman a hacerles magia, magia negra; entonces, de ahí viene la caída de muchas familias (...) Como que hay mucho ataque entre el humano, o sea, unos a otros se atacan mucho. Se atacan bastante, entonces en ese aspecto hay mucha contrariedad. Si fuéramos un poquito más humanos, si nos quisiéramos un poquito, el uno al otro, habría menos de todo esto; pero hay gran cantidad de choques por eso... *(Karla, parapsicóloga)*.

[*resolvemos*] ...los morales, los espirituales. Un problema moral te da un problema espiritual. Un problema económico te da un problema moral. La gente viene aquí, lo que más se vende, porque sería la palabra correcta, es el matrimonio: la fidelidad, la infidelidad, las dudas que tengo porque el matrimonio empezó mal, acabó mal; empezó bien, pero acabó mal. Y eso es lo que más busca la gente: si realmente hay fidelidad en el matrimonio. *(Felipe, parapsicólogo)*

En estas articulaciones, el cliente se ve envuelto en esa "tiranía del consumo" esotérico (Mardones, 1994), pues se le aconsejan terapias de tres o cuatro sesiones con gran cantidad de objetos específicos; talleres semanales o de fin de semana, etcétera. Y se sostienen del conocimiento del profesional esotérico o del locatario para convencerse de realizar la compra, aunque este último ostente la disposición al servicio.

A mí la gente llega y me dice "Oiga, usted me garantiza que esto me sirve para lo que dice". "No, señora, yo no le puedo garantizar por un perfume que cueste 10 pesos. Acuérdesse que la fe mueve montañas; si usted cree en esto, le va a funcionar; si usted no cree, no tiene caso que gaste" (...)

Porque hay lugares que llegan y le dicen "No, que mire, que yo le voy a hacer esto, que le voy a leer las cartas, y que le digo esto, y que le cobro tanto..." No; yo con toda la confianza del mundo, a mí nadie me viene a decir "me cobró tanto y no me sirve...", no; me siento muy tranquila por ese lado. Que te voy a decir, aquí estafan mucho a la gente. Hay gente que viene con listas grandísimas... *(Lupita, vendedora)*

De cualquier manera, el negocio florece. Se le reconoce como recurso para el desarrollo espiritual porque resuelve el conflicto, la insatisfacción generalizada que aparece como correlato de la condición que experimenta el mundo globalizado, pues los alcances del desarrollo tecnológico y económico afectan todos los aspectos de la vida cotidiana y los resignifica negativamente:

... hay una insatisfacción. Si buscan algo diferente, es porque lo que tienen no le satisface (...) Y qué bueno que no les satisfaga, porque la vida, como se ha vivido, como se ha estado viviendo hasta ahora es una vida vacía en cuanto al espíritu, ¿no? Nada más pensando en lo material, en tener, en tener un mejor coche, una mejor televisión, un mejor estéreo, un nuevo microondas. Y muchas de esas cosas que buscamos con la civilización, los países del Tercer Mundo..., los países del primer mundo, lo que creemos que tenemos como lo máximo, son cosas que nos están dañando. *(Lucía, psicóloga)*

Desde esta contextualización es que el profesional esotérico articula su experiencia mística y su capacitación, pues le permite identificar el problema del cliente como un todo unificado, posible de leerse desde los *bricolages* que ha compuesto a través de su trayectoria y de la oferta misma ("...", todo lo que hay, los objetos que ves en la tienda, son precisamente para curación, para ayudar, para hacer el tipo de ayuda que la gente requiere. O sea, por eso hay veladoras, esencias, amuletos, talismanes...") Así, interviene su habilidad interpretativa para aplicar las herramientas a su alcance:

¿Qué solución le vamos a dar nosotros?. Bueno, resulta que el tarotismo, la lectura de la filosofía hermética de Hermes, nos ayuda mucho, en los arcanos mayores, es un perfil de conducta social pensante espiritual de cada persona. Cada arcano mayor representa una etapa de tu vida, en todo momento. Hay un perfil genético en tu cuerpo, que ahí siempre está, hay un perfil psíquico en tu cuerpo, que ahí está, y lo podemos diagnosticar,

valorizar, a través de esa lectura de cartas.... Al conocer ese pensamiento mental, al conocer la conducta mental, espiritual, de cada persona, te vas dando cuenta de cuál requerimiento de vas a ir para poder conducir a esa persona. *(Felipe, parapsicólogo)*

... lo ideal sería, por ejemplo, si llega una persona enferma físicamente, en ese momento poder transformar todo el cuarto en [luz] verde, porque el verde es sanación. Eh... si llega una persona ya con una paz interior, con armonía en su vida, lo ideal sería usar el blanco; eh..., si hay una persona que quiere transmutar, por ejemplo, su... este... limitaciones físicas, mentales o espirituales, el violeta es de transmutación (...) Entonces, este, eh..., lo ideal sería usar eso. *(Esteban, armonizador)*

Este trabajo, finalmente, es también un satisfactor personal. El profesional esotérico valora los resultados de forma que puede completar el sentido simbólico que inicia en la experiencia mística y se estructura en la capacitación. Es un recurso para justificar la honestidad requerida y la validación de la experiencia mística, sin las cuales el ejercicio profesional carecería de sentido.

