

Almitas milagrosas. Territorialidades del amparo y dinámicas del vivir bien en la región metropolitana de Cochabamba

Lourdes Saavedra Berberty

Toda ciudad está impregnada de representaciones ciudadanas compartidas, donde los itinerarios, intersticios y archipiélagos reproducen diversos sentidos que conducen a cruces de caminos y sentidos de pertenencia, en la que sus habitantes son carne y estructura de la vida cotidiana. En este sentido, un fenómeno interesante en la ciudad de Cochabamba es la aparición y consolidación de territorios donde se rinde culto a las “almitas milagrosas” en diversos márgenes de la ciudad; tal el caso del “Minerito” quien representa el alma de un minero que es perseguido, asesinado y enterrado cerca al barrio del “Solterito”. Quince años atrás aparece el relato de “La Shirley” en Sipe Sipe, una joven embarazada que fue víctima del feminicidio, en el lugar donde se perpetró el hecho violento nació una vertiente de agua, que los feligreses afirman que está bendita. También está el caso de Gunnar Mamani, joven que alcanzó los veinte años y cayó accidentalmente del puente Huayna Kapac el año 2010, y desde entonces se instaló una capilla ardiente en su honor en uno de los márgenes del puente.

Estos relatos orales, conducen la ruta de esta investigación cualitativa que busca indagar de qué manera el fenómeno de “las almitas milagrosas” constituye una alternativa para restituir el sentimiento de amparo de la ciudadanía frente a un hecho violento. Desde una estrategia metodológica basada en las entrevistas en profundidad, análisis audiovisual, mapeo, este trabajo logró indagar tres aspectos fundamentales: 1) los procesos de apropiación territorial y virtual de los santuarios a la orilla del camino, 2) la relación entre la coyuntura – emergencia de la religiosidad popular urbana y 3) reflexiones del “vivir bien” como parte del “morir mal” a manera de tener un luto colectivo y una relación con la concepción circular de la muerte en el mundo andino en espacios urbanos.

Violencia urbana en Cochabamba

La preocupación por la violencia nuestra de cada día nutre barómetros, *rankings* y cifras que confirman su incremento en el territorio nacional. Aunque Bolivia no está entre los países más violentos de la región, tiene una tasa anual de criminalidad, medida en cantidad de homicidios por cada 100 000 habitantes, que ha crecido un 70 % en los últimos 10 años. En la Tercera Cumbre Nacional de Seguridad Ciudadana, el ministro de Gobierno, Carlos Romero, informó de que la tasa para 2015 es de 10,8/100 000. Esto representa un aumento de un 71 % con respecto a 2006, cuando la tasa era de 6,28. A la vez, se sigue manteniendo la ciudad de Santa Cruz como la más violenta, y le siguen El Alto, La Paz y Cochabamba.

Las diferentes transformaciones de habitar, pensar y sentir una ciudad fruto del incremento de la violencia y la inseguridad ciudadana, convergen en: a) el desvanecimiento del contrato social entre la ciudadanía e instituciones que garantizan la protección, b) estrategias individuales, familiares y comunitarias de control territorial, c) la creciente angustia de los ciudadanos desde los sentidos subjetivos que producen las vivencias e imaginarios del miedo. Todos estos aspectos en una época marcada por las transformaciones socioeconómicas y políticas amparadas en el Estado boliviano plurinacional del Vivir Bien.

Armando Silva (2013) en su libro *Imaginarios. El asombro social* indaga las maneras en las cuales se representan las ciudades frente a las problemáticas cotidianas, donde existen espacios colectivos que generan respuestas frente a demandas no resueltas, invocando entidades que no parecen tener una explicación objetiva como los fantasmas y espectros urbanos que determinan, protegen y auratizan los espacios urbanos

las ánimas en pena, que según la credulidad muy arraigada, se aparecen, o se dejan ver, en los caserones viejos, donde hay tesoros escondidos, o como contaba una vecina tapados, donde se ha perpetrado el crimen, donde alguien ha sido atormentado (Restrepo-Millán 1955, 50; citado por Silva 2013, 49).

Estos elementos imaginarios al buscar la restitución de la justicia en la comunidad se encuentran entre el deseo de “venganza” y la “reactivación de una justicia del más allá” que delimita fronteras simbólicas.

