

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS

Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO
Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

***“AHO MITAKUYE-OYASSIN”*: RE-
TERRITORIALIZACIÓN DE LA MONTAÑA
POR PRÁCTICAS ESPIRITUALES EN SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS.**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANÍSTICAS

PRESENTA

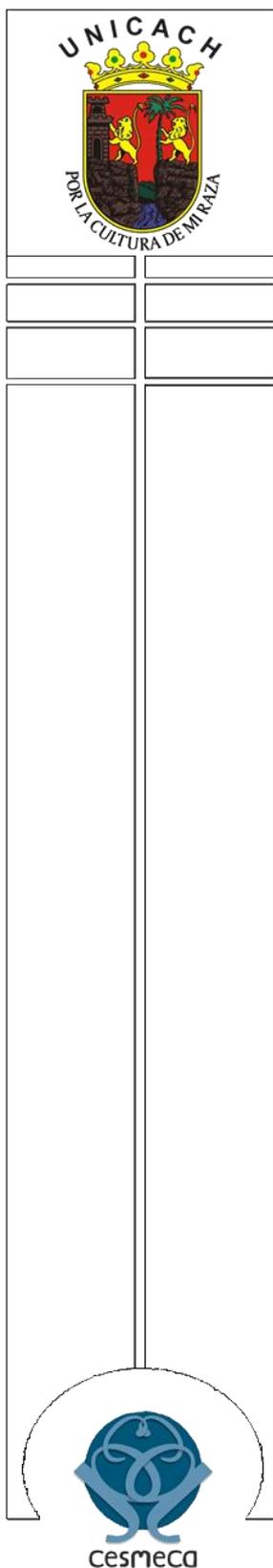
MÓNICA DENISSE ROSAS FONSECA

DIRECTORA

DRA. ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Julio de 2023



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS

Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO
Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

**“AHO MITAKUYE-OYASSIN”: RE-
TERRITORIALIZACIÓN DE LA MONTAÑA
POR PRÁCTICAS ESPIRITUALES EN SAN
CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS.**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

MÓNICA DENISSE ROSAS FONSECA

COMITÉ TUTORIAL

**DRA. ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN
DRA. MARÍA DE LOURDES MORALES VARGAS
DR. ADRIÁN HERNÁNDEZ CORDERO (UAM-
IZTAPALAPA)**

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Julio de 2023



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 04 de agosto de 2023
Oficio No. SA/DIP/641/2023
Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Mónica Denisse Rosas Fonseca
CVU 1101262
Candidata al Grado de Maestra en Ciencias Sociales y Humanísticas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **“Aho Mitakuye-Oyassin”: Re-territorialización de la montaña por prácticas espirituales en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas**, cuya Directora de tesis es la Dra. Astrid Maribel Pinto Durán (CVU: 239930) quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo autoriza la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestra en Ciencias Sociales y Humanísticas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

Atentamente
“Por la Cultura de mi Raza”

Dra. Carolina Orantes García
Directora



DIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

C.c.p. Dr. Amin Andrés Miceli Ruiz, Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.
Mtra. Tania Ramos Pérez, Coordinadora del Posgrado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.
Archivo/minutario.

RJAG/COG/igp/gtr

2023 AÑO DE FRANCISCO VILLA
EL REVOLUCIONARIO DEL PUEBLO

Dirección de
Investigación
y Posgrado

Dirección de Investigación y Posgrado
Libramiento Norte Poniente No. 1150
Colonia Lajas Maciel C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Tel:(961)6170440 EXT.4360
investigacionyposgrado@unicach.mx

Agradecimientos

Este trabajo está dedicado a mi familia, especialmente a María Luisa Juliana Ávila, Antonio Fonseca y Thelma, quienes me enseñaron la importancia del amor y la compasión. Les agradezco que siempre hayan confiado en mí y que me dieran la oportunidad de, a pesar de las circunstancias, no dejar de soñar en grande.

Agradezco también a la Dra. Astrid por su cariño, sus consejos y siempre estar dispuesta a compartir sus conocimientos. Sin ella nada de esto hubiera sido posible. Al comité tutorial le agradezco por el tiempo dedicado, al Dr. Adrián Hernández Cordero, por siempre brindar comentarios oportunos y, a la Dra. María de Lourdes por ofrecerme información de la ciudad desde su experiencia y acompañarme a lo largo de este proceso formativo.

Doy las gracias al grupo de profesoras y profesores que formó a la generación 2021-2023 de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas. En especial, a las y los que integran a la línea de investigación Culturas Urbanas y Alteridades.

También quiero agradecer al personal administrativo y operativo del CESMECA. Sobre todo, a la Lic. Alma Yaneth Mera y la Lic. Yenny Reyes por siempre mostrarse amables y dispuestas a ayudar a la comunidad estudiantil.

Muestro mi reconocimiento a mis compañeras y compañeros de generación con quienes además de debatir durante los seminarios, compartimos frustraciones y horas de desvelo. *Coco, Russ, Fabi, Cami*, sin ustedes nada de esto hubiera sido culminado. Además, valoro mucho la amistad ofrecida por *Ara* y *Claire* en esta etapa.

Agradezco también a la familia de corazón que encontré en *Ech'tikaltik*, quienes además de participar activamente en la elaboración de esta investigación, me acompañaron e hicieron muy amena mi estancia en San Cristóbal de Las Casas. *Wóphila Wakhánj Thánka*.

Finalmente, queda agradecer al CESMECA, a la UNICACH y al CONACYT, por brindarnos la maravillosa oportunidad de hacer un posgrado de calidad en una de las ciudades más bonitas del país.

ÍNDICE DE CONTENIDO

1. DE <i>JOBEL</i> A SAN CRIS: CONTEXTUALIZACIÓN DE LAS DINÁMICAS TERRITORIALES DE LA CIUDAD	11
1.2 Zapatismo, turismo y nuevos habitantes	17
1.3 Un hilo del vasto tejido social: religión y espiritualidad en selc	20
2. ESTADO DEL ARTE	25
2.1 San Cristóbal de Las Casas, la ciudad multicultural	26
2.2 San Cristóbal de Las Casas, el pueblo más mágico de todos.....	30
2.3 San Cristóbal de Las Casas, el imaginario social.....	33
2.4 San Cristóbal de Las Casas, la utopía	37
3. RE-TERRITORIALIZACIÓN Y PRÁCTICAS ESPIRITUALES: PESPECTIVA TEÓRICA	42
3.1. Re-territorialización.....	44
3.1.2 Re-territorialización	46
3.1.3 La construcción del espacio de placer y del disfrute	47
3.1.4 Re-territorialización y la burguesía <i>footloose</i>	49
3.2. Espiritualidad como práctica de re-territorialización.....	50
3.2.1 ¿Espiritualidad, religión o <i>new age</i> ?.....	51
3.2.2 Misticismo, la génesis del concepto	53
3.2.3 Espiritualidades, críticas y características	53
3.3. La re-territorialización por prácticas espirituales.....	56
4. RUTA METODOLÓGICA	59
4.1 Etnografía: entre la reflexividad y la percepción ampliada	61
4.3 De lo tradicional a lo digital: herramientas de recopilación y análisis de la información.....	67
5. ENTRE CAMINOS Y ESPIRITUALIDADES.....	76
5.1 Mujer Búfala Blanca y el Camino Rojo	79
5.2 El Camino Rojo, un sendero espiritual.....	83
5.2.1 Despertar espiritual y propósito en la vida	85
5.2.2 Entre otras religiones, espiritualidades y sus sincretismos.	89
5.3 Cotidianidades	92
5.3.1 Naturaleza y bienestar holístico.....	93
5.3.2 Tejido comunitario: familias y sentido de pertenencia	98
5.4 Reflexiones.....	102

6. LOS TERRITORIOS COMO ALTARES.....	104
6. 1. Persona holística: el cuerpo, la mente y el espíritu como territorio	107
6. 2. El altar <i>eb'tikaltik</i> como territorio.....	109
6.3 San Cristóbal, la vibra positiva	113
6.4. La Madre Tierra como territorio.....	121
6.5 El internet como territorio.....	125
6.6 Reflexiones	127
7. A MODO DE CIERRE	129
7.1 Entre reflexividades.....	130
7.2 Sobre los hallazgos	131
8. BIBLIOGRAFÍA.....	138

Índice de imágenes

Imagen 1. Mapa conceptual del código “Prácticas espirituales”	70
Imagen 2. Mapa conceptual del código “Re-territorialización”	71
Imagen 3. Nube de palabras	72
Imagen 4. <i>Flyer</i> de invitación a una ceremonia espiritual	86
Imagen 5. Círculo de conexión sagrada	101
Imagen 6. Collage sobre las escalas territoriales de los altares.	105
Imagen 7. Composición cartográfica sobre el camino a Ech'tikaltik	110
Imagen 8. Código QR de acceso a la galería	111

Índice de gráficas

Gráfica 1. Total de población de San Cristóbal de Las Casas (1970-2020)	16
Gráfica 2 Comparativo sobre sexo, lugar de nacimiento y grado de estudios de las y los practicantes espirituales	64
Gráfica 3. Diagrama de Ven sobre las palabras más repetidas durante las transcripciones y las bitácoras de campo	73

Índice de mapas

Mapa 1. Rango tradicional/esfera de influencia de los Lakota Sioux	81
Mapa 2. Comparativo del crecimiento de la mancha urbana de SCLC. 2015-2023.....	120
Mapa 3. Trayectorias espaciales de las y los polinizadores de la red espiritual Ech'tikaltik.....	123

Índice de tablas

Tabla 1 Porcentajes de población por religión a nivel nacional, estatal y municipal, 2020	20
Tabla 2. Relación de sesiones de diálogo realizadas.....	64
Tabla 3. Traducción de palabras Lakǰótiyapi-español	82

INTRODUCCIÓN

Chiapas, resistencia y utopías.

Chiapas, espacio geográfico e imaginario donde se reúnen pasado, presente, futuro; añoranza, esperanza, incertidumbre; tierra de contrastes. Aquí hallamos culturas, paisajes, vida, territorios, gente, luchas, sueños, anhelos.

— Colectivo Tragameluz.

Cuando llegué a San Cristóbal de Las Casas¹, mi asesora, la Dra. Astrid Pinto, me invitó a experimentar en primera persona la diferencia entre religión y espiritualidad, con la finalidad de conocer algunas dinámicas espirituales practicadas en la ciudad; gracias a su intervención fue que conocí *Ech'tikaltik*², un espacio en la periferia montañosa de la ciudad, donde se celebran ceremonias inspiradas en la tradición indígena Lakota en este territorio. Enterarme de su existencia me generó muchas dudas y sobre todo curiosidad: ¿Cómo llegó la cosmogonía de la tribu Sioux a Chiapas? ¿Qué vínculos espirituales existen entre las Grandes Llanuras del Oeste Medio de los Estados Unidos y el sistema montañoso del suroeste de México? ¿Por qué hacerlo en San Cristóbal de Las Casas?

Tal como lo refiere Astrid Pinto (2012), la ciudad de SCLC hoy en día dista de lo que la literatura antropológica ha manifestado, puesto que se han complejizado las relaciones sociales en un contexto de globalización. Actualmente, la ciudad es reconocida por su hermosa arquitectura colonial, los paisajes boscosos que la rodean, la diversidad multicultural (nacional e internacional) que en ella converge, a la par de cientos de ofertas culturales que se desbordan por sus calles y andadores. Misma razón por la que ha experimentado una alza demográfica particular, con la que se ha promovido el crecimiento de la mancha urbana y la ocupación de los espacios naturales que la rodean, mismos que le otorga el paisaje bucólico

¹ En adelante SCLC por sus siglas en español o San Cristóbal.

² El nombre real del lugar y de las y los participantes fueron cambiados con la finalidad de reservar su anonimato y privacidad. Por su parte, *Ech'tikaltik* es una locución de origen tzotzil que se traduce como “Bosque de Bromelias” y fue seleccionada con el propósito de honrar las tradiciones indígenas de la región.

que la caracteriza. Es una urbe en la que para el año 2020 ya contaba con 215, 874 personas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020).

En la ciudad se encuentran personas de distintas partes del mundo, tanto refugiados, como turistas y migrantes, que son atraídos por mejores oportunidades de vida, la tradición maya y el activismo político existente en la región. La afluencia de visitantes y residentes de diferentes orígenes tiene un gran impacto en las opciones de consumo disponibles en la ciudad, razón por la cual, la ciudad se ha integrado en los engranajes globales que incluyen el uso de tecnologías, la rápida circulación de información y una alta movilidad de personas, entre otros aspectos (Pinto, 2012 y Morales, 2017).

Lo dicho hasta aquí, supone la comprensión de la existencia de una amplia gama espiritual en la ciudad y el crecimiento de la mancha urbana que compromete (por gusto o necesidad) el uso de las periferias montañosas. En ese sentido planteo el presente trabajo, en aquel intersticio existente entre los espacios de montaña de la ciudad y las prácticas espirituales, entre las cuales podemos encontrar chamanistas, budistas, hinduistas, lakotas, *panmayistas*, por mencionar algunas.

En esta tesis se estudia el proceso de re-territorialización de los espacios de montaña para la realización de prácticas espirituales en la ciudad de SCLC, Chiapas. La investigación analizó las dinámicas territoriales de *Ech'tikaltik*, uno de los tantos espacios de montaña dedicados a las prácticas espirituales de la Zona Metropolitana de la ciudad y lo atractivo que resultan para generar vínculos de reencuentro entre la naturaleza y con las y los humanos. En ese sentido, los conceptos seleccionados se vinculan mediante una relación dinámica, que se construye con base en las actividades que reconfiguran y dotan de sentido a dichos espacios.

Ech'tikaltik es un espacio ceremonial familiar inspirado en la tradición indígena lakota y es un ejemplo destacado de la diversidad de redes de espiritualidad que existen en la ciudad. En este espacio se ha tejido una red de espiritualidad amplia y significativa, donde hay hombres y mujeres que han forjado vínculos profundos con el entorno natural que rodea a la ciudad, estableciendo conexiones e intercambios con otras redes espirituales de diversas tradiciones. Es importante destacar que la noción de red se convierte en un elemento central de este contexto, donde las personas involucradas en estas prácticas espirituales tienen la capacidad y la agencia de estar inmersas en una o varias redes al mismo tiempo, incluso

cuando aparentemente no exista una conexión directa o evidente entre ellas. Esta habilidad de trascender los límites y establecer conexiones múltiples refleja la naturaleza fluida y adaptable de la espiritualidad, así como la riqueza y la diversidad de las experiencias espirituales en nuestro mundo contemporáneo.

Esta red interconectada ha dado lugar a la creación de narrativas, ceremonias, rituales y eventos de gran importancia. A través de la combinación de diferentes culturas y espiritualidades, se ha logrado un sincretismo único y enriquecedor. Estas interacciones y fusiones entre distintas redes espirituales han generado un espacio de encuentro y diálogo, donde las prácticas convergen de maneras inesperadas, pero profundamente significativas.

Se decidió trabajar desde la perspectiva geográfica y antropológica; ya que fue posible abordar el problema de interés al menos desde dos perspectivas: la espacial concebida como la relación existente entre las prácticas sociales-espaciales, y la etnográfica, abordando el estudio de la práctica espiritual en su amplio sentido cotidiano.

Los objetivos de la investigación se centraron en:

- a. Explicar la re-territorialización de los espacios de montaña en San Cristóbal de Las Casas por practicantes espirituales.
- b. Identificar las formas de habitar, de relacionarse y las dinámicas de índole espiritual que se están realizando en este tipo espacios naturales.
- c. Analizar cómo ha sido el proceso de apropiación de los espacios de montaña por practicantes de diversas propuestas de espiritualidad.

La presente investigación cuestiona la realidad de manera cualitativa, sin descartar los datos cuantitativos, ya que dan información importante sobre las dinámicas sociales que suceden en el territorio. El tipo de diseño de la investigación consistió en un estudio de caso, que permitió analizar la situación de una de las periferias de montaña de la zona metropolitana de SCLC de forma profunda.

La investigación realizó un repaso general sobre re-territorialización, lo que permitió enmarcar el fenómeno, abordarlo y explicarlo desde las prácticas espirituales. Las técnicas utilizadas durante la investigación fueron: observación participante, sesiones de diálogos,

análisis de contenido digital y cartografía social. Hay que mencionar, además, el uso ATLAS.Ti, un software especializado en el procesamiento de la información obtenida en el trabajo de campo.

La investigación se divide en 5 apartados. El primer capítulo titulado *De Jobel a San Cris: Contextualización de las dinámicas territoriales de la ciudad*, que expone un repaso histórico, social y cultural de ciudad de San Cristóbal de Las Casas, desde su fundación hasta nuestros días.

El segundo capítulo corresponde al Estado del Arte, donde repaso la producción académica de la ciudad cercana a mi investigación y la clasifico en cuatro apartados: la ciudad multicultural, el pueblo más mágico de todos, el imaginario social y la utopía.

En el tercer capítulo expongo la postura teórica en la que se enmarca la tesis, la cual está fundamentada en dos conceptos elementales: re-territorialización y prácticas espirituales. En ambos casos, genero una discusión sobre las nociones y hago las adecuaciones necesarias para que sean funcionales a la presente investigación.

El cuarto apartado muestra la postura metodológica que dirigió la investigación, desde el posicionamiento en la etnografía y su reflexividad, hasta las técnicas de investigación y herramientas de procesamiento de la información que utilicé.

El quinto capítulo lleva por nombre *Entre caminos y espiritualidades* y contiene el análisis del trabajo de campo respecto a las prácticas espirituales. En él profundizo en la tradición lakota y en los vínculos existentes entre la vida cotidiana y las espiritualidades para las y los practicantes espirituales, es decir, la familia, los propósitos en la vida, la naturaleza y el bienestar holístico.

Por otra parte, en el sexto capítulo, titulado *Los territorios como altares*, muestro a manera de metáfora la re-territorialización del espacio, la sacralidad y sus dinámicas en diferentes escalas: la persona holística, el altar, San Cristóbal, el Planeta Tierra y el Internet.

Finalmente, en el séptimo apartado, presento las reflexiones generales, y además, reviso el cumplimiento de los objetivos de investigación.



**1. DE *JOBEL* A SAN CRIS:
CONTEXTUALIZACIÓN DE LAS
DINÁMICAS TERRITORIALES DE LA
CIUDAD**

En el corazón del país (antier región maya, ayer provincia del Reino de Guatemala, hoy Estado de la República Federal Mexicana), atrapado en un alto valle a 2,100 m.s.n.m., está San Cristóbal de Las Casas, que la Colonia llamó Ciudad Real y la costumbre Jovel.

— Andrés Aubry

El propósito de este capítulo es hacer una recapitulación de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (SCLC o San Cristóbal), además de incluir mis comentarios sobre la experiencia en ella. En ese sentido, pretendo exponer el contexto en que escribo la presente investigación, una ciudad donde se posibilita la re-territorialización por prácticas espirituales.

El capítulo se encuentra dividido en tres apartados. En el primero de ellos me remito a la fundación y el desarrollo de la ciudad y de sus habitantes. En el segundo apartado abordo los cambios que emergieron del zapatismo, el turismo y los nuevos habitantes que a ella llegaron; y, finalmente, en el tercer apartado desarrollo la reflexión sobre la transformación urbana y social impulsada por la espiritualidad.

Cuando comencé esta investigación me costaba pensar en SCLC como una ciudad; al huir de la *gran ciudad* todo me parecía pequeño. Al principio, se me dificultó acostumbrarme al retrueno cotidiano de los fuegos pirotécnicos, pero disfruté de poder usar la caminata como principal método de desplazamiento en mi nuevo entorno cotidiano.

Al estar habituada a las grandes ciudades, considero que prácticamente nací con *Blasiertheit*, aquel estado de indiferencia e histeria al que George Simmel (1903) hace referencia en *La metrópolis y la vida mental*, una supuesta intensificación del estímulo nervioso al que nos enfrentamos cotidianamente las personas que habitamos las ciudades, una suerte de hastío que a principios del siglo XX ya se vislumbraba, cuando las ciudades germinaban y se convertían en los Leviatanes que hoy en día conocemos.

Según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística³ (2021) para que una localidad sea considerada urbana debe de tener más de 2,500 habitantes. SCLC registró 215,874 habitantes en el último Censo de Población y Vivienda (2020), razón por la cual es, sin duda

³ En adelante INEGI, por sus siglas en español.

alguna, una ciudad. Considero que durante las primeras impresiones no lograba verla como una ciudad ya que –por lo menos en el centro histórico y sus alrededores– hay un esfuerzo muy grande por mantener su toque colonial, rodeado por imponentes montañas verdes. Tal como lo propone Anna María Fernández (2015), en la interpretación que hace del discurso turístico oficial, la ciudad es un imaginario, una trenza compuesta por el pasado indígena y colonial, junto con la cosmopolitización que vive hoy en día.

En ese sentido, la ciudad de SCLC, es más que un lugar denso, caracterizado por la agitación y la heterogeneidad de las ciudades (Delgado, 1999); se puede observar “lo urbano” aún por fuera de las fronteras físicas que delimitan la ciudad, donde de manera flexible aquella condición permea a los territorios aledaños y quienes los habitan. Por ende, la ciudad y su zona metropolitana son un laboratorio cultural donde existe una supuesta libertad de ser invisible prácticamente para los demás, donde se producen territorializaciones y re-territorializaciones con diferentes intenciones, y, sobre todo, donde se generan lógicas entre lo local, lo estatal, lo nacional, lo global, y lo que se ha denominado como lo mundial o mundializado.

Andrés Aubry (1991), por ejemplo, describe a la ciudad en *San Cristóbal de Las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental como un mito para los emigrados en México*, una *finis terrae* (Wright, 2010) donde terminaba la carretera panamericana, un refugio urbano, social, económico y político; una ciudad azotada y flagelada, tanto por los desastres naturales como por la violencia, además de una “ciudad rectora” responsable de controlar el *hinterland* pluriétnico que domina. Es decir, un espacio con peso histórico que integra varias generaciones y obras monumentales.

1.1 FUNDACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA URBE Y DE LOS URBANITAS

San Cristóbal de Las Casas es hoy una de las tres ciudades más importantes de Chiapas, la cual destaca por su multiculturalidad y estética colonial. Fundada entre 1524 y 1528 en el

Valle de *Jobel*,⁴ al pie del imponente Huitepec⁵ y sobre los vestigios arqueológicos y centros sagrados para los mayas (Aubry, 2008 y De Vos, 2010), será aquella pequeña villa que años más tarde se convertirá en Alcaldía Mayor y en cabecera del Distrito. Originalmente fue nombrada como Ciudad Real y fue hasta 1848 que se le cambiaría el nombre a San Cristóbal de Las Casas en honor al fraile dominico Fray Bartolomé de las Casas, el reconocido “protector de los indios”.

Según María Morales (2017), el municipio homónimo es el centro social, cultural y político de la región “Altos Tzotzil-Tzeltal” de Chiapas y fue una de las primeras ciudades que se fundaron en el continente americano a mano de los conquistadores. La diversidad étnica y la mezcla de tradiciones presentes fomentaron el desarrollo de lo que Aubry (1991) denomina un conjunto urbano dual, algo insólito para la época, donde el centro era habitado por mestizos, europeos y criollos, mientras que las periferias por indígenas. En esa ciudad se podía oír por igual tzotzil, tzeltal, zoque, náhuatl, mixteco, zapoteco, quiché y español (Aubry, 1991 y Viqueira, 2007), además de las lenguas de los fundadores, que, si bien eran europeos, no todos eran de origen español. Algo similar a lo que hoy en día sucede en las calles de la ciudad, puesto que tal como afirma Aubry (1991), la población cosmopolita de la ciudad se remonta a su fundación.

En ese sentido, en el estado de Chiapas, entidad a la que pertenece San Cristóbal de Las Casas, existe desde el periodo colonial la afluencia de una importante y variada migración nacional e internacional, sobre todo de estadounidenses, alemanes, japoneses, chinos y guatemaltecos (Sánchez, 2018), etc., en distintos tiempos y con diferentes intereses. Hay que mencionar, además, que San Cristóbal fue una ciudad de paso durante las travesías a Centroamérica.

Ahora bien, como se mencionó con anterioridad, desde la conformación de la ciudad ya existía una dinámica multiétnica, lo que interesó a arqueólogos, antropólogos y etnógrafos,

⁴ La palabra *Jobel* significa zacate, tule o paja. Es de origen tzotzil-tzeltal y fue el nombre con el que la comunidad originaria nombraba al lugar. Hoy en día algunos habitantes le siguen llamando de esa forma y suele variar el uso de “b” o “v” en su composición. La primera respeta el nombre indígena, mientras que la segunda es una castellanización de la palabra.

⁵ El volcán Huitepec es una de las montañas más importantes de la región al alcanzar los 2750 msnm y poseer un ecosistema valioso a nivel mundial: el bosque mesófilo de montaña. Se le conoce también como *Muk'ul-huitz*, por la comunidad tzotzil, que significa “Gran Montaña o Gran Cerro”.

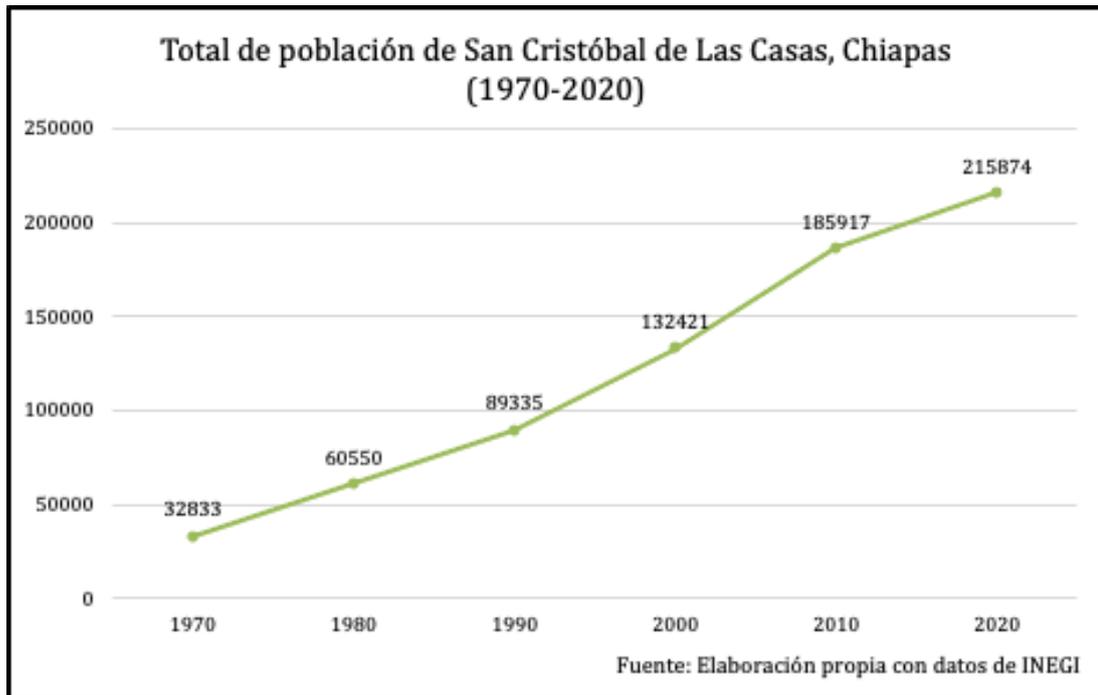
quienes realizaron investigaciones durante el siglo XX. En su mayoría en estos estudios destacaban temas como: la cosmovisión maya, el nagualismo, los rituales, y la medicina tradicional indígena, aunado a la popularidad creciente de la región entre los espeleólogos. La publicación de los resultados de investigación atrajo a un sinnúmero de estudiantes y científicos que se interesaban por los imaginarios que dichas investigaciones generaban (Sánchez, 2014), además de la conformación de universidades y múltiples centros de investigación que formalizaron lo que hoy informalmente se conoce como: una de las ciudades con más científicos sociales del país.

Por otra parte, es necesario mencionar que entre los años 40s y los 80s México vivió varios procesos de desarrollo urbano industrial, donde la población atendía las olas migratorias que los motivaban a salir a las ciudades en búsqueda de mejor calidad de vida y oportunidades laborales. Curiosamente, el Estado de Chiapas se mantuvo prácticamente intacto e incluso se llevó a cabo una redistribución en el interior del mismo; la migración existente era en su mayoría rural-urbana. (Robledo, 2009).

Según Robledo (2009), fue hasta 1970 que se presentó la transformación de las tasas de crecimiento demográfico de SCLC (información que se puede verificar en la Tabla 1), consecuencia de la inmigración proveniente de los municipios indígenas aledaños resultado de la violencia desatada por conflictos y enfrentamientos de orden político y religioso dentro de las comunidades, aunado a la crisis financiera del campo y la depreciación de la tierra. Los hechos antes mencionados generaron la llegada de cientos de expulsados a la ciudad, que se asentaron en sus periferias y que, al paso de los años, se convertiría en su hogar definitivo (Morales, 2017). Según Velásquez (2004), entre 1973 y 2000 se formaron 163 asentamientos urbanos, en su mayoría ubicados en la zona norte del Periférico y poco a poco se extendieron también al sur de la ciudad, en las también llamadas *orilladas*.⁶

⁶ Entre las colonias recién fundadas destacan: San Antonio del Monte, La Frontera, la Florecilla, Palestina, Paraíso, La Isla, Explanada del Carmen, Santa Cruz Cascajal, Getsemaní, San Juan del Bosque. Diego de Mazariegos, La Hormiga, entre otras (Robledo, 2009).

Gráfica 1. Total de población de San Cristóbal de Las Casas (1970-2020)



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (1970-2020)

La apropiación del espacio periférico de la ciudad fue impulsada, en gran medida, por los líderes y organizaciones sindicales indígenas, esto facilitaba la llegada de nuevos habitantes que en calidad de desplazados buscaban mejores oportunidades para sus vidas. Es en ese sentido que la periferia de la ciudad alberga migrantes de zonas rurales que han modificado el paisaje urbano y el tejido social de la población (Aubry, 1991; Palacios, 2009; Rus, 2009 en Morales, 2017).

En resumen, la ciudad se consolidó con población indígena local, europea, esclavos, migrantes nacionales y extranjeros y, al paso de los años, recibió también: investigadores, exploradores, chiapanecos de otras partes del estado y refugiados de las poblaciones aledañas. Es en ese sentido que Robledo (2009) reconoce la transformación de la ciudad frente a la desigualdad social de origen colonial además de su crecimiento con base a una lógica centro-periferia acentuándose en los límites físicos urbanos, originalmente ocupados por tierras de

“labor” destinadas a la siembra de trigo y al establecimiento de molinos (Oehmichen, 2001 en Robledo, 2009).

1.2 ZAPATISMO, TURISMO Y NUEVOS HABITANTES

Es necesario destacar la transformación que vivió la ciudad después del levantamiento zapatista, ya que fue crucial para la reorganización de las dinámicas sociales, espaciales, ideológicas y económicas de la ciudad y sus habitantes. En palabras de Burguete, (2000) citado por Robledo (2009): fue evidente la “huella indeleble en la memoria y la dinámica de la vida urbana, donde se percibía la confrontación étnica, resultado del empoderamiento indígena en la región” (Robledo, 2009:14). Existía una disputa ideológica, territorial y simbólica en el país y para esos momentos, la ciudad ya no era la misma; ahora recibía cientos de migrantes atraídos por el ideal zapatista, periodistas que cubrían los acontecimientos y en general hombres y mujeres que querían ser testigos del primer movimiento de insurrección indígena del XXI (Morales, 2017).

Como consecuencia de lo antes mencionado, la imagen de la ciudad a nivel mundial se tornó revolucionaria, artística y cultural. San Cristóbal se convirtió en un espacio alternativo, un escenario multi-étnico, donde las manifestaciones políticas, sociales, culturales y artísticas dan una carga simbólica importante al imaginario (Morales, 2017).

En ese mismo tenor, Hernández y Fenner (2018) ubican la turistificación de la ciudad a finales del siglo XX, cuando turistas principalmente extranjeros viajaban al sureste del país en búsqueda del imaginario anticapitalista de la rebeldía indígena. A diferencia de otras zonas fuera del foco mediático en donde se presentaron mecanismos de presión, en SCLC el Estado aprovechó dicha afluencia turística para justificar el crecimiento económico que implican los nuevos visitantes. Se adaptó la ciudad al sector empresarial, “embelleciéndola” para los turistas y creando, por ejemplo, los característicos andadores.

Hay que mencionar además que, en ese contexto, se instalaron distintas Organizaciones No Gubernamentales⁷ en la ciudad y con ellas, llegaron activistas, voluntarios

⁷ En adelante ONG por sus siglas en español.

y empleados de distintas partes de la República Mexicana y del mundo. Además de qué, la existencia de movimientos contraculturales como el *beat*, los *nuevos movimientos religiosos* y el *hipismo* motivaron a jóvenes a salir a explorar el mundo en la construcción de una vida alternativa, y San Cristóbal sigue siendo una opción atractiva. Sánchez (2018) describe a los turistas de la ciudad como veloces, alternativos, revolucionarios y voluntaristas. Siendo estos dos últimos los que tienden a buscar establecerse en SCLC de manera temporal o permanente.

Continuando con Sánchez (2019), las más recientes migraciones son producto del imaginario “del mundo maya”, los programas de voluntariado internacional, el interés por el zapatismo y la búsqueda del imaginario de una vida bohemia, intelectual, multicultural y apegada a la naturaleza. El autor Sánchez (2019), los nombra *migrantes por estilo de vida* y los clasifica en cinco imaginarios y prácticas que se vinculan directamente, las cuales, en resumen, son: la alimentación sana, las espiritualidades alternativas, la organización política, la pertenencia a una comunidad de apoyo solidario y el cuidado con la naturaleza mediante la reivindicación de lo indígena.

Hay que mencionar además que en el 2003 el Gobierno Federal incluyó a SCLC en el programa Pueblos Mágicos,⁸ mismo que presentó una fuerte campaña publicitaria a nivel nacional, la cual aumentó el número de turistas nacionales y generó un impulso por estetizar, higienizar y comercializar los espacios públicos del centro de la ciudad. Uno de los dichos populares que emergieron sobre lo antes mencionado y que sigue vigente en el discurso turístico, es que SCLC es “el pueblo más mágico de todos”, al impactar a los turistas por su belleza arquitectónica, riqueza cultural, variedad gastronómica, diversidad natural, entre otras.

Lo que no podemos negar es la multiculturalidad –no necesariamente se logra la interculturalidad– presente en cada una de las calles –por lo menos del centro– de la ciudad, donde convergen en palabras de Fernández (2015:383): “indígenas, extranjeros, coletos,”⁹

⁸ La Secretaría de Turismo creó el programa *Pueblos Mágicos* en 2001, con la finalidad de promover el turismo cultural en el país, incluyendo ciudades con atributos patrimoniales y naturales que no eran lo suficientemente conocidos. En el 2019 dicho programa dejó de recibir presupuesto por parte del Gobierno Federal.

⁹ La autora hace referencia al gentilicio usado para referirse a las personas nacidas en San Cristóbal de las Casas y que conservan orgullosamente sus raíces europeas. Según Cañas (2017), “este término denota: nobleza,

grupos interrelacionados y separados a la vez por el espacio y por las percepciones y experiencias sociales” Lo antes mencionado ha contribuido a que el pueblo mágico tenga “encanto y magia en el amplio sentido de la palabra, además del paisaje, sus habitantes y el simbolismo de este lugar, en todos los aspectos que se puedan imaginar” y por supuesto, a “la proliferación de prácticas específicas, de su diversidad, apertura y diálogo entre culturas” (Fernández, Valverde y López, 2013:17), razones por las que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura la declarara una Ciudad Creativa en 2014.

En ese mismo tenor, la diversidad presente en la ciudad, aquella que ha sido tan apreciada y destacada a lo largo del tiempo, ha sido la misma que tiende a sobrefetichizar la cultura, lo que genera que aún más personas estén interesadas en conocer *el pueblo más mágico de todos*. Tal como lo plantea Néstor García-Canclini (1990) el imaginario del foráneo se coloca en una dinámica social diferente, pero a la que se puede acceder, ya que sigue siendo partícipe de la dinámica capitalista y que, de esa forma, se imposibilite la conexión intercultural antes planteada.

Tal como lo reportó Morales (2017), la llegada de turistas y nuevos habitantes a la ciudad ha modificado las dinámicas sociales, espaciales, ideológicas y económicas de la ciudad, una de las materializaciones presentes, son los diversos servicios que ahora se ofrecen, entre los cuales destaco: escuelas con modelos de educación alternativos, bares, cineclubes, restaurantes de comida internacional, boutiques, casas con talleres artesanales, espacios destinados a la práctica de religiones diversas, tiendas de artículos esotéricos, sitios de *coworking*, estudios de yoga y pilates, clínicas de medicina homeópata y consultorios de terapias psicológicas alternativas y, en lo que a mí investigación confiere, gran variedad de lugares vinculados con las prácticas espirituales con orígenes de diferentes latitudes del planeta.

En resumen, a partir de los elementos mencionados, la peculiaridad con la que se ha conformado la urbe, la diversidad cultural presente en ella y los cientos de polifonías que la orquestan, San Cristóbal de las Casas, es considerada una ciudad alternativa en México y en

abolengo, sentido de superioridad, blanquitud, pureza de sangre, virtuosidad e inclinaciones intelectuales” (p.72).

el mundo. Una ciudad con un complejo tejido social que día a día sufre, metafóricamente: cortes, adiciones, remiendos, bordados y deshilados.