Para mí, de forma personal, me ha dado más satisfacciones que si hubiera seguido de contador o de administración en alguna empresa, la verdad. La verdad, porque, me ha dejado muchas satisfacciones muy personales, con mucha gente, me encuentra la gente, hay mucha gente que me conoce... quizás por locutor, porque me han conocido aquí, porque ayudado a gente, me saluda la gente en la calle. Te dan muchos regalos, te reconocen de muchas formas. Económicamente, me ha ido mucho mejor que si me hubiera dedicado a ser administrador de empresas, la verdad. *(Felipe, parapsicólogo)*

... en este trabajo he encontrado que es un camino real que nos lleva a estar mejor como persona, que te lleva... me ha llevado a mí a sentirme mejor, a sentirme bien, a tener mi corazón abierto, a un verdadero amor incondicional a todas las personas. Hay gente que ha venido porque me dice "yo quiero volver a amar, y volver a abrir mi corazón", y todo, y pues este es un camino, realmente es un camino donde no importa que la persona esté fea, deforme (risas), no sé, lo que sea, la ves como persona, ves como el ser que es, y ves más allá de la apariencia. Entonces, me ha

ayudado a mí, en lo personal, y por eso lo promuevo como un camino de crecimiento para otras personas (*Lucía, psicóloga*)

Yo no me adjudico ni me adjudicaré jamás una sanación, o un milagro; simplemente, uno lo hace con todo el amor, y Dios es el que sabe lo que necesita la persona para trascender, sanar, etc. Y aunque sucediera un milagro, sé que Dios así lo quiso. (*Esteban, armonizador*)

Eso es muy bonito, porque te sientes satisfecho de que, alguna vez, serviste, y ayudaste a esta persona y ¿qué es tu pago? Pues sentirte satisfecho de haberlo ayudado, y que te recomiendan con más personas, que las personas regresan y todavía te traen más gente. (*Karla, parapsicóloga*)

La composición que el profesional esotérico ordena para representarse socialmente tiene, así, anclajes en la percepción sobre sí mismo, sobre los demás y sobre el mundo. Tiene un contexto local que funda su origen desde las industrias culturales, que lo definen como un especialista traído de la tradición sincrética popular, para posicionarse y rearticular su rol como parapsicólogo, lugar desde el cual interpreta la condición humana para relocalizarla en la misma comunidad que, con sus efectos globalizantes, la había desenclavado y puesto "a merced" de la angustia.

El profesional esotérico convierte su discurso en un aglutinado sincrético, cuya sedimentación recae en las razones místicas de los problemas cotidianos. Utiliza las condiciones específicas del cliente para ascenderlas al discurso mágico y trabajar, desde ahí, con las emociones, con lo inexplicable y con las potencias numinosas, de modo que su cosmovisión adquiere visos de trascendencia, misma que se traslada al cliente cuyo problema ha sido resuelto. En este entramado de señales simbólicas y representaciones abstractas sobre lo cotidiano -en las que la reflexión sobre la propia práctica juega un papel cohesionante-, el profesional esotérico asume el papel de agente del campo, y traduce su práctica en un beneficio colectivo, construido desde las esferas microsociales del cliente hasta llegar, con práctica y discurso, a la sociedad globalizada.

El profesional juega entonces con la experiencia individual, con el discurso que sincretiza y con la situación a resolver, de modo que reinventa en cada sesión,

en cada armonización, en cada venta, el sincretismo ecléctico que caracteriza a este fenómeno. En este sentido, la opinión de Champion sobre la centralidad que la *nebulosa esotérica* da a lo "experimental", con su corolario, la idea de que "cada uno tiene que encontrar su camino" entre distintos senderos espirituales, todos "verdaderos" una vez que se superan sus formas "exteriores", "esclerotizadas", se resume en una sola frase: "No se trata de creer sino de experimentar" (p. 719).

LA PROFESIÓN ESOTÉRICA: REVISIONES SOBRE SU REINVENCIÓN

Como hemos visto, la actividad profesional esotérica recurre a distintas estrategias para sustentarse y activar la experimentación de lo religioso. La discursividad que compone cada ofertador, recurre a la recomposición de la identidad individual, basada en la constitución de saberes y haceres con un propósito específico, corporeizado desde la experiencia mística.

