



**Buen vivir y cultura.
Estudio de una
dicotomía.**

RESUMEN

El significante interculturalidad, acuñado en América Latina, ha trasvasado sus fronteras para entrar en todas las instituciones públicas de Occidente. La celeridad de su expansión, pareja al fenómeno migratorio, no ha permitido una reflexión sobre la complejidad de su significado que debería partir del de su lexema "cultura". Las colisiones de intereses económicos dispares, provocadas por la globalización económica y política, han desvelado una no despreciable asimetría conceptual, claramente perceptible, entre la categoría occidental cultura y la de las poblaciones originarias americanas Buen Vivir. La responsabilidad de la Antropología y de todas las Ciencias Sociales es buscar los espacios conceptuales de confluencia que permitan la convivencia retroalimentadora entre ambas poblaciones. Para ello será necesario que el homo occidental vuelva a reconciliarse con sus orígenes, guiado por el homo originario americano. Un camino apasionante que obligará a la revisión de todas las estructuras organizativas de Occidente y que permitirá la creación de puentes para la comunicación de los saberes y logros ya compartidos.

PALABRAS CLAVE: Interculturalidad; Buen Vivir; microcosmos; imaginario; acto ético

ABSTRACT

"GOOD LIVING AND CULTURE. STUDY OF A DICHOTOMY "

The significant multiculturalism, coined in Latin America, has decanting their borders into all public institutions of the West. The speed of its expansion, close to the immigration phenomenon, has not allowed a reflection of the complexity of its meaning which comes from the lexeme "culture." Collisions of disparate economic interests, due to economic and political globalization, have revealed an appreciable asymmetry conceptual clearly perceptible between Western culture and the category of Good Living from the American native populations. Responsibility for all Anthropology and Social Sciences is seeking conceptual spaces that allow feeding back confluence and coexistence between the two populations. This will require that the Western homo again reconciled with its origins, guided by American native homo. An exciting way to force the review of all organizational structures of the West and that will create bridges of communication and shared knowledge and achievements.

KEYWORDS: Interculturality; good live; microcosm; imagery; ethic action

 **MARÍA ÁNGELES DELGADO BURGOS, PH. D**

 Investigadora Prometeo SENESCYT .Coordinación Zonal 4.

 angelesdb2@hotmail.com

 **DANIEL BARREDO IBÁÑEZ, PH. D**

 Investigador de la Universidad de las Américas

 daniel.barredo@udla.edu.ec

 **CRISTINA SAN JUAN VELASCO MG.SC**

 Investigadora en la Universidad de Valladolid (España)

 cris_sjv13@hotmail.com

 **NAKIN ALBERTO VÉLIZ MERO, MG. SC**

 Investigador en la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí

 nakin.veliz@uleam.edu.ec

ARTÍCULO PRESENTADO PARA REVISIÓN: 15 DE AGOSTO DE 2014

ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 26 DE SEPTIEMBRE DE 2014

1. El presente trabajo fue financiado por el Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador, así como a través de los fondos propios de los autores.

técnicas y tecnologías desarrolladas por la cultura occidental tienden a emplearse globalmente sobre todo para contrarrestar su avance.

En las siguientes páginas, hemos pretendido construir un marco epistemológico a partir del cual sea posible trascender las claves conceptuales que se adscriben a la categoría identidad cultural, sin aislarlas de los marcos específicos en los que surgieron, porque, sin esa filiación referencial, la valoración de sus resultados puede ser peligrosamente magnificada, abortando la constitución objetiva de las potenciales alternativas de convivencia intercultural que puedan surgir.

Nuestras reflexiones en esta tarea comienzan con la aproximación al actual entorno conceptual de interculturalidad, para continuar con las indagaciones antropológicas, etnográficas y geopolíticas occidentales más relevantes, con el fin de determinar las claves conceptuales que configuraron la categoría de cultura y el entorno justificativo de los encuentros y desencuentros.

Con el propósito de conocer al Otro, hemos buscado los ejes de conocimiento que establecieron los códigos relacionales de algunas poblaciones originarias, recurriendo a sus fuentes de transmisión y a sus propias interpretaciones.