1.3 UN HILO DEL VASTO TEJIDO SOCIAL: RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN SCLC

Continuando con la metáfora antes planteada, San Cristóbal es una ciudad habitada y compartida por diferentes grupos, tradiciones y prácticas. Es en ese tenor, que pretendo estudiar la diversidad espiritual en la ciudad, uno de los hilos que conforman el amplio y heterogéneo tejido social de nuestra urbe.

Tabla 1 Porcentajes de población por religión a nivel nacional, estatal y municipal, 2020

Porcentajes de población por religión a nivel nacional, estatal y municipal, 2020			
	Nacional	Estatal	Municipal
Católicos	78.0%	53.9%	62.0%
Protestantes	11.2%	32.4%	29.5%
Sin religión	8.1%	12.5%	8%
Otras religiones	0.2%	1.2%	0.4%

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda (2020) INEGI

Si bien, mediante la presente investigación pretendo analizar la re-territorialización de espacios de montaña por prácticas espirituales en San Cristóbal, considero necesario hacer un breve repaso sobre la diversidad religiosa y sus dinámicas en la ciudad, con la cual se vislumbra la heterogeneidad (en cuanto a lo institucionalizado), misma que me abrirá paso al abordaje de las prácticas espirituales en la urbe.

Ahora bien, como se observa en la Tabla 1, el último Censo de Población y Vivienda realizado en 2020 arrojó que el Estado de Chiapas tenía el porcentaje más bajo de católicos

a nivel nacional, lo cual resultó atractivo para periodistas y académicos.¹⁰ Mientras que a nivel nacional el 78% de los mexicanos se consideran católicos, solamente el 53.9% de los chiapanecos lo hacen. Lo aquí mencionado, deja en segundo lugar –por mayoría en el Estado– a los grupos protestantes con el 32.4% de la población y finalmente, en tercero y cuarto lugar, al sector que no tiene religión con el 12.5%; y a las y los practicantes de otra religión con el 1.2%.

Por su parte, a nivel municipal el censo mostró que en SCLC el 62% de los habitantes se consideran católicos, mientras que el 29.25% protestantes; el 8.02% sin religión; y finalmente, el 0.39% con otra religión (Ver Tabla 1). Es evidente que existe una diferencia considerable en los datos obtenidos para el Estado y el municipio, entre ellos destaco una menor proporción de protestantes en el municipio a diferencia de otros en el Estado, así como un aumento en los que no tienen religión y los practicantes de otra religión. Lo cual, a mi parecer, plasma cuantitativamente la convivencia multicultural a la que hice referencia inicialmente.

Como se afirmó arriba, el alto número de católicos en SCLC se debería a los indígenas aún adeptos y los coletos, mientras que la presencia de protestantes comprueba la incorporación de cientos de indígenas que fueron expulsados de sus comunidades por motivos religiosos, así como nuevos conversos. Ahora bien, considero en el tercer lugar –por su mayoría– a la categoría “sin religión”, ya que refleja la posibilidad de optar por no tener una religión, negar pertenecer a una religión desde un posicionamiento político y en especial, a lo que a mi investigación respecta, las *prácticas espirituales* no instauradas en una religión. Finalmente, en menor medida, existen en el municipio religiones con un bajo número de practicantes, pero con presencia especialmente en la ciudad, entre ellas puedo destacar el judaísmo, el budismo, el islamismo y las denominadas raíces afro.

En el contexto antes señalado y con los propósitos de la presente investigación, es que propongo el uso de la noción *prácticas espirituales*, en el que profundizaré en el capítulo 3, para referirme a las actividades cotidianas que se vinculan con lo espiritual en cualquier

¹⁰ Para más información, consultar: *Regiones y religiones en México: Estudios de la transformación sociorreligiosa*, Hernández, A. y Rivera (2008); *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas* De la Torre, Zúñiga, C. y Hernández A. (2020).

circunstancia y son parte de la conservación de un territorio; es decir, se relacionan con la trascendencia, la conectividad con otras manifestaciones de vida, el auto-descubrimiento, la búsqueda de una realidad incorpórea, la paz mundial, la armonía con uno mismo y con la naturaleza, pudiendo estar vinculadas a una práctica religiosa o no y siendo el o la practicante quien tiene la capacidad de agenciar sus propias creencias.

Llegados a este punto, se puede hacer una reflexión a partir de los datos emitidos por el último Censo de Población y Vivienda en San Cristóbal, donde además de las diversas prácticas religiosas ahí registradas, existen prácticas y practicantes de diversas espiritualidades de las cuales no hay registro, entre las cuales encontramos las tradiciones lakota, maya, budista, chamánica, wixárika, por mencionar algunas. Aquellas prácticas participan también en la reinención urbana, la gestión de dinámicas territoriales y la construcción de imaginarios. Espiritualidades que son conservadas, reproducidas y reelaboradas por las y los habitantes de la ciudad y en ese sentido, son las mismas que atraen cientos de turistas y migrantes a la ciudad, en búsqueda de la experiencia.

Sin el afán de profundizar en la oferta turística de carácter espiritual en la ciudad, es necesario destacar que San Cristóbal de Las Casas es un centro espiritual reconocido a nivel mundial (Ruíz, Cruz y Ascencio, 2011), el cual ha sido fomentado por el imaginario oficial de ser una ciudad “cosmopolita, colonial, indígena y pluriétnica” (Fernández, 2015:391), dónde se posibilitan ceremonias y rituales poco convencionales, los cuales son el resultado de la sincretización de costumbres indígenas de la región con tradiciones de otras partes del mundo.

Por su parte, Fernández (2015) concluye que una de las magias que caracteriza a San Cristóbal de Las Casas se encuentra en “la cantidad de sanadoras y sanadores reunidos de la región y de todo el mundo con la intención de comprender su vida y mejorar la del planeta (...) los viajeros, turistas, buscadores todos y todas de la verdad” (p.401).

De este modo, la ciudad cuenta con sitios especializados para el consumo religioso, espiritual y esotérico. Algunos de ellos son resultado de la transformación del tejido social de la que he hablado a lo largo del capítulo. Si bien muchos de los lugares antes mencionados atienden a la población turística fluctuante y cubren la necesidad inmediata de ofrecer la experiencia, muchos otros se conservan por y para los residentes; de los cuales daré cuenta

en mi investigación, espacios de montaña que se han re-territorializado por prácticas espirituales en la ciudad.

Si bien no es posible tener una cifra aproximada de practicantes espirituales en la ciudad –tal como se hace con católicos, protestantes, otras religiones y sin religión–, es posible conocer el fenómeno de cerca, mediante uno de los componentes que conforman la ciudad, que se ha visto transformado a la par del tejido social, es decir, el espacio. De esta manera, podré exponer la re-territorialización del espacio de montaña por prácticas espirituales en San Cristóbal de Las Casas, una de las tantas maneras de habitar la ciudad y apropiarla.

Considerando que la ciudad y lo urbano se extienden más allá de los límites de la urbe misma, la investigación que planteo estudia el esfuerzo –y la posibilidad misma– por hibridar la territorialidad de la cotidianidad de las y los practicantes espirituales, con la finalidad de construir un espacio al ras de la densidad y el bullicio de la ciudad, donde sean capaces de desarrollar su espiritualidad, pero al mismo tiempo puedan retornar a cumplir con sus actividades productivas y reproductivas. Una suerte de *hibridaciones culturales* (García-Canclini, 1990) que generan mediaciones entre ellos y que son un umbral de acceso para las y los sujetos con que pueden pertenecer aquí y allá, que se mantienen en constantes cambios e intercambios.

A manera de conclusión, es importante recordar lo que planteaba Jesús Martín-Barbero (1991), quien recomienda estudiar las ciudades más allá de las dicotomías, ya que no es un solo proceso el que se vive en ellas, sino varios, entre los que encontramos: las hibridaciones, las re-territorializaciones, los descentramientos y las re-organizaciones, las gentrificaciones, las turistificaciones, entre otros. Por lo tanto, desde este punto de vista, SCLC debe ser entendida, precisamente, en dicha complejidad, incluyendo los diversos actores, imaginarios y prácticas que se realizan.

Como bien menciona Manuel Delgado (1999) en *Animal público*, la ciudad no es parte de una dicotomía tal como se ha pensado a lo largo del tiempo, es decir, no es lo opuesto a lo rural o al campo. Es más, el autor sugiere que en todo caso lo opuesto es lo comunal. Por lo tanto, la relación entre lo natural y lo urbano es más compleja, pues no se da con unos

límites demarcados claramente, sino que, por el contrario, se presentan hibridaciones, contactos y reencuentros, tal es el caso de San Cristóbal de Las Casas.

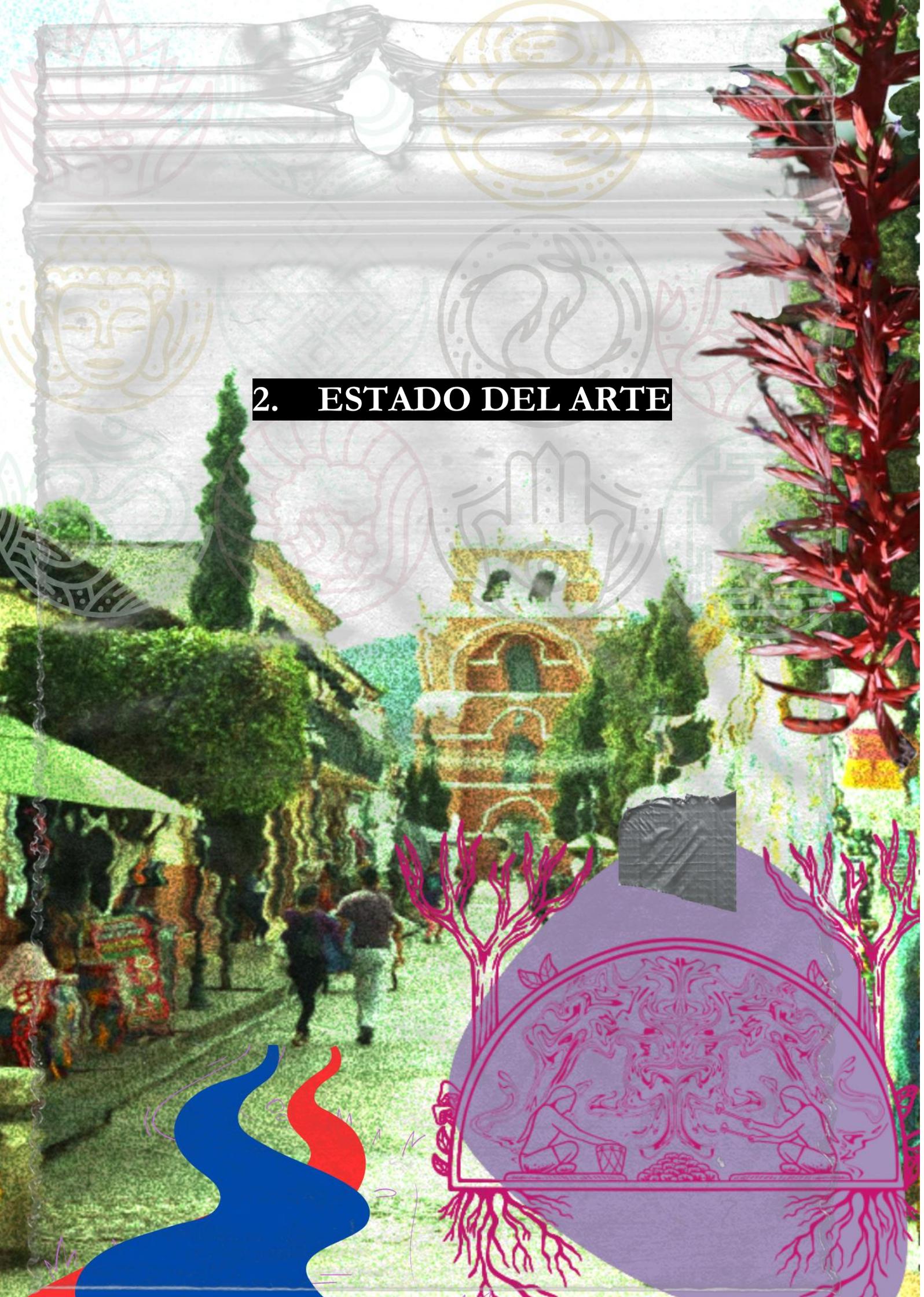
El pueblo más mágico de todos, es una ciudad llena de polifonías y fronteras, donde no se establecen muros a modo de límites, más bien son fluctuantes, e invisibles. En la ciudad yo veo un palimpsesto espacial, donde yacen caprichosas formas topográficas del relieve terrestre, además de materializaciones de un pasado precolombino, edificios que relatan un pasado colonial, marcas de modernidad, huellas de la reivindicación por una vida digna y sin duda, los trazos de la masificación y la globalización.

En ese sentido, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas adquiere el adjetivo cosmopolita desde que en ella convergieron comunidades indígenas diferentes, aun cuando no había sido oficialmente fundada por los europeos, ya que como lo aclara Horacio Capel (1975) refiriéndose a la Escuela de Chicago, el cosmopolitismo se adquiere con la convergencia, la multitud y la intensificación de la vida; además de que al paso del tiempo, ha sido refugio para humanos de todos los rincones del mundo, lo cual ha complejizado su heterogeneidad y las prácticas culturales que se practican en ella.

Las prácticas espirituales son una de las tantas muestras de aquella heterogeneidad en la ciudad, las cuales exceden a la información que el INEGI nos pueda brindar, ya que además de la amplia gama de religiones que hay en un enclave geográfico como este, está presente la sincretización, la yuxtaposición y, por supuesto, la agencia de la y el practicante. Lo cual, les permite organizar y reestructurar el espacio conforme a su espiritualidad: diferenciarse, agruparse, segregarse, habitar los espacios, conformar tradiciones que heredarán a sus descendientes, es decir, territorialidad pura.

Coincido con Sánchez (2019) al definir a San Cristóbal como una ciudad densa multiculturalmente y resultaría un aporte relevante entender a la urbe mediante los efectos sociales y territoriales de la difusión de prácticas espirituales, aquellos movimientos no necesariamente institucionalizados que apuestan por la pluralidad, la conectividad con otras manifestaciones de vida y la armonía con uno mismo y con la naturaleza.

2. ESTADO DEL ARTE



El objetivo de este capítulo es presentar las diferentes investigaciones que se acercan a mi objeto de estudio además de reconocer las áreas en las que es posible generar investigaciones innovadoras con aporte significativo, tanto para la geografía y la antropología como para la ciudad misma.

En ese sentido, la investigación ha sido un proceso de aprendizaje personal inigualable, donde seleccioné los textos que proporcionan información para la elaboración de esta. Indirectamente, durante la búsqueda de bibliografía encontré vínculos entre los textos seleccionados en cuatro temáticas que de alguna u otra forma se involucran con la práctica de espiritualidades y la re-territorialización, teniendo como común denominador a la ciudad de SCLC. En concreto, encontré dichas conexiones entre las investigaciones sobre: la ciudad de SCLC; sobre el turismo en ella, del cual se desprenden los migrantes por estilo de vida; y por último prácticas espirituales o también llamadas *New Age* por algunos autores. Cada una de ellas será abordada a continuación.

2.1 SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, LA CIUDAD MULTICULTURAL

La urbe de SCLC ha sido estudiada desde diferentes disciplinas de las ciencias sociales. La presencia de diversos centros de investigación ha atraído científicos nacionales y extranjeros que, desde sus respectivas trincheras, contribuyen con la recopilación e interpretación de información que permite conocer mejor la región de los Altos, el Estado de Chiapas, el sureste mexicano e, incluso, el área central del continente americano. En ese sentido, aproveché lo mucho que ya se ha dicho para no elaborar una monografía ni un recorrido histórico y de esa forma, evitar la repetición.

En primer lugar, considero importante el texto titulado *Cambio y continuidad del espacio social barrial en San Cristóbal de Las Casas: del barrio como territorio al espacio imaginado* de Jorge Paniagua Mijangos (2022). Este artículo es importante en primer lugar por el abordaje teórico y el desarrollo que plasma sobre la ciudad, tal como lo mencioné previamente. Es propiamente un repaso sobre lo que sucedió en este lugar desde la fundación hasta la

actualidad. En este texto, el autor identifica tres momentos en el cambio espacial que resultan fundamentales: el valle, el barrio y la ciudad.

El texto es esencial ya que condensa los textos que hablan de San Cristóbal y dibuja la línea de transformación a la ciudad que conocemos hoy en día. En ese sentido, a diferencia de otros, el escrito destaca fechas y datos importantes que dan razón sobre la ciudad más allá del Ejército Zapatista de Liberación Nacional;¹¹ por ejemplo, el autor justifica el aumento de población en la década de los 70s con la oleada de refugiados que comenzaron a llegar a la ciudad, a la par de la proclamación del Decreto de 1974 del Congreso de la Unión, en el cual se declara a SCLC como una Zona de Monumentos Históricos. Posteriormente, en el año de 1986 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura la declaró Bien Cultural del Patrimonio Cultural de la Humanidad. Según el autor, esos fueron los momentos verdaderamente clave para la activación del turismo (Paniagua, 2022).

Paniagua (2022) considera que, si bien el imaginario social generado por el levantamiento del EZLN atrajo al turismo político y con ello se popularizó la ciudad, sin embargo, ya existía turismo cultural y de montaña ya. Por lo tanto, el crecimiento de la ciudad se debe más bien a la migración indígena masiva antes mencionada y del despunte del turismo cultural y de montaña (Paniagua, 2010 y 2022). A mi parecer, una postura que debe de ser valorada y discutida en los estudios sobre lo que hoy en día es SCLC.

Ahora bien, continuando con el autor (Paniagua, 2022) en el 2001 se le retiró a la ciudad el reconocimiento antes mencionado al no lograr mantener el equilibrio socioambiental. Sin embargo, el paisaje urbano ya se había transformado: se favoreció el comercio informal, se reavivó el xenofobismo con los grupos indígenas, el Centro Histórico se encareció y se gentrificó a manos de privados, además de los problemas ambientales que acarreó la ocupación de los humedales, la explotación de los bancos de arena, la deforestación y la falta de planeación urbana. En concreto, los hechos antes mencionados transformaron a la ciudad en un sentido social y ambiental en muy poco tiempo. Sobreponiendo la realidad al imaginario social que ya se había plasmado.

¹¹ En adelante EZLN por sus siglas en español.

Coincido con Paniagua (2022) al decir que, a 500 años de la fundación de la ciudad, se mantiene la complejidad étnica y lingüística del pueblo colonial del siglo XVI y que, a lo ya existente, se agregaron nuevos actores y contextos. Hoy en día la multiculturalidad ya no se limita a indígenas, españoles y ladinos, puesto que se le añadieron también los turistas y los nuevos residentes. Lo que ha resultado en disputas, más que en visiones compartidas de la ciudad.

Al ser un texto de reciente publicación, se menciona la dinámica de la ciudad a través de las fiestas patronales de los barrios que la conforman y el aparente peligro de desaparecer ante las restricciones por COVID-19. En este sentido, se argumenta que las fiestas en general refuerzan la identidad de los barrios populares y mantienen la cohesión, lo que deja la incógnita sobre lo que sucederá al perderse la tradición y lo “mágico” del pueblo que se transforma poco a poco en una ciudad. Razón por la cual considero fundamental abrir la discusión teórica sobre los nuevos pobladores de la ciudad, los que aparentemente “están dejando perder las tradiciones” para transformarse inevitablemente en una ciudad (Paniagua, 2022).

En segundo lugar, destaco el libro *Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas* escrito por Sandra Cañas Cuevas (2017), donde se propone una revisión a los límites, los alcances y las contradicciones del proyecto multicultural de San Cristóbal desde una mirada etnográfica.

La autora (Cañas, 2017) ubica a la ciudad en un contexto neoliberal donde los encuentros y desencuentros entre las autoridades y parte de la población son cotidianos, aunado a la existencia y participación de turistas, empresarios, organizaciones sociales, campesinas, partidos políticos, organizaciones no gubernamentales y grupos religiosos.

Según Cañas (2017), la ciudad de San Cristóbal es un espacio urbano clave para la producción etnográfica, donde “la creciente migración indígena, la diversificación religiosa, el auge del turismo, el deterioro del medio ambiente, la aplicación de políticas gubernamentales y la presencia significativa de organizaciones sociales y políticas, etc.” (p.26) modifican el espacio urbano.

Si bien es un texto que discute la formación de sujetos políticos indígenas en la periferia de la ciudad, me resulta pertinente por dos razones: la primera es por el repaso histórico que hace de la conformación de la ciudad y, en segundo lugar, por el acompañamiento que hace la autora (Cañas, 2017) en el proceso de legitimación de uno de los asentamientos de San Cristóbal, es decir informa directamente sobre la conformación de la actual periferia urbana de la ciudad. Una periferia que según ella (Cañas, 2017) es mayoritariamente indígena y es generalmente vista como invasora y responsable de todos los problemas que aquejan a la urbe.

Respecto a la conformación de la ciudad, Cañas (2017) considera que el Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas celebrado en 1974 fue fundamental para la reapropiación y reivindicación de las comunidades indígenas en San Cristóbal, ya que se reunieron en la ciudad alrededor de dos millares de indígenas para discutir sobre la tierra, el comercio, la salud y la educación (Morales, 1991 en Cañas, 2017) y aquello causó pavor a los habitantes que si bien estaban acostumbrados a verlos, temían a su agrupación.

Según la autora (Cañas, 2017), poco después llegaron a la ciudad indígenas desplazados en búsqueda de refugio por motivos político-religiosos y ante la falta de una política estatal que solucionara su realidad, fueron las organizaciones religiosas las que mediaron la posibilidad de hacer comercio en espacios públicos y gestionaron la compra de predios en las orillas de la ciudad —principalmente en la zona norte de la ciudad—, razón que aceleró el proceso de crecimiento demográfico vivido a finales del siglo XX y del cual he dado razón en el primer capítulo.

Cañas (2017), considera que durante el inicio del proceso de turistificación de la ciudad (en el cual profundizaré en el siguiente apartado), los nuevos asentamientos indígenas —que aún son parte de las periferias— representaron grandes reservas de mano de obra barata para atender directa o indirectamente al sector turístico. Según la autora (Cañas, 2017), actualmente se han diversificado las actividades económicas en las que se desarrollan y si bien aún forman parte de la fuerza laboral del turismo, también hay presencia indígena en el comercio, en las organizaciones políticas-sociales y en el transporte.

En ese sentido, la periferia a la que la autora (Cañas, 2017) se remite no tiene límites, ya que se encuentra entre casas de concreto y viviendas de madera con techo de láminas,

dónde hay áreas verdes en las que aún se siembran hortalizas y se crían animales; donde también hay temazcales de uso familiar, se puede escuchar misa en tzotzil, predicaciones en español, oraciones en árabe o reflexiones emitidas en la radio zapatista. Son asentamientos en donde no llega el transporte público, pero forman parte de la ciudad.

Finalmente, Cañas (2017) critica el proyecto multicultural presente en el discurso oficial de la ciudad, al encontrarlo: incongruente, excluyente y discriminatorio. En ese sentido, los entes gubernamentales aparentemente se han olvidado de la periferia, donde se segrega a la población pobre e indígena.

Considero necesarios los aportes de este texto porque brindan información detallada sobre este sector geográfico de la ciudad y su crecimiento, además de ser indispensable para remarcar durante mi investigación la existencia de “otras periferias” que hoy en día se están desarrollando en la ciudad, una periferia dónde se relacionan prácticas espirituales vinculadas –en la mayoría de los casos– con la naturaleza y su conservación.

2.2 SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, EL PUEBLO MÁS MÁGICO DE TODOS

En segundo lugar, en torno al turismo, considero fundamentales dos textos. El primero de ellos es *El turismo, ¿un arma para la guerra? Tensiones en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* de Adrián Hernández Cordero y Gabriela Fenner (2018), donde los autores discuten sobre el proceso de turistificación que vive el hoy denominado “pueblo más mágico de todos”¹². El texto revisa los conflictos por la apropiación del espacio público, las disputas del poder entre la población indígena y mestiza y, finalmente, las incongruencias (o diversidades como también se les llama) del consumo cultural ofrecido para la población local versus la ofrecido para los turistas y lo que ellos denominan *residentes cosmopolitas*, referidos de igual manera como

¹²Tal como se mencionó desde un inicio, hago referencia al Programa Pueblos Mágicos de la Secretaría de Turismo, en el que SCLC fue incorporado en el 2003, donde se le reconoce por su diversidad étnica, tradición y arquitectura colonial. (Ver: *La magia de los pueblos mágicos* de Fernández Poncela, Anna María, María del C. Valverde y Liliana López Levi publicado en 2013).

migrantes multiculturales (Fernández, 2015) o *migrantes por estilo de vida* (Sánchez, 2018 y 2019), de los cuales haré mención en el siguiente apartado.

La metodología seleccionada por los autores combina el análisis cuantitativo con el cualitativo, el cual me parece acertado, ya que refuerza las opiniones y observaciones que pueda generar el trabajo de campo con datos que han sido obtenidos por fuentes oficiales. Por ejemplo, vinculan el crecimiento demográfico de la ciudad con el crecimiento de la mancha urbana y, por ende, con la pérdida de reservas naturales y la generación de conflictos derivados (Cordero y Fenner, 2018).

Según los autores Cordero y Fenner (2018), previo al levantamiento armado del EZLN la ciudad de SCLC ofrecía en su mayoría turismo étnico. En el texto se presentan cifras y gráficas que muestran el radical aumento de visitantes después de 1994, razón por la cual ellos reconocen al turismo político como el motor turístico de la ciudad, mismo que encaminó la consolidación del turismo de aventura, ecoturismo y turismo espiritual. La transformación de la ciudad la adjudican a la creación de políticas públicas que fueron apoyadas por empresarios, cuya finalidad era la de hacer más agradable el centro de la ciudad para los turistas, es decir, sanitizar, homogeneizar y estilizar los espacios que traerían la derrama económica.

Si bien los autores (Cordero y Fenner, 2018) desarrollan apartados sobre la disputa espacial en todo San Cristóbal, considero que se enfocaron en dar cuenta de lo que sucede en el Centro Histórico, donde muchas personas circulan; sin embargo, no reflexionan sobre el espacio “no central”, aquel espacio periférico que ellos mismos reconocen que si bien ha sido ocupado por las comunidades indígenas desplazadas, también recibió por gente de clases medias y altas en búsqueda de lo que Augé (2000) denominaría idilio rural. En ese sentido, ¿Qué sucede con el espacio periférico? ¿Existe también una disputa entre las clases medias y altas? ¿Cómo es aquella apropiación no indígena de la periferia de la ciudad?

Por otro lado, en el texto *Consumidores alternativos: turismo étnico y espiritualidad New Age en los procesos de reinvencción del imaginario urbano en San Cristóbal de Las Casas, México* perfila a los turistas que buscan la experiencia que Ruíz, Cruz y Ascencio (2011) denominan *New Age*, motivados por el imaginario étnico y espiritual que dicha actividad económica ha impregnado a la ciudad.

Los autores (Ruíz, Cruz y Ascencio, 2011) realizaron un análisis de la actividad turística en la ciudad y su vinculación con las prácticas espirituales. Así como la búsqueda de *lo indígena* para prometer la autenticidad de los rituales y ceremonias, además del frecuente sincretismo con el chamanismo, el budismo, la tradición lakota y la tradición wixárika, por mencionar algunas.

Si bien no pretendo realizar una investigación enfocada en el turismo, es necesario destacar el peso que tiene el turismo revolucionario (o zapaturismo según Coronado, 2008) y los imaginarios espaciales que conlleva para SCLC, ya que su desarrollo es el resultado de la transformación del tejido social, y una de las vertientes que yo pretendo estudiar son las prácticas espirituales.

El texto me generó la siguiente inquietud: ¿Cómo se formó aquella *ciudad santuario espiritual* a la que los autores se refieren? Más allá de la *buena vibra* que caracteriza a la ciudad ¿Qué permite que SCLC sea un santuario espiritual? ¿Por qué SCLC? y dentro de ese proceso, me cuestioné también por el lugar que ocupan los espacios en donde se practican dichas espiritualidades, su ubicación, las características físicas de dichos espacios, ¿es necesario estar en contacto con la naturaleza para realizar las prácticas espirituales?, ¿por qué existen lugares que ofrecen esos servicios tanto en el centro como en las periferias de esta ciudad?

De la misma forma, el mencionado texto produce inquietudes sobre el proceso de mercantilización de las tradiciones espirituales indígenas, tal como lo han venido realizando lo que ellos denominan prácticas *New Age* y en lo que a mí me respecta, las dinámicas espaciales de los sujetos portadores de dichas prácticas espirituales, ya que implica sin duda la migración de hombres y mujeres con sus respectivas prácticas y rituales para asentarse en cualquier otra parte del mundo, con la finalidad de darle continuidad a su espiritualidad.

Ahora bien, coincido con los autores (Ruíz, Cruz y Ascencio, 2011) cuando argumentan la constante permutación de significados culturales bajo el impacto del turismo, los cuales son percibidos de manera diferente por los residentes (en su multiplicidad de tipologías) y los turistas, lo que hace que cada día se nutra el imaginario espiritual sobre la ciudad y quede plasmado en redes sociales; cuestión que influye en que más personas lleguen a visitar la ciudad y algunos de ellos decidan quedarse a vivir aquí asentándose con las prácticas espirituales que ya tenían y generando un sincretismo con el conglomerado de

prácticas que desde tiempos prehispánicos existían en este territorio (caso que será revisado más adelante).

Sin embargo, me parece necesario que en el texto se profundice sobre la incursión de las diferentes espiritualidades en el espacio urbano. En su mayoría dichas prácticas buscan la conexión con la naturaleza y, en su propio lenguaje, la Madre Tierra y lo sagrado, por consiguiente, ¿En qué parte de la ciudad se encuentran?, ¿por qué un lugar y no otro?, ¿siempre es necesario recurrir a objetos que nos remitan a la naturaleza? Al plantear los cuestionamientos, detecté la capacidad y la voluntad de re-territorialización de sus practicantes, la cual considero fundamental para mi problema de investigación.

2.3 SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, EL IMAGINARIO SOCIAL

A partir de las lecturas sobre turismo mencionadas a lo largo del capítulo, encontré que uno de los procesos centrales para comprender la re-territorialización de la ciudad son los imaginarios que atraen a turistas y nuevos pobladores. En esta categoría, se enuncian cuatro textos desarrollados en la ciudad, mismos que han sido esenciales para el planteamiento del problema de estudio.

El primer texto se llama *Los imaginarios, memorias, utopías y magias de San Cristóbal de Las Casas*, escrito por Anna María Fernández Poncela (2015). En él, la autora revisa el discurso emitido sobre la ciudad y hace una comparación con la realidad que se vive en ella.

Fernández (2015) considera que San Cristóbal es una ciudad amable y cercana, en la que se facilita la aglomeración de diferentes posturas políticas, ideológicas, culturales y espirituales. Además de ser habitada por tres grandes grupos: los indígenas, los extranjeros – el cual yo suplantaría por fuereños, debido a que no necesariamente son hombres y mujeres de otros países– y los coletos. Los cuales no forzosamente tienen una relación entre sí, ya que suelen diferir en ritmos de vida y realidades materiales o espirituales, además de poseer diferentes percepciones, estereotipos y creencias.

La búsqueda de utopías ha facilitado la migración a la ciudad, lo que la autora denomina como *migrantes multiculturales*, los cuales, a pesar de tener distintos lugares de origen y diferentes ideologías, llegan buscando “una nueva vida” (Fernández, 2015:389), misma que puede estar vinculada a la experiencia espiritual, la búsqueda de saberes de las tradiciones indígenas locales o la creación artística alternativa, por mencionar algunas. En ese sentido, han establecido posibilidades de gestionar una nueva vida, más empática y humana.

Otro punto fundamental en el texto es la supuesta magia que emana del discurso oficial que emiten las autoridades sobre la ciudad, ya que es precisamente la yuxtaposición de lo indígena con lo colonial lo que le da ese toque mágico a la ciudad. Sin embargo, hay un esfuerzo por mantener la imagen colonial que aún se conservan, pero hay una severa discriminación social, étnica y cultural con comunidades indígenas que habitan dentro y fuera del municipio (Fernández, 2015).

En ese sentido es que la autora (Fernández, 2015) detecta una contradicción presente en el discurso generador de imaginarios, ya que lo indígena funciona para darle publicidad a la ciudad dentro de una intención políticamente correcta. Sin embargo, no existe una verdadera responsabilidad social, ya que sólo hay esfuerzos por mantener una imagen colonial agradable para las y los turistas y, en mayor medida, libre de vendedoras indígenas que se ganan la vida de esta forma, las portadoras de la cultura viva que tanto se reitera.

Respecto al turismo, la autora considera que si bien el turismo ha resultado “un colchón poblacional para la paz y la sobrevivencia” (Fernández, 2015:400), es en realidad una plaga social posibilitada por estrategias económicas y políticas entre las autoridades y los empresarios. Considero que además de lo mencionado por la autora (Fernández, 2015), existen dinámicas adicionales que han complicado la cotidianidad de la ciudad, en las que destacaría la poca o nula intervención del Estado en el Plan de Desarrollo Urbano, en la conservación de los recursos naturales disponibles en la ciudad o en garantizar la seguridad para las y los habitantes.

Finalmente, la autora (Fernández, 2015) considera que la magia verdadera de la ciudad, a diferencia del discurso oficial antes expuesto, se compone de las características que alinean el pasado con el presente, las dinámicas multiculturales y la cantidad de personas

interesadas en hacer de San Cristóbal de Las Casas y del planeta mismo, un mejor lugar para vivir.

En segundo lugar, el texto titulado *Los turistas que llegaron para quedarse. Imaginarios sociales de los migrantes por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, (2018)*, versa más sobre el imaginario espacial que los hace llegar a la ciudad. El autor (Sánchez, 2018), ubica a los migrantes por estilo de vida como detonadores de la última oleada de migrantes a la ciudad, los cuales fueron atraídos por el levantamiento del EZLN. Por tales razones, existen en la ciudad personas politizadas e interesadas por los derechos de los animales, el activismo feminista, el activismo LGBTQ+, los derechos de los niños, los derechos de los artesanos, entre otros.

En este texto, encontré vínculos entre los migrantes por estilo de vida y su uso de la ciudad, en el sentido espiritual, por ejemplo, el circuito alternativo que han conformado, según el autor (Sánchez, 2018), se les ha denominado *New Age*, de manera contradictoria, puesto que, a pesar de proclamar una visión anti-mercado, se despliegan lógicas relacionadas con la formación de un mercado de corte espiritual, mismo que es evidente en la amplia existencia de lugares en la ciudad que ofrecen terapias de sanación, meditación y demás.

En tercer lugar, *El mundo de los migrantes por estilo de vida, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (2019)*, donde El autor (Sánchez, 2019) identifica y tipifica a las personas que optan por permanecer en SCLC y formar parte de ella. Según Sánchez (2019), los migrantes, en su mayoría provenientes de Europa Occidental y Norteamérica, buscan construir un nuevo estilo de vida alejado del bullicio y el estrés de sus lugares de orígenes; así, encontraron en San Cristóbal un lugar perfecto para “llevar a cabo ciertas prácticas, que en sus lugares de origen sería imposible reproducir, como las relacionadas a la organización política, de género, alimenticias, económicas, educativas, culturales, espirituales, de salud y artísticas, categorizadas como alternativas” (Sánchez, 2019:72).

Dicho texto aporta una clasificación sobre aquellos migrantes que, en su dinámica de cambio y establecimiento, se insertarían en los procesos de re-territorialización de la ciudad. Según el autor (Sánchez, 2019) los migrantes por estilo de vida se fundamentan en cinco imaginarios y prácticas que se vinculan directamente, las cuales, en resumen, son: la alimentación sana, las espiritualidades alternativas, la organización política, la pertenencia a

una comunidad de apoyo solidario y el cuidado con la naturaleza mediante la reivindicación de lo indígena. En ese sentido, mi investigación se inclinaría en los migrantes por estilos de vida vinculados con las espiritualidades alternativas, comprendiendo que no es posible, según el mismo autor (2019), disociarlos por completo de los otros tipos de migrantes por estilo de vida.

Continuando con Sánchez (2019), las investigaciones sobre migrantes por estilo de vida son escasas, pero se identifican gracias al fenómeno del *Outsider* en la Isla de Ibiza y en Goa (D'Andrea, 2007) y por supuesto a *lifestyle migrants* (Benson y O'Reilly, 2009), donde se los categoriza como personas que buscan cambiar sus condiciones de vida en un sentido social, cultural, mental, económico, espiritual y, me atrevería a agregar ético. Dicho lo anterior, el imaginario social es uno de los promotores de dicha migración, aunque también se requiere de un conjunto de características sociales, culturales, económicas, geográficas, políticas y espirituales específicas, que en palabras de Boaventura de Santos (2010), conformarían un “cosmopolitismo subalterno”. Razón por la cual, se requiere de un lugar en el que, tal como sucede en SCLC, les sea posible materializar sus utopías, y para los motivos de mi investigación, una utopía de índole espiritual.