La trayectoria biográfica del ofertador esotérico muestra sentimientos de continuidad que bien pueden estar arraigados en la infancia, surgir del contexto familiar o bien extraerse de la incertidumbre que percibe el sujeto desde su realidad (Giddens, 1998:74). Estos sentimientos se recomponen en la capacitación para luego ofrecerlos a la comunidad. La experiencia que ha adquirido como esotérico le permite recomponer los efectos macro de la modernidad en la condición micro del sujeto, en un juego de responsabilidades que dependen, casi exclusivamente, del contrato de servicio que establece con su cliente, toda vez que éste ha sido, por decirlo así, timado por el sistema social. En este contexto, el profesional esotérico interviene porque está "capacitado" en otra forma de institución: la religiosidad mística, que se vale de energías, de ángeles, de oráculos, para configurar una respuesta no racional, sino numinosa.

La práctica del parapsicólogo, entonces, refleja lo comentado por Champion, cuando se refiere a los recursos utilizados en la *nebulosa esotérica*:

Las prácticas de tipo mágico son todas del estilo de la «fuerza», de las «vibraciones», de la «energía» que encierran los cristales, pirámides, grandes árboles, etc. ... De forma general, las prácticas mágicas permitirían la activación de potentes fuerzas ocultas. En ese sentido, puede tratarse de diversas «fuerzas mentales» utilizadas para una intervención sobre lo exterior, pero también para la persona misma... (p. 723)

Los *bricolages* que cada ofertador compone, funcionan como puente entre la diversidad de posibilidades que operan desde los objetos y los servicios esotéricos, en tanto "fuerzas" mágicas que requieren de una habilidad especial para aplicarlas adecuadamente. Esta composición de la profesión adquiere valor cuando se sustenta sobre una identidad reinventada desde el plano místico-

experiencial, individual en tanto vivencia personal, pero colectiva en tanto apropia recursos y habilidades derivadas de su inserción en el mundo esotérico.

La reflexividad que requiere la identidad para constituirse, se ve reflejada en el profesional esotérico desde la conexión de su experiencia mística en un conjunto de discursos que, aplicados, responden a un llamado espiritual. Su capacidad para "diagnosticar" le permite operar la oferta para posicionarla en el contexto del cliente, mientras asume que tiene una responsabilidad y una imagen social que cuidar. Al mismo tiempo, la práctica está ubicada en una colectividad no definida, pero que comparte un mismo imaginario diferenciado pero identificable según la especialización, la ubicación del espacio en el que se trabaja y la tradición que le sirve como ideología. Por ejemplo, *Felipe* y *Karla* derivan de la misma historia compartida (el corporativo *Kundalini*), pues aunque trabajen en lugares diferentes, comparten la misma tradición y una capacitación similar (la "Alta Magia Blanca" y los cursos en la *Hermandad Blanca*), además del interés combinado del lucro y el servicio. Ambos comparten con *Lupita* el mismo sistema de objetos simbólicos para resolver problemas similares: objetos mágicos producidos desde una estrategia comercial globalizada, y un público similar en tanto se ubican en una misma zona al interior de la ciudad. No sucede lo mismo con *Esteban* y *Lucía*, pues aunque uno le renta el espacio a la otra, la sustentabilidad de sus discursos opera desde tradiciones diferentes; incluso ambas experiencias místicas obedecen a preguntas exclusivas de su trayectoria individual.

Sucede, sin embargo, una coincidencia en la que todos los saberes y todas las tradiciones se conjugan: existe un contexto colectivo, globalizado, desde el que los profesionales esotéricos miran para recomponer su interpretación sobre la existencia de los problemas cotidianos. Esta característica en común parece amalgamarlos dentro del fenómeno esotérico, y sustenta su ejercicio como agentes del campo. Es un discurso que conjuga *haceres* con *saberes* para lograr un fin común -aunque no construido colectivamente, como sucede en otros grupos-, actuando desde lo individual y desde lo local. En este sentido, la operatividad colectiva de su práctica se reconoce como un conjunto de *representaciones sociales* (Giménez, 1997), para internalizar las tradiciones religiosas y vincularlas con los significados de su trayectoria, de modo que la *referencia* a la colectividad está definida social y culturalmente.

Vemos entonces que la profesión esotérica articula una *gramaticalidad operativa*, en la que se conjugan la construcción de una trayectoria de capacitación, una experiencia mística individual, y una contextualización colectiva de la práctica. El conjunto de discursividades que se conforman desde la trayectoria del sujeto como profesional esotérico, está compuesto de enlaces simbólicos que tienen como hilo conductor a la experimentación individual, de modo que cada momento de esta gramática puede ser reconocido como una etapa de la definición de la profesión.

En esta *gramática operativa*, el profesional esotérico articula la legitimidad del conocimiento adquirido, elementos ancestrales de una tradición que han sido reorganizados en el contexto actual de la trayectoria de capacitación y la relocalización en la trascendencia colectiva, en un cruce o interacción con esferas especializadas diversas: catolicismos, psicoanálisis, salud. En esta gramática -desde la cual las gramáticas correspondientes a la oferta adquieren la investidura simbólica-, la experimentación con lo místico perfila la orientación biográfica de la práctica, para alimentarse luego de otras técnicas y otras tradiciones religiosas, de modo que pueda operar en los contextos de la angustia localizada. Así, la reflexividad del sujeto conduce a un autoconocimiento que precisa reconocer las amalgamas producidas para recomponer los microuniversos emocionales de los clientes, quienes asimilan el "trabajo" esotérico en tanto control simbólico del problema.

