

Narrativas culturales / Espacio público

Marina **Sturich Tamain**

Universidad Mayor de San Simón • **Bolivia**
prahc@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-0743-3953>

Julieta **Jaimes Araoz**

Universidad Mayor de San Simón • **Bolivia**
prahc@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-1773-3681>

Resumen

Este artículo presenta resultados del proyecto "Múltiples escalas y temporalidades de las territorialidades de la ritualidad", centrado en el río Kunturillo (Rocha). La investigación busca revalorizar las diversas formas de producción del espacio, cuestionando la visión institucional occidental con límites administrativos rígidos para el espacio público. Propone deconstruir cómo los grupos humanos identifican y ocupan territorios compartidos, con el fin de influir en la planificación urbana y políticas públicas desde una perspectiva integral y desafiar la visión dicotómica del patrimonio. Mediante estudios de caso cualitativos, analiza las dinámicas rituales (especialmente en "santuarios de las almitas milagreras" en carreteras y barrios) y su relación con unidades socioculturales. Explora cómo estas prácticas generan espacios públicos gestionados por diversas organizaciones sociales, revelando la fuerte interrelación entre cultura, economía, política y sociedad. La investigación denuncia la influencia de la colonialidad, que invisibiliza o subvalora ciertas culturas en el espacio público, y la indiferencia de la tecnocracia municipal. El objetivo final es aportar un marco conceptual que enriquezca la comprensión del "habitar", promoviendo el debate sobre los paradigmas de modernidad y colonialidad. Esto requiere recrear conceptos como territorio, espacio público, sincretismo religioso y cosmovisión andina.

Palabras clave: *Territorio, ciudad, espacio público, sincretismo religioso y cosmovisión andina*

Abstract

This article presents findings from the project "Multiple Scales and Temporalities of Ritual Territorialities," focused on the Kunturillo River (Rocha). The research seeks to revalue diverse forms of space production, challenging the Western institutional vision that imposes rigid administrative boundaries on public space. It aims to deconstruct how human groups identify and occupy shared territories to influence urban planning and public policies from an integrated perspective, while contesting dichotomous views of heritage. Through qualitative case studies, it analyzes ritual dynamics (particularly in "shrines of miraculous folk saints" along roads and neighborhoods) and their relationship with sociocultural units. It explores how these practices generate public spaces managed by diverse social organizations, revealing strong interconnections between culture, economy, politics, and society. The research denounces the influence of coloniality, which invisibilizes or undervalues certain cultures in public space, and critiques the indifference of municipal technocracy. The ultimate goal is to provide a conceptual framework enriching the understanding of "dwelling" (habitar), promoting debate on modernity and coloniality paradigms. This requires re-examining concepts like territory, public space, religious syncretism, and Andean worldview.

Keywords: *Territory, city, public space, religious syncretism, andean worldview through*

Desde los fundamentos...

El análisis de la colonialidad en la concepción del espacio público implica transformaciones en la participación ciudadana, la educación y la promoción de una visión inclusiva y diversa de nuestras ciudades. Con este propósito, resulta fundamental recuperar los aportes de las epistemologías del Sur y la perspectiva decolonial, prestando especial atención a los elementos que revelan la cara oculta de la modernidad eurocéntrica y sus críticas al universalismo.

Este enfoque de pensamiento profundo se articula a través de un sistema de distinciones que engloban aspectos visibles e invisibles. Santos, introduce una categoría particularmente valiosa: la línea profunda, que permite reflexionar sobre las tensiones y fracturas en los territorios (2018)

A partir de estas categorías, exploramos cómo el pensamiento profundo imprime su huella en los territorios, generando inexistencias y definiendo activamente ciertas formas de vida como irrelevantes. Así, la modernidad está estrechamente vinculada a la historia del colonialismo y la colonialidad, aunque esta última no puede reducirse únicamente al colonialismo (Grosfoguel R. , 2006).

Desde un enfoque contrahegemónico de investigación, desarrollado a partir de diversas instancias de trabajo con comunidades campesinas y periurbanas, nuestras miradas territoriales se centran en un objeto recurrente: el hábitat rural y periurbano, así como las múltiples formas de asentamiento y producción que lo configuran.

A partir de una perspectiva epistemológica que busca denunciar los riesgos inherentes al proyecto civilizatorio de la modernidad y su modo de producción del conocimiento —el cual privilegia la palabra escrita sobre otros tipos de saberes—, nos interesa explorar formas y soportes alternativos que den voz a otros conocimientos y expresiones. Procuramos analizar y valorar otros espacios de comunicación e interpelar las dinámicas de diálogo cuando trabajamos con y desde saberes incorporados.

Para abordar estas cuestiones, situaremos el énfasis epistémico en el proyecto decolonial, para luego presentar reflexiones derivadas de nuestra experiencia de investigación, las cuales nos conducen a planteamientos más concretos. Finalmente, concluiremos con los elementos que consideramos pueden aportar a una mirada contrahegemónica en la comprensión y producción del hábitat.

Las experiencias del PRAHC.UMSS buscan promover una reflexión en torno al territorio desde las comunidades y los barrios periurbanos, apoyando y visibilizando procesos de lucha por sus formas de comprender y producir el habitar. Así, se establece como un pilar fundamental la necesidad de repensar teorías y prácticas desde las cuales concebimos los procesos de producción del conocimiento en el ámbito del hábitat.

La modernidad, como modelo civilizatorio, establece un “nosotros moderno” con la potestad de controlar territorios, grupos, saberes, prácticas y subjetividades. En este proceso, la diferencia cultural configura a un otro actor social “no-moderno”.

La colonialidad, entendida como un modelo de poder, irrumpió y subsistió más allá del colonialismo, siendo inseparable de la modernidad. Partimos del supuesto de que la cultura hegemónica domina a las



Figura 01
Contexto inmediato del espacio público de Shirley

Vista de la urbanización de Linku desde el espacio público Shirley. PRAHC.UMSS, octubre 2023

demás y genera profundos procesos de transculturación. El análisis de este fenómeno nos permite distinguir los paradigmas presentes en el discurso de la modernidad/colonialidad.

En numerosas ocasiones observamos cómo ciertos profesionales desestiman "otros" saberes y conocimientos, considerándolos "atrasados" por no estar envueltos en el manto de la modernidad. No es sorprendente, dado que hemos sido formados en estas escuelas de pensamiento, que sigamos admirando e intentando institucionalizar diversos elementos de esta "pseudo universalidad" de la arquitectura y el urbanismo. Un ejemplo sencillo ilustra esta realidad: la teoría de las medidas antropométricas de Le Corbusier en su famoso libro "El Modulor", utilizada como una categoría universal. Si bien representó un avance significativo en su época, no existe una "arquitectura universal". Las medidas propuestas por Le Corbusier responden a la estatura y contextura física promedio de un hombre europeo, lo que evidencia que no son aplicables a todas las razas. Además, cabe preguntarse hasta qué punto consideran las diferencias de género. A partir de este ejemplo, podemos deducir sus implicaciones y los impactos de esta visión.