Un fenómeno interesante en la ciudad de Cochabamba es la aparición de las denominadas “almitas milagrosas” en diversos márgenes de la ciudad; que concitan una movilización ciudadana, incrementando cada día

más devotos de prácticas de la religiosidad popular. Estos relatos orales respecto a las “almitas milagrosas” son parte de una investigación cualitativa etnográfica realizada en el marco de la investigación “Factores explicativos de la violencia en la región metropolitana” (CESU, CEP, Acción Andina e IIFHCE) que buscó indagar cómo este fenómeno genera procesos de territorialización, desde las dinámicas de vivir el luto y elaborar el duelo de manera individual, pero también colectiva, por medio de un altar como representación simbólica entre el recuerdo y la resistencia de la pérdida; los diferentes dispositivos de apropiación territorial por medio de “altares de la carretera” que nos llevan a cuestionar ¿cuáles serán las continuidades y rupturas de lo sagrado como una manera de “vivir bien” y reconciliarse con la ciudad y sus fantasmas urbanos? ¿Por qué los lugares donde se arman altares y aparecen estos espíritus están en los márgenes de la ciudad? ¿De qué manera en la región metropolitana se construye ese *axis mundi*¹ como microcosmos, ese centro, donde converge lo sagrado, la continuidad de la cosmovisión andina por encima de las construcciones modernas?

La estrategia metodológica de esta investigación fue cualitativa, basada en entrevistas en profundidad a especialistas, feligreses, vendedores y *yattiris*, a la vez, se realizó una revisión de documentos audiovisuales como materiales que evidencian fechas, rituales y fortalecen los relatos orales.

Santuarios a la orilla de la carretera

El miedo es una respuesta frente al peligro. Es por eso que lo desconocido convoca al hombre a la necesidad de conocer, del ansia de adquirir cultura (Pedrosa Bartolomé 2023), esa sensación del miedo a aquello que nos acecha y despierta la angustia en cada uno de nosotros, está también asociado a la finitud de la vida. La muerte en todas las culturas ha sido un constante enigma, desde los albores de los rituales funerarios (pirámides, chullpas, entierro al estilo vikingo) siempre ha habido una manera simbólica de despedir a los que se fueron del mundo material, es por eso que la religión ha tenido incidencia en generar respuestas y sentidos de la vida y la muerte.

1 Ver Mircea Eliade *axis mundi* o “eje del mundo”, es un símbolo ubicuo presente en numerosas culturas. La idea expresa un punto de conexión entre el cielo y la tierra en el que convergen todos los rumbos de una brújula. En este punto, los viajes y las correspondencias son hechos entre reinos superiores e inferiores. La comunicación de los reinos inferiores puede ascender a los superiores y las bendiciones de estos reinos superiores pueden descender a los inferiores y diseminarse por todos ellos. Este espacio funciona como un ombligo del mundo.

Una manera de generar efectos terapéuticos y continuidad con las tradiciones culturales podría ser los altares construidos a orillas del camino, como lo señala Carmen Bernard:

Las carreteras y autopistas son espacios de circulación más que lugares de afincamiento (fuera del cementerio), “no lugares” (*non-lieux*) en el sentido empleado por Marc Augé, pero en estos casos devueltos a una identidad colectiva y emocional (Bernard 2018, 543; cursivas del original).

En América Latina existen diversos estudios respecto a los santuarios a la orilla de la carretera, que especialmente se refieren a: 1) artistas que fallecieron trágicamente en algún accidente, como el caso de Gilda o Rodrigo en Argentina (Lonergan 2017); 2) las almas en pena de los bandidos, forajidos o “el buen ladrón” santificado por la cultura popular (Flores, Rodríguez); 3) personas que sufrieron atrozmente muerte violentas, Difunta Correa, Gauchito Gil y otras que pasan a ser mártires. Estos mecanismos de identificación entre un ícono de la música popular, o personas que padecieron una muerte violenta, pasan a ser expresiones que luego generan un proceso de identidad regional, donde el territorio se convierte un ente material desprovisto de sentidos, y la angustia se transforma en lugares populares sacralizados por la búsqueda de amparo, por la inexistencia de respuestas de control social y protección de las entidades encargadas de la seguridad ciudadana. Es en este contexto, que a continuación, se analizarán los itinerarios posibles de tres casos de “almitas milagrosas” en la región, metropolitana desde la formación de los santuarios a la orilla de la carretera.

