

Cuidar desde lejos: El uso de prácticas espirituales para acompañar familiares enfermos de covid-19¹

RESUMEN

Este artículo analiza cómo, durante la pandemia de covid-19, algunas personas reconstruyeron formas de presencia y cuidado cuando los protocolos hospitalarios impidieron acompañar físicamente a sus familiares enfermos o moribundos. A partir de tres testimonios —Karina, Eva y Posima— se examina el uso de meditaciones, velas, varas de cobre y ceremonias mayas como prácticas espirituales activadas para restituir el vínculo afectivo a distancia. El análisis, sustentado en teoría fundamentada, muestra que estas acciones no constituyen un rechazo de la modernidad, sino formas contemporáneas de reencantamiento que combinan materialidades, corporalidades y ontologías múltiples. Las prácticas espirituales aparecen como recursos éticos de cuidado y reparación del vínculo, capaces de ofrecer presencia y agencia en un contexto marcado por el aislamiento hospitalario y la incertidumbre. Se concluye que la espiritualidad funcionó como un modo moderno, legítimo y situado de acompañar en situaciones de vulnerabilidad extrema.

Palabras clave: Prácticas espirituales; Pandemia; Covid-19; Reencantamiento del mundo; Modernidad.

* Doctora en sociología por Goldsmiths College, Universidad de Londres. Investigadora adscrita al Programa de Investigación Feminista del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (CEIICH, UNAM). CV: <https://www.escavador.com/sobre/408582/teresa-ordorika-sacristan>

¹ El presente artículo es parte de una investigación más amplia, de mi autoría, sobre las formas de afrontar la enfermedad y la muerte por SARS-CoV-2 de personas queridas durante la cuarentena que pertenece al colectivo de investigación, Análisis de las transformaciones afectivas y la construcción de nuevos significados y prácticas sociales en el contexto de la pandemia de covid-19, bajo mi coordinación. Este proyecto se realizó en Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico y al PAPIIT (Nº IN304622) por otorgarme los recursos que permitieron realizarlo.

Caring from afar: Using spiritual practices to support family members with covid-19

ABSTRACT

This article analyzes how, during the covid-19 pandemic, some people reconstructed forms of presence and care when hospital protocols prevented them from physically accompanying their sick or dying relatives. Based on three testimonies—Karina, Eva, and Posima—the use of meditations, candles, copper rods, and Mayan ceremonies as spiritual practices, served to restore the emotional bond at a distance. The analysis, based on grounded theory, shows that these actions do not constitute a rejection of modernity but rather contemporary forms of re-enchantment that combine multiple materialities, corporealities, and ontologies. Spiritual practices appear as ethical resources for care and repair of the bond, capable of offering presence and agency in a context marked by hospital isolation and uncertainty. Spirituality functioned as a modern, legitimate, and situated way of accompanying people in situations of extreme vulnerability.

Keywords: Spiritual practices; Pandemic; Covid-19; Re-enchantment of the world; Modernity.

Cuidar de longe: O uso de práticas espirituais para acompanhar familiares enfermos de covid-19

RESUMO

Este artigo analisa como, durante a pandemia da covid-19, algumas pessoas reconstruíram formas de presença e cuidado quando os protocolos hospitalares impediram que acompanhassem fisicamente os seus familiares doentes ou moribundos. A partir de três testemunhos — Karina, Eva e Posima — examina-se o uso de meditações, velas, varas de cobre e cerimônias maias como práticas espirituais ativadas para restabelecer o vínculo afetivo à distância. A análise, baseada em uma teoria fundamentada, mostra que essas ações não constituem uma rejeição da modernidade, mas formas contemporâneas de reencantamento que combinam materialidades, corporalidades e ontologias múltiplas. As práticas espirituais aparecem como recursos éticos de cuidado e reparação do vínculo, capazes de oferecer presença e agência num contexto marcado pelo isolamento hospitalar e pela incerteza. Conclui-se que a espiritualidade funcionou como uma forma moderna, legítima e situada de acompanhar situações de extrema vulnerabilidade.

Palavras-chave: Práticas espirituais; Pandemia; Covid-19; Reencantamento do mundo; Modernidade.



*Investigar el misterio requiere la imaginación
para concebir lo que está más allá de
lo conocido y de lo «obvio».
El uso de la imaginación es, pues,
importante en la creatividad científica”
(Hay & Nay, 2006, pp. 72-73)*

La pandemia de covid-19 constituyó un evento masivo de muerte (Han et al., 2021; Ordorika & Tenorio, 2025) que, en muy poco tiempo, transformó radicalmente la vida social en todo el mundo. En un esfuerzo por ralentizar el contagio de un virus desconocido, los Estados implementaron estrategias de contención que reorganizaron la vida alrededor del distanciamiento social y el traslado de actividades al ámbito privado, implementando lo que se conoció como la “nueva normalidad”.² Entre estas reglamentaciones sociales encontramos los protocolos de bioseguridad para tratar a las personas enfermas de covid-19 que ingresaron a hospitales.

En el caso de México, la Secretaría de Gobernación declaró la “epidemia generada por el virus del SARS-CoV-2 (covid-19) como emergencia sanitaria por fuerza mayor” en marzo de 2020.³ Aunque en este país la cuarentena no fue obligatoria, se exhortó a que todas aquellas personas que no realizaban trabajos considerados esenciales se recluyeran en sus hogares, manteniendo la distancia social lo más posible.⁴ Lo que si se decretó como obligatorio fue el aislamiento total de las personas contagiadas de coronavirus ingresadas a los hospitales. Estas fueron recluidas y separadas del resto de la población, modificando de manera profunda las

² Los esfuerzos institucionales por contener la enfermedad mostraron alcances limitados. De acuerdo con el World Health Organization. (2023). *World Health Statistics: Monitoring Health for the SDG's, Sustainable Development Goals*. Geneva: World Health Organization, para el 11 de marzo de 2023 se registraban 6.9 millones de muertes por covid-19, de las cuales 43% ocurrieron en el continente americano, la región más afectada por el virus. Estas cifras revelan, como señalan Agostoni, Ramacciotti y Lopes (2022), la precariedad de muchas respuestas oficiales, la profundidad de las desigualdades sociales, la persistencia de prácticas discriminatorias hacia poblaciones empobrecidas, y los riesgos de la negación científica en contextos de gobiernos autoritarios. En el caso latinoamericano, el elevado número de muertes también se vincula con la falta de planeación y el progresivo desmantelamiento de los sistemas de salud, procesos documentados por Tetelboin, Iturrieta y Schor-Landman (2020).

³ Secretaría de Gobernación de México (SGMX). (2020a). “Acuerdo por el que se declara la emergencia sanitaria por causa de fuerza mayor, a la epidemia de enfermedad generada por el virus SARS-CoV2 (covid-19)”. Diario Oficial de la Federación. México: Secretaría de Gobernación de México (SGMX). https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5590745&fecha=30/03/2020#gsc.tab=0.

⁴ Secretaría de Gobernación de México (SGMX). (2020b). “Acuerdo por el cual se establecen acciones extraordinarias para atender la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV2”, Diario Oficial de la Federación. México: Secretaría de Gobernación de México. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5590914&fecha=31/03/2020#gsc.tab=0. En México, las medidas de contingencia iniciaron el 23 de marzo de 2020 con la *Jornada Nacional de Sana Distancia*, un conjunto de disposiciones que reorganizó la vida cotidiana en torno al distanciamiento social. Este periodo incluyó medidas básicas de prevención, la suspensión temporal de actividades no esenciales, la reprogramación de eventos masivos y la protección de personas adultas mayores. El 1º de junio comenzó la llamada “nueva normalidad”, acompañada del semáforo epidemiológico, un sistema que regulaba la apertura o cierre de actividades según el nivel de ocupación hospitalaria por coronavirus. Durante toda la emergencia sanitaria se mantuvo en funcionamiento un grupo de actividades consideradas esenciales, especialmente las relacionadas con la salud y el trabajo público. Finalmente, el 26 de abril de 2022, el semáforo epidemiológico dejó de aplicarse, marcando el cierre formal de esta etapa de gestión sanitaria. Gobierno de México (2020). *Jornada nacional de sana distancia*. México: Gobierno de México. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/541687/Jornada_Nacional_de_Sana_Distancia.pdf

formas de acompañar, cuidar y despedir a los seres queridos que fallecieron por SARS-CoV-2 en estas instituciones.⁵

Para quienes tuvieron familiares hospitalizados, las restricciones sanitarias impusieron una separación inédita: la persona enferma quedaba aislada tras las puertas del hospital, mientras que sus seres queridos vivían la incertidumbre desde lejos, con información fragmentada y sin posibilidad de contacto presencial.⁶ Este corte abrupto suspendió prácticas tradicionales de cuidado —basadas en la presencia corporal, el tacto, la mirada y la palabra compartida— y produjo una experiencia de desposesión afectiva. La imagen dominante fue la de una muerte institucionalizada y distante, donde la medicina administraba el cuerpo enfermo, pero, a pesar de los esfuerzos del personal de salud, no podía atender sus necesidades afectivas.

Este artículo aborda cómo algunas personas reconstruyeron formas de cuidado y presencia cuando las condiciones sanitarias les impidieron acompañar físicamente a sus familiares hospitalizados. Retoma el testimonio de tres mujeres —Karina, Eva y Posima—, quienes, ante la imposibilidad de franquear la frontera física del hospital, recurrieron a otras formas de “cruzarla” mediante velas, meditaciones y ceremonias mayas.⁷ Examina cómo articularon prácticas espirituales para acompañar a distancia a familiares enfermos o moribundos.

