
MEMORIAS, SABERES ANCESTRALES E IDENTIDADES EN LA COMUNIDAD DE SAN ISIDRO, MUNICIPIO MARACAIBO, ESTADO ZULIA

Vázquez Belin y Bracho Juan
Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos
Universidad del Zulia
belinvazquez@gmail.com

Resumen

Se ofrecen avances de una investigación en desarrollo que analiza cómo dialogan en el centro histórico de la comunidad colonial de San Isidro, sus memorias con los saberes ancestrales en torno a dos elementos identitarios: el camino real y la tradición hatera; ambos contextualizados en la cotidianidad y la legitimación que les conferida por el “vivir juntos”. El objetivo de la investigación es visibilizar y asentar el valor de estos elementos constitutivos de la memoria histórica local, para fortalecer la conciencia emancipadora del Poder Popular, acorde con las directrices del Plan Nacional Simón Bolívar. Los resultados parciales de la investigación revelan, que esta comunidad preserva su memoria ancestral, pese a las transformaciones urbanas y culturales del entorno con impacto en las prácticas cotidianas. Así mismo, se perciben, humana en una espacialidad de convivencia con sus tradiciones histórico-culturales, simbolizadas y materializadas en la pervivencia de tecnologías, saberes e imaginarios desde los significados patrimoniales atribuidos a sus referentes identitarios con los cuales se afirman en su histórica condición protagónica y el reconocimiento de un “nosotros”.

Palabras clave: saberes ancestrales, identidades, memorias, patrimonio cultural, San Isidro.

Introducción

Se presentan resultados parciales de una investigación convivida que se desarrolla en la comunidad de San Isidro, municipio Maracaibo, estado Zulia. A partir de trabajos anteriores propuestos por Vázquez (2011) y Romero y Vázquez (2011), el estudio remite al análisis particularizado de las memorias, saberes ancestrales e identidades desde los mundos sensibles de una historialidad que habla de la vida transcurrida en el tiempo realmente humano (Moreno, 2007).

Se asume que en la vida cotidiana los saberes sociales poseen sus propios horizontes hermenéuticos, no reconocidos por el conocimiento ordenado, mecanizado y opresivo de los modelos científicos. Esta argumentación se sustenta en los planteamientos de Foucault (1992), cuando puntualiza que los saberes de la gente han sido sepultados o enmascarados por el saber erudito o científico; calificados como “saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido (Foucault, 1992).

Para dar cuenta de esta “historialidad” que alude a los “saberes locales o saberes de la gente” que con-vive en la comunidad del centro histórico de San Isidro, en el estudio se utilizan aportes teóricos soportados en la interpretación hermenéutica y la metódica de la investigación convivida, lograda de la socialización en diálogo con los plurales mundos-de-vida-comunitario-cotidianos mediante relatos de la memoria colectiva en las voces de sus protagonistas, las actividades

correlativas (encuentros, conversatorios, talleres, entrevistas), así como el registro testimonial de las experiencias.

Desde estas consideraciones, se realiza una lectura de las memorias y saberes en las voces testimoniales del barrio, las cuales hablan de una territorialidad ancestral apropiada como construcción colectiva de espacios simbólicos que denotan marcas identitarias de sentidos histórico-culturales.

Materiales y Métodos

Fundamentos de la investigación

Para esta construcción colectiva, a lo cual podría añadirse, desde sensibilidades diversas de las memorias barriales, memorias populares autoidentificadas “siempre y en todo lugar por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos y otros grupos” (Giménez, 1996), el punto de partida son los saberes ancestrales que de acuerdo a Chaveste y Molina (2012) son el entretejido de experiencias y prácticas cotidianas de personas y comunidades, quienes comparten sagrados vínculos relacionales porque intercambian significados reconocidos en la presencia de los ancestros como si estuvieran vivos.

En tanto productoras de entretejidos, estas relaciones de vecindad denotan el mundo cultural donde se producen y generan las prácticas tejidas por “la trama de relaciones cotidianas y expresan la manera en que una comunidad... vive y reflexiona su relación con el mundo y con el pasado” (Kelley, 1996).

