



Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Instituto de Sociología

Pregúntale a la bruja:
Implicancias sociológicas de las prácticas esotéricas de consultantes
de una bruja santiaguina

por

María Jesús Olivares

Tesis presentada al Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de Magíster en Sociología

Profesor guía:

Pilar Larroulet

Comisión:

Consuelo Araos

Ma. Beatriz Fernández

Pilar Larroulet

Santiago de Chile, enero de 2023

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

© 2023, María Jesús Olivares Nieto.

Agradecimientos

Agradezco a todas las personas que han sido parte de alguna manera en el desarrollo de este trabajo. A mi mamá, Claudia, mi papá, Iván, y mi abuela, Olga, por el apoyo y cariño durante mis años de universidad y en el proceso de tesis. También agradezco a mi hermana, Isidora, quien me acompañó durante todos estos años e inspiró esta tesis y a Diego F., por su amor, sus palabras de aliento, y su fundamental ayuda en el transcurso de transcripción de entrevistas.

A quienes son mis grandes amigxs, con quienes compartí risas y momentos difíciles. Agradezco a Diego N. por ser mi amigo y compañero de universidad, con quien llegué a la meta en esta carrera, y a mis amigas Inés y Belén, quienes también fueron muy importantes en este proceso. De igual manera a mis grandes amigas de la infancia, Francisca e Ignacia, por su apoyo, compañía y su ayuda en el reclutamiento de informantes.

A mis profesoras, Consuelo, María Beatriz y Pilar, por sus preguntas, comentarios y sugerencias durante las sesiones en comisión. Escuché atentamente a cada una e intenté aplicar todo. Además, un agradecimiento especial a mi profesora guía, Pilar, quien fue esencial en sesiones de consulta, incentivando preguntas y ayudando a encauzar mi proyecto, además de ser un gran apoyo frente al Comité de Ética UC.

Finalmente, agradezco a quienes hicieron posible esta tesis en la práctica. A todas las personas con las que conversé en espacio de entrevista y me abrieron una ventana a sus mundos. Igualmente, agradezco a la brujita que protagoniza este estudio y que facilitó mi comprensión y acceso a otras personas con las que ella se vincula, en distintos niveles, a propósito de su servicio de consulta esotérica.

Tabla de contenidos

<i>Agradecimientos</i>	3
<i>Resumen</i>	5
<i>Introducción</i>	6
<i>Revisión de literatura</i>	10
I. Esoterismo como simbolismo de consumo espiritual	10
II. El entorno esotérico	13
III. La búsqueda de las personas involucradas en las espiritualidades alternativas	15
IV. La bruja moderna como identidad transaccional	17
<i>Diseño Metodológico</i>	21
<i>Resultados</i>	25
I. Comprensiones al interior del servicio de <i>lectura esotérica</i>	25
II. Individualidad y organización social	32
III. <i>La liminalidad de la lectura esotérica: ¿actividad espiritual o secular?</i>	36
IV. Economía moral en el mercado esotérico	41
<i>Conclusión</i>	46
<i>Referencias</i>	51

Resumen

El fenómeno de pluralismo religioso ha permitido comprender la diversidad actual de trayectorias espirituales, entre las que se cuentan las espiritualidades alternativas. En esta tesis exploro las experiencias de personas que forman parte de una red informal en un nicho esotérico específico, el entorno de una bruja moderna de Santiago, con el fin de caracterizar las particularidades de la pertenencia a este entorno de culto. Esta es una etnografía en la que seguí a una bruja que ofrece servicios de lectura esotérica a través de la retórica de “terapias alternativas” y pude contactar con 9 informantes que consumen sus servicios.

Mediante análisis de narrativa, los hallazgos de este trabajo dan cuenta de un espacio que reúne a personas de trayectorias diversas, quienes elaboran tanto prácticas como identidades a partir de la intención de la acción. Así, este subentorno está atravesado por ambigüedades en torno a su naturaleza conjunta a lo espiritual y lo secular expresado en la naturaleza y la función de la lectura esotérica propiamente tal. Además, el trabajo de campo permitió dilucidar formas particulares de organización social, donde se le otorga mayor espacio a la individualidad y las relaciones personales que a formas colectivas. Finalmente, este trabajo también aborda la dimensión de economía moral, dado que la participación en este espacio esotérico está económicamente mediado. Así, los hallazgos indican que existiría una dualidad de percepciones en torno al dinero y el trabajo esotérico, las cuales configuran expectativas y modos de relacionamiento dentro de este subentorno. De esta manera, esta investigación corrobora y amplía la perspectiva de entorno esotérico propuesto por otros autores en países del norte global.

Introducción

El 2022 comenzó con una curiosa noticia de parte del Registro Civil de nuestro país: se habilitó la “carta astral”¹ como motivo de solicitud de certificados de nacimiento en el sitio web institucional (El Mostrador, 2022). Esta situación hace eco en estudios nacionales anteriores en los que se ha registrado la creencia en prácticas heterodoxas populares como la astrología o el tarot. Por ejemplo, para el año 2009, aproximadamente el 35% de los jóvenes chilenos sostenían algún grado de creencia en la astrología, mientras que el 21% creía en el tarot (Injuv, 2009). Asimismo, el 2016, el 20,1% de los encuestados afirmaba creer que el horóscopo y el tarot tienen capacidad predictiva (CONICYT, 2016).

Rodríguez Garcés & Valenzuela Orrego (2019) ofrecen una lectura de este fenómeno, indicando que estaríamos frente a una “paradoja de la modernidad”, dado que persistirían creencias sobrenaturales aún en el contexto de desarrollo científico y tecnológico. En este sentido, la convivencia de conocimiento científico y pensamiento mágico serían contradictorias en la línea del paradigma de la secularización (Berger, 1971), según la cual la principal consecuencia de la modernidad es la abstracción religiosa.

Sin embargo, el mismo Berger (1999; 2014) ha cambiado el rumbo de su teorización hacia una de pluralismo religioso, es decir, que el mundo contemporáneo goza de una multiplicidad de discursos de sentido, ya sean religiosos, espirituales o seculares. Así, la pluralización abre espacio a entender la prevalencia de creencias no científicas en el devenir del proceso de modernización. De acuerdo con Berger (2014), la pluralización viene acompañada de la constitución de un mercado religioso, reflejado en el consumo de bienes significativos y la transformación de las dinámicas de relacionamiento, debido a que la fidelidad de las personas debe ser atraída constantemente a partir de estrategias de marketing. Así, es posible encontrar en el mercado religioso contenidos de sentido fundamentalistas o relativistas, los cuales se diferencian en el grado de certezas que ofrecen a sus adherentes.

El relativismo sería una corriente de menor extensión (Berger, 2014) y se relaciona con los discursos espirituales, entendidos como una experiencia de lo divino de manera personal y desinstitucionalizada (Fuller, 2001). Al respecto, se ha estudiado la tendencia al consumo cultural de simbolismos de diferente procedencia con finalidad espiritual y que

¹ Esto es un diagrama del sistema solar que ubica la posición de planetas en la rueda zodiacal, permitiendo generar una percepción astrológica del dueño de dicha representación astral (Phillipson, 2020).

resaltan explícitamente el acceso económicamente mediado a estos bienes y servicios (ver Hill, 1992; Heelas, 1993; Hannegraaf, 1997; Van Hove, 1999; Muir, 2007; Sadovina, 2017). De esta manera, la configuración de una dimensión espiritual no se reduciría a la selección de simbolismos religiosos tradicionales, más bien, en el mercado religioso estarían disponibles simbolismos de diferentes procedencias: esotéricas, indígenas, orientales, de la cultura popular, etc.

En específico, el esoterismo es de especial importancia para este trabajo, dado que dentro de éste se enmarcan prácticas diversas que van desde la astrología a la brujería (Eliade, 1977). El esoterismo puede ser entendido como conocimiento rechazado en el desarrollo histórico reciente de la ciencia y del cristianismo (Hannegraaf, 2012), pero que está íntimamente ligado a ambas instituciones sociales (Tiryakian, 1974). Paralelamente, Tiryakian (1974) distingue entre “ocultismo”, entendido como el conjunto de prácticas, técnicas y procedimientos intencionados que conforman el conocimiento rechazado, mientras que “esoterismo” daría cuenta de un sistema de creencias religiosas-filosóficas que fundamentan el ocultismo. En otras palabras, el esoterismo sería un tipo de espiritualidad cuyas prácticas serían solo una expresión singular (Faivre & Needleman, 2000).

Aquella espiritualidad alternativa basada en el consumo de simbolismos esotéricos ha sido comúnmente conceptualizada como “New Age” y puede ser entendida como una religión secular con simbolismo privado, es decir, una forma religiosa que se enraiza en estos simbolismos y cuyo significado es administrado de manera personal (Hannegraaf, 1997). De esta manera, la espiritualidad subjetivada deja poco espacio para la constitución de un simbolismo colectivo, por lo que su forma social es más bien una red informal de los seguidores de estas corrientes alternativas (Hannegraaf, 1997).

Ahora bien, esta aproximación ha sido criticada por la opacidad de sus definiciones y los problemas que presenta a nivel práctico (Posamaï, 1999; Van Hove, 1999). Así, dos conceptos sugerentes sobre este fenómeno son el de “mercado espiritual” (Van Hove, 1999) y “perennismo” (Possamaï, 1999). El terreno común de ambas aproximaciones es identificar la “espiritualidad del yo” y la “búsqueda espiritual” como rasgos constitutivos de las espiritualidades alternativas. No obstante, el “mercado espiritual” establece una falsa dicotomía entre autoridad interna y externa de quienes siguen espiritualidades alternativas, pues estos practicantes pueden reconocer autoridades externas y combinarlas (Sarrazin,

2012). Por otro lado, el “perennismo” es una tipología que reúne diversas formas de espiritualidad alternativa, incluyendo al neo-paganismo, corriente religiosa alternativa cuyos referentes participan en el mercado religioso para legitimar sus prácticas y la autoridad de su conocimiento (Rinallo, Maclaran & Stevens, 2016).

Este paraguas conceptual permitiría una aproximación comprensiva a la diversidad de practicantes de espiritualidades alternativas en contextos esotéricos de culto (Jorgensen & Jorgensen, 1982), como los servicios de lectura esotérica. En efecto, estos oficios son dirigidos por personas que poseen conocimientos esotéricos y habilidades interpretativas, comúnmente conocidas como tarotistas, astrólogos, etc. Sin duda, esto incluiría la posibilidad de mediación de simbolismos de parte de personas que se identifican como bruja, dado que ellas se caracterizan por su aprendizaje en solitario y especializado de diferentes temas ocultos (Cush, 2007; Berger & Ezzy, 2007; Berger, 2019).

En consecuencia, los servicios esotéricos de la bruja contemporánea serían una vía de exploración a este mundo y la configuración de un espacio económico y social que atrae personas con diversas trayectorias. En específico, el objetivo de este trabajo será explorar las experiencias de quienes componen esta red social informal en relación con sus prácticas ocultistas, con el fin de caracterizar las particularidades de la pertenencia a este entorno de culto. La principal contribución de este trabajo es hacia la sociología de la religión, dado que esta investigación se aproxima hacia la experimentación espiritual-alternativa en un espacio dentro de lo que se conoce como ambiente de culto (Campbell, 1972; Jorgensen & Jorgensen, 1982).

El trabajo de campo se realizó durante los meses de agosto a noviembre en el entorno de consultas esotéricas de una bruja moderna santiaguina. Este tipo de colectividad atrae a todo tipo de identidades involucradas con la espiritualidad alternativa, a la vez que resulta atractiva para personas que se aventuran al consumo espiritual de manera exótica y circunstancial.

A continuación presento una revisión bibliográfica respecto al esoterismo, su entorno y las personas que la componen, especificando entre personas dentro de las espiritualidades alternativas y la composición de una bruja moderna. Posteriormente, presento el diseño metodológico y los resultados que se relacionan a 4 ejes: primero, las comprensiones al interior del servicio de lectura esotérica; segundo, la individualidad y organización social de

este ambiente; tercero, la liminalidad de la práctica esotérica y en cuarto lugar, la economía moral en el mercado esotérico. Finalmente, abordo las conclusiones y reflexiono sobre los límites de este trabajo.

Revisión de literatura

I. Esoterismo como simbolismo de consumo espiritual

Tal como señala Berger (2014), uno de los efectos de la pluralización es la constitución de un mercado religioso reflejado en el consumo de bienes religiosos y la transformación de las dinámicas de relacionamiento, debido a que la fidelidad de las y los laicos debe ser atraída constantemente a partir de estrategias de marketing empleadas, por ejemplo, en medios de comunicación. Dada la multiplicidad de orientaciones de sentido religioso, el autor sostiene que la pluralización deviene en un proceso de relativización en el que las distintas empresas de fe compiten por la administración de la incertidumbre (Berger, 2014). Dicho de otro modo, la religión, como institución monopólica, deja de legitimar la realidad como única y, en cambio, en el mercado religioso se ofrecen diferentes lecturas de submundos que componen la realidad (Berger, 1971).

La adscripción personal, libre y voluntaria a corrientes de sentido puede encontrar en el mercado de la religiosidad contenidos relativistas y fundamentalistas, según el grado de certezas sobre la realidad que espere consumirse (Berger, 2014). De acuerdo con el autor, el relativismo o posmodernismo sería una corriente de menor extensión. En la lectura de la regulación interna de la modernidad religiosa de Hervieu-Léger (1999), los individuos afines a estos discursos participarían más en el mercado religioso, debido a que aumenta su capacidad de elegir y aprovechar la oferta en este ámbito social (Beltrán, 2010).

En línea con la metáfora de mercado religioso, vale la pena evaluar la función del dinero en circulación dentro del mismo. Como indica Zelizer (2017) el dinero sería un transportador de valores morales. En esta línea, el dinero puede poner a prueba las relaciones sociales que se configuran a su alrededor (Boltanski & Thévenot, 2006). Por ejemplo, en el caso budista, el dinero es un símbolo de ego y realidad, que aleja a las personas de virtudes como la compasión (Konecki, 2017).

Por otro lado, la perspectiva de la religión vivida ofrece la posibilidad de entender las influencias religiosas y/o espirituales en la experiencia cotidiana de las personas (Ammerman, 2013). Ambas perspectivas sobre el fenómeno religioso pueden ser complementarias, dado que dan cuenta de dos caras de una misma moneda: por un lado, la presencia de diferentes discursos de sentido en un mercado, por el otro, la trascendencia de

lo sagrado en las formas de relacionarse y aproximarse al mundo (Lecaros & Rolleri, 2022). De este modo, el énfasis está puesto sobre la experiencia religiosa de los individuos.

Por ejemplo, Bahamondes González & Marín Alarcón (2022) estudiaron las maneras de configuración religiosa/espiritual de las personas a partir de su participación en el consumo del mercado religioso. Los autores dan cuenta de una flexibilidad en el consumo de simbolismos que implica tanto una apropiación simbólica-ritual como tránsitos aporéticos, poniendo las prácticas espirituales al servicio de las necesidades diarias. Además, la constante evolución de las trayectorias religiosas/espirituales indicaría una lectura desde las propias experiencias (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2022), otorgando nuevas perspectivas sobre el transcurso religioso, poniendo de otros énfasis más allá de la autonomía y satisfacción personal en la postmodernidad religiosa (Bauman, 1998).