Sostengo que estas prácticas espirituales no representan un rechazo de la modernidad ni un retorno a sistemas de creencias premodernos, sino que constituyen formas modernas de reencantamiento del mundo: modos contemporáneos de dotar de sentido y agencia a procesos donde la racionalidad puramente desencantada produce silencio, ausencia o desconexión. En este escenario de aislamiento extremo, estas mujeres movilizaron materialidades, corporalidades y marcos ontológicos flexibles para reconstruir presencia y cuidado a pesar de la distancia.

Sus prácticas les permitieron mantener el vínculo con sus enfermos y acompañarlos en su convalecencia y en su muerte. A través de materialidades específicas —velas, fuego, cuerpos en meditación—, marcos ontológicos flexibles y una orientación ética hacia el cuidado, lograron reconstruir formas de presencia que la clausura hospitalaria anuló. Este artículo explora esas prácticas para mostrar cómo, para ellas, la espiritualidad se convirtió en una herramienta

⁵ México está entre los primeros 10 países con mayor número de casos de enfermos de SARS-CoV-2 y entre los 5 con mayor número de muertes causadas por la enfermedad. La cifra oficial de fallecidos por covid-19 es de 334.551 cifra al 4/08/2024, Expansión/Datos.macro.com (2025) México - covid-19 - Crisis del Coronavirus. <https://datosmacro.expansion.com/otros/coronavirus/mexico>. Por su parte, la Comisión Independiente de Investigación sobre la Pandemia de la covid-19 en México (2024) sostiene que las muertes en exceso entre marzo de 2020 y 31 de diciembre de 2020 son del orden de 833, 473. En México el covid-19 emergió en un contexto en el que existía un sistema de salud precarizado debido a que es uno de los países del mundo con más bajo gasto público e inversión en este sector, 72% menos que el promedio, y un déficit de 120 mil de personal médico y de enfermería, así como de camas en hospitales (Agostoni, Ramacciotti, & Lopes, 2022).

⁶ Los familiares de las Karina, Eva y Posima fallecieron en el hospital. Sin embargo, en México “únicamente el 25% recibió algún tipo de atención hospitalaria y que solo una de cada cinco personas que murió por covid-19 recibió atención médica en unidades de cuidados intensivos. Lo anterior significó que la mayor parte de los pacientes que necesitó atención hospitalaria especializada no acudió a ningún hospital y que miles de personas se atendieron o fallecieron en sus casas” (Agostoni, Ramacciotti, & Lopes, 2022, p. 566).

⁷ Los familiares de estas tres mujeres residían en la Ciudad de México, entidad donde se registraron 1,902,003 casos de SARS-CoV-2 y 1,902,003 defunciones, cifras que enmarcan la magnitud del impacto sanitario en el territorio. Gobierno de México. (2023). Covid-19 México. México: Gobierno de México. <https://datos.covid-19.conacyt.mx/#COMNac>

relacional, corporal y ética, capaz de ofrecer sentido donde la modernidad parece quedarse sin palabras.

Estas acciones operaron como un recurso para reparar el vínculo con la persona enferma y enfrentar la incertidumbre. En lugar de entenderlas como expresiones de angustia o regresiones irracionales, propongo que constituyen formas contemporáneas de agencia afectiva y espiritual, profundamente insertas en dinámicas modernas de sentido. La pandemia abrió un espacio donde estas prácticas adquirieron relevancia como medios concretos para sostener vínculos, interpretar la enfermedad y acompañar procesos de vida y muerte.

El artículo inicia con las narraciones de tres mujeres sobre el uso de prácticas espirituales durante la pandemia, con el fin de situarlas en su contexto emocional y relacional. Posteriormente, se describe la metodología empleada para reconstruir estas experiencias y orientar su análisis. El cuerpo del artículo se divide en cuatro secciones: la primera examina la pandemia como un umbral que tensiona la racionalidad moderna y abre espacio a formas contemporáneas de reencantamiento; la segunda analiza las materialidades espirituales que posibilitan la creación de espacios-tiempos sagrados en lo cotidiano; la tercera aborda la coexistencia de ontologías múltiples que hacen operativas estas prácticas; y la cuarta explora la espiritualidad como una práctica ética orientada al cuidado y a la reparación del vínculo. Finalmente, las conclusiones reflexionan sobre su relevancia para comprender las formas de acompañamiento en contextos de vulnerabilidad extrema.

Tres historias en el contexto de la pandemia

Karina

Según su testimonio, el primer año de la pandemia fue relativamente bueno para Karina.⁸ Se adaptó rápido al trabajo en casa, cumplió con sus responsabilidades laborales sin dificultad y pudo hacer ejercicio y cocinar. Llevó una cuarentena estricta —pese a las críticas de algunas amistades— que relajó solo para tomar unas vacaciones con distancia garantizada y visitar a su familia en Culiacán, Sinaloa.⁹

Todo cambió cuando sus primos hermanos Maya y Gerardo y Sofía, esposa de este, viajaron de paso a la Ciudad de México y contrajeron covid-19. Como medida de contingencia, Maya se quedó en un departamento y Gerardo y Sofía en otro, pero ya estaban todos contagiados. Ellos eran muy cercanos a Karina, amigos desde la infancia, además de primos, por lo que ella comenzó a llevarles comida —sopa de pollo y lo que necesitaran— a cada casa.

La primera en tener que ser hospitalizada e intubada fue Maya. Por su parte, Gerardo tenía fiebre y baja oxigenación; a pesar de ello, pudo mantenerse en el departamento unos días

⁸ Karina, investigadora y profesora universitaria, 45 años. Entrevista concedida a Teresa Ordorika, en la ciudad de México, el 8 de agosto de 2024. Teniendo en cuenta que este artículo se refiere a los testimonios de estas tres mujeres, a partir de este momento no volveré a repetir los datos de esta referencia a la entrevista de Karina en las próximas menciones.

⁹ Culiacán Rosales es la ciudad capital de Sinaloa, estado que se encuentra al noroeste de México.

más utilizando un concentrador. Karina siguió llevándole cosas, incluso un día pudieron tener una breve conversación.

Dos o tres días después, Gerardo también ingresó al hospital y fue llevado a terapia intensiva. Por teléfono le pidió a Karina que firmara la responsiva de ingreso y recogiera sus cosas, pues no sabía si Sofía también sería internada. Karina no pudo llegar a tiempo para verlo, pero sí pudo acompañar a Sofía, que, a pesar de estar enferma, no tuvo que quedarse en el hospital. Como Gerardo casi no podía hablar —la saturación era baja y el ruido del concentrador impedía escuchar—, utilizó Telegram para escribirle que intubarse era su decisión y le pidió que cuidara a su esposa, lo que ella prometió hacer.

Maya pasó alrededor de nueve días intubada; Gerardo, cerca de un mes. Karina encendió dos velas, a las que les puso el nombre de cada uno:

Yo recuerdo que esos días, desde que ambos entraron... yo les prendí una velita a cada uno, y en mi ateísmo creyente, no del Dios cristiano ortodoxo, sino de un sincretismo también espiritual que he ido configurando en mi propia biografía, veía las velitas y les puse el nombre de cada uno a cada velita. Aunque las prendía al mismo tiempo, se gastaban de manera diferente y tenían llamas muy distintas. Al principio, la llamita de Maya estaba muy bajita y hubo momentos en los que casi se apagaba. Y yo, pues pensando que eran un reflejo de la energía de cada uno, estaba segura de que la que no iba a salir era Maya, y cuando veía la velita que se tintineaba y todo, yo decía "¡Ay!"

Contra todo pronóstico —pues Maya siempre había tenido peor salud— su condición comenzó a mejorar, mientras que su hermano entraba en un proceso de deterioro. La madre de ambos viajó a la Ciudad de México para cuidarlos, se quedó en casa de Karina y participó también en esta práctica espiritual: "ambas estábamos pendientes de las velitas". Aproximadamente nueve días después, Maya salió del coma inducido; Gerardo, en cambio, continuó empeorando, "y la velita cambió".

Las varas de cobre que utilizaba para conocer el estado de sus primos también le indicaron que Gerardo iba empeorando:

yo tengo unas varitas de cobre que son para medir —en Reiki, que se usan para medir la energía de los lugares y las personas— y acercaba las varitas a la velita con los nombres, y en la de Gerardo estaba muy cruzada su energía, las varitas. En un cuerpo con energía equilibrada normalmente estas se mantienen más o menos... [paralelas], pero estaban cruzadas.

El proceso fue agotador para Karina, quien experimentó un nivel de demanda y cansancio desconocido para ella. Se encargó del cuidado de su tía, quien tenía una hija recién salida de terapia intensiva y otro aún internado, y de informar a familiares y amigos, primero individualmente y luego mediante un chat con actualizaciones diarias sobre Gerardo. También organizó y participó en las rondas de cuidado de Maya, quien ya podía recibir visitas. A ello se sumaban trámites del hospital y del seguro.

Además, realizó un trabajo de cuidado de su tía y la esposa de su primo:

todos los días a las ocho de la noche... mi tía, Sofía y yo hacíamos videollamada y una especie de rezo seglar con ellas... yo hacía como una intención... entonces les decía que respiráramos y que, en silencio o en voz alta según como quisieran, pensáramos en él, lo pensáramos con salud y le dijéramos lo que sentíamos. Ellas casi no querían decir nada, era solamente estar juntas en la llamada; era un acompañamiento espiritual... y emocional-mental, era para cuidar la salud mental de las dos. Entonces yo decía: bueno, ahora vamos a cerrar los ojos y vamos a decirle cada una desde... piensen en él y díganle cuánto lo quieren, y ahora vamos a pensar en sus pulmones, que estén sanos, en su sistema circulatorio, que fluya, en su hígado que esté bien y funcionando... vamos recorriendo su cuerpo.

