

Los parapsicólogos en Guadalajara

Manuel Mora Rosas
CIESAS- Occidente

La proliferación de nuevos eclecticismos religiosos durante las últimas décadas, se ha convertido en tema de especial interés para el análisis social, 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.

El interés por develar las maneras en que la modernidad ha impactado el ámbito religioso, ha conducido hacia el reconocimiento de las reconfiguraciones en las maneras de ser y de actuar de las instituciones religiosas y de sus adeptos, proponiendo preguntas que tratan de entender cómo la identidad, las prácticas, 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).

De acuerdo con distintos autores¹, 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

1. François Houtart, *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdéz, 1997. José María Mardones, *¿A dónde va la religión?*. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 1996. Danièle Hervieu-Léger, "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés". Enrique Luengo González (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México: UIA-Santa Fe (Cuaderno de cultura y religión, 1), 1991, pp. 83-101.

2. Mardones, *op. cit.*

cosmovisiones religiosas flexibles, religiones prácticamente "a la carta",² a las que se 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, el cual tiene presencia en nuestro país probablemente desde los años setenta, y es heredero de la contracultura norteamericana junto con la "intensa producción mediática y ofertas experienciales de la contracultura estadounidense".³ Afecta directamente a las clases media y media alta, cuya creciente escolaridad y acceso a medios de comunicación les posibilita una "experiencia de multiculturalidad",⁴ de modo que pueden legitimar la gran variedad de opciones de interacción con lo sagrado.

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".⁵ 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 otra parte del mundo".⁶ Bajo estos supuestos, el proyecto titulado "Oferta esotérica en Guadalajara: una visión sociosemiótica"⁷ pretendió, entre otras cosas, reconocer los vínculos entre las reconfiguraciones simbólicas de la oferta de mercancías mágico-religiosas y las prácticas que generan nuevos procesos de identificación religiosa, para reconocer con ello la interdependencia que la oferta tiene con la experiencia individual.

3. Cristina Gutiérrez Zúñiga, "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la era de Acuario", Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas religiosas. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México: Plaza y Valdéz, 1998, p. 333.

4. *Ibid.*, pp. 335-336.

5. Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Nuevos movimientos religiosos*, Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1996, pp. 11-16.

6. Gutiérrez, "Mas allá de la pertenencia...", *op. Cit.*, p. 335.

7. Proyecto auspiciado por el CONACYT en el periodo 1999-2000, en la Maestría en Comunicación de la Universidad de Guadalajara.

Los NMR y la modernidad

En el contexto de la modernidad tardía -donde la globalización económica y la mundialización de la cultura han generado cambios no sólo en las macro estructuras sociales, sino en las reconfiguraciones de los grupos en las escalas locales-, los NMR ofrecen la posibilidad de una articulación renovadora entre la experiencia individual y la transfiguración del espacio-mundo. Esto gracias a que es posible pensar -conforme lo propuesto por José María Mardones- en una descripción de la modernidad contemporánea sustentada en un *malestar de lo sagrado*, en donde las sociedades intentan superar los errores de las religiones tradicionales, pues éstas no han sabido “dar respuesta de lo sagrado existente y de las ansias religiosas de los hombres de nuestro tiempo”⁸. En esta lógica, hay una insistencia hacia 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.

Esta perspectiva coincide con la propuesta de Anthony Giddens respecto de las características de la (pos)modernidad: 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”⁹ de modo que la *angustia* -“correlato natural de cualquier tipo de peligro”- invade las estrategias de supervivencia en tal estado de crisis de la sociedad moderna, y genera al mismo tiempo conflictos y soluciones, problemas y salidas, encuentros y desencuentros. Para Giddens, esta crisis general produce una condición fundamental para la angustia: el “descentramiento” de la relación entre tiempo y el espacio, que conlleva a su vez a un *desenclave* de las instituciones sociales, capaz de “extraer” a las relaciones sociales de sus circunstancias locales para rearticularlas en “regiones espacio-temporales indefinidas”.¹⁰

8. José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión*, La reconfiguración posteristiana de la religión, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994, p. 128.

9. Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, 2ª ed. Barcelona: Ediciones Península, 1998, p. 23.

10. *Ibid.*, pp. 28-33.

En este sentido, los límites entre lo local, lo nacional, lo internacional y lo mundial aparecen desconfigurados, y proporcionan determinados grados de incertidumbre al momento en que los actores sociales intentan integrar a sus cosmovisiones parámetros de realidad que "inundan" su contexto. Por tanto, la modernidad afecta 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, lo que deviene en el reforzamiento de las identidades locales frente a la fuerza globalizadora de la modernidad.

Bajo este contexto, los NMR ofrecen discursos y prácticas que rearticulan la relación del individuo con los desenclaves de la modernidad, por lo que cabe preguntarse: ¿sobre qué estructuras mercantiles un objeto puede operar semióticamente, y permitir el flujo de un discurso mágico-religioso para enfrentar la angustia, el "descentramiento" del mundo? ¿De qué forma los NMR operan como catalizadores de discursos capaces de reconfigurar las identidades individuales? ¿Es posible que la lógica mercantil permita una estructura de cambio acorde con las transformaciones de la religiosidad? ¿Qué conocimientos especializados son necesarios para operar estos "virtuosismos semióticos"?

Es necesario comprender, 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, 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.

De aquí que los espacios de circulación y comercialización de objetos y discursos mágico-religiosos encuentren condiciones para ejercer, a través de la oferta esotérica, un papel importante en las reconfiguraciones de lo religioso en la actualidad, pues en el fermento 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 interacción reflexiva por parte del individuo hacia su entorno.