La comprobación de esa exterioridad, es una conceptualización que admite reconocer las naturalizaciones vigentes en el discurso de la modernidad/colonialidad. Entre los dispositivos discursivos más notables de la modernidad, el del "desarrollo", es sin lugar a dudas uno de los más generalizados. Podemos considerar el discurso, en torno al desarrollo, como lo mejor en los paradigmas de "progreso", como una de las narraciones propias de la modernidad, en cuya matriz se legitiman instituciones y prácticas que perpetúan mandatos de colonialidad.

No debemos confundir el significado del colonialismo, entendido como una forma de dominación político-administrativa sustentada por un conjunto de instituciones, con la colonialidad, que se refiere a un modelo de poder global más profundo.

Cuando concluye el proceso de colonización, es fundamental reconocer que la colonialidad sigue operando



Figura 02
Trabajo Comunitario

Selección de cebo de vela por comerciantes del espacio público Shirley para su venta, con el objetivo de generar ingresos adicionales para mejoras en el lugar. PRAHC.UMSS, enero 2023

como un proyecto de pensamiento y como un sistema de diferenciación que legitima desigualdades entre sociedades, sujetos y conocimientos. La colonialidad no se extingue con el colonialismo, sino que abarca múltiples experiencias y articulaciones que continúan vigentes hasta el presente.

Distinguir entre colonialismo y colonialidad es crucial, al igual que no debemos confundir descolonización con decolonialidad. La descolonización representa un proceso de derrota del colonialismo, generalmente vinculado a luchas anticoloniales. Este concepto remite únicamente a la independencia política de las colonias, un proceso que en el caso de nuestros países se inicia a finales del siglo XVIII y aún no ha concluido (como lo evidencian casos como Islas Caimán, Islas Malvinas, entre otros).

La decolonialidad, por su parte, se concibe como un proceso orientado a la superación histórica/cultural de la colonialidad. Por ello, la decolonialidad implica un proyecto de mayor profundidad y una responsabilidad ineludible en nuestras sociedades. Su propósito es transformar el patrón de poder colonial, incluso después de la desaparición del colonialismo.

En cuanto al paradigma de la modernidad, algunos de sus teóricos la presentan como un proyecto benefactor, sin embargo, soslayan su aspecto menos visible: la colonialidad. Estos teóricos consideran el colonialismo como una desviación o una etapa superada dentro de la modernidad, lo que hace imprescindible señalar que la colonialidad no es equivalente al colonialismo.

Podemos afirmar que no existe modernidad sin colonialidad y que la colonialidad es inherente a la modernidad. Por ello, se sostiene que la relación entre modernidad y colonialidad es de "co-constitución", ya que no puede existir una sin la otra.

En el desarrollo del debate...

Por otra parte, debemos considerar que el sistema mundo moderno/colonial y las políticas de desarrollo acrecentaron los procesos capitalistas/extractivos, haciendo de los territorios espacios lacrados por los conceptos de eficiencia y concibiendo procesos de desterritorialización para utilizarlos como escenarios de la imposición racional e instrumental (Vanoli & Cejas, 2013, pág. 107).

Esto da inicio a un vaciamiento social del espacio rural, porque se promociona un discurso de territorios eficientes para el capital y las empresas, mientras los gobiernos procuran proyectar en sus políticas, generalmente, esta mirada eficientista de los territorios. Implica que se considere a dichos territorios como factibles de ser socialmente vaciables. La organización, gestión y producción espacial está determinada por grandes intereses económicos, en depreciación de la calidad de vida de la población, o muchas veces contra la vida misma. Ello sin entrar aun al debate sobre las realidades socioculturales.

Pensar estas dicotomías, como aspectos suscriptos en una relación de poder, nos faculta para pensar los territorios en tanto que procesos. Se trata de una batalla por establecer, material y simbólicamente, el control y la definición de los espacios.

La mirada mediática y -casi incomprensiblemente también- la académica dan por supuesto una tendencia a concebir a uno de esos dos mundos, el considerado atrasado y donde siempre estarán ubicados indígenas y campesinos, como un mundo a superar, como un mundo que impide el crecimiento ordenado del otro. Un cielo de modernidad capitalista opera silenciosamente como Deus ex machina de un camino acertado. Esto no es discutido, ni discutible. Es un dogma que se evita promulgar expresamente pero que está fuertemente vigente. Así, nuestras sociedades latinoamericanas estarían compuestas de un segmento de gente que se encamina hacia este cielo, composición hecha con el liderazgo de las clases que concentran la riqueza y seguida desde distintas posiciones por buena

parte de las clases medias incorporadas a un tipo de vida centrado en el consumo y a la sujeción al ordenamiento establecido empresarial-estatalmente. En este esquema los pobres tienen una sola perspectiva positiva válida: ser incluidos. O sea salir de la exclusión para ir caminando a la clase media. Pero esto implica, salir de la barbarie, salir de la exterioridad alternativa. Entrar definitiva y subordinadamente al mundo del Orden y el Progreso. (Carvalho & Friggeri, 2015).

Hay dos vertientes de este modelo, una neoliberal y otra neoestructuralista/progresista, en la primera el Estado se esfuma ante el mercado y en la segunda el Estado respalda el control y redistribución del excedente que genera el modelo. Ambas procuran minimizar las luchas sociales centradas en la defensa de la tierra, en un modelo provoca importantes reconfiguraciones del territorio. En concordancia, el habitar se compone por un sistema de espacios que articulan planos materiales y simbólicos en constante movimiento, es dinámico y por lo tanto, lo entendemos como un proceso.

Cuando se trata de lo rural y lo campesino, existe una constante y persistente tensión entre las ideas de: progreso/ atraso, moderno/ antiguo, así como otros pares dicotómicos que frecuentemente en sus formas y por ello un escenario favorable para ser intervenido.

De esta forma, la propuesta teórica sobre la que desarrollamos este artículo, nos dará opción a visibilizar los modos alternativos en que las distintas dicotomías y reduccionismos pueden condicionar, de modo significativo estas otras formas socioculturales de vida.

Para dar cuenta de estas problematizaciones integralmente, proponemos pensar en torno a procesos socio-territoriales, ampliando el concepto de habitar, poniendo en relevancia el carácter emplazado, dinámico y cultural de este acontecer. Ello supone ampliar la relación entre las formas de habitar, la producción de los espacios y la construcción de territorios. Esta perspectiva socio-territorial, reconoce que el territorio se produce y se sostiene mediante relaciones sociales, con sus luchas, historias y modos de vivir. Es decir, las relaciones socioculturales, por su diversidad crean varias tipologías de espacios y territorios, en áreas extensas.