Este rápido recorrido lo cerramos con el intento de recrear un espacio de confluencia dialógica en el que las dos categorías asimétricas de Cultura y de Buen Vivir puedan complementarse para la transformación de los contextos que las dividen y enfrentan.

1.- BÚSQUEDA DEL ENTORNO CONCEPTUAL DE INTERCULTURALIDAD EN LA GLOBALIZACIÓN MIGRATORIA

Si el término multiculturalidad es el reconocimiento de la pluralidad cultural, la interculturalidad, por su parte, exige la interrelación y transfusión cultural en un marco igualitario y de respeto (Dietz, 2012). Algunos de los procesos descritos brevemente en las líneas anteriores, como la globalización, han creado marcos de apariencia paliativa de la pobreza en el discurso ficcional de la riqueza compartida. A través de fenómenos como la deslocalización empresarial (Muñoz, 2007), las poblaciones -ajenas al beneficio económico, proclamado éste como bien común- van perdiendo gradualmente sus territorios sin siquiera percibirlo.

Los opuestos riqueza/pobreza se presentan como el símil del Yo y del Otro, al sintetizar las claves de cada patrón opuesto de la pervivencia humana y reactivar, con reiterada obsesión, la sempiterna dicotomía antagónica alma/cuerpo o civilización/salvajismo⁽³⁾. Con este ejercicio, el monólogo neoliberal está dispuesto a deglutir todos los

imaginarios para anular cualquier residuo de cooperación retroalimentadora entre los pueblos, con lo cual se diluye el sentido de interculturalidad propuesto.

Se impone, además, un movimiento migratorio fundamentado en los factores de atracción y expulsión explicados por Castles (2010) y resumidos de la forma siguiente:

“en el marco del capitalismo, la migración responde, por el lado del factor “expulsión”, a la necesidad de sobrevivencia, y por el del factor “atracción”, a la necesidad de incorporar una fuerza de trabajo subordinada que permita a los empleadores ejercer una presión salarial a la baja con gran beneficio para la competitividad de los productos.” (Aragonés y Salgado, 2011: 49).

La cada vez menor disponibilidad de recursos evoca la situación de los entornos hostiles paleolíticos, en los que fue necesaria la *cooperación instructiva* (Lipton, 2010) para poder ocupar los escasos espacios abastecedores. Sin embargo, el sistema de producción capitalista, mediante conceptos como el de la competitividad⁽⁴⁾, alienta la dialógica del nosotros y ellos que es la que, consciente o inconscientemente, estructura a la población mayoritaria.

La ausencia de la información procesual histórica o su presencia, previamente transformada, han conseguido que el discurso desarrollista sea en muchos casos el único referente. En este punto de inflexión, es oportuno detenerse y preguntar hasta qué punto interviene la cultura, porque -supuestamente- es la pieza primordial, como referencial primigenio de las fluctuantes relaciones entre los grupos y de éstos con sus ecosistemas.

La respuesta es compleja porque está sujeta, por una parte, a las reinterpretaciones de los otros sobre ellos y a la inversa; y, por otra, a las que hace el grupo de forma interna en cada uno de sus momentos adaptativos o transformadores.

No debemos ignorar que el concepto “cultura”, en la mirada al Otro, es un ejemplo más de lo perdurable como signifiante y efímero en su significado. Sería muy osado el estudio de cualquier cultura, como un corpus cerrado, sin hacer un seguimiento temporal de sus sucesivas regulaciones adaptativas, y una investigación de sus interacciones de lo individual con lo colectivo, con el espacio de recursos y con los otros grupos en vecindad. Las tensiones internas de cada grupo, resueltas de forma horizontal o vertical, condicionan la aparición de asociaciones simbólicas que originan diferencias sustanciales en las concreciones culturales -siempre

coyunturales- por la permeabilidad de los intercambios de información o de las resoluciones entre los implicados.

Sirva de ejemplo el grupo originario Naso Tjërdi, ubicado a orillas del río Teribe (en la provincia panameña de Bocas del Toro), que durante la primera mitad del siglo XX integró el término rey/king en su registro lingüístico para la denominación del representante de su comunidad ante el gobierno panameño, a imitación del vecino grupo caribeño Miskito; curiosamente, y por la misma presión externa, en el siglo XVII los Miskitos incorporaron este término para convenir con los comerciantes-piratas ingleses, según explica Delgado (2009).

