

Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico*

Renée de la Torre**
José Manuel Mora***

Different research reports have recently reported the presence of global religious imaginaries that, in many situations, are taking on new meanings within popular traditions closely linked to popular catholicism. These new sincretisms are known through a number of concepts that describe an overall logic guiding their functioning. We are referring to concepts such as the following: new age, new religious movements, religiosity as a menu, new esoteric nebulous, postmodern religion, parallel religions, etc.

This article is based on the results of a research project about the processes and contexts of circulation and consumption of neo-esoterical products and services in the city of Guadalajara, Mexico. The results show the ways in which the globalized phenomenon of neo-esoterical mercantilization is affecting religious practices related to popular catholicism. My perspective argues that the best way to describe this phenomenon is by attending to transversality, that is, to the points of intersection between the local and the global, and between the traditional and the new.

Distintos reportes de investigación han registrado la presencia de imaginarios religiosos globales que en muchas situaciones se manifiestan y cobran nuevos sentidos en el seno de las tradiciones populares estrechamente ligadas al catolicismo popular. Estos nuevos sincretismos se conocen mediante una suerte de conceptos que describen una lógica de funcionamiento general, como son: *New Age*, nuevos movimientos religiosos, religiosidades a la carta, nueva nebulosa esotérica, religión posmoderna, religiosidades paralelas, etc. El presente artículo se basa en los resultados de investigación sobre los procesos y contextos de circulación y consumo de productos y servicios neoesotéricos en la ciudad de Guadalajara, México. Muestra

* El presente artículo fue publicado en versión portuguesa en la revista *Imaginario*, número 7, Sao Paulo: 1 Instituto de Psicología de Sao Paulo, 2002 (pp. 211-240).

** CIESAS Occidente.

*** DECS-UDEG.

la manera en que el fenómeno globalizado de la mercantilización neoesotérica está atravesando y trastocando las prácticas religiosas ligadas al catolicismo popular. De aquí que la mejor forma de describir el fenómeno sea atendiendo la transversalidad, es decir, los puntos de intersección entre lo local y lo global, la tradición y lo nuevo.

Religiosidades transversales: imaginarios globales en tradiciones sincréticas

Algunos reportes de investigación en México han registrado la presencia creciente de imaginarios religiosos que provienen de una cultura globalizada (ejemplo, la presencia de imaginarios creyentes vinculados a tradiciones orientales como la creencia en la reencarnación, o la conocida como *New Age*, cuyos integrantes conciben a Dios como una energía cósmica; esto es, los mexicanos, en su mayoría católicos, están renovando el sentido de sus creencias trascendentales),¹ que en muchas situaciones, y dado el arraigo que el catolicismo tiene en México, se manifiestan y cobran nuevos sentidos en el seno de las tradiciones populares estrechamente ligadas al catolicismo popular.

Los nuevos eclecticismos religiosos mexicanos se manifiestan como síntesis de una memoria mitológica acumulada que se nutre de conocimientos y rituales prehispánicos, de símbolos católicos y de una cultura *mass-media* que pone a disposición del consumo cultural una gama de conocimientos de tipo mágico-esotérico y que a la vez los conecta con una red planetaria, incluso cósmica, comúnmente denominada como movimiento *New Age*. Éste 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, al catolicismo popular y a la salud basada en conocimientos herbolarios, las resacralizan.

¹ Los datos de la Encuesta Internacional de Valores muestran la incorporación de imaginarios no católicos entre los mexicanos, en el alto índice de creencia en la reencarnación (45%), que es el más elevado de los 22 países encuestados (Campbell y Curtis 1994). En un estudio similar realizado en 1996 en la ciudad de Guadalajara, esta tendencia aparece también reflejada: una tercera parte de los integrantes de la muestra se imaginan a Dios como fuerza vital y energía y otra gran parte se representan la vida del más allá como reencarnación (véase Fortuny *et. al.* 2000).

En México, cuya población se manifiesta mayoritariamente católica (90% de la población mexicana se define como tal, según los resultados del Censo Nacional de Población 1990), en contraste con otros países de Europa y Norteamérica donde se ha estudiado este fenómeno,² la secularización no provocó el abandono o disminución de las creencias ligadas al cristianismo, ni afectó los niveles de participación ritual.³ Tampoco ha incidido de manera contundente en la pérdida de influencia de la Iglesia católica, aunque en algunas áreas como la moral sexual, la población se ha emancipado de los valores y dogmas propios del catolicismo, y las costumbres familiares se han transformado drásticamente. Otro dato interesante es que el índice de conversiones a religiones no católicas (protestantes, evangélicas, pentecostales o paraprotestantes), si bien es creciente (en algunas regiones del país como la del sureste y la frontera con Estados Unidos ha tenido un incremento sorprendente), en el panorama nacional dichas religiones siguen siendo minoritarias. No obstante, hay un rasgo que ha sido característico del fenómeno religioso en México y Latinoamérica: el uso y la apropiación popular de la religión. Ello se explica en gran parte por la persistencia y dinamismo que históricamente ha mostrado la religiosidad popular en México. Como hace algunos años lo señalaron Rostas y Droogers, en la religiosidad popular se viven permanentemente los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión; se negocian y confrontan constantemente las relaciones de poder de dominación y resistencia, tanto entre la iglesia oficial y los creyentes, como entre las relaciones de clase:

Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí, en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de

². Datos de Inglaterra, España, Francia y EUA.

³. Los resultados de la investigación World Values Survey, aplicada entre 1981 y 1983, donde se comparan 22 países del mundo, confirman que en México, siendo un país mayoritariamente católico, el catolicismo no es meramente nominal, sino practicante: el índice de participación en servicios religiosos es muy alto, ocupando el segundo lugar, sólo después de Irlanda (54% asiste semanalmente a misa y 75% lo hace mensualmente (Cambell y Curtis 1994).

ayudarse a sí mismos (a resolver sus dificultades financieras o curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales. (Rostas y Droogers 1995: 87).

La nebulosa esotérica: imaginarios globales para sincretismos populares

La nebulosa esotérica es un rasgo contemporáneo de la religiosidad popular. Se configura a partir del bricolaje de elementos provenientes de tradiciones y saberes heterogéneos. Son religiosidades hechas a la carta que, por un lado, toman prestados elementos de religiones y culturas ancestrales (orientales, hindús, africanas, prehispánicas y cristianas) y los combinan con retazos de las tradiciones gnósticas, como el esoterismo, la magia y el espiritismo; también pueden estar influenciados por movimientos de orientación psicoterapéutica o de potencial humano, contacto con extraterrestres, grupos ecologistas, indígenas y de salud alternativa que proporcionan caminos místicos de experiencias sagradas y trascendentes (Gutiérrez 1998: 333).

Este tipo de fenómeno se manifiesta como un rasgo de la religiosidad contemporánea en los tiempos de la globalización y el consumo, a lo largo y ancho del mundo, como la posibilidad de un sincretismo que vincula conocimientos de Oriente con los de Occidente, tendencias modernas basadas en la ciencia, la tecnología y la cultura de masas con sabidurías ancestrales basadas en conocimientos mágicos, en la medicina herbolaria, en las deidades prehispánicas y en los mitos sobre la presencia de fuerzas sobrenaturales. Se le ha denominado a través de distintos conceptos de uso común como *New Age* (Heelas 1996; Melton 1990; Ellwood 1992), nuevos movimientos religiosos (Barker 1992), religiosidades a la carta, nueva nebulosa esotérica (Hervieu-Léger y Champion 1990), religión posmoderna (Mardones 1994). Estas formas de nombrar el fenómeno describen, sobre todo, una lógica de funcionamiento general que tiene más que ver con una suerte de operaciones basadas

en el consumo individualizado de la religiosidad, que con contenidos y estructuras de sentido precisas. La geografía y ubicación de estas nuevas formas de resignificar, usar y practicar la religiosidad es difícil de precisar, ya que están asociadas al consumo de mercancías de bienes y servicios relacionados con la salud, la música, la nutrición, la literatura esotérica y de autosuperación, los productos ecológicos y de medicina alternativa.

