

ARTÍCULO ORIGINAL

CONSTRUCCIÓN DE LA MUERTE COMO UN LUGAR. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE UN RITUAL MORTUORIO AYMARA

CONSTRUCTION OF DEATH AS A PLACE. A HERMENEUTIC ANALYSIS OF AN AYMARA MORTUARY RITE

 **Mattias José Tello Torres¹**

Universidad de Tarapacá

<https://orcid.org/0009-0001-1223-2648>

Recibido: 14/10/2025

Aceptado: 22/12/2025

Publicado On-line: 30/12/2025

RESUMEN

La presente investigación presenta un análisis hermenéutico de la etnografía realizada por Van Kessel sobre los ritos mortuorios de los aymaras de Tarapacá. Esta metodología permitió explorar los conceptos de *muertos* y *muerte* más allá de su dimensión de hecho fisiológico, para comprenderlos como construcciones sociales que representan una clase social y un lugar simbólico. Se concluye que, en esta cultura en particular, la muerte posee atributos espaciales, normativos y comunitarios, lo que permite plantearla como un territorio propio.

Palabras Clave: *muerte, aymaras, hermenéutica, lugar simbólico.*

ABSTRACT

This research presents a hermeneutic analysis of the ethnography conducted by Van Kessel regarding the mortuary rites of the Aymara people of Tarapacá. This methodology made it possible to explore the concepts of 'the dead' and 'death' beyond their dimension as physiological events, enabling an understanding of them as social constructions that represent both a social class and a symbolic place. The study concludes that, in this specific culture, death possesses spatial, normative, and communal attributes, thus constituting its own territory.

Keywords: *death, aymaras, hermeneutic, symbolic place.*

¹ Profesor de lengua y literatura, licenciado en ciencias de la educación. Estudiante de Magister en antropología.

INTRODUCCIÓN

Es clara la necesidad u ontología humana de querer categorizar y realizar un ejercicio taxonómico sobre aquello que la rodea, haciendo de la comprensión del mundo un ejercicio interno que busca aprehender la realidad o naturaleza. Este proceso implica la simbolización del mundo desde una posición claramente definida, lo que sitúa a la autognosis como el “propósito supremo de la filosofía” (Cassirer, 1979, p. 15).

Las personas están situadas en un contexto social y temporal que los posiciona en un lugar específico desde donde conocen e interpretan el mundo. El lenguaje es el recurso o medio por el cual estas interpretaciones se articulan, dando lugar a organizaciones y esquemas mentales. Las cosas se nombran, se traducen desde ese lenguaje universal que es el significado para convertirse en significantes. Así, la acción humana sobre la naturaleza, a través del lenguaje, es un acto mimético.

Este acto mimético es un concepto planteado por Aristóteles para referirse al teatro y posteriormente replanteado desde las ciencias sociales por Flick (2007), quien sostiene que, al abordar la realidad por imitación, esta se transforma en símbolo. Este giro conceptual permite identificar dos rasgos fundamentales en la antropología. El primero refiere a una explicación sobre cómo los sujetos inmersos en una cultura se explican el mundo y sus hechos —como el envejecimiento, el amor, la muerte, la economía o la religión—, así como cualquier otro fenómeno socialmente construido. El segundo se vincula con la forma en que los antropólogos representan la cultura a través de las etnografías. En este sentido, el trabajo de campo puede entenderse también como un ejercicio de mimesis.

Sin embargo, la presente investigación se centra en el primero de estos rasgos. El concepto de mimesis, entendido desde Flick (2007), permite comprender los aspectos construidos socialmente en una cultura, sean estos fenómenos de índole natural, como la muerte. Es por esto que el objetivo de este texto es analizar si la muerte, a través de un ritual mortuario aymara, puede construirse culturalmente como un lugar, es decir, como un espacio simbolizado de manera abstracta. Para esto, se analizará el texto etnográfico de Van Kessel (2001), quien describe de forma detallada, punto por punto y día por día, el ritual de la Paigasa. La rigurosidad de este registro en los momentos del ritual, así como los diversos actos simbólicos que lo acompañan, contribuyen a responder a esta inquietud.

MATERIALES Y MÉTODOS

Para la presente investigación se toma como punto basal el trabajo realizado por Van Kessel (2001), titulado *El ritual mortuario de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida*, en el cual se realiza una descripción de la forma en que esta cultura concibe a sus muertos, así como de la temporalidad y de las diversas localidades que abarcan al ritual.