Estas llamadas continuaron casi un mes, mientras Karina mantenía todas las actividades mencionadas, incluyendo su trabajo. Gerardo empeoró a tal punto que permitieron a su madre y su esposa despedirse durante diez minutos. Días después, a las 4:15 a.m., el hospital llamó a su tía para avisar del fallecimiento. "Quien ha escuchado a una mamá que se le muere...llorarle a un hijo...reconoce ese llanto que viene como del centro de la tierra. Es un llanto primitivo, como si tuviera una caverna en el pecho".

Eva

Eva¹⁰ estudia un doctorado en antropología y desde hace años practica meditación. El inicio de la cuarentena le produjo una cierta emoción. Los episodios difíciles de su vida —la salida de la casa del padre con su madre y hermanas, y el cáncer de su hermana Elena— la habían preparado para las crisis; esta no fue la excepción. Agradeció que las últimas clases fueran por Zoom, más por evitar el traslado que por miedo al contagio. Ella y su novio Julio habían hecho de su departamento un espacio cómodo y le gustaba la sensación de recogimiento que ofrecía el aislamiento, que imaginó que duraría un mes. Juntos construyeron una vida hogareña entre tesis, cocina y limpieza, aunque Eva sabía —por la experiencia con Elena— que tarde o temprano el coronavirus llegaría.

Ella y su pareja mantuvieron una cuarentena estricta por casi dos años. Eva decidió no ver a su familia para proteger a Elena, quien vivía con su madre, Roberto —el esposo de su mamá—, su otra hermana, su novio y un tío. Se comunicaban por videollamada y se dejaban cosas en la puerta.

Un día, su madre la llamó: sospechaba que Roberto tenía covid-19. La prueba confirmó que él, su madre y Elena estaban contagiados. A los dos adultos les dio muy fuerte; más tarde supo que su madre pensó que no sobreviviría, pero le pidieron que no se acercara. Mientras

¹⁰ Eva, antropóloga y socióloga, 35 años. Entrevista concedida a Teresa Ordorika, en la ciudad de México, el 8 de julio de 2024. Teniendo en cuenta que este artículo se refiere a los testimonios de estas tres mujeres, a partir de este momento no volveré a repetir los datos de esta referencia a la entrevista de Eva en las próximas menciones.

Roberto convalació en casa, Eva le escribió diariamente; él respondía que estaba bien; sin embargo, fue empeorando, por lo que llamaron a una ambulancia.

yo ahí sentí que ya podía hacer cosas... lo que empecé a hacer fue meditar en casa y pensar en él. Y no sé si es verdad o no, pero empecé a sentir muchas cosas... Empecé a sentir preocupaciones que él tenía, y como que estaba ahí acompañándole. Cuando [lo] intubaron y lo sedaron, ya no vi más historias; solo sentía, me acuerdo que sentía el hilo de la muerte, así un filito, así sentía como si él estuviera en el filo.

Con el paso de los días, la condición de Roberto se fue deteriorando, "hasta que un día venía a meditar con él y ya no sentía nada. Solo sentía sus pulmones movidos por la máquina." Por eso no la sorprendió la llamada de su madre anunciando su muerte. Eva ya la había presentado.

Ya sabía que estaba en ese proceso porque lo iba sintiendo...sentí que lo que hice por él meditando le ayudó. Cuando iba sintiendo, sentía la muerte como una avalancha, algo más grande que nada iba a poder sostener, y que lo único que yo podía hacer era quererlo y estar ahí con todo mi cariño, poder sostenerlo.

El fallecimiento de Roberto le produjo un dolor profundo, la sensación de haber perdido algo irrecuperable:

cerré mis ojos y volví a buscarlo con la meditación. Sentí una avalancha de plenitud. Sentía que Roberto estaba bien, que simplemente se había convertido en otra cosa. Empecé a sentir unas palabras: 'No las voy a dejar hasta que ustedes estén listas'.

Desde entonces, y a pesar del dolor que su muerte le provoca, mantiene también esa sensación de plenitud y la convicción de que él sigue aquí, aunque de otra manera. Sea cual sea la forma que ahora tiene, lo sigue queriendo.

Posima

Posima¹¹ vivía con su hijo pequeño y su pareja en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.¹² Trabajaba como maestra de preparatoria y, por las tardes, practicaba herbolaria y medicina alternativa: atendía pacientes, daba masajes y limpiezas. Tras el inicio de la pandemia, el colegio dejó de contratar profesoras de ciencias sociales, por lo que se dedicó de lleno a dar tratamientos

¹¹ Posima Ventura Menjurjes, en el texto solo Posima. Partera Tradicional y Ajquij contadora del tiempo maya, 46 años. Entrevista concedida a Teresa Ordorika, realizada vía zoom, el 26 de septiembre de 2024. Teniendo en cuenta que este artículo se refiere a los testimonios de estas tres mujeres, a partir de este momento no volveré a repetir los datos de esta referencia a la entrevista de Posima en las próximas menciones.

¹² San Cristóbal de las Casas es una de las ciudades centrales del estado de Chiapas, en el sur de México, una región caracterizada por altos índices de pobreza y pobreza extrema, especialmente entre la población indígena. Estas condiciones estructurales configuran un contexto donde el acceso a servicios de salud y a recursos institucionales suele ser limitado, y donde prácticas de cuidado no biomédico adquieren una relevancia particular.

alternativos. Decidió irse a vivir a un pueblo cercano, donde, con otras personas, montó un invernadero para producir plantas medicinales y escribió un texto sobre el tratamiento del covid-19 con herbolaria de la región.¹³

Para ella, la pandemia también trajo cosas buenas, pero a diferencia de los testimonios anteriores, esto se derivó de la vida tan activa que mantuvo. La llegada del coronavirus incrementó la demanda de estos cuidados y, al igual que las colectivas parteras y las médicas tradicionales, se vio fuertemente requerida para dar atención. Las carencias sanitarias del Estado se tradujeron en una alta necesidad de sus servicios. A diferencia de otros profesionales de la salud, dio consultas a domicilio. También viajó a la ciudad de Oaxaca para presentar el libro y para vincularse con otras médicas tradicionales. Recuerda ese periodo como uno de intenso movimiento.

Al volver de un viaje a Guatemala, recibió la noticia de que su padre estaba internado en un hospital en la Ciudad de México por cuestiones de salud previas. Desde hacía algunos años se había acercado a la curación desde la tradición maya, y fue a estos saberes a los que recurrió para ayudarlo.

desde que me dijeron esto [la enfermedad del padre], cuando llegué a San Cristóbal de las Casas, me acerqué inmediatamente a los guías, a los tatas, a las nanas, para poder apoyar a mi papá desde un ámbito más de ofrenda, de ceremonia, más a nivel de energía, un trabajo a distancia, que también se hace, no solamente en términos de herbolaria o de estas medicinas de masaje, sino también un trabajo de energía, de ofrenda, de trabajar muchos temas a nivel de ceremonia... Entonces platiqué con algunos tatas y algunas nanas, me dieron la oportunidad de que cuando él estaba en el hospital la primera vez le pudiéramos hacer una, pues digamos, cirugía espiritual.

Decidió ir a la Ciudad de México para apoyarlo en su salida del hospital. Al egresar, su padre presentó fiebre que inicialmente atribuyeron a un enfriamiento, pero la prueba confirmó coronavirus. Su madre se fue con su hermana y Posima, su pareja y su hijo se hicieron cargo de su papá. Dedicó los quince días siguientes a su tratamiento, quitó algunas medicinas y lo estabilizó.

Ya había empezado a hacer con él una serie de trabajos rituales a nivel de ceremonia, precisamente para despejar su espíritu, levantarlo, darle fortaleza, limpiarle todas sus angustias. Pero como estábamos aislados, lo único que hice aquí con él fue limpiarlo con sus candelas, levantarle el espíritu, barrerle —nosotros le decimos barrer a la limpia con plantas—, sahumar el lugar, en fin.

Cuando la glucosa volvió a subir, su padre decidió internarse nuevamente. Posima supo entonces que no lo vería más, pero respetó su decisión. "Cuando se fue al hospital, comencé a hacerle sus ceremonias mayas, sus ceremonias de fuego maya, que normalmente

¹³ En Chiapas, la herbolaria regional adquirió un papel relevante durante la pandemia, convirtiéndose en un recurso ampliamente empleado para el tratamiento del covid-19 (Orantes García, et al., 2021).

se tienen que hacer durante 40 días, el agradecimiento, para que él pueda trascender, que su espíritu no se quede”.

En esta segunda hospitalización fue ingresado en la sección covid-19 y aislado. Le ofrecieron la intubación, pero no la aceptó; estaba cansado. Con apoyo de su otra hija, médica que trabajaba en ese hospital, recibió sedación y falleció tres días después. Para Posima, este tratamiento supuso un problema espiritual que ella ayudó a resolver.

Desde el punto de vista de la tradición maya...el hecho de que le hayan inducido el sedante no fue algo natural. Por eso tuve que trabajar más asiduamente en el nivel ceremonial en su caso. Estuve trabajando cerca de nueve meses. Las ceremonias nos indican qué necesita ese espíritu para trascender bien, para agarrar buen camino, para que la familia quede en calma. Conforme se nos indicó en el sagrado fuego, fuimos haciendo todo el trabajo ritual de acompañamiento y transcendencia.

Un tema inesperado

Las narraciones presentadas provienen de tres entrevistas semiestructuradas a profundidad que forman parte de un conjunto mayor de diez realizadas para una investigación sobre formas de afrontar la enfermedad y la muerte de personas queridas por covid-19 durante la cuarentena.