Según Vanoli y Mandrini, particularmente, *"el concepto de hábitat involucra lo doméstico, pero no se reduce a él, además existen tantos espacios domésticos como*



Figura 03
Feligreses organizados en Shirley

Preparativos de los feligreses para celebrar el aniversario de nacimiento de Shirley en el espacio público. PRAHC. UMSS, 2023



Figura 04
Participación de jóvenes en rituales

Grupo de jóvenes adolescentes se ha organizado para conmemorar el aniversario del nacimiento de Shirley en un espacio público



Figura 05
Capilla de Velas

Segunda capilla de vela de Shirley, espacio donde dejan sus ofrendas al Alma milagreira.



Figura 06
Puente Huayna Kapac

Segunda capilla de vela de Shirley, espacio donde dejan sus ofrendas al Alma milagreira.

cosmovisiones diferentes, las cuales expresan sus particularidades en el habitar. Concebimos la idea de territorio y habitar en complementariedad, como categorías multiescalares y multidimensionales" (2021). En ese sentido, hablar de procesos aporta una idea de acción frente al habitual concepto de habitar, que tradicionalmente se lo circunscribe al objeto vivienda. Es en los procesos sociales de territorialización, donde los grupos sociales se autoafirman, construyen espacios comunes y tejidos comunitarios, que siempre están terciados por relaciones de poder, donde se disputan múltiples valores.

Sin embargo, estas luchas por el control del espacio, no están dadas desde condiciones simétricas, sino que ocurren en el marco de relaciones de poder. Se trata de aspectos que en este trabajo analizamos bajo las claves del avance del modelo productivo agroindustrial y las ineficientes políticas de hábitat para las comunidades rurales y que, en términos territoriales, se asocia al fenómeno migratorio. Además, al no encontrar en el espacio urbano la posibilidad de reterritorializar sus prácticas, la migración no solo significa una expulsión, sino también la expropiación de un modo de vida que construye y es construido en lo cotidiano, manifiesto en prácticas de producción de lo común, centradas en la reproducción de la vida.

Por otra parte, las políticas públicas de hábitat trazadas desde definiciones parciales no promueven el afianzamiento de las formas rurales de habitar más vulneradas. En ese recorte de la multiplicidad de prácticas, técnicas y saberes que componen el acervo de las comunidades rurales se produce algo que Boaventura de Sousa Santos (2009) ha dado en llamar epistemicidio: Es decir, *"el silenciamiento de cosmovisiones, la pérdida de riqueza gnoseológica territorializada. En este sentido nos interesa especialmente pensar en el territorio como un espacio de enunciación, una ligazón directa entre territorialidades y saberes"*. (Vanoli & Cejas, 2021).

Al adentrarnos en nuestros temas específicos, los estudios sobre las áreas urbanas han sido abordados predominantemente desde una perspectiva física. Este enfoque tradicional considera la ciudad y los barrios como entidades más o menos inertes, sujetas a diversas mediciones. Sin embargo, en las últimas décadas, ha emergido una corriente social y antropológica que incorpora el análisis de las formas de pensar y las experiencias de los habitantes, priorizando sus perspectivas.

Este enfoque ha dado relevancia a técnicas como las historias de vida, relacionadas con la vivienda; los relatos laborales, centrados en estrategias adaptativas económicas; y las narrativas migratorias, entre otros temas. La falta de avances interdisciplinarios en los estudios urbanos o sobre la ciudad plantea un desafío único y significativo, especialmente en un momento en que las fronteras disciplinarias se

expanden hacia nuevos marcos conceptuales para abordar realidades complejas y multifacéticas.

Los estudios realizados en Cochabamba, no escapan a esta situación, el esfuerzo de conocer la realidad que encierra la ciudad, no se ha tomado mucho tiempo para la reflexión y en nombre del análisis del espacio urbano se han cometido excesos.

Parafraseando al español Manuel Delgado, se suele homologar la ciudad con lo urbano y se suele reducir el espacio urbano a un espacio físico, cuando en realidad se trata de un espacio sociocultural, en el decir del autor citado: *"... el espacio urbano resulta de un determinado sistema de relaciones sociales cuya característica singular es que el grupo humano que las protagoniza no es tanto una comunidad estructuralmente acabada -a la manera de las que la antropología ha venido asumiendo como su objeto tradicional de estudio-, sino más bien una proliferación de marañas relacionales compuestas de usos, componendas, impostaciones, rectificaciones y adecuaciones mutuas que van emergiendo a cada momento (...). Esa modalidad singular de espacio social es escenario y producto de lo colectivo haciéndose así mismo un territorio desterritorializado"*. (Delgado, 2011, pág. 12)

No obstante, se debe reconocer, sobre todo en los últimos años, la introducción de nuevos conceptos para temáticas que hacen a la lectura de la construcción de los territorios y las ciudades. El primer aporte es el que da a entender que lo urbano o más propiamente la ciudad solo puede ser comprendida a partir de un esquema interdisciplinario.

Sin embargo, los nuevos estudios urbanos en la ciudad de Cochabamba, promovidos en diferentes ámbitos han persistido en ver lo urbano, no como la sociedad urbana en movimiento, sino como el artefacto ciudad que se debe racionalizar para mejorar supuestamente la calidad de vida de sus habitantes.

Los aportes de diferentes autores como Herbert Mazurek y Milton Santos, desde ángulos diferentes, muestran la extraordinaria dinámica de los territorios y sus transformaciones en el transcurso de la historia, así como la hegemonía relativa de las culturas, constituyéndose todo ello, en aspectos que aportan desde una perspectiva diferente a la comprensión de lo urbano, que, en el caso de Bolivia, y más propiamente de Cochabamba, estaría vinculada al devenir histórico de sus ciudades.

Revisando la bibliografía existente y sin ánimo de mencionar el detalle de autores, se puede decir, que la misma gira en torno a dos grandes vertientes: una cultivada desde ámbitos municipales, donde la obsesión por el "diagnóstico de la ciudad" como base de planificación ha emitido documentos y análisis donde la ciudad se reduce a un objeto material plagado de incoherencias funcionales y donde los habitantes se reducen a cifras numéricas. Un desprendimiento de esta tendencia son los



Figura 07
Espacio Público Huayllani

Ritualidades sobre carretera al Municipio de Sacaba. PRAHC/UMSS, febrero 2023

numerosos estudios sobre la vivienda popular, la autoconstrucción y otros afines, así como la cuestión de las necesidades básicas insatisfechas, el parque Tunari, el río Rocha y otros; donde la cuestión gravitante parece girar en torno a tozudos vecinos y habitantes que no terminan de acomodarse a las disciplinas normativas y a los comportamientos que sugiere la "racionalidad técnica".