Ante la inevitable pregunta de si ese término tuvo el mismo significado para los grupos originarios que para sus interlocutores, la respuesta es negativa, porque -incluso en la actualidad- estos grupos a nivel interno no le conceden ningún poder a este representante puntual, sino que actúa, simplemente, como un transmisor de las decisiones refrendadas por sus respectivas asambleas (Delgado, 2011). Estos casos concretos demuestran la permeabilidad en la asunción de un signifiante, como préstamo lingüístico, pero carente del significado que le refiere. Desde la mirada externa, años más tarde y sin realizar la retrospectiva oportuna sobre el origen del término, si la mayoría de los antropólogos, provenientes de espacios estratificados, afirman que estos grupos disponen de una estructura organizativa similar a la suya, no podrán demostrarlo hasta que estos grupos u otros no completen el perfil de la jefatura con las asociaciones que la definen en el espacio de sus analistas: el de la propiedad privada; delegación en la toma de decisiones; elaboración de leyes; en definitiva, el ejercicio de la coerción, porque

“todas las sociedades indias son arcaicas: ignoran la escritura y «subsisten», desde el punto de vista económico. Por otro lado, casi todas están dirigidas por líderes, por jefes y, característica decisiva digna de llamar la atención, ninguno de estos caciques posee «poder». Nos encontramos, pues, enfrentados a un enorme conjunto de sociedades donde los detentadores de lo que en otras partes se llamaría poder, de hecho carecen de él; en las que la política está determinada como campo falto de toda coerción y de cualquier tipo de violencia, ajenas a toda subordinación jerárquica; en las que, en una palabra, no se da ninguna relación de mando-obediencia.” (Clastres, 2010: 7).

La extrapolación de lo propio, en la mirada interpretativa a lo ajeno, ha sido una práctica muy habitual en la lectura de las culturas, quizá con

INTRODUCCIÓN

El escenario contemporáneo podría estructurarse en función de la correlación entre dos fenómenos complementarios: la globalización, como expansión económica internacional - particularmente de los grandes conglomerados comerciales- con la consiguiente homogeneización de los mercados; y, por otro lado, la llamada “occidentalización” (Khondler, 2000: 17), es decir, el establecimiento de los valores culturales occidentales como valores internacionales de convivencia.

Frente al ímpetu imperialista⁽²⁾ hegemónico, asistimos asimismo a un impulso de carácter contrahegemónico que propugna una reivindicación cultural desde lo local y lo regional (Bolívar, 2001). O dicho de otra forma: “*Lo interesante es que en el nuevo paradigma la cultura local se convierte en un hecho de la cultura nacional, y la civilización en un hecho global de carácter mundial*” (Oller y Barredo, 2013: 43). En este proceso cobran especial importancia los medios de comunicación como mediadores simbólicos, a pesar de que sus funciones de servilismo político y económico son subrayadas incluso desde la teoría clásica (Siebert y Paterson, 1967). Sin embargo, el uso cada vez más generalizado de las TICs tiende a condesar los efectos mencionados atrás: en síntesis, se produce un mayor acceso desde la periferia a los contenidos originados por las grandes plataformas fundamentalmente occidentales, lo cual conlleva una erosión o sustitución de los valores culturales identitarios. Pero quizá el efecto más interesante es la existencia de una cada vez mayor reorganización cultural, precisamente a través de un conocimiento más exhaustivo de las acciones culturales hegemónicas, así como del aprovechamiento de las nuevas posibilidades de organización:

La principal novedad no es la aparición de un pensamiento crítico, sino que ahora la sociedad civil cuenta con herramientas fácilmente accesibles para responder activamente y en conjunto ante la gestión de los recursos simbólicos, con independencia de las instituciones políticas o de los medios de comunicación. (Oller y Barredo, 2012: 13).

Se da entonces la paradoja de que el conjunto de

2. Nos referimos a la injerencia sistemática en las rutinas culturales de las clases o sociedades subyugadas, con el fin de reordenar los patrones simbólicos identitarios (Petras, 1993).