El Minerito: migración y desplazamiento de las fronteras urbanas

El altar del Minerito se encuentra en la octava curva de la serranía de San Pedro, camino al Cristo de la Concordia, desde que se construyó su altar a fines de los ochenta, el incremento de los creyentes ha ido aumentando, en la capilla que se realizó a su nombre, se pueden encontrar unas fotocopias que relatan su historia y se ofrecen al visitante siguiendo la lógica de las cadenas de oración las fotocopiadas² relatan lo siguiente:

2 En el caso del Minerito cabe destacar, que el uso de las fotocopias denota una práctica usual en las iglesias católicas del Cercado cochabambino, y a la vez esta estrategia masiva de inscribir en un papel la historia de algún mártir, es un recurso usado en la década de los 80 y 90, ya después podemos ver que el soporte de las nuevas tecnologías tam-



Foto 1: Altar del Minerito.
© Lourdes Saavedra Berbetty.

Juan Pablo Inofuentes era un minero de las minas del Complejo Quechisla en Potosí. En 1965 enfermó de tuberculosis a consecuencia del excesivo esfuerzo de interior de mina y mala alimentación que recibía. Después de años de tratamiento fue dado de baja en la empresa. Inofuentes emigró a Buenos Aires junto a su esposa y sus ocho hijos. El ambiente húmedo porteño agravó su enfermedad, se puso a trabajar como lustrabotas, acompañado del menor de sus hijos de cuatro años quien le alcanzaba las cremas y los cepillos. Su esposa trabajó como cocinera y sus hijos mayores cargaban víveres en los mercados y vendían periódicos. Con mucho sacrificio la familia logró ahorrar casi tres mil dólares. El año 1980, la familia Inofuentes regresó con todo su capital a Bolivia y el deseo de emprender una nueva vida en la que sus hijos pudieran estudiar. Cuando el ex minero llegó a la estación ferroviaria de Cochabamba con su familia y enseres, sacó su dinero para contar los billetes que llevaba ocultos en el cinturón. Cuenta la historia que su victimador o victimadores le vieron contar su dinero y desde ese momento, lo acecharon hasta encontrar el momento en que pudieran arrebatar el dinero (Texto fotocopiado del Santuario 2017, © Lourdes Saavedra Berbetty).

San Pedro: territorialidades religiosas entre lo sagrado y lo profano

Si bien la historia del Minerito se remonta a la década de los ochenta, el altar y la edificación del busto en su honor datan de finales de los noventa. Algo que resulta interesante es la localización donde aparece el alma perdida del Minerito, la colina de San Pedro, que a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa será la protagonista de una transformación en los nuevos referentes de la ciudad ya que se construye el Cristo de la Concordia,

bién tendrá otras lógicas de difundir la vida de los “mártires” como el uso del Facebook en el caso de Shirley.

la obra se realizó por la iniciativa del dirigente obrero fabril Lucio López, se inició el 12 de julio de 1987 y se concluyó el 20 de noviembre de 1994, con la intención de recordar la visita de Juan Pablo II a Bolivia en 1988.

Resulta interesante destacar que en un espacio como la Colina de San Pedro, que asume un nombre santificado, existan tres representaciones religiosas: el Cristo de la Concordia, el Cristo que llora y el Minerito, estas representaciones están vinculadas con lo que señalan Rodríguez *et al.* en el libro *Vivir divididos* y la reconfiguración de las fronteras sociales hacia la zona norte y este, en la década de los noventa, esa coexistencia de feligreses nos conduce a tres tipos de análisis: 1) la necesidad de generar enclaves de encuentro ciudadano por medio de la imagen de cristo (de la concordia o el que llora sangre) como una manera de restituir la fe religiosa desde algo construido ya sea por el Gobierno municipal o el altar edificado por una vecina en consonancia con la iglesia católica, pero a la vez; 2) la idea de archipiélago urbano de islas interconectadas que implica un análisis cuidadoso de las interacciones territoriales en el área metropolitana de Cochabamba, que no solo se expande por el crecimiento del borde urbano, sino que va incorporando a un número importante de ciudades dentro de la ciudad y que se concentran cada vez más lejos de lo central y tienen diversas prácticas de apropiación urbana; 3) a finales de la década de los noventa es un momento donde la coyuntura ideológica en crisis (guerra por el Agua 2000, guerra del Gas 2003 donde los discursos de compromiso social e ideología política empiezan a eclipsarse, entonces existe una ansiedad por “creer en algo”, y el retorno de lo religioso podría ser una alternativa. Entonces, que el Minerito sea un efecto de la apropiación del espacio por la religiosidad popular y que se establezca a espaldas del Cristo de la Concordia puede ser una opción y a la vez una resistencia de la población popular, que con la brújula de la migración, las *k'oadas* y la fiesta emiten la continuidad del *ch'allar* a la Pachamama sin que la sombra del Cristo de la Concordia opaque las *milluchadas* y el comercio que bulle alrededor.