En este contexto, el esoterismo aparece como un dominio sobre el cual se desarrolla tanto la ciencia como la religión, ofreciendo apreciaciones sobre el mundo que operan en un continuo entre ciencia y la espiritualidad (Truzzi, 1971; Tiryakian, 1974). Truzzi (1971) añade que a pesar de la aproximación religiosa, este tipo de conocimiento realiza afirmaciones sobre la realidad del mundo, acercándose a la ciencia en búsqueda de legitimidad y credibilidad. Estas observaciones ponen al esoterismo en una situación liminal, dado que sería una combinación y tendería puentes entre lo espiritual y lo científico (Turner, 2017). La magia, bien propio del ocultismo, también se encontraría en una posición liminal, dado que estaría presente en la sociedad extensa, ofreciendo sus servicios (Durkheim, 1965), pero no sería reconocida institucionalmente (Tiryakian, 1974).

La perspectiva macro-sociológica del resurgimiento de tendencias esotéricas en la sociedad occidental es que da cuenta de un avanzado estado de decadencia cultural (Tiryakian, 1974). En efecto, en la interpretación de Tiryakian (1974), la visibilidad de prácticas ocultistas daría cuenta de un modo de desviación social, dado que ciertos sectores de la sociedad empujarían crisis normativas. El autor se basa en el trabajo de Mauss (2005), para señalar que la magia, es practicada en la sociedad contemporánea principalmente por personas marginadas de la misma, vale decir, jóvenes y mujeres (Fischler, 1974; Wuthnow, 1976; Bauer & Durant, 1995). Esto haría eco con los descubrimientos de Wuthnow (1976), Feher (1992a) y Waller (2020), quienes enfatizan la correspondencia entre creencias astrológicas e interés femenino. Al respecto, Feher (1992a) señala que las mujeres serían más

abiertas en relación a sus creencias en el New Age y la astrología como herramienta de autocomprensión.

Sin embargo, la marginalidad de estas prácticas está sujeta al análisis de otras variables. Por ejemplo, Fischler (1974) indica que el uso de la astrología se extiende a todas las clases sociales de la sociedad francesa, variando su motivación, y sus mensajes tendrían sesgos de clase social y roles de género (Evans, 1996). Similarmente, Truzzi (1972) distingue niveles de creyentes en la astrología, donde la astrología de revista es la más común. Al respecto, Feher (1992b) identifica que personas correspondientes a grupos clasificados como privilegiados por Wuthnow (1976), mantienen creencias astrológicas. Además, agrega que la intensidad de la actividad astrológica, es decir, de la lectura del horóscopo a la actividad profesional, se corresponde con el grado de marginalidad social (Feher, 1992b). Similarmente Jorgensen & Jorgensen (1982) indican que los practicantes del esoterismo son personas de mediana edad, repartidos ligeramente a favor de las mujeres, blancas, de clase media y educados. Esto daría cuenta de la complejidad involucrada en las definiciones sociales de lo oculto, la diversidad de trayectorias e intereses en diferentes prácticas.

En suma, existiría un descontento con la sociedad científico-tecnológica respecto a necesidades de significado, comunidad, conexión con la trascendencia y moralidad (Greeley, 1970; Eliade, 1977), amor, salud, poder, etc. (Truzzi, 1971; Fischler, 1974). La popularidad de prácticas y creencias esotéricas emergerían donde no ha habido un reemplazo de los viejos valores (Fischler, 1974). Eliade (1977) añade que habría una nostalgia de las personas occidentales respecto a una conexión sagrada con la naturaleza, elemento que resulta atractivo dentro del esoterismo. En este sentido, el esoterismo proveería de un modo de percibir el mundo y un ethos que permitiría habitar en el mismo de manera emocionalmente aceptable (Greeley, 1970).

En efecto, el renacer del esoterismo ha conducido a una transformación de la magia, de un carácter “restringido” a uno “popular” (Eleta, 1997). Según la autora, la magia estaría más disponible gracias a la búsqueda individual de contenidos significativos que no han sido propiamente satisfechos por modos de religiosidad dominantes. En este sentido, la magia se abriría a otras expresiones místicas, al precio de adaptarse a expresiones más suaves. Por lo tanto, Eleta (1997) argumenta que la magia permea la esfera pública, haciendo posible una experiencia colectiva y un significado común.

II. El entorno esotérico

El estudio de las formas de organización religiosa valora el aporte de Troeltsch (1960) en la distinción entre religión, secta y misticismo. Mientras que la religión y la secta son formas de organización social más refinadas, el misticismo sería un tipo de religión autónoma, interna y personal, debilitando prácticas colectivas y dogmas históricos (Troeltsch, 1960). La distinción tripartita de este autor se asemeja a la diferencia aportada por Durkheim (1965) entre religión y magia, esta última representando una forma no social de creencia-práctica privada con fines técnicos y utilitaristas.

En sociología, el término “misticismo” ha sido intercambiado por “culto”, manteniendo las características principales como la organización vagamente estructurada, la importancia del individualismo, su tolerancia con otros tipos de organización, entre otras (Campbell, 1972). Además, se ha entendido que los cultos ocupan una posición marginal frente a la cultura societal dominante (Buckner, 1968).

Como señala Campbell (1972), la dificultad de estudiar cultos radica en su cualidad efímera. En esta línea, el autor ofrece la perspectiva de entorno de culto (*cultic milieu*) para referirnos sociológicamente a un ambiente en el que diferentes cultos van emergiendo, consumiéndose y fusionándose. Este sería un ambiente de clandestinidad cultural en el que se incluyen creencias y prácticas desautorizadas, colectividades, medios de comunicación, identidades e instituciones que promueven esta contra-cultura (Campbell, 1972). Los elementos comunes a la diversidad de cultos que se concentran en este escenario es una consciencia común de desvío cultural, la necesidad de justificar sus visiones, solidaridad, simpatía y apoyo respecto a otros cultos que potencialmente son sincretizados, haciendo uso de su libertad de creencias y resistencia al dogma (Campbell, 1972). Por lo tanto, la noción de “entorno de culto” otorga una comprensión más extensa de las dinámicas de culto, en las que las personas envueltas se relaciona de manera más efímera y dinámica.

Whitesides (2015) añade que los cultos que se desenvuelven en este entorno tendrían grados de afinidad, posibilitando la superposición. Esto critica directamente la perspectiva de Campbell (1972), dado que la fluidez entre los distintos cultos no sería tal que se transite rápida y fácilmente en la diversidad de subculturas que configuran el entorno de culto. Al respecto, Lewis (2014) señala que existen grados de organización dada la afinidad entre

movimientos de culto, en los que existiría una organización primaria basada en los movimientos originales que sirven de base a organizaciones posteriores.

En el contexto esotérico, el entorno de culto contiene a personas en búsqueda espiritual, consultantes y practicantes, además de organizaciones como grupos débilmente relacionados, ya sean cuasi-religiosos y/o de estudio y organizaciones comerciales, que incluyen las lecturas privadas, talleres especiales de corto plazo que tocan temas de esoterismo y educación de mayor extensión enfocada en la terapia (Jorgensen & Jorgensen, 1982). Los autores afirman que el espacio formularía una comunidad como fuente de reclutamiento, apoyo económico, refuerzo ideológico, de búsqueda de conocimientos esotéricos y base para la solidaridad y posibilidad de contacto social.

En específico, personas involucradas en el ambiente esotérico demostrarían intereses económicos y espirituales. En específico, Stark & Bainbridge (1980) indican que existen organizaciones que satisfacen ambos intereses de manera separada, mientras que Jorgensen & Jorgensen (1982) establecen que los miembros de ambos tipos de organizaciones participan en la red esotérica más extensa, mezclando lo espiritual y lo económico, además de asistir activamente en la sociedad convencional.

En consecuencia, el entorno esotérico, como ejemplo del entorno de culto, se inscribe en el contexto de mercado religioso. Sus actividades y dinámicas internas están íntimamente relacionadas con el consumo de bienes y servicios esotéricos y exceden el simple interés económico, constituyendo relaciones complejas en distintos niveles sociales –ya sea, entre individuos, grupos u organizaciones.

En esta línea, los trabajadores esotéricos elaboran sus propias reglas en un marco mixto, donde juegan roles interceptados en tanto terapeutas y creyentes (Lavin, 2021). En este sentido, Jorgensen & Jorgensen (1982) señalan que la lectura a cambio de un pago pone en una situación de tensión a las personas que ofrecen estos servicios, pues se sienten constantemente a prueba frente a consultantes que no necesariamente están involucrados en esta subcultura y pueden mostrarse escépticos o desconfiados.

En relación con esto, Munk (2012) señala que existen diferencias entre las personas que leen el horóscopo y/o van a una sesión de lectura de carta natal con motivos predictivos y las que entienden la astrología como herramienta subjetiva, pues estas últimas utilizarían la sesión de lectura de carta natal como un momento reflexivo cercano a alguna crisis y/o

como instancia de discusión de simbolismos con la/el astróloga/o. Respecto al tarot, Ntelia (2022) señala que esta sería una práctica de autocuidado en el que se construyen significados en conjunto, dado que ofrece la oportunidad al consultante de elegir significados y obtener control sobre la situación que motiva la consulta.

III. La búsqueda de las personas involucradas en las espiritualidades alternativas

El pluralismo suscitado por el mercado económico antes descrito ha permitido la circulación y consumo de simbolismos de diferente procedencia para la constitución de una dimensión espiritual-alternativa. Sin embargo, en la literatura no existe consenso sobre qué término resultaría más adecuado para condensar este fenómeno tan nebuloso. En esta línea, los trabajos revisados tienen como palabras clave “new Age”, “neopaganismo” y “espiritualidades alternativas”. Al respecto se pueden hacer dos observaciones: en primer lugar, los primeros dos términos funcionarían como cajas excluyentes y el tercero como una unidad complementaria; en segundo lugar, el término “New Age” ha sido criticado por la opacidad de sus definiciones y los problemas que presenta a nivel práctico (Hannegraaf, 1997; Posamaï, 1999; Van Hove, 1999).

Así, surgen dos conceptos sugerentes sobre este fenómeno: “mercado espiritual” (Van Hove, 1999) y “perennismo” (Possamaï, 1999). El terreno común de ambas aproximaciones conceptuales es identificar la “espiritualidad del yo” y la “búsqueda espiritual” como rasgos constitutivos de las espiritualidades alternativas.

Por un lado, Van Hove (1999) utiliza la metáfora de “mercado” debido a la búsqueda de una espiritualidad “a la carta”. De acuerdo con el autor, los simbolismos adquiridos en este mercado tienen un carácter funcional acotado, de suerte tal que es posible renovar el repertorio simbólico-espiritual según las propias necesidades. Así, esta perspectiva explicaría la plasticidad de la espiritualidad alternativa, su falta de membresía y la improbabilidad de estructuras de autoridad externas (Van Hove, 1999).

Sin embargo, las personas que siguen tendencias de espiritualidad alternativa reconocen ciertas autoridades exteriores, cuyo conocimiento es rápidamente disuelto en la propia experiencia, permitiendo el consumo de diferentes corrientes de bienes espirituales (Sarrazin, 2012). Además, se ha estudiado que la participación de referentes del

neopaganismo en el mercado religioso sería particularmente interesante, dado que deben situarse en un punto medio para legitimar sus prácticas y la autoridad de su conocimiento² (Rinallo *et al.*, 2016). En este sentido, dentro del neopaganismo existiría la necesidad de referentes legitimados que sirvan para mediar la apertura a su universo significativo y grados de compromiso con los simbolismos adquiridos en esta economía.

Por otro lado, el término “perennismo” sería una categoría hermenéutica diseñada para respetar las perspectivas nativas (Posamaï, 2002). De esta manera, el autor reconoce la dimensión de consumo cultural y añade que los símbolos son teñidos por significados personales, permitiendo la construcción de mitos subjetivos sobre ellos mismos y su entorno (Possamaï, 2002). Los perennistas tendrían en común una mirada monista sobre el universo, una ética del potencial humano y estarían comprometidos por una búsqueda de conocimiento espiritual (Possamaï, 2002).

Además, Possamaï (1999) presenta tres tipos ideales de perennismo según el grado de valoración a la temporalidad: perennismo acuariano, neopagano y presentista. Al respecto, el autor indica que los primeros dos tipos ideales seguirían una escatología mediada por una percepción de tiempo objetivo. En el caso del perennismo acuariano, existiría una valoración al futuro y una visión milenarista, en cambio, los neopaganos aprecian más el pasado, los rituales, la brujería y el culto a la Diosa (Possamaï, 1999). Por otro lado, perennismo presentista estima más el presente y su valoración sobre el tiempo es subjetiva, es decir, una perspectiva bajo la cual el tiempo solo es relevante en la medida que debe ser aprovechado para la tarea espiritual (Possamaï, 1999). De esta manera, el perennismo ofrece la posibilidad de observar características cruzadas en el consumo cultural de sus integrantes, haciéndose cargo de la complejidad de espiritualidades alternativas y la convergencia a ciertos espacios de mediación simbólica, como sería la consulta con una bruja.

Esta perspectiva permite una postura comprensiva sobre las personas que sostienen este tipo de creencias, dado que reconoce que el símbolo adquirido en el mercado no es solo funcional a su significado del mundo, sino que es incorporado como mito personal. Esto hace eco con el trabajo de Yildiz (2014), quien señala que la astrología occidental cuenta historias que buscan la identificación de las personas con ciertos signos del zodiaco, facilitando la

² Esto quiere decir que no deben exponerse comercialmente demasiado ni muy poco.

apropiación del simbolismo astrológico a partir del mito personal. En este sentido, la astrología sería una herramienta de reflexión y autodescubrimiento (Fischler, 1974)

Además, las personas pueden buscar este tipo de simbolismos con un fin terapéutico en un segundo sentido: debido a que entrega respuestas a las emergentes necesidades individuales y privadas en la sociedad moderna (Fischler, 1974). Se ha estudiado que los periodos de crisis motivan la búsqueda de explicaciones alternativas como la astrología (ver Sales, 1973; Tyson, 1982; Padgett and Jorgenson, 1982; Lillqvist & Lindeman, 1998; Lopez, Gaticales, Provido, Santelices & Arcinas, 2021). Estos trabajos explican la popularidad de estas creencias en una suspensión de la incredulidad debido a que estas otorgan certezas en un contexto vertiginoso, lo cual explicaría también que personas más educadas acudan a esta lectura del universo (Tyson, 1982; Munk, 2012). Sin embargo, como nota Lavin (2021), el riesgo de este enfoque es atribuir responsabilidades y soluciones individuales a problemas sociales más grandes.