La otra, emerge en los ámbitos académicos más abiertos a recibir los aportes que diversos estudiosos de lo urbano, desde diferentes enfoques y desde diversos países. Sin embargo, este accionar es todavía incipiente frente al sólido bloque tecnócrata, del cual la propia universidad no está exenta y que persiste aun preconiciendo la ciudad a la manera de Le Corbusier. Lefebvre (2015) plantea:

".. Durante largo tiempo, se ha tenido por costumbre presentar el espacio como un receptáculo vacío e inerte, como un espacio geométrico, euclidiano, que sólo posteriormente sería ocupado por cuerpos y objetos. Este espacio se ha hecho pasar por completamente inteligible, completamente transparente, objetivo, neutral y, con ello, inmutable, definitivo. Sin embargo, esto no debe entenderse sino como una ilusión que oculta –más como ideología que como error, dice Lefebvre– la imposición de una determinada visión de la realidad social y del propio espacio, la imposición de unas determinadas relaciones de poder. Una ilusión que rechaza ni más ni menos que el espacio sea un producto social. El mismo es el resultado de la acción social, de las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero a su vez es parte de ellas. Es soporte, pero también es campo de acción". No hay relaciones sociales sin espacio, de igual modo que no hay espacio sin relaciones sociales. El espacio debe considerarse, por tanto, un producto que se consume, que se utiliza, pero que no es como los demás objetos producidos, ya que él mismo interviene en la producción. Organiza la propiedad, el trabajo, las redes de cambio, los flujos de materias primas y energías que lo configuran y que a su vez quedan determinados por él.

El autor señala que cada sociedad construye su propio espacio. En el caso de la sociedad capitalista, la ciudad, protagonista indiscutible de los últimos siglos, experimenta una transformación radical. Se desarrolla así un proceso aún inconcluso: la urbanización de la sociedad, marcada por su expansión en periferias desmesuradas y la aparición de nuevas ciudades.

En su obra, Lefebvre reflexiona sobre la muerte de la ciudad, entendida como la desaparición de la ciudad tradicional, que está siendo reemplazada por lo urbano, un concepto más amplio que abarca tanto las dinámicas sociales como espaciales. Aunque continúa empleando el término "ciudad", su teoría se centra fundamentalmente en lo urbano y en la reivindicación del "derecho a la ciudad", entendido como el derecho de las personas a participar activamente en la creación y transformación de los espacios urbanos. Aunque «la ciudad tradicional» ha desaparecido como objeto y como concepto, afirma el autor:

"«la esencia» de la ciudad, esto es lo urbano, persiste, bien sea en modo disperso, alienado, como germen o como virtualidad. Lo urbano entendido pues como proceso, como horizonte y como práctica. No obstante, lo urbano se confunde con demasiada frecuencia con aquello que Lefebvre denomina el «tejido urbano», es decir, el escenario de la proyección y planificación. El mundo se urbaniza a la vez que las poblaciones y los territorios se segregan. El espacio es colonizado por formas parceladas, medibles, cuantificables y vendibles. Asistimos así a una de las grandes contradicciones producidas por el capitalismo: la coexistencia y combinación de la homogeneización y la fragmentación del espacio, su totalización y su atomización".

En lo que respecta a una aproximación culturalista vemos como la idea clásica de asociar una cultura de manera exclusiva, con un determinado territorio geográfico, específico y acotado, desarrollado bajo los criterios de área cultural, ha sido ampliamente debatida, desde dos puntos de vista, la capacidad de diálogos culturales constantes, entre la cultura dominante y las culturas dominadas, diálogo que se traduce

en espacios socioculturales que producen territorialidades no homogéneas y la existencia de flujos migratorios constantes de grupos que no se aculturán, sino que se transculturalizan en las grandes ciudades. Como la cultura está en constante cambio en relación con su entorno, las comunidades incorporan los que juzgan vital y mantienen sus criterios ancestrales, por lo que se recrean sus propios patrones culturales, en un proceso constante de transculturación a escala global.

Sin embargo, como lo demuestran los múltiples conflictos existentes entre pueblos indígenas y estados nacionales en Latinoamérica, estos procesos, no impiden que las sociedades y comunidades creen identidades territoriales enclavadas en lo que consideran su tierra o territorio ancestral. Por ello, se sostiene que, si bien las culturas deben entenderse en un contexto global, estas siempre tienen una referencia territorial concreta.

Así, la defensa de un territorio, es a la vez la defensa de una identidad cultural, aunque el espacio de reproducción social sea más amplio que el territorio en cuestión. Zagoya et al.(2016)

En los Andes bolivianos el desplazamiento del tema tierra, al tema territorio como marco de luchas sociales, se establece a partir de procesos de reformas estructurales en curso. En términos políticos, en general Latinoamérica, luego de las reformas estructurales neoliberales, los diferentes Estados cedieron en su búsqueda de establecer control directo y monopolístico sobre territorios ricos en recursos.

Montañas y lagunas ocupan un lugar de privilegio en las creencias y prácticas rituales que pueblan el mundo andino. Las altas cumbres son concebidas como moradas de deidades atmosféricas y espíritus de los ancestros, a los que se cree íntimamente relacionados con la fertilidad y las lluvias. Las lagunas de altura cumplen una importante función en el mantenimiento de la vida en los Andes, que es la de reservar la preciosa humedad dispensada por las montañas. El agua, concebida como la sangre de la vida agrícola andina, es vista fluir descendiendo de las lagunas y glaciares para fertilizar los campos y eventualmente llegar al mar. Es por ello que el culto a las montañas relacionado con la fertilidad y la lluvia tienen antigüedad milenaria en la cordillera de los Andes (Moseley, 1992, pág. 55)

Asociando lo prehispánico, a lo indígena, en este movimiento se imbrican las concepciones más diferentes



Figura 08
Área verde del Puente Huayna Kapac

Espacio Público donde realizan rituales al alma milagreira Gunnar, junto a la cercanía del puente Huayna Kapac. PRAHC.UMSS, agosto 2023



Figura 09
Ofrenda de flores

Se disponen ofrendas que incluyen alimentos, bebidas y otros objetos simbólicos, creando un altar en memoria y respeto hacia quienes han partido. PRAHC.UMSS, febrero 2023.