La muestra se configuró mediante “muestreo intencional” —también llamado juicioso, selectivo o subjetivo—, que designa la elección deliberada de participantes que comparten características relevantes para la investigación. Supone, como señala Bullard (2024), una decisión premeditada de seleccionar individuos capaces de aportar información significativa sobre el tema. En este caso, las personas entrevistadas habían perdido a un familiar por Sars-Cov-2 durante la cuarentena. Se siguieron los lineamientos de Rubin y Rubin (1995) respecto a la participación voluntaria y a la capacidad de las participantes de abordar un rango amplio de cuestiones para establecer similitudes y diferencias entre ellas (Glaser & Strauss, 1967). Aunque la mayoría de edad fue un criterio necesario, no se especificaron sexo, condición laboral ni tipo de vínculo afectivo con la persona que murió. La muestra final estuvo constituida por profesionistas adultas y adultos con estudios superiores —nueve mujeres y un hombre—, todas ellas familiares (nueve consanguíneas y una por parentesco civil y decisión propia) de la persona enferma que falleció. Los nombres de las entrevistadas son seudónimos.

Para este artículo se retomaron únicamente las tres entrevistas en las que surgió la referencia a lo que, como se discutirá en el siguiente apartado, he denominado prácticas espirituales. Estas son suficientes en virtud de la naturaleza cualitativa de la investigación donde el objetivo es producir un conocimiento más profundo del problema indagado (Miles & Huberman, 1994), sin que se pretenda su generalización a toda la población.

Generación de información

Las entrevistas semiestructuradas se desarrollaron de manera libre. Permití que cada participante tomara el tiempo necesario para responder y articular su narración a partir de una



batería de preguntas amplia. Durante el proceso emergieron temas inesperados, como el que aquí se examina.

Para el análisis utilicé la teoría fundamentada, metodología compatible con entrevistas y muestras intencionales. Este enfoque se basa en un análisis riguroso de la evidencia empírica con el fin de producir una comprensión integral del fenómeno mediante un proceso sistemático de etiquetación, categorización, identificación de temas y establecimiento de conexiones entre los datos (Charmaz, 2012). Su propósito es no sólo describir, sino explicar los datos y sus relaciones.

La teoría fundamentada es un método sistemático de análisis y recopilación de datos para desarrollar teorías de alcance medio. Este método comienza pero no termina con la indagación inductiva. Es un método comparativo, iterativo e interactivo. En la teoría fundamentada se hace hincapié en el análisis de los datos; sin embargo, el análisis inicial de los datos informa la recopilación de datos (Charmaz, 2012, p. 2).

Las preguntas abiertas de la entrevista permitieron recuperar subjetividades, experiencias diversas, narrativas emergentes, acciones no previstas. El tema tratado fue planteado espontáneamente por tres participantes. Aunque las prácticas variaban —meditación, uso de velas y varas de cobre, rituales mayas—, compartían una misma intención: acompañar y cuidar a la distancia a familiares enfermos o moribundos internados por covid-19.

Tras codificar el material y reconocer su relevancia, realicé una revisión bibliográfica amplia sobre el tema. Decidí agrupar estas experiencias bajo la categoría de prácticas espirituales, ya que planteaban una serie de semejanzas con las así referidas en la literatura especializada. Procedí a reconstruir las lógicas internas de cada testimonio y su relación con el contexto de crisis. A partir de ello identifiqué cuatro temas que enmarcan el análisis:

1. modernidad y reencantamiento;
2. materialidades espirituales;
3. ontologías múltiples;
4. espiritualidad como ética del cuidado

El objetivo de esta metodología no fue medir la prevalencia de estas prácticas, sino comprender los sentidos que adquirieron en el contexto específico de la pandemia.

Consideraciones teórico-metodológicas sobre el análisis de las prácticas espirituales

Los estudios críticos sobre espiritualidad han crecido notablemente en las ciencias sociales, en paralelo al auge de expresiones contemporáneas de espiritualidad alternativa (MacKian, 2011). Se trata de un campo diverso y en constante transformación, donde coexisten múltiples marcos teóricos, orientaciones epistemológicas y métodos.

En sus inicios, este campo de estudio estaba estrechamente ligado al de la religión, considerándola con frecuencia una dimensión de la experiencia religiosa (Murphy, 2017). Con el tiempo, se consolidó una distinción conceptual: la espiritualidad comenzó a entenderse como un fenómeno amplio e individualizado, que incluye prácticas y creencias asociadas o no a instituciones religiosas tradicionales (MacKian, 2011). Esta individuación se inscribe en un

proceso más amplio de modernidad, que legitima y fomenta expresiones personalizadas de lo espiritual (Ammerman, 2013).

El tema ha sido abordado desde disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología, la geografía y los estudios de salud, lo que ha visibilizado su heterogeneidad y su impacto en la vida individual y colectiva. En este marco, adquieren relevancia los enfoques interdisciplinarios orientados al análisis de prácticas y experiencias concretas. Este texto se adscribe a esa perspectiva, recuperando aportes cualitativos de orientación sociológica, antropológica y geográfica que ofrecen claves analíticas para entender los testimonios.

El estudio de la espiritualidad plantea desafíos metodológicos debido a la naturaleza subjetiva y a menudo elusiva del fenómeno. En primer lugar, constituye un reto epistemológico para paradigmas positivistas y racionalistas, al enfrentarse con creencias y prácticas que remiten a fenómenos que no se rigen por lógicas propias del mundo material. En segundo lugar, conlleva el riesgo de sesgos derivados de las creencias y valores de quien investiga (MacKian, 2011). A pesar del creciente interés que suscita la espiritualidad como objeto de estudio, persiste una “negación positivista” que tiende a considerar estas prácticas como expresiones de irracionalidad o superstición (Turner, 2011). Este estigma se manifiesta en la expectativa de que la persona que investiga adopte una postura de descreimiento, abordando dichas vivencias como meras fantasías o proyecciones psicológicas (Heelas, 2008). Un escepticismo más o menos benevolente guía muchos de estos trabajos, cuyo trasfondo es una preocupación por la veracidad de los eventos narrados.

En contraposición, en esta investigación se parte de un enfoque que reconoce la validez de estas experiencias dejando de lado la pregunta sobre su veracidad ontológica. Desde esta postura se puede asumir una posición analítica que no parte de suposiciones sobre su (ir)realidad, sino que se centra en el sentido que los individuos atribuyen a sus acciones y los mundos sociales y espaciales en los que dichas prácticas se inscriben (MacKian, 2011). Dado que el significado que una persona otorga a un acto influye decisivamente en su vida y en la de quienes la rodean, es esencial desarrollar métodos que permitan acceder a ese significado, más allá de imponer una mirada externa y “sólo ofrecer nuestra propia teorización sobre ellos” (MacKian, 2011, p. 62).

Siguiendo a Pastor-Talboom (2019) —quien retoma a Klin-Oron (2014)—, este artículo adopta una postura que toma en serio tanto el objeto de estudio como los testimonios, sin exigir adhesión a las creencias de los participantes. Esto no implica compartir estas visiones del mundo, sino practicar una “suspensión temporal de la incredulidad” (Pastor-Talboom, 2019, p. 190). Se trata de adoptar una actitud de apertura respetuosa, que no exige coincidir con las opiniones del otro, evitando explicaciones reduccionistas impuestas desde el sistema de creencias de la persona que investiga. La falta de escepticismo no implica una aceptación acrítica de los relatos. Incluso las personas entrevistadas expresan dudas respecto a sus propias experiencias, formulando sus narraciones desde la posibilidad más que desde la certeza.

Desde esta perspectiva, retomo una postura metodológica que considera innecesario pronunciarse sobre la veracidad ontológica de las experiencias espirituales, del mismo modo que las personas que las viven tampoco lo hacen. Al tratarse de vivencias intangibles que no

pueden ser demostradas ni refutadas empíricamente, el énfasis analítico debe situarse en el impacto que tienen en la vida de quienes las experimentan. En tanto prácticas con consecuencias reales, constituyen fenómenos legítimos para el análisis de las ciencias sociales, pues permiten comprender cómo los sujetos construyen sentido en su mundo.

La pandemia: modernidad y reencantamiento

Uno de los episodios más dramáticos de la pandemia fue el cierre absoluto de los hospitales. Para quienes tenían familiares internados, la eficacia técnica del dispositivo hospitalario —aunque indispensable— anuló la posibilidad de acompañarlos en los momentos más críticos. Las prácticas de cuidado habituales quedaron suspendidas, y con ellas la presencia física que históricamente ha sostenido las experiencias de enfermedad y muerte.

Para Karina, Eva y Posima, esta situación no condujo a una espera pasiva. Por el contrario, los testimonios presentados muestran acciones concretas para restablecer el contacto mediante velas, varas de cobre, meditación o ceremonias mayas. Allí donde se impusieron barreras contundentes, surgieron espacios donde otras formas de conocimiento, imaginación y acción comenzaron a operar.

¿Cómo entender estas experiencias en una modernidad que privilegia una concepción racional y material del mundo? Modernidad se refiere, a la vez, a un proceso histórico y a una sensibilidad particular. Ambos planos —estrechamente entrelazados— remiten a una compleja interacción de fuerzas históricas, transformaciones culturales y paradigmas intelectuales que han configurado de manera decisiva el mundo contemporáneo (Therborn, 2003). Como proceso, se caracteriza por una sociedad impulsada por la razón, la ciencia, los avances tecnológicos y el dominio racional sobre la naturaleza (Curry, 2012). Como sensibilidad, encarna la idea de que el presente es distinto y, en cierto modo, superior al pasado; privilegia lo nuevo, valora el progreso y cuestiona normas y tradiciones.