Esta reflexión introduce el debate sobre los nuevos modos de pensar estas relaciones humanas, esto es,

como espacialidades y territorialidades constitutivas de los discursos o narrativas implicados para quienes los enuncian en “la posesión, la personalización y la defensa de un área” (Ocampo, 2005), por cuanto sus acciones cotidianas están tatuadas por la historia y la cultura. Como lo señalara Maurice Halbwachs (1950), la memoria colectiva requiere de marcos sociales y uno de sus elementos es la territorialidad, la cual remite a una superficie marcada y literalmente tatuada por una infinidad de huellas del pasado del grupo.

En la producción semiótico-discursiva comunitaria, estas territorialidades comportan, de acuerdo a lo propuesto por Miguélez *et al.*, 1998 las «estructuras de sentido de la vida cotidiana», que refieren a las construcciones y elaboraciones simbólicas producidas por las apropiaciones y representaciones “que dan significación, legitiman o racionalizan, desde la perspectiva del actor, su actuación en el mundo”.

También con estas producciones de sentidos socio-estético-histórico-culturales, las identidades están representadas en dichas territorialidades mediante un contingente de intersubjetividades y, aunque se expresan con lógicas diversas desde sus diferencias humanas, en la cotidianidad comunitaria son marcajes de procesos donde el espacio social compartido se delimita, se jerarquiza y se valora entre los actores sociales configurando una semiosfera, un lugar donde con-viven, con-fluyen y construyen sus diversas memorias simbólicas (Cárdenas Oñate, 2011).

Estos espacios simbólicos remiten a

lo que Lotman (1996) identifica como la “frontera semiótica” que al filtrar el lenguaje interno de la semiosfera y viceversa, posibilita el diálogo entre las semiosferas (relaciones interculturales) para constituirse en parte de ese mundo interior cerrado: la esfera semiótica.

Por ser una espacialidad compartida desde variadas prácticas y visualidades semiótico-discursivas, en las memorias vivientes estas disposiciones estéticas posibilitan el diálogo intercultural que, desde la mirada asumida por Catherine Walsh (2005), necesariamente implica procesos de des-subalternización y descolonización dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia de lucha, hacia la construcción de un universalismo alternativo y plural; también implica un ejercicio del poder de la memoria popular sobre ‘lo propio’. Esto comporta etnicidades emergentes, las cuales poseen una “relación con el pasado... una relación que es en parte a través de la memoria, en parte a través de las narrativas que se tienen que recuperar” (Stuart Hall, 2010).

En esta trama de relaciones entre humanos consiste la dialogicidad propuesta por Freire (2005), entre quienes son poseedores de identidades construidas en poética relación humana desde un lugar en expansión espiritual, compuesto de entradas y sentidos múltiples, y no en relación de alteridad con la expansión de conquista y territorio (Glissant, 2010).

En las comunidades, estos “sentidos múltiples” se muestran en la pluralidad de pensares que allí convergen y conviven, configurándose “la esencia de las vivencias que se transforman en

experiencias de vida desde la percepción, ya no sólo desde las sensaciones, sino de la transformación de los contenidos de la vida común en conocimientos” (Orellana, 2009). Esta construcción colectiva de saberes, se evidencia en los registros de las memorias en las voces de sus protagonistas.

“El Camino Real y el hato formaron a San Isidro”

En el centro histórico de San Isidro, municipio Maracaibo, lo antes planteado, posibilita dar cuenta que esta comunidad se representa simbolizada en sus referentes identitarios y en su patrimonio cultural. Dos de estas marcas identitarias, el Camino Real y la tradición hatera, se remontan a los siglos coloniales y adquieren particular relevancia para las memorias vivientes que dibuja Halbwachs (1950), marcadas por las huellas apropiadas del pasado con quienes se ha compartido un universo cultural con rasgos distintivos, fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis: textos lingüísticos, religiosos, culinarios, estéticos, musicales, museográficos (González, 2008).

De acuerdo con ello, se parte por entender estos mundos sociales se articulan en diferentes visualidades y simbolizaciones asociadas a la semantización de discursos producidos en una relación interactuante que les otorga sentido y sólo pueden ser explicados en dicha relación y entremezclados (Losada, 2001).