Además, la operatividad de la gramática que activa el profesional esotérico tiene referencias y anclajes en las transmisiones mediadas por las industrias culturales: aquella investidura de la eficacia simbólica de los objetos mágicos, puede verse en la televisión, en la prensa y sintonizarse en la radio, de donde ha surgido para regresar al origen de su transformación sincrética. Es en los medios de comunicación que la trayectoria individual, con sus capacidades y habilidades, se valida colectivamente el *bricolage* sincrético del esoterismo individual, en conjunto con el entramado comercial que se ha desarrollado después de su inserción a los medios.

Desde esta gramática operativa se comprende la necesidad de constituir la identidad del parapsicólogo, pues es una profesión novedosa que se perfila para relocalizar los discursos propios de la *New Age*, y diseñar una solución contextualizada a los problemas cotidianos. En su práctica, el profesional esotérico *reelabora* las memorias ancestrales (Hervieu-Léger, 1996) para

construir marcos de sentido que puedan articularse desde la condición individual hacia el contexto del mundo y su trascendencia.

De este modo, el agente esotérico entra en el juego de la modernidad tardía al ofrecer no sólo un servicio, sino una respuesta a los problemas cotidianos que no han podido resolverse desde otras instituciones tradicionalmente consideradas para ello. Su papel es otorgar sentido y coherencia mediante una profesión que lo capacita para *mediar* entre la incertidumbre aparente de la vida cotidiana y la búsqueda de respuestas existenciales. Esta mediación simbólica recupera el poder de las instituciones que otrora otorgaban sentido en un contexto más estructurado, de modo que puede decirse que la profesión esotérica, aunque no tiene un fundamento racional ni reconocido por estructuras sociales tradicionales (iglesia, escuela, política, salud), tiene operatividad en cuanto que recupera la parte olvidada del racionalismo propio de la modernidad: la experiencia emocional y sus componentes simbólicos. Así, la lógica de la experimentación que caracteriza a la *nebulosa esotérica* configura la identidad del profesional esotérico tanto como su rol social; valida su existencia en tanto ofrece soluciones inmediatas con respaldo institucional, y reconoce su legitimidad en el momento de operar las eficacias simbólicas de objetos y tradiciones religiosas que circulan en este contexto.

LA ESOTERIA REVISITADA: CONSIDERACIONES FINALES

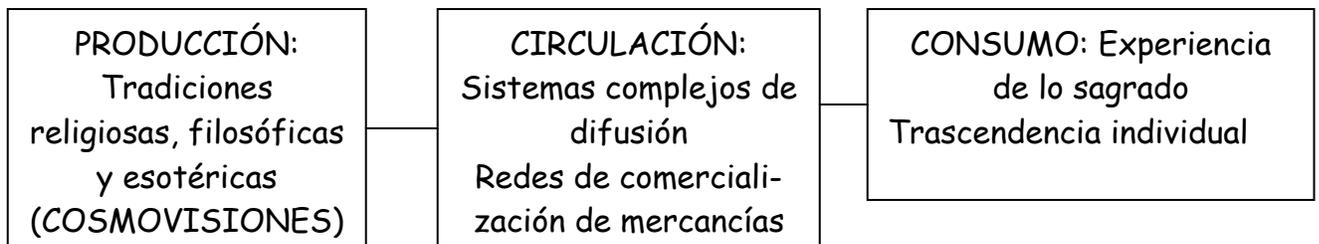
El fenómeno de la *nebulosa esotérica*, en tanto consumo cultural, opera distintas estrategias para recomponer los discursos operantes en la modernidad tardía. En el caso concreto de Guadalajara, la oferta esotérica genera combinaciones de discursos y prácticas que suponen la intervención de sujetos capacitados especialmente para configurarlas dentro de una lógica de consumo cultural. En este sentido, la *nebulosa esotérica* supone un conjunto de prácticas y de recursos que producen objetos y discursos, puestos luego en circulación para consumidores específicos, de modo que se genera un sistema de semiosis social complejo que articula la experiencia mística individual con las recomposiciones de lo sagrado que aparecen en las religiosidades contemporáneas.

El fenómeno aquí revisado, en tanto religiosidad paralela, obedece a una lógica de producción, circulación y consumo, cuyas operaciones discursivas reestructuran la secuencia de producción de sentidos múltiples y generativos: los de las tradiciones de origen, los del mercado, y los de la apropiación subjetiva. Utiliza estos recursos para descentrar conocimientos provenientes de las tradiciones ancestrales, y reubicarlos en un conglomerado de articulaciones discursivas complejas que opera desde los recursos actuales de la globalización (proliferación de mercancías, redes de distribución masiva, difusión electrónica). Cada gramática permite la posibilidad de entrelazar los contenidos simbólicos de la modernidad con las culturas de los agentes encargados de activarla en prácticas específicas (servicios especializados, enseñanza y superación), de modo que los participantes extraen del menú esotérico aquello que más convenga a sus necesidades para configurar una experiencia místico-religiosa individual.