Preferimos llamarlas religiosidades que forman una nebulosa místico-esotérica (Champion 1995 y Mardones 1994), debido a su carácter flexible y fluctuante, no institucionalizado. No se ubican en las clasificaciones tradicionales de las religiones, como las iglesias o las sectas, sino que operan mediante una amplia red flexible de intercambios. Una red de redes: “una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad” (Mardones 1994: 162).

La nebulosa esotérica funciona mediante un sistema de consumo de “religiosidad a la carta”, con lo cual se rechaza la regulación y normatividad de las instituciones religiosas sobre las prácticas y las creencias en beneficio del principio de soberanía individual (Champion 1995: 717). Pero, por otro lado, en el contexto latinoamericano mantener la adscripción al catolicismo tiene que ver con la necesidad de transmitir una referencia de identidad con el paso de las generaciones: la pertenencia religiosa constituye un punto de relación histórica y una herencia familiar que hay que transmitir. Para Hervieu-Léger la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición funciona en dos planos: tanto como principio de identificación social por incorporación a una comunidad creyente, como de diferenciación con aquellos que no forman parte de dicho linaje (Hervieu-Léger 1996: 38-39).

Problemas a debatir

Respecto a los planteamientos teóricos antes revisados y los estudios particulares realizados sobre las transformaciones culturales y religiosas que conlleva el fenómeno de la nebulosa esotérica en contextos particulares detectamos algunos problemas conceptuales y metodológicos sin resolver:

1. Se busca comprender el fenómeno desde el contexto de la producción del discurso New Age, sus antecedentes y sus fuentes de inspiración. Se atiende al carácter global de esta nueva religiosidad sin profundizar en el papel que desempeñan las culturas populares y las aproximaciones locales al fenómeno de la nebulosa neoesotérica, ni a la reterritorialización y la apropiación cultural y funcional del mismo.

2. Se tiende a confundir la parte con el todo. Esto sucede porque se aplica el principio funcional holístico y holográfico propio del movimiento, basado en que el todo es la unidad, y la unidad es el todo, como modelo de análisis del movimiento.

3. No se discuten en forma crítica los lugares de contacto y las fronteras entre el carácter mercantil o de servicios de una oferta universalizante (que ponen en circulación elementos de diferentes culturas y tradiciones religiosas) y aquello que permite que sea considerado o experimentado como una nueva religiosidad.

4. El carácter sincrético del movimiento espiritual se analiza desde la producción del discurso New Age y no desde la circulación, la recepción y usos que los sujetos hacen de ella. En el caso de algunos países latinoamericanos el eclecticismo y el sincretismo eran anteriores al fenómeno New Age, y han formado parte esencial de la religiosidad popular, que combina elementos propios del catolicismo con otros de las culturas autóctonas (negras o indígenas). Por ello es importante subrayar que la oferta sincrética que combina saberes orientales con conocimientos esotéricos y de superación personal, se realiza sobre un sincretismo ya existente que redimensiona la nueva producción simbólica.

Al ser un fenómeno fluctuante, difuso y dinámico, se plantea la dificultad de acceder a su estudio y comprensión. Una alternativa, planteada por los distintos investigadores, es que la coherencia de estos conglomerados de creencias sólo se puede encontrar a nivel del individuo. Éste es el lugar donde la diversidad cultural adquiere estatuto de unidad y coherencia funcional. Es ahí, en el nivel de la conciencia y la experiencia individual, donde se teje la identidad de identidades. Es en las situaciones particulares donde podemos percibir que las prácticas adquieren un nuevo significado que relativiza las contradicciones formales.

Sin embargo, como hemos apuntado, éste no es un fenómeno meramente individual, sino que pasa por distintas manifestaciones: *a)* las mediaciones de la mercantilización de bienes simbólicos, por medio de la comunicación masiva y del consumo especializado; *b)* las nuevas ofertas de servicios: salud y cuidado del cuerpo, adivinación, meditación y superación personal; *c)* la formación de nuevas identidades y comunidades afectivas, que se gestan ya sea como movimientos religiosos, o alrededor de gurús locales e internacionales, y que constituyen vías novedosas para experimentar la relación con lo trascendente y lo sagrado, y *d)* por la revitalización y revalorización de las tradiciones populares e indígenas, de sus rituales y sus conocimientos.

En este sentido, proponemos que el estudio de esta forma de constitución de la religiosidad contemple tanto la estrategia expresada en la oferta y la circulación de bienes simbólicos ligados a la *nebulosa esotérica* —que traza recorridos finitos de consumo—, como en la estrategia individual, marcada por las trayectorias de consumo que ayudan al individuo a incorporar nuevos elementos para un menú personalizado, acorde con sus intereses, necesidades y aspiraciones particulares.

La apuesta es reconocer aquellos elementos que configuran la nebulosa esotérica, en tanto ámbito social caracterizado por la *producción, la circulación y el consumo* de bienes simbólicos que confieren modalidades de creencias trascendentales que animan al sincretismo entre lo global y las tradiciones locales. Así, la nebulosa esotérica puede calificarse como un ámbito de *consumo cultural* en tanto 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” (García Canclini, 1993: 34). Por ello, en este trabajo nos centraremos en la producción de nuevos bricolajes creyentes, en las fases de la circulación (flujos de mercancías y ofertas de saberes simbólicos) y del consumo (interiorización, usos y construcción de religiosidades a la carta).

Consideramos que en cada contexto cultural, mediante las operaciones semióticas de circulación y consumo, el fenómeno globalizado de la religiosidad está atravesando y trastocando tradi-

ciones culturales. Las reflexiones y datos que presentamos se basan en un estudio sobre la oferta neoesotérica en la ciudad de Guadalajara, iniciado en 1999.⁴ Guadalajara es la segunda ciudad del país en volumen poblacional, en donde viven alrededor de cuatro millones de habitantes. Está ubicada en el centro occidente de México, en una región que se caracteriza por su población criolla y mestiza, en contraste con las regiones del centro y sur del país, que concentran la población indígena. En esta región el catolicismo ha sido fermento de movilizaciones populares, como fue el caso de los combatientes cristeros (1926-1929). En la actualidad su cultura local está formada tanto por su expresión mestiza y sincrética del catolicismo popular, en fusión con cosmovisiones indígenas, como por el catolicismo más criollo de las élites. Por ello, la oferta de creencias y prácticas religiosas neoesotéricas atraviesa y se funde con las prácticas religiosas ligadas al catolicismo popular.

Así, la mejor forma de describir el fenómeno sea atendiendo la *transversalidad*, es decir, los puntos de intersección entre lo local y lo global, la tradición y lo nuevo, el consumo y apropiación de la oferta neoesotérica y la religiosidad popular, el consumo religioso individualizado y las grandes tradiciones e instituciones religiosas.