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. Al considerar que la pluralidad de pertenencias es uno de los constituyentes esenciales de la identidad individual,¹¹ se entiende que las ofertas simbólicas presentes 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.

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 al imperativo de la novedad".¹² 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.

Esta incorporación afecta la estructura de la identidad personal o "identidad del yo", cuya estructura requiere, de acuerdo con Giddens,¹³ que el sujeto sea

11. Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", *Frontera Norte*, Tijuana, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997, p. 13.

12. Daniel Hervieu-Léger, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", Gilberto Jiménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México: UNAM, 1996, p. 44.

13. Giddens, *op. cit.*, p. 51.

capaz de *conocer* y *reconocer* lo que hace y lo que es, conforme con sus actividades y los relatos biográficos que va construyendo. 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 ello puede decirse 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”.¹⁴

14. Roland Campiche, et. al. *Croire et S'identifier*. Lausana: L'Age d'homme, 1992.

Esta conceptualización se relaciona con las estrategias que los NMR proporcionan para comprender la modernidad, en tanto permiten a los individuos apropiarse de explicaciones simbólicas útiles a sus intereses. 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*?

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: se trata no ya de

identidades grupales, sino de identidades *referenciales* en la medida en que las condiciones sociales y culturales de la modernidad permiten al sujeto construir una suerte de estrategia personal para sobrevivir dentro de ella, ya sea a través del consumo de objetos y servicios, o bien tomando la práctica de consumo entendida como "religiosidad a la carta" para transformarla en una capacitación que permite al sujeto convertirse en agente de la *nebulosa esotérica*.

Los parapsicólogos en Guadalajara

La oferta de objetos mágico-religiosos que existe en Guadalajara muestra una amplia gama de posibilidades de resignificación y apropiación que configura el fenómeno esotérico en la ciudad. El comercio esotérico se entiende en tanto ofrece condiciones de producción pero también de *reproducción* de esos significados a la venta; significados que hablan de nuevos *textos*¹⁵ social y culturalmente contruidos, 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 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* 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: el profesional esotérico o *parapsicólogo*.¹⁶ 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:

15. De acuerdo con Eliseo Verón, *La semiosis social*. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 1987, p. 17, es posible comprender los sistemas sociales como "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".

16. Este apartado se basa en entrevistas a profundidad realizadas durante el 2002 a profesionales esotéricos en la ciudad: una expendidora de objetos mágicos en el Mercado Corona, una parapsicóloga de las tiendas esotéricas *Kimdalini*, el dueño de la tienda esotérica *Nirvana*, la directora del centro de enseñanza esotérica *Teohua*, y un sanador espiritual que trabaja en este mismo centro.

1) 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; 2) 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 3) 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 *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.

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;¹⁷ y permite reconocer cómo se articula la experiencia mística con su profesión en el contexto de la *nebulosa esotérica*.

Por último, los *logros y las transformaciones*, le ayudan al *parapsicólogo* a articular aquellos elementos que, desde su 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

17. Giddens, *op. cit.*, pp. 76-105.

a otro con relativa naturalidad. En otras palabras, la composición de las operaciones discursivas que realiza el adepto místico-esotérico en la transversalidad de estos ejes de acción, ayuda a reconocer las reconfiguraciones que realiza con su práctica, a través del relato de su trayectoria y las narrativas que genera.

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 la experiencia mística como recurso indispensable para legitimar la honestidad del agente esotérico, y compone una visión del servicio a la comunidad desde sus lecturas filtradas por la capacitación esotérica. El profesional esotérico, en el ejercicio de su práctica, compone una trayectoria coherente y funcional con los significados místicos que ha interiorizado, 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 hace reconocer 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 cotidianidad¹⁸ y relocalizarlo dentro del discurso neoesotérico. 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 *texto* de la simbología del objeto y el uso específico que se le impone.

Desde el momento en que el *parapsicólogo* se encuentra "comprometido en un trabajo de auto-perfeccionamiento voluntario",¹⁹ trabajo que se

18. *Ibid.*, pp. 64-65.

19. Champion, *op.cit.*, p.721

20. *Ibid.*, p. 717.

construye a partir de la experimentación, del auto-reconocimiento, su práctica se convierte en "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.²⁰ Lo que se entiende, entonces, es una práctica profesional que opera sobre una base mística fundadora, 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 *parapsicológica*, localizan su identidad en el marco de un sistema social que le permite intervenir desde el discurso místico-esotérico y recomponer los microuniversos emocionales del cliente a través de operaciones discursivas visibles desde la eficacia simbólica de los objetos, habilidad que se refuerza con entrenamiento constante.

Las formas de legitimación que aparecen en este campo operan desde múltiples supuestos: la trayectoria histórica de las instituciones (basada en la recomposición de tradiciones místicas de cualquier índole: mayas, aztecas, esoterismo europeo...), el aprendizaje experimental, la misión mística, el contexto socioeconómico, se asumen todos para justificar la profesión de acuerdo con el interés particular de los *parapsicólogos*. La composición que éste 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 cohesivo-, 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.

La experiencia adquirida como esotérico le permite al ofertador de servicios esotéricos 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. 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.

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”,

21. *Ibid.* p. 719.

22. Hervieu-Léger. "Por una sociología..."
op. cit.

se resume en una sola frase: "No se trata de creer sino de experimentar".²¹

Vemos entonces que la profesión esotérica articula una *discursividad operativa*, en la que se conjugan la construcción de una trayectoria de capacitación, una experiencia mística individual, y una contextualización colectiva de la práctica, desde la cual el profesional esotérico *reelabora* las memorias ancestrales²² para construir marcos de sentido que puedan articularse desde la condición individual hacia el contexto del mundo y su trascendencia.

Desde aquí es que 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: el *parapsicólogo* 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.