En otras palabras, es posible decir que la *nebulosa esotérica*, en tanto fenómeno masivo cultural, es un sistema complejo de recursos, prácticas y significados que ofrece una amplia variedad de soluciones para los problemas cotidianos, sean éstos de naturaleza mundana (la salud, el amor, el dinero) o de naturaleza espiritual (crecimiento personal, desarrollo del alma, comunicación con lo sagrado). Este sistema complejo puede entenderse como un proceso de *semiosis social*, en tanto lo componen tres momentos: la **producción** de discursos para generar sentido frente a la incertidumbre de la modernidad; la

circulación de estos discursos, ya sea a través de sistemas complejos como los medios masivos de comunicación o a través de amplias redes de comercialización de mercancías mágico-religiosas; y una práctica de **consumo**, en la que los individuos participan activamente para recomponer sus cosmovisiones y generar experiencias de lo sagrado, así como trascendencia individual. De manera esquemática, esta semiosis social puede entenderse como sigue:

Proceso de semiosis social
de la *nebulosa esotérica*



La semiosis de la producción

Los procesos de **producción** de este fenómeno están adscritos a tradiciones religiosas, filosóficas y esotéricas, cuya base histórica legitima su discurso simbólico para producir **cosmovisiones** susceptibles de articularse en un **mercado global**.

La discursividad de **la producción** de estos sistemas semióticos tiene anclajes específicos. Ha definido espacios de comercialización, de enseñanza, divulgación y de servicios que articulan la operatividad de los objetos con discursos de tradiciones ancestrales relocalizados en el contexto actual. Al mismo tiempo, las gramáticas intrínsecas de los objetos recomponen la relación del individuo con lo numinoso, pues permiten la posibilidad de que el sujeto intervenga en la reinterpretación de su significado inicial para insertarlo en la configuración de su experiencia mística y reconfigurar sus cosmovisiones desde una perspectiva global que dota a la experimentación un carácter de sustento fundamental para la comprensión del fenómeno, en la medida en que opera dentro de una estructura comercial que permite relocalizar los discursos globales hasta la escala individual.

Esta comercialización de elementos, en tanto fragmentos o retazos de sistemas simbólicos religiosos tiene también un correlato massmediático, en el que se reproducen los contenidos esotéricos que alimentan al fenómeno. A través de esta relación con los medios masivos de comunicación, la *nebulosa esotérica* ofrece discursos deslocalizados que derivan en una generalización de la experiencia mística, diluyendo sus posibilidades de autenticidad para insertarla dentro de una colectividad indefinida, apenas perfilada por las condiciones de la audiencia.

La combinación de estos sistemas ha derivado en un fenómeno de *producción de discursos* en donde cada expendio, tienda de servicio o programa de difusión en Guadalajara se convierten en *actos de enunciación* (Verón 1998: 46), pues comportan decisiones específicas por parte de los responsables, quienes estructuran una clasificación de las mercancías y sus usos a partir de los cuales se organizan espacialmente los objetos ofertados. Esta organización propone fórmulas de intercambio instrumental, funcional y de síntesis cultural entre las culturas populares locales (las tradiciones orales, tradiciones indígenas, los conocimientos herbolarios, el sincretismo mágico religioso y el catolicismo popular) y los fragmentos desterritorializados de las grandes tradiciones del mundo que circulan mediante redes de globalización mercantil y cultural. A su vez, la distribución produce distintas ofertas para públicos diferenciados por clases sociales, que se objetivan en la territorialización de la oferta neo esotérica: la ubicación espacial de los centros de distribución (tiendas esotéricas, mercados, centros de enseñanza) propone itinerarios susceptibles de ser recorridos *ad libitum*, pero también conforme la búsqueda de soluciones concretas. Estos recorridos son, en sí mismos, *extra-textos* que ayudan a comprender la localización del fenómeno, así como su composición sociológica y económica.

Finalmente, los procesos de producción de la *nebulosa esotérica* tienen un correlato global. En el contexto actual de la modernidad tardía, donde los esquemas sociales sufren cambios sustanciales en sus estructuras de organización y respuesta, los nuevos movimientos mágico-religiosos aparecen como fenómenos de recomposición social. Los descentramientos que derivan de la interacción entre lo global y lo local condicionan las relaciones entre sociedades e individuos, lo que genera una percepción general de incertidumbre desde lo cotidiano, en donde las religiosidades paralelas intervienen como estrategias de resignificación y relocalización.