En un artículo recientemente publicado por Renée de la Torre sobre el impacto de símbolos e imaginarios globales en los rituales tradicionales, éste afirmaba:

Los cambios que la cultura sufre por la globalización se encuentran fuertemente vinculados con la religiosidad contemporánea. Por un lado, la religiosidad tradicional se ve impactada por los cambios en la organización del tiempo y el espacio introducidos por la globalización, pero por otro lado, el dinamismo simbólico propio de la religiosidad popular representa la alternativa para generar los sentidos colectivos de arraigo y referencialidad localizada ahí donde las arenas parecieran más movedizas (De la Torre 2001: 113).

⁴ La investigación de campo se basó en registros etnográficos sobre la oferta neoesotérica en Guadalajara, en entrevistas con propietarios de centros de distribución esotérica, parapsicólogos, brujos y prestadores de servicios esotéricos y, finalmente, en historias de vida a individuos que practican la modalidad de religiosidad a la carta.

Ante este nuevo escenario de las creencias y prácticas religiosas, surgen las siguientes preguntas que guiarán la reflexión: ¿Cómo se relocalizan los nuevos imaginarios trascendentes que provienen de la globalización de las creencias religiosas? ¿Se están construyendo puentes de resistencia de las culturas autóctonas? O ¿es una modalidad para revalorizar el sentido sincrético de la religiosidad popular? O ¿produce un desanclaje de las formas tradicionales de sacralizar el mundo circundante? O ¿es una forma incluyente de poner en contacto realidades distantes que se cruzan en los nuevos tiempos de la globalización y con los espacios locales de la vida cotidiana?

La oferta y la mercantilización neoesotérica

En los últimos diez años han brotado un sinfín de establecimientos que mercantilizan una diversidad de productos que son consumidos y usados en el marco de experiencias místicas. Libros de magia, adivinación, saberes esotéricos, seres celestes y tradiciones orientales han inundado los estantes de la librerías y de los establecimientos de autoservicio. Asimismo, de reciente aparición han sido las tiendas esotéricas o naturistas, donde se vende todo tipo de fetiches (budas, duendes, hadas, tarots, pirámides, cuarzos, inciensos), una amplitud de terapias curativas o relajantes (aromaterapia, musicoterapia, flores de Bach, centros de yoga y meditación, etc.). Esos artículos y servicios no sólo han invadido los comercios de las clases medias y altas de las ciudades, sino también se hacen visibles en los puestos de yerberos de los mercados tradicionales, donde comparten espacio con los saberes de la medicina y la magia popular.

La nebulosa esotérica es, por un lado, resultado del flujo de mercancías que permite el intercambio, no sólo monetario, sino sobre todo simbólico⁵ entre culturas contrastantes y lejanas en el

⁵. De acuerdo con Appadurai (1991: 31) las mercancías no sólo se basan en el intercambio monetario, sino en el simbólico. La circulación de mercancías pone en interacción "la variedad de arenas sociales", constituyendo un vínculo entre el ambiente social de la mercancía, su estado temporal y simbólico, con una variedad también amplia de actores sociales y de sus contextos de consumo.

espacio y tiempo convencional, pero que mediante estos intercambios acorta las distancias culturales al poner en intersección elementos tomados de tradiciones lejanas entre sí, para crear nuevas síntesis religiosas cuya máxima legitimación son las vías emocional y experimental del individuo.

La mercantilización como transformación de la tradición oral en Radio Fantasma, y de brujos y yerberos en parapsicólogos

Radio Fantasma fue el nombre de un programa de radio comercial que tuvo su auge a finales de los años ochenta y mediados de los noventa, y que despertó el interés en Guadalajara por los temas esotéricos. Comenzó como un programa que permitía la participación activa de los radioescuchas, que eran invitados a platicar historias sobre "aparecidos", fantasmas, casas embrujadas, hechizos, etcétera.

En México, las leyendas sobre *aparecidos* han sido parte fundamental de la cultura popular y de la tradición oral, que ha tenido la capacidad de mantener vivos los mitos en la memoria colectiva a lo largo de generaciones. Anteriormente, cuando no existía la luz eléctrica, eran abundantes las historias de espíritus que se hacían presentes, a veces para comunicar el lugar donde quedó enterrado un tesoro; otras, se referían a personajes míticos como *la Llorona*, *los naguales*, *el Charro negro* o *el Catrín*; en otras ocasiones eran ánimas del purgatorio que debían comunicarse con los mortales para que les realizaran algo que dejaron pendiente en vida y poder pasar a la vida eterna. También existen las leyendas sobre casas hechizadas, cerros mágicos, veredas por donde transitan a una hora específica los aparecidos, etc. Estas leyendas "integran un abanico de aspectos de índole mítica, mágica, religiosa, lúdica, folclórica que refleja tanto su diversidad temática, como su plasticidad comunicativa" (Portales y Salles 1998: 58).

La energía eléctrica se instaló en casi todo el territorio mexicano; sin embargo, estos mitos se han conservado hasta nuestros días mediante la tradición oral. Muchas personas vaticinaban que la televisión iba a enterrar estas tradiciones, pues las personas, en

lugar de reunirse a platicar historias preferían ver pasivamente la televisión. No obstante, la radio retomaría esta tradición para difundirla y ampliarla. La idea del programa mencionado surgió de otro que se transmitió en los años cuarenta, durante nueve años, por la XEW, llamado “El loco del campanario”. En él se hablaba de fantasmas, mitos y leyendas. Con el auge de la televisión, la radio perdió influencia y el programa dejó de transmitirse. En 1990, un grupo de empresarios del medio retomó esta idea y produjo *Radio Fantasmas*, que ocupó el horario de 9 a 12 de la noche. 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. Cada día los radioescuchas se comunicaban a la estación para relatar sus historias. El programa no sólo transmitía las leyendas, sino que citaba a los radioescuchas a asistir a las limpias 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 invitaba a personas especializadas en el tema a emitir sus opiniones.

Después de cinco años de éxito, el programa fue ampliando sus contenidos, se introdujo el tema de la brujería y se invitó al programa a los brujos tradicionales que trabajaban en los mercados populares; sin embargo, “por cuestiones de mercadotecnia decidimos refinar los nombres, y en lugar de brujos, llamarles parapsicólogos”. Se incluyeron especialistas en temas de parapsicología, cartomancia, astrología, ciencias ocultas, adivinación, chamanismo, etc. *Radio Fantasmas* no sólo fue un programa, sino que a mediados de los años noventa se llegó a constituir en una empresa formada por un grupo de 15 pequeños comerciantes que ofrecían diversas mercancías esotéricas, naturistas, servicios y consultas.

Fíjate que el programa ya no solamente vende publicidad. Vende soluciones. Y entonces entró el servicio. Entró la remuneración y empezó esa mezcla. Poco a poco se fueron creando centros específicos para orientar a las personas a que creyeran en el lado de la magia. Esto 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. Sigue funcionando (E. A., julio 5 de 2000).

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 de tarot radiofónicas, 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. Al respecto, quien fuera administrador de la empresa nos platicó por qué surgió la idea de poner centros esotéricos:

Eso del esoterismo es un artículo de lujo. No es de canasta básica. El venirte a leer las cartas del tarot y pagar 150 pesos, pues no cualquiera lo puede pagar. *Radio Fantasmas* y las consultas esotéricas son un negocio comercial, como lo es el doctor, como lo es la Iglesia. La gente que nos busca ya fue con el doctor, y éste no le dio solución. Ya fue con el psiquiatra y el psicólogo, y tampoco le dieron solución. Ya fue con el ministro de la iglesia y tampoco encontró solución. Ésa es la gente que llega con nosotros. Y así lo hemos manejado. Cada quien tiene su filosofía dentro de lo que es el conocimiento esotérico y su relación con lo administrativo. Cada quien se maneja mejor como quiere y como cree que es más conveniente (entrevista con E. A., julio 5 de 2000).