Figura 10
Asistencia de feligrés

Las k'was, o arreglos de flores, son colocadas frente del altar, que simbolizan la vida y la continuidad de la memoria de aquellos que han fallecido. PRAHC.UMSS enero 2023

sobre el significado y el alcance de la cultura prehispánica: las que reclaman la restauración de la civilización precolombina y la reindianización de la cultura nacional, las que se basan en interpretaciones mágico/esotéricas sobre el pasado y el presente de Bolivia, las inspiradas en apologías más o menos izquierdistas sobre el potencial revolucionario de la cultura autóctona, las que reivindican las experiencias curativas ancestrales, las basadas en doctrinas fundamentalistas que proponen, en nombre de lo autóctono, el rechazo de todo lo "occidental", o en aquellas que bajo la forma de un "universalismo" espiritual y transcultural pretenden la integración y el dialogo de todas las tradiciones sagradas del planeta, incluidas las tradiciones de origen amerindio.

La promoción de actividades que tienen como finalidad perpetuar la cultura ancestral comprenden, entre otras, la danza, las ceremonias y rituales de origen o inspiración nativa, el aprendizaje de las lenguas originarias de nuestro país, el rescate de la terapéutica tradicional, la búsqueda de experiencias místicas, la interpretación de monumentos o la reescritura de la historia del país desde una mirada indigenista.

Incontables colectivos, que no constituyen un todo uniforme y se caracterizan por su heterogeneidad y su atomización del que la mayor parte de seguidores son blancos y mestizos de origen urbano y de áreas periurbanas, cuyo denominador común es el deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad indígena y reencontrarse con lo que consideran sus auténticas raíces.

Por lo mismo, la competencia y los conflictos entre grupos son muy comunes y ello explica, en buena medida, el carácter fragmentario de este movimiento.

El caso del neindianismo se puede resumir en lo que Augé ha llamado una Antropología de los mundos contemporáneos. Una antropología del presente que deriva de los efectos de la sobremodernidad en el mundo, término que designa el exceso y la radicalización de los procesos de Globalización capitalista, los cuales no son ajenos a la proliferación de fenómenos identitarios basados en la invención de la tradición y las derivas imaginarias (Auge, 1994, pág. 121)

Los integrantes de los grupos indigenistas, participan en distintas actividades de carácter ritual, que pueden ser privadas o públicas. El espectro de estas actividades es amplio y responde al interés que puedan tener los seguidores de estos grupos, sea por el prototipo del indio del pasado, asociado al mundo indígena. Quienes se decantan por el pasado prehispánico suelen participar de actividades que forman parte de un calendario ceremonial, que reenvía a sucesos históricos, a festividades religiosas o a la celebración de fenómenos de la naturaleza asociados al mundo prehispánico. Se trata de rituales que conmemoran la resistencia indígena a la conquista española, el despertar de la civilización prehispánica o la identidad indígena de los bolivianos.

El mundo de los indígenas condensa de manera ejemplar muchos de los rasgos culturales de lo que Augé ha llamado sobremodernidad, que se caracteriza por ser figuras del exceso: la invención de la tradición, la ficcionalización de la



Figura 11
1er lunes del mes de marzo 2024
Shirley

Visita de feligreses a las capillas de velas del Santuario de Shirley, ubicado al borde de una quebrada en el municipio de Sipe Sipe. Marzo 2024.

realidad, la exacerbación de las sombras raciales, la reinterpretación caprichosa del pasado, el impacto generalizado del imaginario mediático, la recombinación y la transculturación de todo tipo de tradiciones culturales y religiosas, los desvíos fundamentalistas e integristas, el hiperritualismo y la promoción de una religiosidad emocional, la individualización de las cosmologías, la puesta en espectáculo y la estereotipación de las identidades culturales.

La composición heterogénea de una sociedad define formas irregulares, inestables y polisémicas. Cuando una composición domina históricamente (como en el caso de la colonia), la forma de las sociedades es aparentemente simple, porque oculta principios organizativos subyacentes en coexistencia densa, con sociedades sobrepuestas y penetradas unas con otras, pero que conviven bajo una homogeneización falsa y forzada de la forma de la sociedad

El fenómeno indigenista puede ser visto, en este sentido, como un ejemplo límite de los efectos que la sobremodernidad (o la modernidad desbordada, como la llama Appadurai), tiene en una sociedad como la boliviana, con abismos sociales, contradicciones de clase y los conflictos identitarios, una sociedad en la que las inercias históricas coexisten con un proceso acelerado de cambio político y económico.

Los rasgos como, la proliferación de cosmologías individualizadas, la mezcla de las creencias, la formación de comunidades emocionales basadas en el liderazgo magnánimo o la práctica de una



Figura 12
Celebración de misa en espacio público Gunnar

Este entorno no solo es un lugar para rituales, sino también un espacio donde la fe y la tradición cobran vida, uniendo a la comunidad en sus creencias y prácticas espirituales. PRAHC.UMSS, marzo 2024.



Figura 13
Nuevas apachetas en Huayllani

La reposición de dos nuevas apachetas por parte de los feligreses es una expresión significativa de devoción y agradecimiento hacia las almas de Huayllani, por favor recibidos. PRAHC.UMSS, marzo 2024

religiosidad con intensa carga afectiva, no sólo están presentes en la dinámica de los grupos, sino que la individualización y el bricolaje son los elementos que subyacen en la lógica sincrética que asume la tradición.

La impresión de que las ideas de los indigenistas sobre la cultura prehispánica son irreales, o que la tradición autóctona recreada por ellos no tiene mucho de auténtica y estereotipada, en gran parte imaginada en función de las inclinaciones de cada grupo, es significativa porque nos lleva a un fenómeno generalizado en nuestros días, un imaginario colectivo cuya dimensión es notable.

Parafraseando a María Augusta Vintimilla, ...para los indígenas andinos, la conquista europea fue una catástrofe que cortó de raíz sus posibilidades de desarrollo histórico como colectividades dotadas, no solamente de una estructura productiva y de instituciones sociales y políticas complejas, sino también de un sistema cultural con su propia cosmovisión, sus particulares formas de relación con la naturaleza, con sus semejantes y con sus dioses. Todas estas dimensiones (económicas, organizativas y religiosas) formaban una matriz coherente que orientaba la existencia individual y colectiva de los pueblos andinos, y que fue sometida a una agresiva destrucción por el régimen colonial. (2013)

A pesar de la violencia física y simbólica, la colonia no logró extirpar los núcleos más densos de la cosmovisión andina, que ha continuado y continúa persistiendo en la actualidad. Diferentes testimonios, nos muestran que los dos siglos de vida republicana y de modernización de los países latinoamericanos han configurado sociedades fuertemente heterogéneas, marcadas por el racismo, la exclusión y la discriminación de grandes grupos humanos, que se han quedado al margen de las promesas liberadoras de la modernidad y cuyas estrategias de sobrevivencia continúan apelando a un conjunto de creencias, prácticas y formas de organización social provenientes de un pasado que resiste a desvanecerse y que desafía las imposiciones de la dominación colonial.