Por último, la perspectiva del “mercado espiritual” funciona conjuntamente a la categoría de perennismo, dado que existen personas que también se acercan a este mundo solo de manera funcional y/o exótica (Truzzi, 1972). En este sentido, la comunidad de la bruja no estaría compuesta únicamente de todo el rango de perennistas, sino también aquellos individuos que consumen símbolos de manera circunstancial y/o por diversión (Atik, Aktan & Çam, 2022).

IV. La bruja moderna como identidad transaccional

La antropología ha estudiado el fenómeno de la brujería y sus acusaciones como una institución social que explica la desgracia y regula las relaciones dentro de una comunidad (Mencej, 2017). Efectivamente, la bruja ha sido caracterizada como una figura maligna, dueña de una capacidad extraordinaria para usurpar, por métodos no violentos, la fuerza vital de las personas hechizadas, ofreciendo una lógica local del razonamiento del infortunio (Evans-Pritchard, 1976; Favret-Saada, 1989; Stewart & Strathern, 2008). De este modo, la bruja sintetiza la transgresión de las normas de convivencia en la comunidad (Favret-Saada, 2012a; Mencej, 2017).

Además, las acusaciones de brujería reflejan las tensiones locales y tecnologías de control social. Así, los trabajos sobre brujería concluyen que estas acusaciones tienden a

canalizarse a través de la figura de los vecinos, dado que algunos miembros en la comunidad suelen ser una amenaza constante (Evans-Pritchard, 1976; Macfarlane, 1970; Favret-Saada, 1989; Mencej, 2017). De igual modo, está la tesis del control social. Por un lado, de Blécourt (1999) argumenta que la amenaza de ser acusado de brujería o ser víctima de la misma conduce a un mayor conformismo con las normas locales. Por otro lado, Harris (2011) indica que la caza de brujas sería un método para apaciguar fuerzas insurreccionales que típicamente adoptaban el cuerpo de mujeres, usualmente ancianas y parteras de clase baja.

Sin embargo, la bruja tendría un contrapeso en la figura del hechicero o el desembrujador (Favret-Saada, 1989; Stewart & Strathern, 2008). Mientras la bruja posee un poder esencial destinado al perjurio ajeno, el hechicero sería alguien que domina este poder para dañar o beneficiar a otros (Stewart & Strathern, 2008). Favret-Saada (1989) presenta a ambos actores como rivales que tienen en común un poder anormal, sin embargo, el desembrujador lo utilizaría para luchar contra los hechizos maliciosos de una bruja que no conoce. De este modo, la autora sugiere que el desembrujador y la bruja se enfrentarían en el mismo plano de realidad, dado que comparten la capacidad de un poder anormal.

En efecto, el desembrujador trata al afectado a partir de rituales, historias y recetas que debe seguir y mantener por un periodo de tiempo. La recuperación del poder a través de esta terapia –es decir, las tragedias empiezan a cesar en la vida familiar– da cuenta de la eficacia simbólica del desembrujador, dado que tiene efectos concretos en la vida del afectado (Favret-Saada, 1989). Así, la participación ritual depende de la creencia de sus participantes directos y el entorno social y su efectividad estaría dada porque el desembrujador le entrega mitos a la víctima y esta lleva a cabo acciones (Lévi-Strauss, 1977; 2010).

Además estudios antropológicos del siglo XIX y XX sobre la brujería develan un patrón de marginalidad geográfica, económicas y sociales (de Blécourt, 1999). La creencia y práctica de este arte oculto, aunque experimentó un claro declive, no ha cesado en Europa y ha tendido a estudiarse en lugares rurales de este continente (Favret-Saada, 1989; Davies, 2007; Mencej, 2017; Berger, 2019). En esta línea, en el siglo XX la brujería ha dado un giro religioso al neopaganismo (Berger & Ezzy, 2009; Hutton, 2018) y en las últimas décadas ha sido un fenómeno llamativo para la juventud debido a su mayor exposición en diversos

medios de comunicación (Truzzi, 1972; Ezzy, 2003; 2006; Cush, 2007; Berger & Ezzy, 2007; 2009; Rinallo *et al.*, 2016; Miller, 2022). En este sentido, la comprensión de la “bruja” como identidad heredada (Tiryakian, 1974) se ha superado a través de la popularización en medios masivos de comunicación.

En esta línea, debido a la difusión de simbolismos ocultistas en el mercado religioso, la brujería contemporánea ha tendido a transformarse. Al respecto, Ezzy (2006) elabora la distinción entre “bruja tradicional” y “bruja blanca” para dar cuenta de las adaptaciones de la tradición ocultista debido a su interacción con el mercado. Como señala el autor, ambos tipos de bruja estarían guiadas por la necesidad de desarrollo espiritual, sin embargo, la bruja blanca lo haría de manera más consistente a los intereses del capitalismo, al promover el consumo y una ética individualista.

En efecto, la “bruja tradicional” tendría vocación social al preocuparse por temas sociales como el feminismo y la ecología, y sería consciente de los aspectos positivos y negativos del camino espiritual personal (Ezzy, 2006). Por otro lado, la “bruja blanca” solo daría énfasis a los aspectos positivos del trabajo personal y tendría una mirada excesivamente positiva al celebrar el placer individual y la autogratificación inmediata (Ezzy, 2003; 2006). De hecho, la denominación de “bruja blanca” sería una necesidad del capitalismo de enunciar que esta construcción identitaria sería inofensiva, estableciendo que las “brujas no-blancas” serían un enemigo al cual oponerse por sus características contraculturales (Ezzy, 2006).

Sin embargo, la elaboración de Ezzy (2006) tiene el defecto de ser construida a partir de manuales comercializados, por lo que no elabora sobre el relato personal de las brujas. De esta manera, las brujas modernas consumirían este tipo de material con perspectiva crítica, dado que su búsqueda espiritual es seria y se educan utilizando recursos propios del neopaganismo (Cush, 2007). Además, reconocen que la exposición en medios de comunicación les da visibilidad, pero objetan que no son representaciones exactas de lo que implica la espiritualidad neopagana (Berger & Ezzy, 2007). De modo similar, la participación de las brujas en el mercado y en medios de comunicación, facilitado por la emergencia de redes sociales, les permite conseguir legitimidad, vender sus conocimientos y producir comunidades de sentido (Rinallo *et al.*, 2016; Renser & Tiidenberg, 2020; Miller, 2022).

Por último, Truzzi (1972) ofrece orientaciones sociológicamente útiles para el estudio de la brujería. En primer lugar, señala que es relevante categorizar a la bruja como practicante solitaria, y en esta línea, si obtuvo sus conocimientos de manera mediada o por trabajo completamente personal, o si se trata de una bruja que participe con frecuencia en aquelarres, esto es, ceremonias de brujas que no superan las quince personas (Truzzi, 1972). Por otro lado, el autor indica que las mujeres tienden a autodenominarse brujas debido a que reporta recompensas sociales como mitificar su identidad jugando con aspectos atractivos y amenazantes.

En suma, la bruja moderna sería una identidad intensamente negociada y que se hace cargo de dualidades en torno a la intención de su práctica y su autenticidad. El uso Occidental de esta categoría puede ser referencial, arrastrando de connotaciones negativas elaboradas en periodos históricos anteriores en que la acusación de brujería servía como dispositivo de modelación de la conducta y agravio moral, pero también aplicaciones identitarias, dedicadas a valorar la dimensión religiosa y personal (Hutton, 2018). De esta manera, la percepción sobre la bruja dependerá de los énfasis que se hagan en las diferentes tonalidades que la tiñen. Así, la literatura sugiere que las brujas modernas estarían vinculadas al neopaganismo y al consumo de bienes religiosos transados en el mercado.

Así, trabajo de campo tuvo por objetivo explorar las experiencias de quienes componen esta red social informal en relación con sus prácticas ocultistas, con el fin de caracterizar las particularidades de la pertenencia a este entorno de culto. La observación dio énfasis a responder las preguntas elaboradas anteriormente: ¿cómo está configurada la experiencia esotérica?, ¿cómo es la organización social del entorno de culto de la bruja del estudio de caso?, ¿qué tensiones introduce la diferencia de motivaciones de consumo de los participantes del servicio esotérico? Y ¿cómo se configura la identidad local de la bruja en el contexto de lecturas esotéricas?

Diseño Metodológico

La propuesta metodológica se basa en un estudio cualitativo de las prácticas esotéricas de una bruja santiaguina y su entorno económicamente mediado, es decir, los consultantes de sus servicios. En esta línea, el estudio de este grupo social es cualitativo, en la medida que se ocupa de la realidad social particular que se gesta en este caso particular, donde las prácticas y los significados son difusos y variables (Flick, von Kardoff & Steinke, 2004; Maxwell, 2013). Además, la estrategia utilizada es abductiva (Blaikie, 2000), dado que interesa la interpretación de las prácticas esotéricas en función de los significados elaborados por los participantes de esta esfera.

En específico, el diseño del trabajo de campo es una etnografía de esta constelación de personas, donde la bruja figura como protagonista y articuladora de una red de informantes, a quien acompañé durante dos meses en el desarrollo de su estilo de vida. De esta manera, mi participación en este espacio social se basó en sumergirme en el aparato simbólico que la bruja manipula y comparte con sus consultantes, con el fin de incorporar el fenómeno a través de mi experiencia vivida y compartida (Cefaï, 2010). En efecto, mi trabajo de campo condensa no solo lo que vive esta comunidad imaginaria, en tanto pude observar y participar, sino también cómo me afectó a mí (Favret-Saada, 2012) y la manera en que fui incorporada lenta y espontáneamente en la misma.

El muestreo de este proyecto contempló dos etapas. En primer lugar, el contacto con la bruja fue producto de un muestreo de bola de nieve, es decir, a través de un procedimiento de referencias (Flick *et al.*, 2004) a través de una conocida en común. Tuve contacto con la bruja y expliqué el estudio. La elección de esta bruja en particular se debe a que participa económicamente a través de sus conocimientos esotéricos, siendo el caso típico de una bruja contemporánea que vende sus servicios. Así, la bruja sería el eje que tiende redes comerciales que pueden incluir o no a otras brujas, pues lo que interesa en este trabajo es la diversidad de perspectivas y trayectorias espirituales.

Posteriormente, el muestreo sería teórico, pues el proyecto se cimienta en el estudio de caso de la red informal de la bruja en el contexto de lecturas esotéricas. Por lo tanto, me apoyo en las relaciones comerciales de la bruja para acceder a través de ella a informantes clave. El criterio de inclusión fue todas aquellas personas que consultan en lecturas esotéricas con la bruja, de modo tal que el criterio de exclusión fue que las personas se relacionaran

económicamente de otras maneras con la bruja (por ejemplo, a través de cursos u otras terapias alternativas a las que ella asiste como consultante).

De este modo, la muestra de informantes se conforma de 9 consultantes y la bruja, quienes accedieron voluntariamente a participar. En específico, la muestra de informantes que son consultantes se caracteriza por 8 mujeres y 1 hombre. Las entrevistas fueron tanto de manera presencial como remota, de acuerdo a la disposición de cada informante. La mayoría de las entrevistas se realizaron de modo remoto en el caso de los consultantes, con la excepción de 1 consultante, quien se quiso reunir presencialmente. En cuanto a las entrevistas con la bruja, todas fueron de modo presencial.

Así, mi unidad de observación son la bruja y sus consultantes y mi unidad de análisis sería el entorno esotérico como entorno de culto. Esta estaría compuesta de múltiples identidades que están en búsqueda experimental o constante de un relato espiritual y que tienen potencial de formar una comunidad de sentido. De esta manera, busco combinar tres trabajos revisados: Favret-Saada (1989), Munk (2011) y Jorgensen & Jorgensen (1982). Esto me permitiría acceder a la complejidad de la bruja y avanzar en lo que ella distingue como historias “típicas”, es decir, un relato definido y formal sobre la eficacia mágica, a las narraciones “incompletas”, estas son, aquellos relatos sobre todos los procesos mágicos y rituales, la descripción de la relación entre bruja y consultante, etc., que den forma a la experiencia mágica (Favret-Saada, 1989). Además, reproducir el estudio de Munk (2011) me permitiría establecer diferencias entre consultantes y también respecto a la bruja, quien también sostiene creencias y las defiende dada una interpretación personal de la clave esotérica. Por último, el trabajo de Jorgensen & Jorgensen (1982), a través del estudio de lecturas de tarot, pone énfasis al entorno de culto que rodea a los practicantes de dicho arte.

Por otro lado, mi aproximación etnográfica fue posible debido a la observación comprometida (Favret-Saada, 2012), es decir, asumir la afectación de la técnica etnográfica, cristalizada en la experimentación de sensaciones y la comunicación involuntaria. Así, el registro en el cuaderno de campo sería una descripción densa que me incluye como personaje que se relaciona con el mundo social estudiado y que es conmovida por el mismo. En este sentido, la magnitud de la experiencia que exige este tipo de etnografía hace evidente la necesidad de reconocer que la investigación que diseñé está co-creando mundos, de modo tal que mi relación con la comunidad imaginaria de la bruja sería colaborativa en la narración

de una realidad irrepetible y en la que me expongo como sujeto que puede ser transformado (Law & Urry, 2004; Østern *et al.*, 2021).

Otro instrumento relevante fue la entrevista etnográfica, pues sería una co-producción discursiva de la información relevante en el campo, de modo tal que los marcos interpretativos se imbrican en torno a características reflexivas y semánticas (Pizarro, 2014). La pauta de entrevista que elaboré aborda las tres dimensiones esenciales de este trabajo, es decir, trayectorias, relaciones sociales y perspectivas sobre los servicios de lectura esotérica y consecuencias prácticas de las mismas. Con todo, esta pauta se estableció como el mínimo requerido, pues dentro del contexto de entrevista fueron surgiendo más preguntas. En esta línea, la pauta traza líneas generales de interacción y no es exhaustiva.

De esta manera, en ambos instrumentos fue central mi presentación como persona en una búsqueda espiritual que estaba realizando un trabajo de investigación al respecto. Esto, debido a que me permitió acceder a información desde la sensibilidad y empatía del insider (Labaree, 2002). En efecto, las personas con las que conversé, incluyendo a la bruja del estudio de caso, tuvieron siempre una perspectiva abierta a explicarme latamente sus prácticas, significados y comprensiones varias. En segundo lugar, prontamente me di cuenta de adecuaciones en la identidad de la bruja dependiendo del contexto en que se movía. En este sentido, evité denominaciones anticipadas de las prácticas e identidades de las personas con las que hablaba, esperando que ellxs mismxs califiquen ambos dominios.

El desarrollo de las entrevistas y el trabajo de campo se llevó a cabo bajo de los lineamiento éticos establecidos en la Unidad Ética de la Universidad Católica, aprobado por el Comité de Ética bajo el código de aprobación N 220722001. En este sentido, se tuvo especial atención a la voluntariedad de la participación de los informantes y la autorización a través del consentimiento informado, documento que les fue facilitado y explicado anticipadamente. El enfoque durante las entrevistas fue desde la religión vivida en tanto herramienta que se expande a formas religiosas mantenidas al margen, tomando atención al cuerpo, la materialidad y el discurso (Ammerman, 2016), para comprender las características esenciales de la búsqueda espiritual en el contexto de consultas esotéricas.