A finales de los años noventa comienza a haber 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 se desmembra, pero la oferta se diversifica. Algunos continuaron con nuevos programas de radio y televisión, con títulos como *Cercano*

a lo desconocido, *Revelaciones*, *La flama dorada*, *Naturalista*, etc. Otros deciden abrir sus propios negocios de venta y oferta de servicios esotéricos.

Los productores del programa habían establecido una relación de intercambio con el Centro Esotérico de Kundalini. *Radio Fantasma*s contrataba a sus maestros para dar consultas radiofónicas, quienes orientaban a los radioescuchas a que asistieran a Kundalini para pagar por los servicios que cada uno necesitaba. Por su parte, Kundalini preparaba al personal técnico del programa como consultores esotéricos. Este centro es una sucursal de la matriz Kundalini que se encuentra en Vancouver, Canadá. Ahí se imparten todo tipo de cursos especializados que forman una vasta oferta de la nebulosa esotérica: astrología, herbolaria, yoga kundalini, magia blanca, cartomancia, etcétera.

Íbamos a clase tres veces por semana. Un día nos enseñaban tarot, otro día lectura de cartas y caracoles. La siguiente semana ya no nos daban esas mismas clases, sino que nos enseñaban cómo trabajar con velas, cómo purificar cuarzos, los trabajos con monos y veladoras. Entonces aprendías un poquito de todo, pero no te metías de lleno a lo que querías aprender. Eso lo hacías en la práctica, por fuera. (Entrevista con brujo tradicional HM).

El Centro Esotérico Kundalini se convirtió en el espacio de especialización en todo tipo de técnicas y conocimientos esotéricos. Ahí se forman instructores y aprendices de brujería blanca. Durante la investigación etnográfica sobre los brujos tradicionales y yerberos de Guadalajara, Gloria Cortés descubrió que la mayoría de ellos, aunque habían accedido a este oficio por tradición familiar, asistían a Kundalini para especializar sus dones y conocimientos. Kundalini también se convirtió en el proveedor local de productos necesarios para las actividades de brujería: esencias, jabones, veladoras, etc. Un dato interesante fue que no sólo los nuevos aprendices de parapsicología asisten ahí, sino también los brujos tradicionales y los yerberos de los mercados se acercan a Kundalini para especializar sus conocimientos y habilidades. A pesar de mantenerse en esa práctica por herencia y tradición, en la medida que

van incorporando 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.) van transformando sus propias prácticas tradicionales en nuevos sincretismos neoesotéricos.⁶

La relocalización en la distribución neoesotérica: modelos para armar

Los objetos y servicios que forman parte de la nebulosa esotérica son diversos y pasan por distintos canales de distribución. En un primer acercamiento a la oferta neoesotérica en Guadalajara distinguimos seis tipos de espacios:

1) *Medios masivos de comunicación* (televisión, radio y revistas especializadas). Desde hace aproximadamente 10 años los contenidos que forman la nueva oferta esotérica han ido ocupando importantes espacios en su programación. Existen programas de televisión que se dirigen a un público indiscriminado, que incorporan espacios de la consulta con especialistas en lectura de tarot, astrología, numerología. Son programas producidos a escalas transnacionales, sea desde Miami o desde la ciudad de México. Sin embargo, observamos que la oferta neoesotérica tiene más presencia en los programas de revista destinados a las amas de casa. En ellos se incorpora el uso de técnicas de armonización de energías (*Feng Shui*, uso de velas e inciensos, magia blanca y herbolaria, etc.) como consejos prácticos para el cuidado del hogar. En los programas radiofónicos es donde encontramos mayor presencia y especialización de la oferta neoesotérica (como pudimos atender en el caso arriba desarrollado) y en los cuales se aprecia una mayor articulación con la oferta de los centros esotéricos locales y abre sus puertas a la interacción directa con las necesidades de los radioescuchas. En el caso de las revistas, la oferta en la ciudad se con-

6. Al respecto Gloria Cortés Palomino realizó una investigación sobre los brujos y la oferta neoesotérica en Guadalajara, como parte de su tesis de Maestría en Antropología en el Ciesas Occidente.

centra en algunos títulos pertenecientes a editoriales transnacionales (*Más Allá de la Ciencia*, *Año Cero* y *Karma 7*, de procedencia española), y que se especializan en temas esotéricos y de extraterrestres. Otras revistas se dedican a la difusión de temas relacionados con la salud corporal y emocional (*CuerpoMente*, *Uno Mismo*, de procedencia sudamericana), e incluyen temas relacionados con técnicas relajantes, naturistas e incluso psicológicas. Aunque en este tipo de difusión masiva la oferta es menor en cuanto al número de publicaciones, su importancia radica tanto en la especialización del área como en el ofrecimiento de lecturas rápidas y de fácil comprensión, aplicables a la vida cotidiana de los usuarios. En conjunto, la oferta *massmediática* genera accesos a la nebulosa esotérica de poco especializados, destinados a la resolución inmediata de pequeños conflictos cotidianos, e induce al público masivo a consumir mercancías con alto contenido simbólico, que sin comprometer su adscripción religiosa, puede suscitar intercambios entre tradiciones religiosas y transformaciones en los modos de creer y practicar su religiosidad.

2) *La oferta editorial*. Ésta se distribuye tanto en librerías esotéricas especializadas, que combinan la oferta con otros productos y servicios, como en las librerías donde la oferta ocupa una sección especial, y en los supermercados y puestos de periódicos, donde se distribuyen sin organización alguna. La mayoría de los libros y revistas esotéricas son de difusión transnacional y masiva, mientras que en los centros esotéricos se incluyen editoriales caseras y libros de especialistas con reconocimiento local. Las secciones especiales de temas esotéricos en las librerías incorporan textos diversos, como los de temas de superación personal, tradiciones religiosas como el judaísmo, el cristianismo, el hinduismo, budismo, etc.; corrientes de pensamiento esotérico (teosofía, chamanismo, ocultismo, templarios) fenómenos paranormales (contactos con extraterrestres, capacidades extrasensoriales, contacto con ángeles, experiencias después de la muerte, contacto con seres del más allá, espiritismo, etc.) novelas y *best sellers* (donde sobresalen textos de Carlos Castañeda, Lobsang Rampa, Anthony de Melo, Deepak Chopra, etc.) vidas de santos y gurús, técnicas del cuidado del cuerpo y la salud (herbolaria, naturismo, yoga, *Tai Chi*,

meditación, aureología, *reiki*, acupuntura, flores de Bach, digitopuntura, etc.). En conjunto, esta oferta catalogada como esotérica produce disposiciones de acceso y bricolaje entre culturas heterogéneas y distantes históricamente. Introduce un sentido funcional y de aplicación que genera nuevos hábitos y necesidades que serán incorporables a la vida cotidiana de sus consumidores,

3) *Tiendas esotéricas que ofrecen una variedad de objetos mágico religiosos y servicios especializados.* Se encuentran en los centros comerciales ubicados en las zonas residenciales de la ciudad, y los productos se venden como mera mercancía. En estos lugares pudimos apreciar homogeneidad en los objetos ofrecidos: cuarzos, inciensos, atrapa sueños, *windchimes*, amuletos, figuritas de buda, pirámides y aceites. Éstos van dirigidos a un público general, que por lo común puede utilizar estos objetos sin adoptar una práctica mágica-religiosa particular. La interacción entre el dependiente y el comprador es mercantil, y sólo ofrecen información básica sobre el objeto, sin explicitar sus usos, tradiciones o poderes, de suerte que pueden incorporarse con facilidad a la vida cotidiana bajo una lógica estética a la medida del gusto y poder adquisitivo del cliente.