El Minerito: alma en pena migrante

José Suárez en su estudio de “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana de Cuicuilco” señala que uno de los sentidos religiosos en este barrio mexicano, pueden constituirse como el sentido de lo religioso de lo institucional que busca indagar la organización de migrantes y la mediación del mundo rural y urbano.

Los migrantes cuando llegan a la ciudad traen consigo construcciones históricas en proceso, parte de su cultura que son herencias sociales que desafían a cada generación para discernir entre la necesidad de asumir esa herencia y transformar las partes caducas de ella [...] los aspectos que comparten tanto migrantes como ciudadanos son la fe y las creencias tanto de la religión occidental como de la originaria, de esta manera se unen para celebrar los ritos propios de tributo y agradecimiento a la madre tierra, como características tanto ciudadinas como urbanas (Reyes Ortega 2011, 47, 50).

En este sentido, Juan Cristóbal MacLean indica que

los altares populares de alguna forma, son un resabio o un rescoldo de cuando la cultura criolla popular era muy fuerte y campeaba. Los primeros viernes de la Recoleta, hasta hace relativamente poco, 30 o 40 años, eran todo un despliegue poderoso de misas, polleras, platerías, aguayos, dulces, confites. Cosas así ya no se ven, quizá ya ni en los pueblos.³

Esa elasticidad de lo religioso hace que la figura del “minerito mártir” convoque a recomponer un *axis mundi*, la manera de organizar el sentido religioso y el territorio en el Minerito consta de una capilla central, y varios puestos de venta alrededor de la capilla, donde por lo general se ofertan mesas especialmente blancas,⁴ velas, carbón y vino. Se puede constatar que existen dos *yatiris* que permanentemente ofrecen sus servicios de lunes a domingo y los viernes, especialmente los primeros viernes pueden estar hasta cinco *yatiris* ofreciendo bendiciones y *milluchadas*.⁵

Según las observaciones realizadas existen muchos devotos que se inclinan por acudir al Minerito, especialmente los primeros viernes y por lo general varios indican que son escuchados frente a sus demandas que los angustian, y que ellos interpretan que se da por ser una “mártir” que fue asesinado brutalmente y desde “el cielo” nos protege, ese lugar de idealización del Minerito esencialmente está configurando un discurso por dos aspectos “padre de familia sacrificado” y el ser “migrante”, estos dos sentidos hacen que la población que se dirige a este espacio sagrado, sean personas

3 <https://www.facebook.com/search/top/?q=juancristobalmclean> (ya no está disponible el post. Fecha de enlace: mayo 2017).

4 En el trabajo de campo realizado, constantemente salían a relucir relatos de que también existen las mesas negras, en las cuales se practica el embrujo; estas prácticas no pudieron ser constatadas pero algo que nos llamó la atención fue encontrar altares ocultos con cabellos de mujeres enterrados en ollas de barro, pero no se pudo indagar más al respecto.

5 No es necesariamente un rito para rendir culto a la Pachamama, es una invocación para recibir energía, y para llamar y curar el *ajayu* y el ánimo.

adultas entre 30 a 60 años y especialmente gente de condición popular o varios aldeaños a la zona este o sur.

Los *yatiris* que suelen estar en inmediaciones del Minerito, señalan que el día especial para la devoción son los primeros viernes del mes, es por eso que los devotos que desean realizar especialmente la *k'oa*, ofrecerle una mesa y encender velas, suelen acudir cualquier viernes o los martes, si necesitan que sus milagros sean escuchados y comprendidos:

Los *yatiris* dicen que este es un lugar sagrado, la gente que viene con fe, se les cumple su pedido, por eso hay que venir con devoción, luego para agradecerle hacen plaquetas, le dan misa o vienen con su plato de comida y su familia, por eso hay que llevarle oraciones y velas si quieres que se te cumpla el poder de la fe (entrevista a José Cardona, 2016).⁶

Según varias indagaciones, el motor central de los pedidos sería el sentido de lo laboral, protección y salud para toda la familia. “Hace cinco años lo conozco al Minerito, vine a pedirle varias cosas con fe y me ha ido bien en los negocios” (entrevista a Iván Arévalo, 2016).