Las entrevistas fueron grabadas y transcritas en documentos de Microsoft Word, para ser analizadas en conjunto con las notas de campo elaboradas durante los últimos dos meses en Microsoft OneNote. Se utilizó codificación temática (Flick, 2004), a través del software

de análisis cualitativo MAXQDA, con el fin de contrastar las perspectivas de los informantes y facilitar el proceso de análisis de narrativa temática, es decir, un texto etnográfico que de cuenta de una porción temática de la realidad del caso de estudio (Emerson, Fretz & Shaw, 1995).

Finalmente, respecto a mi posicionamiento, hace algunos años he estado explorando el mundo de las espiritualidades alternativas y, bajo la categorización de Possamai (1999), encajaría en la denominación “perennista presentista” dentro de este mundo de creencias. En efecto, sostengo creencias astrológicas y también he aprendido otras prácticas neopaganas por mi cuenta, como el uso del tarot. Esto me permitiría abrirme a un espacio simbólicamente familiar, en el que se podría considerar que tengo una perspectiva nativa (Narayan, 1993).

Resultados

I. Comprensiones al interior del servicio de *lectura esotérica*

Las brujas constituyen un tema silenciado y muchas veces envuelto en una mística propia de épocas pasadas, aun cuando persisten y habitan el Chile contemporáneo. Rafaela³ (24 años) es una de ellas. Tuvo que enfrentar miedos y limitaciones impuestas por la cultura y la crianza para decidir su ocupación y aprender distintas *herramientas esotéricas*, como la *astrología* y el *tarot*, y poder ayudar a otros con un *enfoque terapéutico*, es decir, orientando la interpretación de las cartas a un crecimiento personal. Ella vive en Ñuñoa y realiza *consultas* de todas estas *lecturas* tanto de modo presencial como remoto, adaptándose a las preferencias de sus consultantes.

Además, Rafaela tiene un Instagram personal que utiliza para presentarse al mundo y ofrecer sus *servicios*, entregar mensajes espirituales combinados con *técnicas esotéricas* que ella maneja. Sin embargo, en la descripción de su red social no aparecen referencias a su identidad como *bruja*, más bien, se describe en función de sus conocimientos esotéricos. Así, ella es *astróloga* y *tarotista* y puede ser encontrada por personas que les guste este tipo de contenido y/o busquen dichos servicios. Igualmente, su *agenda de consulta* está abierta a sus conocidos, a quienes atiende en iguales condiciones.

Los *consultantes* que accedieron a ser entrevistados son 9 y serán presentados paulatinamente. De modo general, el grupo es en su mayoría de mujeres y personas jóvenes, respaldando de manera exploratoria la hipótesis de Tiryakian (1974). La mayoría de ellos son personas que viven en contextos urbanos, siendo solo dos casos de regiones (Fischler, 1974): Ignacio (29 años, profesor de artes visuales) y Manuela (23 años, modelo y estilista). Por último, 3 consultantes se presentaron a sí mismas como *brujas* en el espacio de entrevistas: Ámbar (32 años, vendedora), Carmen (48 años, emprendedora) y Luna (35 años, fotógrafa); 1 de ellas, Paz (27 años, psicóloga) se presenta como alguien espiritual con mentalidad muy científica y el resto se identifican plenamente como personas espirituales.

No obstante, la constelación de personas que se mueve en este universo no se reduce a las relaciones que Rafaela sostiene con *consultantes*. Ella también es *consultante de servicios de terapia alternativa*, compra cursos para poder certificar sus conocimientos y dirige un curso de *tarot* para compartir su saber. En este trabajo me ocupo del espacio de

³ Todos los nombres de lxs informantxs de este trabajo son pseudónimos.

lecturas esotéricas ofrecidas por la bruja del estudio de caso, ya sean estas de *tarot* o *astrología*, debido a la diversidad de trayectorias que pueden desembocar en estas.

La complejidad de espacios que componen la red en la que transita la bruja da cuenta de un entorno esotérico de culto (Campbell, 1972; Jorgensen & Jorgensen, 1982). Asimismo, los *consultantes* también son parte de este entramado social, al acceder a estas *consultas*. En este sentido, encontramos, como señala Truzzi (1972), a personas que acceden de manera exótica a estas *consultas* o por diversión. Entre las *consultantes* entrevistadas, Paz (27 años, psicóloga) se encontraría en este grupo. Conoció a Rafaela por una amiga en común, quien le recomendó las *lecturas* que ofrecía y ella accedió por curiosidad: “La Jose me dijo que era muy buena y dije “bueno”... por curiosidad voy a leerme la *carta astral*” (Paz, consultante). Este tipo de aproximación al entorno esotérico estaría vinculado a una escasa participación en otros subespacios del mismo. A continuación una cita en la que Paz se refiere al tema:

No es como que yo sea fiel creyente como del *tarot* o cosas así... yo los veo como métodos para autoconocerse... no es como que yo crea completamente en esto, lo veo como una forma de conocerse a una misma... yo creo más en las *energías*... O sea este yo creo como que si le haces bien a la gente, ese bien se devuelve... eso es en lo que más creo... pero eso de los *signos*... que si somos de tal *signo* vamos a ser así, yo no lo veo tan así... yo creo que el ser humano está también condicionado por el ambiente familiar... es porque soy psicóloga claro y mi mente también es más científica... y bueno la *carta astral* igual te sirve como no sé como para... para conocerte un poco más, pero no... no lo veo como que quizás sea como el punto de todo y todo de todas las creencias (Paz, 27 años, consultante).

Paz resalta dos elementos relevantes de su propio consumo del entorno esotérico. En primer lugar, los *servicios* de la *bruja* estarían disponibles en tanto métodos de autoconocimiento. En este sentido, la *lectura esotérica* sería funcional a un proceso de autosubjetivación debido a la utilización de arquetipos que funcionan para contar un mito personal (Yildiz, 2014). Sin embargo, ella, como psicóloga, reconoce los límites del instrumento esotérico para la construcción de la identidad. Así, desde esta perspectiva, la práctica esotérica provee de un punto de vista parcial sobre el tema que se esté tratando.

El segundo elemento es la tensión entre creencias científicas y esotéricas que influye el involucramiento en el entorno ocultista. La formación y mentalidad más racional de Paz

estructura su consumo, de modo tal que evalúa las proposiciones de realidad ofrecidas por la *bruja*. Este hallazgo se relaciona con los de Jorgensen & Jorgensen (1982), pues el acercamiento de personas ajenas al esoterismo al *servicio de lecturas* estaría cruzado por grados de escepticismo. Con todo, la tesis de la desconfianza (Jorgensen & Jorgensen, 1982) puede encontrar reparos según la experiencia dentro del *espacio de lectura*:

Había cosas como que me hacían sentido, pero que como hay que explicar una parte de mí, pero lo que yo siento como que no explica como toda la totalidad... es como cuando no sé en un momento me dijo de que yo había crecido un ambiente que de gente como muy culta... yo nací como rodeada con libros de enciclopedias, con libros sobre derecho, porque mi papá es abogado, o libros de medicina también... y fue como que encontré increíble que supiera eso sin habérselo contado (Paz, 27 años, consultante).

En efecto, la cualidad adivinatoria de la *sesión de lectura* puede mejorar la experiencia entre personas que exploran estos servicios. Tal y como describe Paz, las interpretaciones de la *bruja* que “hacían sentido” eran aquellas que hablaban directamente de su experiencia personal que se había mantenido, hasta el momento de la *lectura*, en oculto. El descubrimiento de la *bruja* en la *lectura esotérica* puede introducir asombro y suspensión de una racionalidad puramente científica entre consultantes más escépticos. De esta manera, la eficacia simbólica de la *bruja* se basa en su capacidad de tener efectos reales en la vida de los consultantes (Favret-Saada, 1989), esto es, de poder hacer referencia a elementos concretos en su vida.

Por otro lado, los *consultantes* más asiduos a este entorno pueden encontrar una puerta de entrada al mundo esotérico en la *lectura de cartas*. Nicole (30 años, trabajadora de la salud) conoció a Rafaela mediante un amigo que compartió una de sus publicaciones en redes sociales. Ella estaba atravesando un periodo difícil en su vida y estaba interesada en obtener respuestas diferentes a aquellas que le ofrecían los servicios de salud mental legitimados. Nicole cuenta que la *lectura de carta astral* la condujo a adentrarse más en estos conocimientos:

Lo bueno de la Rafa es que se junta contigo y te explica toda la *carta*... entonces yo me interioricé con el tema porque cuando me junté con ella yo no sabía mucho, y aunque lo

explica bien, mi conocimiento no es tan...tan de entender lo que ella me decía... por ejemplo, de los planetas... como que una se aprende eso en el colegio y ya chao... yo desde que me leí la *carta natal* con la Rafa, yo ya me hice así como súper creyente... entonces para mí fue como súper importante instruirme más para saber qué me decían (Nicole, 30 años, consultante).

En la cita, Nicole recupera por lo menos dos elementos relevantes para el análisis. En primer lugar, la distancia, a veces abrumadora, de conocimientos esotéricos entre la *bruja* y *consultante* que empuja a instruirse en estos conocimientos. En específico, esta instrucción pasa por la adquisición de un lenguaje en el que se tiñe de un significado alternativo a ciertos elementos aprendidos en la educación tradicional. En este sentido, la incorporación de un lenguaje esotérico facilitaría la comunicación dentro de la *lectura esotérica*, en la medida que le permitiría a la *consultante* entender qué le dicen. Este aprendizaje habla del nivel de compromiso de las personas involucradas en el esoterismo (Jorgensen & Jorgensen, 1982).

En segundo lugar, está la dimensión de creencia en la práctica (Tiryakian, 1974). De esta manera, las personas que muestran mayor compromiso en el entorno esotérico muestran una indisolubilidad entre práctica y creencia esotérica. En efecto, la *lectura esotérica* acerca a las personas a una experiencia que es interpretada en un campo semántico que es coherente con la creencia que la fundamenta. Tal y como señala Nicole:

yo creo mucho, incluso a mí lo que más me tocó es la *carta astral*... incluso después de eso yo me puse a estudiar *astrología*, porque encontré que era tan asertivo lo que ella me decía y le encontré tanto sentido a todo... yo soy *sagitario* y entonces como... siento que los *sagitarios* somos personas como súper optimistas... para ser *Sagitario*, encontraba que era una persona igual tranquila y centrada, entonces no entendía y era porque mi *ascendente* era en *Virgo*, que es un *signo de tierra*... entonces ahí tenía el terrenal de por qué yo era de cierta forma (Nicole, 30 años, consultante)

De esta manera, la *astrología*, por ejemplo, se hace con el poder de explicar facetas de la personalidad de las personas en su propio lenguaje y declarar diferencias entre arquetipos arraigados en un mes de cumpleaños. En específico, Nicole habla de matices de su propia personalidad dado que ella es a la vez una persona positiva y tranquila, lo cual es

explicado en clave *astrológica*. En esta línea, destaca su capacidad reflexiva dado el mayor conocimiento de la *astrología* que un *consultante* motivado por la exploración (Munk, 2012).

Además, se encuentran en este entorno prácticas no tan reconocibles. Por ejemplo, Carmen (48 años, emprendedora) es una *bruja* de familia, practicante de *tarot*. Ella comenzó en este mundo antes de *consultar* con Rafaela y pone énfasis en intervenciones esotéricas que ha realizado a lo largo de su vida enfocadas en la ayuda a otros:

mira hay una práctica que estuve haciendo un tiempo que fue bien *heavy*, que es ayudar a pasar a los muertos al *otro plano*... se llama *círculo de animas*, y bueno, hay un círculo de personas y entre todas sostenemos esta *energía* y cada uno va aportando lo que va sintiendo... sí, es voluntario... bueno, el *círculo de animas* es muy hermoso, nadie te va a pagar por ello... son *almas* que nadie las ayuda y están atrapadas... y pasa igual con uno, si uno no pide ayuda, no puede salir donde está (Carmen, 49 años, consultante)

Esta cita de mi entrevista con Carmen aporta elementos a la constitución del entorno esotérico. Por un lado, la experiencia en primera persona sería característico de las prácticas esotéricas, pues a pesar de que la orientación es hacia otra persona, el contenido de la sesión es a la vez dialéctico y autorreflexivo (Munk, 2012; Ntelia, 2022). Por otro lado, el ejercicio da cuenta de prácticas no económicas en el entorno esotérico con alto contenido espiritual, expandiendo los hallazgos de Jorgensen & Jorgensen (1982). Estas serían prácticas de auxilio en las que interviene el *don* de una *bruja*:

Estaba en el metro cuando me llegó un WhatsApp de la Rafa preguntándome si podía quedarme hasta más tarde para acompañarla en un trámite. Me dijo que iba a ver a una *brujita* que le iba a hacer una limpieza (*imposición de palmas*) y si podía acompañarla... Llegamos a una casa escondida entre árboles y nos sentamos en la cuneta a tomarnos un helado, mientras yo le preguntaba a la Rafa sobre la *terapia* que se iba a hacer. Ella me dijo “no es una *terapia*”. En eso, escuchamos que se abría la puerta, unas risas de bruja de fondo, y una exclamación “¿Rafa, eres tú?” ... Pepa le estaba contando a la Rafa sobre sus manos y el *don* que ella tenía cuando mi *bruja* le pregunta si le iba a cobrar. “No, no puedo cobrar, esto es un regalo que Dios me dio para ayudar a la gente” (Nota de campo del 15 de noviembre 2022).

De esta manera, existiría una diferencia entre *terapias y dones* entre las prácticas esotéricas. A pesar de que ambas están enfocadas a la ayuda de otros, las diferencias podrían ubicarse en el aprendizaje de dichas prácticas, la continuidad de sesiones y el cobro por la actividad. En efecto, el trabajo de campo me permitió percibir que las *lecturas de tarot y astrología* requieren de seguimiento, dado que el autoconocimiento es una senda reflexiva y constante. En cambio, pude percibir que estas otras prácticas son de una sola vez, ofreciendo soluciones inmediatas. Con todo, se requiere más trabajo de campo para establecer diferencias más plausibles.

De igual forma, el entorno de culto en el que se inscriben los *servicios de lectura esotérica* de Rafaela presentaría sutilezas relacionadas a sus prácticas y la identidad de *brujas*, debido a que se hace relevante en ambos casos la intención. Ignacio (29 años, profesor de artes visuales) es un aficionado de las plantas, la simbología del *tarot* y la *astrología*. Conoció a Rafaela por casualidad, pues ella le pidió un diseño para su trabajo y él encontró la posibilidad de aventurarse en una *lectura de tarot*. Él ahora está estudiando *tarot* y señala lo siguiente:

me pasa con el *tarot*, la mística y el tema esotérico... sacar el prejuicio... hay que sacarse la venda... no es algo de *brujería*, como “esta cuestión es *brujería*” (negativo)... no es eso, va más con la *sanación*, la *conexión*... y ver más como lo de la *energía*... yo sé que el tema de las *energías* existen y todo... pero cuando hacen sacrificios, la *ouija* y esas cosas... conectar con *entidades* es un lado más *oscuro*, *energía* de más *baja vibración*... siento que las personas que hacen esto son más personas que vibran mucho del *ego*... como “no va a pasar nada... qué me importa a mí”... como que no les importa nada (Ignacio, 29 años, consultante).