4) *Centros y tiendas esotéricas que articulan la venta de objetos con servicios especializados.* Existen más de 30 centros especializados en la ciudad. Su oferta va dirigida a la clase media urbana y se encuentran localizados en la zona de Chapultepec, que durante los años setenta fue considerada como la "zona rosa" de la ciudad (ubicada al poniente del primer cuadro del centro histórico, entre las avenidas Unión y Federalismo) y que concentra la oferta cultural e intelectual de la ciudad: cafés, salas de cine, restaurantes vegetarianos, librerías, peñas, galerías de arte, centros de estudio y enseñanza artística, bares, etc. Los centros esotéricos, por ejemplo *Kundalini*, *Aura*, *Nirvana*, *Shamara* (cuyos propietarios fueron socios de *Radio Fantasma*s) incluyen una triple oferta: a) la venta de objetos mágicos, libros esotéricos y casets de música relajante. Destaca en esta opción la amplia gama de productos esotéricos, que se articulan a partir de los usos. Para crecimiento personal: pirámides, cuarzos, aceites zodiacales. Para la adivinación, péndulos, cartas españolas y tarots, runas y monedas chinas (*I Ching*). Para atraer

amor, fortuna y protección: lociones y polvos. Pentagramas y anillos atlantes para protección. Veladoras (con imágenes y de santos y oraciones) e inciensos para purificar ambientes y protección de energías negativas. Figuras de tradiciones medievales europeas (hechas en México) como *trolls* y *elfos*. Velones de alta magia, y monos de cera para magia blanca y negra. Suplementos alimenticios naturistas. Literatura esotérica variada. *b)* Asesoría para el uso adecuado y potencialización de los objetos (armonizaciones). *c)* Consulta a los oráculos (tarot, adivinación) con parapsicólogos (propietario del negocio) y servicios de alta magia, destinados a la resolución de conflictos “graves”: problemas de infidelidad en el matrimonio, dificultades económicas, cura de enfermedades difíciles, e incluso problemas legales, como se ha comentado en el apartado anterior sobre la oferta de *Radio Fantasmas*. La articulación mercantil entre objetos y servicios caracteriza la oferta de este tipo de espacios. A diferencia de otras mercancías, éstas tienen valor y eficacia en la medida en que van acompañadas de un manejo técnico especializado (el parapsicólogo a la vez vendedor) y su uso efectivo debe efectuarse dentro de rituales específicos.

5) *Mercados tradicionales: yerberías y puestos esotéricos.* En México los mercados tradicionales han sido un refugio donde se han mantenido vivas las tradiciones populares basadas en los conocimientos indígenas y campesinos de curanderos, yerberos y brujos. En Guadalajara existen dos mercados, ubicados en la zona centro de la ciudad, que albergan distintos puestos que ofrecen estos servicios: el Mercado Corona y el Mercado Libertad. Este tipo de locales comparten espacio con los puestos de comida casera, los de frutas, de dulces típicos y de artesanías locales y, en años recientes con los de novedades tecnológicas hechas en Taiwán. En las yerberías se ofrece gran variedad de plantas medicinales a granel, catalogadas para su uso medicinal según padecimientos específicos: reuma, artritis, gastritis, indigestión. En contraste con esta tradición popular, en algunos puestos de yerberos las ofertas se han diversificado, produciendo una suerte de bricolajes entre distintos objetos y prácticas. Por ejemplo, objetos mágicos con imágenes de santos católicos (como las estampas, velas y jabones de san Martín Caballero que se utilizan para tener éxito en los nego-

cios); aceites y piedras de cuarzo, que deberán ser usados según los arquetipos de cada signo zodiacal; figuras deacrílico de budas, herraduras y pirámides que contienen distintos amuletos de tradiciones contrastantes: por ejemplo, en un pedazo de cartón rojo se monta una herradura de la suerte, acompañada por un buda y una estampita de la Virgen de Guadalupe, una cruz de Caravaca (española), y en la parte posterior una oración a *santo* Santiago. También pueden encontrarse *sprays* armonizadores de aromas de santos. Por ejemplo, para pedir un favor específico, uno puede adquirir un frasco que contiene el aroma de san Ignacio de Loyola, que incluye en la etiqueta el manual de uso y la oración que deberá acompañarlo para hacerlo efectivo. La eficacia de la mercancía no está contenida en el objeto mismo, sino que se adquiere con: *a)* el trabajo de consagración, armonización o activación de poder realizado por el brujo; *b)* el uso adecuado, que va acompañado de rituales que integran prácticas elementos rituales del catolicismo popular con rituales mágicos, y *c)* la petición del bien buscado. Por lo general los propietarios son brujos reconocidos, capacitados para realizar limpias, armonizar amuletos, y hacer trabajos de brujería, adivinación y lectura de cartas. Algunos yerberos han tomado los cursos de capacitación y especialización del Centro Esotérico Kundalini, y han incorporado nuevos conocimientos orientales y de superación personal a su bagaje cultural y a su oferta de servicios. Una particularidad de este tipo de oferta, es que los puestos esotéricos de los mercados son los principales proveedores de brujos y curanderos en la ciudad, y también de aquellos que buscan iniciarse en la magia blanca. En estos mercados tradicionales la oferta neoesotérica se ve más ligada con las prácticas del catolicismo y la magia ancestral de los sectores populares de la ciudad.

6) *Grupos, comunidades y movimientos religiosos.* En Guadalajara, a partir de los años setenta, se gestaron más de 50 grupos y movimientos identificados con el movimiento espiritual de la nueva esoteria,⁷ 20 de los cuales pertenecen a redes *New Age*, organizaciones o redes transnacionales de origen europeo y

7. Esta información se basa en la investigación sobre los nuevos movimientos religiosos en Guadalajara que realizó Cristina Gutiérrez Zúñiga a mediados de los noventa (Gutiérrez 1996).

estadunidense, como *Happy Healthy and Holy Organization (3HO)*, *Siddha Yoga*, Iglesia de la Cinesiología, *ISKOM*, entre muchas más. Otras comunidades tienen orígenes latinoamericanos, como la Asociación Antropología Gnóstica y la Gran Fraternidad Universal, y algunas son de más reciente fundación, identificadas como los movimientos de la mexicanidad, por ejemplo *MAIS* (Mancomunidad de la América Iniciática Solar), o la fundación de pequeñas comunidades que buscan recuperar las tradiciones indígenas, como la comunidad Calpulli en San Isidro Mazatepec, y la comunidad formada alrededor de los rituales de temascales en Ajijic, Jalisco. También existen pequeñas comunidades de tipo espiritista o *chanellings* (canalizadores o mediums), formadas alrededor de la comunicación con ángeles y seres celestiales. Por lo general, los integrantes de estos grupos pertenecen a la clase media y media alta de la ciudad: profesionistas, amas de casa, estudiantes, etc. Estos grupos, en comparación con las iglesias de tipo evangélico o pentecostales, no tienen una actividad de proselitismo, además de que sus seguidores “no suelen modificar su adscripción al catolicismo, aunque modifiquen diversas prácticas y creencias” (Gutiérrez 1996:134). Su membresía es más bien pequeña, aunque realizan actividades culturales abiertas al público general, como los centros de enseñanza y superación personal; conferencias y seminarios con maestros de prestigio internacional y nacional; talleres en técnicas de cuidado del cuerpo y perfeccionamiento espiritual: relajación, meditación, sanción, de contacto con guías celestiales, etc. Estos grupos permiten al individuo una inserción a la nebulosa esotérica articulando una lógica de colectividad, ya sea espiritual o afectivamente (Champion: 1990), con la configuración identitaria que los caracteriza.