Uno de sus rasgos fundamentales es la importancia otorgada a la racionalidad, que abarca tanto la razón crítica —capaz de interrogar normas y estructuras de poder— como la razón instrumental, orientada a la eficiencia y al cálculo. Si bien la preeminencia de la racionalidad ha permitido avances notables en ciencia, tecnología y medicina, transformando las condiciones materiales de la existencia humana para bien, también ha erosionado prácticas tradicionales y reducido la relevancia de lo sagrado y lo místico (Jenkins, 2000). La racionalidad entrelazada con la secularización implicó el declive de la autoridad religiosa y la separación entre instituciones religiosas y Estado. Este desplazamiento produjo un alejamiento de lo sagrado de la esfera de los valores seculares —donde se organizan la producción, la administración y el discurso público— en contraste con el ámbito de lo privado regido por las relaciones personales y los fuertes lazos de la “comunidad moral”, donde la reflexión ética mantiene un lugar central (Bognár, 2024). La modernidad supuso una transición: de un universo percibido como intrínsecamente significativo y espiritualmente animado, a otro concebido como regido por fuerzas impersonales y calculables (Curry, 2012). En este contexto, el pensamiento religioso y espiritual ha reducido su legitimidad frente a las verdades científicas.

A esta pérdida de lo espiritual alude el término desencanto, asociado de manera fundamental a la modernidad y, en particular, a la obra de Max Weber (Curry, 2012). Describe un mundo donde la consolidación del pensamiento racional y del dominio técnico sobre la naturaleza desplaza progresivamente lo mágico y lo espiritual. Bajo esta mirada —supuestamente objetiva y neutral— las creencias y prácticas espirituales se clasifican como primitivas, supersticiosas o tradicionales, condiciones que la modernidad debe superar.

El reencantamiento de la modernidad

La proliferación de experiencias como las narradas por estas tres mujeres, que evidencia la persistencia y reinención de lo espiritual en el mundo moderno, ha llevado a una lectura más matizada del desencanto. Los autores citados en este texto han cuestionado la inevitabilidad del desencanto, señalando que la confusión entre secularización y pérdida de lo sagrado ha distorsionado el análisis del fenómeno. Aunque en Occidente se observa un menor interés por la religión institucionalizada, las creencias y prácticas espirituales no sólo no han desaparecido, sino que en las últimas décadas han aumentado: se reporta un crecimiento del 60% en las experiencias religiosas y espirituales (Hay & Nye, 2006; Bennett, 2001).

Para nombrar la persistencia de lo sagrado frente al desencanto, la literatura recurre a términos como encantamiento, reencantamiento y espiritualidad del mundo moderno. Como señala Viotti, "El término espiritualidad posee una recurrencia novedosa. Una porción importante de personas, más allá de sus identidades religiosas explícitas, se consideran "*espirituales*" y se reconocen en prácticas y lenguajes que promueven vínculos íntimos e igualitarios con fuerzas o entidades no humanas que se inscriben en modos muy específicos de organizar sus modos de vida (Viotti, 2018, p. 18).

Estos términos hacen referencia a la recuperación del asombro, el misterio y la maravilla como formas de resistencia frente a una racionalidad que pretende explicarlo todo. De manera deliberadamente laxa, Jenkins sostiene:

El encantamiento evoca y está arraigado en concepciones y experiencias del mundo en las que la vida es algo más que lo material, lo visible o lo explicable; en las que las filosofías y los principios de la Razón o la racionalidad no pueden, por definición, soñar con la totalidad de la vida; en las que las normas y rutinas cotidianas del tiempo y el espacio lineales son sólo una parte de la historia; y en las que la suma colectiva de sociabilidad y pertenencia es elusivamente mayor que su valor individual [...] (Jenkins, 2000, p. 29).

Asistimos, así, al auge de una multiplicidad de movimientos y prácticas que adoptan formas diversas. Algunas se inscriben en religiones tradicionales —incluido el renacimiento de ciertos fundamentalismos— y otras, como las que se analizan en este artículo, operan fuera de las instituciones religiosas. Entre ellas se encuentran el renovado interés por antiguas tradiciones de sabiduría, una creciente conciencia de la interconexión entre seres vivos, enfoques centrados en el crecimiento personal, la atención plena, la meditación, el yoga, la espiritualidad vinculada a la naturaleza (Ledger & Bowler, 2013), la astrología, el tarot, ritos no hegemónicos, prácticas

alternativas que resisten al urbanismo y al capitalismo, el neopaganismo, el New Age y múltiples expresiones contemporáneas (Jenkins, 2000). Persiste también la creencia en lo sobrenatural y lo paranormal, así como las sesiones espiritistas o los contactos individuales con los muertos. Este tipo de prácticas son también populares en México (Olivas Hernández, 2022; Santillana, 2018; Torre & Gutiérrez, 2011; Harguindeguy, 2006; Velázquez, 2006, etc.).

Este abanico de prácticas muestra la búsqueda de sentido y propósito más allá de los confines de las religiones tradicionales y de las ideologías seculares (Magariño et al., 1988) y remite a la necesidad humana perdurable de significado y trascendencia (Urban, 2018). Vivimos en una época donde desencanto y encanto coexisten sin que ninguno logre totalizar la experiencia (Jenkins, 2000). Espiritualidad y secularidad no son excluyentes, sino que se relacionan en una interacción dinámica donde se moldean mutuamente. Incluso cuando la ciencia domina ciertas esferas, el encanto persiste o resurge en otras, lo cual evidencia que la narrativa del desencanto tiene sus límites (Curry, 2012) y que ello no ha supuesto la desaparición de la espiritualidad.

Las prácticas espirituales son profundamente heterogéneas y responden a motivaciones diversas—desde las más altruistas hasta las que encuentran allí nuevas formas de lucrar—. En el caso que aquí nos ocupa, surgen del deseo profundo de cuidar y acompañar. Son una muestra de que la espiritualidad se ha adaptado y transformado en relación con las necesidades que se presentan, adoptando nuevas expresiones que resuenan con la sensibilidad contemporánea y abren posibilidades para comprender nuestro lugar en el mundo de manera que trasciende una mirada exclusivamente racional o materialista (Sharma et al., 2009; Dewsbury & Cloke, 2009; Lestari & Kristianto, 2020; Schroeder, 1995).

Las acciones de Karina, Evay Posima no representan un retorno a creencias premodernas, sino una negociación compleja entre la racionalidad y la necesidad humana de sentido, misterio y trascendencia (Landy & Saler, 2009). Sus testimonios muestran que estas prácticas no sustituyen la medicina; la complementan y permiten rehabilitar la agencia emocional y relacional. Desde esta perspectiva, las prácticas descritas, lejos de ser un fenómeno extraño o irracional producto de la desesperación, devienen actos performativos inscritos en el amplio repertorio de espiritualidades contemporáneas.

Las experiencias de estas tres mujeres ilustran este punto con particular claridad. Enfrentadas a la frontera física del hospital, cada una buscó una forma de “cruzarla” mediante velas, meditación o ceremonias de fuego maya. Ante el vacío relacional producido por el aislamiento hospitalario, activaron repertorios espirituales que ya formaban parte de su vida cotidiana, pero que adquirieron nueva intensidad en el contexto de crisis, convirtiéndose en recursos para sostener el vínculo con sus seres queridos.

Sus acciones son, siguiendo a Landy y Saler (2009), ejemplos de cómo las prácticas espirituales surgen dentro del marco mismo de la modernidad y no en oposición a ella. Coexisten con el pensamiento científico sin pretender sustituirlo, pero activan dimensiones afectivas, éticas y simbólicas que la técnica no puede ofrecer.

Karina lo expresa con claridad al describir cómo encendía una vela para cada primo: “yo veía las velitas y les puse el nombre de cada uno... eran un reflejo de la energía de cada uno”. La

vela —objeto cotidiano— se convirtió en mediador entre mundos, recordando que el cuidado no es solo físico, sino también simbólico. Eva, por su parte, señala que durante la meditación “sentía el hilo de la muerte”, expresión que remite a la percepción de capas de la existencia que exceden los parámetros verificables; su práctica no refleja credulidad ingenua, sino un esfuerzo deliberado por seguir acompañando a quien estaba aislado. Posima, familiarizada con la medicina tradicional maya, movilizó conocimientos rituales para acompañar la transición espiritual de su padre, consciente de que lo que ocurría en el hospital tenía implicaciones no solo orgánicas, sino espirituales. Su frase —“levanté su sombra”— sintetiza la dimensión performativa de estas prácticas, capaces de intervenir en ámbitos que la biomedicina no contempla.

En conjunto, estos casos muestran la capacidad de estas mujeres para abrir espacios para formas modernas de reencantamiento, donde la espiritualidad operó como vía legítima para reconstruir presencia y agencia. Más que resistencia al orden moderno, estas prácticas constituyeron respuestas creativas desde dentro de él, revelando cómo las personas negocian diversos marcos ontológicos para enfrentar el sufrimiento y la incertidumbre. Asimismo, muestran que la modernidad, lejos de ser homogénea, se configura como un campo plural donde múltiples ontologías y sensibilidades coexisten y se rearticulan.

Materialidades espirituales y el surgimiento de espacios-tiempos sagrados

Las prácticas espirituales activadas por las entrevistadas no se limitan a creencias o disposiciones internas; se sostienen en materialidades específicas que reorganizan el mundo sensible y dan forma a la experiencia del cuidado a distancia. La antropología y la geografía de la espiritualidad han mostrado que los objetos —velas, humo, plantas, imágenes, agua, sonidos— no son meros soportes simbólicos, sino “agentes relacionales” que participan en la configuración de ciertos modos de presencia (Holloway, 2003; Dewsbury & Cloke, 2009). Funcionan como recursos que permiten conectar a las personas con su entorno y poner en marcha distintas acciones.