Al respecto, Ignacio elabora una diferencia entre las prácticas esotéricas y la *brujería* en torno a la intención, dada la connotación negativa de esta última. En cambio, las herramientas esotéricas estarían enfocadas en aspectos positivos, como la *sanación* y la *conexión*, de forma tal que tienen una finalidad constructiva. Esta diferencia toma otro matiz al tratarse de prácticas relacionadas a conexiones con otros *entes*. Lo negativo aquí se debe a la irresponsabilidad de esta acción en el mundo esotérico, debido a las consecuencias que esto podría tener a *nivel energético*. Por último, la suavización del entorno se relaciona

también a la identidad de la(s) bruja(s), en específico, la introducción de una sutileza en el uso nativo de la identidad *brujita*:

“bruja” para mí es una esencia, un estilo de vida... un estilo de conexión con tu espíritu... por eso hay distinto tipo de *brujas*... [sobre] la distinción entre *bruja* y *brujita*... porque “bruja” suena como duro... como una ofensa... pero en realidad ser *bruja* no es una ofensa, es muy bonito... claramente hay personas, hombres, mujeres que les regalan... tienen *dones*... habilidades desarrolladas que las han trabajado... en cambio las personas que no lo traen, o no lo activan, también lo pueden desarrollar... eso no es un límite, porque es una *esencia*... entonces esa es la diferencia... la “bruja” es la fea, la mala, la de la película, la horrible, la que tiene que hacer mil pociones para ser joven y no envejecer... ya, eso es lo que te proyecta la sociedad con el miedo po... [y “brujita” es una forma de] normalizarlo más... como la comunicación... nosotras con las otras *brujitas* es como “brujita mía... brujita de mi corazón”... es como cariñoso” (Rafaela, 24 años, bruja).

En la cita de Rafaela se denotan dos elementos relevantes sobre la identidad de la *bruja*. En primer lugar, la *bruja* como un tipo de conexión espiritual indetermina el origen hereditario comúnmente entendido de las brujas (Tiryakian, 1974), poniendo su aprendizaje en manos de procesos de socialización. En este sentido, la *bruja* tendría un potencial igualitario, descentrando la capacidad de magia entre unos pocos (Eleta, 1997).

En segundo lugar, la diferencia entre *bruja* y *brujita* es una manera de hacer frente a los prejuicios que existen en la sociedad respecto a la primera categoría. Lo relevante en este aspecto son los significados atribuidos a ambas identidades, porque permean en el modo de comunicar. Por lo tanto, *bruja* puede estar sujeto a connotaciones negativas, mientras que *brujita* es utilizado en contextos de cercanía. Además, es una estrategia para blanquear las intenciones de la *bruja* que es identificada como *brujita*, dado que al ser un apelativo cariñoso, connota significados positivos en torno a esa identidad. Esto se acerca a la idea de “desembrujaador” como persona que hace frente a la maldad de la bruja tradicional (Favret-Saada, 1989), sin embargo, aquí la maldad de la imagen de la *bruja* proviene desde la sociedad convencional.

En suma, las *lecturas esotéricas* se configuran como un subespacio dentro de lo que se conoce como “entorno esotérico de culto”. En este participan todo tipo de actores sociales

que se acerquen a lo esotérico, ya sea de manera exótica o comprometida. La participación en el *servicio de las lecturas* está económicamente mediada, sin embargo, existen muchas prácticas esotéricas que expanden la noción de “entorno de culto” y que no requieren de un pago. Además, el entorno esotérico de culto estaría caracterizado por el establecimiento de diferencias tanto de prácticas como de algunas identidades como la bruja, basadas en prejuicios de la sociedad convencional. De esta manera, habría prácticas e identidades que satisfacen mejor la dimensión espiritual de cada practicante, basándose en la intención de la acción. Con todo, estas son las perspectivas de personas que se acercan con fines *terapéuticos* a los *servicios esotéricos* de Rafaela, por lo que valdría la pena seguir indagando en las configuraciones sociales que se dan en este escenario.

II. Individualidad y organización social

La literatura ha indicado consistentemente el énfasis de la individualidad entre las personas que profesan una vía espiritual alternativa (Campbell, 1972; Bauman, 1998; Possamaï, 1999, 2002; Van Hove, 1999). A continuación, un extracto de una entrevista con Ignacio en la que se refiere al respecto:

Gran parte de las personas con las que uno puede *conectar* están en una *búsqueda*... como “me preocupo de mí”, “hago esto por tal cosa”, “no me preocupo del resto” ... hay gente que vive preocupada del resto y no se dan el tiempo para sí mismas... gran parte de amigas o personas con las que hablo tienen alguna *práctica*... o hacen *yoga*, alguna *meditación*... o hacen alguna enseñanza (Ignacio, 29 años, consultante).

En efecto, Ignacio destaca la preocupación por sí mismx como necesidad satisfecha en la búsqueda espiritual, en la cual “los otros” aparecen como preocupación de segundo orden. En este sentido, la re-conexión con unx mismx puede ser un interés consitado en el contexto del capitalismo moderno (Fischler, 1974). Por otro lado, Ignacio destaca la afinidad de *búsqueda* y prácticas espirituales para tematizar y compartir el esoterismo. Esto podría hacer referencia a la satisfacción de necesidades religiosas como la comunidad (Greeley, 1970), en la que la expansión de estas prácticas aporta un horizontes de significados compartidos (Eleta, 1997).

Sin embargo, la pertenencia a una comunidad esotérica concreta no es en sí misma condición de posibilidad para la sociabilidad de los participantes. La siguiente es una nota de mi cuaderno de campo en la que reflexiono sobre la dinámica de un grupo de WhatsApp en la que fui incluida y en la que participaban parte de los informantes de este trabajo:

Me he fijado que en el grupo las personas no hablan entre sí y si lo hacen es muy raro. En general, todxs responden a los mensajes que hace la Rafa sobre sucesos esotéricos (eventos *astrológicos* principalmente, pero también *tips* sobre prácticas esotéricas), agradeciéndole por la información o contando sus propias experiencias, como si se tratara de una conversación privada. Aunque no han sido muchos, mis intentos de hablar con todxs como grupo han terminado en algunas reacciones de informantes con los que me llevé bien, pero las respuestas directas las conseguía de parte de la Rafa (Nota de campo del 20 de octubre 2022).

Al respecto, parece relevante que la interacción social en el grupo se organiza a partir de la figura de Rafaela quien, a través de informes de acontecimientos y consejos, alienta la actividad en la virtualidad. La recepción de sus mensajes son positivos y reafirman la percepción general de ella como autoridad externa (Sarrazin, 2012), a la vez que legitima sus conocimientos (Rinallo *et al.*, 2016). Sin embargo, esta confirmación de su autoridad se presentaría fuera de la interacción de mercado.

En segundo lugar, habría una resistencia a generar lazos sociales con desconocidxs que, a priori, comparten una perspectiva espiritual. Aunque faltaría investigar profundamente en las motivaciones detrás de esta decisión, el hecho daría cuenta de una organización social no vinculada (Campbell, 1972). En este sentido, es probable que la necesidad de comunidad (Greely, 1970) sea en tanto pertenecer a una corriente de personas en *búsqueda espiritual*, más que vincularse directamente con ellos debido a ese aspecto en común. En cambio, las relaciones sociales con personas que comparten experiencias esotéricas suele darse de manera espontánea. La siguiente cita es de Luna (35 años, fotógrafa), *bruja* experimentada y *consultante*, quien habla sobre sus relaciones sociales y detalla sobre la espontaneidad:

mi pareja es de Peñaflor y pasé mucho tiempo de la cuarentena allá... y conocí a una niña que de la nada empezamos a conversar, porque ella tenía una tienda de alimentos saludables... hablamos de la comida y de la nada empezó a salir el tema de los sueños, el

esoterismo, *cachai*, y ahí como que hubo una *conexión* tan bacán que las dos nos explayamos y empezamos a hablar, hablar temas de *bruja*... pero eso no me pasa con todas las personas, es como que se da nomás, se da la conversación sin forzarla, ahí... ahí es con quien se debe conversar (Luna, 35 años, consultante).

En su relato, Luna indica que el esoterismo es un tema que emerge naturalmente en el desarrollo de relaciones individuales. Esto sería un atributo que cuentan la mayoría de lxs informantes, quienes destacan que el tema esotérico es abordado ocasionalmente y restringido a personas con las que se logra *conectar*, como señala Luna. De esta manera, lxs informantes seleccionan a las personas con las que comparten este aparato simbólico. En el trabajo de campo fue posible dar cuenta de dos métodos de exclusión en la selección: por un lado, interlocutores que no creen en el tema esotérico y, por otro lado, interlocutores que mantengan un estilo de vida que consideren superficial. Respecto a los primeros, Constanza reflexiona lo siguiente:

yo creo que las personas que no tienen integrado lo espiritual, y todo lo piensan desde lo racional... que se posicionan como desde la superioridad... como “cómo creí eso, eres tonta”, “yo baso todo en la ciencia”... con esas personas yo no transo, en algo tienes que creer (Constanza, 21 años, consultante).

En el extracto, Constanza da cuenta de un tipo de personas con las que ella no compartiría el tema esotérico, en este caso, personas que basan sus creencias en las ciencias. Se puede observar la hostilidad frente a una supuesta situación de confrontación frente a un discurso hegemónico como la ciencia. Además, se aprecia que existiría una percepción de la creencia en la ciencia como vacía significativamente, al mismo tiempo que incapaz de producir una experiencia espiritual. De manera similar, los interlocutores pueden ser excluidos de formas de relacionamiento esotérico si es que se los considera superficiales. A continuación un extracto de la entrevista con Ignacio a propósito de la pregunta:

la conversación entre hombres... que el asaito (sic) y todo... aunque quizá cocina, sí... pero es muy superficial y me cuesta *conectar* con ellos... me cuesta confiar un poco más con los hombres... y yo soy hombre y todo, pero es más oportunista, aprovecha la oportunidad de

cada instancia... puede ser que su forma sea así, pero me cuesta... con ese mundo me cuesta más *conectar* (Ignacio, 29 años, consultante).

De acuerdo con la perspectiva de Ignacio, un estilo de vida arraigado al goce material sería motivo de exclusión, en la medida que le costaría *conectar* con ese mundo. Esto se corresponde con la primacía de la individualidad en las espiritualidades alternativas (Possamaï, 1999, 2002; Van Hove, 1999; Hanegraaff, 1999; Sarrazin, 2012), pues este tipo de exclusión se debe a la incapacidad de empatizar y sentirse cómodo en un ambiente que le es ajeno y en el que ve agotadas sus posibilidades de profundizar temas de su propio interés, en específico, sobre prácticas esotéricas.

Ahora bien, respecto a la relación específica de lxs *consultantes* con Rafaela, ellxs reconocen en la *bruja* una figura de apoyo ante situaciones que comparten en las *sesiones de lectura*. De hecho, la mayoría de los *consultantes* considera que este espacio constituye uno *terapéutico* y, con ello, el rol de Rafaela sería más bien el de una *terapeuta alternativa*. A continuación una cita de Nicole, donde desarrolla esto:

para mí, ella en mi vida es como mi *terapeuta* (se ríe)... *astróloga*, mi consejera... no, de verdad, yo le comento... tuve así como hace poco un... tuve unos sucesos con un ex que tuve... entonces ella sabe quién es él y yo le dije “oye me está pasando tal cosa” y me dijo “ah, es *mercurio retrógrado*”... ella me aconseja, de verdad... y es súper importante, por ejemplo, cuando *te leen el tarot* o *la carta*, por ejemplo, contarle un poco de tu historia a la persona... entonces, en este caso, yo a la Rafa igual le he contado muchas cosas más... íntimas, incluso conversamos mucho (Nicole, 30 años, consultante).

En el extracto, Nicole da cuenta de que su relación con Rafaela es cercana y que parte de sus interacciones son para conseguir consejo y orientación respecto a sucesos de su vida en un clave astrológica. Para ello, la consultante otorga toda clase de detalles sobre su vida, incluyendo íntimidades, para que la *bruja* sea capaz de traducirlo apropiadamente a una explicación y respuesta esotérica (Rinallo *et al.*, 2016). Por último, el extracto de Nicole denota que la relación que sostiene con Rafaela supera el contexto de *consulta* y enriquece la conexión a través de conversaciones sobre el tema sobre situaciones que van surgiendo. Así, se observa que las relaciones dentro del entorno esotérico de culto (Jorgensen &

Jorgensen, 1982) van transformándose y no se reducen al estipulado por el intercambio económico.

En consecuencia, la organización social del entorno esotérico de culto permite cumplir el imperativo de pertenencia a una comunidad de sentido (Greely, 1970) a la vez que constituye un espacio fecundo para satisfacer la necesidad de primacía de la individualidad propia de las espiritualidades alternativas (Bauman, 1998; Possamai, 1999, 2002; Van Hove, 1999; Hanegraaff, 1999). Sin embargo, las especificidades de la configuración social del entorno esotérico, aportadas por los informantes de esta investigación, permitieron observar que la tematización del esoterismo para producir comunidades de sentido está íntimamente atravesado por la primacía de la individualidad.

De esta manera, las interacciones que ponen en el centro al esoterismo son más bien espontáneas y se resisten a formas de organización social más elaboradas (Campbell, 1972). En este sentido, como elaboré, lxs informantes no hablan con cualquier persona sobre sus propias creencias y prácticas, a pesar de que compartan la perspectiva esotérica y sean reunidos en comunidades concretas. Por el contrario, ellxs comparten sus intereses esotéricos con personas con las que sienten afinidad natural. Dos mecanismos de exclusión alteran la posibilidad de sentir afinidad natural con un alter: la creencia común y los estilos de vida diferentes. Esto daría cuenta de que la afinidad se basa en la capacidad de identificarse con lxs otrxs. Además, lxs *consultantes* sienten afinidad con la *bruja*, a quien buscan por sus *servicios esotéricos*, lo cual plantea una percepción concreta del rol que cumple la *bruja* en el *servicio de lectura* que ofrece.