Son varios los pasos que presenta la cultura aymara al momento de afrontar la muerte de una persona. Van Kessel (2001) distingue cinco etapas: a) agonía, fallecimiento y funerales (p. 3); b) la octava: lavatorio y Paigasa (p. 4); c) el “cabo de año”: primer Aniversario de la Muerte (p. 9); d) el culto de la comunidad a sus muertos: 1 y 2 de noviembre (p. 10); y e) el recuerdo de los muertos (p. 12). Cada una de estas etapas representa un proceso en el que la Paigasa marca un antes y después en la vida de los “dolientes” y del “finado” (p. 3).

La primera de estas etapas es en donde la persona pronta a morir siente a la muerte acercándose a buscarla, lo que moviliza despedidas y la gestión de voluntades de los dolientes o testamentos de la persona moribunda. Tras el fallecimiento, se procede a rezar por la persona, a referirse a ella como *el finado* o *la finada*, y a preparar su féretro con elementos que simulan un equipaje y alimentos. Asimismo, se borran las huellas de la casa para que el finado “salga de viaje buscando su destino” (p. 3) hacia la cocha grande y no deje rastro que le permita volver.

Posteriormente, los dolientes vivos acuerdan “construir la [tumba que funcionará como] casa del difunto” (p. 4), y se procede al funeral, momento en donde cada uno de los participantes arroja un puñado de tierra. El nicho funerario tiene siempre una “puerta” que apunta al oriente.

El segundo momento distinguido por Kessel corresponde a la Paigasa, también denominada lavatorio o despacho. A la semana del fallecimiento se realiza un segundo velorio en casa del finado, ocasión en que se reúnen sus ropas más importantes, y se recrean en miniatura sus pertenencias de valor para llevarlas a una hoguera. Antes de ello, se realizan diversas actividades sociales como el consumo de alcohol, el mascado de coca, los brindis y una actividad lúdica que imita una jerarquía social, en la que los participantes asumen distintos mandatos. También se expresa públicamente sentimiento de pena, dolor o melancolía (Van Kessel, 2001).

La pompa fúnebre continúa con la búsqueda del augurio de un “buen viaje” mediante el llamo y el perro del finado, trasladados a una locación situada “abajo” de su vivienda. Allí, se degolla al llamo para cocinarlo, mientras que el perro es ahorcado, luego de que una persona, escenificando al finado, se despidiese de sus dolientes (Van Kessel, 2001). Esa noche, las pertenencias del finado son quemadas en presencia de cinco hombres que observan desde lejos la lumbre buscando interpretarla, porque

“en el fuego se puede distinguir cómo el (alma del) difunto aparece a recoger sus cosas _apurada o tranquilamente_ y partir con sus animales. [...] La observación de la hoguera demora casi media hora y termina recién cuando solamente quedan unas brasas ardientes. Después los hombres se dirigen a la casa del finado, golpean la puerta y se presentan como viajeros de paso que ofrecen ropa a vender. Se trata de las piezas que se salvaron de la hoguera” (Van Kessel, 2001, p. 8).

Luego de esto, los “viajeros” se van de la casa solo para regresar momentos después

“pero ahora en calidad de su propia persona. Golpean a la puerta y son recibidos nuevamente con abrazos, con respeto y formalidades, porque esta vez traen noticias como los profetas del más allá: comunicarán las visiones que han tenido en la hoguera [...] La mitología fúnebre dice que el alma del difunto en su largo viaje al Señor Dios [...], y que el alma, después del viaje y antes de aparecer ante el "Señor del Juicio", se viste con ropa limpia” (Van Kessel, 2001, pp. 8-9).

El tercer momento se produce cuando los dolientes abandonan el luto y los finados pasan a ser parte de una comunidad que existe en otro plano: la de *los abuelos*. Se trata de almas a las que se celebra en las festividades cristianas y eventos sociales como los matrimonios o la construcción de una casa, así como durante el Día de los Muertos (2 de noviembre) (Van Kessel, 2001, p. 9).

El cuarto momento describe la forma en que los dolientes rinden honores a sus muertos en los cementerios cada 2 de noviembre, dejándoles comida, ropa y viáticos, porque

“los muertos vuelven a la comunidad y a la casa para visitar a sus parientes y su pueblo [...] [Y luego de las celebraciones, las almas] parten alegres y contentas, los lazos se han estrechado entre los vivos y muertos y los vivos siguen confiados en la protección, ayuda e intercesión de los difuntos” (Van Kessel, 2001, p. 10)

En esta ceremonia se acompaña y despacha a los muertos en tránsito por el mundo de los vivos, recibiéndolos de una manera grata, comunicándoles noticias o felicitaciones, para luego despedirlos con abrazos emotivos de manera pantomímica (Van Kessel, 2001).