Su realización posibilita la creación de espacios-tiempos sagrados dentro de los espacios cotidianos (Dewsbury & Cloke, 2009), donde objetos comunes adquieren nuevas propiedades al ser movilizados con fines espirituales.

Como tal, la creación de este espacio- tiempo sagrado (sagrado en el sentido de que se buscan y a menudo se consiguen revelaciones hierofánicas) implica la interacción, la conexión y la articulación de objetos (aparentemente) profanos en este campo de potencial espiritual. Hablar, por tanto, de espacios-tiempos sagrados en lo cotidiano es apreciar lo nominalmente profano en este encuadre. Así, los objetos aparentemente cotidianos se integran en una topología relacional de sentidos, movimientos, ritmos y acciones afectivas (Holloway, 2003, p. 1967).

En los testimonios de Karina, Eva y Posima constatamos que estos espacios-tiempos sagrados pueden construirse en los espacios cotidianos como son el hogar e incluso en el transporte público, apoyándose en materiales propios de la vida doméstica. La creación de estos “lugares” les permitió superar las barreras geográficas que las separaban de sus seres

queridos, acompañarlos, seguir su progreso y sentir su energía. Su práctica espiritual no se constituyó como algo ajeno al mundo material que habitaban, sino como una dimensión, producida por ellas mismas, que emergió dentro de él.

Karina construyó un espacio sagrado en su casa al colocar las velas “prendidas en este mueble... al ladito en el piso... para que no estén en algo que si se caen puede incendiarse... así con su platito”. Eligió objetos tan cotidianos como velas a las que asignó el nombre de cada primo. Observaba minuciosamente la altura de la llama, la velocidad con que se consumía la cera y la dirección del fuego, buscando en esos signos información sobre la salud de sus dos primos. Estas observaciones no dependían de un sistema rígido de creencias, sino de una sensibilidad afectiva que convirtió a la vela en un instrumento para comunicarse con quienes no podía ver ni escuchar. Las velas, además de funcionar como indicador de su estado, operaban como vehículo para enviar luz e intención: “era luz para el lugar... el lugar gris raro que es estar en coma”. Así pues, les permitían no solo recibir mensajes, sino también enviarlos. A través de estos objetos, la comunicación se establecía en ambas direcciones.

El uso de las varas de cobre, asociadas al Reiki, le permitió profundizar esta dimensión. Las varas funcionan como un lenguaje alternativo para captar estados o movimientos que no pueden verificarse mediante dispositivos médicos o en presencia física. Cuando se cruzan frente a la vela de Gerardo o permanecen rectas frente a la de Maya, Karina no está determinando si la asociación es empíricamente comprobable; está intentando obtener otro tipo de información, más allá de la escasa que el hospital proporciona. La lectura energética que realiza otorga a velas y varas una potencia relacional que excede su materialidad física, formando un ensamblaje espiritual que produce presencia y le permite mantenerse vinculada a ellos.

En Posima, la relación entre materialidad y espiritualidad se articula a través de las hierbas, el sahumerio y el fuego ritual elemento central en una red de sentido donde lo visible y lo invisible interactúan. Al “levantar la sombra” de su padre no realiza sólo un acto simbólico: pone en marcha materialidades que intervienen en el estado espiritual del enfermo. Sus prácticas desplazan el cuidado hacia un terreno donde cuerpo y espíritu requieren atenciones distintas.

Eva, por su parte, no necesita un espacio específico para meditar; incluso el transporte público se convierte en un sitio apto para establecer una conexión con Roberto. Es capaz de crear espacios-tiempos sagrados allí donde logra sustraerse momentáneamente del mundo que la rodea y centrarse en su experiencia corporal.

Su narración revela un aspecto fundamental de las prácticas espirituales: el espacio-tiempo sagrado requiere de prácticas encarnadas que operan mediante soportes materiales más que a través de abstracciones metafísicas (Holloway, 2003; Dewsbury & Cloke, 2009)

los espacios-tiempos sagrados son característicamente reconfiguraciones o revalorizaciones, a través de la actuación encarnada y la relacionalidad, de los elementos constitutivos del acontecimiento: lo que normalmente consideraríamos situaciones ordinarias y rutinarias son encantadas a través de la representación de lo sagrado (Holloway, 2003, p. 1968).

A través de su cuerpo —convertido en instrumento de conexión— Eva siente el cuerpo de Roberto y lo acompaña sin palabras, incluso después de su muerte. Esta conexión le permite percibir “el hilo de la muerte”, metáfora que comunica la experiencia de captar el tránsito entre la vida y la muerte. Cuando Roberto es sedado, Eva continúa la meditación y describe percibir únicamente “sus pulmones movidos por la máquina”, mostrando cómo el cuerpo del otro, aunque inaccesible físicamente, sigue siendo copresente mediante la espiritualidad sensible. El cuerpo meditativo no sustituye la presencia física, pero permite reconstruir un puente afectivo cuya eficacia radica en sostener el vínculo. Su frase sobre sentir “el hilo de la muerte” no remite a un contenido metafísico estricto, sino a una percepción sensible que surge desde el cuerpo y adquiere sentido en un momento de vulnerabilidad extrema.

El encarnamiento es también lo que posibilita el manejo de velas y varas por parte de Karina y las ceremonias realizadas por Posima. Ellas sienten sus conexiones y efectos, e inciden —desde ese registro— en los cuerpos de sus seres queridos. La materialidad no es un simple soporte de creencias, sino un conjunto de recursos y formas de agencia que permiten reconstruir presencia y contacto en un espacio marcado por la ausencia.

Karina, Eva y Posima realizan sus actos apoyadas por soportes materiales; velas, cuerpo meditativo y fuego ritual funcionan como herramientas para rehabilitar la relación con los cuerpos de sus enfermos, mostrando que lo espiritual posee dimensiones prácticas, sensoriales y profundamente encarnadas. Con ello se diluye la frontera entre lo sagrado y lo profano, y lo espiritual emerge como una fuerza constitutiva de la vida cotidiana que involucra a las personas en su totalidad.

La existencia de ontologías múltiples

Las experiencias relatadas por las entrevistadas evidencian que las personas pueden actuar desde ontologías múltiples: no se restringen a un plano empírico-material ni se entregan por completo a una única lógica del mundo. Más bien, transitan entre distintos modos de realidad según lo que cada situación permite o exige.

La realización de prácticas espirituales implica, explícita o implícitamente, una concepción de realidades coexistentes —un mundo encantado y un mundo material— cuyas fronteras son porosas. Los testimonios muestran esta capacidad de transitar entre diversas concepciones de la realidad. Utilizo la palabra transitar en varios sentidos: el primero alude a la aceptación de diferentes tipos de realidades que coexisten y a la facultad de activar una u otra según se requiera.

La narración de Eva ilustra esta idea:

cuando entré al doctorado, me acuerdo que empecé a conocer un tipo de antropología que se llama el Giro Ontológico. Y justo habla de eso, de que Occidente nos ha dicho cuál es la ontología real, y que los estudios antropológicos están demostrando que las ontologías, no solo las epistemologías, sino las ontologías pueden ser muy diversas. Y yo dije, “bueno, vale”.

Eva acepta que diferentes mundos pueden coexistir. En la meditación, no se pregunta si realmente “está” con Roberto; la experiencia de conexión se vuelve real en la medida en que produce efectos afectivos. El mundo espiritual se activa no como dogma, sino como una posibilidad que se vuelve útil y significativa.

Aunque sin la formulación académica, las narraciones de Karina y Posima transitan por los mismos derroteros: en sus relatos, el tintineo de las velas o el movimiento de las varitas de cobre son comunicaciones del estado de salud de sus primos, y las ceremonias mayas ayudan al tránsito espiritual del enfermo que se hacen posibles por la existencia de ontologías que permiten establecer estos contactos.

Ninguno de los testimonios expresa la necesidad de verificar la veracidad de la experiencia. El énfasis se sitúa en una economía de la creencia que posibilita la conexión con la otra persona. Karina nunca afirma que las velas revelen “la verdad” sobre el estado de sus primos. Si bien el cuestionamiento es parte habitual de estas experiencias (MacKian, 2011), no las invalida, como tampoco invalida la creencia en una realidad más amplia que la puramente material. Las entrevistadas están más enfocadas en vivenciar que en explicar.

El encantamiento y la espiritualidad requieren la capacidad de imaginar una realidad que transgrede los límites oficiales entre humano/no humano, animado/inanimado y espiritual/material (Curry, 2012). Esta relación entre presencia física, prácticas realizadas y lo ausente conforma lo que se ha denominado “paisaje espiritual” (Dewsbury & Cloke, 2009). Lo que hacen estas tres mujeres es operar entre distintos planos ontológicos en los que la comunicación energética deviene una posibilidad. La certeza no es un requisito: la acción se basa en la relación afectiva y en la interpretación sensible del entorno. Se trata de aceptar un mundo encantado, una realidad espiritual que permite establecer un contacto a distancia.

Posima opera desde un marco ontológico que busca intervenir directamente en el mundo material. Cuando a su padre lo sedan para ayudarlo a morir, considera que han afectado su espíritu. Desde su perspectiva, el hospital actúa sobre el cuerpo, pero no puede auxiliar en su tránsito por lo que ella debe actuar. La acción ritual no es simbólica: es una operación necesaria para reequilibrar el proceso.