Shirley por las rutas del don

Según DaMatta (2002 [1979]) las celebraciones rituales son momentos extraordinarios que permiten focalizar un momento de la realidad social, su ideología dominante y su sistema de valores. En ellos se toma conciencia del mundo, se alimenta la creación y la reflexión, al mismo tiempo que permiten cambiar el significado de lo cotidiano (Giorgis 1999). ¿Qué sucede si lo cotidiano es considerado como una amenaza, donde la violencia extrema se apodera de la interacción social? ¿Qué rituales se construyen en base a la tierra marcada por la sangre? Estas preguntas guiarán los siguientes apartados.

El caso de Shirley Quispe resulta ser una almita milagrosa, que fue asesinada brutalmente por su pareja y ha concitado en estos últimos años peregrinaciones y prácticas de religiosidad popular de relevancia.

6 Estas entrevistas son parte del documental “El poder de creer” UNICEN Ingeniería de la Imagen.



Foto 2: Shirley Quispe.⁷

La muerte de Shirley fue un caso de feminicidio. Este acto violento perpetrado en Sipe Sipe concitó que varias personas allegadas a ella expandieran la leyenda urbana a nivel regional, local e internacional, lo interesante es que el altar central de Shirley se encuentra en el enclave al camino a Inca-ray Sipe Sipe, donde aún persisten tradiciones ancestrales especialmente en la época del año nuevo indígena, es entonces este territorio donde van varios de los devotos especialmente los primeros lunes.

Para Monsiváis (1998) los mitos y leyendas urbanas de la religiosidad popular, son una manera de vivir la ciudadanía pero no con un ente estatal que garantice los derechos y obligaciones en la urbe, más bien hablamos de un mediador simbólico ritual que en el caso de Shirley, es una entidad protectora, especialmente de las mujeres y jóvenes que le van a rendir tributo, ya que existen tres pedidos esenciales: a) tener hijos y conseguir pareja, b) suerte en los estudios, y c) protección y ayuda a capturar criminales (los mismos policías de Sipe Sipe mencionaron que les hace soñar donde están los malhechores). Entre los principales elementos rituales que se pueden ver, están las flores y las velas, también hay *k'oas* pero no en mayor cantidad. Las velas son lo predominante y nos hacen pensar en la velocidad de la luz que sincroniza con las demandas entabladas a esta alma en pena.

7 "Al Rojo Vivo", Telemundo. <https://www.youtube.com/watch?v=8mTwbR38ZII> (23.01.2025).

“La Shirley era una pastorcita⁸ y su novio la ha matado, de ese modo he venido y me ha dado muchas cosas, me ha ayudado a concebir un hijo, vine primer lunes del mes y varios lunes y me he embarazada” (entrevista a Carla Lorena Montes, 2016). “He pedido una gallinita criolla y me ha dado, ahora me siento feliz porque tengo una mujer de pollera como esposa, porque he tenido fe y me ha dado” (entrevista a Johnny Crespo, 2016). Marcel Mauss en 1924, en su “Ensayo sobre el Don” definía los actos de intercambio recíproco en diferentes sociedades como “fenómenos sociales totales” en los que se establece un sistema de prestaciones y contraprestaciones de múltiples objetos materiales y suntuarios, en los que están involucrados los miembros de un grupo social (en Giorgis 1995, 24). Es en esta dirección que estos intercambios constan de tres opciones: dar, recibir y devolver. Estos actos entonces responden a un carácter obligatorio.

Caso Gunnar y las redes familiares de la fe

Gunnar Mamani Chavarria falleció el 6 de junio de 2013 y concitó la atención de la población por ser un joven que se cayó en el paso a desnivel del puente Huayna Capac, falleciendo de manera inmediata, muchos canales de televisión, prensa escrita y varios feligreses visitan el altar construido a pasos de donde sucedió el fatal accidente; este lugar fue intervenido varias veces por la intendencia, ya que se lo consideraba un lugar que fomentaba el consumo excesivo de bebidas alcohólicas, generando una tensión entre la familia de Gunnar, los devotos y la intendencia. El relato de esta almita milagrosa es el siguiente:

La última vez que Benedicto habló con su hijo fue mediante una llamada telefónica; el joven había salido con sus amigos y se reportó ese 6 de junio por la tarde. “¿A qué hora vas a estar en la casa?”, preguntó el padre. “A las siete... siete y media”. Apúrate, mañana es lunes, tenemos que trabajar”. “Sí papito, ya me voy a ir”, esto fue lo último que escuchó decir a su hijo.