El quinto momento se refiere a las formas en que los muertos visitan a los vivos y pueden hacerlo a través de ritos de paso, apariciones en sueños, ceremonias o augurios. Estas visitas no siempre son positivas, ya que muchas veces son demandas de los muertos hacia los vivos, tales como pedir una misa o brindar un consejo, cuidar, castigar o amonestar. De este modo, se expresa que los muertos continúan en comunión con los vivos, y siguen formando parte activa de la comunidad (Van Kessel, 2001).

Este ritual aymara y sus momentos serán analizados desde una perspectiva hermenéutica ya que así se posibilita “construir el pensamiento, interpretarlo, situarlo, valorarlo lo que implica una intervención activa de nuestra conciencia filosófica” (Minie Münzenmayer, 1999, p. 24). Desde este enfoque, el ritual debe ser construido y analizado como dato cualitativo y con una perspectiva interaccionista (Flick, 2008), para entender de mejor manera su construcción y subjetivación en el contexto de los aymaras de Tarapacá descritos por Van Kessel (2001).

Además, este análisis se complementa considerando los propios límites sociales que determinan la pertenencia de los sujetos a un grupo en particular (Barth, 1976), ya sea al referirse a los aymaras o a los finados. Es decir, la muerte será abordada como un lugar, sin perder de vista que dicha conceptualización se fundamenta en la prácticas rituales que los aymaras despliegan ante el fallecimiento de una persona.

Para abordar el ritual mortuario en cuestión, y con la premisa de esta investigación, es necesario entender que la muerte es un hecho “natural” o “referente a la naturaleza” por su cualidad primordialmente biológica. No obstante, este tipo de conceptos ha acumulado diferentes capas de significación a lo largo de la historia. Por ejemplo, la muerte puede ser concebida simultáneamente como material y espiritual, y dentro de sus simbolizaciones, como un fenómeno universal (Smith, 2008, p. 11). Los fenómenos de la naturaleza se abstraen y catalogan a partir de su esencia (p. 16), en donde hombre y naturaleza se metabolizan continuamente (p. 34). En ese intercambio, no solamente el hombre cambia por la influencia de la naturaleza, sino que la naturaleza también se ve modificada (p. 54). De ese modo, Deja de constituir una dimensión lejana o ajena para transformarse, miméticamente, en algo más cercano y aprehensible, en algo miméticamente simbólico.

Por último, la noción de *lugar* que se le atribuye a la muerte en la cultura aymara se fundamenta en el texto de Tarrius (2000), quien plantea que para que un espacio sea considerado como tal, necesita la existencia de una recursividad en su territorialidad, una temporalidad o ritmo en la vida de sus usuarios y un carácter pragmático para las actividades desarrolladas en él.

Estos lineamientos teóricos constituyen la base para realizar el análisis hermenéutico y una lectura sistemática del texto etnográfico, lo que permitirá examinar si el ritual de la Paigasa permite comprenderla muerte no solo más allá de un estado vital, sino como un lugar habitado, dotado con sus propias normas sociales y construido socialmente.

RESULTADOS

El texto sobre los rituales mortuarios de los aymaras de Van Kessel (2001) establece una secuencialidad temporal y espacial definida en torno a la experiencia de los muertos. La muerte de una persona es interpretada como el inicio de un viaje por los diversos símbolos que la configuran: el equipaje que se deposita en su féretro, la construcción de su nueva casa y acompañamiento hacia esta, el sacrificio de las mascotas para que no esté solo en ese nuevo lugar y la incineración de sus pertenencias como un medio para trasladarlas a otro plano, de manera análoga a una mudanza.

Asimismo, se observa que el alma o espíritu del difunto continúa relacionándose con los vivos. El texto explica cómo los muertos pueden regresar a contactarse a través de los sueños de sus seres queridos o mediante apariciones en forma de animales, con el fin de aconsejar, advertir o participar en festividades comunitarias.