III. *La liminalidad de la lectura esotérica: ¿actividad espiritual o secular?*

Las personas que componen la red de consulta esotérica que motiva mi estudio de caso normalmente pertenecieron a alguna religión tradicional, como la Iglesia Católica, en la primera etapa de sus vidas. La mayoría abandonó esta adscripción desde una perspectiva crítica y reconocen que siempre, de alguna manera, les atrajo la idea de lo esotérico. Constanza (estudiante de psicología, 21 años), personas cercana a Rafaela y *consultante* de sus *sesiones de tarot*, se refiere a sus creencias:

(...) entonces no me consideraba creyente de eso [de la Iglesia católica], pero sí, algo así que desde muy chica es como las cosas *paranormales* o el mundo espiritual como lo que... lo que no podemos ver como esa *cuarta dimensión*, que no podemos como apreciar cómo, como no sé las cosas materiales, pero yo sentía que estaban ahí (Constanza, 21 años, consultante)

La descripción de Constanza de este dominio aparte de la religión, de un mundo que no podemos ver, pero sí sentir, tiene mucho que ver con la descripción que realiza Tiryakian (1974) del esoterismo. Además, es bastante común que los informantes se refieran a este mundo como algo oculto y que siempre les interesó de algún modo. Ignacio y Constanza no se conocen, pero realizan una reflexión muy parecida:

a mí siempre me ha interesado como *las cartas*... nunca había como *leído las cartas*... como a los 23 años ya uno estaba en el colegio, pero quería saber más... sobre esto *oculto*... o más que *oculto*, estaba a la vista, pero no me interesaba en saber más... y tenía una compañera que le gustaba el tema de los *cuarzos*, las *cartas*... y en mi trabajo exploro esa *conexión* con la naturaleza... con un todo... nosotros somos naturaleza... y ahí mismo creo que hay una *conexión con las cartas, los signos* (Ignacio, 29 años, consultante).

En efecto, en este extracto de la entrevista que tuve con Ignacio se relevan aspectos comunes e ilustrativos en el interés por lo esotérico. Lo primero es el interés pasivo por estas prácticas, realizadas por otras personas que funcionan de referentes iniciales en el acceso a este tipo de simbolismos. En este sentido, la atención que tenía Ignacio por las *cartas* encontró afinidad en una compañera que ejercía estas prácticas. Además, el calificativo *oculto* para describir prácticas esotéricas puede hacer referencia a un aspecto cultural, en tanto son simbolismos que persisten en la censura de sistemas simbólicos dominantes (Tiryakian, 1974). Así, lo *oculto* aparece cuando la persona lo interroga. Por último, también está la búsqueda por una *conexión* con la naturaleza realizada a través de simbolismos esotéricos (Eliade, 1977).

Por ende, como es de esperarse, la *lectura esotérica* propiamente tal sería una actividad entendida de manera ambigua por los informantes. Camila (52 años, empleada) es mamá de Constanza y *consultante*. En la entrevista que tuvimos, ella se refirió así sobre los beneficios que conllevan las *lecturas de tarot*:

(...) siempre preguntamos por la familia... mi hermano le vio la enfermedad a mi mamá y eso es una gran ayuda, porque si no mi mamá podría estar mucho peor... yo congenio con una persona del trabajo y le pregunto “me atrevo o no me atrevo”, porque a mí me gusta estar sola... entonces con *lo de las cartas*... fue una gran ayuda... te transparenta el futuro, te ayuda a ver... puede ser que *las cartas* te ayuden a tomar decisiones que quizá no te atreverías a simple vista... siempre y cuando tú quieras, porque las *personas que se leen* es porque creen en esto... y [respecto a la *conexión* con lo espiritual] eso si lo desarrollas o lo vas desarrollando te da más *visión*... una *visión* diferente de la vida, o de tomar otro tipo de decisión, o tomar la decisión más correcta. (Camila, 52 años, consultante).

La cita de Camila se suma a la de la percepción general en cuanto la práctica esotérica, sea *astrología* o *tarot*, tributa a aspectos pragmáticos de la vida cotidiana (Truzzi, 1971; Fischler, 1974; Bahamondes González & Marín Alarcón, 2022), como el amor y la salud. En este sentido, la práctica es valorada en sus efectos más concretos, en este caso, como una guía. Posteriormente, frente a la pregunta sobre la conexión espiritual del tarot, Camila pudo elaborar dicha dimensión, en tanto ofrece una visión diferente en la vida. Sin embargo, esta vinculación no siempre es explicitada por los informantes, más bien, tuve que interrogarla para que Camila pudiera elaborar al respecto.

En este sentido, la visión de Durkheim (1965) continúa vigente respecto a la diferencia entre magia y religión, en cuanto lo espiritual no es algo inmediato a la experiencia mágica. A continuación, Nicole desarrolla una idea al respecto:

(...) es que eso no tiene que ver con la religión... de *leerse las lecturas*... yo me súper apoyo en mi hermana en todo esto... entonces yo le decía “ayúdame con este tipo de cosas” y yo estaba con psicólogo y todo... pero a veces el psicólogo cumple otra función... te dice cómo llevar tu problema de cierta forma, entonces yo quería escuchar otra cosa... por eso me acerqué primero a las *cartas de tarot*... porque yo quería escuchar respuestas... por qué me estaba pasando lo que me estaba pasando... y a la *carta astral*, porque te da más información y quería saber más... es como información más personal... tu vida, cómo llevar tus *casas* [astrológicas]⁴, de todo... cómo mejorarlo (Nicole, 30 años, consultante).

⁴ Las casas astrológicas es un sistema de 12 divisiones en la carta astral que abarcan diferentes áreas de la vida de las personas. Por ello, en la cita “cómo llevar tus casas” sería “cómo llevar ciertas áreas de tu vida”.

Es posible relevar distintos aspectos de esta cita de la entrevista con Nicole. En primer lugar, la separación entre las *lecturas esotéricas* de una dimensión religiosa, convirtiéndolas en dos esferas que se pueden superponer, denota que ambas satisfacen necesidades distintas en su vida. Asimismo, ella manifiesta una diferencia entre las funciones que cumplen lxs psicólogxs y las personas que realizan *lecturas esotéricas*, vale decir, la resolución de una incertidumbre con información de sensibilidad personal. Esto se relaciona con los hallazgos de Lavin (2021), pues los roles de la *bruja* –en tanto *terapeuta* e interpretadora esotérica– se interceptan, a la vez que Nicole desarrolla la particularidad de lo que encuentra en una *lectura esotérica*. Al respecto, Manuela (23 años, estilista y modelo) argumenta más sobre la diferencia entre el rol que cumplen trabajadores tradicionales de la salud mental y trabajadores esotéricos:

siento que todo depende de tus creencias. Para mí, mi creencia es lo *espiritual*. Entonces no voy porque... por lo general si vas al psiquiatra, te van a medicar, quizás... o lo van a entender de otra manera o más... no tan *espiritual*, sino que más... como si fuese más científico y por eso yo prefiero pagar. Porque soy creyente en eso [en el *tarot*] (Manuela, 23 años, consultante).

En el extracto aportado por Manuela, se puede dar cuenta de la mixtura entre esoterismo y espiritualidad, contraponiéndolo a la ciencia propiamente tal. Esta perspectiva, comparada con la de Nicole, presentada anteriormente, da cuenta de diferencias en la ambigüedad de la actividad esotérica, es decir, cuánto se aproxima o se aleja de la ciencia o la religión.

Con todo, el carácter de las necesidades satisfechas en la lectura esotérica depende de la trayectoria de creencias de cada informante. Por ejemplo, a continuación expongo un extracto de una entrevista con Paz, quien se define como científica y espiritual, refiriéndose al tema:

[leerse la *carta astral*] es como una actividad más, como ir al *gym* o leer un libro...yo lo pondría como algo de tiempo libre, de esparcimiento... como que para leerte la *carta astral*

necesitas tiempo en tu semana y quizá necesitas tiempo libre para estar ahí (Paz, 27 años, consultante).

En esta cita de la entrevista con Paz se puede observar que la *lectura de carta astral* es comparada con actividades cotidianas de esparcimiento. En este sentido, para una persona con una trayectoria parecida a la de Paz, esta práctica se vacía de contenido significativo y se normaliza respecto a otras opciones de entretenimiento disponibles. Además, ella valora la necesidad de tiempo para encomendarse a este tipo de actividades, por lo tanto, no serían urgentes de realizar.

Asimismo, las lecturas esotéricas serían una actividad ambigua entre lo secular y lo espiritual en un segundo sentido: el apellido que le sigue a la práctica, esto es, si es una práctica *terapéutica* o *adivinación*. Tanto Rafela como algunos consultantes se refieren de alguna manera a las ventajas que se encuentran en el *tarot* con *enfoque terapéutico*. La siguiente cita es de Rafaela, quien explica las diferencias entre ambos formatos de *lectura esotérica*:

Bueno, el [*tarot*] *terapéutico* se enfoca en mostrarte herramientas... como la claridad, como la observación interna, cachai... de tus procesos... cómo puedo sobrellevar... cómo puedo llevar esta situación... el *tarot* se ve así... hay gente que lo ve desde lo *predictivo*... y lo *predictivo* no sirve de nada, porque al final el futuro no nos sirve... porque el futuro a veces es incierto, cambia, se transforma (Rafaela, 24 años, bruja)

De acuerdo con las definiciones y diferencias aportadas por la *bruja*, el *enfoque terapéutico* se basa en la interpretación de la información de forma que sea funcional a un *desarrollo personal*, mientras que la *perspectiva predictiva* se basa en ofrecer respuestas sobre sucesos que probablemente pasarán. Al respecto, cabe destacar dos cosas: primero, que la cualidad adivinatoria estaría presente en ambos enfoques, pues la persona que realiza la lectura, al interpretar, adivina la situación del consultante. Por otro lado, existen dos perspectivas sobre el tiempo futuro: uno fluido y otro estático. La capacidad fluida del tiempo adivinado permite que el trabajo realizado por Rafaela sea calificado como *terapia*, secularizando su práctica a través de la misticidad de las *cartas* (Truzzi, 1971; Lavin, 2021).

En esta línea, el *enfoque terapéutico* es valorado por consultantes por entregar una sensación de tranquilidad y control respecto a los temas llevados al *servicio de lectura* (Ntelia, 2022). A continuación una cita de la entrevista con Ignacio, en la que se refiere al respecto:

... no saber qué hacer con la ansiedad y te entrega un panorama... opciones de opinión... en el *tarot* por lo menos te entrega esa tranquilidad... uno puede decir “tengo incertidumbre... tengo una intuición” pero cuando llegai, te entrega información... y uno de repente se cierra a ciertas oportunidades, entonces claro, ¿qué te entrega el *tarot*? Abrirte puertas y ventanas... en realidad todo está en ti... tú eres la persona que va decidiendo (Ignacio, 29 años, consultante).

En la cita de Ignacio se puede vislumbrar que el espacio de *consulta* revela un abanico de situaciones posibles que permiten al *consultante* tranquilizar sus preocupaciones respecto al tema en cuestión. Además, la oportunidad de observar estas opciones frente a una situación consultada entrega herramientas de toma de decisión. En este sentido, la *consulta esotérica* sería un espacio de reflexión y elaboración sobre la acción posterior. Este hallazgo se condice con la literatura sobre crisis, en específico, aquellas situaciones personales de estrés –como las relaciones amorosas– que acercan a las personas a herramientas esotéricas (Tyson, 1982).

En suma, el esoterismo se presenta en el mundo social convencional desde la liminalidad entre lo religioso y lo extensamente secular. En la *lectura esotérica*, esto se puede apreciar por la ambigüedad de su relación con lo secular/científico y lo religioso/espiritual. Esto introduce la posibilidad de utilizar las herramientas esotéricas a favor de las personas, en un intento por alejar estas prácticas de la magia y la adivinación. Así, la *terapia esotérica* le ofrece a las personas la oportunidad de reflexionar, sentir tranquilidad y control respecto a las situaciones personales que pueden conducir a incertidumbre.

IV. Economía moral en el mercado esotérico

Los estudios sobre espiritualidades alternativas han puesto énfasis a la dimensión de consumo, en tanto conducente a satisfacción personal (Van Hove, 1999; Possamaï 1999; 2002). En efecto, esta dimensión sería relevante, pues es aquella que resulta llamativa para la investigación social. Sin embargo, sería solo una facción del fenómeno. Siguiendo la

perspectiva de Zelizer (2017), el dinero esconde y transporta valores morales. En esta línea, la valoración moral en la dimensión económica está caracterizada por una doble valoración del dinero. En primer lugar, el dinero sería un objeto impregnado de energía negativa. A continuación, una nota de mi cuaderno de campo:

Me estaba contando que un viejo gringo le estaba ofreciendo ser su *sugar daddy*. Me sorprendí un montón y nos empezamos a reír. “¿Pero cómo?” le grité entre las risas y ella me dijo “no sé, me escribió a mi Instagram” y me pareció tan raro... empezamos a examinar la situación entre las dos y me contaba que se leyó las *cartas* y no aparecían cosas buenas... y ella zanjó el tema diciendome que no lo pensó mucho, que lo iba a rechazar. Cuando le pregunté por qué, me dijo que no era capaz de traicionarse a sí misma por plata (y puso cara de asco y todo): “la plata es como sucia... negativa” (Nota de campo del 1 de septiembre de 2022).

En el extracto se puede observar una secuencia de sucesos que develan detalles importantes respecto a la percepción del dinero. En primer lugar, la situación es particularmente beneficiosa a nivel económico, pero al costo de someterse a un modo de relacionamiento normado y sexualizado. En segundo lugar, las aprehensiones que sostenía eran respecto al dinero propiamente tal, dado que este está significado negativamente para ella. Sin embargo, el dinero también tiene una polaridad positiva, en tanto es capaz de demostrar su valor como interpretadora esotérica en el mercado:

porque el tema del valor, del dinero, en este tipo de *servicios* va en la proyección de qué valor me tengo a mí misma... porque cuando no nos sentimos merecedor o merecedoras no le damos el valor suficiente a lo que tenemos que darle valor suficiente... te vas a encontrar muchos *tarotistas* que cobran \$1500 una pregunta, pero no te cobran \$1500 porque “tiene que ser barato”, sino que no se sienten suficientemente capaces para darle un valor exacto o preciso a su trabajo (Rafaela, 24 años, bruja).

En este sentido, el dinero como ingreso se tiñe de un tinte positivo, en la medida que la cifra estaría hablando directamente de sus capacidades y lo compara en la oferta de otros interpretadores. En específico, el valor estaría ligado a una apreciación personal de sus capacidades de performar como *terapeuta holística* de manera satisfactoria y, en ese sentido,

merecer recibir dinero y hacerlo una fuente de ingresos a través del trabajo. Esta perspectiva se acerca a la de Konecki (2017), en la medida que el dinero resume valores de ego. Sin embargo, en el caso del *servicio esotérico*, esta síntesis del valor del ego sería concebida de manera positiva. El modo en que cobran las personas que se dedican a este mundo es también evaluado por los propios *consultantes*. A continuación, un extracto de la entrevista con Nicole:

(...) porque ella fue súper amable, súper simpática, aparte sus precios son... ¡pagables!... sí, hay gente que se aprovecha, por ejemplo, ¡había una chica que cobrara por una *carta astral* 80 lucas! y yo ¡¿qué?!... yo decía “no, ¡cómo voy a pagar tanto, es mucha plata!” ... es súper empática, porque aparte ella no es “oye, me preguntaste 4 cosas –por redes sociales–, entonces págame” (Nicole, 30 años, consultante).