Los testimonios rearticulan discursos que provienen de experiencias en la sociedad moderna con los que fluyen desde las antiguas tradiciones culturales andinas, una de cuyas expresiones se muestran en los procesos de transculturación de la doctrina cristiana y la religiosidad indígena.

Y para ir cerrando, obviamente, no podemos aquí dejar de lado conceptos centrales como el de identidad y el de cultura. Entendemos la cultura, siguiendo a Clifford Geertz (1973), como un concepto semiótico y, por tanto, como un espacio de interacción política. Para Geertz la cultura es un sistema de "estructuras de significación socialmente establecidas" que conforman un espacio simbólico construido socialmente.

Partiendo de esta definición, todo análisis de la cultura responde a una coyuntura determinada que debe ser reconocida y delimitada como tal. (2002)

Gilberto Giménez, plantea que los conceptos de identidad y de cultura son inseparables, porque el primero se construye a partir de materiales culturales. Este autor nos afirma: que más allá de todo el proceso histórico de constitución del concepto de cultura, se ha transitado de una concepción culturalista que en la década de los 50, definía la cultura en términos de "modelos de comportamiento", a una concepción simbólica que, a partir de Clifford Geertz, en los años setenta, define la cultura como "pautas de significados".

.. "Por consiguiente, Geertz restringe el concepto de cultura reduciéndolo al ámbito de los hechos simbólicos. Este autor sigue hablando de "pautas", pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados, que de todos modos constituyen una dimensión analítica de los comportamientos (porque lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas). Vale la pena recordar el primer capítulo del libro de Clifford Geertz La interpretación de las culturas (1992), donde afirma, citando a Max Weber, que la cultura se presenta como una "telaraña de significados" que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados" (1986, pág. 20)

Giménez explica, no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y parcialmente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico, es decir, en términos generacionales. Y tampoco son tales los significados efímeros de corta duración, como ciertas modas intelectuales pasajeras y volátiles. Siguiendo a Gilberto Giménez y a Llorenç Prats, la identidad es la conciencia de uno mismo. En la esfera del sujeto la identidad adquiere una "dimensión subjetiva de los actores sociales", mientras en una dimensión grupal se refiere a la "autopercepción colectiva" (2002).

Desde este punto de vista, *"...las identidades son representaciones sociales dinámicas, pero con un "razonable nivel de fijación y perduración", puesto que responden a "momentos históricos determinados, y a ideas y valores que a su vez responden normalmente a determinados intereses y poderes" (Prats, 1997, pág. 31)*

Las identidades colectivas a las que aquí se hace referencia no deben ser concebidas como identidades autónomas, independientes de las identidades individuales de los sujetos que conforman el grupo o comunidad, como un "agregado de identidades individuales", ni tampoco como actores colectivos, sino como "entidades relacionales que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen". Estas identidades colectivas, según Gilberto Giménez, "están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento



Figura 14
Feligreses agrupados en el espacio público

Feligreses en el espacio público adyacente a áreas verdes y al río Rocha, los feligreses participan en actividades tradicionales de la K'oa. PRAHC.UMSS, enero 2023..



Figura 15
Encendido de velas por estudiante

Estudiante bachiller realizando ofrenda a las almas milagreras, para rendir examen de ingreso a la Universidad Mayor de San Simón. PRAHC.UMSS, febrero 2023

de pertenencia, lo que implica, como se ha visto, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción" (1997, pág. 11).

En nuestras regiones andinas, la costumbre del culto a la "huaca tutelar" y los ancestros ha sobrevivido hasta nuestros días orientada culturalmente por la Iglesia Católica. Este culto a las huacas, también tiene su manifestación en la fecha de "Todos Santos", donde las familias suelen visitar a sus parientes difuntos llevándoles pedidos, comida, bandas de música, velas y haciendo participar a sus seres queridos fallecidos de una fiesta en su honor al pie de sus tumbas. Otra manifestación de respeto por el Apu tutelar, espíritu sabio protector (varón), es el pago a la tierra o Pachamama (mujer), ceremonia donde se entierran en el lugar de la huaca reconocida las ofrendas, con el objetivo de que el espíritu del ancestro, persuada a la tierra, para que ambos se muestren otorguen fertilidad a la familia.

Por influencia cultural, estas costumbres se han expandido a pueblos no quechuas o aymaras en las regiones de Perú, Chile, Argentina y Ecuador. Los ayllus, con sus vínculos ancestrales (huacas) existen en la actualidad a lo largo de toda el área andina, son una forma de gobierno y vida organizada y vigente, sus tierras están protegidas por la Constitución.

En el caso de Bolivia no estamos hablando de "minorías nativas", sino que la mayoría poblacional. No se trata de ninguna "minoría étnica", ni "tribu" de otras partes del mundo, con las que erradamente se las pretende comparar en occidente.

Podemos hallar diversas narraciones, testimonios de una existencia que transcurre entre los márgenes de una modernidad inequitativa, excluyente y la permanencia de una memoria ancestral, que subsiste activa aportando a dar sentido a la vida de amplios grupos en los países andinos, a partir de una reinterpretación simbólica de sus lazos con la tierra, con la comunidad y aún con espacios mayores. Appadurai manifiesta que son personas que no solo se desplazan regionalmente en sus países de origen, sino más lejanamente en todo el mundo. Este desplazamiento de actores sociales, se ha tornado vuelto transcendental para muchas economías a nivel mundial.

"...Propongo que un marco elemental para explorar tales Disyunctures es mirar la relación entre cinco dimensiones del flujo cultural global que pueden denominarse: (a) paisajes étnicos; (b) paisajes mediáticos; (c) paisajes tecnológicos; (d) paisajes finlandeses; y (e) paisajes ideológicos². Utilizo términos con el sufijo común scape para indicar, en primer lugar, que no se trata de relaciones dadas objetivamente que parecen iguales desde todos los ángulos de visión, sino que son profundamente perspectiva. Constructos, influidos en gran medida por la situación histórica, lingüística y política de diferentes tipos de actores: estados-nación, multinacionales, comunidades diaspóricas, así como agrupaciones y movimientos subnacionales (ya sean religiosos, políticos o económicos), e incluso grupos íntimos face-to-face, como pueblos, barrios y familias. De hecho, ¡el actor individual es el último lugar de esta perspectiva! conjunto de paisajes, porque estos paisajes son eventualmente navegados por agentes que experimentan y constituyen formaciones más grandes, en parte por su propio sentido de lo que estos paisajes ofrecen". (Appadurai, 1996, pág. 33)

Los santuarios del río Kunturillo en la ciudad de Cochabamba

En nuestra ciudad, tenemos una serie de Espacios Públicos rituales, consolidados por la gente, que los produce y los gestiona, tenemos "Almitas milagreras" alrededor de cuya ritualidad se producen muchísimas actividades y se construyen territorialidades, ligadas con las redes familiares socioculturales, económicas, etc. Y nos preguntamos, por qué estos espacios marginados de la ciudad formal, tan importantes para mayorías poblacionales, no son espacios públicos, porqué estas lógicas de construcción

de territorialidades son obviadas por la planificación de miradas occidentales, nos preguntamos por qué seguimos formando a nuestros alumnos con una venda en los ojos para no ver" al otro", al supuestamente diferente, al que debe sentir como la mayor parte de su familia.