Los muertos también experimentan un cambio en su posición social al pasar a ser reconocidos como “abuelos”. Esta nueva condición les otorga un estatus social determinado, con espacios propios tales como la gran cocha o la tumba, la cual se constituye como un límite claramente definido entre el lugar de los vivos y el de los muertos. De este modo, ambos reinos quedaron separados de manera cultural y topológica: aquello que se sitúa fuera o antes de la tumba corresponde a los vivos, mientras que lo que existe en ella y después de la tumba corresponde a los muertos..

DISCUSIÓN

A la luz del análisis de la Paigasa a partir del texto de Van Kessel (2001), se puede entender que la muerte sí se configura como un lugar para los aymaras de Tarapacá a través de este ritual, por diversas razones. Si se siguen los lineamientos de Smith (2008) presentados anteriormente, los aymaras interpretan este hecho natural mediante un proceso de metabolización de lo que se puede denominar *el acto de morir*. En este marco, la naturaleza y sus fenómenos constituyen, en primera instancia, un significante vacío similar a lo que lingüísticamente se conoce como preposiciones: palabras que carecen de significado y carga semántica pero que adquieren sentido al integrarse en una cadena oracional. En ese sentido, para que los fenómenos naturales tengan alguna significación es preciso contextualizarlos y simbolizarlos. En el caso de la muerte, a esta se le atribuyen diferentes connotaciones que permiten comprenderla y apropiarla más allá de su naturalidad y de su dimensión real, traduciéndola al plano simbólico. Así, la naturaleza y sus hechos transitan de lo esencialista a lo cultural a través de procesos ideológicos y de fetichización (Swyngedouw, 2011).

La muerte, según los aymaras, representa una forma de territorialidad en los términos planteados por Tarrius (2000). Se trata de un espacio que se vuelve funcional por su connotación de viaje. Los muertos no son únicamente como entidades que dejan de existir, sino como seres que permanecen vinculados a los suyos, aunque en un plano distinto. De este modo, continúan siendo “de aquí y de allá” al mismo tiempo, en un espacio creado, generado a partir de la metabolización del hecho natural.

Tanto la metaforización del cuerpo exánime como la de sus tumbas refiere a lo que Bruner (1996) describe como la construcción social de la realidad a través de intercambios lingüísticos, en donde la realidad resulta en una “constitutividad de una exterioridad y una categoría ontológica aparente a los conceptos que encarnan la palabra” (p. 74). En ese sentido, la realidad a la que pertenecen los muertos se construye discursivamente.

Para los aymaras, el cuerpo perece, pero el alma remanece. La manera en que Van Kessel (2001) describe las etapas del ritual, más allá de aquello que haya presenciado, sentido o corroborado, deja en evidencia que las metáforas sobre el “irse” tienen una relevancia en el imaginario aymara. El espíritu no muere porque esto implicaría una desconexión total del mundo de los vivos. El alma, al perecer el cuerpo, deja de estar atada a una fisonomía para volverse diáspora recurrente que se manifiesta en augurios, sueños y festividades.

Desde esta comprensión, los muertos son concebidos como partícipes y actantes culturales activos de la sociedad aymara, manteniéndose como miembros de la comunidad. Esto quiere decir que el vínculo existente con los muertos trasciende la melancolía, la añoranza o la ausencia de una corporalidad física, ya que también se expresa a través de funciones sociales específicas. Los muertos, en la cosmovisión aymara, tienen la función o exigencia de cuidar a sus vivos. Así, si estos están en situaciones de algún mal-trato o de un peligro inminente de cualquier tipo, los muertos aparecen para

brindar consejos y cuidados de diferentes maneras, siendo los sueños las formas más comunes de aparición

Estos mandatos sociales que deben cumplir los muertos en la cosmovisión aymara son más que solamente supersticiones o aspectos relacionados a una metafísica; son prácticas sociales empíricas atribuidas solo a los muertos. Los vivos no tienen ni el poder ni la sabiduría para intervenir de esta manera, ni cuentan con los modos para aparecer en sueños. Esta labor social corresponde a los muertos, así como otras labores sociales son propias de los vivos. De esta forma, se reafirma la idea de que los muertos son reconocidos como un grupo social diferenciado, proveniente de un lugar distinto al de los vivos, desde el cual “vienen” para advertir, cuidar, aconsejar, y que posee sus propias prácticas sociales.