Luego de una comunicación con uno de sus hermanos, Gunnar llamó a su madre, quien creyó escucharlo decir que estaba en Santa Cruz (hablaba del Parque Mariscal Santa Cruz, en cuyas inmediaciones se realizaba la kermesse a la que asistió ese día del maestro). “Volví a llamar y no me contestó, varias veces lo intenté, pero no contestaba”. Para la mañana del lunes, la preocupa-

8 Lo interesante de este relato, es que esa idea que era una pastorcita es similar a la historia de la Virgen de Urkupiña. Eso convoca a ver como se rescribe la historia de Shirley con un relato oral conocido.

ción se incrementó. “Él tenía la llave del taller y siempre abría temprano, aunque durmiera tarde. A las ocho ya estaba todo barridito y él bien peinadito”, cuenta Mamani. Preguntar al compadre de Gunnar (vecino de la zona) con quien fue al evento, no tranquilizó a nadie. “Ayer lo dejé, le he buscado toda la tarde, no sé. Debe estar con sus amigos”, indicó deslindándose de alguna responsabilidad.

Esperaron hasta la tarde, a la expectativa de verlo aparecer, creyendo que el miedo a la reprimenda era lo que retrasaba su retorno. El martes, el miedo se apoderó de toda la familia. Forzaron la puerta del taller, temiendo encontrarlo adentro, herido o inconsciente, pero no había nadie ahí. Decidieron reportar su desaparición.

En su trayecto para comprar un candado para la cerradura dañada Don Benedicto compró un periódico y entre las notas policiales vio la foto de un joven, con la ropa que Gunnar usaba la última vez que lo vieron. “¡Hortencia, tu hijo está muerto!”, le dijo el padre a la madre, como intentando no dejar ver su propio estremecimiento. Los reclamos al vecino no dieron consuelo, nada sería lo mismo (Sahonero 2016, s. p.).

Gunnar Mamani quien falleció por un accidente estos últimos años ha logrado tener muchos devotos, en especial gente joven que busca ser asistido frente a la demanda de sus estudios o de conseguir trabajo, según un testimonio de un devoto, es reconocido por los choferes que circulan por el puente Huana Kapac que es un enclave que une el sector este con el oeste y la zona sud con el centro de la ciudad.

Toda clase de gente viene a pedirse, transportistas, empresarios jóvenes, dejan papelitos pidiendo vender casas o terrenitos, también salir profesionales o ganar demandas policiales (entrevista al padre de Gunnar Benedicto Mamani, 2016).

La leyenda urbana de Gunnar ha concitado la atención de mucha gente que a veces transitaba por este espacio urbano, donde era reconocido como un lugar de flujo del transporte público o donde se podía comprar carbón, el hecho de que el fatídico accidente haya ocurrido en este territorio marca algo interesante, como señala Carlos Crespo, la segregación espacial urbana en la ciudad de Cochabamba, es parte de la historia larga de este ecosistema urbano:

Un rasgo de la transformación del centro histórico es la modificación de la unificación centro periferia, este término ha sido utilizado para referirse a las desigualdades sociales, económicas, desiguales de distribución espacial, para describir un orden económico, desiguales, son los límites de un pueblo, de una ciudad, de una región Norte o Sud, permitiendo la oposición de los

lugares, pero sobretodo posibilita proponer un modelo explicativo de esta diferenciación: la periferia está subordinada porque el centro es dominante (Grataloup 2007, citado por Crespo 2017, 45).

La segregación urbana que de manera constante ha condicionado la formación social cochabambina en su larga historia a principios del siglo XXI ha desencadenado que exista una especie de retorno de imaginarios urbanos de la religiosidad popular, esa ciudad que largamente era transitada por las procesiones de santos patronos locales o vírgenes que era la encarnación del amparo divino, poco a poco fueron diluyéndose frente a las masas anónimas que circulan por los malls y supermercados, mientras que la globalización y sus artefactos, los puentes y sus conexiones con los barrios cerrados o archipiélagos urbanos de las clases altas proliferaban en la década de los 90, las almitas milagrosas se instalan en la carretera como enclave de la religiosidad popular que genera nuevos sentimientos de pertenencia a manera de resistencia, frente a los no lugares.