En conjunto, la oferta neoesotérica en la ciudad permite una amplia gama de posibilidades para el consumidor. La articulación entre objetos y servicios ayuda a comprender la complejidad del fenómeno. Permite reconocer la articulación entre las estrategias mercantiles procedentes del mercado global, con los contextos culturales segmentados y territorializados que generan los itinerarios de consumo posibles, y los usos especializados y ritualizados que le otorgan eficacia mágica y simbólica a la mercancía. Si bien la oferta neoesotérica es una mercancía, forma creencias y rituales

susceptibles de ser incorporados en las búsquedas individuales de superación espiritual, de relación con lo sagrado y de respuesta a las preguntas que sitúan al hombre en relación con la trascendencia.

Hágalo usted mismo: la nueva religiosidad ecléctica

Al observar las situaciones particulares en que los individuos se apropian y usan la nueva oferta esotérica, podemos apreciar que las prácticas de consumo adquieren un nuevo sentido de experiencia religiosa, y que los relatos y prácticas simbólicas fragmentadas y descontextualizadas adquieren nuevas coherencias subjetivas al tiempo que permiten una recontextualización de lo global. La diversidad y fragmentación que produce la retacería de creencias religiosas y de superación espiritual, encuentra sentido unitario en los marcos de apropiación individual que se legitiman en la experimentación individual de lo sagrado y lo trascendente. ¿Qué tipo de nuevas formas de religiosidad produce este encuentro entre la nebulosa esotérica y la tradición católica? ¿Cómo el consumo de bienes simbólicos esotéricos reviste un sentido religioso que vincula al individuo con una nueva manera de entender la trascendencia?

A continuación, presentamos tres tipos ideales (analíticos) de esta nueva religiosidad, que fueron reconstruidos a partir de historias de vida a profundidad realizadas con católicos que incluían en sus esquemas de entender y vivir su fe religiosa, elementos tomados de tradiciones ajenas al cristianismo. Su selección se debe a que son cualitativamente representativas de tres modelos distintos de articular y dotar de sentido a las composiciones particulares de los nuevos bricolajes religiosos. Por medio de ellos se verá cómo la manera en que cada individuo organiza sus creencias religiosas es particular y no obedece a un patrón o esquema único. Los modelos son: 1) religiosidad a la carta; 2) el esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular, y 3) la relaboración New Age del catolicismo.

- *Religiosidad a la carta*

Por lo general, esta forma de organización de las creencias no produce sincretismos ni síntesis. Sobre la base de una adscripción ca-

tólica, combinan una gama de consumos simbólicos que toman prestados y en retazos de diferentes tradiciones religiosas. No tienen una participación única en una colectividad de tipo emotiva o religiosa, ni una adhesión exclusiva, sino que, a partir de múltiples consumos neoesotéricos, van incorporando nuevos elementos a su propia manera de entender y vivir lo religioso. Constituyen menús de creencias heterodoxas, tomadas de aquí y de allá. Se van apropiando de nuevos referentes simbólicos, provenientes de antiguas tradiciones (orientales o indígenas) que amplían la base de sus creencias. Por ejemplo, pueden incorporar nuevas respuestas a la relación entre el hombre, la naturaleza y lo divino con la incorporación de conceptos que aprenden en talleres de superación personal, como pueden ser el uso de las chakras para liberar energía, los mantras para relajación, la meditación como una forma de ejercicio espiritual, etc., pero sin transformar ni cuestionar la matriz cultural religiosa de origen (en que se formaron, a la que pertenecen, y en la que participan activamente). Las creencias se organizan con un funcionamiento utilitario en donde algunos elementos tomados de distintas tradiciones ajenas a la suya están presentes pero no se tocan. Es una lógica de ir acomodando almacenamientos de creencias, experiencias y relatos diversos, que en el orden de su acomodo producen la sensación integrativa de la diversidad, la cual permite establecer puentes entre el pasado (tradición católica practicada por su familia) y las experiencias religiosas presentes y futuras. Opera como almacenamiento de relatos, no necesariamente jerarquizados, que constituyen la memoria subjetiva de su pasado-presente, a la vez que como matrices motivacionales que guían y orientan las nuevas experiencias y el deseo constante de la perfección espiritual el presente-futuro. Son más bien formas individualizadas de vivir y experimentar lo religioso que reconstruyen los itinerarios propuestos por la oferta mágico-religiosa de la ciudad, para recomponer los significados de trascendencia y espiritualidad que han heredado culturalmente.

- *El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular*

Lo nuevo y lo viejo se organizan desde la complementariedad de la magia popular, ligada con las prácticas no oficiales del catoli-

cismo popular y las nuevas ofertas esotéricas importadas de las tradiciones orientales. La incorporación de nuevos saberes esotéricos, más que simbolizar lo nuevo, adquieren sentido y validez en la capacidad de reencontrarse con la tradición popular, y llenan el hueco que el catolicismo contemporáneo, más racionalizado y moderno, había despreciado al dejar de un lado el misterio que caracterizaba los rituales del catolicismo preconciliar. Estas prácticas combinan las tradiciones añejas de los yerberos y el curanderismo tradicional, y las culturas prehispánicas, con las nuevas ofertas esotéricas. Estas últimas se forman a partir de la incorporación heterodoxa de símbolos y prácticas rituales que provienen tanto de tradiciones orientales como de la neoesoteria, por ejemplo, así como saberes sobre magia blanca, conocimientos metafísicos, parapsicología y técnicas de meditación trascendental que amplían los saberes y prácticas tradicionales. En estos casos no se percibe una tensión o un conflicto entre su pertenencia y sus creencias incorporadas, sino más bien una asimilación de nuevos significantes que renuevan y dotan de continuidad a las representaciones latentes sobre la relación entre magia-catolicismo popular, y profundas raíces indígenas. Los nuevos conocimientos y experiencias son leídos como una continuidad de la cultura mágico-religiosa que les fue transmitida durante su infancia, como parte de un catolicismo popular, no oficial, que hace prevalecer los saberes mágico religiosos de sus antepasados rurales en indígenas.⁸ Un ejemplo de estas nuevas búsquedas de religiosidad mística son los grupos mexicanistas (como el de Reginos y el Mancomunidad de la América Iniciática Solar: MAIS) que conjugan elementos de diferentes tradiciones religiosas: básicamente constituyen un sincretismo con elementos tomados de las religiones orientales (hinduistas, budistas); de sabidurías prehispánicas y de las actuales culturas indígenas mexicanas, y del catolicismo popular. Estos tres componentes encuentran fórmulas de interpretación universal en cuanto incorporan elementos básicos del discurso New Age; éste, aunque enriquecido por las culturas locales,

⁸. Toda religión constituye un complejo mágico-religioso; el polo mágico se encuentra particularmente desarrollado y la religiosidad popular concede, por ejemplo, gran importancia a los fetiches y a las imágenes sagradas (Champion 1995: 728).

permite redimensionar y situar dentro de un movimiento y una tradición creyente a estos nuevos sincretismos. Ello porque lo novedoso requiere de la legitimación que da la tradición para perpetuar sus nuevas formas de generar identidades pues, aunque novedosas, coinciden con lo tradicional en la búsqueda de la “constitución imaginaria del linaje de creyentes y su realización social en una comunidad” (Hervieu-Léger 1996: 39).