Encaminado a mi investigación, según el autor (Sánchez, 2019), este tipo de migrantes son adeptos al pachamamismo en su faceta maya, procapitalistas (Sánchez, 2019 en Teisenhoffer, 2008), involucrados con el movimiento *New Age*, descolocadores de prácticas culturales y sujetos en constante búsqueda de sanación física y espiritual alternativa. Lo cual me parece una idea que no ha sido lo suficientemente desarrollada. Ya que considero que las prácticas espirituales de aquellos migrantes por estilo de vida espiritual van más allá del *New Age* –cuestión en la que profundizaré en el próximo capítulo– y, gran parte de ellas, no se realizan en las casas de terapias alternativas que el autor menciona, ya que en lo que he podido observar en el trabajo de campo, existe una amplia red de sitios que ofrecen actividades de espiritualidades alternativas que son frecuentados por habitantes, es decir, dentro de la diversidad existente se han creado grupos y hermandades que no están propiamente establecidas en consultorios o centros de sanación y pueden pasar de largo para la mirada de personas no involucradas en ellos.

Finalmente, las investigaciones y publicaciones realizadas por Sánchez (2018 y 2019) me son de utilidad para conocer a un tipo de personas que realizan prácticas espirituales en

San Cristóbal. Allí, encuentro carencias y, sobre todo, un fuerte campo de investigación que aún no ha sido contemplado y que permitiría abonar a la comprensión de las dinámicas de la ciudad desde sus habitantes.

2.4 SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, LA UTOPIA

Finalmente, encontré en las investigaciones antropológicas de carácter religioso y espiritual un gran aporte para el planteamiento de la investigación. Considero que fue fundamental la lectura de textos que en ese tenor vinculaban la teoría con la realidad experimentada en la ciudad.

En primer lugar, destaco los textos de Astrid Pinto, ya que ha realizado investigaciones de carácter antropológico en grupos que suelen ser considerados *New Age* en San Cristóbal. En su tesis doctoral titulada: *Imaginario utópico de una red internacional de espiritualidad: una visión desde SCLC* (Pinto, 2012a), la autora interpreta el imaginario utópico de Los Guerreros de Luz, mismos que ella denomina como: “una extensa red de espiritualidad que se vale del internet y todos los medios de comunicación que encuentra a su alcance para extenderse velozmente y cuyo propósito es envolver cual una malla de pesca, al planeta, de ahí que sus hilos tocan los más distantes países, ignorando todo tipo de fronteras” (pp. 19). Dicha investigación antecedió a *Guerreros de luz: enseñanzas de Don Lauro para una red cósmica de espiritualidad* (Pinto, 2012b).

Pinto (2012a y 2012b) decodifica la dimensión utópica que permea a Los Guerreros de Luz, grupo que ella denomina como movimiento de espiritualidad, y que muchos otros autores podrían definir desde su postura academista como un grupo *New Age*. Aquel grupo es guiado por Don Lauro, un personaje importante para la ciudad, el cual se define como hombre medicina con conocimiento de las tradiciones maya y tibetana.

Si bien no realizaré una investigación sobre Los Guerreros de Luz, leer sobre ellos y conocer el espacio en el que realizan sus prácticas espirituales me brindó información pertinente y me generó preguntas sobre los imaginarios espaciales que tienen los grupos con prácticas similares a lo largo de la ciudad. ¿Qué características tienen las personas que se

integran a estas espiritualidades? ¿Por qué deciden desarrollar sus prácticas espirituales en SCLC y no en otro lugar? ¿En qué se diferencia de sus lugares de origen? ¿Por qué coinciden en el uso de espacios naturales para desarrollar dichas prácticas espirituales? y ¿Qué peso tiene la naturaleza para sus rituales y sus creencias?

Considero que la autora (Pinto, 2012b) reitera la importancia de la naturaleza para los imaginarios espirituales y la construcción de la utopía y las éticas que forman parte de la vida de grupos alternativos, pero no genera una línea directa que los vincule a un espacio o una localización determinada, lo cual me propongo a realizar. De la misma forma, analizaré la importancia de las prácticas espirituales desde la cotidianeidad y como consecuencia, la re-territorialización.

Si bien existen investigaciones sobre el espacio en SCLC, en los textos revisados se constató que los trabajos que abordan las prácticas espirituales de las y los habitantes en la ciudad desde su cotidianeidad son pocos. En dicha línea, se insertaría la novedad y el aporte de la presente investigación. Un estudio que explora a la ciudad desde la espiritualidad y sus dinámicas, donde interaccionan hombres, mujeres, niñas y niños en los espacios periféricos de la ciudad, los transforman y los re-territorializan.

Uno de los puntos por los cuales el problema de investigación adquiere relevancia es por la innovación, ya que dentro de la bibliografía consultada se encontraron escasos trabajos que mencionen a las espiritualidades alternativas en SCLC como tema principal y, por supuesto, no existe un diálogo con más investigadoras e investigadores. De la misma forma, aún no existe el vínculo entre dicho concepto y el espacio, lo cual es una de las finalidades de la presente investigación.

En resumen, San Cristóbal de Las Casas es una ciudad que ha sido refugio para hombres y mujeres en búsqueda de *algo diferente*, que traen consigo prácticas culturales, mismas que se han materializado en el espacio. Siendo el claro ejemplo un espacio producto, pero a su vez productor que presenta hibridaciones, re-territorializaciones, descentramientos, reorganizaciones, gentrificaciones, turistificaciones, entre otros. Por lo tanto, desde este punto de vista, SCLC debe ser entendida, precisamente, en dicha complejidad, incluyendo los diversos actores, imaginarios y prácticas que se realizan.

En segundo lugar, considero importante incluir en este capítulo y en especial en este apartado, la participación de investigadoras de otras partes del país que se han esforzado por teorizar respecto a las prácticas religiosas y sus dinámicas locales y globales. En ese sentido, rescato la propuesta metodológica que hace Renée de la Torre (2018) en *Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional*.

Si bien no estoy haciendo una etnografía multisituada ni estoy pesquizando grupos religiosos, algunas de las espiritualidades practicadas en la ciudad de San Cristóbal, tienen la característica de ser tradiciones de otras partes del mundo que se han arraigado, adaptado y resignificado en la ciudad, a lo que De la Torre (2018) llama un proceso de transnacionalización.

En el texto, la autora (De la Torre, 2018) propone que dicha transnacionalización de las prácticas religiosas se realiza en tres fases: la des-localización y/o des-territorialización de las culturas, la trans-localización o trans-territorialización de las culturas y, finalmente, la re-localización o re-territorialización. En ese contexto, la autora (De la Torre, 2018) se remite a la glocalización con la finalidad de estudiar cómo se modifican las dinámicas locales por los procesos y significados globales, los desplazamientos por redes y circuitos, además de la ya mencionada re-localización en nuevos contextos, la cual sin duda implica la re-semantización, la re-simbolización y la adaptación de las tradiciones al lugar receptor.

Inicialmente, la des-territorialización implica que los sistemas simbólicos involucrados pierdan los soportes regulatorios en los que originalmente eran practicados. Son diversos los factores que favorecen dicho des-anclaje, tales como: la migración, la industria cultural, los medios de comunicación y el uso de tecnologías de la información (De la Torre, 2018).

Por su parte, la trans-territorialización es la conversión de “bienes portátiles y transportables” (De la Torre, 2018:28), los cuales son trasladados por agentes con alta movilidad que pertenecientes a circuitos y redes religiosas –espirituales para los motivos de la presente investigación–. La re-localización, continuando con la autora, se produce por el flujo de viajes, migración, turismo, medios de comunicación, redes sociales y mercantilización global de bienes culturales.

Finalmente, la re-territorialización es más que la simple puesta en escena, por llamarles de esa forma, de los bienes culturales en un lugar diferente al original. Aquella trasplatación y reincorporación de elementos simbólicos en otro territorio en un contexto de globalización implica la reinterpretación de las tradiciones, donde las y los nuevos agentes adaptan la práctica conforme a las nuevas reglas culturales y los regímenes sociopolíticos del nuevo territorio, con lo cual, se conforman redes (De la Torre, 2018).

De la Torre (2018) considera que la transnacionalización dinamiza la reinención de rituales y prácticas religiosas –espirituales para el caso de mi investigación– en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en algunos casos culturas contrastantes. Por lo tanto, las identidades involucradas recaen actualmente en los linajes, rituales, imaginarios, locaciones, virtualidades y, por supuesto, espiritualidades. Lo cual requiere de una interpretación para comprender el significado y el valor de la práctica en un lugar y en otro, una etnografía multi-lenguajes y multi-códigos culturales.

Por lo tanto, al contrario de lo que se pueda pensar sobre la pérdida de tradiciones durante la globalización, estamos frente a una multiplicación, donde la práctica de espiritualidades ha rebasado fronteras regionales, locales y nacionales, incluso podríamos hablar de una reconquista espiritual de otros territorios, tal como lo refiere De la Torre (2018). Es en ese sentido que la autora nombra como como *agentes polinizadores* a las personas que buscan aprender y replicar las tradiciones en sus lugares de origen o residencia. Por lo tanto, en esa dinámica se conforma de una red que funciona mediante nodos y facilita los intercambios, los nexos y las alianzas con otras redes de prácticas espirituales.

De igual modo, la incorporación de tradiciones lejanas a nuevos espacios más que contribuir a la individualización de las prácticas espirituales, genera circuitos, servicios terapéuticos y grupos en donde yace la búsqueda por generar un vínculo con la naturaleza y con otras tradiciones (De la Torre, 2018). Para el caso de SCLC, por ejemplo, es evidente la influencia de *lo maya* en las prácticas espirituales aun cuando no tengan vínculos directos con aquella tradición, lo cual generó nuevas narrativas y rituales híbridos que en muchos de los casos complementan las ontologías de las y los practicantes.

En la lógica antes expuesta, la ciudad de San Cristóbal sería un sitio nodal, participe en las redes de transnacionalización espiritual; es un lugar relevante para la construcción de

encuentros, *workshops*, congresos, ceremonias y rituales para tradiciones de diferentes orígenes, cuestión que resulta atractiva para las personas vinculadas con la espiritualidad de cualquier parte del mundo. Lo antes propuesto, ha resultado en la consolidación de una ciudad multi-practicada por diferentes espiritualidades, ideologías, ontologías estéticas y sus respectivas hibridaciones.

Finalmente, encuentro en el texto de la autora (De la Torre, 2018), los esfuerzos de años de investigación en el campo de la antropología religiosa y una potente teoría que describe la alta plasticidad y la hibridez de las y los practicantes religiosos, a lo cual añadiría la categoría espiritual, y las razones por las que lo propongo se desarrollarán en el próximo capítulo.

Si bien no pretendo realizar una investigación multisituada; sin embargo, bajo el modelo teórico que propone De la Torre (2018), me remitiré a la ciudad de San Cristóbal como un sitio nodal que pertenece a varias redes transnacionales de prácticas espirituales, mismas que a manera de metáfora, son propagadas por los *agentes polinizadores* que recibe y atrae.

En otras palabras, daré por hecho el proceso de transnacionalización de algunas de las prácticas espirituales que aparecerán dentro de la investigación. Por lo tanto, serán espiritualidades que habrán sido des-territorializadas, trans-territorializadas y re-territorializadas en cuanto al modelo teórico antes mencionado y a lo largo del texto, me referiré a ellas como redes de espiritualidad. En ese tenor, la re-territorialización será abordada desde las dinámicas cotidianas de las y los practicantes en la ciudad y no desde la dinámica de movilidad a la que fueron sometidas las prácticas mismas.

Por lo cual, puedo concluir que se necesita ampliar la investigación de los Estudios de la Cultura y los Estudios Urbanos en la ciudad, así como los espaciales de carácter humano y espiritual. Razón por la cual, el objetivo que guía mi investigación es el de analizar la re-territorialización de espacios de montaña por prácticas espirituales, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Con lo cual aportaré a la comprensión de la ciudad desde las prácticas espirituales, además de abrir una brecha para el análisis teórico de las dinámicas espaciales en las investigaciones sobre espiritualidades, replicable en cualquier otra parte del mundo.



**3. RE-TERRITORIALIZACIÓN Y
PRÁCTICAS ESPIRITUALES:
PESPECTIVA TEÓRICA**



El propósito de este capítulo es tomar una posición teórica y discutir los conceptos con los que trabajo a lo largo de la investigación. También, la forma en la que estos se vinculan.

En ese sentido, pretendo desarrollar las nociones ya escritas sobre: *re-territorialización* y *prácticas espirituales*, ambas con un enfoque espacial, lo cual me permite situar la investigación en los espacios vividos —generados y reproducidos— por las prácticas espaciales, estrechamente ligados a la interacción de las y los interlocutores, con la finalidad de comprender la naturaleza real y simbólica del territorio que alberga a los practicantes de diversas espiritualidades. Estas prácticas espirituales que forman parte de la cotidianidad de las y los habitantes, demostrarían la consolidación de una efectiva re-territorialización.

Empezaré por aclarar que estoy interesada en hacer uso de dos conceptos que han sido discutidas en la academia. En primer lugar, la de *re-territorialización* desde el concepto de *territorio* y, en segundo lugar, *prácticas espirituales*, una elaboración que creé ante la relación “en la práctica” entre las nociones de *espiritualidad* y *prácticas espaciales*.

En ambos casos, los conceptos son desarrollados desde la geografía humana, ya que pretendo profundizar en las dinámicas de las y los individuos que habitan el territorio; sin embargo, presentan acercamientos —como se verá más adelante— con la antropología, la sociología, la psicología social, los estudios urbanos y los estudios culturales.

En primer lugar, el abordaje de *re-territorialización* lo hago a través de una breve exposición del concepto *territorio* con Guy Di Méo (1999) y Claude Raffestin (2013), con el propósito de dar nociones sobre aquella abstracción y, de esa forma, mostrar el uso de *re-territorialización* desde el pensamiento de Rogério Haesbaert (2011) y una discusión con Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (2004) sobre otras posibilidades de re-territorializar el espacio.

En segundo lugar, como mencioné brevemente, la elaboración de la noción *prácticas espirituales* la realicé a través del desenvolvimiento de los conceptos de *espiritualidad* y de *prácticas espaciales* para conformar una abstracción teórica nueva que me sea de utilidad a lo largo de la presente investigación.

En cuanto al desarrollo conceptual de *espiritualidad*, se basa en los trabajos de Alejandro Frigerio (2016 y 2020) desde la Sociología de la religión, Leónides Fuentes (2018) desde la psicología y José Miguel Henriques Bairrão (2016) desde la etnopsicología. En los autores antes mencionados, encontré la posibilidad de identificar el concepto espiritualidad y posicionarme de manera efectiva y consciente.

Respecto a *prácticas espaciales*, encontré y articulé en el trabajo desarrollado por Guy Di Méo (1999) las actividades de reproducción que convierten a un espacio en territorio. Y, para la finalidad de mi investigación, la espiritualidad formaría parte de las prácticas cotidianas y de sus respectivas rupturas. Además de enfocar el propósito en la comprensión de la naturaleza concreta y simbólica del territorio.

3.1. RE-TERRITORIALIZACIÓN

El territorio es al espacio lo que la conciencia de clase es a la clase: algo que integramos como parte de nosotros mismos y que estamos listos para defender.

—R. Brunet

En primer lugar, opté por el término re-territorialización por la necesidad de introducir conceptos espaciales en visiones, prácticas y lógicas dentro de la experiencia cotidiana de las y los buscadores espirituales involucrados. Es un concepto que emerge del giro espacial de las ciencias sociales y, si bien parece hacer referencia al sentido físico de un territorio, es menester aludir también a los imaginarios y los símbolos que un espacio produce y reproduce. Aunque trabajo con una de las resemantizaciones del concepto territorio, considero necesario, de manera breve, posicionar los desarrollos teóricos de aquella noción, en tres etapas: territorio, des-territorialización y finalmente, re-territorialización.

3.1.1 TERRITORIO Y DES-TERRITORIALIZACIÓN

El territorio como concepto ha sido una abstracción que se ha discutido en las últimas décadas desde la geografía¹³ y otras áreas del conocimiento. Según Guillermo Castillo (2017), ese auge se debe al impacto de las ideas de Rogério Haesbaert (2011, 2013 y 2016) respecto al territorio y las múltiples dimensiones, escalas y procesos que le atraviesan; de las cuales yo misma haré uso para el desarrollo de la presente investigación.

En cuanto a esa discusión, me remito a Claude Raffestin (1986) en *Écogenèse territoriale et territorialité* y la reflexión que hace Guy Di Méo (1999) en *Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales*, los cuales postulan que el territorio es una reorganización del espacio, donde se manifiestan los signos culturales de la sociedad, que se combinan a diferentes escalas. Por lo tanto, el territorio es un producto de la conciencia humana; es decir, un espacio mental euclidiano que se enfrenta a la materialidad de nuestras experiencias y a las creencias sobre el mundo natural.

En el texto antes mencionado, Di Méo (1999) sustenta que —por lo menos para el desarrollo del tema que expone— existen dos dimensiones que componen al territorio. La primera es el espacio social, en el que existencialmente se realiza la conexión con la sociedad que lo ocupa y es comúnmente estudiado por antropólogos y geógrafos. La segunda, es el espacio vital donde a diferencia del primero, la conexión es subjetiva y depende de la socialización que el individuo o la colectividad establece con la tierra o los lugares.

De igual modo, Di Méo (1999) postula que el territorio reúne las nociones del espacio social y del espacio vivido, además de cuatro significaciones suplementarias: las trayectorias personales y la posible identificación colectiva respecto al lugar, la permanencia y reproducción de los grupos humanos que ocupan el espacio, la identidad colectiva de las personas que habitan un lugar y han instaurado valores patrimoniales en él; y, finalmente, el conjunto de las tres características antes mencionadas, puede conformar una herramienta poderosa para la movilización social.

¹³ Sack, 1986; Agnew, 1994; Di Méo, 1999 y 2000; Stoney, 2001; Santos, 2004; Gregory, 2009; Porto Gonçalves, 2009; Delaney, 2005; Ramírez, 2006; Painter, 2010; Reyes y López, 2012; Fernandes, 2012; Raffestin, 2013; Barabas, 2014 Rodríguez, 2015, por mencionar algunos.

En segundo lugar, el concepto de *des-territorialización* surge del auge del uso de tecnologías de la comunicación y la información y en especial la inmediatez que brinda el internet. Según Bertrand Badie (1995) en *La fin des territoires*, en algún momento nos enfrentaríamos a un mundo sin fronteras. Aquella discusión se tornó polémica y la respuesta por parte de los geógrafos fue inmediata al tratarse de una afirmación paradójica, ya que la sociedad implica un espacio y, por ende, territorialización.

Al respecto, Rogério Haesbaert (2011) escribió *O mito de la desterritorialização*, donde además de hacer un repaso histórico del concepto y explicar el planteamiento eurocéntrico del mismo, expone las dicotomías a las que nos enfrentamos en un mundo capitalista, donde el propio esfuerzo de vivir sin dicha territorialidad implicaría desvincularse de la misma y, por ende, generar un movimiento territorial. En ese sentido, el espacio desde la apropiación es una actividad integradora simbólica-cultural, misma que se inserta en la diversidad y la dinámica temporal del mundo.

En el contexto mencionado, la des-territorialización se presenta como “una recomposición territorial bajo condiciones de gran compresión del espacio-tiempo, donde las transformaciones en las relaciones vinculadas a la distancia y la presencia-ausencia vuelven aún más intensas las dinámicas de desigualdad y diferenciación del espacio planetario” (Haesbaert, 2011: 304). Por lo tanto, serían las personas con las posibilidades económicas de reubicación, las únicas que tendrían la capacidad de multi-territorializarse a su conveniencia.

Además, la noción ha sido utilizada en los estudios culturales latinoamericanos para representar la pérdida de territorio, así como la dinamización social frente a la globalización y la necesidad de nuevas categorías de análisis para el mundo actual. Un claro ejemplo es el *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, dónde se formula la des-territorialización como un proceso de desprendimiento y desarraigo, que impulsa la resignificación de especificidades subjetivas (Vilanova, 2009), además de que no existe una des-territorialización modelo ni un cúmulo de razones homogéneas; por lo tanto, las razones que las causan pueden y deben de ser exploradas. En el caso de la presente investigación, la espiritualidad.

3.1.2 RE-TERRITORIALIZACIÓN

Finalmente, después de aclarar y posicionarme en las nociones de *territorio* y *des-territorialización*, desarrollaré uno de los dos conceptos centrales del presente trabajo de

investigación: la re-territorialización. Al respecto, me baso en el texto antes mencionado *O mito de la desterritorialização escrito en 2011* por el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert e incluyo a la discusión realizada en el texto *Desterritorialización y reterritorialización metropolitana: la Ciudad de México* escrito por Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (2004).

Haesbaert (2011) hace un repaso histórico del concepto para después explicar las raíces eurocéntricas del mismo—tal como comenté al inicio de este capítulo—. En ese sentido, en el desarrollo conceptual del texto, evidencia la incapacidad de generalizar las experiencias espaciales del mundo junto con las de las y los habitantes de las periferias del planeta; por dicha razón, la des-territorialización, junto con la pérdida de los territorios y el fin de las fronteras, sería un mito.

En los capítulos finales del libro, el autor propone que la dinámica espacial no se debe limitar a territorializaciones y desterritorializaciones, ya que no son capaces de describir de manera generalizada las prácticas espaciales de hombres y mujeres en diferentes contextos sociales y latitudes; en todo caso, se podría explorar otras dinámicas que el espacio social nos proporciona, mismas que permiten la reconstrucción de nuevos referentes territoriales, tanto materiales como inmateriales, funcionales y por supuesto simbólicos; es decir, la posibilidad de una multi-territorialización igualitaria y respetuosa.

3.1.3 LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DE PLACER Y DEL DISFRUTE

En ese sentido, la re-territorialización para Haesbaert (2011) es la reapropiación de los espacios donde nos sentimos verdaderamente identificados y comprometidos, la construcción de lo que Henri Lefebvre (1974 y 1973) denomina *un espace de jouissance* en *La production de l'espace* y en *Vers une architecture de la jouissance* y que Rogério traduce como espacio de placer en el texto citado; sin embargo, yo sugiero usar espacio de disfrute también, al encontrar más acertada la traducción.

Hecha esa salvedad, el *espace de jouissance* sería un espacio que procura la desvinculación del modo de producción capitalista modernizado, el cual se separa de la producción de plusvalía; además, los recursos naturales que alberga este tipo de espacio no

son vistos como un producto ni como una fuerza productiva, por el contrario, son el resultado de relaciones sociales igualitarias, respetuosas con la vida en general y, en palabras de Felipe Mardones (2016), separadas de la dinámica de separación que promueve el capitalismo.

Es en ese mismo tenor, fue importante la identificación teórica de los propósitos de los espacios que pretendo estudiar, ya que en las observaciones hechas hasta el momento en el trabajo de campo, he visto que los espacios re-territorializados para prácticas espirituales son firmes esfuerzos por construir *espacios de placer o de disfrute*, que buscan salir de la lógica de producción capitalista modernizada, los cuales a pesar de no ser espacios públicos, son espacios privados –e incluso domésticos– que se comparten con amigos, familiares e interesados con las prácticas espiritualidades.

De manera puntual y para los motivos de la investigación, en los espacios antes mencionados lo que se reproducen son prácticas vinculadas: al bienestar emocional y físico, a la búsqueda de experiencias incorpóreas y al establecimiento de vínculos con lo sagrado; es decir, prácticas espirituales que estimulan el encuentro, la reunión y la simultaneidad, donde los recursos naturales que se encuentran en él son considerados elementos sagrados dentro de varias cosmogonías.

Para ser más específica, me refiero a un espacio habitado que tal como lo plantea Lefebvre (1974), es parte de la vida cotidiana de hombres, mujeres, niñas y niños, el cual se percibe, se concibe y se vive. Donde no se busca la homogeneización, sino al contrario se respetan y destacan las diferencias. Razón por la cual, considero fundamental el uso del concepto re-territorialización mediante las prácticas espirituales.

Finalmente, la sólida re-territorialización a la que nos invita Haesbaert (2011), implica la responsabilidad de “terminar primero con la explotación e indiferencia de los hombres (y mujeres) entre sí y de los hombres (de la humanidad) para con la propia naturaleza” (Haesbaert,2011: 306). Sin duda, una sugerencia que se puede tornar difícil en cuanto a las dinámicas de lo que Lefebvre (1974) llama la producción del espacio bajo un sistema capitalista.

3.1.4 RE-TERRITORIALIZACIÓN Y LA BURGUESÍA FOOTLOOSE

El concepto re-territorialización ha sido utilizado también como una herramienta para la crítica económica y política de la transformación de los espacios, tal es el caso del texto de Lindón y Hiernaux (2014) donde muestran —para el caso de la Ciudad de México— las dinámicas de las nuevas periferias que percibieron a lo largo de sus investigaciones. Según ellos, tanto las nuevas burguesías como los sectores populares comparten alta movilidad espacial. Los primeros por el desplazamiento para realizar actividades laborales, sociales y de ocio, mientras que los segundos por buscar mejores condiciones de vida o lo que ellos llaman una *quimera*.

En ese sentido, los autores (Lindón y Hiernaux, 2004) analizan a las burguesías *footloose* —como los autores le nombran— desde las prácticas y las estrategias de estos actores globalizados, aparentemente desprendidos de territorios por los cuales transitan gracias a su alta plasticidad, mediante lo cual, se constituiría una inserción prioritaria en el espacio global, mediante la participación económica y cultural en el espacio local. Además de la resignificación de espacios por otros sectores sociales, la apropiación y la introducción de un lugar a la escala global.

Si bien los autores (Lindón y Hiernaux, 2004) aceptan que no hay un patrón único en esa dinámica, ya que es posible la gestión de preferencias, me parece interesante que el común denominador entre los re-territorializadores, como los denominan los autores— sea el nivel económico y no se considere la posibilidad otro tipo de *prácticas re-territorializadoras*. Como en el caso de la presente investigación, la espiritualidad.

De manera semejante, destaco la posición de Lindón y Hiernaux (Lindón y Hiernaux, 2004) frente a la imposibilidad de generar un vínculo profundo entre el sujeto y el espacio, donde no se construyen identidades y, por lo tanto, según ellos, nunca llegará a constituirse un verdadero habitante del lugar en el sentido *heideggeriano*, es decir, anclado profundamente al espacio. Considero importante revisar este planteamiento con detenimiento, ya que, por lo observado durante mi trabajo de campo, existen nexos fuertes entre los espacios y las y los re-territorializadores, ya que forman parte de sus prácticas cotidianas —que para los motivos de mi investigación— se vinculan con las espiritualidades que practican.

En resumen, ante la imposibilidad de *des-espacializarse* y la necesidad de teorizar sobre dinámicas alternativas de recomposición territorial que hoy en día existen, propongo la posibilidad de una efectiva re-territorialización, tal como lo sugiere Haesbaert (2011) de los espacios por prácticas espirituales, donde además de generar vínculos fuertes con los lugares, vislumbro la construcción de *espaces de plaisir* donde se pretende una convivencia armónica y justa entre el ser humano con la naturaleza, tal como lo plantea Haesbaert (2011), más allá de una relocalización objetiva, a la que se remiten Lindón y Hiernaux (2004).

Considero fundamental el uso de este concepto para plantear preguntas sobre las dinámicas de personas que optan por prácticas de espiritualidad inspiradas en diversas tradiciones, observadas durante el trabajo de campo en la periferia de montaña de SCLC, ya que es evidente la reconfiguración (y hasta cierto punto producción) espacial por nuevos grupos sociales que gracias a su alta plasticidad, los cuales, han trasplantado sus propias costumbres, identidades, imaginarios y sistemas de valores a un nuevo espacio, con la finalidad de *re-territorializar* y, por ende, generar nuevos horizontes ontológicos.

Finalmente, considero que las tres miradas son fundamentales para abordar el fenómeno observado en la ciudad, ya que, como se ha hecho énfasis en reiteradas ocasiones, las personas al desplazarse llevan consigo bienes simbólicos, prácticas culturales e imaginarios, además de percepción, memoria, sentimientos. Para lo cual, se requiere de una reinterpretación de significados y valores que se encuadren con el contexto social, político y económico del lugar receptor.

3.2. ESPIRITUALIDAD COMO PRÁCTICA DE RE-TERRITORIALIZACIÓN

En cuanto a la segunda teoría central de mi investigación, elaboré la noción de *prácticas espirituales* por dos razones. La primera fue al encontrar –durante la observación participante– inconsistencias entre las nociones ya existentes y la realidad observada, además de que las y los interlocutores no parecían sentirse cómodos (ni autodefinirse de esa forma) con los conceptos con los que regularmente se les identifica en trabajos académicos a los practicantes

espirituales¹⁴. En segundo lugar, por la necesidad de desarrollar un concepto espacial desde la lógica de las prácticas espirituales, tal como se verá a continuación.

En este sentido, a la luz de respetar a las y los polinizadores y esclarecer mi investigación, procedí a la elaboración de dicha nueva categoría adaptando el concepto de *espiritualidad* desde autores latinoamericanos que han escrito al respecto desde diversas áreas del conocimiento y *prácticas espaciales* desde la geografía francesa con Guy Di Méo. Con la finalidad de proponer un concepto sólido para la elaboración de mi investigación y posibles usos en un futuro.

Con respecto a el concepto *religión* no resultó preciso para la presente investigación, ya que además de que los mismos practicantes espirituales se niegan rotundamente a ser clasificados como religiosos, es regularmente vinculada a grupos organizados, con perduración temporal e incluso espacial, y que a su vez, tal como lo recupera Frigerio (2020) en Beseke (2005), los cuales generan clasificaciones limitantes que invisibilizan comunidades y prácticas que no tienen un sistema institucionalizado pero que cumplen con un rol importante en la vida cotidiana de las personas.

3.2.1 ¿ESPIRITUALIDAD, RELIGIÓN O *NEW AGE*?

Las herramientas teóricas con las que se han abordado los estudios de las religiones se han apegado al modelo cristiano y católico (Frigerio, 2016 y 2020), dejando fuera cientos de participaciones alternativas. Dichas clasificaciones han facilitado la estigmatización y el rechazo de los grupos no dominantes o hegemónicos.

Alejandro Frigerio (2016) postula que la espiritualidad desde sus defensores funciona en la sociedad como una forma contemporánea de religiosidad, mediante la cual se prioriza la experiencia religiosa subjetiva frente a la legitimidad de las autoridades religiosas; por ende, se coloca al individuo como árbitro de su legitimidad. Frigerio (2020), identifica prácticas

¹⁴ *New Ager*, nuevos movimientos religiosos, nuevos practicantes religiosos, sectarios o guerreros de luz, por mencionar algunos.

alternativas que se han escapado de la teoría antropológica y sociológica de la religión al no formar parte del estricto concepto que los limita. No obstante, juegan un papel fundamental en la vida de las personas y de la sociedad de la actualidad.

La *espiritualidad* es un debate existente en el idioma inglés y según Frigerio (2020), ha crecido considerablemente por: la búsqueda de una conceptualización adecuada del fenómeno que contemple la opinión nativa, pero también la posibilidad de su análisis académico; la necesidad de plantear una relación con el concepto “religión” en búsqueda de un uso más englobante, en lo que él denomina la modernidad tardía, y la urgencia de identificar la trascendencia de dichas espiritualidades en la sociedad.

Si bien el concepto de espiritualidad se ha intentado vincular con los de: *New Age*, *spiritual seekers*, espiritualidad post-cristiana, *self spirituality*, *reflexive spirituality* o *subjective spirituality* (Frigerio, 2016), por mencionar algunos, en las nociones antes mencionadas, se coincide que lo sagrado se encuentra intrínsecamente en el mundo y en el cosmos; por lo tanto, para mantener contacto con lo sagrado se debe generar una conexión mediante el desarrollo personal, es decir, el *self*. Sin embargo, dichos conceptos se usan en los cuerpos académicos, no en la práctica, ya que ellas y ellos no suelen autodefinirse de esa manera por encontrarlos peyorativos y no pertinentes.

Es en ese sentido que José Francisco Miguel Henriques (2016) afirma que el discurso académico ha sido despectivo con las prácticas religiosas y espirituales a lo largo del tiempo, y tal como lo señala, la retórica supuestamente científica concibe a lo religioso como una señal de atraso. Razón por la cual, según Fuentes (2018), en muchos casos, las personas optan por auto reconocerse como espirituales y no como religiosas ni los conceptos mencionados, por aquella connotación negativa que ha tenido por años.

Además, según Henriques (2016) la hostilidad contra los practicantes de manifestaciones religiosas y espirituales es común, ya que se les tilda de creer en una “ilusión” o de “opio del pueblo”, posiciones contrarias a la idea de razón y progreso desplegadas en la modernidad. Razón por la cual, veo en la investigación una posibilidad de hacer un esfuerzo por comprender otras ontologías de manera genuina, además de contribuir a crear un clima de tolerancia y de respeto entre las diferencias a través de la ciencia.

3.2.2 MISTICISMO, LA GÉNESIS DEL CONCEPTO

A diferencia de lo que muchos puedan pensar, La génesis del estudio de la espiritualidad se ubica durante el movimiento Romántico del siglo XVIII cuando se “celebraba la autoridad moral y la crítica del individuo, la imaginación, la intuición y la conexión con la naturaleza y la bondad intrínseca de los humanos corrompida por la presión social, así como el rechazo a las autoridades externas” (Frigerio, 2016: 213). Según Frigerio (2016), aquellas ideas fueron retomadas por la contracultura de los 60's, junto con la sacralización del *self* por la influencia de las religiones orientales de la época.

El misticismo es la categoría propuesta por Ernst Troeltsch (1931) que ha sido olvidada ya que la sociología de la religión se enfocó en la dicotomía sectas-iglesias y muy posiblemente no fue comprendida en su época. Según Troeltsch (1931), el misticismo sería un tipo de religión autónoma, donde existiría un sistema propio de creencias y explicaciones; además, la aceptación de verdad en otro tipo de prácticas religiosas, la poca factibilidad de crear comunidades estables y, destaco, la participación y prevalencia de personas educadas en esta categoría. En sus palabras, “en general, las clases educadas modernas no entienden nada salvo el misticismo” (Troeltsch, 1931: 799).

En ese sentido, si bien no profundizaré en el tema ni lo usaré a lo largo de la investigación, considero importante reconocer que la teoría de Troeltsch propone la existencia de misticismo fuera de las iglesias instauradas, a lo que Streib y Hood (2016) en Frigerio (2020) denominan *unchurched mysticism* y según ellos, se define por la individualidad. Coincido con Frigerio (2016) en considerar que aquellas prácticas mencionadas, serían las que hoy en día se expanden bajo la denominación “espiritual”, donde las personas que se consideran *espirituales, pero no religiosos* pueden tener experiencia y crecimiento de manera privada, a diferencia de las prácticas religiosas.

3.2.3 ESPIRITUALIDADES, CRÍTICAS Y CARACTERÍSTICAS

Las críticas que se le hacen a las prácticas espirituales recaen en el abuso del individualismo y la supuesta pérdida de sociabilidad, al mostrar al practicante como ser autónomo que elige

su camino dentro de la espiritualidad. Sin embargo, según Roof (1998) en Frigerio (2016), la decisión de iniciarse en el camino espiritual puede ser un acto de resistencia política, donde a su vez existe una preocupación por la sostenibilidad, la paz mundial, el movimiento feminista, el movimiento anti especista, entre otros.

En cuanto a la crítica que se le ha hecho al individualismo, según Frigerio (2020), no es que en la actualidad exista una autonomía religiosa diferente y las personas puedan decidir sobre esa área de su vidas y antes no. Es más bien el hecho de que la regulación religiosa ha disminuido y la globalización facilita la presencia de prácticas religiosas y espirituales diferentes en la mayor parte de las sociedades. Cuestión que es evidente en los datos cuantitativos que ofrecen los censos de población, que, para el caso del estado de Chiapas, por ejemplo, es aplicable, además de la existencia de espacios de sociabilidad donde se realizan dichas prácticas y que hoy en día, se aprecian con más frecuencia en la ciudad de SCLC y sus periferias.

Respecto a la pérdida de sociabilidad a la que hacen alusión los críticos del concepto, Frigerio (2020) rescata el trabajo de Meintel (2014) donde postula que este tipo de agrupaciones son capaces de generar *communitas*, pero a diferencia de iglesias comúnmente establecidas, la relación entre las y los individuos involucrados depende de la afinidad, más que de la afiliación. Por lo tanto, existe una convivencia aún más fuerte, donde se contienen y validan las experiencias religiosas (agregó espirituales, también) y emocionales.

Como se afirmó arriba, ha sido evidente durante el trabajo de campo, ya que los vínculos entre las y los participantes de las prácticas espirituales existen en las sociabilidades de sus cotidianidades; es decir, es muy común que coincidan en otros espacios tales como: escuelas y centros de educativos para ellos mismos o sus hijos, tiendas donde se practica el comercio justo, lugares recreativos y centros culturales, consultorios de medicinas y terapias alternativas, organizaciones no gubernamentales, sitios de *coworking* y espacios domésticos, entre otras, coincidiendo con lo que Carozzi (2000) denomina como un “circuito alternativo”.

Finalmente, autores como Steve Bruce (2006 en Frigerio, 2016) consideran a lo espiritual como nuevas y frágiles modalidades de lo religioso, sin impacto social en concreto y que además pretenden la domesticación de tradiciones y prácticas culturales ajenas, en un

afán de homogeneizarlas, sanitizarlas y pacificarlas; desplazando la justicia social o la protección de la naturaleza, que hoy en día las pueda caracterizar. Cuestión con la que, a diferencia de Bruce, no considero que sea posible establecer generalizaciones para todas y cada una de las prácticas espirituales, fundamento del que daré cuenta a lo largo del escrito de esta tesis.