Esta vida en común posee como entes dinamizadores de las prácticas sociales que generan “marcas identitarias en San

Isidro”, simbolizadas en el camino real y la tradición hatera las que perviven en la comunidad ,según lo sintetizan las palabras del señor José Rosales de 70 años, como “algo histórico muy valioso... un total patrimonio de la colonia”. Es por ello, que San Isidro comporta los mundo sensibles de sus memorias sociales, expresadas en sentimientos y vivencias sintetizadas con la expresión “aquí nació todo” (Omaira de Ferrer, 44 años, 2012).

Esta comunidad, que ha logrado un estatus significativo a partir de los registros emblemáticos de una estética que da explicación a sus visualidades y prácticas semiótico-discursivas (Cárdenas Oñate, 2011), posee su origen en el antiguo hato San Isidro del cual hay conocimiento a través de correspondencia entre los señores Esteban Aguilar y Julián Aguilar fechadas en el hato Alcarabán en el año 1555.

En su frente fue erigida una ermita que data del siglo XVI ,en honor a la Inmaculada Concepción, más tarde conocida con el nombre de San Isidro. Este antiguo hato, ubicado en el Partido Ancón Alto, limitaba según reseña el documento de venta fechado en 1919, “al norte con el hato la Rinconada; al sur el hato San Antonio; al este el hato San Dimas; y al oeste el hato Ancón”.

Así mismo, fuertemente arraigada en la comunidad que expresan un profundo sentido de vecindad, son las prácticas sacramentales católicas coloniales (entierros, bautismos, matrimonios, primera comunión, confirmación, unción de los enfermos), las cuales han acompañado esta representación de la catolicidad con las ferias anuales en

honor San Isidro, santo patrono de los campesinos, para ofrendar sus mejores cosechas ante el párroco con las cuales adornaban la iglesia de frutales, verduras y hortalizas.

Recuerdos de prácticas frescas en las memorias sociales formando identidades, es la vivencia y convivencia hatera caracterizada por sentimientos que se evidencian en testimonios de la comunidad como valor patrimonial, no solo arquitectónico sino humano. La vida en torno al hato y sus oficios agropecuarios son constitutivos de patrimonio social comunitario.

Para la señora Nelly Chacón (52 años, 2011) lo hatero remite a “la herencia que nos dejó nuestro padre, el lugar donde nacimos y donde criamos cabras, chivos y cochinos, también sembrábamos yuca, frijolillo y maíz”. Según la señora Griselda Pérez de 59 años “pa’ mi esto es un patrimonio por lo bonito que es”; ante lo cual acota el señor José María Rosales (84 años, 2011): “San Isidro por ser tan viejo yo creo que si es patrimonio, y yo también soy viejo” y para el señor José Rosales (70 años, 2011): “las costumbres agrícolas siguen vivas, y se cree ,que ahora más que antes, no veis que ahora hay más gente aquí, y la mayoría siembra aunque sea una mata de plátano en el patio de su casa, esa costumbre ha quedado para toda la vida”.

Para la señora Rosa de Acevedo (56 años, 2011), “el hato aún se conserva en el corazón de la comunidad, eso lo vivimos aún; de hecho, este es el sector más sano de la parroquia, la cultura no se ha perdido, las tradiciones no se han perdido”.

Del mismo modo, afirma Rosher

Acevedo (33 años, 2011):

“San Isidro es un poblado muy particular;... aquí yo creo que había un microclima pues en las mañanas había una especie de neblina; pero aun esto sigue siendo un sector tranquilo para vivir, todavía hay familias que conserva el hato como manera de vivir, con siembra y ganado, una vida muy sana, con una vocación agrícola aún”.

Desde esta relación patrimonio- barrio-hato, la comunidad se representa en los imaginarios sociales como una territorialidad de convivencia y tiene en el hato un recuerdo vivo del pasado que se simboliza en una casa rodeada de árboles, cultivos y animales domésticos; asimismo, en torno a la vida hatera, pervive la tradición artesanal debido a la presencia de jagüeyes y la extracción del barro y arcilla.

En consecuencia, pudiera hablarse en esta comunidad de un sagrado vínculo relacional, por cuanto el conjunto de esta información visual se concibe en el concepto heurístico propuesto por Lotman (1996) como el espacio semiótico, “fuera del cual no puede existir la semiosis o sentido y en el que se interrelacionan tanto el signo como el sujeto”.