La semiosis de la circulación

Respecto de los procesos de *circulación*, el *mercado global* permite la configuración de redes de comercialización de lo sagrado, entendidas como sistemas complejos que relocalizan territorial y masivamente los objetos provenientes de distintas tradiciones religiosas para convertirlos en *mercancías*, cuya *eficacia simbólica* se activa para responder a las necesidades del consumidor.

En esta oferta, los *actos de enunciación* de la esoteria tapatía generan sistemas semióticos que operan desde las eficacias simbólicas de los objetos en circulación, de modo que los invisten de sentido a partir de la reconfiguración de *extra-textos* extraídos de las tradiciones ancestrales y ofrecer un tipo de objeto o de servicio según la imagen específica que se hacen de su destinatario. En esta estructuración del consumo, la semiótica de los espacios juega un papel fundamental, ya que define dos ámbitos de circulación para su actividad: uno público y otro privado. La estructuración de estas esferas puede verse desde los espacios esotéricos, en los que lo público está relacionado con la venta de objetos y la difusión desde los medios masivos y los centros de enseñanza, mientras lo privado está definido por la prestación de servicios y la atención personalizada.

Cada expendio o centro de servicios ofrece además una amalgama de productos, conocimientos y servicios heterogéneos, que cobran nuevos sentidos al integrarse en las trayectorias e itinerarios místicos incorporados a la experiencia acumulada de cada ofertador, quien conjuga esta experiencia con el ejercicio mercantil para evidenciar la infinidad de recursos con que cuenta la oferta esotérica para responder a las dificultades que las instituciones tradicionales, aparentemente, han dejado de atender.

La relación oferta-ofertadores alimenta así la fase de producción de estos sistemas semióticos. Al ser agentes de la *nebulosa esotérica*, los *profesionales esotéricos* intervienen con su práctica para rediseñar ofertas y servicios, pero también para componer interpretaciones nuevas sobre la vida social. Estas interpretaciones están ligadas también a las relaciones que los ofertadores tienen con los medios masivos, a través de los cuales difunden su legitimidad profesional para atraer a los consumidores.

En este sentido, la oferta de la esoteria tapatía se manifiesta como yuxtaposición de saberes y rituales prehispánicos, símbolos católicos y una cultura *mass*-mediada que pone a disposición del consumo cultural una gama de conocimientos mágico-esotéricos, y que a la vez los conecta con la red planetaria de la *New Age*. (De la Torre y Mora, 2000:228-241), Es una expresión globalizada de la religiosidad, pero a la vez anclada en las tradiciones preexistentes, que lejos de diluir las tradiciones vinculadas a la magia, catolicismo popular, y de salud basada en los conocimientos herbolarios, las resacralizan para configurar un sistema de ofertas y servicios que responden, en tanto mercancías (Appadurai, 1991) , a las necesidades del mercado.

Al mismo tiempo que relocaliza y resignifica las tradiciones ancestrales para componer entramados simbólicos en el consumo, la *nebulosa esotérica* sustenta la configuración identitaria de sus agentes, al conformar formas de inserción en los que la capacitación y el conocimiento se relacionan directamente con una experiencia mística individual referenciada colectivamente. En este proceso, los agentes retoman los conocimientos y las técnicas ofrecidos en los centros de enseñanza y superación espiritual, para dar sentido a su ejercicio profesional y justificar la mediación simbólica que completa su perfil como prestadores de servicios y artículos de lujo.

El proceso de configuración identitaria de los agentes esotéricos los capacita para recomponer los efectos de la incertidumbre de la modernidad en la cotidianidad de los clientes. Esta capacitación interviene en el proceso de simbolización de la experiencia mística para anclarla en una colectividad que hace referencia a distintos sistemas simbólico-religiosos, sin los cuales el prestador de servicios esotéricos no puede intervenir entre el cliente y su destino. La biografía personal sobre la cual se realiza la trayectoria del agente, valida su inserción en el sistema social de la *nebulosa esotérica*, de modo que puede ser reconocido por su comunidad de referencia y por los medios masivos, haciendo que la operatividad de su práctica se mueva de la esfera privada a la pública y nuevamente a la privada.

La semiosis del consumo

Finalmente, en lo que se refiere a los procesos de **consumo**, la búsqueda de soluciones que el individuo realiza ante la crisis de sentido que genera la modernidad, es la condición básica de operatividad de la *nebulosa esotérica*. Además, la *configuración identitaria* es también un **microsistema de consumo interno**, en el que la trayectoria acumulada de conocimientos y de ejercicio profesional se ponen en juego para privilegiar el nivel subjetivo y participativo de la recepción, con los usos religiosos, de salud, de magia y terapéuticos que se le dan a las mercancías. El individuo que se adscribe a la configuración identitaria del parapsicólogo no sólo se apropia de la oferta, sino que genera nuevos *bricolages* creyentes mediante sus propios itinerarios de capacitación-consumo.