No es que crean ciegamente en la existencia de estas otras ontologías, por ejemplo, Eva afirma que “mi mamá tenía muchos conflictos ¿Será verdad o no? ¿Será verdad? todas estas cosas que sentimos con el después. Y yo le decía que para mí no importaba, que para mí lo que importaba era lo que yo me hacía sentir”. De manera similar, Karina no renuncia a sus convicciones sobre el mundo material, pero permite que otro registro de realidad funcione transitoriamente. Los testimonios muestran que no buscan explicar sus prácticas: basta con el afecto movilizado, la sensación de conexión y el aprendizaje que surge de ellas. Aparece el gusto por la práctica y la comprensión del mundo que despliega. La exploración del encanto incrementa la apreciación sin necesidad de explicación, resaltando su valor particular. En este sentido, también constituye una experiencia estética que fomenta el aprecio por lo inusual y lo maravilloso (Bennett, 2001).

Es importante evitar una mirada que reduzca estas acciones al mero deseo o fantasía. Lo que observamos no es irracionalidad, sino una racionalidad ampliada, donde lo espiritual se

convierte en un recurso práctico frente a una situación en que no se puede actuar de la manera acostumbrada. Aquí la noción de suspensión temporal de la incredulidad (Pastor-Talboom, 2019) resulta útil para entender su proceder.

Las prácticas de Karina, Eva y Posima encarnan la porosidad entre ontologías múltiples: estas no reemplazan el mundo material; lo complementan. Ampliar su repertorio ontológico les ofrece recursos para construir formas de relación presencial que en ese momento no eran posibles. Actúan simultáneamente en un plano material y en otro espiritual, donde funcionan lógicas en las que las velas “hablan”, el cuerpo siente conexiones a distancia y el fuego ritual ayuda a trascender. Todo ello se pone en marcha para dar cauce a una decisión ética: actuar desde un marco que posibilita cuidar.

La espiritualidad como práctica ética de cuidado y reparación del vínculo

Si las secciones anteriores mostraron cómo estas mujeres abrieron un campo de acción donde convergen materialidades espirituales y ontologías múltiples, esta se enfoca en lo que constituye el núcleo de todas las prácticas examinadas: su dimensión ética. Las velas de Karina, la meditación de Eva y las ceremonias de Posima no emergen de la curiosidad ni del misticismo por sí mismo; tampoco son gestos aislados ni expresiones idiosincráticas de creencias personales. Surgen del compromiso afectivo con un ser querido que sufre y del deseo de aliviar la soledad impuesta por el régimen hospitalario. Se trata de formas de cuidado, de modos de sostener el vínculo cuando las instituciones lo han fracturado. En estos relatos, la espiritualidad no opera como doctrina ni sistema organizado de creencias, sino como un repertorio afectivo, ético y relacional que permite actuar frente a la vulnerabilidad extrema.

Un rasgo claramente moderno de estas espiritualidades es que no responden a los dictados de religiones tradicionales, sino a elecciones personales. Autores como Heelas (2008) y Ammerman (2013) han mostrado que la espiritualidad contemporánea suele desprenderse de instituciones religiosas para organizarse como prácticas flexibles orientadas al bienestar, la conexión emocional y el acompañamiento. Las experiencias analizadas confirman esta tendencia: la espiritualidad aparece como una forma moderna de responsabilidad afectiva. Se utilizan todos los recursos disponibles para sostener la vida del mejor modo posible. En este caso, ello implica no solo transmitir presencia y afecto a las personas hospitalizadas, sino también —como muestran las narraciones de Eva y Posima— procurarles una buena muerte.

Los testimonios muestran las maneras en que estas mujeres intentaron resolver la distancia con sus seres queridos. En su caso, las prácticas espirituales emergieron como estrategias para conservar el lugar moral del acompañamiento. Cuidar, en estas narrativas, consiste en recuperar la relación, sostenerla y expandirla hacia dominios donde la biomedicina no puede intervenir.

Eva ilustra con claridad la dimensión ética del acompañamiento no presencial al encarnar una forma de cuidado espiritual que ocurre en el registro íntimo del cuerpo meditante. La meditación no busca modificar el curso de la enfermedad, sino estar con el otro, aun sin su conocimiento consciente. Para ella, meditar por Roberto es acompañarlo en su tránsito;

asegurar que, aunque físicamente solo, no esté espiritualmente abandonado. La meditación funciona como una ética de presencia, donde la voluntad de acompañar importa más que la verificación empírica del vínculo.

Su descripción del momento en que Roberto muere —y ella continúa la meditación para acompañarlo en su tránsito— muestra que la práctica espiritual opera como un acto de despedida y cuidado emocional. Permite sostener la relación y reparar el daño producido por la distancia obligada. En términos profundos, se trata de una ética relacional corporizada, que moviliza la fuerza de los afectos mediante el trabajo espiritual. Eva considera que Roberto, en la muerte, existe de otra manera y que, a través de ese cambio, también se convirtió en su padre. La muerte, en su experiencia, no destruye los lazos: los transforma e intensifica.

Posima representa otra forma, igualmente ética, de cuidado espiritual. Para ella, las ceremonias de fuego no son extraordinarias: constituyen un deber hacia su padre, un trabajo espiritual que asume como responsabilidad. En su práctica, cuidar es liberar, acompañar y otorgar sentido a un proceso que, dentro del hospital, queda reducido al plano técnico del cuerpo sedado. Al realizar ceremonias de fuego y “levantar la sombra” de su padre, ella asume un compromiso afectivo basado en la responsabilidad de ayudar al espíritu a trascender y descansar. Su cuidado tiene también una dimensión comunitaria: requiere del conocimiento que le transmitieron los Tatas y las Nanás; ella a su vez retribuye aplicando a otros lo que ha aprendido en la experiencia con su padre.

Karina, por su parte, desarrolló una red doméstica de cuidado espiritual que incluyó a la madre y a la esposa de su primo. Las velas encendidas son un acto de acompañamiento, un punto focal para canalizar intención y presencia, y también un sostén emocional para las mujeres de la familia, con quienes atravesaba el proceso con profundo dolor. Además, organizaba oraciones seglares compartidas, acompañaba diariamente a las familiares y cuidaba el espacio doméstico para mantenerlo sereno. Su práctica espiritual tiene un carácter profundamente relacional.

En conjunto, los casos muestran que las prácticas espirituales funcionan como recursos de cuidado, no solo para brindarse consuelo a sí mismas, sino para apoyar a quienes las rodean. La espiritualidad no es aquí explicación ni creencia: es acción ética que restaura vínculos, ofrece consuelo y responde al sufrimiento. Las tres mujeres experimentan lo espiritual como un hacer, un modo de actuar para el otro. Su eficacia no se mide en términos clínicos, sino en la capacidad de sostener afectos, proporcionar consuelo y restituir agencia ante la impotencia generada por la pandemia.

Además de ser ética, la espiritualidad que emerge en estos casos puede leerse como política afectiva, en la medida en que organiza modos de relación y distribuye responsabilidades. En ausencia de ritos de despedida, visitas hospitalarias o información clara, estas prácticas reintroducen estructura, significado y compañía.

Encender una vela, meditar o realizar una ceremonia no son actos privados sin consecuencias: son formas de resistir la deshumanización del proceso hospitalario, de rehumanizar la experiencia de enfermedad y muerte, y de reclamar el derecho a seguir vinculadas con quienes se ama.

Finalmente, estas prácticas pueden entenderse como formas de reparación del vínculo. Ante la clausura institucional que transforma a los enfermos en cuerpos aislados y a las familias en espectadoras impotentes, la espiritualidad ofrece herramientas sensibles para reconstruir el lazo, incluso desde lejos, y devuelve densidad emocional al cuidado.

Conclusiones

Las experiencias analizadas en este artículo muestran que en el contexto de la pandemia hubo personas que desplegaron repertorios espirituales que permitieron reconstruir presencia y agencia donde el sistema hospitalario impuso la distancia. Desde las velas y las varas de cobre de Karina, hasta la meditación de Eva y las ceremonias de fuego realizadas por Posima, estas prácticas revelan una forma situada y contemporánea de reencantamiento que se activa cuando las directrices institucionales imponen barreras. Frente a la clausura hospitalaria, lo espiritual no opera como oposición a la modernidad, sino como un modo sensible y legítimo de actuar ante la incertidumbre y la distancia.

Los testimonios muestran también que estas prácticas se sostienen en encarnamientos y materialidades específicas que permiten reorganizar la experiencia y producir espacios-tiempos sagrados dentro de lo cotidiano. Velas, fuego, varas, cuerpo meditativo y espacios domésticos se convierten en agentes que posibilitan la conexión con quienes están ausentes. Lejos de constituir objetos simbólicos aislados, estas materialidades participan activamente en la creación de espacios-tiempos sagrados donde es posible acompañar, interpretar señales y sostener el vínculo afectivo.

Asimismo, evidencian un actuar cuya premisa es la existencia de ontologías múltiples que coexisten y se activan según lo que cada situación exige. Las entrevistadas no sustituyen el mundo material por otro espiritual, ni viceversa; más bien transitan entre ambos y permiten que diferentes registros de realidad se vuelvan operativos. La certeza ontológica no es el eje de sus prácticas: lo decisivo es su capacidad para producir efectos afectivos, sentido y acompañamiento. Esta porosidad ontológica permite ampliar los marcos de acción cuando las formas habituales de cuidado se vuelven inviables.