En este espacio- escenario puede observarse cómo operan las diversas semiosferas culturales y cómo en esa interculturalidad se produce la semiosis o sentido, a través de la simbolización que dentro de dicho espacio es conferida por los sujetos y cuyas funciones responden a las complejas y diversas relaciones entre los lenguajes culturales, económicos, históricos y sociales con los lenguajes de las formas, trazados y líneas que

conforman un entretejido de relaciones dialógicas y lúdicas reveladoras de los mecanismos de generación de sentido (Lotman, 1996).

En la memoria colectiva estas semiosferas culturales del barrio colonial de San Isidro, son visualizadas como texto polisémico trazado en línea recta por el Camino Real, en torno al cual se alinean los hatos con el signo de la catolicidad simbolizado en la cruz. Resultado de este entretejido de relaciones interculturales, la semiosis, se significa para la comunidad como “el lugar donde vivimos y nos relacionamos con las personas con que convivimos”. Aún cuando los vecinos de este barrio colonial enfrentan continuamente las transformaciones de sus costumbres cotidianas provocadas en su entorno inmediato por los efectos migratorios, se impone el arraigo que “fortalece sus formas de relacionarse, sus normas y códigos de comunicación consuetudinarios y su vinculación con el espacio” (Castillo, 2002).

Asimismo, otra característica social del significado espacial abstracto y concreto del Camino Real, lo evidencia su condición de vía principal de comunicación para la comunidad. Los significados simbólicos que se le atribuyen atañen a su propia naturaleza de comunicación y a las relaciones que la misma comunidad establecen con él, siendo el resultado de una construcción social configurada por la utilización social compartida con y en él (Valera, 1996).

El Camino Real es descrito por varios vecinos (2012) como:

“Sendero por donde transitaban nuestros

antepasados para comercializar o huir de los acosos de piratas y corsarios que asediaban a Maracaibo (época de la colonia). En la actualidad este camino se ha interrumpido por invasiones ocurridas en varios sectores del mismo camino que partía de la Catedral de Maracaibo (Plaza Concordia), hoy Plaza Bolívar, Iglesia Santa Bárbara, San Juan de Dios (Basílica), Sanidad, Garaje del Estado, Cañada Honda, Cerro Buena Vista, Hato Pedregal, Hato La Lechuga, La Montañita, Estrella del Valle, Hato El Hoyito, Hato San Dimas, Hato Monte Mar, San Isidro, Hato Ancón de Guerra, Hato Jagüey Sabana, Hato el Socorro, Hato Nuestra Señora de la Concepción de Basabe, internándose en la Serranía de Valledupar, Colombia, Virreinato de Nueva Granada”.

Pudiera afirmarse que el Camino Real comporta una “territorialidad simbólica sagrada” validada por los saberes ancestrales entre los vecinos del barrio como el “ombligo y que desde allí se extiende hacia todas las direcciones, creando a partir del centro, un mundo que conforma lo sagrado y lo real, que genera comunicaciones entre las distintas estructuras del espacio existencial” (Zapata, 2007).

En este orden de ideas, la comunidad le adjudica fines mucho más vivenciales que comerciales y políticos, pues representa en este “su Camino Real, una espacialidad de relaciones diversas. Reitera el señor José Rosales (70 años, 2011) que “el Camino Real era la única vía de entrada a San Isidro, por aquí se podía ir al centro o a Colombia, este camino era fundamental, el Camino Real y el Hato formaron a San Isidro”.

Según lo explica la señora Rosa de Acevedo (56 años, 2011):

“cuando habían epidemias pasaban por allí con los muertos, se supone que los traían por estar enfermos al hospital de la beneficencia o sea el central y al paso de por aquí cuentan los viejitos que en oportunidades las personas se morían y donde se morían allí los enterraban”.

Por su parte, afirma la señora Ana de Zambrano (59 años, 2011):

“por el Camino Real de San Isidro nos íbamos al colegio, esa era la única vía... la vía principal de nosotros para ir al colegio e ir a San Isidro, para las ferias y los juegos que hacían en el colegio, significa mucho porque ese es el único camino que conocíamos”.