Tal como se ha mencionado a lo largo del texto, tanto la espiritualidad como la religiosidad son conceptos excluyentes, pero pueden solaparse y existir de manera separada (Fuentes, 2018). Por otra parte, para Fuentes (2018), existe una aparente polarización con ambos conceptos, ya que según él la espiritualidad es una realidad incorpórea donde la persona experimenta la trascendencia y le da sentido a su vida, lo cual influye de manera positiva en su bienestar: mientras que por su parte, en la religión el sujeto se ve vinculado a las prácticas sociales y encuentra en los ritos, las normas y la doctrina, aquella búsqueda de lo divino a través de cualquier experiencia de vida (Koenig, 2000), siendo una guía interna, básica para el bienestar humano, misma que influye en la vida, la conducta y la salud, sin importar las filosofías, creencias o prácticas religiosas de las personas (Pinto, 2007 en Fuentes, 2018).

En ese sentido, las características principales de la espiritualidad serían la individualidad y la subjetividad (Fuentes, 2018), donde se pueden incluir de manera sincrética y respetuosa elementos de diversas ontologías, con la finalidad de encontrar: paz, significado y valor de la existencia, armonía con uno mismo y lo demás —es decir: la naturaleza, el cosmos, la sociedad, etc.—, la cual puede incluir o no la existencia de dios (Lenoir, 2005 en Rodríguez 2011).

De esta manera, sería la espiritualidad un impulso de trascendencia para el ser humano, la cual le puede dar un propósito a su existencia, mediante la búsqueda de una vinculación significativa con lo sagrado (Fuentes, 2018). Además de identificarse con la trascendencia, la compasión, lo subjetivo, los valores y el sentido de conectividad con la vida en sus múltiples manifestaciones. Siendo la y el practicante espiritual, la única autoridad capaz de validar la experiencia individual, además de ser la única apta en desarrollar dichas prácticas y darles significado. Sin duda, otra propuesta para conocer y acercarse a lo sagrado, donde se prioriza la experiencia, los sentimientos y la intuición. En ese sentido, el diálogo será la técnica

con la cual podré obtener información sobre lo que para ellas y ellos significa y la manera en la que viven sus espiritualidades en los espacios de montaña.

Finalmente, no descarto que existe una urgencia en la actualización de los conceptos involucrados, ante la inminente necesidad de involucrar las prácticas cotidianas presentes en el campo social. Lo antes mencionado, abriría las puertas a la inclusión de las espiritualidades y su respectiva materialización en el espacio. Coincido con Alejandro Frigerio (2020) al considerar que la sociología, la antropología y teología de la espiritualidad, tienen cabida en los estudios de la religión, sin embargo, deben de ser cuestionadas de no caer en los parámetros catolicocentrista y modernocentistas en los que se han limitado a estudiar “lo religioso” y de esa forma, han perdido de vista las prácticas espirituales y la importancia que hoy en día tienen.

3.3. LA RE-TERRITORIALIZACIÓN POR PRÁCTICAS ESPIRITUALES

Finalmente, para hacer uso de la noción de *prácticas espirituales*, parto de las *prácticas espaciales*, un concepto básico en la Geografía Humana. Sin embargo, realizo un diálogo con otras ciencias sociales, que para los motivos de mi investigación serían la sociología, la antropología, la psicología social, los estudios culturales y los estudios urbanos.

Para la elaboración de la noción propuesta, regresaré al texto escrito por Guy Di Méo (1999) que mencioné en el primer apartado de este capítulo, donde el autor propone que las prácticas espaciales son el resultado de la repetición y la ruptura en las actividades de reproducción presentes en la cotidianidad de las y los individuos, de las cuales emergen los imaginarios colectivos y que son necesarias para forjar un territorio y una territorialidad.

Es a través de las prácticas espaciales de la vida cotidiana que se unen la sociedad con la y el individuo (Di Méo, 1999). Por lo tanto, para los usos de esta investigación, la espiritualidad sería contemplada más allá de los rituales y las liturgias que caracterizan a la religión; es decir, desde su cotidianidad, su rutina, su repetición, su movimiento y su convivencia con otros seres vivos —no necesariamente humanos— con los cuales se

comparte el territorio. Un territorio que se habita, se usa, se imagina y se tiene un valor simbólico e incluso emocional.

En la presente investigación pretendo comprender las *prácticas espirituales* a través de las *prácticas espaciales* de las y los individuos en cuanto al espacio vivido, ya que es ahí donde, según Di Méo (1999), se impregnan los valores culturales que permean al grupo y según el autor (1999), se puede acceder a ellos mediante: la escucha de los actores —en mi caso, el diálogo con las y los practicantes de esta espiritualidad—, la consideración las actividades realizadas en dichos espacios —mediante la observación participante—, las representaciones de los mismos y, por supuesto, los imaginarios espaciales que implican.

En ese tenor, las prácticas antes mencionadas conforman circuitos especializados de espiritualidad, los cuales rebasan los conceptos de religión, secta o grupo *New Age*, ya que no encajan en los modelos de liderazgo institucional, ni en los marcos doctrinarios y normativos ya definidos. Los circuitos antes mencionados están conformados por *agentes polinizadores* de espiritualidades híbridas y eclécticas, son personas con un capital social y cultural amplio que predicán el conocimiento holístico y navegan en redes cosmopolitas globales de espiritualidad, además de formar parte de campos especializados como la salud, la ciencia, el arte, la academia, el deporte, etc. (De la Torre, 2015).

En resumen, a lo largo de la presente investigación utilizaré el concepto de *prácticas espirituales* para referirme a las actividades cotidianas que se vinculan con lo espiritual en cualquier circunstancia y son parte de la conservación de un territorio; es decir, se relacionan con la trascendencia, la conectividad con otras manifestaciones de vida, el auto-descubrimiento, la búsqueda de una realidad incorpórea, la paz mundial, la armonía con uno mismo y con la naturaleza, pudiendo estar vinculadas a una práctica religiosa o no y siendo el o la practicante quien tiene la capacidad de agenciar sus propias creencias.

Tal como se ha expuesto hasta este punto, las prácticas espirituales son un método que posibilita la reproducción de diferentes tradiciones y la conservación y actualización de las mismas; por lo tanto, estaríamos hablando de una herramienta mediante la cual se re-territorializa un territorio de manera efectiva; es decir, la sincera apropiación del espacio en búsqueda de un espacio de placer o de disfrute, donde se rompen las dinámicas capitalistas de producción del espacio a las que estamos acostumbrados.

A partir de lo antes señalado, propongo que la pregunta que dirija la investigación sea: ¿Por qué los practicantes espirituales han re-territorializado espacios de montaña en San Cristóbal de Las Casas?, para la cual será necesario responder de manera secundaria: *¿Por qué* algunos practicantes espirituales optan por la re-territorialización de los espacios de montaña? y *¿Cuáles* son las dinámicas que realizan los practicantes espirituales en ese tipo de espacios naturales?



4. RUTA METODOLÓGICA

Durante el planteamiento de esta investigación realicé las primeras visitas a campo y entablé algunas conversaciones fructíferas con practicantes espirituales en San Cristóbal de Las Casas, a la par del desarrollo del estado del arte y la contextualización geográfica, histórica y social de la ciudad. Sin embargo, no fue hasta que acudí a una ceremonia inspirada en la tradición lakota que observé, identifiqué y después desarrollé la noción de re-territorialización de los espacios de montaña por prácticas espirituales. Mi propuesta investigativa siempre incluyó el uso de la etnografía como método ya que estaba consciente de que pretendía explorar las dinámicas espirituales y territoriales que se dan en contextos de montaña en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Si bien desde un inicio propuse un itinerario flexible en el que definí pautas y seleccioné tareas específicas, me enfrenté a lo que Plano y Querzoli (2003) denominan la reelaboración de la investigación a partir del juego de construcción, en la que hubo un constante replanteamiento de la postura teórica y metodológica en cuanto a la búsqueda de congruencia de lo vivenciado en campo.

En ese tenor, viví un proceso de inmunización tal como lo propone Saltalamacchia (1992) en el que además de revisar los antecedentes académicos del lugar y de las prácticas mismas, experimenté en primera persona las dinámicas ahí realizadas, lo que me llevó a ser considerada parte del grupo y, así, generar *rapport* con las personas pertenecientes a la red.

El propósito de este capítulo es hacer una breve revisión sobre el proceso metodológico que guio la presente investigación, desde el planteamiento y los cambios que surgieron durante el trabajo de campo, hasta las dificultades a las que me enfrenté y las soluciones creativas con las que accioné.

En un primer apartado, profundizo el método con el que realicé la investigación. Posteriormente, expongo las técnicas a las que recurrí para cumplir los objetivos de investigación. Después, muestro las herramientas con las que recopilé y analicé la información obtenida durante el trabajo de campo.

4.1 ETNOGRAFÍA: ENTRE LA REFLEXIVIDAD Y LA PERCEPCIÓN AMPLIADA

En cuanto al método etnográfico, retomo las consideraciones de Rosana Gubern (2011) en *Etnografía, Método, campo y reflexividad* y de Francisco Ferrándiz (2011) en *Etnografías contemporáneas: anclajes métodos y claves para el futuro*, por encontrar en ellas el reconocimiento de mi mirada como investigadora acompañada de cotidianidades y otras maneras de significar el mundo, mismas que permitirán construir el relato etnográfico.

En primer lugar, Guber (2011) ve en la investigación un posible diálogo entre diversas interpretaciones y formas de estar en el mundo. Desde este acercamiento, la reflexividad etnográfica sería el eje central del trabajo de campo. Se propone que el investigador –o investigadora– conozca las formas en la que individuos o grupos establecen miradas y lógicas de sentido a sus quehaceres cotidianos. Por lo tanto, se determina que el proceso investigativo se despliega dentro de un habitus disciplinario, un marco epistemológico y unas preferencias teóricas; y las y los interlocutores tienen su propia reflexividad y su propia manera de relacionarse y de imaginar el mundo. Es decir, en contra de una mirada científicista que sitúa al investigador por fuera de su objeto de estudio, que busca explicar la realidad de los otros, con la reflexividad se pone el acento en el contexto que atraviesa tanto a investigadores como a los sujetos de estudio. Se busca la conversación entre las distintas reflexividades.

En segundo lugar, encuentro en Francisco Ferrándiz (2011) la propuesta de la etnografía como una práctica mediadora en la que el investigador vive dentro de una “esquizofrenia metodológica o conciencia explícita o percepción ampliada” (Ferrándiz, 2011:13), donde a través de la reflexividad y la imaginación antropológica se pueden comprender nuevos y cambiantes procesos sociales. Además de encontrar relatos anecdóticos que experimenta el autor durante algunas de sus investigaciones, en las cuales también se evidencian prácticas religiosas y espirituales.

4.2 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN: PLANTEAMIENTOS Y REALIDADES REQUERIDAS

En un inicio, opté por la observación participante y el diálogo como técnicas de investigación, ya que dichos elementos permitieron el acceso y análisis de las prácticas y dinámicas realizadas en los espacios re-territorializados, además de los relatos de las y los practicantes que realizan en cuanto a las dinámicas territoriales.

Sin embargo, durante el avance de la investigación, la acumulación de tiempo dedicado a trabajo de campo y la información preliminar obtenida en las sesiones de diálogo, me vi en la necesidad de incorporar la cartografía social y el análisis de contenido digital como técnicas de investigación para la resolución satisfactoria de los objetivos planteados.

La primera técnica seleccionada fue la observación participante, la cual consistió en recoger información directamente en el campo sobre los temas de interés. En este caso, realicé un registro sistemático de las dinámicas de re-territorialización en materia de prácticas espirituales, sobre todo en las ceremonias y las actividades a las que se me convocaba. Realicé un total de 16 observaciones participantes y es necesario mencionar que me fueron solicitadas medidas especiales para respetar las ceremonias y a los y las participantes; por lo tanto, entre otras cosas, no tomé fotografías ni videos durante las visitas a campo.

Definitivamente, el uso de la observación participante fue parte crucial de la investigación, ya que además de que me abrió puertas dentro de la red de practicantes espirituales, me permitió conocer ideas generales de su ontología, obtener claves culturales necesarias para la comprensión del fenómeno estudiado, además de apreciar en primera persona las dinámicas sociales y territoriales con las que cotidianamente practican sus espiritualidades. La principales ventajas que encontré con su uso fue el conocimiento del hacer a la par de las y los practicantes de esta espiritualidad (escuchar, ver, oler, preguntar, tocar), con lo que obtuve un máximo rendimiento metodológico y la soltura técnica con la que se ejecuta.

Es necesario mencionar que mi observación participante estuvo estrechamente vinculada con la interacción entre el espacio físico y el comportamiento de la red de espiritualidad. Considero además de antropológico, fue un abordaje geográfico con el que

logré comprender cómo se utiliza, se percibe y se construye socialmente el espacio periférico de montaña para prácticas espirituales, así como interpretar los códigos socio-culturales de éstas.

La otra técnica seleccionada desde el planteamiento de la investigación fue el diálogo, la cual consistió en sesiones de comunicación oral programadas con hombres y mujeres pertenecientes a la red de espiritualidad investigada. En este caso, realicé registros de audio con sus respectivas transcripciones y algunas anotaciones adicionales en la bitácora de campo cuando consideré que eran necesarias. Realicé un total de 12 sesiones de diálogos con 10 practicantes espirituales de la red investigada.

Seleccioné esta técnica por encontrarla funcional para abordar el acontecimiento social mediante la materialización de la experiencia por medio de: los testimonios, las experiencias espirituales, la narrativa de las relaciones entre diferentes sectores sociales y culturales y los diferentes lugares de origen, así como las expectativas que pudieran tener del futuro, los imaginarios espaciales de SCLC y la sacralización de los espacios periféricos de montaña. Esto me permitió aportar originalidad en el valor subjetivo de los relatos mismos, al captar los sentidos de una colectividad en el fenómeno social y una especie de amor intelectual (Bourdieu, 1999).

Considero que los diálogos, a diferencia de las entrevistas, propició una relación horizontal entre la mujer mexicana investigadora que soy y las y los interlocutores que participaron, ya que, en lugar de colocarme como protagonista, reconocí que existía información necesaria tanto en ellos como en mí. Así, el diálogo posibilitó conocer las prácticas que yacen en la cotidianidad territorial, sus vivencias y sus reflexiones.

A las y los diez personas, que fueron parte de las sesiones de diálogos, las conocí durante el trabajo de campo, ya que estuvieron presentes en las ceremonias que presencié. Posteriormente, logré establecer una comunicación más profunda. Los seleccioné por la confianza que existía en nosotros, además de encontrar en sus perfiles información que consideraba que resultaría (y resultó) de gran aporte para la presente investigación. En resumen, dialogué con: Alfredo, Violibri, Francisca, Uciel, Pavel, Vinicio, Maya, Sofía, Saideé e Isaí; En la tabla 2, se encuentra la relación de sesiones de diálogo realizadas mientras que en la gráfica 2, se puede apreciar información general en cuanto a ellas y ellos.

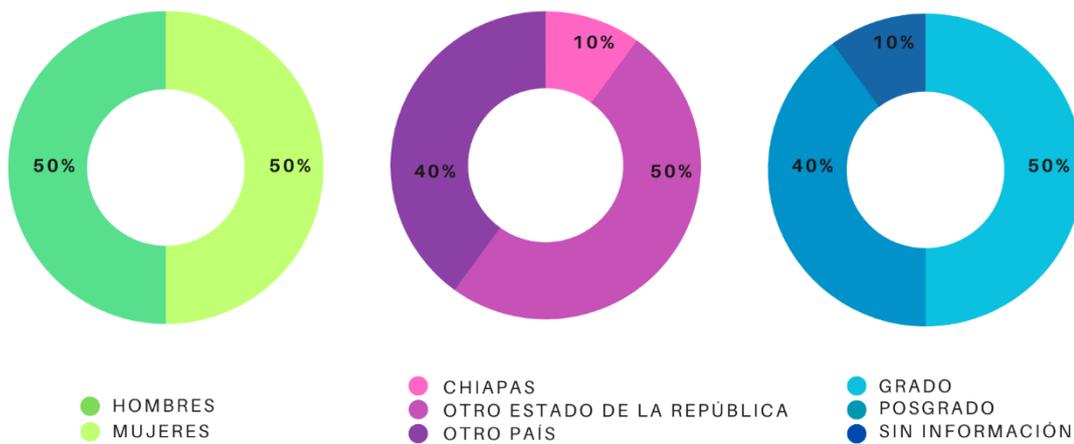
Tabla 2. Relación de sesiones de diálogo realizadas

Nombre	Lugar	Fecha
Alfredo	Restaurante en el centro histórico de SCLC	Agosto/2022
Pavel	Institución educativa en SCLC	Septiembre/2022
Saideé	Espacio doméstico, SCLC	Octubre/2022
Francisca	Espacio doméstico, SCLC	Noviembre/2022
Isaí	Espacio doméstico y ceremonial, SCLC	Noviembre/2022
Violibri	Espacio doméstico y ceremonial, SCLC	Noviembre/2022
Sofía	Café en el centro histórico de SCLC	Noviembre/2022
Uciel	Café en el centro histórico de SCLC	Diciembre/2022
Vinicio	Café en el centro histórico de SCLC	Diciembre/2022
Vinicio	Café en el centro histórico de SCLC	Enero/2023
Maya	Café en las afueras de SCLC	Enero/2023
Alfredo	Restaurante en el centro histórico de SCLC	Enero/2023

Fuente: Elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo

Gráfica 2 Comparativo sobre sexo, lugar de nacimiento y grado de estudios de las y los practicantes espirituales

COMPARATIVO DE SEXO, LUGAR DE NACIMIENTO Y GRADO DE ESTUDIOS DE LAS Y LOS PRACTICANTES ESPIRITUALES CON LOS QUE DIALOGUÉ



DENISSE ROSAS (2023) CON DATOS OBTENIDOS EN TRABAJO DE CAMPO

Fuente: Elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo

Respecto al sexo de las y los practicantes espirituales de la red, hubo una representación igualitaria entre hombres y mujeres que seleccioné para los diálogos. Si bien durante la investigación no profundicé en cuestiones de género ni de identidad de sexo, no fue un tema del todo alejado, ya que durante las ceremonias siempre se promovió el respeto a la diversidad en todas sus facetas.

A pesar de que para el momento de la investigación todas y todos viven en San Cristóbal de Las Casas, la mayoría de las y los practicantes de esta espiritualidad con los que dialogué son originarios de otros estados de la república mexicana, seguido por originarios de otro país; y, en un único caso, un originario del estado de Chiapas, pero de la región costera, no de los Altos.

Referente a los niveles educativos, en su mayoría, las personas tienen grado universitario (*bachelor degree*, licenciatura, carrera universitaria, estudios superiores, *diplôme*, etc.). En segundo lugar, posgrados (*postgraduate*, maestría, *master 's degree*, doctorado, *PhD*, etc.). Sus áreas de preparación son derecho, antropología, economía, educación, matemáticas, arte teatral, filosofía, ciencias agrícolas, fisioterapia y artes visuales.

No obstante, el grado de estudios reportado es meramente informativo, ya que las profesiones y los oficios que los practicantes de la red hacen no están necesariamente vinculadas a los grados que han obtenido dentro de las instituciones universitarias. Lo anterior, me recordó al concepto propuesto por Paul Vidal de La Blanche (1911) en *Les genres de vie dans la géographie humaine*, donde las personas realizaban actividades que garantizaban su existencia y su reproducción en el *milieu*, es decir el espacio físico.

En ese sentido, los géneros de vida de las y los practicantes espirituales que estudié responden a una sociedad contemporánea, expuesta a la modernidad y la globalización, donde es posible conjugar dos o más géneros de vida para complementar sus necesidades económicas o diversificar sus actividades a gusto propio, por lo tanto, entre ellas y ellos encontré que son: profesoras(es) de yoga, doctorandas(es), artesanas(os), vendedoras(es) ambulantes, carpinteras(os), empresarias(os), administrativas(os), parteras(os), terapeutas tanto en el ámbito físico, psicológico, como en el espiritual.

Como se mencionó en la introducción de este apartado, considero que la investigación

tuvo un itinerario flexible que necesitó de su reelaboración para obtener resultados que se ajusten a la realidad observada y no se aferran a una realidad teórica lejana y fría. Dicha reestructuración implicó detenimiento en el sentido teórico y su resultado fue la elaboración del concepto prácticas espirituales, mientras que, en el sentido metodológico, comprendió la etnografía virtual y la cartografía social como técnicas de investigación complementarias.

En este tenor, la etnografía virtual fue una técnica que incluí al descubrir la importancia del internet, en especial de las redes sociales y las aplicaciones de mensajería instantánea para la sociedad contemporánea y en lo que a mi confiere, las redes espirituales presentes en la ciudad. Comprendiendo que lo que aquí propongo es una renegociación metodológica en la investigación social (González y Servín, 2007) que atiende las necesidades de las sociedades contemporáneas.

Durante el proceso de inmersión, por recomendación de mi asesora, busqué información en las redes sociales enfocadas en habitantes de la ciudad, fue así como encontré varios grupos y perfiles enfocados en la difusión de información y el establecimiento de comunicación permanente y constante entre practicantes espirituales de diferentes redes de espiritualidad de la región, ya que no se limita a la ciudad.

El objetivo de agregar esta técnica a mi investigación fue generar un *continuum* entre lo digital y lo no digital, tal como lo sugiere Christine Hine (2015) en *Ethnography for the internet: embedded, embodied and everyday*, en mi caso, entre *lo que vivía* en trabajo de campo y *lo que sabía que sucedía* en la esfera digital. Considero que fue relevante para conocer y entender los discursos y las dinámicas de comunicación entre las y los interlocutores de la red de espiritualidad en medios digitales, tales como: Facebook, YouTube, Blogs y WhatsApp. Mismas que presentan un alcance mundial. Lo cual, me permite situar la investigación en un periodo histórico donde el uso del internet es parte fundamental de las sociedades.

Finalmente, la cartografía social como técnica de investigación consistió en un ejercicio de reflexión, organización y transformación creativa de la información obtenida con las técnicas antes mencionadas, donde a través del uso de la percepción, generé mapas que representan de manera sensible las dinámicas del espacio físico y el espacio social. Si bien no realicé cartografía participativa, incorporé las voces y los intereses de las y los practicantes espirituales obtenidos por medio de los diálogos y las observaciones participantes.

El objetivo de esta técnica fue exponer algunas de las dinámicas espaciales que detecté durante el desarrollo de la investigación y crear mapas que reflejen la percepción y la experiencia de quienes están re-territorializando la montaña por prácticas de espiritualidad sobre el territorio. Considero que su uso es una ventaja y genera aportes indispensables a mi investigación, ya que es una manera hábil de mostrar material cartográfico que ponga a la vista información pertinente para la investigación, sin violentar su privacidad, razón por la cual, a lo largo de la tesis se encontrarán diferentes mapas y composiciones visuales que complementarán la interpretación de la investigación.

4.3 DE LO TRADICIONAL A LO DIGITAL: HERRAMIENTAS DE RECOPIACIÓN Y ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

Si bien planteé una ruta metodológica al inicio del trabajo de campo, no creé formatos estrictos que marcaran el camino de la investigación. En todos los casos, fueron procesos flexibles y empáticos con las y los participantes de estas prácticas de espiritualidad. Las técnicas antes mencionadas tuvieron sus propias herramientas de recopilación y procesamiento de la información.

Para los diálogos, por ejemplo, ponderé tres temas en los que necesitaba enfocar la conversación: información personal, prácticas espirituales y dinámicas territoriales. Sin embargo, fue una actividad dialéctica donde yo también recibía preguntas y realizaba comentarios sobre lo que me decían, si lo consideraba pertinente. Todo ello, de la siguiente manera:

- *Información personal*, en donde ellas y ellos se presentaban, hablaban de sus lugares de origen, las experiencias que los habían marcado a lo largo de sus vidas, la familia, gustos, afinidades, grados de estudio, profesiones y oficios a los que se dedican. Con la información que obtenía en esta etapa podía dirigir la conversación o regresar a puntos específicos que me brindaban pormenores de interés.
- *Las prácticas espirituales*. En esta segunda etapa, la conversación se dirigía a conocer su trayectoria espiritual (en algunos casos religiosa) y la manera en la que viven y definen su

espiritualidad. Fue en este punto donde comprendí que tenía que hacer la elaboración de la noción *prácticas espirituales*, ya que observé que la espiritualidad practicada permea en sus cotidianidades y la manera en la que conciben sus actividades diarias, por más sencillas que estas parezcan ser. Además, fue en esta parte donde me explicaron cómo llegaron a la red de espiritualidad *Ech'tikaltik* y las otras espiritualidades que han practicado o practican actualmente y la manera en la que las compaginan.

- *Las dinámicas territoriales.* En esta última etapa, la conversación se dirigía a conocer su trayectoria espacial. Este punto fue donde, en su mayoría, explicaban lo que los hacía permanecer en la ciudad y las características que la hacían especial y diferente, desde su punto de vista.

La mayor parte de las sesiones de diálogo fueron realizadas en espacios comerciales, un par de ellas en espacios domésticos y una sola dentro de un centro de investigación de la ciudad. Todos los diálogos se realizaron dentro de la zona urbana de San Cristóbal de Las Casas y la duración promedio de ellas fue de hora y media. De las 12 sesiones realizadas, dos de ellas no fueron grabadas por respeto a la privacidad del interlocutor y recurrí a hacer anotaciones durante y después de terminarla.

En relación a la observación participante, realicé anotaciones de cada una de las visitas a campo; en ellas relato los espacios en los que me encontraba, describo a las y los participantes y las acciones que realizan, además, no me limité a plasmar las emociones que me atravesaban, las ideas que surgían de lo vivido y las reflexiones que me generaban días después. Considero que la observación participante y los diálogos me permitieron profundizar en lo que Lahire (2008) llama procesos de construcción social de la realidad, que están situados en un presente y en un escenario accesible para mí mediante la investigación, lo que me facilitó atender las subjetividades implicadas.

En cuanto a la etnografía virtual, a través de fichas recopilé la información contenida en redes sociales y plataformas digitales, la cual incluye imágenes, textos, comentarios personales sobre lo observado y los links que ofrecían aportes a mi investigación.

Respecto al procesamiento de la información obtenida, al igual que lo sucedió con las técnicas de investigación, existió un ajuste en pos de aumentar el rendimiento de los

resultados obtenidos. En un inicio, propuse hacer el análisis tradicional de la bitácora de trabajo de campo y las transcripciones del material audiovisual generado. Sin embargo, durante el tercer semestre de la maestría accedí a un curso de procesamiento de la información con ATLAS.TI software especializado en análisis cualitativo y fue a través de su uso que generé conexiones entre los conceptos, los subconceptos y los patrones observados. Además de obtener diagramas que me mostraron otras interpretaciones, los cuales integré y expliqué a lo largo del texto.

En un primer momento, cargué las transcripciones de las entrevistas, las bitácoras de campo y los archivos etno-digitales procesados. Posteriormente, leí y categoricé cada uno de los documentos, generando así 38 códigos agrupados en dos grandes grupos de códigos: reterritorialización y prácticas espirituales. Para ambos casos, creé relaciones entre los códigos y observé los mapas conceptuales generados. A continuación, muestro los resultados para ambos grupos de códigos (Imágenes 1 y 2).

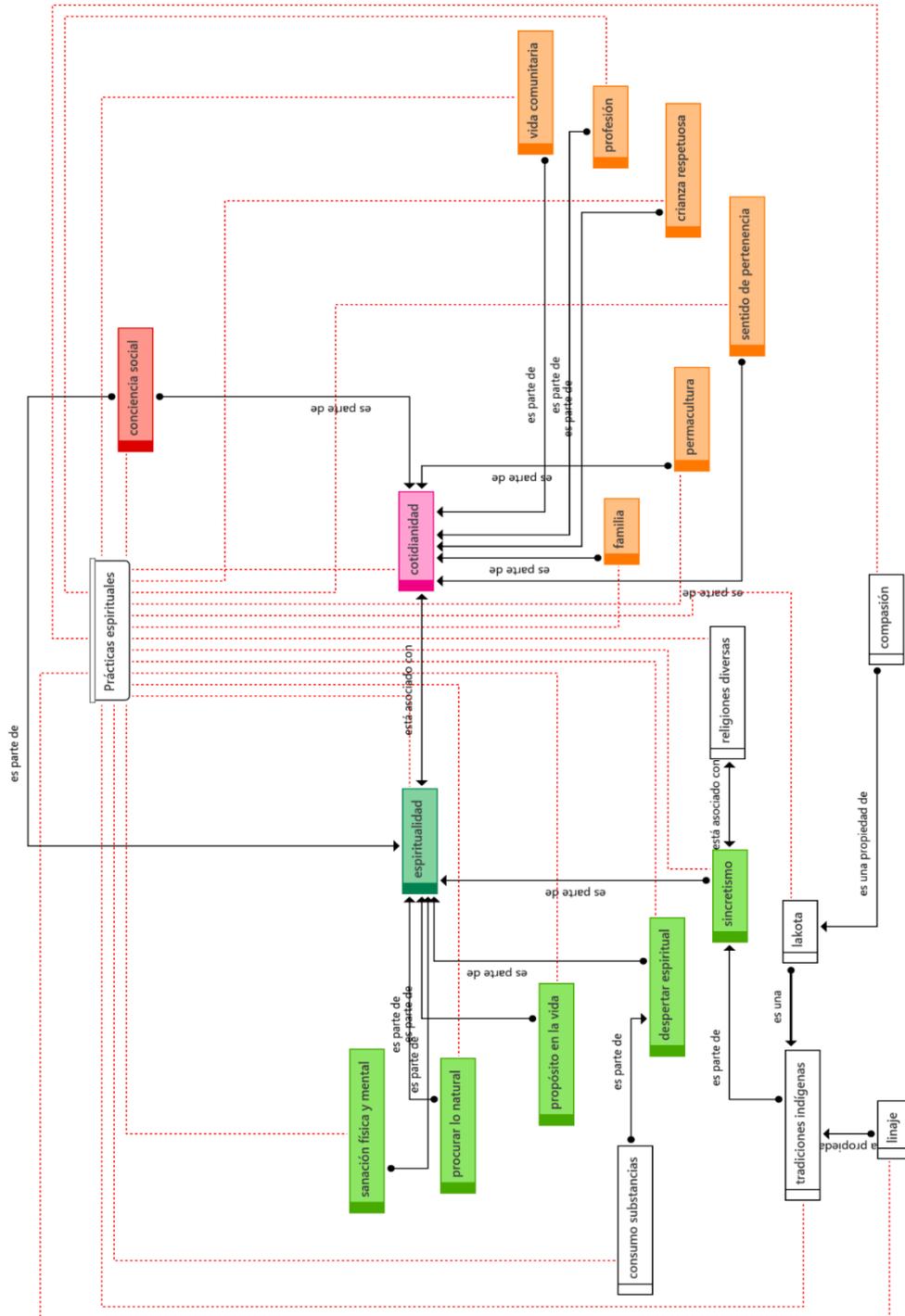
En ambos casos, fueron fundamentales para la organización de las ideas y la redacción de los capítulos de resultados y discusión. Del mismo modo, resultaron visualmente funcionales para observar las relaciones entre los conceptos y los subconceptos, lo cual me permitió darle un orden jerárquico al texto.

Otro de los aportes visuales obtenidos por el uso de ATLAS. Ti fue la nube de palabras (imagen 3) que arrojó el análisis de todos los documentos procesados, donde a manera de representación visual, las palabras con mayor tamaño son las que se presentan con más frecuencia a lo largo de los archivos. Si bien esta imagen no representa la revisión general del material obtenido durante el trabajo de campo, muestra a grandes rasgos los temas que más fueron discutidos y observados.

Tal como se observa en la imagen 3, Según el programa de procesamiento de la información, las 15 palabras más repetidas dentro de los textos procesados fueron: *gente, creo, espiritual/espiritualidad, vida, acá, camino, años, naturaleza, forma, lugar, ceremonias, ciudad, estar, espiritualidad, todos y sienta*. En ese tenor, existió un discernimiento sobre el camino que tomó la investigación en cuanto a los temas observados y los que las y los interlocutores hacían referencia, haciéndolos parte de los cambios. En la imagen 4, se puede apreciar un diagrama con las palabras antes mencionadas. Se observa la importancia que tienen las palabras

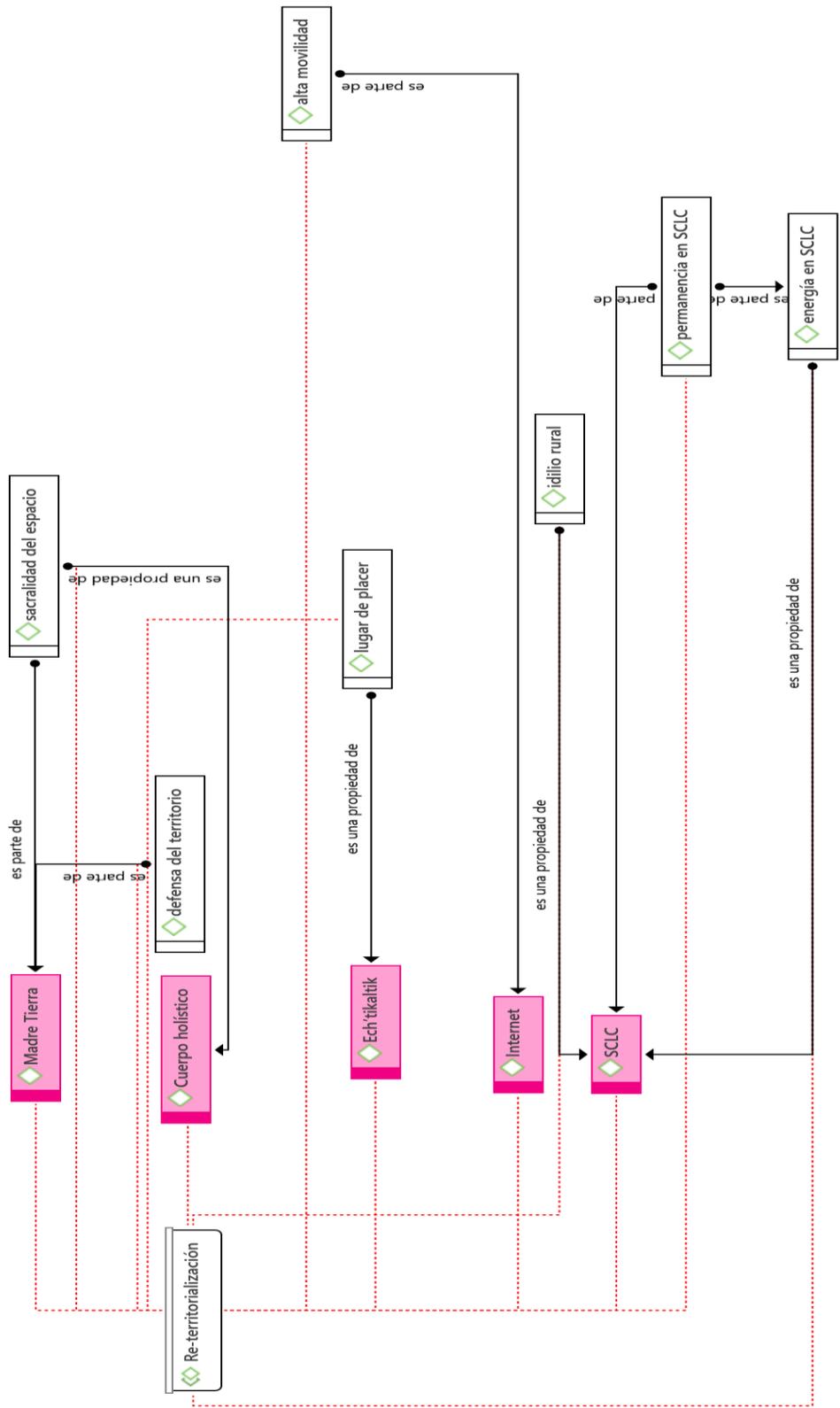
vinculadas a los espacios, las personas, las prácticas espirituales, el tiempo y los vínculos que tienen entre sí.