De acuerdo con la cita de Nicole, existiría un parámetro moral para establecer el precio de este tipo de servicios, dado que lo *pagable* se contrapone a lo que podría ser percibido como un aprovechamiento de parte de quienes establecen precios altos. Además, el parámetro ético también se observa en la extracto, pues hay situaciones en las que no es apropiado cobrar, a pesar de estar facilitando los servicios. Esto da cuenta la capacidad social del dinero de configurar relaciones y expectativas sobre las mismas (Boltanski & Thévenot, 2006), dado que habría una suposición de ejercer una vocación desinteresada para legitimar el vínculo con el mundo esotérico. Asimismo, estas expectativas pueden ser leídas desde la perspectiva de atribución de legitimidad del practicante de esoterismo, ya que existiría un punto medio en el que la participación en el mercado sería aceptable (Rinallo *et al.*, 2016).

La moralidad de la economía también tiñe otro aspecto relevante: el trabajo. En efecto, la ocupación de la *bruja* como terapeuta es percibida transversalmente de manera profesional, dado los conocimientos técnicos, espirituales y habilidades blandas que ella posee:

esto es un oficio, tiene un estudio... hay conocimiento de por medio... la misma experiencia, es todo un proceso... no se puede desvalorizar frente a otra profesión... y si una persona aprendió, se conoce, sabe quién es y quiere prestar ayuda al resto... sabe lo que está

haciendo... una persona que trabaja en esto y lo hace con miedo obviamente va a ser un charlatán... (Ignacio, 29 años, consultante)

En este sentido, la calidad de profesión en el servicio de *lectura de tarot* no es arbitrario y pasa por una valoración del esfuerzo que realizó Rafaela para conseguir realizarse profesionalmente. En específico, el autoconocimiento es una herramienta calificada por Ignacio como vital para desarrollar un trabajo honesto. Además, la intención negativa de aprovecharse de un problema también resultaría una variable relevante en la construcción de aquellos *trabajadores esotéricos* poco honestos:

bueno, también porque hay mucho *tarotista* chanta y se aprovechan del problema de la gente, de la desesperación... porque al final una acude porque quiere saber si te está pasando algo... por qué te está pasando... no sé, me entiendes... entonces se aprovechan de eso y es como te digo... no tienen *conexión* con la persona, no le pudieron sacar información y le dicen cosas que no le conforman y ya son mentirosos (Nicole, 30 años, consultante)

De acuerdo con la cita extraída de la entrevista con Nicole, la posibilidad de aprovechamiento nublaría la *conexión* necesaria para realizar un *servicio esotérico*, en el cual sería esencial la profundización de la información por parte del oferente de *servicios esotéricos*. En esta línea, el intercambio económico latente también configuraría relaciones y modos de relacionarse específicos, con expectativas endosadas (Boltanski & Thévenot, 2006). En el caso de Nicole, la expectativa es de *conexión* sincera y preocupación por los problemas traídos a la *sesión de lectura*, de forma tal que no exista un aprovechamiento desigual del *servicio*, esto es, que el intercambio económico sea equilibrado.

Asimismo, las personas requieren de interpretaciones externas que sean coherentes con su propia percepción. A continuación, Ámbar, quien se identifica como un *bruja consultante*, ofrece sus apreciaciones respecto al *tarot*:

siempre he buscado como que... sentir que sí me están diciendo algo que me llegue, no que están repitiendo algo así como en modo automático... como lo que dicen de las *gitanas*, que todas dicen lo mismo” (Ámbar, 32 años, consultante).

De acuerdo con el extracto de la entrevista con Ámbar, la afinidad a ciertas herramientas esotéricas requiere de una sensación de que quien interpreta está dando un mensaje personalizado. En este sentido, también reconoce que existen interpretes de estas herramientas esotéricas que utilizan un mensaje estándar para todas las personas que consulten, corriendo el riesgo de no encontrar una lectura personalizada en el medio.

En definitiva, la metáfora del mercado religioso de Berger (2014) introduce la interrogante sobre el espacio que ocupa el dinero en las relaciones que se establecen al interior del entorno esotérico de culto. En esta línea, el dinero sería un transportador de valores morales (Zelizer, 2017). En el trabajo de campo, esto se observa en dos elementos económicos: el dinero y el trabajo. El dinero tendría connotaciones negativas y positivas, donde la valoración negativa estaría asociada al dinero en sí mismo y al aprovechamiento de parte de lxs *interpretadores esotéricos* y la estimación positiva estaría enlazada al reflejo del propio trabajo y a lo pagable. De manera similar, el *trabajo esotérico* sería valorado de manera positiva en cuanto está asociado a conocimientos y habilidades específicas, mientras que tomaría tintes negativos a través de las figuras del *charlatán* y las *gitanas*, personajes mencionados durante el trabajo de campo.

En este sentido, el dinero y el trabajo configurarían expectativas y roles sociales (Boltanski & Thévenot, 2006). Lxs informantes esperarían de lxs *interpretadores esotéricos* una *conexión* sincera basada en el interés por los temas que son tratados en la *consulta*. Asimismo, la expectativa de vocación desinteresada se expresa también en la idea de que no toda interacción entre *consultante* y *bruja* debe estar mediada económicamente. Esto reafirma los hallazgos de Rinallo *et al.* (2016) que señalan que la legitimidad de las *brujas* se da en un punto intermedio de participación en el mercado. En este sentido, se expande la noción, dado que se esperaría que lxs *trabajadores esotéricos* participen en una medida intermedia del mercado. Además, este análisis se enfoca en los valores que transportan el dinero y el *trabajo esotérico* propiamente tal, por lo que sería complementario al trabajo de dichxs autores.

Conclusión

Esta tesis estuvo destinada a arrojar luces sobre un fenómeno novedoso y contemporáneo en Chile, el cual ha sido previamente estudiado en otros puntos del mundo: el inesperado interés en simbología esotérica y la construcción de una dimensión espiritual a partir de la misma. El objetivo principal fue explorar las experiencias de quienes componen el espacio de consulta esotérica en relación con sus prácticas ocultistas, con el fin de caracterizar las particularidades de la pertenencia a este entorno de culto (Campbell, 1972; Jorgensen & Jorgensen, 1982). ¿Cómo está configurada la experiencia esotérica?, ¿cómo es la organización social del entorno de culto de la bruja del estudio de caso?, ¿qué tensiones introduce la diferencia de motivaciones de consumo de los participantes del servicio esotérico? Y ¿cómo se configura la identidad local de la bruja en el contexto de lecturas esotéricas? Son preguntas específicas que fueron guiando la investigación. Apoyando el análisis en la literatura revisada, en este trabajo examiné el subespacio social a partir de las experiencias que pude recolectar en dos meses y medio de trabajo de campo y entrevistas tanto de *consultantes* como de la propia *bruja* que protagoniza el estudio de caso.

Argumento que las *lecturas esotéricas* conforman un aparato simbólico con efectos terapéuticos específicos (Favret-Saada, 1989) que son ampliamente valorados por la gran mayoría de informantes. Sin embargo, contrario a la brujería estudiada por Favret-Saada (1989), el esoterismo, en tanto fenómeno extenso, se ofrece como un entorno complejo en el que se puede transitar a una búsqueda permanente de significado, dando paso a una elaboración espiritual. Esto se debería a que el entorno esotérico de culto se configura como un espacio en el que se pueden desarrollar una diversidad de prácticas ocultistas que luchan por ser desprejuiciadas a través del criterio de la intención de la acción. Asimismo, las intenciones tras la sutileza *brujita* conformaría una tecnología de saneamiento y blanqueamiento de la identidad de la bruja, contaminada por apreciaciones culturales hegemónicas.

La intensidad de la participación en este entorno estaría influido por el grado de compromiso con las creencias y prácticas asociadas a este mundo (Jorgensen & Jorgensen, 1982). De esta manera, habría diferentes orientaciones respecto a las actividades del entorno esotérico, abarcando el esparcimiento (Atik *et al.*, 2022), el autoconocimiento (Fischler, 1974), la ayuda desinteresada, entre otros.

Además, al igual que otros entornos religiosos, el espacio de culto involucra una dimensión social por afinidad. Sin embargo, el entorno de culto estaría enfocado en la individualidad, desplazando a lo social a una constitución desestructurada e informal (Campbell, 1972). En específico, el estudio de caso da cuenta de esta importancia del desarrollo de la individualidad a través de prácticas denotadas como espirituales (Hannegraf, 1997; Possamai, 1999; Van Hove, 1999). Además, la organización social al interior del entorno esotérico sería informal y desestructurada, en la medida que esta se compone de relaciones individuales en las que el esoterismo emerge como tema espontáneamente. El caso contrario, la agrupación de personas con fines esotéricos, no aparenta buena recepción de parte de sus integrantes. En este contexto, las relaciones se configuran alrededor de los mensajes de la *bruja*, quien legitima y demuestra sus conocimientos a través de informes de sucesos esotéricos y consejos de prácticas (Rinaldo *et al.*, 2016) y cuyos mensajes son agradecidos y examinados por lxs integrantes, legitimando la percepción de la *bruja* como autoridad externa con la cual reflexionar sucesos personales (Sarrazin, 2012; Munk, 2012; Ntelia, 2022).

La priorización de la individualidad también se manifiesta en los criterios de exclusión para compartir contenidos esotéricos. En esta línea, son personas que privilegian la apromaticidad de sus diversas prácticas, evitando someterlas a discusión con personas atrincheradas en discursos tradicionales como la ciencia o la religión. Además, la exclusión de personas por evaluación de sus estilos de vida da cuenta de esta anteposición de la individualidad por sobre lo social, en la medida que lxs informantes *no conectan*, es decir, no se sienten cercanos ni empáticos a esas experiencias de vida.

Por otro lado, las relaciones *bruja-consultante* son de proximidad y superan el espacio de *consulta*, sugiriendo que las relaciones dentro del entorno esotérico son dinámicas, pudiendo expandirse a otros subespacios. En este sentido, mi trabajo de campo aporta a la conceptualización del entorno de culto de Campbell (1972) y la especificación realizada por Jorgensen & Jorgensen (1982) sobre el entorno esotérico. En específico, agrega aspectos que podrían ser específicos al entorno esotérico de culto capitalino, resumidos en prácticas espirituales económicas y voluntarias, suavizadas (Eleta, 1997), con una dimensión social que pone énfasis a las elecciones individuales por sobre la acción colectiva.

Otro aspecto abordado es la liminalidad de las prácticas esotéricas. En específico, las *lecturas esotéricas* se encuentran en un espacio ambiguo entre lo secular/científico y lo espiritual/religioso. Esta se ancla en el espacio difuso que ocupa el esoterismo como reino de suyo propio (Tiryakian, 1974). Los informantes señalan un interés muy temprano en aquello oculto a través de personas que tienen algún tipo de práctica esotérica que funcionan como referentes pasivos. En esta línea, la liminalidad del *servicio de lectura* se observa en su capacidad de responder frente a problemas prácticos de la vida cotidiana (Durkheim, 1965; Bahamondes González & Marín Alarcón, 2022) y sobre la cual se construye una dimensión espiritual que no siempre es conscientemente elaborada. Además, la *lectura esotérica* propiamente tal puede ser percibida como más cercana a una actividad secular o espiritual dependiendo de la *consultante* y el uso que esta persona le otorgue al proceso (divertirse, tomar decisiones, (re)conocer su contexto, por citar ejemplos). Por último, la liminalidad se experimenta en la distinción del enfoque de la práctica esotérica, vale decir, *lo terapéutico* y *lo predictivo*. Por la naturaleza de la práctica esotérica, ambas se sitúan desde el plano de la adivinación al realizar afirmaciones de la realidad a través de métodos espirituales (Truzzi, 1971). Sin embargo, la distinción entre *terapéutico* y *predictivo* es un intento por acercar la práctica a un enfoque secular que permita abrir el campo de acción tanto de la práctica misma como del *consultante*.

Finalmente, al estar inserto en un mercado religioso, el servicio de lectura esotérica está atravesado por dos instrumentos económicos: el dinero y el trabajo. El análisis se basó en comprender al dinero como transportador de valores morales (Zelizer, 2017) capaz de configurar relaciones sociales (Boltanski, & Thévenot, 2006). En este sentido, el dinero es comprendido en el entorno esotérico dentro de una dualidad: el dinero por sí solo portaría valores negativos, mientras que cuando está en referencia al trabajo de la *bruja*, se tiñe de significado más positivo. Asimismo, características como “lo pagable” o “el aprovecharse” moldean expectativas sobre las relaciones que se establecen entre *bruja* y *consultante*.

Finalmente, sucede lo propio en torno al trabajo. Considerando que la actividad laboral tiene potencial de movilizar dinero, se aplicó el mismo análisis, comparando trabajo honesto con el trabajo de *los chantas*, personas que utilizan las herramientas esotéricas como medio para conseguir dinero y no como una actividad en sí misma.

Uno de los límites principales de este trabajo fue el tiempo. En efecto, el trabajo etnográfico presentado corresponde a uno en estado exploratorio, en el que faltó tiempo para poder recabar aspectos a profundidad. En específico, la limitación de tiempo en el contexto esotérico tuvo mucho que ver con el reclutamiento de informantes. En efecto, no fue tarea fácil llegar a las personas que componen la muestra de informantes, la cual, de todas maneras, es pequeña para realizar conclusiones más profundas respecto al entorno esotérico y la dimensión espiritual. Esto condicionó mi trabajo de investigación de dos maneras: la primera, es la dificultad para acceder a *consultantes* que no fueran tan afines a la *bruja* del estudio de caso o a sus ideas. Por supuesto, esto involucra estudiar a aquellos referidos a los servicios de la bruja, el cual sería un modo de relación relevante en este subespacio específico. Además, el tiempo constriñó mis posibilidades de establecer relaciones más etnográficas con lxs *consultantes* que me ayudaron como informantes. En este sentido, un mejor seguimiento a lxs *consultantes* habría devenido en un análisis más enfocado al cuerpo y/o la materialidad, además del discurso (Ammerman, 2016).

Otro límite relevante es la distribución en mi muestra de informantes. En efecto, en cuanto al género, esto abriría la necesidad de estudiar el esoterismo específicamente entre personas que se identifiquen como hombres. Respecto a la distribución socioeconómica de los participantes, faltaría conseguir información que permita inferir la clase social de los participantes de la consulta esotérica, como el tipo de establecimientos educacionales de formación. Esto permitiría conducir conclusiones enfocadas tanto en especificidades del género como de la clase social.

Sin embargo, hubo aspectos de mi propio posicionamiento que facilitaron mi acceso a informantes. De acuerdo con la información que levanté en el trabajo de campo, mi posicionamiento como persona en búsqueda limó posibles asperezas en la investigación sobre creencias alternativas. Muchxs informantes me preguntaban antes o después de las entrevistas mi motivación para hacer este trabajo y algunxs se alegraban porque existieran investigaciones así en contextos académicos.