- Uno de los principales es el de Gunnar Mamani, fue un joven boliviano nacido alrededor de 1990 en Sucre, Bolivia, falleció el 6 de junio de 2010 tras un accidente en el puente Huayna Kápac, en Cochabamba. Según relatos, tropezó con un tubo en el suelo y cayó al río Rocha, perdiendo la vida camino al hospital. A pesar de su trágico fallecimiento, Gunnar se convirtió en un santo popular en Cochabamba. Su familia construyó un altar en su honor, sin imaginar que se convertiría en un sitio de peregrinación. Hoy en día, creyentes de distintas partes del país y del extranjero visitan su santuario para pedir por salud, trabajo y bienestar. Se dice que Gunnar era una persona generosa y su devoción ha crecido con el tiempo. Su altar es especialmente concurrido los lunes, el primer viernes de cada mes, el Día de Todos Santos y el aniversario de su muerte.

A Gunnar Mamani se le atribuyen diversos milagros, especialmente relacionados con salud, trabajo y bienestar familiar. Su altar en Cochabamba ha sido visitado por creyentes que aseguran haber recibido favores después de pedirle ayuda. Algunos testimonios mencionan que personas han logrado conseguir empleo, superar enfermedades y resolver problemas familiares tras acudir a su santuario con fe. También hay quienes afirman que han ganado demandas judiciales, aprobado exámenes o recuperado relaciones sentimentales después de pedirle su intervención.

- Otro estudio de caso elegido es el santuario de Shirley Quispe en Sipe Sipe, Cochabamba es un lugar de devoción popular. Shirley fue una joven de 18 años, embarazada de 8 meses, que fue asesinada el 23 de julio de 2003 por su pareja, Ramiro Pozo. La llevó con engaños a una quebrada camino a Incarraqay, donde la atacó brutalmente. A raíz de este trágico suceso, Shirley se convirtió en una "almita milagrosa", y su altar en el lugar donde fue hallada es visitado por personas que buscan ayuda en temas de salud, protección para sus hijos y justicia. Se dice que madres que desean tener hijos dejan ropa de bebé en su altar como ofrenda, y que reclusos le envían cartas pidiendo por su libertad.

Algunos testimonios mencionan que personas han logrado superar enfermedades, encontrar trabajo y resolver problemas familiares tras acudir a su santuario con fe. También hay quienes afirman que han ganado demandas judiciales, aprobado exámenes o recuperado relaciones sentimentales después de pedirle su intervención. Incluso algunas unidades policiales en Cochabamba tienen pequeños altares dedicados a Shirley,

El santuario es especialmente concurrido el primer lunes de cada mes, y algunos policías en Cochabamba incluso tienen altares dedicados a Shirley, pidiéndole ayuda para resolver casos difíciles. Su historia ha trascendido más allá de Bolivia, atrayendo devotos de otros países.

- El tercer estudio de caso es el de los fallecidos en la masacre de Huayllani, ocurrida el 15 de noviembre de 2019 en Sacaba, Cochabamba, han sido recordados con altares y homenajes. En este trágico evento, 11 personas perdieron la vida y más de 120 resultaron heridas en enfrentamientos con las fuerzas del orden, quienes reprimieron durante el golpe de Estado.

Tienen un santuario dedicado a ellos como "almitas milagrosas", sus familiares y comunidades han mantenido su memoria viva con altares y actos conmemorativos. En estos espacios, se han colocado fotografías, flores y velas, y algunos creyentes han expresado su fe en la protección y justicia que brindan. Los homenajes a los fallecidos en Huayllani han sido una parte importante de la memoria

colectiva en Bolivia. Cada año, se realizan misas conmemorativas en honor a las víctimas. Estas ceremonias incluyen oraciones, reconocimientos a las familias y actos simbólicos de retiro de luto.

Estos espacios han servido como lugares de reflexión y recuerdo, y algunos creyentes han expresado su fe en la protección y justicia que podrían brindar las almas de los fallecidos.

Este artículo forma parte de una investigación más amplia que ha dado seguimiento a tres estudios de caso específicos. A lo largo del análisis, se han retomado los paradigmas debatidos previamente, los cuales no solo enriquecen la discusión, sino que también abren nuevas líneas de exploración dentro del proyecto. Estas temáticas, lejos de agotarse en los estudios de caso presentados, continúan expandiéndose y plantean interrogantes que podrían dar lugar a futuras investigaciones y reflexiones.

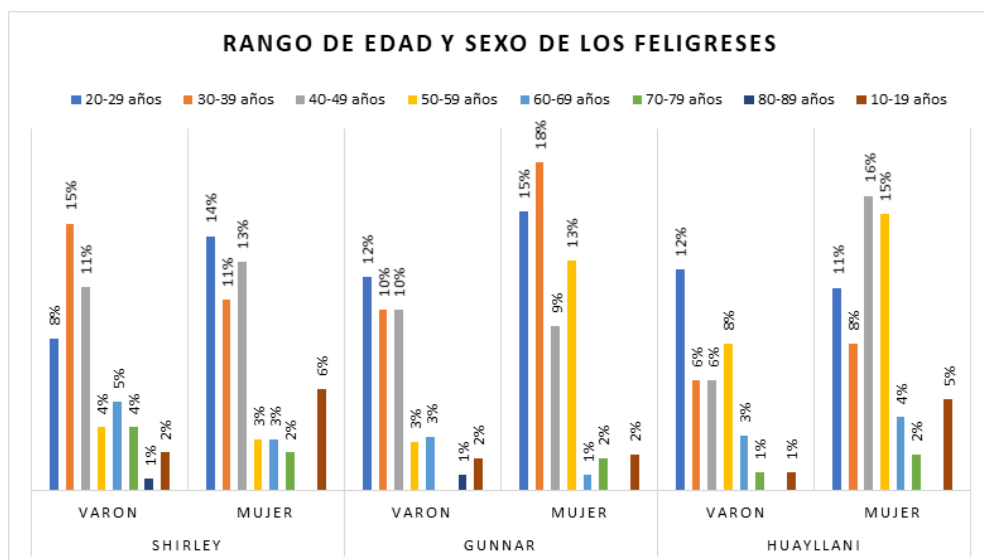
Los espacios públicos autogenerados por la gente representan una forma espontánea y colectiva de apropiación del territorio. Son aquellos lugares que emergen de la necesidad social, donde la comunidad transforma espacios abandonados, intersticiales o desatendidos en zonas de encuentro, recreación y expresión cultural. Estos espacios pueden manifestarse en plazas improvisadas, mercados informales, huertos comunitarios o calles convertidas en lugares de convivencia.