Imagen 1. Mapa conceptual del código “Prácticas espirituales”



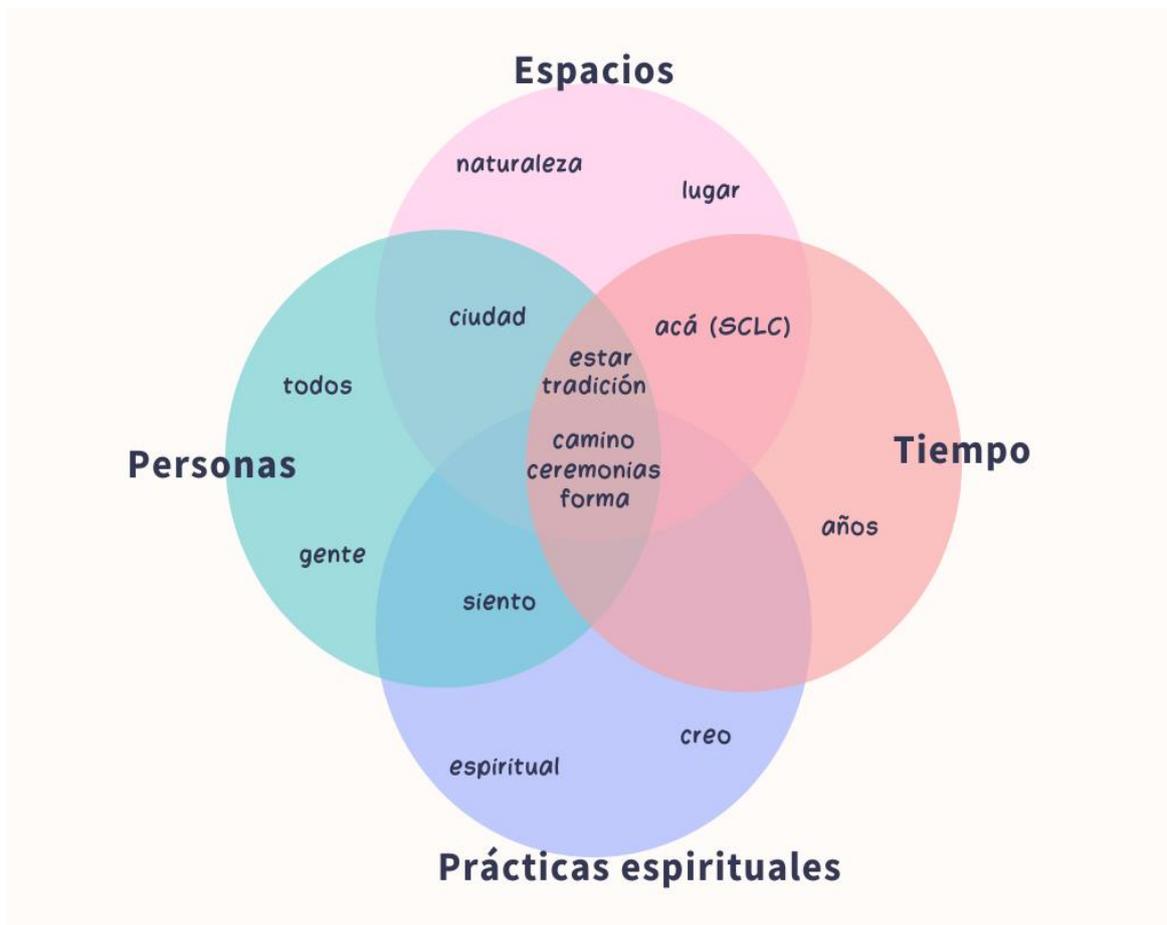
Fuente: Elaboración propia con información obtenida durante el trabajo de campo

Imagen 2. Mapa conceptual del código “Re-territorialización”



Fuente: Elaboración propia con información obtenida durante el trabajo de campo

Gráfica 3. Diagrama de Ven sobre las palabras más repetidas durante las transcripciones y las bitácoras de campo



Fuente: Elaboración propia con información obtenida durante el trabajo de campo

Ceremonia, por ejemplo, es una palabra que implícitamente se realiza en un espacio y en un tiempo determinado, se acompaña con personas y está vinculada a las prácticas espirituales. Por otra parte, *camino* y *forma* tienen una pauta similar, ya que durante el trabajo de campo descubrí el uso de la palabra como referencia a un camino espiritual determinado, para el caso de la presente investigación el camino rojo. Respecto a *forma*, su uso es similar a *camino*, ya que en el uso práctico observado hace referencia a las formas de rezar o de vincularse con lo sagrado, lo divino o lo espiritual.

Por otra parte, identifiqué otras intersecciones que merecen atención, mencionaré dos casos para no explayarme en un análisis del discurso que no pretendo desarrollar. En primer lugar, *estar* y *tradición*, por ejemplo, cuyos usos implican un cruce entre espacio, tiempo

y personas, sin embargo, sería generalizador decir que la tradición está obligatoriamente vinculada con espiritualidad.

En segundo lugar, *acá*, es un adverbio que describe el lugar desde el cual la persona habló e implica un tiempo y espacio determinado, en este caso San Cristóbal de Las Casas. En resumen, las palabras con más repeticiones en los textos procesados por ATLAS. Ti ofrecen un esquema visual del rumbo que toma la investigación, donde destacan los lugares, las personas y las prácticas espirituales.

Por lo que se refiere al uso de cartografía social, realicé el procesamiento de la información en la observación participante, los diálogos y la etnografía digital. Tan pronto iba avanzando en la investigación, me vi en la necesidad de crear recursos que complementaran visualmente lo redactado y espacializaran la información, respetando la privacidad de las y los interlocutores. Hice uso de un programa de sistema de información geográfica llamado QGIS y la información presentada emana del trabajo de campo.

A manera de conclusión, puedo decir que la postura metodológica de la investigación se centró en observar, participar, dialogar y analizar para obtener una comprensión profunda de la interacción entre los practicantes y el espacio natural en el que realizan sus prácticas espirituales, es decir, la re-territorialización del espacio de montaña por prácticas espirituales.

A pesar de que la presente investigación siempre incluyó a la etnografía cómo método, replanteé los conceptos, técnicas y las herramientas utilizadas, con la finalidad de encajar teóricamente lo experimentado en el trabajo de campo. De tal manera que la reflexividad (Guber, 2011 y Ferrándiz, 2011) fue fundamental para conocer la forma en la que las y los practicantes establecen miradas y lógicas de sentido en sus quehaceres cotidianos además de entender el contexto que les atraviesa a ellos y a mí en mi postura como investigadora.

Respecto al uso de técnicas de investigación, inicié el trabajo de campo con la observación participante y el diálogo para acceder y analizar las prácticas y dinámicas de los espacios re-territorializados, así como los relatos sobre las prácticas espirituales, sin embargo, por necesidad incorporé la cartografía social y el análisis de contenido digital como técnicas adicionales para obtener los objetivos planteados. En todos los casos, recurrí a las bitácoras

y la transcripción de material de audio. Con las técnicas seleccionadas obtuve información crucial sobre el fenómeno estudiado y establecí relaciones horizontales con las y los interlocutores.

En cuanto a las herramientas de recopilación y procesamiento de la información, de la misma forma, fueron sujetas a los procesos de construcción de la realidad (Lahire, 2006) y en un inicio trabajé de la manera tradicional para después incorporar el uso de ATLAS. Tí y QGIS, que son softwares de análisis de la información y elaboración de sistemas de información geográfica.

La información aquí presentada muestra las pautas metodológicas con las que definí la presente investigación. Su objetivo fue analizar la re-territorialización de los espacios de montaña por prácticas espirituales en San Cristóbal de Las Casas a través de la etnografía y mediante la observación participante, los diálogos, la etnografía digital y la cartografía social. Ya es momento de dar cuenta de los hallazgos resultados de la investigación, lo que expondré a continuación.



**5. ENTRE CAMINOS Y
ESPIRITUALIDADES**

Mi primer acercamiento con la red de espiritualidad *Ech'tikaltik* fue a través de mi asesora la Dra. Astrid Pinto, quien me presentó con Alfredo por medio de mensajes de WhatsApp, él me extendió la invitación a conocer su espacio y unirme al *inipi*,¹⁵ una de las ceremonias que ahí se celebran, me mandó un audio con las indicaciones que debía acatar para asistir y finalmente, fui agregada a un chat grupal dentro de la misma aplicación. Las instrucciones fueron sencillas: ropa cómoda, no alcohol, no drogas y llevar un alimento para compartirlo al final de la ceremonia.

La comunicación inicial fue a través de la misma aplicación de mensajería instantánea, fue por ese medio que confirmé la asistencia y coordiné el viaje en grupo con otros asistentes, el vehículo partiría y regresaría al centro de San Cristóbal. Cabe aclarar que yo nunca había tenido acercamientos con la tradición lakota, sabía de su existencia por cultura general pero no me había tomado el tiempo de aprender o conocerles de cerca.

Desde el primer encuentro fui bien recibida por todas y todos los participantes, me sentí cómoda y respetada; asimismo, aprecié un inconmensurable interés por involucrarme y escuché en ellos un congruente discurso por respetar la vida humana y no humana. Además, en repetidas ocasiones se me pidió cuestionar lo que no entendía, en respetar lo que ellos llaman de *inner voice* y no sentirme presionada a participar o hacer ciertas actividades con las que no *resonara*.

De manera que me sentí cómoda y tuve razones para considerar hacer el planteamiento de mi investigación sobre lo que ahí observaba: dinámicas espaciales vinculadas con las prácticas espirituales, nuevas modalidades de territorialidad y una considerable separación entre espiritualidad y religión, una larga pelea teórica en la antropología y la sociología.

Al ser aceptada por la red de espiritualidad, he sido participante de muchas ceremonias, donde he compartido cantos, rezos y emociones con personas de diferentes

¹⁵ El *inipi* es una ceremonia Lakota, considerada un rito de purificación sobre el renacimiento, el rejuvenecimiento y el despertar. Su traducción al español es “vivir de nuevo” y es considerada una comunión sagrada y una reconexión con el Gran Espíritu. En inglés es también conocido como *sweat lodge* (Bucko, 1999). Si bien puede tener semejanzas con el *temazcalli* de la tradición otomíe o el *zumpul-ché* de los mayas, no deben confundirse.

orígenes, profesiones, lenguajes e intereses. Algunos forman parte de esta amplísima red de prácticas espirituales que cuenta con alcance internacional y algunos otros son invitados o personas que asisten en su paso por la ciudad. Sin embargo, me atrevo a decir que todas y cada una de las presencias son agradecidas y valoradas por igual.

En las ceremonias antes mencionadas experimenté un acercamiento con la naturaleza que nunca antes había tenido: escuché cantos en idioma Siux, presencié la validación de emociones, sentimientos y sueños de gente desconocida que me trató como una amiga de toda la vida; y aprendí sobre la ontología del denominado camino rojo, en el que hace muchos años se recibió la chanupa¹⁶ de manos de la Mujer Búfalo Blanco, gracias a lo que hoy en día se continúa rezando: *Abo Mitakuye Oyassin*,¹⁷ una expresión que se traduce en: “por todas mis relaciones” “todos somos parientes”, que une a todas las formas de existencia como una inmensa hermandad (Lee, 2022) y que le da nombre a la presente investigación.

En esta dinámica se ubica una de las muchas prácticas espirituales que habitan y transforman la ciudad, donde las y los polinizadores pertenecientes a esta red incorporan a sus actividades cotidianas el cuidado por la naturaleza, el amor y la incansable búsqueda del autoconocimiento y del crecimiento personal. Sin dejar de lado la existencia de una amplia gama de religiones practicadas en la ciudad, de las que da cuenta el último Censo de Población y Vivienda del INEGI realizado en el año 2020. A diferencia de la religión, es imposible obtener información sobre las prácticas espirituales con dicha herramienta cuantitativa, no obstante, es el espacio quien atestigua la importancia que tiene para las y los habitantes a través de su transformación y conservación.

Tal como lo planteé en el capítulo teórico, me vi en la necesidad de elaborar la noción de *prácticas espirituales* al encontrar un fuerte vínculo entre la identificación a una o varias espiritualidades y las actividades que ellas y ellos realizan en su cotidianidad. Estas se relacionan con la trascendencia, la conectividad con otras manifestaciones de vida, el auto-

¹⁶ La chanupa es la pipa ceremonial de carácter sagrado que se utiliza durante las ceremonias de esta tradición. Su nombre original en *Lakȟóiyapi*, el lenguaje del pueblo Lakota, es *čhaŋniŋpa*. Fue introducida a ellos por la Mujer Búfalo Blanco junto con los Siete Ritos Lakota. Su uso mismo implica una ceremonia, al servir como un puente de conexión entre este mundo y *Wakan Tanka*, es decir, el Gran Espíritu.

¹⁷ Para obtener más información sobre la locución, recomiendo revisar *Todos somos parientes: un modo lakota de relacionarnos con el universo* de Laura Lee Crumley.

descubrimiento, la búsqueda de una realidad incorpórea, la paz mundial, la armonía con uno mismo y con la naturaleza, pudiendo estar vinculadas a una práctica religiosa o no y siendo el o la practicante quien tiene la capacidad de agenciar sus propias creencias.

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es mostrar los hallazgos de la investigación e identificar las formas de habitar, de relacionarse y las dinámicas de índole espiritual que realizan las y los practicantes espirituales de la red, las cuales están sumamente vinculadas a los espacios naturales. En este apartado, entonces, enlazo la teoría con la información obtenida en el trabajo de campo; y, además, complemento los resultados con diagramas, mapas e ilustraciones de mi autoría.

El capítulo se divide en tres secciones que exploran los hallazgos de la investigación relacionados con las prácticas espirituales y cumplen con el objetivo mencionado inicialmente. En primer lugar, expone las características de la tradición lakota. Seguido por la re-adaptación de la tradición en la ciudad de San Cristóbal de Las Casa. Por último, se establece una conexión entre las espiritualidades, sus prácticas cotidianas, la importancia que le dan a los espacios naturales y los tejidos sociales que construyen en ellos.

5.1 MUJER BÚFALA BLANCA Y EL CAMINO ROJO

Tenemos un padre y una madre biológicos, pero nuestro padre verdadero es *Tunkashila* y nuestra madre verdadera es la Tierra. Ellos dan a luz y dan vida a todo lo viviente, así que sabemos que todos estamos emparentados.

— Black Elk

De manera que, la red de espiritualidad con la que realicé la investigación está directamente vinculada con la tradición lakota (también conocida como Teton Sioux) una de las tribus pertenecientes a la nación Sioux, la cual hoy en día se asientan desde el sur de Canadá hasta los estados de Minnesota, Nebraska, Wyoming, Dakota del Norte y Dakota del Sur en los Estados Unidos (Paz, 2014), no obstante, según Rice-Rollins (2004) hicieron presencia hasta las Montañas Rocallosas, las llanuras del centro del Kansas y los Grandes Lagos, donde además, se relacionaron con otras tribus y grupos indígenas, tal como lo muestra la autora

(Rice-Rollins, 2004) en el mapa 1 , donde la zona de influencia sobrepasa los límites políticos hoy establecidos.

Desafortunadamente, la información que brinda la Oficina de Censo de Estados Unidos¹⁸ sobre la población indígena en general es limitada. Según la información del sitio web oficial (USCB, 2021), para el año 2020, solo el 1.3% de la población es considerada dentro de la categoría “Indígenas americanos y nativos de Alaska”, es decir 308,841 habitantes, siendo los estados de Alaska, Nuevo México, Dakota del Sur, Oklahoma, Montana y Dakota del Sur los que tienen los índices más altos en cuanto a población indígena nativa.

Si bien lo antes mencionado no brinda información exacta sobre el número de personas que hoy en día se consideran lakotas ni la extensión territorial en la que habitan actualmente, sí nos da nociones sobre el dominio del espacio y la certeza de que es una cultura viva que se ha extendido y reinterpretado a lo largo del planeta, incorporando hombres y mujeres de otros lugares de nacimiento. En ese contexto, pensar a la tradición lakota como solo una religión panteísta y animista es simplista (Paz, 2014), ya que es un pueblo que cuenta con lengua, tradiciones, espiritualidades, dinámicas sociales y territoriales.

A pesar de que los lakota son ágrafos, su cultura perduró y sobrellevó la cruel occidentalización a la que fueron sometidos gracias a la transmisión oral de los conocimientos; no obstante, muchas de sus prácticas fueron sincretizadas con el cristianismo para sobrellevar la prohibición que atravesaron (Paz, 2014).

La espiritualidad lakota es extensa, rica en matices y considerablemente ritualizada. Allí, *Wakan Tanka*¹⁹ es la potencia creadora que dio origen al universo y a los elementos que lo conforman, es decir, el padre, mientras que la Tierra es la madre que en su vientre dio a luz a todos los pueblos, razón por la cual es fundamental su cuidado y protección.

A pesar de lo antes mencionado, hoy en día experimentan una reestructuración que se adapta a las sociedades actuales. De esta manera, existe la idea de que las ceremonias, las

¹⁸ USCB, por sus siglas en inglés

¹⁹ Llamado también Gran Espíritu, Gran Misterio, Gran Poder Misterioso o Gran Medicina (Brown, 1953) por su traducción al español.

danzas y los rezos han sobrevivido hasta nuestros días gracias a las y los ancianos Lakota que comparten el conocimiento con las personas pertenecientes a la tribu y otras interesadas sin importar su lugar de origen o de residencia.

Mapa 1. Rango tradicional/esfera de influencia de los Lakota Sioux



Fuente: Mapa tomado de *The Cartographic Heritage of the Lakota Sioux*. Rice-Rollins, J. (2004), p. 42

Aunque se me había informado que esta red espiritual era una tradición donde permeaba el machismo, a lo largo del trabajo de campo descubrí que hoy en día para las reelaboraciones de la tradición Lakota, las mujeres son parte fundamental de las dinámicas, ya que además de ser las que tienen la capacidad de reproducir a su pueblo, según Lee (2022) existe una densidad en *Lakĥótiyapi*, el lenguaje del pueblo Lakota que denota una estrategia de cognición, memoria y concentración de poder, donde además de plantear relaciones consanguíneas

entre las personas, se estipulan grados de relación con el cosmos; de tal forma que, además de emparentarse con todos los elementos que les rodean, las características femeninas son valorizadas y consideradas indispensables (Ver Tabla 3).

Finalmente, es necesario recordar el mito fundamental para el pueblo Lakota, en el cual se dice que la Sagrada Mujer Bísonte Blanco²⁰ fue quien les llevó la chanupa y de esta forma les enseñó las ceremonias que debían de practicar para ser agradables ante *Wakan Tanka* (Paz, 2014).

Tabla 3. Traducción de palabras Lakǎótiyapi-español

Palabra en Lakǎótiyapi	Traducción al español en sentido humano	Traducción al español en sentido espiritual
<i>uŋci</i>	Abuela	Creadora, conocimiento, nacimiento, substancia de todas las cosas
<i>ĩhuykášila</i>	Abuelo	Creador, sabiduría, luz
<i>Iná</i>	Madre	Tierra
<i>Até</i>	Padre	Cielo

Fuente: Elaboración propia con información de Lee (2022) y Brown (1953)

Según Brown (1953) el relato de la Mujer Búfalo Blanco fue rescatado por Hehaka Sapa, un personaje importante para los Lakota, quien, a su vez, lo aprendió de los ancianos de su pueblo. La historia se puede leer en el primer capítulo de *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, titulado *The Gift of the Sacred Pipe*.

En resumen, una mujer sagrada se le acercó a un par de jóvenes que se encontraban cazando, uno de ellos tuvo pensamientos impuros y una nube lo consumió hasta que sólo quedaron sus huesos. La mujer le pidió al joven bueno que le contara a su pueblo lo que había visto y que prepararan todo para su llegada y así fue. El pueblo la recibió y, a cambio, ella les entregó la Pipa Sagrada y les dio indicaciones para usarla, ya que con ella se emparentarían con los demás seres de la Tierra y cada que fumarán la pipa, enviarían sus voces a *Wakan-Tanka*, es decir, orarían por todo y con todo. La mujer se fue, pero no sin antes avisar que

²⁰ También conocida como Mujer Búfalo Blanco, Cría de Búfalo, Mujer Búfala Blanca, *Ptesan-Win* y *Lilan Wakan* en idioma Lakǎótiyapi.

volvería en algún momento, después, se convirtió en un bisonte rojo, después en un bisonte blanco y posteriormente en uno negro. Finalmente, se inclinó ante cada una de las regiones del universo y desapareció detrás de una colina (Brown, 1953).

5.2 EL CAMINO ROJO, UN SENDERO ESPIRITUAL

En los 12 diálogos realizados, destaca la práctica y la reproducción de la espiritualidad en las cotidianidades de las y los asistentes. Esta se encuentra, en sus palabras, como una forma sincera y respetuosa con otras formas de vida; es amorosa, compartida e instintiva. Según las y los practicantes de este camino espiritual, es indisoluble del reconocimiento del otro, sea humano o no.

En este sentido, tal como propuse en el capítulo teórico, la espiritualidad está estrictamente vinculada con las prácticas cotidianas de las personas, ya que, a partir de las observaciones en el trabajo de campo, se evidencia una transformación en su manera de ver y habitar los territorios. Además, de ser un sistema con el que se posibilita la reproducción de diferentes tradiciones y la conservación o actualización de las mismas. En palabras de Francisca:

Yo lo veo como sí que esa conexión espiritual es reconocer que hay un espíritu en todas las cosas, es reconocer que yo porto un espíritu dentro de mí y que ese espíritu puedo verlo reflejado en cada cosita afuera y que cuando vez un territorio natural por ejemplo no estoy viendo un ecosistema solamente, no estoy viendo solamente recursos naturales, no estoy viendo hectáreas, estoy viendo un ser vivo que tiene una conciencia que tiene un espíritu. Estoy viendo que cada ser que vive ahí, cada pajarito, cada insecto, cada microorganismo, cada árbol gigante tiene memoria, tiene una conciencia y tiene un espíritu, entonces yo también tengo una conciencia, tengo un espíritu, entonces me relaciono con eso todo como si fuera mi familia. Son mis raíces, no son esto del recurso natural, ya solo ese concepto que no es que esté malo, que es útil, que se usa, pero que ya te da cuenta de una total separación (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

Respecto a la cita, coincido con Frigerio (2016) al afirmar que las prácticas espirituales quitan al ser humano del centro, tal como lo plantea y se concibe junto a las demás formas de existencia con las que interactuamos. Allí, la especie humana es vista como parte de una red de cuidados y de solidaridad mutua a la que se está fallándole; por ende, estamos generando la destrucción para nosotros y las demás especies. Razón por la cual, desde la espiritualidad hay una reivindicación de los pueblos, de sus saberes, de una lógica diferente. En palabras de

Vinicio, uno de los interlocutores: “ya no una relación con la naturaleza diferente, sino una compenetración, una cohabitación, una coexistencia” (Vinicio, diálogo realizado, enero 2023).

A su vez, las prácticas espirituales les aportan a los buscadores espirituales autoconocimiento, vulnerabilidad y aceptación. Son mecanismos de aceptación y reparación de hechos traumáticos del pasado, donde uno es capaz de despertar la conciencia y trascender a la búsqueda de lo sagrado a la par de otras manifestaciones de vida, en las que, en algunos casos, la muerte es una transición y no el fin.

Sin embargo, existe flexibilidad y una alta capacidad de adaptación a las circunstancias entre algunos de los practicantes, los cuales, por ejemplo, han implementado el uso de gas en sustitución del fuego o reuniones virtuales que posibilitan la conexión entre hombres y mujeres en cualquier parte de mundo a diferencia de una participación cara a cara. Aquellas adecuaciones de uso funcional (De la Torre, 2018) implican la adaptación y la resignificación (Appadurai, 2016) de una práctica cultural en otro contexto; en este caso particular sería la de un espacio natural a uno urbano y de ceremonias prehispánicas a un contexto actual.

Las y los participantes coinciden en encontrar en las prácticas espirituales una reivindicación de su vida y un posicionamiento crítico que les permite mejorar como individuos, pero mantenerse en conexión con la comunidad, lo cual contradice a Meintel (2014) al encontrar a las prácticas espirituales como incapaces de generar comunidad. Además, en ellas experimentan un despertar en empatía y una posible conciencia social, cuestión que los hace pertenecer además a grupos de resistencia política, donde a su vez existe una preocupación por la sostenibilidad, la paz mundial, el movimiento feminista, el movimiento anti especista, entre otros, tal como lo refiere Roof (1998) en Frigerio (2016); por lo tanto, las prácticas espirituales pasan a permear todas las áreas de sus vidas y forjan el circuito alternativo al que Carozzi (2000) hace referencia. En oposición a Bruce (2006), quien, por su parte, considera que las prácticas espirituales no generan un impacto social en concreto.

5.2.1 DESPERTAR ESPIRITUAL Y PROPÓSITO EN LA VIDA

Un punto importante a considerar por la frecuencia en la que fue mencionado a lo largo de los diálogos es la denominación “despertar espiritual”, que resulta crucial en la vida de las y los interlocutores. Éstos se encontraban en búsqueda de una experiencia que marcara o definiera sus vidas, de donde parte su despertar espiritual. Recordando a Fuentes (2018), quien ve en la espiritualidad un impulso de transcendencia para el ser humano, donde se le puede dar un propósito a su existencia mediante la búsqueda de la vinculación significativa con lo sagrado. En la mayoría de los casos presentes, se implica un desprendimiento de la religión católica y los dogmas que les fueron enseñados en la infancia, tal como lo afirmó Violibri durante el diálogo:

Se me destapó un tapón que yo no sé de dónde, que dije wow y empecé a romper ese paradigma con el catolicismo, con la cruz, con la culpa, con el pecado, con la penitencia, con la carga, con el merecimiento, y a mí lo que me sucedió es que yo tiré todo, como dice en *USA, I throw the baby out with the bathwater*, todo, y me quedé como en el limbo, sin Cristo, sin Jesús, sin papá Francisco, sin reiki y sin nada, así como viví una crisis tremenda, ahora qué, empecé a abrirme a la idea de la reencarnación, que no somos solamente una vida, no, que energéticamente es imposible es que haya una sola vida que termina, porque es energía (Violibri, diálogo realizado, noviembre 2022).

En la mayoría de los casos, dicha búsqueda implicó viajes fuera del país de nacimiento o experiencias traumáticas, mediante las cuales recibieron “un llamado”, que les llevó a transformar sus vidas con un rumbo. En ese sentido, las personas que logran su despertar espiritual se sienten orientadas y son capaces de perfilar “el camino” en el que desean desarrollarse. Son informadas del lugar donde deben de vivir y, en algunas ocasiones, las cosas que deben de procurar para su día a día, tal como lo manifestó Francisca:

Desde la primera búsqueda de visión que yo pregunté a que vine hacer acá, que hago en esta bola buscando un cosmos, la respuesta fue muy clara, Me dijo: tú viniste en esta vida, tu principal labor, el para qué estás acá, es para aprender a amar, un amor más grande que se llama compasión (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

La búsqueda de visión a la que se hace referencia en la cita anterior, hace parte de una ceremonia de la tradición lakota y es llamada *Hanblecheyapi*. Allí, la persona practicante se aparta de la tribu por un tiempo determinado y, tal como su traducción al español lo indica, se llora por una visión. Durante ese tiempo se le restringe agua y comida y solamente se le

da una chanupa con hierbas consideradas medicinales en la tradición y algunos implementos para sobrevivir (Paz, 2014).

Imagen 4. *Flyer* de invitación a una ceremonia espiritual

Quantum Therapy - Terapia Cuántica
BE THE BEST VERSION OF YOURSELF
(IMPROVE SLEEP, STRESS LEVEL, DIGESTION AND MORE)

- ORGANS AND NERVOUS SYSTEM DIAGNOSIS
- CHAKRAS DEEP CLEANING
- LEARN TO USE TECHNIQUES (EMOTIONAL RELEASE)
- CRANIOSACRAL AND NEUROVASCULAR THERAPY (ANTI-STRESS)
- EXPERIENCE BEING GROUNDED

A therapy session includes a complete diagnosis of all your organs, nervous system (brain functions, brainwaves) and chakra system.
I work with Quantum Fields to improve the weak points in your energy system, show you exercises and recommend adjustments to your routine if needed.
I also offer single sessions for antistress therapy and emotional release techniques, teach classes of Huna Shamanism, self diagnosis and self healing therapies: EFT, Neurovascolar and Mindless state.

FOR RESERVATIONS AND INFORMATION:
+39-3381748010 - WWW.RAMONSIST.COM

WA WEB

Fuente: Fotografía de un *flyer* que me fue entregado en el andador Guadalupano, marzo de 2022

Imagen 5. Cartel de invitación en inglés a sesiones de Human Design Readings pegado en las puertas de una cafetería del Centro Histórico de SCLC



Fuente: Fotografía tomada en el Centro Histórico de SCLC, abril de 2022

Si bien el altar que encabeza esta investigación es considerado de sobriedad, donde no se permite bajo ninguna circunstancia el consumo de sustancias enteogénicas²¹, gran parte de las y las y los buscadores han tenido experiencia con algún tipo de *medicina natural* que los ha acercado al desarrollo de su vida espiritual, ya que, como se verá más adelante, es común involucrarse en la práctica de varias espirituales a la vez. Entre los enteógenos más usados destacan la marihuana, el peyote, el alcohol, la ayahuasca, el yopo, el yagé, el cambó, el rapé, etc.

Tal como lo reportan Ruíz, López y Ascencio (2011:296) “periódicamente llegan hombres medicina o comúnmente llamados chamanes a San Cristóbal que realizan las Ceremonias de Medicina que ellos recibieron de sus ancestros: huicholes, lakotas, tribus amazónicas” por mencionar algunos. En los andadores del centro de la ciudad es común encontrar carteles y volantes donde se ofrecen ceremonias y consumo de sustancias como parte de una experiencia espiritual para la gran afluencia turística de la ciudad, tal como el *flyer* presentado en la imagen 4 y 5, las cuales se encuentran en inglés y uno de ellos permite obtener más información al respecto mediante códigos QR que te llevan a un chat en WhatsApp y un sitio web.

Considero necesario mencionar esto, ya que en algunos casos el atravesar por una ceremonia de este tipo, puede considerarse un despertar espiritual y “germinar” en la o el *buscador espiritual* las ganas de encontrar su propio camino, y en muchos de los casos, permanecer en la ciudad o buscar experiencias similares en otros lugares, conformándose de esa manera los circuitos especializados de espiritualidad a los que De la Torre (2015) hace referencia.

²¹ El significado de la palabra "enteógeno" se origina en las palabras griegas *étebos* que significa "inspirado por los dioses" y *génos* que se refiere al "origen" o "nacimiento". Por lo tanto, el significado etimológico de enteógeno implica la posibilidad de ser inspirado por un dios y el proceso de "nacimiento" que esto conlleva (Wasson, Hofmann y Ruck, 1978). También se les conoce como plantas de poder o medicinas.

5.2.2 ENTRE OTRAS RELIGIONES, ESPIRITUALIDADES Y SUS SINCRETISMOS.

El catolicismo ha sido parte importante de la formación religiosa de las y los interlocutores, que en su mayoría sentían un yugo y una incongruencia en las enseñanzas, lo que les motivó a buscar más allá de aquella doctrina. Sin embargo, al día de hoy, en gran medida, se posicionan en una reconciliación con “otras formas de rezo”, ya que se reflexiona constantemente sobre “el perdón de lo que nos fue enseñado” y de “los errores que nos fueron heredados”. Esto hace parte de la búsqueda de crecimiento personal, que en palabras de Pavel su intención fue: “reconciliarme con la civilización judeocristiana y darle un sentido acotado a lo que me mueve a lo que me produce sentido es algo que me parece rico” (Pavel, diálogo realizado, septiembre 2022).

Destacan también el budismo y el hinduismo en dicha búsqueda espiritual. Muchos de las y los polinizadores han realizado viajes largos por Asia para presenciar ceremonias en monasterios, hacer retiros en templos, aprender técnicas, adoptar prácticas espirituales en sus vidas e incluso formarse en esas doctrinas. De la misma forma, hay interés respecto a las espiritualidades de tradiciones indígenas del continente americano, lo cual les ha motivado a viajar a Perú, Brasil, Colombia, Estados Unidos y Canadá a encontrarse con sus *practicantes originales* (Ver mapa 3 en capítulo 6). Lo que Frigerio (2021) identificó como un evolucionismo latente en la búsqueda del *sacred self*, misma que ubica a las tradiciones orientales por sobre las amerindias y éstas sobre las africanas.

Además, hay también acercamientos a la espiritualidad desde el agnosticismo y el ateísmo, ya que, al ser criados en familias con posturas políticas específicas, no les fue impuesto una práctica religiosa ni tuvieron apertura respecto a la espiritualidad. Sin embargo, las y los declararon que sentían un vacío y necesitaban “de algo” más en la vida.

En uno de los diálogos destaca el posicionamiento de Pavel, quien denominó a él y a su familia como ecuménicos, ya que tienen un altar hegemónico en casa, donde su deber es cuidar el fuego que —metafóricamente— mantienen ahí, y a los vínculos culturales que socialmente se tejen con el catolicismo. Él dijo:

Somos ecuménicos. Creo que ha sido el acercamiento a esa práctica espiritual cotidiana que también se hace el cuidado del fuego en casa, y que reunimos en

el altar una diversidad heterogénea de esto, que son como el camino de lo que uno tiene y creo que también la revaloración de la práctica cultural de lo católico es algo que empiezo a tejer con más claridad (Pavel, diálogo realizado, septiembre 2022).

En cuanto al proceso de hibridación cultural encontrado en el trabajo de campo, es evidente que se acota a los tres parámetros que De la Torre (2014) señaló en *Los new agers y el efecto colibrí*, donde las personas agencian las prácticas religiosas y espirituales a las que se adhieren, forman parte de redes que a su vez tejen vínculos con otros circuitos, donde transmiten a gran escala los significados que facilitan la hibridación de las culturas que van experimentando.

Resulta interesante la plasticidad de quienes profesan estas formas de espiritualidad al poder asistir a ceremonias que forman parte de diferentes religiones, espiritualidades o tradiciones y no encontrarlas incongruentes o inconsistentes. Es decir, asistir a una ceremonia de peyote con un Marakame y llevarle flores a la virgen el 12 de diciembre, además de hacer ofrendas al Gran Espíritu, sin dejar de lado la influencia de la espiritualidad maya que se mantiene en el cotidiano de los habitantes del estado de Chiapas. En palabras de Saideé:

Creo que estamos abiertos a todos, porque todos somos uno, porque en el trasfondo eso es lo más importante, como darte cuenta que en realidad son distintas tonalidades de un solo ser, que es el ser humano, pero con distintas formas o creencias. Pero en realidad somos lo mismo, entonces ¿qué buscamos? el fondo de cada uno y en el fondo somos lo mismo (Saideé, diálogo realizado, octubre 2022)

En resumen, se concuerda con lo expresado por Frigerio (2021) al hacer evidente las influencias, los préstamos y las apropiaciones de prácticas mágicas, indígenas, curativas, psicológicas, espirituales, científicas y esotéricas como holísticas; es decir, que todo se encuentra contenido en su propia particularidad. Recordemos que según Rodríguez (2011) es posible incluir de manera sincrética y respetuosa elementos de diversas ontologías, con la finalidad de encontrar paz, darle valor y significado a la existencia y generar armonía con uno mismo y con lo que nos rodea —la naturaleza, el cosmos, la sociedad, etcétera—.

En las ceremonias que presencié se dijo un sinnúmero de veces que, “en este altar se respeta todas y cada una de las formas de rezar”, llamándole así a otras religiones o formas

de acercarse con la divinidad e incluso existe la posibilidad de compartirlas con quienes asisten a estas ceremonias. No había prohibiciones hacia otro tipo de narrativas, sean cercanas o no. Al contrario, resultaban enriquecedoras dichas participaciones y llegué a detectar inclinaciones sutiles con el catolicismo, budismo, hinduismo y de otras tradiciones indígenas como la maya y la tolteca y la yaqui.

Respecto a las tradiciones indígenas, el linaje es una cualidad que es valorada dentro del discurso de las y los buscadores espirituales. Se manifestaron dos entendidos: el de reconocer los orígenes étnicos de una persona y, hasta cierto punto, el de las prácticas que adoptaron, pese a entenderse como una resignificación. En ese tenor, se reconoce y aprecia el origen indígena de una persona practicante, se presumen los linajes históricos pese a que hayan sido criados fuera de ese contexto; se destaca el origen de los abuelos o bisabuelos como si dicha práctica fuera heredada por vínculos sanguíneos y se portara en los genes. En palabras de Violibri:

Y de la nada que se me despierta los nahuales, lo yaqui con Castañeda, y llega ahí a Austria a trabajar los indios navajo y empiezan a crear el camino rojo, el *medicine walk*, las búsquedas de visión, no sé de qué manera se vincularon, pero llegaron a Austria y entonces ahí se me despierta mi ADN, mi genética yaqui, que jamás se me había, yo jamás me había cuestionado si había un camino (Violibri, diálogo realizado, noviembre 2022).

Hay que mencionar además que la presencia de hombres y mujeres “con linaje” es valorada de una forma diferente y considero que hasta cierto punto existe una sacralización de ellos, tal y como lo plantean Ruíz, López y Ascencio (2011) al decir que la identidad indígena es buscada en los rituales y las ceremonias por representar la pureza del ser y fungir como catalizador entre la nostalgia de lo premoderno y lo antimoderno. En ese sentido, el linaje representaría la autenticidad y un derecho de pertenencia. En palabras de Uciel:

Puedes tomar la opción más suave. Prácticas, vas y tomas una medicina de alguien que no es de linaje, que también es muy espiritual, pero que no es el linaje de la planta, pero ha ido veinte años a ceremonias y ahora corre ceremonias, hace medicinas, no puedes comparar a una persona así con una que desde la panza de su madre que vive única y exclusivamente de la medicina, porque no es nada más una ceremonia en el sentido de operación, también es vertical, o sea aprende durante toda su vida los misterios de lo que uno no ve con los cinco sentidos y cuando abre la ceremonia realmente crea un espacio seguro y tiene las facultades para lidiar con lo que desata. Una persona que puede ser muy espiritual, puede venir de linaje, de corazón,

pero no es de aquí, no es de la planta, no es lo mismo. Y abundan más los segundos que los primeros, yo elijo simplemente el primero porque así lo aprendí, porque entiendo que lo otro es turismo espiritual (Uciel, diálogo realizado, diciembre 2022).

Finalmente, dentro de la red espiritual que esta investigación acompañó existe un cuestionamiento sobre la relevancia de tener o no un origen indígena que otorgue más o menos derecho de participar en la tradición y las ceremonias en cuestión, al respecto Pavel refiere:

A mí me parece que es fundamental trascender todo este dogma de los linajes étnicos, como una condición para un conexión fundamental con los elementos que cuidamos y evocamos en cualquier tradición o altar. Digo yo mismo me coloco allí, porque el reconocimiento de mi linaje es algo que se me ha ido dando a partir de que se me abrió la experiencia de otros en los que yo no tenía vínculo directo, o sea por ejemplo la tradición lakota o el hecho de rezar en un *inipi*, o estar en ceremonias en un tipo, pues fueron momentos de pedir permiso para estar y en ese principio de apertura y de aprendizaje yo celebro siempre esa perspectiva más bien de apertura hacia cualquier condición (Pavel, dialogo realizado, septiembre 2022).