3. Ya desde la conquista americana y durante todo el S. XX las preguntas de los Estados seguían siendo las mismas ¿tienen alma los indios? o ¿tienen uso de razón?

4. Según Félix (2011: 173-174) una de las incapacidades de la producción capitalista se resume en los “ajustes”, según los cuales se emprenden rebajas salariales o despidos en masa, se alargan las jornadas laborales, etcétera, con tal de conseguir una mayor competitividad empresarial.

el doble fin de justificar la identidad inequívoca y objetiva que permite la intrusión analítica en lo foráneo y, a la vez, que se enarbola la superioridad de lo nativo.

II.- HUELLAS DE LA CALIFICACIÓN “CULTURA” EN LA RELACIÓN INTERCULTURAL Y EN SUS TIEMPOS ECONÓMICO-POLÍTICOS OCCIDENTALES

Muchos occidentales, estudiosos de los Otros, han colaborado en la expansión de las premisas organizativas de las superestructuras a las que territorial y conceptualmente pertenecían, todas validadas por los mismos acuerdos de su criterio científico.

Desde mediados del siglo XX, la polémica entre ellos sobre la concreción del concepto cultura ha generado espacios programados de reinterpretación aislados, apareciendo como reactivos unos de otros, quizá por una solapada competitividad científica o por la obediencia a las claves complementarias para la recreación de lo ajeno, desde la preeminencia interpretativa de lo propio.

El significativo cultura inicia su progresión conceptual con el término latino cultio, significando “cultivar”, constatando su adscripción a dicha actividad íntimamente relacionada con la política de colonización agrícola del Imperio, según describen Corominas y Pascual (1980).

Durante el siglo XVI se le agregó “evangelizar”, como estrategia expansiva-unificadora de la Iglesia y de su manifestación espacio-temporal, la Monarquía Moderna (Delgado, 2009).

A lo largo del siglo XVIII, Immanuel Kant le sumó “civilizar”, en el sentido ilustrado, para sobreponer el estado natural con su antagonismo propio -individuo/colectividad, “la insociable sociabilidad”, según expresión textual (Kant, 1999: 107) -a la creencia religiosa, como comunidad universal anuladora del ejercicio de la razón práctica, libre de coacción. Con esta oposición, el filósofo alemán pretendió generar una igualdad de derechos universales con el incremento de la cultura para evitar las fricciones entre los diferentes pueblos -léase, la inercia del uso del término con la significación de desarrollo de las facultades intelectuales, manteniéndose la dicotomía civilización/cultura.

En el siglo XIX y en la primera mitad del XX, aparecen conceptualizaciones en estado de complementariedad, como en el caso de Émile Durkheim y Marcel Mauss (1996), que mediatizada por las pretensiones expansionistas de la III República en África y Asia, diferenciaba

claramente entre cultura -como representación exclusivamente nacional- y civilización -como manifestación de las naciones con una base moral común-, léase universalismo conceptual como forma encubierta de colonización; y desde la Antropología inglesa con Edward Taylor (1978, 1981), James Frazer (2006) o Bronislaw Malinowski (1993), que establecieron la complementariedad entre cultura y civilización en un eje temporal de comprensión del avance de las sociedades, con los opuestos primitivo/civilizado, del que es interesante resaltar: la pervivencia de elementos primitivos en algunas sociedades civilizadas, a modo de supervivencia caduca al no estar asociados a alguna utilidad; la importancia del mito para establecer las leyes del pensamiento de la humanidad y como fuente de reconstrucción histórica, manteniendo la dicotomía Historia/Mito; la división que establece de producciones materiales y espirituales que sirvieron para ampliar y diversificar el concepto de cultura, a modo de material inventariable; y, por último, el establecimiento de la progresión calificadora de sociedades desarrolladas o no, en función de la educación y cultura recibida por sus miembros, que tuvo una gran repercusión en los principios justificativos del colonialismo europeo y, como consecuencia, en la imposición de límites espaciales con la creación del espacio opaco intermedio para la invisibilidad del Otro. A Bronislaw Malinowski se le ha considerado el pionero del funcionalismo; el introductor de la estrategia de observador participante en el trabajo etnográfico; y el que repudió a la historia -quizá por ese rechazo no pudo liberarse de la perspectiva “etic”.