Almitas milagrosas en la paradoja del “morir mal” y el “vivir bien”

En la cosmovisión andina las *apachetas* son altares destinados a los dioses tutelares, son lugares de descanso del viajero toda vez que se hallan a mitad del camino entre los cerros vemos una especie de montículos artificiales formados por la acumulación intencional de rocas de diferente tamaño, estos altares “son lugares indicados para que los yatiris o Sacerdotes andinos puedan realizar sus ceremonias para la Pachamama u otra deidad sagrada” (Huarachi Revollo 2015, 22).

A la vez varios estudios etnográficos señalan que la colina de San Pedro era un espacio considerado como un *apu*, lugar sagrado que tenía como complemento el Tunari en latitud noroeste, en esta colina se tenía desde tiempos prehispanicos huacas que se adoraban y eran una suerte de espíritus protectores.

Los procesos de territorialización de espacios como la serranía de San Pedro no son algo azaroso, reflejan una continuidad con la cosmovisión andina en tanto los *apus* y *apachetas* dan un dominio sagrado al espacio, por eso mismo, no podemos descartar la idea de la memoria a largo plazo que en el siglo XXI sigue configurando procesos de apropiación entendidos desde la supervivencia y el culto al mártir del Minerito, aunque sea a espaldas del símbolo turístico urbano del Cristo de la Concordia, que viven, se comunican y yuxtaponen en un mismo espacio. Una serranía, un *country*

club y un altar son las cartografías que dibujan no solo una santísima trinidad en el espacio urbano, sino también un mundo compartido.

El día jueves 9 de septiembre de 2021 la Unidad de Gestión de Recursos Naturales de la Alcaldía intervino la serranía de San Pedro, específicamente el santuario del Minerito, para retirar su gruta, con palas mecánicas y maquinaria pesada la guardia ambiental y el PLANE fueron testigos de esta intervención violenta bajo el criterio de preservar “la serranía de San Pedro como área protegida natural, donde existen especies endémicas de flora y fauna” tal como explicó el responsable de la Gestión de Recursos Naturales, Rene Camacho. Este acto es una evidencia de la poca tolerancia a la “libertad de culto” que tienen los ciudadanos, y a la vez este criterio higienista moderno que ya se vio con anterioridad el año 2016 cuando quisieron destruir el santuario de Gunnar en el puente Huayna Capac. Este acto evidencia el imaginario de “ciudad ecológica” que se quiere construir sin respetar el patrimonio cultural, que representan las historias locales y las creencias de los feligreses que portan una simbiosis religiosa que ha sido acallada por la “otra ciudad turística” que da las espaldas a las maneras de interconexión basados en un enclave de la religiosidad popular.

La Ley N.º 1161, del 11 de abril del 2019 en el gobierno de Evo Morales, en el marco de la política del Vivir Bien indica:

La presente Ley tiene por objeto establecer un marco jurídico de derechos y deberes para el ejercicio de la libertad religiosa y de creencias espirituales de acuerdo a sus cosmovisiones, de culto, de conciencia y de pensamiento de forma individual o colectiva, pública o privada; y el reconocimiento institucional de las organizaciones religiosas y de creencias espirituales en el Estado Plurinacional de Bolivia.

La segregación urbana que de manera constante ha condicionado la formación social cochabambina en su larga historia a principios del siglo XXI ha desencadenado que exista una especie de retorno de imaginarios urbanos de esta ciudad que largamente era transitada por las procesiones de santos patronos locales o vírgenes que era la encarnación del amparo divino, poco a poco fueron diluyéndose frente a las masas anónimas que circulan por los *malls* y supermercados, mientras que la globalización y sus artefactos, los puentes y sus conexiones con los barrios cerrados o archipiélagos urbanos de las clases altas proliferaban en la década de los 90, las almitas milagrosas que se instalan en la carretera como enclave de la religiosidad popular que generan nuevos sentimientos de pertenencia a manera de resistencia, frente a los no lugares (Augé 2004), también han pasado a ser desalojadas, sin

un criterio de apropiación territorial desde una percepción de integración y respeto a las diversas culturas que conforman la región metropolitana y el Estado Plurinacional de Bolivia.