Coincide esta afirmación con las palabras de la señora Judith Medina (48 años, 2011) quien señala que “era la única vía”, y acota:

“por allí era la única parte donde pasaban carros, por mas ninguna, y también se llevaban por allí las vacas a pastorear, los chivos, todo eso, dicho el que tenía pues; ese era el único camino que había aquí, por allí nos metíamos todos los días, pa las ferias nos íbamos todos juntos y pal colegio también nos íbamos todos juntos, porque por aquí prácticamente no había transporte”.

Otra referencia la describe el señor Regino García (2011):

“cruzaba el monte del hato Quina pero muy pegado a lo que actualmente es la carretera de La Concepción, paralela pues, el camino real era paralelo a la vía de La Concepción... ese fue un camino que existió en aquel tiempo, el camino real era inviolable, nadie lo podía tocar, nadie lo podía tapar, ni cortar, como

hoy en día... eso era público y era para todo el mundo, no se podía taponiar, ni atravesar, ni cercar. Ese era un camino que existía que iba desde aquí (punto de enunciación hato Quina) hasta Perijá por allá lejos.

De igual manera, según la señora Ana de Zambrano (58 años, 2011), servía para “los carros, más que todos de los dueños de los hatos... vaca y chivos también pasaban, más que todos del hato Santa María, y de San Dimas también”.

Estos sentimientos de la comunidad se manifiestan al reconocerle como patrimonio histórico por su valoración en el desarrollo de las vidas comunitarias, como describe la señora Rosa Acevedo(56 años, 2011):

“esto es patrimonio cultural que debería estar declarado por la UNESCO, por su antigüedad, por todo lo que representa para nosotros, por la historia que hay dentro de San Isidro; hay tantas cosas... en cualquier pueblo no anduvo Morgan, no caminó Morgan, las cosas que se dan aquí, no se dan en otra parte; para mí San Isidro es todo, eso es todo lo que tengo, para mí y para mis hijos”.

Elocuentes son los registros testimoniales y gráficos de habitantes de barrios aledaños al centro histórico de esta comunidad, como: “Chamuska, Parcelamiento Rafael Urdaneta, Km. 18, El Chaporral, La Lucha, Luchita, Sierra Nevada, Oswaldo Alvarez Paz, Arca de Noé, Mataclara, La Gran parada, Matadero Viejo, Virgen de Betania, San Sebastián, Las Mercedes, Curarire, Juan Pérez y El Potente”, quienes hacen constar en texto escrito (2012):

Nuestro lema actual:

Dicen que el Camino Real tiene tesoros escondidos o enterrados y consideramos que el verdadero tesoro está en cada uno de los moradores, en nuestros corazones, en los que amamos, en los que queremos resaltando los valores culturales-históricos dándolos a conocer”

El eje semántico que denota el Camino Real como mismidad frente a la otredad que construyó el mito en torno al “tesoro enterrado”, resalta que esta comunidad se valora como enclave espiritual, histórico y cultural de un verdadero tesoro que “está en cada uno de sus moradores”, como significante constitutivo de lo que ofrecen a sus visitantes.

Ello ilustra el carácter constructivo y no sólo reproductivo de la memoria colectiva, pues ésta no se revela como un simple registro del pasado, sino como una reconstrucción mítica o imaginaria de la memoria ancestral que constituye un indicio de vecindad caracterizada por su fuerte identidad y sentido comunitario (Giménez, 2009).

Resultados y Discusión

Los resultados mostraron, que el barrio colonial de San Isidro, perteneciente al municipio Maracaibo del estado Zulia, está cargado de contenidos valorativos donde dialogan humanamente su cultura comunitaria con las identidades construidas en poética relación: “el lugar donde vivimos y nos relacionamos con las personas con que convivimos”.

Por tanto, este barrio no es semantizado como espacio físico habitado, sino como valor de “lo barrial”, es decir, como territorialidad representada espiritualmente en identidades

apropiadas por los saberes ancestrales conducentes al arraigo y la mismidad, las cuales son expresadas semánticamente en: “aquí nació todo”; “algo histórico muy valioso... un total patrimonio de la colonia”; “el Camino Real y el ható formaron a San Isidro”; el verdadero tesoro: los moradores de San Isidro”.