Es curioso que el debate entre la tendencia evolucionista y funcionalista se haya prolongado hasta nuestros días, en los mismos términos básicos de su inicio: a la vez que los evolucionistas persisten en la catalogación de grados de progresión cultural, intentando crear estructuras opuestas que se mantienen veladas en los códigos simbólicos persistentes a la temporalidad; por su parte, los funcionalistas aún insisten en que para el estudio de la cultura no es necesario el seguimiento de su historia como proceso temporal. Esta dicotomía tenaz de las acciones de demostrar u omitir las variables culturales en el tiempo, ¿no sobrevendrá de la unicidad de establecer como única referencia válida las estructuras organizativas del presente, bien justificando la evolución, como prosperidad, o bien utilizando el olvido, como ratificación de la atemporalidad del presente? ¿Quizá estas dos posturas refieren al creacionismo católico y al determinismo presbiteriano? Estas interrogantes merecen un estudio más detallado que posponemos por ahora, para recorrer el camino de sus derivaciones transitorias en la definición del Otro.

5. Max Weber (1997) abrirá la puerta a la dimensión espiritual, afincada en el código de valores éticos protestantes.



En las mismas fechas apareció, en clara oposición a la inglesa, la escuela alemana⁽⁶⁾, que estando condicionada por su reciente proceso estatal unificador, estableció la dualidad antagónica comunidad/sociedad, en constante tensión interna: la primera, para Tönnies (1979), basada en el parentesco por lo que potencialmente afirmaba que podía llegar a ser manipuladora de sus miembros, como la nación; la segunda, resultante de la asociación provechosa, que permitía que sus ciudadanos consiguieran sus fines, como el Estado. Así, con esta dualidad, dependiendo del contexto y concreción del proceso discursivo interno, se ratificaban sus estructuras políticas, bien como dianas de la preocupación central de la legitimación desde su origen, bien por la permanencia atemporal, pero ambas convertidas en herramientas para el análisis de cualquier población foránea.

La escuela norteamericana, con Boas (1964) como iniciador, dio gran relevancia a la permanencia cotidiana del investigador con los sujetos de estudio. Él y su discípula Ruth Benedict insistieron en la individualidad de las culturas en relación con la de su propia historia y lograron separar a la Antropología de otras ciencias complementarias, ya sea entendido este afán de exclusividad como una conquista del monólogo, o como una pérdida del diálogo interdisciplinar⁽⁶⁾. Es posible que se tramara una estrategia de aplicación, consciente o inconsciente, similar al imperante individualismo sectario socioeconómico de su país en los años 20, ya con abundante población procedente de toda Europa que conformó grupos de actividad económica y de poder fáctico, siguiendo el patrón de filiación de su procedencia.

En la segunda mitad del siglo XX, en la Europa de la postguerra y la guerra de bloques, las alternativas de construcción del concepto cultura se centrarán en los postulados estructuralistas y desesperanzados, por antihumanistas, del belga Claude Lévi-Strauss (1977); estos postulados fueron herederos, siguiendo las críticas contraculturales de Marvin Harris (1988), del antiguo idealismo racionalista y universalista cultural francés, muy criticados desde la tendencia marxista⁽⁷⁾ por someter a un forzado aislamiento al inconsciente de la praxis social; y en los estudios de los símbolos culturales del norteamericano Clifford Geertz (1992) que, aunque dio auge a la mirada "emic" como premisa indispensable para el estudio de las culturas, no pudo eliminar la categorización simbólica propia de su mundo ideológico "etic" desde su universo nacional objetivado, como modélico de la inclusión democrática.

Tanto Lévi-Strauss como Geertz estuvieron inmersos en los mismos acontecimientos internacionales, pero con posicionamientos

divergentes sobre el hecho cultural nacional. Estas mismas posturas también se van a manifestar en los nuevos estudios geopolíticos franceses y norteamericanos.

La tendencia geopolítica francesa aparece dividida en sus planteamientos iniciales: por un lado, el de la unificación cultural, desde el antiguo postulado centralizador revolucionario jacobino del ser humano invariable, con la inclusión de estereotipos combinados resultantes de las leyes económicas, como bien analizan Hervé Théry et al. (2008), ignorando otras variables de acción en los territorios; y por otro, el de la internacionalización de la visión marxista de Ives Lacoste (1977) quien aun reconociendo la particularidad de las variables de análisis, su traducción será la occidental al incluir el término poder con un significado estatista unilateral⁽⁸⁾.