Asumir esta perspectiva permite entender que, si se piensa desde una lógica de intercambio, las interacciones sociales con los muertos son puntuales y específicas, y que no existe una cotidianidad compartida porque la localidad que habitan ambos grupos no es la misma. Como explica Barth (1976), los acuerdos de cada grupo, así como sus valores sociales no necesitan extenderse más allá de lo que ciertas situaciones sociales ameritan, ya que los límites entre un grupo y otro deben entenderse socialmente, en tanto son estos los que sitúan o determinan la pertenencia de los sujetos a un grupo u otro. Estos límites no están representados solamente por las prácticas sociales, sino también por una frontera que delimita los territorios e ideologías de cada grupo: las tumbas.

“En el contrapunteo cultural de la diáspora, las conocidas líneas entre el ‘aquí’ y el ‘allá’, el centro y la periferia, la colonia y la metrópolis se desdibujan” (Gupta y Ferguson, 2008). Los muertos son concebidos como pertenecientes tanto al “aquí” —con sus redes, con sus historias, con sus vínculos relacionales— como al “allá”, con sus nuevas formas de ser y estar. En esta nueva comunidad junto con los otros muertos, hay nuevos códigos de comunicación, tales como las huellas en el camino, la aparición en sueños, la recepción de comida y favores cada 2 de noviembre y, lo más importante, la adscripción a una nueva *localidad*. Por esta concepción aymara de lo fúnebre es que a los muertos se les construye una nueva casa: un espacio que no se debe traspasar porque les pertenece a ellos, de la misma manera en que Anthias (2006) describe la noción de una “frontera con y contra tu otro” (2006, p. 53). La esquina que la niña de Chipre no podía cruzar porque del otro lado estaban los turcos resulta análoga a la frontera que se materializa en la puerta de las tumbas aymaras.

Si bien el *aquí* que habitan los vivos se encuentra, en mayor o menor medida, esclarecido al ser más palpable, empírico y posible, el *allá* es un lugar construido desde las interacciones del *aquí*. No obstante, a pesar de ser menos palpable, empírico y posible, este espacio existe y es igual de real o simbólico que la muerte.

Esta noción de frontera puede abordarse como un mito que ocurre con la pérdida de lo geográfico de las cosas —el muerto en este caso— (Smith, 2012, p. 46). El muerto pierde su cuerpo, mientras que su alma continúa deambulando entre el *aquí* y el *allá*. Su territorialidad, como puede entreverse en el trabajo de Van Kessel (2001), se pierde: se le despide, sus pertenencias son empacadas o quemadas, se le asigna una nueva casa, aparece en ocasiones especiales o puntuales, se marcha a otro lugar. Ese otro lugar que cruza al morir y al volver para las festividades o augurios es una frontera, un límite de jurisdicción, una topología superpuesta a otra. Este lugar, como todos, es generado artificialmente. Es una producción corolaria de la naturaleza (Smith, 2008, p. 92). Lo curioso es que no son sus habitantes los que lo generan, sino, su otredad: los vivos, los dolientes, quienes crean el lugar de los muertos.

Lo descrito en el apartado anterior puede observarse también en otras áreas como la literatura. En el primer gran libro escrito del mundo occidental, La Odisea (Homero, [VIII a.C.] 2017), así como en el primer gran poema registrado en la humanidad, el poema babilónico de Gilgamesh o la angustia por la muerte (Anónimo, [2500 a.c.] 2017), se evidencia la existencia del Inframundo y el Kigal respectivamente, mundos inferiores destinados a los muertos, en los cuales era posible,

dependiendo de ciertas cualidades (sobre)humanas, transitarlas. Odiseo, por ejemplo, accede a dicho espacio gracias a la protección de Circe, mientras que Gilgamesh lo hace en su condición de semidiós.

No obstante, el intento de la presente investigación es el de sacar estas nociones de las esferas artísticas y concebir, mediante el análisis realizado, que el lugar de la muerte existe en el ámbito social como práctica o topología cultural encarnado en el cuerpo y cultura de los sujetos aymaras, y no únicamente como mito o literatura. sino como algo.

CONCLUSIONES

Si bien la presente investigación se centra exclusivamente en el análisis de un texto etnográfico previo, y no en una observación directa o trabajo de campo, la densidad del trabajo de Van Kessel (2001) permite construir inferencias sólidas dentro del método hermenéutico. Así, resulta esclarecedor observar cómo puede corroborarse la hipótesis planteada: que la muerte es un lugar constituido social y discursivamente, resultando ser, simultáneamente, una práctica y un lugar, aportando así a las perspectivas fenomenológicas en torno a esta temática.