Filtradas por los saberes ancestrales y sus visualidades semiótico-discursivas de sentidos socio-estético-histórico-culturales, las identidades construidas en torno al Camino Real y la tradición hatera, se simbolizan en la memoria colectiva desde una territorialidad de la cultura comunitaria que le confiere sentido dialógico a una espacialidad social que se valora y jerarquiza desde la mismidad como el nosotros de un lugar donde viven y con-viven humanamente con sus diversas memorias simbólicas de herencias ancestrales.

Agradecimiento

A toda la comunidad de San Isidro, por su disposición al diálogo y compartir todo su reservorio patrimonial tangible e intangible.

Al Museo Comunitario la Rosita, al Comedor de Abuelos Padre José Palmar, al Museo Puerto Arturo, al Consejo Comunal San Isidro Labrador por su colaboración con el desarrollo de esta investigación.

A la señora Rosa de Acevedo y al señor José Rosales, luchadores incansables.

Referencias Bibliográficas

Cárdenas Oñate, M. (2011). “La semiosfera del imaginario. Una ecología de metáforas en la frontera estética ritual de Oaxaca”.

- Entretextos Revista electrónica semestral de Estudios Semióticos de la Cultura. 17-18: 1-37.
- Castillo, M. G. (2002). "Construcción cotidiana de las territorialidades vecinales y barriales". Cuicuilco. 9 (25):1-11.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, Editorial La Piqueta.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México, Editorial siglo veintiuno.
- Giménez, G. (2009) "Memoria, relatos e identidades urbanas". Versión 23: 197-209.
- Glissant, É. (2010). *El discurso antillano*. La Habana, Casa de las Américas.
- González, L. (2008). "Funcionamiento del poder y del saber en el discurso/texto museográfico comunitario". Cuicuilco.15 (44): 135-159.
- Halbwachs, M. (1950). *Fragmentos de la memoria colectiva*. Selección y traducción de M. A. Aguilar. Athenea Digital, [en línea]. N° 2, 2002., de <http://blues.uab.es/athenea/num2Halbwachs>
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Instituto Pensar. Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar, Envión Editores.
- Kelley, D. (1996). "El giro Cultural en la investigación histórica En: *La Nueva Historia Cultural*, Madrid, Editorial Complutense.
- Losada, F. (2001). "El espacio vivido. Una aproximación semiótica". *Cuadernos de Humanidades y Ciencias Sociales*. 17: 271-294.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera*. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid, Cátedra-Universitat de València (Colección Frónesis).
- Miguélez, F. (1998). "Las estructuras de sentido de la vida cotidiana". *Papers* 55: 151-179.
- Moreno, A. (2007). "La investigación convivida: la experiencia vivida como horizonte epistemológico-práxico de la investigación en Ciencias Sociales". *Espacio Abierto*. 16 (2): 223-241.
- OcampoMarín, L. F. (2005). "De lo regional a lo territorial". Ponencia presentada en el VI Encuentro de Postgrados Iberoamericanos sobre Desarrollo y Políticas Territoriales: Construyendo espacios para la colaboración territorial. Toluca, México, 19-21 septiembre 2005.
- Orellana, D. (2009). "La Vida Cotidiana". CONHISREMI, *Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico*, 5 (2). [en línea], de <http://conhisremi.iuttol.edu.ve/pdf/ARTI000066.pdf>
- Romero, R.; Vázquez, B. (2011). *Memorias históricas locales en dialogicidad con los saberes sociales*. *Cuadernos Latinoamericanos*. 22 (40- II):26-41.
- Varela, S. (1996). *Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano*. *Perspectivas desde la psicología ambiental*. *Revista de Psicología Universitas Tarraconensis*. 18 (1):63-84.
- Vázquez, B. (2011). *Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales*. *Cuadernos Latinoamericanos*. 22 (40- I):22-40.
- Walsh, C. (2005). *(Re)Pensamiento Crítico y (De)colonialidad*. En: C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (De) colonial*. *Reflexiones Latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar /Abya-Yala
- Zapata Torres, J. (2007). *Espacio y territorio sagrado*. *Lógica del ordenamiento territorial indígena*, [en línea], de <http://ebookkbrowse.com/espacio-y-territorio-sagrado-jair-actu-02-06-07>