Dicha trascendencia a la que Pavel refiere es evidente en el altar guiado por Alfredo, ya que tal como él lo menciona, se ha abierto el aprendizaje a personas originarias de otras partes del mundo, tengan o no un linaje indígena definido, razón por la cual se ha conformado un altar heterogéneo que representa la traducción y resemantización de las espiritualidades y las tradiciones indígenas (Frigerio, 2021) en un contexto de flujos de globalización cultural (Appadurai, 2016).

5.3 COTIDIANIDADES

Tal como lo planteé en el capítulo 3, la noción de prácticas espirituales se desarrolla en el contexto cotidiano de las y los practicantes de esta espiritualidad, en las decisiones que toman día a día, las relaciones sociales que mantienen y las actividades con las que realizan sus vidas (Ver apartado 3.3). De tal manera, es una categoría que permea todos los niveles de la vida de los practicantes. En palabras de Francisca:

Es algo que atraviesa tu vida completa, más allá de que hagas o no hagas una cosa el fin de semana es tu forma de caminar sobre la vida, es una forma de existencia, entonces está cuando hago el desayuno, cuando me baño, cuando me levanto, cuando cocino, cuando hago las cosas más simples. Esa conexión espiritual está presente, ya no tiene que ver con... o sea inicialmente asistir a estas actividades es muy necesario porque te ayuda, te la despiertan, pero una vez que se despiertan suficientemente, obviamente sí es necesario nutrirla y la práctica es importante, pero está presente siempre, siempre. Ahorita está presente (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

En ese contexto, durante el análisis de los diálogos realizados encontré dos cruces en particular en los que se hace evidente la espiritualidad en sus prácticas cotidianas. En primer lugar, se encuentra la naturaleza y el bienestar físico, mental y espiritual que generan la espiritualidad como una práctica holística como un pilar de sus actividades. En segundo lugar, las comunidades tejidas dentro de la red de espiritualidad, las familias (sanguíneas o no) que la conforman y el sentido de enraizamiento con la ciudad y la red espiritual.

5.3.1 NATURALEZA Y BIENESTAR HOLÍSTICO

Un elemento central de la red espiritual es la procuración y cuidado de lo natural, donde las y los interlocutores coinciden en la importancia que tiene convivir y mantener la cohabitación con otras manifestaciones de vida, sean humanas o no.

La conexión con la naturaleza fue un tema bastante recurrido durante los diálogos. En muchos de los casos fue una necesidad presente en la vida de los involucrados. Es necesario recordar que, en las narrativas de esta red, para la tradición lakota la Tierra es la madre que posibilitó la vida de los humanos, razón por la cual, además de verse beneficiados con su uso, se ven obligados a conservarla y, en medida de sus posibilidades, rehabilitar los espacios que han sido dañados. En palabras de Vinicio: “cuidar la naturaleza es cuidarse también a sí mismo” (Vinicio, diálogo realizado, enero 2023).

En ese sentido, la compra de un terreno que será destinado a prácticas espirituales es también un proceso de apropiación del espacio para el cual se debe de hacer una negociación temporal con la Madre Tierra; es decir, pedirle permiso para realizar ceremonias en ella. Igualmente, siempre estará condicionada a factores externos, por lo tanto, esa apropiación es limitada tal como la duración de la vida misma, a diferencia de la creencia que perdura en las

sociedades capitalistas de poseer un terreno y darle uso por perpetuidad. Lo anterior, implica una dinámica territorial que vela por el bienestar de la naturaleza misma y no solo por el grupo humano que lo posee, a mi parecer, la construcción de un espacio de placer o de disfrute planteado por Haesbaert (2011).

Desde esta perspectiva, la naturaleza es un ente por sí misma y se comunica, establece vínculos y genera conversaciones; dicha conexión se logra a lo largo del tiempo y una vez desarrollada esta capacidad se dispone de una comunicación directa con ella, para satisfacer sus necesidades o compartir reflexiones. Para ellas y ellos, constantemente la tierra pide ofrendas como tabaco, frutas o fuego.

En ese tenor, entran también las ceremonias realizadas, las cuales buscan integrar y ofrendar los “desechos” de actividades pasadas, lo cual se reintegra directamente a la tierra o se coloca al fuego (teniendo cuidado de que sean recursos orgánicos, libres de plásticos, etc.). Una interesante propuesta para mantener los espacios naturales destinados al uso ceremonial, a diferencia de lo que estipula Yi-Fu Tuan (1984) en *Dominance and Affection: The Making of Pets*, donde propone a la jardinería como una forma de dominación de la naturaleza donde el hombre justifica la destrucción por construir espacios estéticos y armónicos que resulten cómodos para las actividades humanas; es decir sin maleza o sin desorden.

Igualmente, se tiene en cuenta que el cuidado no solo debe de hacerse en el espacio físico, sino también en lo que Pavel identifica como un plano metafísico. Allí, se “pone mucha energía” (Pavel, dialogo realizado, septiembre 2022), consecuencia de la red de cuidados que en dichos espacios se tejen. Tal como se comentó en los diálogos, el altar —y las personas que lo integran— han tenido una transformación a lo largo del tiempo y hoy en día las ceremonias no son las mismas de antes, puesto que se acoplan a las necesidades de las familias que lo conforman.

Por su parte, la búsqueda de salud alternativa y los procesos de sanación física y mental fueron cuestiones reiterativas a lo largo del trabajo de campo y de los diálogos que sostuve con estos practicantes de la espiritualidad. Tal como Fuentes (2018) hace referencia, es indisoluble la búsqueda espiritual con el bienestar humano en un amplio sentido.

Durante las ceremonias de purificación lakota que presencié en este altar siempre hubo al menos una petición para realizar un rezo que respondiera a una necesidad de salud física para alguna persona presente o no, aun cuando la ceremonia se convocaba para otros propósitos. En este punto se hace tácita la característica holística de las prácticas espirituales, donde además de promover la reconexión de la armonía con la naturaleza, se generan las energías necesarias para mantener en buen estado la mente y el cuerpo.

Considero, además, que existe una importante actividad terapéutica grupal interesante dentro de las ceremonias, donde las personas además de expresarse, se desahogan de sus problemas cotidianos en un entorno seguro donde destaca el respeto y la confianza. Pinto, a través de una investigación, expresó que este tipo de redes espirituales favorecen:

La transmutación de emociones consideradas paralizantes como el odio, el rencor, la tristeza, la victimización o el pesimismo, o como la esperanza y la alegría, permite a esta red erigir un imaginario utópico de transformación social que se funda sobre una metamorfosis de sí mismo (Pinto, 2019:90).

En la cita, se evidencia, igualmente, en una de las ceremonias a las que asistí. Allí, entramos al *inípi* y nos acomodaron por sexos formando un círculo, los hombres al sur y las mujeres al norte. Colocamos los “recitos”²² en la estructura de madera que nos rodeaba. En la entrada estaban los que atenderían el fuego y recibirían las abuelitas, nombre que le daban a las piedras calientes con unos cuernos de animal. Se nos pidió que, si en algún momento necesitábamos salir, lo dijéramos y no sintiéramos pena de interrumpir, lo cual me pareció muy empático. Una vez adentro, se colocaron siete piedras de manera ordenada, en una pequeña depresión formada en la tierra, al centro de nuestro círculo. Me explicaron que cada una de ellas representaba uno de los puntos cardinales, así como el cielo, la tierra y el centro o corazón. Alfredo, quien dirigió la ceremonia, pidió que se cerrara la puerta y nos quedamos en total silencio y obscuridad por unos segundos. Al poco tiempo comenzaron los cantos y los toques

²² Los recitos o *prayer ties*, son pequeños atados ceremoniales de tabaco para la tradición Lakota en los cuales plasman deseos, oraciones, intenciones y agradecimientos (Bucko, 1999). Son pequeños pedazos de tela atados con un gran hilo, es importante que sean de materiales naturales, ya que se introducen al Inípi y posteriormente, se queman en el fuego que calentó las piedras para la ceremonia. Los colores que se usan pueden variar, dependiendo el tipo de ceremonia a la que se asista, la petición de quien dirige la ceremonia, las circunstancias por las que se esté atravesando o la intuición de hacerlos diferentes.

de tambor, se escuchó además que derramaron agua sobre las piedras, lo que levantó un leve vapor en el ambiente y se repitió en varias ocasiones. Los cantos nunca cesaron.

Alfredo pidió que se abriera la puerta y la luz me lastimó los ojos. Observé a los demás asistentes en diferentes posiciones, algunos con las piernas cruzadas, otros más acostados. Procedieron a introducir siete piedras más, cerraron la puerta y en la obscuridad comenzaron de nuevo los cantos y algunos participantes “pidieron la palabra” para hacer rezos especiales por la situación de guerra en Ucrania y los sucesos de violencia que se viven en la ciudad. Después de eso, volvieron a cantar y tocar el tambor mientras volvían a derramar agua en las piedras, hasta que Alfredo pidió que se abriera la puerta por segunda ocasión.

De nuevo, se colocaron siete piedras al centro seguidos por una ronda de rezos, en los que cada uno de nosotros tenía que compartir lo que deseara. Escuché con atención cada una de las participaciones y en su mayoría incluían peticiones por la salud de amigos y familiares, agradecimientos por un sinnúmero de cosas que en otros contextos pasarían desapercibidas: el agua, el aire, los animales, la nación verde, es decir, los árboles, la tierra, el pueblo que vuela, los alimentos y por los sentimientos. Sentí similitud con rondas de oraciones que he presenciado en otros espacios y momentos de mi vida; sin embargo, en esta ocasión, iban dirigidas para la Madre Naturaleza, la *Pachamama*, el Espíritu Creador, el Gran Espíritu. También me percaté del uso repetitivo de palabras en otro idioma, las cuales, no comprendí. Mientras cada una de las personas presentes se expresaban, se escuchaban llantos y profundos sollozos.

Continuaron los rezos y los cantos, hasta que Alfredo pidió que se abriera la puerta y se introdujeron las últimas piedras que aún yacían en el fuego. De nueva cuenta, comenzaron los rezos, los cantos y los toques de tambor. Posteriormente, uno de los presentes aprovechó la palabra para desahogarse y entre llantos contó una experiencia traumática que vivió y que hasta la fecha le era dolorosa, los demás asistentes escuchamos con respeto, acompañamos y agradecemos su sinceridad. Después, Alfredo pidió que se abriera la puerta y salimos en orden y silencio, todas y todos partimos a vestirnos, yo entré junto con tres mujeres a la bodega y me cambié de ropa.

Finalmente, Alfredo nos pidió que nos sentáramos en forma de círculo, realizó unos rezos junto con una de las mujeres que nos acompañó en la ceremonia. Posteriormente,

sacaron dos pipas gigantes mismas que tienen por nombre chanupa y fumaron *Chanshasha* o también llamada *Red Willow Bark*, según me explicaron, es una medicina para el alma que tiene la capacidad de elevar nuestros rezos y conectarnos con toda la existencia. Las chanupas pasaron de manera ordenada a cada una de las personas presentes y en ese mismo orden, nos abrazamos asistente por asistente, dando las gracias de manera individual por participar, llevar su energía y compartir lo que “traemos en el corazón”.

Terminamos la ceremonia con una comida grupal, la conversación fue agradable y variada, no se mencionó nada de lo dicho dentro del *inipi*. Me pareció similar a una terapia psicológica grupal, tal como lo afirman De la Torre y Gutiérrez (2016) en donde puedes tener certeza de que lo que hables será confidencial. Quienes participaron de la ceremonia fueron extremadamente amables y amistosos.

A partir del relato preliminar, se puede constatar que estas ceremonias son una herramienta alternativa para la obtención de bienestar holístico, las cuales además de ser purificantes en su origen mismo, son una actividad de limpieza corporal y se consolidan como nuevos símbolos culturales donde se posibilita la actividad terapéutica grupal, el tejido de vínculos sociales fuertes. el establecimiento de armonía con el cosmos o la naturaleza y la distribución o generación de energías positivas que son capaces de sanarles, tal como lo sugiere Amaral (1999) en De la Torre (2014).

De igual modo, las actividades que promueven el bienestar holístico no se limitan a los trabajos ceremoniales lakota, ya que en su mayoría se encuentran vinculadas a espacios adicionales que ofrecen opciones alternativas a los tratamiento médicos alópatas y psicológicos con enfoque tradicional, como lo son: la acupuntura, los masajes, clases de yoga, el reiki, la herbolaria, las flores de Bach, la alineación de chakras, la elaboración de constelaciones, los retiros de silencio y las sesiones de meditación, por mencionar algunos.

Algunos de los servicios antes mencionados tienen la característica de que pueden ser ofrecidos a distancia, cuestión que genera que las mallas con las que esta red de espiritualidad se conecta sean internacionales. Violibri, por ejemplo, da sesiones de reiki en línea y para el momento del diálogo comentó tener alumnas y alumnos que viven en América, Asia y Europa. Sofía y Francisca además de dar clases de yoga presenciales, dan clases en línea, lo cual posibilita que sus alumnos sean diversas partes del mundo.

Cabe recordar que la ciudad de SCLC tiene un sinnúmero de lugares que ofrecen actividades vinculadas a prácticas espirituales (circuito alternativo en palabras de Carozzi, 2000), los cuales pueden o no estar abiertos al público en general, pero al final resultan un punto de reunión y difusión de la red espiritual para que más personas sean parte de ella y contribuyan con la producción y consolidación de nuevos símbolos, rituales y relatos.

5.3.2 TEJIDO COMUNITARIO: FAMILIAS Y SENTIDO DE PERTENENCIA

Un punto de convivencia importante que pareciera no estar vinculado con las prácticas espirituales y que sin embargo lo está son los centros educativos tanto de educación básica como de educación superior. En cuanto a la primera, hay escuelas privadas de modelos pedagógicos alternativos tipo Waldorf o Montessori en la ciudad, las cuales facilitan la crianza respetuosa y fomentan enseñanza de actividades artísticas, deportivas y culturales de las infancias, tal como lo refiere Sánchez (2018). Lo antes mencionado, se compagina con los modos de vida de las familias vinculadas a redes de espiritualidad y en especial a los valores practicados por una tradición como la lakota que respeta todas las manifestaciones de vida.

En cuanto a los segundos, me parece indispensable mencionar que la gran mayoría de estas personas tienen estudios de grado y posgrado. Dos de ellos, por ejemplo, actualmente estudian doctorados en institutos públicos de la ciudad, los cuales no representan casos aislados; al contrario, considero que son importantes espacios de convivencia para las redes espirituales fuera del entorno ceremonial.

Tanto en los diálogos como en la observación participante se hizo evidente la importancia que tiene la familia y sus cuidados cotidianos para la red de espiritualidad investigada, ya que las y los niños²³ además de ser considerados seres humanos con las mismas capacidades que un adulto, son seres que poseen sabiduría que los hace ser incluidos en las ceremonias y los preparativos en medida de que ellas y ellos deseen incorporarse.

²³ Para obtener más información sobre las dinámicas de convivencia con las y los niños en las sociedades contemporáneas se puede revisar *Dominance and Affection: The Making of Pets* de Yi-Fu Tuan (1984).

Considero pertinente incluir un fragmento de la bitácora de campo donde se me dio una explicación al respecto:

Aproveché la presencia y la amabilidad de Roger, un anciano practicante de la tradición lakota que venía de visita desde Estados Unidos, para hacer preguntas que se me han ocurrido a lo largo de las ceremonias que he presenciado. Una de las preguntas que hice fue sobre la posición que normalmente ocupa Alfredo durante las ceremonias, ya que se sitúa en el sur, lugar donde penden los listones azules y donde normalmente se colocan las mujeres. Él se alegró considerablemente con mi pregunta y dejó sus labores para hacer un diagrama de tres círculos en el suelo con la ayuda de una rama de los árboles con los que estábamos trabajando. Me explicó que tanto los ancianos como las infancias ocupan el primer círculo ya que son ellos los que están más cercanos a lo sagrado; las mujeres por su parte son las que cuidan y abrazan lo sagrado, razón por la cual la tradición lakota busca dignificar y sacralizarnos. Finalmente, los hombres ocupan el tercer círculo, ya que son responsables de satisfacer las necesidades de las mujeres y de esta forma asegurar la sobrevivencia de las y los ancianos y las y los niños. Por lo tanto, el hecho de que Alfredo se coloque ahí es una manera de honrar a las mujeres y a lo femenino. Sin duda, me pareció una respuesta interesante y opuesta a las referencias previas que me habían dado de esta espiritualidad, las cuales hacían referencia a su carácter machista.

En la imagen 3, hice una réplica del diagrama mencionado en la cita previa, mediante el cual se representa la importancia que la tradición lakota les da a las mujeres, las infancias y las vejezes, donde son revalorizadas y se convierten en piezas fundamentales para continuar con la celebración de ceremonias y generar la conexión con el Gran Espíritu. Al respecto, Laura Lee (2022) explica que las relaciones en las comunidades lakota se basan en la dependencia mutua, el respeto y el cuidado hacia los demás, es decir, todas y todos son parte de la misma familia (sean o no consanguíneos) y tienen responsabilidades los unos con los otros.

Cabe destacar que, dentro de la practica espiritual observada, las personas consideradas ancianas y ancianos son parte fundamental de las dinámicas de convivencia, donde se les caracteriza y valoriza por poseer saberes y experiencias que transmiten a las nuevas generaciones, en palabras de Laura Lee (2022, 15):

A diferencia de los occidentales donde el adulto se convierte en viejo, entre los Lakotas, el adulto, a medida que pasa el tiempo, se convierte en aciano de cuyos labios fluye sabiduría. A su vez, esa sabiduría no proviene del mismo anciano, sino que le ha sido transmitida por medio de las historias que, cuando fue niño, le contaron sus abuelos.

Otra forma de valorizar la inclusión y la asistencia de las mujeres, por ejemplo, es celebrar el ciclo menstrual o *la luna* como también se le denomina. Si bien no se permite el acceso al *inípi* durante la menstruación, en contra de lo que puede parecer, no es una cuestión discriminatoria que excluya por prejuicios de higiene; al contrario, se considera que la mujer experimenta una ceremonia dentro de su cuerpo, razón por la cual merece un espacio para descansar, por lo cual se la lleva a un sitio apartado y la comunidad la atiende (cuida a sus hijos, prepara alimentos, según sea el caso). En una de las ocasiones que se convocó a una ceremonia, me encontraba durante este ciclo y me excusé para asistir, sin embargo, se me motivó a presentarme ya que yo era capaz de “potencializar” el *inípi* que realizarían los demás con la ceremonia que yo misma generaba. Me aislaron en un sitio especial que llaman *Hóčhoka*, del cual hablaré más adelante, ahí me ofrecieron cobijas y bebidas calientes, además se me habló de lo importante que es *la luna* y la presencia de las mujeres y de lo femenino para la tradición lakota, además de que fue en esa ocasión que escuché por primera vez en voz de una mujer la historia de la Mujer Búfalo Blanco, un relato fundamental para la red.

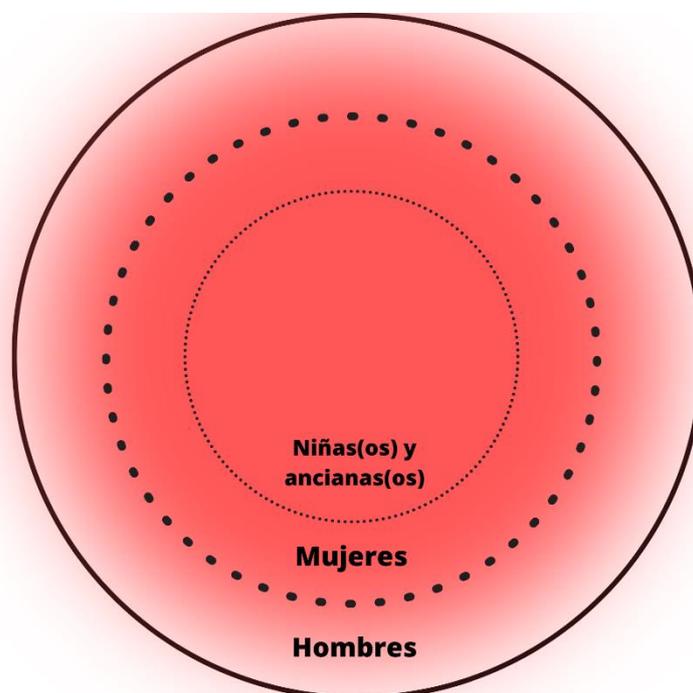
Las familias que conforman a la red de espiritualidad pueden ser o no consanguíneas y no responden a un patrón heteronormativo, ya que lo importante es identificarse con lo masculino o lo femenino en mayor o menor medida y no con el sexo con el que nacieron. En esta ontología, la comunidad que se teje es una opción para sobrellevar el futuro, la cual no necesariamente implica cohabitar un territorio, sino ser consiente, responsable y amoroso con otros seres vivos, es decir, generar éticas de cuidado para con los demás.

Un asunto que relució en las entrevistas es el sentido de pertenencia que las y los practicantes encontraron al incorporarse a la red de espiritualidad investigada, lo que Pinto (2019), basándose en Maffesoli (2004) identifica como neotribalismo; es decir, una integración del cuerpo individual a un cuerpo social y emocional. Al respecto, Francisca dijo “llegué a un *tipi*, con fuego y fue como ¡ah!, llegué a casa, mi alma y ahí fue que mi espíritu se encontró” (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022). Para Violibri, por ejemplo, los ritos de paso que se practican en este altar son elementales para incorporarse a una familia. Ella menciona la búsqueda de visión, la danza del sol, ceremonias para el duelo de muerte, para celebrar el nacimiento de un nuevo integrante y para la primera menstruación de una mujer. En su caso, ella careció de una relación fuerte con su familia sanguínea, razón por la

cual encuentra en la familia espiritual contención, acompañamiento y cariño de su tribu; es decir, de sus hermanas y hermanos espirituales.

Aquel sentido de pertenencia a la red suele estar acompañado del encuentro de un propósito en la vida asociado a las prácticas espirituales que los invita a continuar desarrollándose en ese ámbito, a la par de personas que tienen los mismos intereses, lo cual genera una convivencia fuerte entre los practicantes espirituales. Dicha circunstancia, la evidenció en el trabajo de campo al incluirme en la red espiritual y al compartir espacios fuera de las ceremonias con ellas y ellos, y al ser invitada a clases y eventos de otra clase de espiritualidades. En algún punto, sentí que mis relaciones sociales en la ciudad se enfocaban en la búsqueda de lo inmanente, el respeto por lo diferente, mi crecimiento personal y mi bienestar físico y mental.

Imagen 6. Círculo de conexión sagrada



Fuente: Elaboración propia con información obtenida durante el trabajo de campo.

La red de practicantes antes mencionada es muy diversa. En ella existen hombres y mujeres que crían infantes, forman parte del cuerpo académico de la ciudad, algunos son defensores del territorio, otros son artistas y algunos más activistas políticos. Razón por la cual es normal encontrar a las y los participantes en actividades diversas en la ciudad y fuera del contexto ceremonial, donde se generan lazos de amistad que fortalecen la comunidad formada y que permean las prácticas cotidianas.

A lo antes mencionado, se le suma el esfuerzo que hace esta red de espiritualidad por cuidar y mantener el espacio sagrado del que disponen y del espacio natural que lo alberga de manera temporal (recordando que es un contrato que se hace con la Madre Tierra). Según los diálogos realizados, es importante mantener los lazos generados y los vínculos sociales que en él descansan para protegerlo energéticamente. El cuidado de la naturaleza y lo que ella contiene parece ser inmanente a las prácticas espirituales, razón por la cual puede convertirse fácilmente en una defensa o acción política por el territorio y el cuidado de la naturaleza, sin duda, implica un vínculo entre las personas y el territorio que las alberga.

5.4 REFLEXIONES

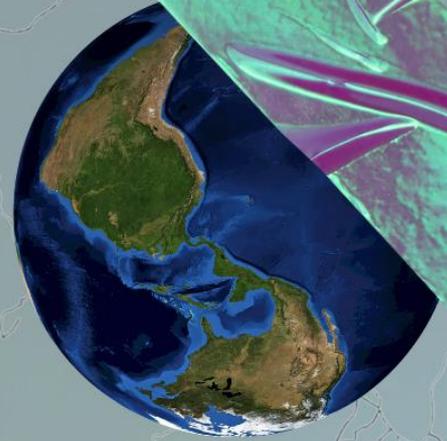
En resumen, los hallazgos de la investigación referentes a las prácticas espirituales se pueden clasificar en tres puntos: las características de la tradición lakota, la re-adaptación y reconfiguración de esta tradición en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y la cotidianidad de las y los practicantes espirituales.

En primer lugar, tanto la espiritualidad lakota como la red de espiritualidad *Ech'tikaltik* representan un evidente esfuerzo por mantener y conservar la conexión con la naturaleza y a los seres vivos que conforman a la Tierra. Estas tradiciones se basan en una ontología en la que se considera que todo es sagrado y que todo está interconectado. Lo dicho en este capítulo, es un llamado a reconocer la sacralidad presente en cada aspecto de la vida.

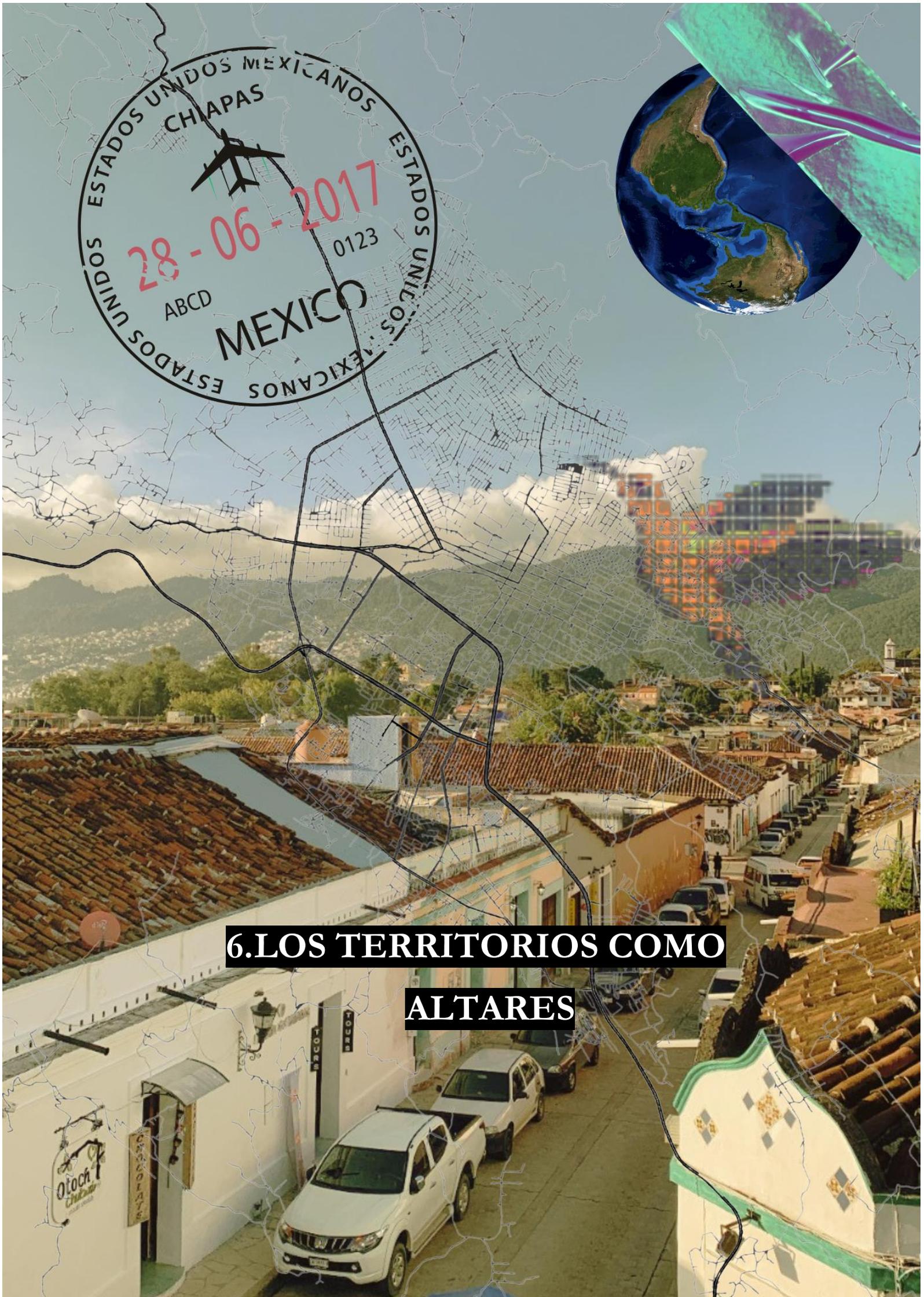
En relación a la re-adaptación de la tradición lakota en San Cristóbal de Las Casas, durante los diálogos y las observaciones participantes, quedó claro que existe un despertar

espiritual que marca la pauta de la búsqueda espiritual y el respectivo propósito en la vida de las y los polinizadores, el cual encuentra cabida en una ciudad considerada nodo para múltiples redes espirituales que en ella habitan. La re-adaptación mencionada refleja una respuesta a la necesidad de encontrar un equilibrio entre las espiritualidades de origen tradicional, la realidad contemporánea y el contexto espacial urbano.

Por último, respecto a las cotidianidades de las y los practicantes espirituales de la red, las experiencias vividas en el trabajo de campo me llevaron a reflexionar sobre el tejido comunitario que se ha forjado entre hombres y mujeres de todas las edades, llegando así a conformar una familia donde se respetan y protegen entre todas y todos, donde además de generar un sentido de pertenencia con la red de espiritualidad, también fomentan una conexión profunda con la ciudad y los espacios de montaña que la rodean, cuestión que profundizaré en el próximo capítulo.



6. LOS TERRITORIOS COMO ALTARES



Denisse: y en cuanto al espacio, ¿todo es sagrado?
Saideé: Mira lo que tengo apuntado aquí:
“Recordar que todo es sagrado”. Siempre, todo es sagrado

—Saideé. *Diálogo realizado*

Imagen 7. Collage sobre las escalas territoriales de los altares.



Fuente: Elaboración propia a partir del procesamiento de la información obtenida durante el trabajo de campo

El presente capítulo da cuenta de los hallazgos obtenidos en el trabajo de campo y explora diferentes escalas territoriales detectadas, teniendo en cuenta la sacralidad que generan las prácticas espirituales. En esta lógica, las dinámicas territoriales son complejas y diversas, puesto que, se sacralizan los espacios y se conforman altares; por consiguiente: todo es sagrado. Tal como lo plantea Haesbaert (2013), el territorio debe ser concebido como producto combinado de desterritorialización y de re-territorialización, es decir, de relaciones de poder construidas en y con el espacio.

La idea de vincular las diferentes escalas territoriales con el término altar nació durante el trabajo de campo, cuando Roger, el anciano practicante de la tradición lakota con el que coincidí durante una de las ceremonias, me comentó que la sacralidad no se limita al espacio-tiempo de la ceremonia del *inípi* o el fuego mismo, ya que cada espacio destinado al amor incondicional puede ser un *Hóǰhoka*, es decir, un altar, un espacio sagrado. Esto incluye a los seres humanos —que en esta lógica se entenderían como altares en movimiento— y por supuesto, espacios con mayores escalas, llegando así a la idea de proponer al Planeta Tierra o al internet como grandes espacios sagrados.

Con el propósito de representar visualmente la idea antes plasmada, creé la Imagen 5, en la que se aprecian las escalas con las que abordé el territorio. De esta manera, empezaré la descripción con la menor escala y terminaré con la mayor. El orden será el siguiente: el cuerpo en su lógica holística, *Ech'tikaltik* el altar, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el Planeta Tierra y el internet. El presente capítulo está compuesto de cuatro apartados, en los que profundizo en cada una de las escalas mencionadas.

A lo largo del apartado incluyo mapas e imágenes de elaboración propia con la finalidad de compartir la experiencia visual vivida durante el trabajo de campo, además, doy acceso mediante un código QR a una galería de fotografías en las que se muestran a detalle las características de la experiencia espacial que viví durante la elaboración de la investigación, sin comprometer la privacidad de las personas partícipes de esta red de espiritualidad, ni irrespetar la sacralidad de las prácticas y los espacios espirituales.

6. 1. PERSONA HOLÍSTICA: EL CUERPO, LA MENTE Y EL ESPÍRITU COMO TERRITORIO

Con respecto a la escala personal, si bien es un aspecto que no consideré dentro del planteamiento de la investigación, después de la observación participante y las sesiones de diálogo, me percaté de que es indispensable la enunciación de la persona holística como un territorio sagrado donde se viven y ejecutan las prácticas espirituales.

Comenzaré con la aclaración del uso de *persona*, tal como lo refiere Tuan (1984). Dicha palabra sugiere a un adulto, ya que los niños pequeños no son pensados como personas en el sentido completo de la palabra; en ese sentido, existe un rechazo a los cuerpos no homogeneizados, los cuerpos enfermos y los envejecidos. Además, se le da prioridad a la población masculina sobre la femenina, cuestión que contrasta con la inclusión que siempre experimenté durante las ceremonias. En ese tenor, el uso de *persona* en este texto, implica la existencia humana en su amplia diversidad.

Respecto a lo holístico, concuerdo con De la Torre y Gutiérrez (2016) al decir que las prácticas espirituales redefinen al cuerpo como elemento unificador entre la mente, el espíritu y el mismo cuerpo, contrastando con la idea dualista de separar el cuerpo como característica material de la vida y el alma como única característica con valor espiritual.

Una vez aclarado ese punto, destaco que, a través de lo experimentado en el trabajo de campo, encontré en las ceremonias de *inipi* un excelente ejemplo de integración de la característica holística antes mencionada, ya que además de ser una herramienta de medicina popular capaz de purificar el cuerpo a través del sudor y las hierbas medicinales presentes, su propósito es experimentar una reconexión con los ancestros, los espíritus, los seres vivos y el Gran Espíritu. Por otra parte, es innegable la facultad de facilitar la socialización presente, así como la generación de vínculos con el espacio natural que le rodea y fungir como una terapia psicológica complementaria.

En mi caso, tuve la oportunidad de eliminar contracturas musculares por frío, ordenar ideas, solucionar creativamente problemas a los que me enfrentaba durante la presente investigación y hablar de traumas emocionales que a lo largo de mi vida había

evitado. Todo ello dentro del útero de la Tierra, el *inípi*, un espacio metafóricamente seguro, que, dentro de la ontología estudiada, garantiza la conexión con lo sagrado.

La ceremonia, sin duda, fue una experiencia centrada en la corporalidad, donde a través de la sensación de conexión con elementos naturales, la oscuridad, la humedad del ambiente, los olores, los ruidos y la proximidad de los cuerpos vivencí una reafirmación de mi identidad como ser humano, mujer, mexicana e investigadora. A continuación, un fragmento de la bitácora de campo donde expongo mi primera experiencia ceremonial lakota:

Me costó trabajo estar sentada por tanto tiempo en un lugar pequeño y oscuro con personas desconocidas. Como es algo que nunca había hecho, llegó un punto en el que el calor me agobió, razón por la cual permanecí acostada en la tierra disfrutando su agradable olor y pedí permiso para salir un par de veces entre puertas. Nunca había estado tanto tiempo en un lugar tan húmedo y caliente. Al principio, me asustó la idea de permanecer ahí pero tan pronto colocaron las *medicinas* (cedro, pasto dulce, oshá y chanshasha) sobre *las abuelitas* (las piedras) me comencé a relajar y a disfrutar del aroma que de ellas provenía, a tal punto de que me motivé a participar en las rondas de cantos aún sin conocer lo que estos decían. Algunas personas compartían sus pensamientos y oraciones entre los cantos lo cual me resultaba muy emotivo. En alguna de las rondas se me preguntó si quería compartir algo y cuando “se me otorgó el permiso para hablar” di las gracias a mi cuerpo por permitirme asistir a algo nuevo y diferente, a mi mente por darme la oportunidad de llegar a San Cristóbal de Las Casas y a mi alma por permitirme comprender cosas más allá de la razón, así como la posibilidad de tener un espacio de encuentro con la naturaleza en su máximo esplendor y con personas interesadas en ser mejores cada día. En varias ocasiones escuché que reafirmaban mi reflexión diciendo *ahoo*. Al terminar la ceremonia, varias personas se me acercaron para agradecer mi asistencia y la sinceridad de mis palabras.

Como expuse en el párrafo anterior, al paso de las ceremonias fui capaz de experimentar una conexión profunda con las demás personas presentes a pesar de sólo conocerles en este contexto, donde me incorporé al cuerpo holístico colectivo de las y los practicantes espirituales. Además de estar consciente y disfrutar del entorno natural que me rodeaba, percibí un puente sensorial-cognitivo con el espacio, las personas y el ritual mismo.

Un aspecto recurrente tanto en la observación participante como en los diálogos fueron las expresiones de búsqueda y agradecimiento de sanación física, mental y espiritual para las personas que pertenecen a la red, estando o no presentes, donde de manera colectiva *sanamos, descansamos, cantamos, nos contenemos, nos acuerpamos, compartimos* medicina y sabiduría. Se

conforma, de esa manera un sentido de pertenencia entre las personas que compartíamos espacio-tiempo.