Los individuos van generando nuevas **rutas de consumo** místico esotérico para satisfacer determinadas necesidades físicas, psicológicas, emocionales y espirituales. A través de su capacitación, el parapsicólogo toma, recorta, incorpora, amalgama y conforma nuevos *menús de creencia* místico esotérica, cuyo sentido particular se evidencia como resultado de su experiencia en el contexto e la esfera pública, pero también a la luz de su historia personal. Los menús individualizados de consumo religioso son el lugar donde se modelan los nuevos bricolages compuestos por nuevos marcos de creencias ofertados en servicios y mercancías simbólicas, que el profesional esotérico pone a disposición como elementos de una cultura neoesotérica globalizada, y las propias formas de creer y practicar lo religioso que se ajustan a los significados y tradiciones propios de los contextos culturales particulares. Los itinerarios de consumo generan sistemas de significación, en los que se crean nuevos procesos de resemantización y uso de objetos y discursos ofertados, activados y divulgados en la oferta. En este sentido, el profesional esotérico asume el papel de *canal de comunicación* que difunde las necesidades de trascendencia a través de su interacción con el cliente, con la oferta misma y con su trayectoria personal (De la Torre, 1999). Al reconocerse capaz de intervenir en la conformación de discursos religiosos, el profesional esotérico deja de ser un simple administrador de creencias para convertirse en agente de los procesos de recomposición religiosa, que operan desde la capacitación hacia el ejercicio profesional del parapsicólogo.

En resumen, podemos decir que los contenidos simbólicos de la *nebulosa esotérica*, en tanto generadores de semiosis social, resuelven los desenclaves que la modernidad induce en las escalas micro de los individuos. A través de la operatividad que la oferta hace de los poderes numinosos, recompone los vacíos ontológicos que otras instituciones sociales tradicionales (Iglesia, salud, psicoanálisis) no han podido resolver, de modo que rebasa las fronteras políticas del sistema social contemporáneo, en tanto que activa nuevas estrategias de control social de la angustia. Con sus gramáticas discursivas, media entre el entorno y la seguridad ontológica del individuo, al utilizar recursos simbólicos para ofrecer respuestas a la parte emocional y sensorial del devenir cotidiano; son mercancías que se ofrecen en paquete junto con creencias, rituales y poderes que dan paz y tranquilidad interna, armonía y felicidad al consumidor.

Es decir, la *nebulosa esotérica* se posiciona como un sistema capaz de resolver lo cotidiano de formas no racionales, sino simbólicas: los discursos místicos y la eficacia mágica de sus operaciones alimentan los imaginarios sobre el destino individual, para recuperar el sentido perdido de la vida diaria y resolver problemas emocionales; para lograr un mejor desarrollo humano; para el autoconocimiento; para establecer relaciones de armonía con la naturaleza; y para recomponer los infortunios económicos o sentimentales, precisamente aquellos que las instituciones tradicionales no pueden resolver por sus estructuras racionales fundantes. La oferta esotérica en Guadalajara, con sus recomposiciones y reinven-ciones sobre lo cotidiano, seduce al individuo para ofrecerle productos y discursos con uso simbólico inmediato, que pueden operar desde la intimidad y que confirman su sensación de conexión con el mundo: ofrecen un estilo de vida, una cosmovisión, en donde los *bricolages a la carta* posicionan al fenómeno como facilitador del principio de soberanía individual propio de la modernidad (Champion 1995:717), logrando que el sujeto se asuma como partícipe del conglomerado global y de sus definiciones de destino para alimentar el proceso de secularización -en cuanto a privatización de lo religioso- que caracteriza a la modernidad.

La *nebulosa esotérica* tapatía, en tanto religiosidad paralela, se basa en una lógica de consumo cultural para posicionarse como mediadora entre los individuos y los descentramientos generales de la modernidad. Las estrategias de producción, circulación y consumo que genera, permiten una recomposición de la cohesión social, al ofrecer discursos simbólicos con los que es posible

redefinir las relaciones entre individuos y sociedades. Es un ejemplo de cómo la religiosidad contemporánea asume el reto de responder a las condiciones de la modernidad tardía. A través de sus redes de producción y circulación de bienes y servicios, la esoteria tapatía conecta la red planetaria de la *New Age* con los aspectos microsociales fundamentales de la constitución identitaria de los consumidores (perfil socioeconómico, ubicación territorial, adscripción religiosa, género, experiencia mística, colectividad), para ofrecer respuestas simbólicas a sus necesidades inmediatas, pero también ontológicas en tanto discurre formas nuevas de experimentar y explicar lo numinoso.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun, "Introducción a las mercancías y la política del valor", en: Appadurai, Arjun, (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. CONACULTA/Grijalbo, México, 1991, Colección "Los Noventa", pp. 17-87.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

BELTRÁN, Ulises, et. al. *Los mexicanos de los noventa*. ISS-UNAM, México, 1996.

BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós, Barcelona, España, 1971, primera edición.

BOSCA, Roberto. *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*. Atlántida/Océano, México, 1996.