Los posicionamientos geopolíticos actuales de los norteamericanos Samuel Huntington (2005) y Francis Fukuyama (1992), son interesantes y reveladores porque -aunque plantean diferentes tácticas operativas-, los dos reflejan la insaciable necesidad del neoliberalismo de implantar su imperialismo territorial y conceptual para conseguir sus objetivos económicos globalizadores. El primero, en su análisis de la relación entre las diferentes culturas, incluye el concepto civilización en la previsión de la perpetuación de las situaciones bélicas. En ese sentido, en la obra citada Huntington afirma que, después de la guerra fría, la unión ha sido imposible porque coexisten viejos espacios culturales emergentes de valores discordantes; y, asimismo, argumenta que esos espacios periféricos disponen de armas imparables como la demográfica, el rápido crecimiento económico y el fanatismo en su causa cultural; y, por último, propone que es necesario encontrar los mínimos culturales coincidentes de todas las culturas para evitar el inevitable choque que amenaza a Occidente.

Fukuyama, por su parte, niega la posibilidad de dicho choque, apoyándose en la adopción del modelo de economía liberal-capitalista como única vía para mantener la economía de mercado ya extendida por todos los países junto a la cultura del consumo, ambas de producción occidental. Este autor indica que si Occidente tuviera alguna amenaza, ésta vendría de una convergencia en el espacio político tanto de las religiones, como de las ideologías nacionalistas, pero como no es factible que alguno de estos posicionamientos aparezca unido, tal desafío no es muy probable. El politólogo norteamericano de origen japonés aporta la idea del viejo comunitarismo con bases morales, establecidas por la propia comunidad, pero, simultáneamente, incluye el perverso reconocimiento competitivo individual, como

6. De hecho fueron acusados de ahistoricos.

7. Es interesante el estudio de Anderson (2004).

8. Aunque este teórico introduce los conceptos de "territorialidad" y "representación" incluyendo en éste último el siempre activo y complejo mecanismo de las relaciones humanas y sus estrategias por los recursos vitales.

búsqueda solitaria del ascenso que repercutirá en la mejora colectiva. Un ascenso que se verá implementado con la gestión de la confianza dentro de los valores acordados, y que -desde nuestra recelosa lectura-, enmascara la probable sumisión de la población empobrecida.

Ante estas últimas y complementarias acepciones sobre las relaciones culturales dentro de la globalización, elaboradas desde la superioridad económica y organizativa de la cultura de sus autores y coincidentes en la intencionada síntesis del azaroso proceso adaptativo recorrido por el homo occidental, se nos hace obligatorio observar el amordazado colectivo de las poblaciones americanas, los Otros, un colectivo cuya autodescripción ha sido abortada o condicionada por los continuos ejercicios analíticos externos.

III.- RASTRO CULTURAL DE LAS POBLACIONES ORIGINARIAS DE AMÉRICA LATINA EN SU RELACIÓN INTERCULTURAL Y SU VISIBILIDAD DESDE LA INTRACULTURALIDAD

En este espacio vivencial, aunque el referente cultura se trasvasó de occidente, progresivamente se ha ido sustituyendo en América Latina por el *sumak kawsay* o Buen Vivir⁽⁹⁾, con la proposición del decrecimiento económico en aras de un desarrollo humano. Dentro de este concepto se recogen todas las tradiciones⁽¹⁰⁾ de estos pueblos que se refieren a la configuración de su Microcosmos⁽¹¹⁾ y de su Imaginario⁽¹²⁾. Así, el conocimiento historizado conforma la categoría en construcción del "Buen Vivir" (Caudillo, 2012: 345-365), la cual recoge la red de conceptos de los antepasados, como el de vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, y el de convivir en la igualdad y en el respeto con el Otro para reactivar la dialógica del intercambio de saberes y habilidades.

Este hábito de vivencia comunitaria en paridad y armonía, aportada por las poblaciones originarias americanas sobre el ejercicio de la contemplación de lo Otro y del Otro, es atemporal en la historia humana, como también lo es la acción de aprehender la novedad que el otro exhibe.