Al paso de las ceremonias a las que asistí me fue solicitada la participación y accedí. Se me asignó una tarea física: cargar las piedras durante las puertas e introducirlas al Inípi con cuidado y respeto. Por tales tareas se me reconoció como *mujer de fuego*, se me invitó a ceremonias que no eran abiertas a todo el público e incluso recibí una invitación a participar en ceremonias realizadas en las Reservas Lakotas localizadas en Estados Unidos. Con la tarea que me fue asignada aprendí detalles sobre la cosmología Lakota, a los cuales no hubiera tenido acceso de otro modo. De la misma forma, la actividad que me fue asignada requería un desgaste físico importante donde se valorizaba mi capacidad física y se celebraba la fuerza que mi cuerpo era capaz de aportar a las ceremonias.

Hasta este punto, puedo afirmar que las ceremonias de Inípi tienen propiedades terapéuticas, curativas y pedagógicas, donde su carácter natural y holístico permea en la comunidad que las practica y el espacio que los alberga. En ese tenor, el altar lakota al que asistí, fue el primer punto de encuentro con las y los practicantes de esta red espiritual, donde además de reconocerles, tuve la oportunidad de vincularme con ellos en los niveles corporales y emocionales.

6. 2. EL ALTAR *ECH'TIKALTIK* COMO TERRITORIO

Todos comenzamos en este mundo como diminutas semillas: no somos diferentes de nuestros parientes los venados, los osos, los bisontes, los árboles, las flores y el pueblo alado.

— Eagle Man

Ech'tikaltik, es el nombre del lugar donde se realizan las ceremonias Lakotas a las que asistí. Está considerablemente lejos de la ciudad, si tomamos como medida las distancias normalmente recorridas dentro de ella; pero sigue siendo parte del municipio de San Cristóbal y es complicado llegar si no se cuenta con un automóvil propio. El camino que se recorre para llegar al espacio ceremonial es similar a un embudo (ver imagen 7), ya que

empieza en la llamada autopista Panamericana o Internacional, la cual representa el sueño de unir vía terrestre al continente americano y termina en una improvisada vereda que, por la abundancia de vegetación, fácilmente pasa desapercibida.

Imagen 8. Composición cartográfica sobre el camino a *Ech'tikaltik*



Fuente: Elaboración propia con imágenes de Google Earth.

Por respeto a la privacidad del espacio ceremonial y quienes lo habitan decidí hacer una composición cartográfica donde se representa visualmente la metáfora planteada (Imagen 7). Además, incluyo un código QR (imagen 8), que da acceso a una galería de fotos que muestra partes de los paisajes recorridos, mediante la cual, pretendo compartir las sensaciones visuales que experimenté durante la elaboración del trabajo de campo.

Imagen 9. Código QR de acceso a la galería



Fuente: Elaboración propia con fotografías de Camilo Rincón (2023)

Continuando con la metáfora, el embudo está conformado por imágenes satelitales obtenidas con el sistema de información geográfica Google Earth y muestra en un primer momento una vialidad dentro de la mancha urbana de SCLC; posteriormente, la carretera que conectó a la ciudad con el resto del país (Cantú y Fenner, 2021) y donde se dibujan ligeramente los límites de la mancha urbana para después continuar con un camino que se rodea por espacios de cultivo y finalizar por un sendero que fácilmente pasa desapercibido en el plano cenital. Aquel camino escondido en el bosque lleva al corazón del altar, donde tres pequeñas mesetas delineadas por la acción humana están rodeadas por árboles altos y delgados, y por flora endémica que caracteriza al clima templado subhúmedo.

En la meseta ubicada al fondo se encuentra la estructura que se utiliza para el Inípi, que consta de troncos de árboles delgados amarrados de manera ordenada, pero no perfecta. Tiene la forma de una semiesfera sobre el suelo, de la cual cuelgan trapos de colores diferentes y hierbas secas. Aquella estructura cuenta con un pequeño hueco que funge de puerta de entrada, y en el centro del suelo hay un círculo hundido, donde la ceniza y las piedras atestiguan el paso del fuego.

En la segunda meseta hay una serie de rocas acomodadas de tal manera que protegen el fuego y limitan el paso al espacio sagrado y a los instrumentos con los que se realiza la ceremonia: las medicinas tradicionales, un bastón del que cuelgan bolas de tela, un cráneo de búfalo, un par de cuernos, unas chanupas y una copalera. A su alrededor, hay bancas y una mesa para los asistentes y sus objetos personales. Finalmente, con un poco más de altura, se encuentra la tercera meseta, la cual tiene una estructura metálica que protege los bloques de madera con las que se alimenta la llama del fuego ceremonial.

El altar se encuentra dentro de un gran predio privado, mismo que resguarda el hogar de la familia de Alfredo, un esfuerzo por crear un espacio de placer, donde se intenta hacer una convivencia armónica y justa entre los seres vivos (Haesbaert, 2011). El terreno destaca por su naturaleza exuberante, no está bardeado y no parece tener limitantes físicos que definan su comienzo y final. La única forma con la que identifiqué que hemos llegado son un par de rampas de cemento que facilitan el paso de los automóviles y un *raum*²⁴ que funge como estacionamiento para visitantes.

Si bien no es mucho el tiempo de conocer este espacio, me he percatado de cambios importantes en el paisaje; además, por primera vez en la vida, fui testigo del paso de las estaciones del año en un contexto no urbano. Uno de los cambios más importantes es la pérdida de densidad forestal que presencié, ya que, sin ser especialista en el tema, evidencé la deforestación y la tala de árboles con fines de siembra, pastoreo y construcción. Así debió de ser San Cristóbal hace muchos años, pensé en más de una ocasión.

De primera impresión, me pareció que el altar instalado en el espacio de Alfredo representa un esfuerzo por generar y fortalecer vínculos con el territorio y con su comunidad, en el que se respetan la vida en todas sus manifestaciones, se construyen relaciones humanas horizontales y en donde se honran y destacan las diferencias, tal como lo refiere Haesbaert (2011) en los procesos de re-territorialización. Las dinámicas que fomentan dicha territorialidad tienen en común ser actividades cotidianas que vinculan a hombres, mujeres e infantes con diferentes prácticas espirituales.

²⁴ *Raum* significa claro en el bosque en alemán, hace alusión a un espacio determinado y su uso fue fundamental para el origen de la geografía alemana y el estudio espacio-sociedad que hoy en día aborda la geografía humana.

Sin planearlo, a lo largo de dos años vi correr y crecer libremente a las infancias que conforman la red. Vi madurar a sus mascotas y observé cómo la humedad que caracteriza al bosque desgasta las herramientas con las que se realizan las ceremonias; y cómo, en un acto circular, terminan su ciclo de vida integrándose a la naturaleza que les rodea y les vio nacer, junto con hojas, ceniza, desechos orgánicos y brotes que podrían ser considerados maleza. En ese tiempo fui capaz de contemplar el engrosamiento de los árboles nativos y el deseo de conservarlos en su estado natural original, sin intervenirlos ni adosarlos con vegetación no nativa, ya que la *nación de hombres verdes*, como ellos les nombran, al igual que nosotros, forman parte de la existencia y merecen vivir y ser respetados.

Si bien los participantes de estas ceremonias, sostienen que existen pautas definidas por la tradición Lakota que han sido heredadas a través de los años por los ancianos, hay un esfuerzo por ser empáticos y compasivos con el espacio y los demás participantes. Por ejemplo, en el caso de *Ech'tikaltik* es posible acotarse a detalles como el uso de madera y fuego para a calentar las abuelitas, sin embargo, durante las visitas a campo conocí personas que dirigían ceremonias de Inípi en otras partes del mundo, donde por cuestiones de reglamentos urbanos es prácticamente imposible iniciar el fuego de la manera tradicional y se tiene que recurrir al uso de veladoras, gas y otros implementos para continuar con sus celebraciones, no obstante, comprendí que lo importante es prender el fuego por más pequeño que este sea.

6.3 SAN CRISTÓBAL, LA VIBRA POSITIVA

Respecto a San Cristóbal, Cantú y Fenner (2021) la definen como una ciudad que se relaciona con el entorno rural a manera de nodo, ya que además de contar con servicios característicos de una ciudad intermedia, resulta atrayente para las poblaciones rurales cercanas. En ese sentido, la ciudad es el territorio donde las y los practicantes espirituales participantes realizan la mayor parte de sus actividades, ya que es un lugar de encuentro donde surgen discursos que, tal como se mencionó en el capítulo 1, emergen de una serie de imaginarios espaciales que en su momento resultaron atrayentes para ellas y ellos. En palabras de Uciel, uno de los interlocutores:

San Cristóbal es un lugar de convergencia, donde conviven los exiliados, las ovejas negras y los que están en su propio mundo (...) todo ese cúmulo de personalidades que se han quedado aquí, que se empiezan a aportar a esta sociedad, a construir, a apropiársela, también crea una sociedad especial que se aprecia en el resto del país (Uciel, diálogo realizado, diciembre 2022).

Durante los diálogos, fue evidente la importancia que se le da a la *vibra* o la *energía* que emana de la ciudad, misma que resulta cautivadora para las personas afines. Tanto es así, que un grupo musical llamado Bakté popularizó una canción que lleva por nombre *Estuche* y lo reafirma en sus versos: San Cristóbal la vibra positiva.²⁵ En palabras de Violibri: “San Cris es un vórtice tremendamente fuerte, donde llegan muchas personas de todas partes del mundo, ya que en el planeta hay puntos energéticos donde se reúnen ciertas características como si fueran chacras” (Violibri, diálogo realizado, noviembre 2022).

En ese tenor, Uciel considera que la ciudad es un *catalizador de caminos*, y comenta que en su experiencia ha observado contrastes únicos, nunca antes había experimentado en el país a tal grado de verla como parte de la composición espiritual absoluta, donde al igual que nosotros los seres humanos, los animales y los demás seres vivos, seríamos sujetos participantes de la dinámica espiritual. En sus palabras:

La ciudad te pone mucho a elegir, como que ese es uno de sus propósitos. Fíjate SC como una entidad consciente, es como que te empuja a enfrentar tu crisis, te enseña a elegir entre la partida roja o la partida azul, por eso la gente, por eso hay mucha rotación poblacional, mucha población flotante, porque creo que la ciudad tiene esa magia (Uciel, diálogo realizado, diciembre 2022).

Durante la sesión de diálogo con Uciel emergió una metáfora sobre el paisaje y el comportamiento de las personas que considero importante rescatar, en la cual, a manera de determinismo geográfico, las personas actúan como el paisaje que les rodea. Él, por ejemplo, creció en el desierto y comenta que al igual que las planicies que lo conforman, las personas son transparentes y francas. Por el contrario, en San Cristóbal, donde abundan los árboles y montañas, hay misticismo sobre lo que encontrarás detrás de los elementos naturales e al igualmente, de las personas que lo habitan; para conocerlas debes de explorarlas y generar vínculos con ellas.

²⁵ Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LgdyXiAjNW4>

Según la información obtenida durante los diálogos con los practicantes de esta espiritualidad, emergió la idea de que dicha *energía especial* es el resultado de tres de sus características únicas: la importancia espiritual de la ciudad desde antes de la Conquista Española, el entorno natural que la rodea, además de la existencia y presencia de comunidades indígenas cercanas.

En el contexto antes expuesto, la energía especial que impregna la ciudad emana de los centros sociales y ceremoniales mayas que fueron establecidos antes de la colonización. Estos lugares son considerados receptáculos de ofrendas dentro de las tradiciones indígenas. Según Aubry (1991), los dos principales centros ceremoniales son Moxviquil, ubicado al norte de la ciudad, y Ecatepec, en la parte sur de la misma.²⁶

De este modo, el proceso sincrético de lo indígena con lo europeo, se manifiesta en un plano energético que se materializa en un plano físico, lo cual permite que exista una fluidez de energía diferente, una vibración especial en la que personas de todas partes del mundo se sienten intencionadas a venir y comenzar la búsqueda de su propio camino espiritual.

En un segundo punto destacan la importancia del paisaje natural. Sofía, por ejemplo, vincula la particularidad de la ciudad con el nivel energético que tiene; ella lo relaciona con las montañas que le rodean y las cuales, a su vez, conforman el tercer punto, que es estar rodeados de pueblos indígenas donde hay tradiciones que hoy en día siguen vivas a pesar de enfrentarse al proceso de conquista y evangelización. Según ella, aquello hace que personas de todas partes del mundo lleguen a la ciudad y que, a su vez, ellas y ellos mismos aporten algo de lo que han aprendido a lo largo de su vida. Tal como lo propone De la Torre (2014), son polinizadores que ponen en marcha una dinámica de circulación religiosa y espiritual multidireccional.

En esa dinámica del tejido de redes espirituales en la ciudad es común la vinculación con tradiciones nacionales y extranjeras, tal como lo es la tradición Lakota. Por lo tanto, dicha presencia indígena no

²⁶ Para obtener más información sobre Moxviquil y Ecatepec, recomiendo revisar: *Cambio y continuidad del espacio social barrial en San Cristóbal de Las Casas: del barrio como territorio al espacio imaginado* de Jorge Paniagua Mijangos y *San Cristóbal de Las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990* de Andrés Aubry.

se clausura en los actuales límites nacionales mexicanos. Al respecto, Pavel, durante el diálogo, mencionó que existe una conexión espiritual importante entre San Cristóbal, localidades indígenas que mantienen ceremonias de fuego de la tradición maya con Acteal, la frontera comiteca y el Altiplano Occidental Guatemalteco, en dirección al Lago de Atitlán, lugar, que al igual que SCLC, es punto nodal para las redes de espiritualidades. Además, se presentan conexiones con ceremonias, maestros y maestras del norte del país, de Estados Unidos y Canadá, de Sudamérica y de Asia, principalmente.

Llegada a este punto, puedo afirmar que existe un fuerte vínculo entre la ciudad como territorio y las y los polinizadores, razón por la cual ellas y ellos deciden habitarla, crean vínculos con otras personas que en ella viven y se esfuerzan por protegerla. Durante los diálogos, destaco los fuertes vínculos sociales que han tejido las y los practicantes espirituales de la red *Ech'tikaltik*, la multiculturalidad presente y el estado de bienestar que han encontrado en ella, a tal grado de no necesitar salir de la región. En palabras de Pavel:

SCLC se convierte en una ciudad que te atrapa y te inmoviliza. Tiene todo lo que se necesita para vivir, por lo cual la movilidad de algunos habitantes es limitada aún dentro de la región de Los Altos de Chiapas o del estado mismo. No salen más allá de Rancho Nuevo o la playa (del corredor costero Tonalá-Boca del Cielo) (...) es curioso como SC puede atraparte hasta un punto que te inmoviliza también hacia el interior del estado (Pavel, diálogo realizado, septiembre, 2022).

Asimismo, San Cristóbal es un sitio donde las y los interlocutores reportan haber encontrado personas con las que tejieron una red de relaciones sociales fuerte, incluso más sólida que con sus familias consanguíneas. Por ejemplo, Francisca se refiere a *familia de corazón*, donde en sus palabras: “siempre de alguna forma como buscadora que he sido, pues tiendo a ser un poco diferente, como la oveja rara, pero al fin acá me encontré con mucha gente afín, con muchas ovejas negras. Entonces, ha sido lindo” (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

En ese tenor, las y los buscadores espirituales encuentran en SCLC a una ciudad mágica y viva que es capaz de comunicarles, unirles y que forma parte del entramado de la dimensión espiritual, por lo cual, en esa lógica es capaz de resultar atrayente y confabular para retener o rechazar a las personas.

Al respecto, Violibri me contó que durante su estancia en Estados Unidos escuchó a un párroco hacer una analogía de una pieza presente en los helicópteros llamada Tuerca de Jesús, la cual es fundamental para el funcionamiento del aparato y en la analogía representa el poder transitar buenos y malos momentos en la vida a través de la fe. Posteriormente, ella encontró una tuerca en la calle, la que consideró como su Tuerca de Jesús y decidió guardarla. Años después se mudó a SCLC y durante una de sus caminatas por los andadores, encontró en un tornillo que embonaba a la perfección, razón por la cual ella comprendió que debía quedarse. Según sus propios términos, tiempo después su idea de quedarse se reforzó en una de las ceremonias de búsqueda de visión, ya que mediante el espíritu se le comunicó que ella pertenece a ese altar, es ahí donde está cuidada y conectada.

A causa de eso, se resaltan las características positivas de un lugar considerado un nodo espiritual en la lógica de las redes, las y los polinizadores manifiestan que también hay presencia de una falsa espiritualidad, donde aparentemente hay estratos superiores e inferiores, donde lo que denominaron “chamanes de plástico” que atienden a las personas que buscan experiencias más vinculadas con plantas de poder o enteógenos. En palabras de Uciel:

Acá hay lugares donde se promueve la búsqueda espiritual, mientras que hay otros donde se aprovechan del talento y se busca imagen, prestigio, dinero y reconocimiento. Es ahí donde uno decide entrar por la opción más fácil o la que requiere una introspección y un cambio (Uciel, diálogo realizado, diciembre 2022).

De esta manera, la ciudad alberga los circuitos espirituales (Carozzi, 2020) al ser nodo de diferentes redes de espiritualidades (De la Torre, 2018), es decir, tiene espacios y ofertas culturales amplias, dentro de las que se encuentran aquellas que de alguna forma u otra se vinculan con lo espiritual, es decir, conciertos con instrumentos ancestrales, baños sauna tipo temazcales, centros para meditación, formaciones en diferentes tradiciones, sesiones de constelaciones familiares, danzas grupales, entre otros. Es también una ciudad que satisface las necesidades de consumo turístico, por lo cual no todo el comercio se enfoca en este sector de la población. Isaí, por ejemplo, considera que además de ser espiritual, es también una ciudad llena de “tentaciones en todos los sentidos” (Isaí, diálogo realizado, noviembre 2022), haciendo referencia a la cantidad de botaneros y centros nocturnos, donde además de alcohol hay venta y distribución de drogas.

Un punto más a considerar sobre la importancia de la ciudad como territorio de identificación para las y los practicantes espirituales está vinculado con la cercanía que pretenden tener algunas de las espiritualidades con la naturaleza. Para este caso, la práctica de la espiritualidad Lakota está sumamente relacionada de esta manera. En los diálogos, además de las cuestiones de permanencia ya mencionadas, destacaron las características naturales que hacen buscar salir aún más de la ciudad o en su defecto, incorporarse a ambientes menos urbanos.

Las y los practicantes espirituales, disfrutaban de las características coloniales de la ciudad, los sonidos de montaña, las casas de adobe y las tejas que le dan un aspecto pintoresco al centro histórico de la urbe, por mencionar algunas características. En palabras de Francisca:

Es una mezcla entre esa parte de la red humana, el lugar geográfico, su característica, la escala, o sea que todavía se puede caminar. Hay un cielo prístino, la luz es transparente, porque estamos muy arriba de las montañas, estar arriba de las montañas me gusta, eso resuena muy dentro de mí” (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

En su mayoría, viven en zonas periféricas de la ciudad, en búsqueda de habitar espacios que estén más conectados con la naturaleza, además de comprar terrenos en la montaña con la finalidad de garantizar el mantenimiento y sobrevivencia de las mismas. Al respecto Pavel comentó:

Es una alegría que la gente pueda hacerse de la compra de esos espacios en tanto de que ellos entienden que es un contacto con la madre tierra, y también porque solo estableciéndose allí puedes cuidar con esa fuerza la naturaleza (Pavel, diálogo realizado, septiembre 2022).

Si bien la compra de espacios periféricos de montaña para prácticas espirituales (además de que no son las únicas razones por las cuales se adquiere estos terrenos) no garantiza que las áreas contiguas sean deforestadas y que el crecimiento de la mancha urbana se vea disminuido, sí son un aporte en cuestión del manejo ambiental de San Cristóbal, ya que como se ha explicado a lo largo del texto, existe un vínculo sagrado entre los seres humanos y todas las manifestaciones de vida y, de esta manera, se procura el mantenimiento del bosque y lo que originalmente alberga.

Todas esas observaciones, hacen parte de un contexto más amplio de urbanización, donde, al inicio de la investigación durante el proceso de familiarización y documentación

sobre la ciudad, me percaté del crecimiento de la mancha urbana observado en las imágenes satelitales disponibles en los sistemas de información cartográfica existentes. En el mapa 2 se aprecia con color azul la última mancha urbana que la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad hizo con datos de INEGI en el 2015, mientras que, con color morado, presento la actualización que hice de dicha capa, la cual presenta una expansión de los espacios urbanos. Al respecto, Cantú y Fenner (2021) encuentran que dicho crecimiento ha perturbado las cadenas trópicas y ciclos biogeoquímicos que garantizan el sostenimiento de la cuenca en la que se encuentra la ciudad.

Respecto al uso de los espacios periféricos para la realización de prácticas espirituales, se ha detectado algo semejante en la antropología religiosa, que se denomina *periferización voluntaria*, donde con el afán de congregarse en espacios grandes, cómodos y accesibles, las instituciones religiosas buscan espacios en las periferias de las ciudades (Salguero, 2015 y 2023) y para el caso de la presente investigación dichos espacios periféricos corresponden a los espacios de montaña, donde la comunidad convive directamente con la naturaleza.

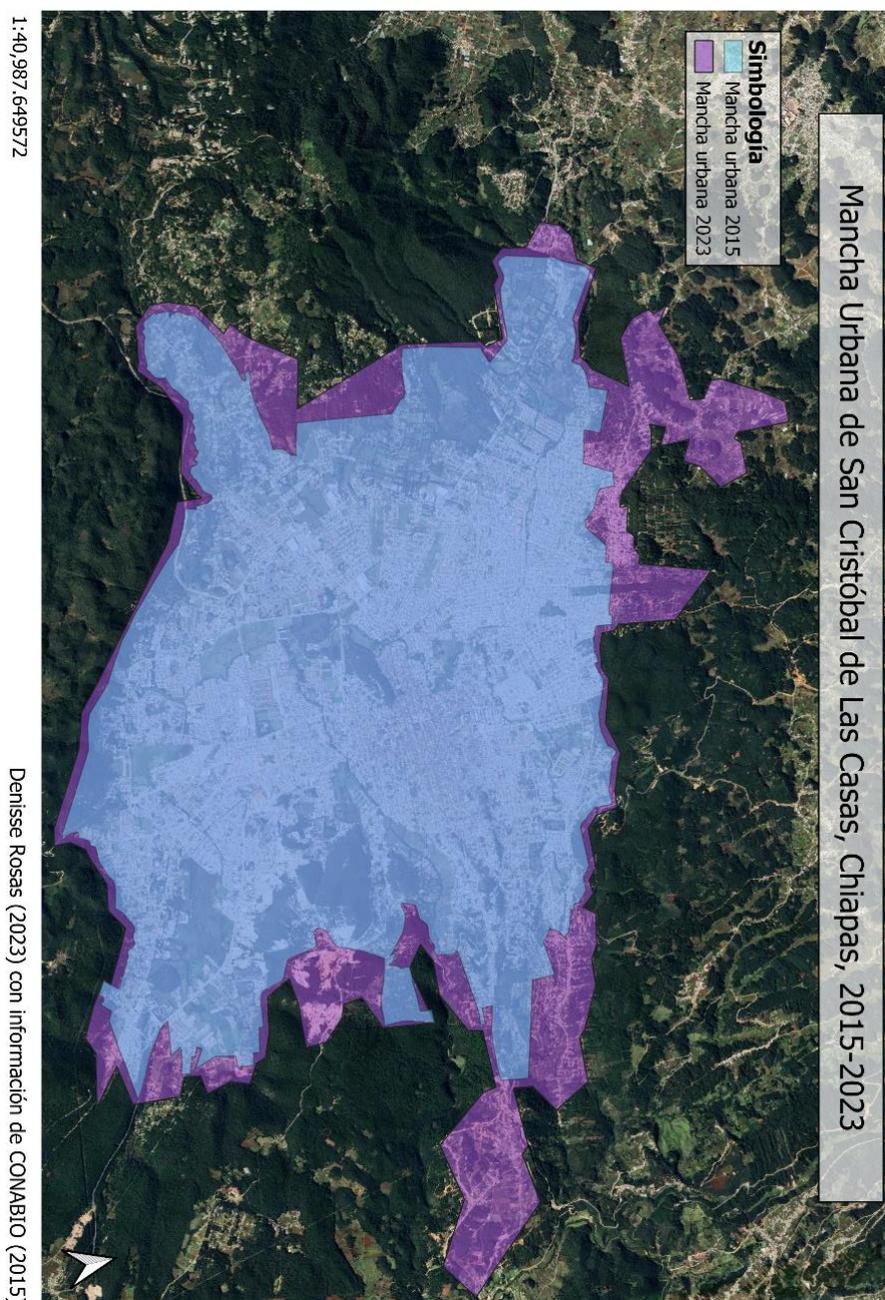
Por otra parte, la búsqueda y apropiación espacios periféricos de montaña para prácticas espirituales en San Cristóbal es un ejemplo de lo denominado *idilio rural* (Bell, 2006), es decir, una vía de escape de la lógica urbana sin despegarse por completo de ella, donde en algunos casos —no en todos—, en lugar de encontrarse con una pequeña casa de unidad habitacional, se halla una casa rodeada de bosque, donde se aprovecha al máximo la energía solar, el agua de lluvia y se tiene una convivencia directa con en el entorno natural.

Ahora bien, tanto la denominada periferización voluntaria como el idilio rural no son del todo visibles en el mapa 2, ya que como se ha mencionado, lo que se busca es aislarse del contexto urbano en mayor medida. Lo antes mencionado me lleva a reflexionar sobre la necesidad de consolidar formalmente la Zona Metropolitana de San Cristóbal de Las Casas,²⁷ la cual para los usos de la presente investigación fue evidente su existencia en cuanto a la

²⁷ De acuerdo con INEGI (2004), una Zona Metropolitana se refiere a una ciudad con una población de 50 mil habitantes o más que abarca dos o más municipios. Esta ciudad se caracteriza por tener una área urbana, funciones y actividades que van más allá del municipio original que la contenía, y que incorpora a municipios vecinos como parte de sí misma o de su área de influencia directa. Aunque no es necesario que haya una continuidad urbanística, las ciudades en una Zona Metropolitana pueden mantener una intensa relación socioeconómica entre ellas.

hibridación (García-Canclini, 1990) espacial de las y los practicantes espirituales, es decir la “entrada y salida” cotidiana entre lo rural y lo urbano. Sin duda es una teoría que debe de desarrollarse a profundidad, ya que no sólo abarca cuestiones sociales, sino que implicaciones económicas y políticas.

Mapa 2. Comparativo del crecimiento de la mancha urbana de SCLC. 2015-2023



Fuente: Elaboración propia con información geográfica de CONABIO (2015)

6.4. LA MADRE TIERRA COMO TERRITORIO

Los múltiples conflictos locales son una expresión de un conflicto mucho mayor: el conflicto entre la economía capitalista y el medio ambiente

—Folchi, Mauricio.

La siguiente escala de análisis es el planeta que habitamos, donde en la lógica de las prácticas espirituales existe una inexorable conexión entre todo lo que en ella habita. Según Miguel A. Haiquel (1982) para el ser humano primitivo no existía una división entre la naturaleza y la sociedad, todo era uno mismo, razón por la cual, en esa lógica, los fenómenos naturales estaban estrechamente relacionados con los elementos mágicos y los hombres podían influir con ritos o danzas en los fenómenos físicos o, en su contraparte, ser castigados a través de un trueno o una temporada de sequías.

Continuando con el autor (1982) mientras crecía la capacidad de transformación del entorno de las y los seres humanos, disminuía la concepción mágica de lo natural, hasta el punto de ser relegada a una religión o superstición, pero esta nunca desaparecía por completo. En ese contexto, se formó el pensamiento religioso que ha gobernado casi de manera absoluta la conciencia de la sociedad por siglos. El hombre se autoproclamó superior al resto de las especies vivas y, por mandato divino, se erigió como el aprovechador de los recursos naturales que fueron puestos para su disfrute. De esta forma, el orden social contiene al orden natural y de este depende para continuar con su proceso de reproducción y garantizar su subsistencia, sometándolo a un proceso de transformación y humanización.

Si consideramos la unidad que existía entre la naturaleza y lo humano, se comprende el respeto y la conexión que algunas de las tradiciones indígenas tenían con sus prácticas espirituales. En este sentido, la Tierra y todos sus elementos —el agua, los árboles, el aire, las bacterias, los animales, las plantas, las piedras, entre otros— son considerados sagrados. No obstante, es importante tener en cuenta que no se puede atribuir a todas las comunidades indígenas un cuidado esencialista de lo natural, ya que, dentro de cada grupo o red, existen diferentes interpretaciones sobre el significado de los elementos naturales además de que ellas y ellos cuentan con sus propias agencias.

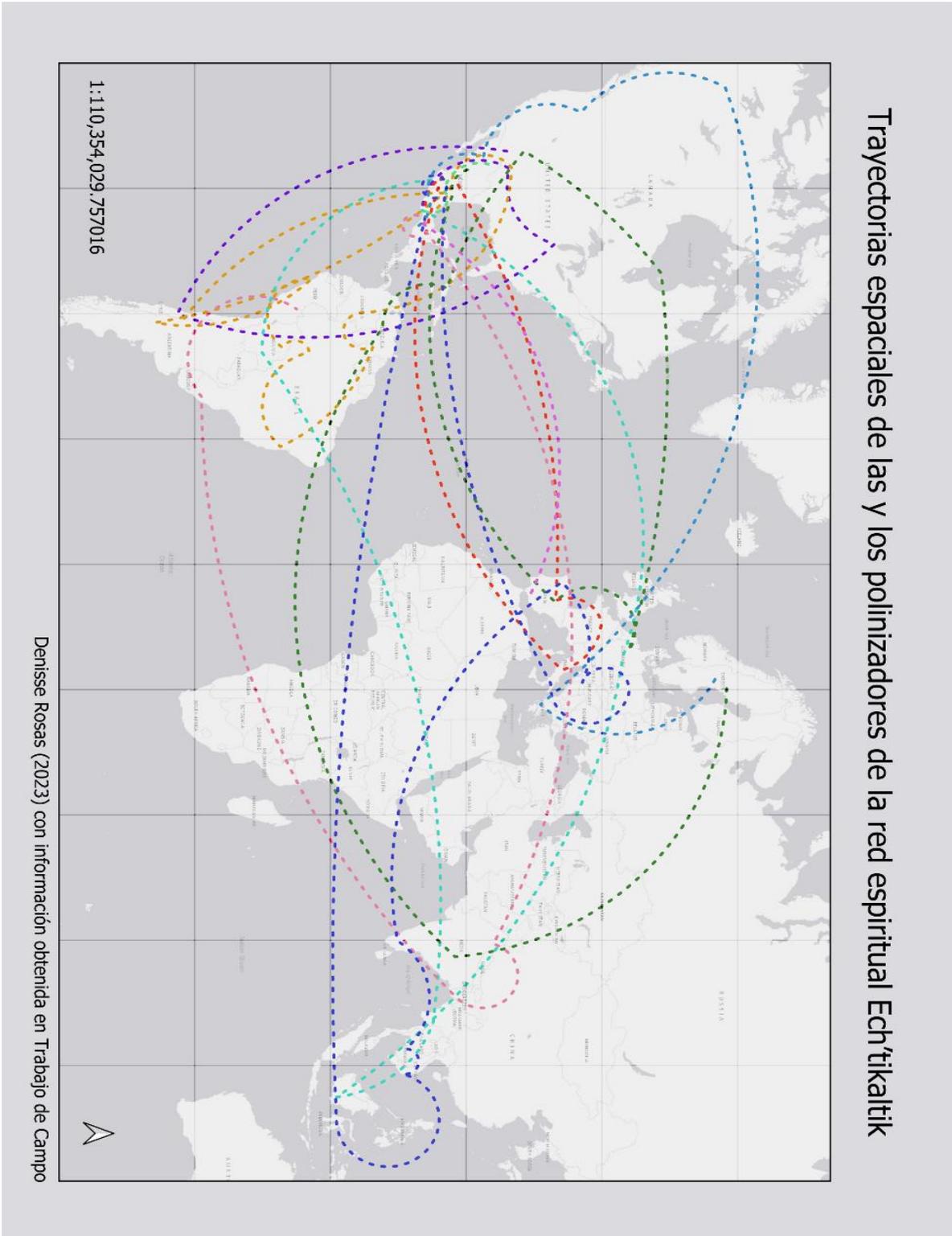
En la supuesta etapa de desarrollo en la que nos colocamos, se ha dejado a la vida humana como el centro de las actividades y, por lo tanto, se tomó la iniciativa de dominar la naturaleza, dejándola relegada a satisfacer las necesidades humanas. Entonces, los espacios naturales serían cuidados y mantenidos al gusto de las personas, generando que “tal parque o jardín puede exudar un aire de calma formal o inocencia natural, lo que facilita que las personas olviden su origen en el trabajo forzado, las dificultades incalculables y la muerte” (Tuan, 1984:21).

Ese esfuerzo humano por dominar el tiempo y el espacio a nuestra conveniencia (Tuan, 1984) es opuesto parcialmente a lo que observé durante el trabajo de campo, donde la naturaleza y el espacio mismo se sacralizan; además, es necesario tomar en cuenta que para la elaboración de proyectos se debe de pedir permiso al espacio para ser ocupado, hacer uso consciente y respetuoso de los elementos naturales que lo componen, darle tiempo de recuperación y/o descanso, procurarla en todos los sentidos y defenderla si es necesario.

Es preciso mencionar que este tipo de acciones se repiten en varios lugares del mundo y son llevadas a cabo por diversas redes de practicantes espirituales, de tradición indígena o no. Razón por la cual el proceso de re-territorialización por prácticas espirituales observado no es exclusiva de esta red, pero sí es una constante que fue mencionada durante las sesiones de diálogo, ya que las y los interlocutores han sido o son partícipes de otros proyectos de rescate de espacios naturales en todo el planeta, relacionados con la permacultura, la defensa del territorio. En general las mismas prácticas espirituales se vinculan con el respeto a otras manifestaciones de vida.

Lo dicho hasta aquí, demuestra que la alta movilidad que han experimentado a lo largo de sus vidas y es evidente que se repite en sus narrativas. En su mayoría, han realizado viajes para profundizar en la red de contactos y aprender nuevas técnicas, pero en algunos de los casos, fue para crear o conocer comunidades que ya desarrollaban proyectos de esta índole. Esto coincide con lo referido por De la Torre (2018).

Mapa 3. Trayectorias espaciales de las y los polinizadores de la red espiritual *Ech'tikaltik*



Fuente: Elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo

En el mapa 3, por ejemplo, se muestra una alta movilidad dentro del continente americano, una mediana movilidad con el continente asiático y africano, además de ligeras conexiones con Europa, mismas que responden al origen y etapas de estadio de sus vidas. Destaco que, para los motivos de mi investigación, Estados Unidos representa un lugar atractivo para la visita de Reservas Indígenas donde habitan comunidades Lakota y a través de ellas se aprenden las ceremonias fundamentales para la tradición desde hombres y mujeres que pertenecen a ese linaje y maestros o maestras que son reconocidos por sus trayectorias espirituales y se han formado en esta tradición.

Lo antes mencionado, implica además una capacidad de movilidad a la que no todas las personas tienen acceso. En el mapa 3, podemos observar las trayectorias espaciales de las y los practicantes espirituales con los que dialogué, los cuales sin duda funcionan como colibríes polinizadores y responden a la metáfora planteada originalmente por Soares (2009) para referirse a los grupos pentecostales y la propagación de la religión a través de la interacción a nivel global. Idea que después fue retomada y reformulada por De la Torre (2014) para analizar la hibridación de espiritualidades nativas, comunidades étnicas y líderes espirituales a lo largo del mundo. Tal como lo refiere Pinto (2012a):

Cada caminante, con sus diversas rutas y búsquedas, y cada grupo contribuyen a la configuración del tejido colorido y multiforme de estas redes. Ambas metáforas, la de camino y la de red, son recurrentes en su propio lenguaje, son maneras de imaginarse a sí mismos haciendo caminos que a su vez forman redes. Redes que más que asemejarse a una malla de tejido simétrico, se aproxima a la forma de una raíz, un rizoma en constante crecimiento, remodelándose permanentemente.

Por otra parte, es imposible mapear con exactitud la red de prácticas espirituales con la que realicé la presente investigación, ya que tiene presencia más allá del país (Colima, San Luis Potosí, por mencionar algunos) y del continente (Chile, Guatemala, Bolivia, Ecuador, Brasil, Estados Unidos, por mencionar algunos), además de, a su vez, verse involucrada con otras redes de prácticas espirituales existentes y, por ende, ser un vínculo con otros sitios que podrían no ser involucrados directamente con la tradición Lakota o tener sede en la ciudad.

Lo dicho hasta aquí, presenta dinámicas territoriales internacionales, es decir, un esfuerzo por re-territorializar espacios alrededor de la Tierra, donde además de generar efectivos vínculos y compromisos a largo plazo con el espacio y la comunidad que les rodea,

a mi parecer hay propuestas de desarrollar espacios de placer o de disfrute, donde hay una visible necesidad de separación de la lógica de producción capitalista modernizada y en su lugar, un apego a prácticas de cuidado entre seres humanos y seres vivos por igual. Al respecto, Francisca comentó:

Yo lo veo como un lugar donde todo estos principios, aprendizajes, enseñanzas, desarrollo de la conciencia, integración del ser, sanación emocional, donde todos esos principios emocionales y espirituales aplican a una forma concreta de vida comunitaria. O sea, yo ya me puedo desarrollar los fines de semana con mis pares, el resto de semana lo llevo conmigo ya sea a donde voy, una forma de existir. Pero esto es como un paso más allá, como crear estructuras, formas de vida que tiene como base, como punto de base y como orientación estos principios espirituales, la generosidad, el bien común, la empatía, el saber escuchar, el saber comunicar, el peso de pasar de esta cultura más individualista en la que hemos aprendido a crecer, a pasar a una cultura más colectiva y que los niños puedan crecer. Es como empezar a resetear estructuras muy profundas, de hecho, descolonizadoras más horizontales (Francisca, diálogo realizado, noviembre 2022).