El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas-originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado (Huanacuni 2010, 11).

El respeto y la armonía entre las culturas en la vida cotidiana son sometidas a antiguas prácticas de segregación urbana, que existieron en el Cercado desde tiempos de la colonia, y en la actualidad sobreviven, más allá de la retórica de la ley que promueve la “libertad de culto”, lo cual es evidente en el caso del Minerito y Gunnar ya que la alcaldía con una visión higienista prefiere demoler altares religiosos y enterrar doblemente a los muertos, sacar con una pala mecánica el busto del Minerito y demoler sus *apachetas*, está muy lejos de la concepción del Vivir Bien es más bien una manera de sepultar las *apachetas* donde descansan nuestras huacas sagradas y también derribar las territorialidades del amparo que se erigen frente a coyunturas sociopolíticas y la falta de respuestas a la seguridad ciudadana.

Conclusiones

1. La región metropolitana tiene muchas maneras de exhibir sus miedos, una manera de aproximarse a las formas de expresión ciudadana frente al acto violento, es el estudio de las entidades protectoras del amparo, entendidas como las almitas milagrosas, que siempre han existido en el imaginario urbano de la religiosidad popular, pero en este estudio se buscó relacionarlas con los sentidos de apropiación urbana, de lo cual se puede concluir que estos espacios donde se construyen altares y son visitados por una cantidad considerable de devotos son puntos de enclave.
2. El estudio de caso de las almitas milagrosas logra indagar que sucede con la fragmentación y segregación urbana, dentro de la categoría del buen vivir, ya que las prácticas y discursos generan dispositivos de apropiación territorial que imprimen maneras de entender la vida cotidiana desde la búsqueda con la armonía entre sujeto, comunidad y

cosmos de la cosmovisión andina, entonces una manera de reconciliarse con la muerte violenta de las almitas milagrosas es darle un sentido de construcción de identidades del amparo que permite tener un nexo con el *axis mundi* que construyen desde prácticas rituales de la vida cotidiana, desde sus micropolíticas de sobrevivencia que no se quedan en recursos retóricos del Buen Vivir como marco política del Estado.

Referencias bibliográficas

- Augé, Marc. 2004. *Los no lugares. Espacios del anonimato: antropología de la sobremodernidad*. Traducido por Margarita N. Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Crespo, Carlos. 2017. “Cuatro momentos del ideal segregacionista urbano en la ciudad de Cochabamba”. (Documento de trabajo).
- DaMatta, Roberto. 2002 [1979]. “Carnavales, desfile y procesiones”. *Istor: Revista de Historia Internacional* III, n.º 9: 30-54.
- Eliade, Mircea. 1957. *Lo sagrado y lo profano*. Traducido por L. Gil. Madrid: Guadarrama.
- Georgis, Martha. 1999. “Y hasta los santos se trajeron”. *La Fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Tesis de Maestría, inédita.
- Huanacuni, Fernando. 2010. “Buen vivir / Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas”. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huarachi Revollo, Albino. 2015. *Cosmovisiones. Costumbres y tradiciones andinas*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Lonergan, Bernard. 2017. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Traducido por Francisco Quijano. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Monsiváis, Carlos. 1998. *Los rituales del caos*. México, D.F.: Era.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel. 2023. “La caza del ciervo. Mitología, antropología y teoría de juegos”. *Revista Poética Medieval* 37: 377-424.
- Reyes Ortega, Aleida. 2011. “Ch’utillos, fiesta de integración sociocultural en el ámbito urbano”. *Villa Libre. Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos* 7: 45-64.
- Restrepo-Millán, José María. 1955. *Vicisitudes de palabras*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Rodríguez Ostría, Gustavo, Humberto Solares Serrano, María Lourdes Zabala Canedo y Evelyn González Sandoval. 2009. *Vivir divididos. Fragmentación urbana y segmentación social en Cochabamba*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Sahonero, Mirla. 2016. *Monumentos de la carretera*. http://www.opinion.com.bo/opinion/revista_asi/2015/1206/suplementos.php?id=7909 (23.01.2025).
- Silva, Armando. 2013. *Imaginario. El asombro social*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Suárez, José Hugo. 2013. “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana de Cuicuilco”. *Revista de Investigación Cuicuilco* 20, n.º 57: 207-227.