En los casos estudiados, la institución se difumina en la producción simbólica de una memoria que dota de continuidad a las prácticas mágicas y espiritistas de una añeja tradición popularizada del catolicismo (no oficial) con raíces agrarias e indígenas, y una oferta novedosa de diversas técnicas esotéricas, algunas muy antiguas, pero que han sido refuncionalizadas por la cultura de masas y por la nebulosa esotérica, incorporadas de manera novedosa a la cultura urbana contemporánea, para adecuarse a las nuevas necesidades sociales. Por ejemplo, en uno de los casos estudiados, las “vibras” u energías son equiparadas con los espíritus que se manifestaban en formas de *El Catrín* (el demonio representado bajo la forma del caballero elegante vestido de negro); el culto al Ángel de la guarda con los ángeles originarios de la tradición judeo-cristiana; el Karma con la idea providencialista del destino; el incienso y el copal con la función simbólica del agua bendita. Este ejemplo nos permite afirmar que la incorporación de estos nuevos conceptos y técnicas que provienen de la nebulosa esotérica no han suplantado a aquellas que se derivan de los conocimientos mágicos de la cultura de la religiosidad popular, sino que se han incorporado como técnicas complementarias que, en lugar de crear tensión o ruptura, se refuerzan y coexisten en un nuevo texto individualizado donde no existe la disonancia cognitiva ni las rupturas con la tradición creyente.

- *Reelaboración New Age del catolicismo*

Son individuos que forman parte activa de una comunidad emotiva con características New Age. Este movimiento se compone de una red flexible de movimientos espirituales que no están integrados a un liderazgo único, pero que comparten un sentido utópico para energías duales que afectan el mundo, que se logrará mediante la

transformación mística radical del individuo (Melton 1990). En una investigación sobre movimientos New Age en Guadalajara, se detectaron 37 grupos, entre los cuales más de la mitad eran filiales a movimientos religiosos internacionales —en su mayoría relacionados con grupos de Estados Unidos—; el resto habían sido creados en el ámbito latinoamericano (3); otros eran comunidades de origen nacional (2) y pequeños grupos locales. Uno de los rasgos principales de los grupos es que mantienen relación con distintas redes a nivel planetario. Este movimiento no promueve la exclusividad de marcos creyentes, ni de afiliaciones religiosas (Gutiérrez 1996: 21-22). Existen distintos grados de involucramiento y compromiso con el movimiento, que van desde el consumo de ciertos productos, prácticas, símbolos y creencias identificadas con el movimiento, hasta miembros activos de comunidades y redes Nueva Era; la mayoría de sus integrantes y simpatizantes son profesionales, de clase media a alta. En algunos casos existe un proceso intenso de conversión religiosa explícita al movimiento de la Nueva Era; aunque en la mayoría de los casos no implica la pertenencia formal y normativa a una organización (muchos *new agers* manifiestan no tener religión, y otros continúan identificándose como cristianos), sí implica la participación activa y comprometida en una comunidad concreta y próxima, o en una red que conecta individuos que están en la misma frecuencia a lo largo del planeta.

La pertenencia comunitaria, sea con lazos cara a cara o basada en redes emotivas, promueve marcos de referencialidad simbólica a una comunidad imaginada universal que es la red de creencias, prácticas, saberes y transformación en los modos de vida que conforman la religiosidad basada en la Nueva Era. Promueve un nuevo nivel de conciencia universal, en una concepción holística basada en la energía cósmica como fuerza y noción integradora del universo, que fomenta la unidad y perfeccionamiento interior del individuo, la comunión con la naturaleza y con el cosmos. Desde su participación en comunidades emotivas, y los itinerarios de consumos, reformulan los marcos interpretativos para explicar la vida diaria y para formular el sentido último de las vidas en relación con una noción del cosmos (Gutiérrez 1998b: 335).

A lo largo de los estudios de caso que nutren los tres modelos aquí propuestos,⁹ se puede afirmar que desde el punto de vista de una ortodoxia, o de las instituciones, los menús constituidos pueden parecer incoherentes; pero desde el punto de vista de los usuarios, son siempre producciones con coherencia, aunque sea situacional, utilitaria o provisional. En la composición de menús religiosos individualizados opera una doble lógica: la pragmática y la de experiencia afectiva, siendo el objetivo final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la felicidad en la Tierra.

Sin embargo, pese a las diferencias en las formas de organizar las creencias antes señaladas, que nos llevan a constatar la heterogeneidad de la nebulosa esotérica, también encontramos características generales en los tres tipos ideales:

Primero. La validez de la creencia está legitimada por lo experimental, es decir, por la forma en que cada uno experimenta su relación con lo sagrado.

Segundo. Un rechazo del control institucional de las creencias, de la ortodoxia, de toda verdad única.

Tercero. El objetivo de los adeptos es la transformación de uno mismo gracias a técnicas psicocorporales o psicoesotéricas. Existe una centralidad en el desarrollo espiritual individual. En contraste con otro tipo de movimientos religiosos católicos o pentecostales donde se viven las transformaciones de manera profunda en lo ético, en estos casos la conversión apunta más bien a una salvación mística, que ética.

Cuarto. La salvación buscada se relaciona con la vida de aquí abajo y no con ofertas que van orientadas al más allá. Existe una transformación en el tipo de concepciones del mundo. Si bien el catolicismo ha desarrollado una concepción dualista del mundo basada en la distinción y separación de lo sagrado y lo profano, de lo natural y lo sobrenatural, del cuerpo y el alma, de lo humano y lo divino, de la magia y la ciencia, de la religión y la magia, en estos casos se percibe una concepción monista del mundo.

⁹. Los casos en detalle se pueden consultar en De la Torre 1998.

A manera de conclusiones

La nueva nebulosa esotérica abre las posibilidades al juego infinito de armar nuevas formas de aproximación a la experiencia religiosa. Realizar un inventario de los símbolos, tradiciones, prácticas y discursos presentes en la nebulosa esotérica es una misión imposible,¹⁰ pues es un fenómeno que se renueva día a día, sujeto a sujeto. Lo que sí podemos definir es que el eclecticismo es su rasgo principal.

En el caso mexicano, como en el del resto de Latinoamérica, una característica de la riqueza cultural y de permanencia de la religiosidad ha sido su carácter sincrético entre culturas autóctonas y las europeas. Por ello, esta oferta neoesotérica se da sobre condiciones culturales de sincretismo profundo. El catolicismo oficial intentó desvirtuar las prácticas religiosas de las sociedades indígenas, denominando los antiguos cultos como idolatría, reduciendo sus conocimientos a supersticiones y prácticas de hechicería (Parker 1993). A pesar de ello, la creatividad de los pueblos en la recreación y apropiación popular del catolicismo permitió una resistencia histórica a los embates colonialistas. En el contexto actual, la revalorización de los conocimientos esotéricos antiguos y su vinculación con el mercado, revalorizan estas prácticas y tienden a rescatar tradiciones que parecían olvidadas o relegadas a ámbitos marginales de la vida social, para proyectarlas como parte de una sabiduría cósmica y vanguardista.