La muerte ocurre como un hecho natural que es simbolizado miméticamente. Es en este proceso de traducción o aprehensión del mundo *natural* donde las simbolizaciones sociales ocurren. La vida humana se basa en esta dinámica: interpretar constantemente el mundo que nos rodea mediante herramientas culturales como el lenguaje, y haciendo de este ejercicio el resultado de un contexto que también implica un cotexto, un pretexto y un postexto, un antes, un durante y un después de la simbolización. Es decir, lo *real*, como la muerte, se inscribe individual o socialmente, deja una bandera, sendero o camino por el cual transitarán las interpretaciones, ya sea como *realitas noumenon* o *realitas phaenomenon* (Kant, 2005, p. 203).

El lenguaje y la metaforización que conlleva esta simbolización resultan tan vitales como complejos en el desarrollo de la vida cultural de los grupos sociales como los aymaras. Los cimientos por los que se mueve una sociedad son ficciones culturales sobre procesos que afectan a esa sociedad misma, procesos que varían desde aspectos tan simples, como la cantidad de nominaciones existentes para las “papas”, hasta formas más complejas de entender la sexualidad, las relaciones de poder y, el eje central del presente trabajo, la muerte.

Todas estas representaciones que se hacen de los fenómenos constituyen abstracciones de *lo que se ve* o *lo que se siente*. Para los aymaras de Tarapacá, lo que se observa cuando alguien muere no es simplemente un muerto, sino un migrante que parte hacia ese lugar extraño que es la muerte. Este espacio resulta ambiguo: existe y no existe a la vez, y sus residentes están allí al mismo tiempo que permanecen aquí. Poseen la capacidad de traspasar, de ir y volver, de aparecer y desaparecer, de buscar, responder, avisar y anteceder.

Sin embargo, ambiguo o no, este lugar existe para los aymaras. Dentro de sus prácticas culturales, más allá de cualquier simbolización o metaforización plausible, los muertos se van de viaje, cruzan una frontera y traen noticias. La muerte es un lugar generado con una espacialidad propia. Tiene memoria como cualquier territorio (Cruz Hernández, 2016), de ahí la importancia de respetar las tumbas y los cementerios en determinados días, ya que se reconoce que la alteración de estas tradiciones puede traer consecuencias para ambas sociedades: los vivos y los muertos.

El cuerpo se va, el alma no. La palabra *muerte* se vuelve al mismo tiempo un concepto encarnado y un lugar habitado por quienes se fueron, donde se corporalizan el ánima y el soplo vital. Hay otra cuestión fundamental que resulta imperante aclarar: si ese espacio existe, empíricamente o no, es una cuestión imposible de reconocer, pero, al igual que ocurre con la idea de Dios, lo que existe es su concepto. Nosotros, como raza humana, solo disponemos de conceptos, acercamientos e intuiciones, representaciones que nunca serán más que representaciones (Wittgenstein, 2009). Esa es la condición de la realidad humana: una infinidad de términos creados para comprender lo

incomprensible, figuras que se difuminan, representaciones imaginarias, posibilidades representativas. El resto es ficción.

REFERENCIAS

- Anónimo. ([2500 a.C.] 2017). Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilónico. El colegio de México.
- Anthias, F. (2006). Género, etnicidad, clase y migración; interseccionalidad y pertenencia transnacional. En P. Rodríguez Martínez, *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad)* (pp. 49-68). Alquila.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica.
- Bruner, J. (1996). Realidad mental y mundos posibles. Gedisa.
- Cassirer, E. (1979). Antropología filosófica. Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Hernández, D. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12(1).
- Flick, U. (2007). Introducción a la investigación cualitativa. Ediciones Morata.
- Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). Más allá de la "cultura: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, (7), 233-256.
- Homero. ([VIII a.C.] 2017). La Odisea. Biblioteca Digital ILCE.
- Kant, I. (2005). Crítica de la Razón Pura. Taurus.
- Minie Münzenmayer, A. (1999). La hermenéutica: Un enfoque actual. *Horizontes educativos*, 4(1), 19-27. <https://revistas.ubiobio.cl/index.php/RHE/article/view/5335/4292>
- Smith, N. (2008). *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*. The University of Georgia Press | Athens and London.
- Smith, N. (2012). La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación. *Traficante de sueños*.
- Swyngedouw, E. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. *Urban(1)*, 41-66.
- Tarrius, A. (2000). Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXI(83).
- Van Kessel, J. (2001). El ritual mortuario de los Aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungará*, 33(2), 221-234.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza. Editorial Gredos.