Por otro lado, identificarme como mujer en este ambiente tiene un valor indeterminado. Solo dos informantes mencionaron aspectos de género que pueden considerarse como barreras de acceso al trabajo de campo, mientras que el resto no hizo comentarios al respecto. Además, cuando preguntaba sobre la participación de hombres

conocidos por mis informantes, muchxs comentaban que sí habían, pero no logré contactar a más de 1. Esto levantó preguntas en su momento sobre un sesgo de género: ¿no quieren hablar conmigo porque soy mujer? O ¿no quieren hablar de este tema porque se identifican como hombres –y los hombres apoyan el discurso hegemónico (Favret-Saada, 1989)?

Para cerrar, las espiritualidades alternativas en el entorno esotérico de culto se muestran como un campo abierto y fructífero para la investigación. Existen varios aspectos aquí elaborados que pueden provocar estudios sociales posteriores: la organización social desestructurada del entorno esotérico de culto, vale decir, la constante emergencia y desvanecimiento de espacios de sociabilidad espiritual (Campbell, 1972), sobre el cual observé que, en el servicio de lecturas esotéricas, se organiza a partir de afinidades naturales y alrededor de la *bruja*. De esta manera, se manifiesta una resistencia particular a encasillarse en comunidades de culto específicas; la dimensión económica de este entorno, la cual, basándome en la idea de mercado religioso de Berger (2014) y las aproximaciones a la economía moral de Zelizer (2017) y Boltanski & Thévenot (2006), pude examinar las significaciones y expectativas en el circular del dinero y trabajo esotérico; la producción de una dimensión espiritual desde diferentes lugares del entorno esotérico, es decir, relevando la función de diferentes prácticas esotéricas en la elaboración de una dimensión espiritual, debido a que el entorno de culto no se reduce a una sola actividad (Jorgensen & Jorgensen, 1982) como los servicios esotéricos; además de explorar y describir mejor las motivaciones y contextos individuales en la búsqueda de herramientas esotéricas con el fin de contribuir a construcciones tipológicas como la de Possamaï (1999); etc.

Referencias

- Østern, T. P., Jusslin, S., Nødtvedt Knudsen, K., Maapalo, P., & Bjørkøy, I. (2021). A performative paradigm for post-qualitative inquiry. *Qualitative Research*, 14687941211027444.
- Ammerman, N. T. (2013). *Sacred stories, spiritual tribes finding religion in everyday life*. Oxford University Press.
- Ammerman, N. T. (2016). Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Atik, D., Aktan, D., & Çam, E. (2022). Fortune-telling as a leisure activity: Bir Serbest Zaman Etkinliği Olarak Fal Baktırmak. *World Leisure Journal*, 64(2), 142–155. <https://doi.org/10.1080/16078055.2021.1919921>
- Bahamondes González, L., & Marín Alarcón, N. (2022). Religión vivida y consumo religioso/espiritual: creyentes, usuarios y vida cotidiana en Santiago de Chile. *Revista de estudios sociales (Bogotá, Colombia)*, 82, 137–156. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.08>
- Bauer, M., & Durant, J. (1997). Belief in astrology: a social-psychological analysis, 1(1), 55-71.
- Bauman, Z. (1998). ‘Postmodern Religion?’, in *Religion, Modernity and Postmodernity*. (ed). P. Heelas. Oxford: Blackwell. pp. 55–78.
- Beltrán, W. M. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista colombiana de sociología*, 33(2), 41–62.
- Berger, P. L. (1971). El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión. *Kairós*.
- Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. L. (2014). *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. De Gruyter.
- Berger, H., & Ezzy, D. (2007). *Teenage witches*. In *Teenage Witches*. Rutgers University Press.

- Berger, H. A., & Ezzy, D. (2009). Mass Media and Religious Identity: A Case Study of Young Witches. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(3), 501–514. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01462.x>
- Berger, H. A. (2019). *Solitary pagans: Contemporary witches, wiccans, and others who practice alone*. Univ of South Carolina Press.
- Blaikie, N. (2000) *Designing Social Research*. London: Polity.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (2006). On justification : economies of worth. Princeton University.
- Buckner, H. T. (1968). The flying saucerians: An open door cult. *Sociology and Everyday Life*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 223, 230.
- Campbell, C. (1972). *The cult, the cultic milieu and secularization*. In A Sociological Yearbook of Religion in Britain 5.
- Cefai, D. (2010). ¿ Qué es la etnografía? Debates contemporáneos. *Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo*.
- CONICYT. (2016). Resumen Ejecutivo. Encuesta Nacional de Percepción Social de la Ciencia y la Tecnología en Chile 2016.
- Cush, D. (2007). Consumer witchcraft: are teenage witches a creation of commercial interests? *Journal of Beliefs and Values*, 28(1), 45–53. <https://doi.org/10.1080/13617670701251439>
- de la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C., & Juárez Huet, N. (Eds.). (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 27-46). México: Ciesas
- Durkheim, É. (1965). *The elementary forms of the religious life* (New ed.?). The Free Press.
- El Mostrador. (15 de marzo 2022). Hasta 35 minutos de espera: Registro Civil habilita en su sitio la Carta Astral para obtener partida de nacimiento. Recuperado de <https://www.elmostrador.cl/dia/2022/03/15/hasta-35-minutos-de-espera-registro-civil-habilita-en-su-sitio-la-carta-astral-para-obtener-partida-de-nacimiento/>
- Eleta, P. (1997). The conquest of magic over public space: Discovering the face of popular magic in contemporary society. *Journal of Contemporary Religion*, 12(1), 51–67. <https://doi.org/10.1080/13537909708580789>

- Eliade, M. (1977). *Ocultismo, brujería y modas culturales* (1a ed). Marymar.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (1995). *Writing ethnographic fieldnotes*. University of Chicago Press.
- Evans, W. (1996). Divining the Social Order: Class, Gender, and Magazine Astrology Columns. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 73(2), 389–400. <https://doi.org/10.1177/107769909607300210>
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, Magia y oráculos entre los azande*. Anagrama.
- Ezzy, D. (2003). New Age Witchcraft? Popular spell books and the re-enchantment of everyday life. *Culture and Religion*, 4(1), 47–65. <https://doi.org/10.1080/01438300302813>
- Faivre, A., & Needleman, J. (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (Vol. 70). Grupo Planeta (GBS).
- Favret-Saada, J. (1989). Unbewitching as therapy. *American Ethnologist*, 16(1), 40–56. <https://doi.org/10.1525/ae.1989.16.1.02a00030>
- Favret-Saada, J. (2012). Being affected. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 435–445. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.019>
- Feher, S. (1992a). Ch. 14: Who Holds the Cards? Women and New Age Astrology? In Lewis, J. R., & Melton, J. G. (Eds.). (1992). *Perspectives on the new age*. SUNY Press.
- Feher, S. (1992b). Who Looks to the Stars? Astrology and Its Constituency. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31(1), 88–93. <https://doi.org/10.2307/1386834>
- Fischler, C. (1974). Astrology and French society: the dialectic of archaism and modernity. *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, 281-293.
- Flick, U., von Kardoff, E., & Steinke, I. (Eds.). (2004). *A companion to qualitative research*. Sage.
- Greeley, A. M. (1970). Implications for the sociology of religion of occult behavior in the youth culture. *Youth & Society*, 2(2), 131-140.
- Hanegraaff, W. J. (1997). *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Suny Press.

- Hanegraaff, W. J. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, M. (2011). Escobas y Aquelarres. En *Vacas, cerdos, guerras y brujas : los enigmas de la cultura* (3. ed.). Alianza.
- Heelas. (1993). The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern. *Religion* (London. 1971), 23(2), 103–116. <https://doi.org/10.1006/reli.1993.1010>
- Heelas, P. (2012). Prosperity and the New Age Movement: the efficacy of spiritual economics. In *New Religious Movements* (pp. 69-96). Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*. Flammarion.
- Hill, M. (1992). New Zealand's Cultic Milieu: Individualism and the Logic of Consumerism. In *Religion: Contemporary Issues: The All Souls Seminars in the Sociology of Religion* (pp. 216-236). London: Bellow Publishing.
- Hutton, R. (2018). The Meaning of the Word “Witch.” *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 13(1), 98–119. <https://doi.org/10.1353/mrw.2018.0003>
- Injuv. (2009). 6ta Encuesta Nacional de Juventud. Recuperado de https://www.injuv.gob.cl/sites/default/files/6ta_enj_2009.pdf
- Jorgensen, D. L., & Jorgensen, L. (1982). Social Meanings of the Occult. *Sociological Quarterly*, 23(3), 373–389. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1982.tb01019.x>
- Konecki, K. T. (2017). CONTEMPLATION FOR ECONOMISTS. TOWARDS A SOCIAL ECONOMY BASED ON EMPATHY AND COMPASSION. *Economics & Sociology*, 10(3), 11-24. doi:<https://doi.org/10.14254/2071789X.2017/10-3/1>
- Labaree, R. V. (2002). The risk of ‘going observationalist’: negotiating the hidden dilemmas of being an insider participant observer. *Qualitative research*, 2(1), 97-122.
- Lavin, M. F. (2021). On Spiritualist Workers: Healing and Divining through Tarot and the Metaphysical. *Journal of Contemporary Ethnography*, 50(3), 317–340. <https://doi.org/10.1177/0891241620964951>
- Law, J., & Urry, J. (2004). Enacting the social. *Economy and society*, 33(3), 390-410.
- Lecaros, V., & Rollerli, J. (2022). Religión vivida y teoría del mercado religioso: un diálogo prometedor. Estudio de dos iglesias pentecostales peruanas, el Movimiento Misionero

- Mundial (MMM) y el Monte de Oración (MO). *Revista de estudios sociales* (Bogotá, Colombia), 82, 43–62. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.03>
- Lévi-Strauss, C. (1977). El hechicero y su magia. *Antropología estructural*, 195-210.
- Lévi-Strauss, C. (2010). La eficacia simbólica. In *Lectures d'antropologia de la religió* (pp. 239-255). FUOC.
- Lewis, J. R. (2014). Free Zone Scientology and Other Movement Milieus: A Preliminary Characterization. *Temenos*, 49(2), 255–276. <https://doi.org/10.33356/temenos.8203>
- Lillqvist, O., & Lindeman, M. (1998). Belief in astrology as a strategy for self-verification and coping with negative life-events. *European Psychologist*, 3(3), 202-208.
- Lopez, K. R. B., Gaticales, N. P., Provido, A. V. C., Santelices, S. M. B., & Arcinas, M. M. (2021). Social Contagion of Astrology in the Social Media amid COVID-19 Pandemic. *International Journal of Multidisciplinary: Applied Business and Education Research*, 2(4), 349-363.
- Mauss, M. (2005). *A general theory of magic*. Routledge.
- Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England, a regional and comparative study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Maxwell, J. (2013). *Qualitative Research Design*. Sage
- Mencej, M. (2017). *Styrian Witches in European Perspective Ethnographic Fieldwork* (1st ed. 2017.). Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-37250-5>
- Miller, C. (2022). How Modern Witches Enchant TikTok: Intersections of Digital, Consumer, and Material Culture(s) on #WitchTok. *Religions* (Basel, Switzerland), 13(2), 118–. <https://doi.org/10.3390/rel13020118>
- Muir, S. (2007). The Good of New Age Goods: Commodified images of Aboriginality in New Age and alternative spiritualities. *Culture and Religion*, 8(3), 233–253. <https://doi.org/10.1080/14755610701649893>
- Munk, K. (2012). 'The Stars Down to Earth': Why Educated Women in the Western World Use Astrology. *Bulletin for the Study of Religion*, 41(2), 3-9.
- Narayan. (1993). How Native Is a “Native” Anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 671–686. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00070>

- Ntelia, R. E. (2022). Manifesting Desire via Playful Mechanics in Tarot Readings. In *FDG'22: Proceedings of the 17th International Conference on the Foundations of Digital Games* (pp. 1-8).
- Padgett, V. R., & Jorgenson, D. O. (1982). Superstition and economic threat: Germany, 1918-1940. *Personality and social psychology bulletin*, 8(4), 736-741.
- Phillipson, G. (2020). *Astrology and Truth: A Context in Contemporary Epistemology*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Pizarro, C. (2014). La entrevista etnográfica como práctica discursiva: análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas. *Revista de antropología (São Paulo)*, 57(1), 461–496.
- Possamai, A. (1999). Diversity in alternative spiritualities: keeping new age at bay. *Australian Religion Studies Review*, 12(2).
- Possamai, A. (2002). Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities. *Journal of Consumer Culture*, 2(2), 197–218. <https://doi.org/10.1177/146954050200200203>
- Rinallo, D., Maclaran, P., & Stevens, L. (2016). A Mixed Blessing: Market-mediated Religious Authority in Neopaganism. *Journal of Macromarketing*, 36(4), 425–442. <https://doi.org/10.1177/0276146716655780>
- Rodríguez Garcés, C., & Valenzuela Orrego, M. (2019). Entre milagros, espíritus y esoterismo: pensamiento mágico y pseudociencia en el Chile globalizado del siglo XXI. *Universitas Psychologica*, 18(4), 1-13. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy18-4.emee>
- Sadovina, I. (2017). The New Age paradox: spiritual consumerism and traditional authority at the Child of Nature festival in Russia. *Journal of Contemporary Religion*, 32(1), 83–103. <https://doi.org/10.1080/13537903.2016.1256653>
- Sales, S. M. (1973). Threat as a factor in authoritarianism: An analysis of archival data. *Journal of Personality and Social Psychology*, 28(1), 44.
- Sarrazin, J. P. (2012). New Age en Colombia y la Búsqueda de la Espiritualidad Indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162. Retrieved November 01, 2022, from

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252012000200007&lng=en&tlng=es

- Stark, R., & Bainbridge, W. (1980). Networks of faith: interpersonal bonds and recruitment to cults and sects. *American Journal of Sociology*.
- Stewart, P. J., & Strathern, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Akal.
- Tiryakian, E. (1974). "Preliminary Considerations" and "Toward the Sociology of the Esoteric Culture". In *On the Margin of Visible*. New York: Willey
- Troeltsch. (1960). *The social teaching of the christian churches*. Harper & Row.
- Truzzi, M. (1971). Definition and dimensions of the occult: towards a sociological perspective. *The Journal of Popular Culture*, 5(3), 635-646.
- Truzzi, M. (1972). The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch. *Sociological Quarterly*, 13(1), 16–36. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1972.tb02101.x>
- Turner. (2017). *Liminality and Communitas*. In *The ritual process: structure and anti-structure*. Routledge.
- Tyson, G. A. (1982). People who consult astrologers: A profile. *Personality and Individual Differences*, 3(2), 119-126.
- Van Hove, H. (1999). L'émergence d'un "marché spirituel." *Social Compass*, 46(2), 161–172.
- Whitesides, K. A. (2015). 2012 Millennialism Becomes Conspiracist Teleology: Overlapping Alternatives in the Late Twentieth Century Cultic Milieu. *Nova Religio*, 19(2), 30–48. <https://doi.org/10.1525/nr.2015.19.2.30>
- Wuthnow, R. (1976). Astrology and marginality. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 157-168.
- Yildiz, T. (2014). Daily horoscope and identity creation within the context of applied folklore. *Millî folklor*, 13(104), 128–137
- Zelizer, V. A. R. (2017). *The social meaning of money*. BasicBooks.