Las religiosidades latinoamericanas han gozado de hegemonía cultural, dado el uso popular de la religión, no sólo del catolicismo; incluso recientemente se han apropiado del protestantismo generando nuevas versiones autóctonas de pentecostalismo. Por tanto, en estos contextos culturales, en contraste con lo que sucede en algunos países europeos donde se ha estudiado el impacto de la religiosidad neoesotérica, ésta, lejos de estar fuera de las grandes instituciones de la religión, se sitúa en los intersticios entre el dogma y la continuidad histórica, pero renovada, de exploración de nuevas vías de experimentación de lo sagrado. Aunque las prácti-

¹⁰ Un intento de inventario sobre los contenidos, tradiciones, movimientos religiosos del New Age, se puede encontrar en Bosca 1996.

cas de consumo y experimentación de lo sagrado por medio de las ofertas neoesotéricas se dan en una posición de exterioridad a la comunidad católica, la atraviesa a ésta, la renueva y la transforma. De igual manera lo ha hecho el sincretismo, pues quienes las integran, en su mayoría, son católicos que, aunque no comparten las orientaciones de la Iglesia, “ni se separan ni se dejan expulsar de ella” (Aranguren 1994: 32). Sin embargo, al construir nuevos sentidos de pertenencia ponen en tela de juicio la relevancia de las distinciones entre ortodoxia y heterodoxia, entre católico y no católico, entre institución y herejía.

A lo largo del proceso comunicativo de construcción simbólica (producción, circulación y consumo), que ejemplificamos con el caso de Guadalajara, podemos ver cómo se desdobl原因 las posibilidades de intercambio y confluencia entre elementos diversos. Cada incorporación constituye un nuevo relato sincrético —en contraste con la transmisión o fiel reproducción—, una modalidad ecléctica y sincrética de experimentar la religiosidad que genera nuevos relatos, experiencias y simbolizaciones diferentes al discurso, a la fuente de tradición y a la experiencia de procedencia.

En la producción de discursos podemos detectar los orígenes de distintas tradiciones, pero también obras literarias y movimientos religiosos reconocidos como parte fundante del discurso New Age que aportan guías prácticas, estilos de vida, enseñanzas, gramáticas de conjugación y, sobre todo, un sentido utópico englobante, holístico, integrador y universal para realizar mixturas con sentido cósmico.

Desde la circulación se desdibujan las fronteras especializadas entre actividad mercantil y religiosidad popular, magia popular y esoteria, tradiciones indígenas con nuevos elementos de la llamada New Age. Cada expendio, tienda de servicio o programa de difusión en Guadalajara se convierte en *actos de enunciación*, ya que comportan decisiones específicas por parte de los responsables, contienen una clasificación de las mercancías y sus usos a partir de los cuales se organizan espacialmente los objetos ofertados, y contienen una imagen específica del destinatario (Verón 1998: 46) según el tipo de objeto o servicio a su disposición. Hemos encontrado que los centros de distribución generan nuevas fórmulas de intercambio y 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 flujos de globalización mercantil y cultural. Pero, a su vez, la distribución produce distintas ofertas para públicos diferenciados por clases sociales, que se objetivan en la territorialización de la oferta neoesotérica: la ubicación espacial de los centros de distribución (tiendas esotéricas, mercados, centros de enseñanza) proponen itinerarios susceptibles de ser recorridos *ad libitum*, pero también conforme la búsqueda de soluciones concretas. Cada expendio o centro de servicios ofrece, además, una amalgama de productos, conocimientos y servicios heterogéneos que están integrados por las trayectorias e itinerarios místicos incorporados a la experiencia cultural acumulada de cada ofertador, quien conjuga esta experiencia con el ejercicio mercantil, evidenciando la infinidad de recursos con que cuenta la oferta esotérica para responder a las dificultades que las instituciones tradicionales, aparentemente, han dejado de atender.

En la fase del consumo se privilegia el nivel subjetivo y participativo de la recepción. El individuo no sólo se apropia de la oferta, sino que genera nuevos bricolajes creyentes mediante itinerarios de consumo. Los individuos generan nuevas rutas de consumo místico esotérico para satisfacer determinadas necesidades físicas, psicológicas, emocionales y espirituales. Por medio de sus itinerarios de consumo, el individuo toma, recorta, incorpora, amalgama y conforma nuevos menús de creencia místico-esotérica, cuyo sentido particular es resultado de su experiencia dentro de un contexto sociocultural y a la luz de su historia personal. Los menús individualizados de consumo religioso son el lugar de encuentro e identificación con los nuevos marcos de creencias ofertados en servicios y mercancías simbólicas, que ponen a disposición elementos de la cultura globalizada con las ofertas neoesotéricas y con las propias formas de creer y practicar lo religioso en los contextos culturales particulares. Los itinerarios de consumo permitieron observar las operaciones discursivas, de generación de sistemas de significación, en los procesos de resemantización y uso de los discursos ofertados.

Buscar apreciar la nebulosa esotérica desde la perspectiva única de la producción y la circulación nos pone de manifiesto su carácter mercantil y globalizante. Si se busca comprender el fenómeno desde la perspectiva individual del consumo a la carta, se puede constatar su carácter religioso y local. Para tener una visión completa de lo que es y genera la nebulosa esotérica es necesario observarla dentro de un proceso comunicativo de flujos e intercambios culturales, novedosos sincretismos culturales y continuos modos de reapropiación en los marcos de las formas de creer y experimentar lo sagrado.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun (1991) "Introducción: las mercancías y la política del valor", en Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Conaculta/Grijalbo, Colección Los Noventa, pp. 17-87.
- ARANGUREN, José Luis (1994) "La religión hoy", en Díaz Salazar, Giner y Velasco (eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- BARKER, Eileen (1992) *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres, Her Majesty Stationary Office.
- BOSCA, Roberto (1994) *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*. Buenos Aires/México: Atlántida/Océano.
- CAMPBELL, Robert y James Curtis (1994) "Religious Involvement Across Society: Analyses for Alternative Measures in National Surveys", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3): 215-229.
- CAROZZI, María Julia (1999) "La autonomía como religión: la *New Age*", en *Alteridades. Antropología de los movimientos religiosos*, año 9, núm.18, julio-diciembre. México: UNAM Iztapalapa, pp.19-38.

- CHAMPION, Françoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en Jean Delumeau (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.
- y Danièle Hervieu-Léger (1990) *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. París: Centurion.
- DE LA TORRE, Renée (1998) *La Ecclesia Nostra. La Arquidiócesis de Guadalajara desde la perspectiva de los laicos*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Guadalajara: CIESAS/Universidad de Guadalajara.
- (2001) "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales", en *Metapolítica. Siglo XXI, continuidades y rupturas*, México, volumen 5, enero/marzo, pp. 98-117.
- ELLWOOD, Robert (1992) "How New is the New Age", en James R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.) *Perspectives on the New Age*. Nueva York: State University of New York Press.
- FORTUNY, Patricia et al (2000) *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS/Conaculta/INAH.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1993) *El consumo cultural en México*. México: Conaculta.
- GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina (1996) *Nuevos movimientos religiosos*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- (1998) "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario", en Elio Masferrer Kan (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: ALER y Plaza y Valdés editores.
- HEELAS, Paul (1996) *The New Age Movement*. Londres: Blackwell Publishers.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993) *La religion pour mémoire*. París: Les éditions du cerf.
- (1996) "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto

Giménez (comp.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL/UNAM.

MARDONES, José María (1994) *Para comprender las nuevas formas* (1996) *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad de nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

MELTON, Gordon J. et. al. (1990) *New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research.

PARKER, Cristian (1939) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

PORTALES, Mariana y Vania Salles (1998) “La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco”, en *Alteridades. Formas plurales de habitar y construir la ciudad*. México: UAM Iztapalapa, año 8, núm. 15, pp. 57-65.

ROSTAS, Susana, y Adré Droogers (1995) “El uso popular de la religión en América Latina: una introducción”, en *Alteridades. Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*. México: UAM Iztapalapa, año 5, núm. 9, pp. 81-91.

VERÓN, Eliseo (1998) *Esto no es un libro*. Barcelona: Gedisa.