A pesar de su relevancia para el tejido social y la calidad de vida urbana, muchas instituciones no los reconocen oficialmente debido a varios factores. Entre ellos están la falta de regulación, la ausencia de planificación formal y el hecho de que emergen fuera de los marcos administrativos tradicionales. En ocasiones, las autoridades y técnicos, los perciben como desordenados o informales, lo que dificulta su integración en políticas urbanas.

Sin embargo, estos espacios reflejan la creatividad y resiliencia de las personas, ofreciendo soluciones a problemas urbanos como la falta de áreas verdes, la exclusión social y el acceso limitado a zonas de recreación. Reconocerlos y apoyar su desarrollo podría llevar a ciudades más inclusivas y humanas.

Figura 16
Feligrés que asisten a los tres espacios públicos

El cuadro de feligreses que asisten a los espacios públicos donde se realizan rituales predomina los jóvenes, dentro de este grupo, la mayoría son mujeres, quienes son las que facilitan la transmisión de conocimientos y valores a las nuevas generaciones.



Para cerrar, estas reflexiones, y retornando al tema de la colonialidad/modernidad, par dialéctico que nos impide ver elementos fundamentales, que considero debemos incorporar a nuestras nociones para producir y reglamentar el habitar.

Obviamente estos cuestionamientos, mueven las bases y generan muchas preguntas, qué profesionales formamos en la universidad, ¿para quién trabajarán? ¿Qué contenidos y miradas instrumentamos a nuestros alumnos? ¿Cómo se planifican nuestros territorios, como se conciben nuestras normas, que se prioriza? ¿Qué tipo de habitar queremos, ¿cómo incluimos en lugar de segregar? ¿Qué es y que significación tiene un "Espacio Público"?... Repensar estos y muchos otros paradigmas, nos vendría muy bien.

¿Al ser docentes, nos planteamos seriamente "descolonizar la universidad"?

"...El análisis del paradigma científico emergente debe evitar caer en las soluciones fáciles del pesimismo reaccionario y del voluntarismo inconsecuente. Según el antiguo consejo de Merleau-Ponty, creo que una solución difícil pero posible consiste en intentar identificar las representaciones más abiertas, incompletas o inacabadas de nuestro tiempo (Merleau-Ponty, 1968, pág. 45). A mi juicio, las representaciones que la modernidad occidental dejó más inacabadas y abiertas son, en el pilar de la regulación, el principio de comunidad, y, en el pilar de la emancipación, la racionalidad estético-expresiva. Entre los tres principios de regulación (mercado, Estado y comunidad), el principio de comunidad ha sido el más descuidado durante los últimos doscientos años, tanto que casi fue absorbido por los principios de mercado y Estado. Pero, por ello mismo, es el principio menos afectado por las determinaciones y en mejor posición para entablar una dialéctica positiva con el pilar de la emancipación". (Santos B. d., 2021).

Como escenario de la interacción social, el espacio público cumple con funciones materiales, al dar soporte físico a las actividades colectivas y funciones simbólicas, pues permite el intercambio y el diálogo entre los miembros de la comunidad.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large.. Cultural dimensions of globalization*. University of the Minnesota Press.

Auge, M. (1994). *No-lugares: Introducción a una antropología de la sobremodernidad*. Panirus.

Carvalho, W. R., & Friggeri, F. P. (2015). *Heterogeneidad estructural y Socialismo del Buen Vivir*. Polis, Revista Latinoamericana, 14(40), 61-79.

Delgado, M. (2011). *El espacio publico como ideología*. Madrid: La Catarata.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Gimenez, G. (1986). *Cultura y significados en la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.

Gimenez, G. (1997). *Identidad y representación: Una aproximación crítica*. Editorial Académica. <https://www.editorial-academica.com/libro>

Gimenez, G. (2002). *Cultura, identidad y poder*. Universidad Autonoma de Mexico.

Referencias



- Gimenez, G. (2002). *Globalización y cultura Estudios Sociológicos*. XX(1), 23-46.
- Gimenez, G. (2007). *Globalización y cultura. Estudios Sociológicos*, XX(1), 23-46.
- Grosfoguel, R. (2006). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLASCO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) . <https://doi.org/https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Grosfoguel, R. (2006). *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Tabula Rasa(4), 17-48. <https://doi.org/https://www.revistatabula-rasa.org/numero04/la-descolonizacion-de-la-economia-politica-y-los-estudios-postcoloniales-transmodernidad-pensamiento-fronterizo-y-colonialidad-global/>
- Lefebvre, H. (2015). *La Producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- Merleau-Ponty. (1968). *El ojo y el espíritu*. Ediciones siglo XXI.
- Moseley, M. (1992). *The Incas and Their Ancestors.. The Archaeology of Peru* . Thames Hudson.
- Prats, L. (1997). *El espacio público como ideología*. La Catarata.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. https://doi.org/https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203044534/Antologia_Boaventura_PT2.pdf
- Santos, B. d. (2017). "Epistemologías del Sur: Perspectivas". Buenos Aires: CLASCO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Santos, B. D. (2018). *Introducción a las Epistemologías del Sur*. EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR , 25-63. https://doi.org/https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf
- Santos, B. d. (2021). *La cruel pedagogía del capitalismo* . CLASCO. <https://doi.org/https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/12642/1/critica.pdf>
- Vanoli, F., & Cejas, N. (2013). *Globalización, territorialidades y poder: El caso de la ciudad y el urbanismo*. Intersticios de la política y la cultura, 1, 107-129 114. <https://doi.org/https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios>
- Vanoli, F., & Cejas, N. (2021). *Tensiones y fracturas en el territorio Procesos socio-territoriales del hábitat rural en la provincia de Córdoba, Argentina*. Revista Intersticios de la política y la cultura, 19(1), 107-129. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>
- Vanoli, F., & Mandrini, R. M. (2021). *El concepto de hábitat y sus implicaciones*. Revista de Estudios Culturales, 12(3), 45-67. <https://doi.org/https://doi.org/10.1234/revistacultural.2021.12345>
- Vintimilla, M. (2013). *De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*. Revista Latinoamerica de Comunicación, 67-73.
- Zagoya Martinez, J., Ramirez, A. M., Hernandez Rodriguez, M. d., & Lopez Zamora, R. d. (2016). *La producción de trigo en Tlaxcala, México ?Impulsor del desarrollo local?* DELOS Desarrollo Local Sostenible, 9(27). <https://www.eumed.net/rev/delos/27/trigo.html>