CAMPICHE, Roland C. BOVAY, et al. *Croire en Suisse(s), Lausanne: L'Age d'homme*, 1992.

CHAMPION, Françoise. "Persona religiosa fluctuante: eclecticismos y sincretismos" (temporalmente sin registro hemerográfico).

COFFEY, Amanda y Paul ATKINSON. *Makin Sense of Qualitative Data*. Sage Publications Thousand Oaks, California, 1996

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. UdeG/Iteso/CIESAS Occidente, Guadalajara, México, 1995.

- "Mentalidades: cambios y continuidades". (en prensa)
- "El catolicismo en Guadalajara: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?", publicado en FORTUNY, Patricia (coord.) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS/CONACULTA/INAH, México, 1999, pp. 101-132

- "Los nuevos milenarismos de fin de milenio", en: Ricardo Ávila, *et. al.* Revista *Estudios del hombre* núm. 11, "Ensayos sobre milenarismo". Universidad de Guadalajara, Departamento de Estudios del Hombre, Guadalajara, 2000, pp. 57-77.
- y MORA, José Manuel. "Itinerarios creyentes del consumo esotérico", en Revista *Imaginário*, núm. 7. Laboratório de Estudos do Imaginário, Universidad de São Paulo, Brasil, 2001.

DE REGIL Vélez, José Rafael. *Sin Dios y sin el hombre. Aproximación a la indiferencia religiosa*. Iteso-UIA, México, 1997.

ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, México, 1972.

FORTUNY Loret de Mola, Patricia. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. CIESAS/CONACULTA/INAH, México, 1999.

FUENTES Navarro, Raúl. "La institucionalización académica de las ciencias de la comunicación: campos, disciplinas, profesiones", en GALINDO, Jesús y Carlos Luna (coords.). *Campo académico de la comunicación. Hacia una reconstrucción reflexiva*. CONACULTA-Iteso, México, 1995.

GAGNON, Daniel, omi. *Introducción a la Nueva Era (New Age)*. Ediciones Oblatas de México, octubre de 1998.

GARCÍA Canclini, Néstor, "La globalización en pedazos: integración y rupturas en la comunicación", en rev. Diálogos, p. 9.

- *El consumo cultural en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo-CONACULTA, México, 1990.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.

GIMÉNEZ, Gilberto. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: rev. *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península, Barcelona, España, 1998, segunda edición.

- *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1995.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e indicios*. Gedisa Editorial, Barcelona, España, 1989.

GÓMEZ HINOJOSA, José Francisco. *La dimensión social de la religión. Notas para su recuperación en México*. Cuadernos de fe y cultura UIA/ITESO, México, 1996.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo. "Globalidad, Neoliberalismo y democracia", en *El mundo actual. Situación y alternativas*. Siglo XXI Editores, 1996 pp. 51-52.

GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina. "Nuevos movimientos religiosos. Los rostros de la religión contemporánea", en: LUENGO González, Felipe (comp.) *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Cuadernos de cultura y religión, núm. 1. UIA-Santa Fe, México, 1991, pp. 13-34.

- *Nuevos movimientos religiosos*. El Colegio de Jalisco, Zapopan, México, 1996.
- "Heterogeneidades religiosas: las salidas de la institución", en FORTUNY, op. cit., pp. 133-164.
- "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la era de Acuario", en: Elio Masferrer Kan, *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, pp. 331-353. Plaza y Valdés, México, 1998.

HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press, New York, 1992.

HERNÁNDEZ Medina, Alberto y Luis NARRO Rodríguez (coords.), *Cómo somos los mexicanos*. Centro de estudios educativos/CREA, México, 1987.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en: Giménez, Gilberto, *Identidades religiosas y sociales en México*. IIS-UNAM, 1996, pp. 23- 45
- "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés", en: Luengo González, Felipe (comp.) *Secularización, modernidad y cambio religioso*. Cuadernos de cultura y religión, núm. 1. UIA-Santa Fe, México, 1991, pp. 83-101.
- HOUTART, François. *Sociología de la religión*. Plaza y Valdés, México, 1997.
- IANNI, Octavio. *Teorías de la globalización*. Siglo XXI editores, México, 1996.
- LUCKMANN, Thomas, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1973.
- MARDONES, José María. *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Editorial Verbo Divino, Navarra, España, 1994.
- *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Editorial Sal Terrae, Cantabria, España, 1996.
 - *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*. UIA/ITESO, Cuadernos de Fe y cultura, México, 1996.
- ORTIZ, Renato. "Cultura, modernidad e identidades" (fotocopias, s/f).
- PAUWELLS, Louis y Jaques BERGIER, *La rebelión de los brujos*. Ed. Plaza & Janés, España, 1971
- PÉREZ Álvarez, Marino. *La superstición en la ciudad*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1993.
- SEIDMAN, Irving. *Interviewing as Qualitative Research*. Teachers College Press, New York, 1998.
- VERÓN, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa Editorial, Buenos Aires, Argentina, 1987.