Finalmente, las prácticas espirituales descritas se configuran como formas éticas de cuidado y reparación del vínculo. No son gestos de evasión ni respuestas irracionales, sino estrategias relacionales que buscan sostener la vida, acompañar la muerte y aliviar el sufrimiento propio y ajeno. En ausencia de contacto físico, las prácticas espirituales restituyen agencia afectiva a quienes quedaron excluidas del proceso hospitalario y reponen una dimensión humana que la técnica no puede ofrecer. Constituyen, además, políticas afectivas que reorganizan responsabilidades, producen consuelo y rehumanizan experiencias que la pandemia volvió radicalmente deshumanizantes.

En conjunto, estos hallazgos muestran que la relación entre racionalidad y espiritualidad en la modernidad es compleja, dinámica y no excluyente. Las prácticas espirituales no desaparecen con la tecnificación del mundo; más bien se transforman, se combinan con saberes contemporáneos y emergen como recursos para enfrentar situaciones límite. Las experiencias

de Karina, Eva y Posima evidencian que muchas personas encontraron en el reconocimiento del encanto y de lo espiritual un recurso que les permitió solventar problemas concretos en el espacio de la pandemia. Para ellas, borrar las fronteras rígidas entre lo sagrado y lo profano se convirtió en un modo de encarar los problemas concretos experimentados durante este evento masivo de muerte.

Lejos de representar regresiones premodernas, podemos entender sus prácticas como respuestas creativas, éticas y profundamente modernas a la exclusión afectiva producida por la hospitalización en pandemia. La intuición, la emoción y la sensibilidad espiritual constituyeron formas de conocimiento y relación que ampliaron los horizontes del cuidado. Reconocer esta pluralidad no solo profundiza nuestra comprensión de la modernidad, sino que invita a imaginar sistemas de salud más humanos, que consideren las dimensiones relacionales, afectivas y simbólicas que emergen en contextos de vulnerabilidad extrema.

Referencias Bibliográficas

Agostoni, C., Ramacciotti, K., & Y Lopes, G. (2022). Historia en tiempos pandémicos: covid-19 en Latinoamérica. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 29(2), 563-579.

Ammerman, N. T. (2013). Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>.

Bennett, J. (2001). *The enchantment of modern life: attachments, crossings, and ethics*. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA56336134>

Bognár, B. (2024). Hybrid social spaces and the individualization of religious experience in the Global North: spatial aspects of religiosity in postmodern society. *Religions*, 15(2), 241. <https://doi.org/10.3390/rel15020241>

Bullard, E. (2024). *Purposive Sampling*. En EBSCO Knowledge Advantage. <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/purposive-sampling>

Charmaz, K. (2012). The Power and Potential of Grounded Theory. *Medical Sociology Online*, 6(3), 2-15. <https://ecrag.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/charmaz-power-of-grounded-theory.pdf>

Chrost, M., & Chrost, S. (2023). Spirituality and the use of psychoactive substances: the perspective of polish students. *Journal of Religion and Health*, 62(2), 1032. <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01748-0>

Curry, P. (2012). Enchantment and modernity. *PAN: philosophy Activism Nature*, (9), 76-89.

Dewsbury, J. D., & Cloke, P. (2009). Spiritual landscapes: existence, performance and immanence. *Social & Cultural Geography*, 10(6), 695. <https://doi.org/10.1080/14649360903068118>

Dixon, D. (2007). A benevolent and skeptical inquiry: Exploring fortean geographies' with the moth man. *Cultural Geographies*, 14(2), 189-210 https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474474007075354?casa_



Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Mill Valley, Sociology Press.

Graef Velázquez, C. (2006). La New Age propuesta de una espiritualidad global. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, (7). <https://raco.cat/index.php/QuadernselCA/article/view/51395>.

Hall, D. E., Meador, K. G., & Koenig, H. G. (2008). Measuring religiousness in health research: review and critique [Review]. *Journal of Religion and Health*, 47(2), 134. Springer Science+Business Media. <https://doi.org/10.1007/s10943-008-9165-2>

Han, Y., Millar, K. M., & Bayly, M. J. (2021). Covid-19 as a mass death event. *Ethics & International Affairs*, 35(1), 5-17.

Hanegraaff, W. J. (2003). How magic survived the disenchantment of the world. *Religion*, 33(4), 357. [https://doi.org/10.1016/s0048-721x\(03\)00053-8](https://doi.org/10.1016/s0048-721x(03)00053-8)

Harguindeguy, L. C. (2006). New age: representaciones del cuerpo y el cuidado de la salud. *Mitológicas*, 21, 9-22.

Hay, D., & Nye, R. (2006). *The spirit of the child*. London: Jessica Kingsley.

Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford: Blackwell.

Holloway, J. (2003). Make-believe: spiritual practice, embodiment, and sacred space. *Environment and Planning A*, 35(11), 196. https://www.researchgate.net/profile/Julian-Holloway/publication/23539245_Make-Believe_Spiritual_Practice_Embodiment_and_Sacred_Space/links/00b7d51e653e6e8e40000000/Make-Believe-Spiritual-Practice-Embodiment-and-Sacred-Space.pdf

Jenkins, R. (2000). Disenchantment, enchantment and re-enchantment: Max Weber at the Millennium. *Mind and Matter*, 10(2). <http://maxweberstudies.org/kcfinder/upload/files/MWSJournal/1.1pdfs/1.1%2011-32.pdf>

Klin-Oron, A. (2014). How I learned to channel: Epistemology, phenomenology, and practice in a New Age course. *American Ethnologist*, 41(4).

Landy, J., & Saler, M. (2009). *The re-enchantment of the world*. Stanford: Stanford UP.

Ledger, P., & Bowler, D. (2013). Meeting spiritual needs in mental health care. *PubMed*, 109(9), 21. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23550487>

Lestari, M. C. O., & Kristianto, B. (2020). Children of men (2006): Representation of modern spirituality in an apocalyptic dystopian world. *Udayana Journal of Social Sciences and Humanities (UJoSSH)*, 4(1), 10. <https://doi.org/10.24843/ujossh.2020.v04.i01.p03>

Long, K. N. G., Symons, X., Vanderweele, T. J., Balboni, T. A., Rosmarin, D. H., Puchalski, C. M., Cutts, T., Gunderson, G. R., Idler, E., Oman, D., Balboni, M. J., Tuach, L. S., & Koh, H. K. (2024). Spirituality as a determinant of health: emerging policies, practices, and systems [Review]. *Health Affairs*, 43(6), 783. Project HOPE. <https://doi.org/10.1377/hlthaff.2023.01643>

- Mackian, S. (2011). Crossing spiritual boundaries: Encountering, articulating and representing other worlds. *Methodological Innovations Online*, 6(3), 61. <https://doi.org/10.4256/mio.2011.007>
- Magariño, S. G., Prieto Mch., B., & Călinescu, M. (1988). Five faces of modernity: modernism, Avant-Garde, decadence, Kitsch, postmodernism. *Poetics Today*, 9(3), 669. <https://doi.org/10.2307/1772739>
- Miles, M., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook* (2. ed.). Thousand Oaks, Sage.
- Murphy, J. J. (2017). Beyond "religion" and "spirituality." *Archive for the Psychology of religion*, 39(1), 1. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341335>
- Olivas Hernández, O. L. (2022). La nueva era de las tradiciones: el proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales de bienestar. *Cultura y Religión*, 16(1), 336-369. <https://www.scielo.cl/pdf/cultrelig/v16n1/0718-4727-cultrelig-16-01-336.pdf>
- Orantes-García, C., Moreno-Moreno, R., Sánchez-Cortes, S., Verdugo-Valdez, A., Carrillo-Reyes, A., & Paradela, T. R. (2020). Percepción sobre covid-19 y el uso de plantas para tratar la enfermedad en Chiapas, México. *Revista Iberoamericana de Ciencias*, 8(3), 135-148.
- Ordorika Sacristán, T., & Tenorio Tovar, N. (2025). Evento masivo de muerte, inseguridad ontológica y orientaciones emocionales: por una lectura crítica de la pandemia por la covid-19 desde las ciencias sociales. *Inter Disciplina*, 13(36), 225-250.
- Pastor-Talboom, S. (2019). Una reflexión metodológica, ontológica y epistemológica del trabajo de campo en una práctica espiritista posmoderna. *Antropología Experimental*, 19. <https://doi.org/10.17561/rae.v19.17>
- Rubin, H. J., & Rubin, I. S. (1995). *Qualitative Interviewing: the Art of Hearing Data*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Santillana Vallejo, P. (2018). En la búsqueda del bienestar subjetivo: las tecnologías del yo en la práctica de yoga en el centro Mukti Yoga, en Mérida, Yucatán. *Península*, 13(1), 131-155.
- Schroeder, R. (1995). Disenchantment and its discontents: weberian perspectives on science and technology. *The Sociological Review*, 43(2), 227. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.1995.tb00602.x>
- Sharma, P., Charak, R., & Sharma, V. (2009). Contemporary perspectives on spirituality and mental health. *Indian Journal of Psychological Medicine*, 31(1), 16. <https://doi.org/10.4103/0253-7176.53310>
- Therborn, G. (2003). Entangled modernities. *European Journal of Social Theory*, 6(3), 293. <https://doi.org/10.1177/13684310030063002>
- Torre, R. D. L., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2011). La neomexicanidad y los circuitos new age. ¿Un Hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (153), 183-20.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and modern society: citizenship, secularization and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Urban, G. (2018). The enchantment effect: a semiotics of boundary and profit. In *Springer eBooks* (p. 321). *Springer Nature*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-74397-4_13

Viotti, N. (2018). De las mediaciones a los medios: la vida material de la espiritualidad contemporánea. 20(29). https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/177191/CONICET_Digital_Nro.97273149-32f5-4d1a-a7ef-f43ee0bf0b6a_B.pdf?sequence=2

Enviado el: 16 de junio de 2025

Aprobado el: 26 de octubre de 2025