En ese tenor, la re-territorialización por prácticas espirituales es una propuesta pujante que puede generar un vínculo sincero con el espacio e incluso constituir parte de la identidad espacial de quien lo habita, además de presentar una convivencia armónica y justa entre el ser humano y la naturaleza, tal como lo plantea Haesbaert (2011), ya que como se ha mencionado en reiteradas ocasiones, para quienes realizan estas prácticas, todo es sagrado.

6.5 EL INTERNET COMO TERRITORIO

Una cuestión que al igual del cuerpo holístico no contemplé del todo durante el planteamiento de la investigación, pero resultó importante a lo largo del trabajo de campo, fue el internet como un territorio en el que se comunican y expanden las redes de espiritualidad. La mayor parte de la interacción con las y los practicantes por fuera de las ceremonias fue por medio de aplicaciones para teléfonos inteligentes y redes sociales, razón por la cual es indispensable mencionarlo como una de las escalas en las que se re-territorializan las prácticas espirituales.

Es necesario destacar que la investigación comenzó durante la pandemia por COVID-19, razón por la cual existían restricciones a nivel mundial y las dinámicas sociales

se adecuaban a la realidad sanitaria enfrentada. De esta manera, las actividades diarias y las dinámicas sociales se vieron afectadas por una nueva normalidad donde el internet fue el gestor de su continuidad y muchas de ellas decidieron mantenerse en la virtualidad a la par que el regreso de la presencialidad.

El internet es un concepto que se ha trabajado desde la geografía y en sus inicios se atribuyó a la ciencia ficción, posteriormente se trasladó a las ciencias sociales (Castells, 2001). A pesar de que en un principio se pensó que su existencia sustituiría por completo el espacio físico a tal punto de anunciar “el fin de la geografía”, se ha demostrado que, si bien el internet redefine los parámetros de distancia no suprime el espacio (García, 2011 y Castells, 2001).

Fue Pinto (2012b) quien durante su investigación doctoral detectó la importancia del uso del internet para las redes espirituales existentes en la ciudad, donde menciona que en él se ofrecían desde ceremonias hasta rituales. Para esos momentos, ella consideraba al internet como un desafío a sus capacidades como antropóloga, al encontrarlo ágil y lleno de lenguaje metafórico para el cual se necesita contexto y manejo de tecnologías. En esos momentos, representaba un privilegio, no obstante, hoy en día es considerado una necesidad.

En ese sentido, la red de espiritualidad Lakota ha utilizado el internet a su favor para comunicarse mediante mensajes directos o grupales, dar comunicados provenientes de personas consideradas ancianas y ancianos, compartir información sobre las ceremonias a celebrar y realizar videoconferencias donde se comparten reflexiones con personas de más de 21 países diferentes, en especial durante el confinamiento por la pandemia por COVID-19.

Soja (2008) propone en Postmetropolis que “el ciberespacio ha capturado el propio núcleo de la conciencia popular y está modelando de forma profunda la cultura contemporánea del espacio y del tiempo en el pasaje al siglo XXI” (Ibid., 2008:464), cuestión que se ha evidenciado mientras el uso del internet se ha hecho más accesible para las personas. El punto más álgido fue durante la pandemia donde se restringieron actividades, y las prácticas espirituales y sus manifestaciones no fueron consideradas como esenciales.

El uso del internet para esta red de espiritualidad es una herramienta que complementa sus dinámicas de comunicación; por su uso se resignifican las formas y las

tradiciones sin perder su importancia o relevancia. Tal como lo refiere Pinto (2012b) presenciamos la multiplicación de redes que construyen identidades e imaginarios des-territorializadas donde se usa el internet y la alta movilidad.

El acceso a las prácticas espirituales por medio del internet es una posibilidad, además de que no es necesario encontrarse en la misma ubicación geográfica para realizarlas. Por ejemplo, existe un grupo público en Facebook que se llama “San Cristóbal Espiritual”, que cuenta con más de 2,000 miembros, donde abundan las invitaciones en inglés y español a talleres, clases de yoga, ceremonias de tradiciones diversas, cursos de astrología, retiros de meditación y silencio, masajes terapéuticos, constelaciones grupales e iniciaciones en ceremonias mayas.

Lo antes mencionado, abre un sinfín de posibilidades en cuanto a las investigaciones multi situadas o cibergeográficas que aborden las espiritualidades desde el uso de redes sociales, ya que tal como lo refiere Pinto (2012b) las espiritualidades contemporáneas responden a los valores, las dinámicas y las formas de agrupación del momento, razón por la cual el internet es parte fundamental de su desarrollo; y, a pesar de no que no era un punto a considerar en la presente investigación, fui testigo de la relevancia que tienen para las sociedades contemporáneas.

6.6 REFLEXIONES

En resumen, los hallazgos de la investigación referentes al territorio se pueden categorizar en cinco escalas: el cuerpo, el espacio ceremonial, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la Tierra y el internet.²⁸

En primer lugar, las experiencias vividas en campo me llevaron a reflexionar en el cuerpo como el primer territorio sagrado al que tenemos acceso dentro de la red espiritual investigada, en el que se evidencia su faceta holística donde se conjuga la mente, el espíritu y el cuerpo mismo. Las ceremonias celebradas mostraron los procesos de revitalización física,

²⁸ Ver imagen 5.

convivencia social, unificación con el entorno natural, consuelo emocional y sentido de pertenencia a la red de practicantes y al espacio periférico de montaña ocupado.

Respecto al espacio ceremonial, *Ech'tikaltik* es lo que Haesbaert (2011) definiría como un espacio de disfrute, donde hay vínculos fuertes entre el territorio y la comunidad, donde además de respetar a los seres humanos, se respeta a los seres vivos en general. El altar colectivo que ahí se conforma es resultado del esfuerzo conjunto de hombres y mujeres por tener un espacio donde se pueda realizar la conexión ceremonial con el Gran Espíritu.

En un tercer momento propongo a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas como otra escala territorial de análisis para la re-territorialización de las prácticas espirituales, ya que además de ser el centro urbano en el que las y los polinizadores realizan su día a día es un punto nodal para diversas redes de espiritualidad presentes y pasadas, por lo cual es un sitio que se considera: una vórtice energética, un catalizador de caminos, una entidad capaz de cumplir sus propósitos y un punto de encuentro para la multiculturalidad y las espiritualidades de todo el mundo.

En penúltimo lugar, sugiero al Planeta Tierra como una escala más de la dimensión territorial de las prácticas espirituales resignificadas de la tradición lakota, ya que, si bien este ha sido relegado al uso y disfrute de la especie humana, dentro de esta cosmología somos parte de ella y en esa hermandad se debe respetarla y cuidarla.

Finalmente, de nueva cuenta, las experiencias vividas en trabajo de campo me llevaron a reflexionar sobre el internet como una escala de apropiación territorial de las y los practicantes espirituales, donde además de establecer comunicación entre las redes existentes, fomentan la diversificación de las prácticas espirituales individuales y sin duda, su uso atiende a las necesidades de las sociedades contemporáneas.

7.A MODO DE CIERRE

BIENVENIDOS!
Gracias X Donar flores
con maceta para este
ESPACIO
NAMASKAR KOJIVAL HECHO ESTÁ



Esto no se aprende leyéndolo, se aprende viviéndolo, se aprende con el corazón

—Alfredo. *Diálogo realizado*.

Las re-territorializaciones de los espacios de montaña por medio de prácticas espirituales fueron el objeto de estudio de la presente tesis. En ella, fui participe de la red *Ech'tikaltik*, la cual se conforma por hombres y mujeres que realizan prácticas espirituales inspiradas en la tradición Lakota. Resta cerrar la investigación reafirmando los hallazgos y discusiones más importantes. Para ello, en un primer momento, me refiero a mi experiencia (mi reflexividad en conversación con otras reflexividades) que representó el camino y aprendizajes. Después, retomo la pregunta de investigación y la manera en que los capítulos respondieron a los objetivos propuestos.

7.1 ENTRE REFLEXIVIDADES

Llegada a este punto, puedo afirmar que la investigación comenzó cuando hice presencia en el campo, puesto que ahí presencié una realidad diferente y distante, que no se adaptaba totalmente a los desarrollos teóricos propuestos en un inicio. A la luz de la experiencia en campo, consideré necesario adecuar los conceptos, enfocar el método, explorar otras técnicas de investigación y acercarme de manera horizontal a las y los buscadores espirituales de la red.

Fue en esa etapa donde me dejé sorprender por la práctica. Por ejemplo, aprendí que, por lo menos para los propósitos de mi investigación, el proceso se facilita al reconocermé a mí misma como mujer investigadora, para así fomentar el diálogo respetuoso, siendo las dos partes capaces de generar reflexiones e información que aporta valor al proceso. Es decir, traté a lo largo del escrito de no borrar las otras voces, sino embarcarlas en el río de mis propias reflexiones y análisis. Además, les brindé a ellas y ellos la confianza y la posibilidad de opinar y decidir cómo ser nombrados en el transcurso de este trabajo.

El proceso de reflexividad también fue importante en un sentido teórico, especialmente respecto a la creación de la noción *prácticas espirituales*. Con ella, a nivel teórico, se complejiza la permeabilidad que tienen las espiritualidades en la vida cotidiana de las y los

practicantes de esta espiritualidad, es decir, en su día a día, en las actividades de reproducción, en su movilidad espacial y en los tejidos sociales. Con la finalidad de responder a los objetivos planteados en un inicio y, así, analizar las dinámicas espaciales desde una construcción y reconstrucción continua de los espacios y tiempos.

Finalmente, considero indispensable compartir que el proceso de investigación fue una etapa de cuestionamiento personal constante, donde mis hábitos de consumo, horarios, actividades físicas y formas de socializar se vieron afectadas de una manera positiva. Ya que además de generar una tesis en un sentido geográfico-antropológico, aprendí cuestiones prácticas que en mi experiencia urbana me hubiesen sido imposible gestionar. Todo ello me lo brindó la práctica etnográfica.

7.2 SOBRE LOS HALLAZGOS

El hallazgo central de la investigación fue que las dinámicas territoriales y las prácticas espirituales descritas a lo largo de la tesis demuestran que hay un estrecho vínculo entre cotidianidad y espacios naturales de SCLC, por parte de los hombres y las mujeres pertenecientes a la red *Ech'tikaltik*. De esa manera, se comprueba que existen re-territorializaciones que son motivadas por razones que desbordan el índole económico; es decir, cuestiones sociales, donde se busca mantener y convivir con la naturaleza. Todo ello, mediado por lógicas de la sacralidad de la naturaleza, relaciones horizontales entre los practicantes y una búsqueda inmanente del bienestar personal.

Por otra parte, se comprueba la característica cotidiana de las espiritualidades, la cual permea en los detalles más íntimos de quienes se guían bajo estos preceptos. Esto es, una construcción y recreación de la cotidianidad de las personas adscritas a esta red de espiritualidades, que se entreteje a partir de sus objetivos de vida (camino espiritual), sus ritualidades, sus modos de vida y la construcción de sus relaciones consigo mismo, con su entorno y con las demás personas.

La pregunta de investigación que guió el presente trabajo fue: ¿Por qué algunos practicantes espirituales han re-territorializado espacios de montaña en San Cristóbal de Las

Casas? Para responder a ello, en primer lugar, fue importante dar cuenta de la contextualización geográfica e histórica de la ciudad a la par de la construcción del estado del arte y el inicio del trabajo de campo; por otra parte, tejí una estrategia teórico-metodológica que consistió en la vinculación directa y congruente entre los aspectos teórico con las y los buscadores espirituales, sus discursos y sus actividades. Lo cual, fue indispensable para la comprensión de sus ontologías, las cuales fueron fundamentales para la escritura de los capítulos que abordan las prácticas espirituales y las re-territorializaciones.

De tal modo, los hallazgos referentes a las prácticas espirituales se enfocaron en la readaptación y reconfiguración de la tradición Lakota en la red de espiritualidad *Ech'tikaltik*, presente en la ciudad de SCLC, y que tiene alcance internacional. Además, se abordó la influencia de la espiritualidad en su cotidianidad.

Respecto a la reconfiguración y readaptación de la tradición Lakota a la ciudad por medio de la red espiritual *Ech'tikaltik*, fue evidente que es una reelaboración cotidiana entre los participantes que están involucrados, al ser ellas y ellos quienes, conforme a sus necesidades y capacidades, continúan con el camino rojo. Si bien aún se cuenta con espacios naturales disponibles para este tipo de actividades, no existen todas las herramientas tradicionales para sus celebraciones, por ejemplo.

En cuanto a las prácticas cotidianas que se ven permeadas por la espiritualidad, tal como se observó a lo largo del texto, hay en mayor o menor medida en todas las áreas de la vida una gran influencia de quienes se asumen buscadores espirituales. Para el caso particular de las y los que deciden entrar en el camino rojo, por ejemplo, sus acciones estarían más centradas en el respeto de otras formas de vida, ya que se comprende que todo está emparentado de alguna manera más allá de la consanguinidad. Por lo tanto, la nación verde, la nación alada y demás, son parte de una gran familia, que junto con nosotros los seres humanos son considerados sagrados.

En ese tenor es que los hombres y mujeres polinizadores de la red han encontrado en el camino rojo un despertar espiritual, que los motiva a encontrar propósitos en sus vidas, siendo acompañados por los demás participantes de la red, quienes, a su vez, han incorporado y sincretizado otras prácticas espirituales y/o religiosas sin encontrar inconvenientes o incongruencias en ello, ya que lo único que al final valida la experiencia espiritual es el

individuo que la realiza.

Como se ha expuesto con anterioridad, a la tradición lakota se le atribuye el respeto de la naturaleza —en todas sus manifestaciones— al considerar que todo es sagrado y todo está interconectado. Razón por la cual, los participantes de la red, además de tener empleos, estudios universitarios y actividades recreativas, realizan en su cotidianidad el cuidado, la defensa y el respeto de la Tierra y a todos y cada uno de los elementos que la componen.

En ese contexto, la decisión de vivir en una ciudad que es valorizada —por lo menos en el discurso oficial— por los recursos naturales que la rodean, tiene mucho sentido. No obstante, llegados a un punto, existió la posibilidad de adquirir legalmente predios fuera de la mancha urbana y comenzaron así los procesos de apropiación de los espacios naturales (apropiación material del territorio). Allí, se les pide permiso para sembrar a los altares y se les da el cuidado necesario, sin intervenir con especies exógenas o destruyendo materia biológica sin una fuerte razón de por medio.

Ahora bien, los espacios re-territorializados para prácticas espirituales, como es el caso de *Ech'tikaltik*, son sitios privados que constantemente reciben personas interesadas en participar en las actividades ahí celebradas; es decir, llegan a ellos hombres, mujeres, niñas y niños que forman parte del tejido social y familiar de la red espiritual y son ellas y ellos los que simbólicamente se apropian del territorio, quienes lo disfrutan, lo construyen, lo rezan, lo conviven, lo recorren, le dan mantenimiento y lo respetan. A mi parecer, un ejemplo digno de espacio de placer (Haesbaert, 2011), un esfuerzo por salir de las dinámicas capitalistas de explotación, injusticia y desigualdad.

Al mismo tiempo, ellas y ellos son capaces de generar vínculos con diferentes territorios de manera simultánea. En la ciudad de SCLC, por ejemplo, deciden vivir por las características que en ella encuentran: buena vibra, paisajes boscosos, diversidad cultural, ofertas artísticas, arquitectura colonial, entre otras. No obstante, utilizan a su favor la capacidad de transitar en la Zona Metropolitana y entrar y salir de *lo rural* y *lo urbano* conforme a sus necesidades sociales, culturales, emocionales, físicas y económicas.

Los hallazgos referentes a la re-territorialización fueron presentados mediante el uso metafórico de las escalas en las que es sacralizado el espacio por parte de las y los buscadores de la red. Con la finalidad de presentar visualmente lo antes dicho, creé la imagen 5, en la

que, a manera de mapa, apreciamos las cinco escalas detectadas durante el trabajo de campo: el cuerpo, el espacio ceremonial, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, la Tierra y el internet.

Respecto a la primer escala, me refiero al cuerpo en su faceta holística como uno de los diferentes *Hó'bo'ka*, es decir un espacio sagrado o altar, ya que durante el trabajo de campo se evidenció la importancia del cuidado de la mente, el espíritu y el cuerpo físico para las ceremonias de la red espiritual. Un cuerpo que sin importar su edad o su sexo forma parte de la red y de manera colectiva genera un puente sensorial-cognitivo con el espacio de montaña, el tiempo, y las y los demás integrantes.

La siguiente escala territorial trabajada fue el espacio llamado *Ech'tikaltik*, donde se encuentra el altar para la red de practicantes. Dicho espacio está en los límites del municipio de SCLC. Como afirmé arriba, el espacio ceremonial, además de ser habitado, ha sido apropiado —en un sentido material y simbólico— por la red de espiritualidad que lleva el mismo nombre, y su existencia misma es la representación del ideal del parentesco que existe entre los seres humanos y todos los seres vivos, ya que se les respeta y procura en cuanto a que todos son parte de lo sagrado.

Continué con la metáfora espacial de la ciudad como otro de los territorios que se sacralizan mediante el uso, el encuentro y la re-significación. Además de ser vendido por las agencias turísticas como el pueblo mágico más mágico de todos, San Cristóbal es un nodo urbano que suministra servicios a las poblaciones rurales cercanas (Fenner y Cantú, 2021), es un refugio (Aubry, 1991), un santuario espiritual (Ruíz, Cruz y Ascencio, 2011), una ciudad con magia (Fernández, 2015) y, según las voces que emergieron de los diálogos, es un vórtice energético que atrae buscadores espirituales, un fuerte catalizador de caminos, una entidad capaz de comunicarse y un punto de encuentro para la multiculturalidad y sus diferentes manifestaciones espirituales.

La penúltima escala territorial planteada fue el Planeta Tierra, donde a lo largo del texto nuestro la alta movilidad de las y los buscadores, quienes por medio de los diálogos me refirieron su transitar por diferentes países en búsqueda de enriquecer su capital cultural; y tal y como la metáfora usada por De la Torre (2018), para polinizar nuevos espacios (Ver mapa 3). Además, de que la ética de cuidado para con la naturaleza no se limita a la

región donde nacieron, en la que hoy en día viven o donde establecen su altar, sino no que al estar directamente emparentados con todo lo natural, aun lo que suceda fuera de su entorno es parte de su incumbencia.

Finalmente, respecto al internet como última escala territorial, considero que es un espacio donde se complementan, preparan, contextualizan o se comparten las actividades realizadas de manera presencial. Durante la investigación corroboré la importancia que tiene su uso para las redes espirituales contemporáneas, tal como en su momento lo planteó Pinto (2012b), quien consideró su uso como un privilegio. Sin embargo, hoy en día —por lo menos en este contexto— es una necesidad.

Para complementar, puedo decir que el espacio virtual es un área que requiere una investigación multisituada por sí sola, ya que los alcances son inimaginables. Además, en el contexto del crecimiento del uso de las tecnologías en la vida diaria, se espera un crecimiento aún mayor en sus flujos de uso, quedando demostrada la permeabilidad que tienen las espiritualidades en la vida cotidiana.

En resumidas cuentas, el proceso de apropiación de los espacios de montaña por algunos practicantes de diversas propuestas de espiritualidad ha sido paulatino, ya que a diferencia de lo que se pudiera pensar, no se limita a la compra del bien-inmueble y a la ocupación del mismo. Se deben hacer ceremonias, por ejemplo, para pedirle permiso a la Madre Tierra para asentar un altar en ella, comprendiendo que la transacción monetaria es un contrato temporal para el uso de la misma.

Considero que la característica principal de este tipo de re-territorialización está fuertemente vinculada con la conservación y recuperación del ecosistema que ahí existe al considerarlo sagrado. Simultáneamente, el espacio es ocupado por las y los practicantes de la red, quienes pueden o no habitarlo —en el sentido estricto de la palabra— pero sí apropiarlo mediante el disfrute, las actividades ceremoniales, las actividades recreativas, las actividades de mantenimiento y la convivencia que ahí se realiza.

En ese tenor, se han re-territorializado espacios de montaña en San Cristóbal de Las Casas para realizar prácticas espirituales al encontrarlos óptimos para realizar ceremonias vinculadas con la naturaleza, en las cuales se nombra, agradece y se hace el uso consciente y respetuoso de los elementos que la componen sin buscar dominarla o higienizarla para el

disfrute humano. Al contrario, se apropia para gestionar una convivencia armónica entre el ser humano y ella, al encontrarla como elemento fundamental de lo sagrado. Si las circunstancias así lo ameritan, es posible realizar ceremonias espirituales en contextos urbanos, sin embargo, durante el discurso, se añora la presencia de espacios naturales, por más pequeños que estos puedan ser.

En definitiva, quedó evidenciado que existe un proceso de apropiación espacial de las montañas de San Cristóbal por hombres y mujeres que realizan prácticas espirituales, una apropiación que indiscutiblemente implica la re-territorialización de un espacio, al buscar salir de una lógica de producción capitalista modernizada, donde se busca terminar con la explotación entre hombres y mujeres para con la propia naturaleza (Haesbaert, 2011), es decir, un *Hóčhoka* como un espacio de placer.

Para finalizar, considero que la presente investigación destaca seis puntos de suma importancia. En primer lugar, contribuye al aumento de la producción de conocimiento desde el sur de México, lo cual es esencial para impulsar la descentralización y descolonización de las ciencias.

En segundo lugar, esta investigación brinda un entendimiento profundo de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, al analizar los efectos sociales y territoriales de las prácticas espirituales y la conservación del espacio periférico de montaña. Además, enfatiza en la importancia de la conectividad con otras manifestaciones de vida y la armonía con uno mismo y la naturaleza, aspectos que inicialmente no habían sido considerados y que enriquecen el panorama del conocimiento.

En tercer lugar, la presente tesis aborda los movimientos que no suelen ser visibles en los registros demográficos, pero que tienen un impacto significativo en la composición urbana y el tejido social. Al poner énfasis en estos fenómenos sociales se amplía la comprensión de la realidad y se generan nuevas perspectivas de análisis. Cuestión que puede resultar inspiradora para generar investigaciones desde miradas alternativas a las ya propuestas.

En cuarto lugar, representa un esfuerzo valioso por fomentar la discusión académica antropológica y geográfica de las religiones y de las espiritualidades y que esta no se limite al cristianismo y el catolicismo. Al abrirse hacia otras tradiciones y prácticas espirituales, se

promueve un enfoque más inclusivo y diverso, que enriquece el análisis, el entendimiento y el sentido en diferentes expresiones. Camino teórico que puede ser replicado en otras partes del mundo y con prácticas espirituales inspiradas en otras diversas tradiciones.

En quinto lugar, desde mi experiencia como mujer investigadora que ha participado en actividades tradicionalmente asociadas a los hombres en una práctica espiritual, valoro especialmente el enfoque inclusivo y diverso de esta investigación. Con él reflejo la importancia de promover la igualdad de oportunidades en la comunidad científica, abriendo las puertas a la participación y al reconocimiento de las mujeres en roles que históricamente han sido ocupados por hombres.

Por último, reconozco que la fusión de horizontes fue clave para lograr una comprensión auténtica y significativa de la re-territorialización y de las prácticas espirituales, donde a través del reconocimiento y el diálogo entre mi horizonte de comprensión y el horizonte de las y los practicantes espirituales alcancé una perspectiva de análisis compleja y enriquecedora, dándole valor a la contribución de todas las personas en la generación del conocimiento científico y reinventándome como investigadora y ser humano.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Arriaga, L., Espinoza, J., Aguilar, C. (2000). *Regiones terrestres prioritarias de México*. Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad. Disponible en: http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/regionalizacion/doctos/rtp_139.pdf
- Aubry, A. (1991). *San Cristóbal de Las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental*. INAREMAC.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Badie, B. (1995). *La fin de territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Fayard.
- Bairrão, J. (2016). Psicología e práticas espirituais: diálogos e fronteiras. En: Conselho Regional de Psicologia SP (Coor.), *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade* (26–49). Conselho Regional de Psicologia de São Paulo
- Barragán-León, A. (2019). Cartografía social: lenguaje creativo para la investigación cualitativa. *Sociedad y economía*, 36, 139-159. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/soec/n36/1657-6357-soec-36-00139.pdf>
- Bastian, J. (2012). *El protestantismo en Chiapas*. Programa Universitario México Nación Multicultural - Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benson, M. y O'Reilly, K. (2009). *Lifestyle Migration: Expectations, aspirations and experiences*. Ashgate.
- Black Elk, W. y Lyon, W. (1991). *Black Elk: the sacred ways of Lakota*. Harper One.
- Boaventura, S. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

- Brown, J. (1953). *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*. University of Oklahoma Press.
- Brunet, R. (1993). Territoire. En Brunet, R., Ferras, R. Théry, H. (Ed.), *Les mots de la géographie, dictionnaire critique* (148-154). Reclus- La documentation française.
- Bucko, R. (1999). *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*. University of Nebraska Press.
- Cantú L., y Fenner, G. (2021). De pájaros, zapatistas y tratados internacionales: paradojas en la construcción de una agenda ambiental para San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Diversidad*, (21), 5–38. Disponible en: <https://www.idesmac.org/revistas/index.php/diversidad/article/view/92/77>
- Cañas, S. (2017). *Multiculturalismo mágico en una ciudad de Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Capel, H. (1975). La definición de lo urbano. En: *Estudios geográficos*, 238(139), 265–301. Disponible en: <https://www.ub.edu/geocrit/sv-33.htm>
- Capel, H. (2001). La geografía y las periferias urbanas: Reflexiones para arquitectos. En Capel, H. (Ed.) *Dibujar el mundo: Borges, la ciudad y la geografía del siglo XXI* (97–114).. Ediciones del Serbal.
- Castellanos, R. (1962). *Oficio de tinieblas*. Booket.
- Castillo, G. (2020). *El territorio como apropiación sociopolítica del espacio*. Investigaciones Geográficas-Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/igeo/n103/2448-7279-igeo-103-e60127.pdf>
- Coronado, G. (2008). Insurgencia y turismo: reflexiones sobre el impacto del turista politizado en Chiapas. *PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(6), 53–68. Disponible en: http://www.pasosonline.org/Publicados/6108/PS0108_5.pdf
- D 'Andrea, A. (2007). *Global Nomads: Techno and new age as transnational countercultures in Ibiza and Goa*. Routledge.

- De la Torre, R. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2), 36–64. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rs/a/6mgXnTW9F8h8npsvRjm4PCQ/?format=pdf&lang=es>
- De la Torre, R. (2018). Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional. En: *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 17–50. Disponible: <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n24/2007-8110-crs-12-24-17.pdf>
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2016). El temazcal: un ritual prehispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. En: *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 153–173. Disponible en: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669725/29034>
- De la Torre, R., Zúñiga, C. y Hernández A. (2020). *Reconfiguración de las identidades religiosas en México. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Colegio de La Frontera Norte. Disponible en: <http://asociacionesreligiosas.segob.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Varios/ENCREER.pdf>
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Anagrama.
- De Vos, J. (2000). *Vienen de lejos los torrentes: una historia de Chiapas*. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Di Méo, G. (1999). Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *Cahiers de géographie du Québec*, 43(118), 75–93. Disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/cgq/1999-v43-n118-cgq2690/022788ar/>
- Eagle Man y McGaa, E. (1990). *Mother Earth Spirituality Native American Paths To Healing Ourselves and Our World*. Harper Collins.

- Estrada, R. (1995). *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Fernández, A.M., Valverde, M. C. y López, L. (2013). La magia de los pueblos mágicos. *Topofilia. Revista de arquitectura, urbanismo y ciencias sociales*, IV(3), 1–20. Disponible: <http://docencia.uaeh.edu.mx/estudios-pertinencia/docs/cultural/43.pdf>
- Fernández, A. (2015). Los imaginarios, memorias, utopías y magias de San Cristóbal de Las Casas. En: *Topofilia Segunda Época*, V(1), 379–405. Disponible en: <http://148.228.173.140/topofiliaNew/assets/fernandez2.pdf>
- Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas: anclajes métodos y claves para el futuro*. Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.
- Folchi, M. (2019). *Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y justicia ambiental*. Universidad de Chile.
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Juárez, N. (Coord.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (30–44). CIESAS- El Colegio de Jalisco.
- Frigerio, A. (2016). La ¿" nueva"?" espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209–231. Disponible en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/90724/CONICET_Digital_Nro.ecdf70ed-cf3e-4413-8478-80311900174e_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Frigerio, A. (2020). Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”. *Religião e Sociedade*, 40(3), 21–47. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rs/a/dqdhQ3MtT4ySZb6KM687RTC/?format=pdf&lang=es>
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. En: *Cultura y Religión*, XV(1), 299–329. Disponible en: <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1011/706>

- Fuentes, L. (2018). La religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes? *Revista de Psicología*, 14(28), 109–119. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>
- García-Canclini, N. (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. De bolsillo.
- García-Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. Grijalbo.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- González, F. (2009). Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares. *Reflexiones*, 88(1), 119–135.
- Guber, R. (2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Siglo Veintiuno Editores.
- Haiquel, M. (1982). *Naturaleza y Sociedad*. Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/10153/margen2-3.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Hernández, A. y Rivera, C. (2008). *Regiones y religiones en México: Estudios de la transformación sociorreligiosa*. Colegio de la Frontera del Norte.
- Hernández, A. y Fenner, G. (2018). El turismo, ¿un arma para la guerra? Tensiones en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. En Milano, C. y Mansilla, J. (Coord.) *Ciudad de Vacaciones: Conflictos urbanos en espacios turísticos* (81-120). Observatori d'Antropologia del Conflictu Urbà.
- Hine, C. (2015). *Etnography for the internet: embedded, embodied, everyday internet*. Bloomsbury Publishing.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística. (2020), *Censo de Población y Vivienda 2020*. Instituto Nacional de Geografía y Estadística. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>

- Jociles, M. (2017). La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 121–150. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105056206004>
- Lee, L. (2022). Todos somos parientes: un modo lakota de relacionarnos con el universo. En Gómez-Cardona, F. (Coord.) *Metafísicas Chamánicas: Una poética ancestral del espíritu la conciencia y el sueño* (13-26). Universidad Politécnica Estatal del Carchi.
- Lefebvre, H. (1981). *La production de l'espace*. Éditions Anthropos.
- Lefebvre, H. (2018). *Vers une architecture de la jouissance*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Lindón, A. (2012). ¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt? En Lindón, A. y Hiernaux, D. (Coords.), *Geografías de lo imaginario* (65-86). Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2004a) Desterritorialización y reterritorialización metropolitana: la ciudad de México. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 44, 71–88. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/pub/dag/02121573n44/02121573n44p71.pdf>
- Lindón, A. y Hiernaux, D. (2004b). La periferia: voz y sentido en los estudios urbanos. *Papeles de Población*, 42, 101–123. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v10n42/v10n42a5.pdf>
- Lindón, A. y Hiernaux, D. . (2012). Renovadas intersecciones: La espacialidad y lo imaginario. En Lindón, A. y Hiernaux, D. (Coords.), *Geografías de lo imaginario* (9–28). Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa.
- Mardones, F. (2016) El espacio para una nueva forma de pensar nuestra economía. *Polis Revista latinoamericana*, 15(45), 121–139. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/polis/v15n45/art_07.pdf
- Martín-Barbero, J. (1991). Dinámicas urbanas de la Cultura. En: *Revista Gaceta de Colcultura* , 12, 1–12. Disponible en: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/080908.pdf>

- Moguel, R. (2001). *Entre la tradición y la modernidad. Etnología de los derechos colectivos indios*. Gobierno del Estado de Chiapas.
- Morales, M. (2017). *La ciudad imaginada: expresiones discursivas en torno a la práctica del grafiti en San Cristóbal de Las Casas*. [Tesis para obtener el grado de Doctorado]. Universidad Autónoma de Chiapas. Disponible en: <http://www.repositorio.unach.mx:8080/jspui/bitstream/123456789/3187/1/RIBC153820.pdf>
- Oehmichen, C. (2001). Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México. *Papeles de Población*, 28, 181–197. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v7n28/v7n28a8.pdf>
- Paniagua, J. (2010). Territorio, resignificación y disputa de espacios públicos en ciudades coloniales. El caso del centro histórico y sus barrios en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En: *Encuentro de la Red Nacional de Investigación Urbana, Barranquilla, Colombia*. Red Nacional de Investigación Urbana.
- Paniagua, J. (2022). Cambio y continuidad del espacio social barrial en San Cristóbal de Las Casas: del barrio como territorio al espacio imaginado. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9-1 (18), 6–45. Disponible en: <http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/338/550>
- Paz, M. (2014). La Tradición de los Sioux Lakota: sociedad y mitología. En Jiménez, M. D., Del Val Gago, M., Paz, M. y Enamorado, V. (Ed.), *Espacios míticos: historias verdaderas, historias literarias* (222-251). Universidad de Alcalá y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pinto, A. (2012a) *Imaginario utópico de una red internacional de espiritualidad: una visión desde SCLC*. [Tesis para obtener el grado de Doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: http://132.248.9.195/ptd2012/junio/0681118/0681118_A1.pdf

- Pinto, A. (2012b) *Guerreros de luz: enseñanzas de Don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Pinto, A. (2019). Alegría, esperanza y transformación social. La espiritualidad como sendero de resemantización corporal por una red new age. En: Castro, I. (Coord.). *Cuerpo y política. Feminismos, género e interseccionalidad* (87-104). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas- Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Pinto, A. (2020). Um diálogo de ecosofia com Iván Ilich. En: J.P. Neves; P.R. de V. Mascarenhas; I.T. de Castro y V. R. Salgado (Eds.), *Eu sou tu. Experiências ecocríticas*. (99-120). Disponible en: <file:///C:/Users/denis/Downloads/3312-12304-1-PB.pdf>
- Plano, C. y Querzoli, R. (2003). *La Entrevista en la historia de vida: algunas cuestiones metodológicas*. Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en: <http://www.observatoriomemoria.unq.edu.ar/publicaciones/entrevista.pdf>
- Raffestin, C. (1986). Écogenèse territoriale et territorialité. En: *Espaces, jeux et enjeux*, 175–185. Disponible en: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:4419>
- Rice-Rollins. J. (2004). The Cartographic Heritage of the Lakota Sioux. *Cartographic Perspectives*, 48, 39–56. Disponible en: <https://cartographicperspectives.org/index.php/journal/article/view/cp48-rice-rollins/pdf>
- Robledo, P. (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ruíz, M., Cruz, M. y Ascencio, E. (2011). Consumidores alternativos: turismo étnico y espiritualidad new age en los procesos de reinención del imaginario urbano en San Cristóbal de las Casas, México. *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio*, 5, 289–305. Disponible en: https://www.academia.edu/893212/Consumidores_alternativos_turismo_%C3%A9tnico_y_espiritualidad_new_age_en_los_procesos_de_reinenci%C3%B3n_del_imaginario_urbano_en_San_Crist%C3%B3bal_de_Las_Casas_M%C3%A9xico

- Salguero, O. (2015). Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso. Minorías religiosas en Granada y su área metropolitana. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 20, 1–26. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/71501/1/26104-Texto%20del%20art%C3%ADculo-57774-1-10-20181115.pdf>
- Sánchez, G. (2018). Los turistas que llegaron para quedarse. Imaginarios sociales de los migrantes por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. En Oehmichen-Bazan, C. (Ed.), *Movilidad e inmovilidad en un mundo desigual: turistas, migrantes en la relación global-local* (59–90). Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- Sánchez, G. (2019). El mundo de los migrantes por estilo de vida, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 26(75), 25–90. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/crca/v26n75/0185-1659-cuicui-26-75-67.pdf>
- Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. En: *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, 5(15), 1–21. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/305/30517306019.pdf>
- Sheseña, A. (2009). Algunas implicaciones de los ritos zacatecanos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya. *Liminar*, VII (1), 39–62. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v7n1/v7n1a6.pdf>
- Simmel, G. (1977). *La metrópolis y la vida mental*. (Trad. Juan Zorrilla) En: *Revista Discusión*, 2. (Trabajo original publicado en 1903).
- Teisenhoffer, V. (2008). De la “nebulosa Místico-esotérica” al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos”. En Argyriadis, K. De la Torre, R., Gutiérrez, C. Aguilar, A. (Dir.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (45-72). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Toro, I. (2019). *Afectos en línea de fuga: la potencia del espacio intersticial en San Cristóbal de las Casas*. [Tesis para obtener el grado de Maestría]. UNICACH-CESMECA. Disponible en: <https://repositorio.cesmecca.mx/bitstream/handle/11595/1012/Ingrid%20Fernanda%20Toro.c.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Tuan, Y. (2018). *Space and Place*. University of Minnesota Press.

United States Census Bureau (2021) *Quick Facts. Measuring America's People, Places, and Economy*.
<https://www.census.gov/quickfacts/geo/dashboard/>.

Vilanova, N. (2009). Desterritorialización. En Szurmuk, M. y Mckee, R. (Coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (80-84). Siglo Veintiuno Editores.

Viqueira, J. (2007). Historia crítica de los barrios de Ciudad Real. En Lomeli, A., Camacho, D. y Hernández, P. (Coords), *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales* (29-59). Conaculta.

Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, C. (1978). *The road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*. Harcourt Brace Jovanovich.

Wright, J. (2010). Terrae incognitae: The place of imagination in Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 37, 1–15.