La adquisición de la diferencia siempre ha sido el motor del cambio de todas las comunidades humanas. Incluso se podría afirmar, en un contexto general, que el proceso de su captura se ha producido de forma diacrónica y sincrónica, y con movimientos alternos centrífugos y centrípetos.

9. Somos conscientes de que el concepto de Buen Vivir, acuñado e inspirador de muchas de las culturas andinas, no puede separarse de una matriz de pensamiento: "Varios intelectuales kichwas coinciden en que el sentido del *sumak kawsay* solo puede ser entendido dentro de la matriz cultural del pueblo kichwa y no como un concepto aislado o completamente traducible. Al intentar una interpretación de la cosmovisión andina y sus formas de entender e idealizar el mundo, se la puede observar desde una perspectiva monocultural y etnocéntrica, considerando a priori que las creencias y valores aprendidos dentro de la cultura propia son la norma" (Manosalvas, 2014: 113).

10. Seguimos el significado del término tradición como "mensajes verbales que reportan conocimientos del pasado al momento presente" (Vansina, 1985: 27).

11. Entendemos este concepto como el conocimiento del que dispone un grupo adaptativo sobre su interacción ritualizada con el ecosistema de su asentamiento y con otros grupos con los que mantiene alguna forma relacional (Delgado, 2009).

12. El Imaginario lo referimos a las asociaciones simbólicas que cada grupo establece, resultantes de la consciencia de la retroalimentación interactiva de sus relaciones ecosistémicas, endógenas y exógenas, para la implantación, pervivencia o modificación y transmisión de sus pautas de adaptación y organización (Delgado, 2009).

No debemos olvidar que todos los grupos -al ritmo del tiempo, independientemente de su territorio de origen- han estado sometidos al desgarramiento de la segmentación; al de su inevitable encuentro con el Otro; y, como consecuencia, al de la irrupción de lo desconocido en su espacio imaginado.

Teniendo por certeras estas someras observaciones, y continuando con la búsqueda de indicios de prácticas interculturales, descubrimos que el establecimiento de la sucesión de las adaptaciones de cualquier grupo humano podría sintetizarse en los siguientes tramos transicionales: la introversión, como primera pisada, para la adquisición del conocimiento que permitió a las poblaciones organizarse para pervivir en la consciencia grupal; la extroversión, en forma de zancada, para contrastar los avances propios a través de los ajenos y conseguir nuevas prácticas; la fusión -a modo de parada- en el espacio exótico con los logros de la alteridad, para integrar lo ya conocido pero aún no aplicado, hacerlo propio y perpetuarlo; y la fisión, como expansión, con la transmisión de lo ya convertido en percepción ancestral, las normas de los antepasados, síntesis de lo propio y lo ajeno.

Así, los éxitos de adaptación se consiguieron, inicialmente, de forma endógena, y se fueron reafirmando e implementando en la mirada a los del Otro. Esta contemplación se ejerció, durante muchos siglos, siempre en connivencia con el ecosistema del hábitat propio y la intromisión puntual en el del ajeno.

En un primer acercamiento analítico, y estacionándonos en los tiempos anteriores a la llegada de los españoles, se podría observar que la ejecución de la mirada a las consecuciones del Otro fue diversa, acorde a los patrones de parentesco de cada linaje y sus encuentros. A modo de síntesis, los linajes matrilineales, por la vinculación de las mujeres al territorio del hábitat y no ser proclives al enfrentamiento, adoptarían el intercambio como práctica de adquisición; por el contrario, los linajes patrilineales, al ser el varón el que estaba vinculado al territorio amplio de la captura, tendrían tendencia a la pugna y ejercitarían el hurto con astucia.

Los relatos cosmogónicos de ciertas poblaciones originarias contemplan el hurto para la obtención de nuevos saberes -ciclo solar y lunar-, o la introducción de nuevos cultivos -el maíz y/o

el cacao- y siempre sus protagonistas, con la concreción de su sexo, aparecen transfigurados en animales. Por ejemplo, Guilhem Olivier (1998) constata que el cuervo -en la cosmogonía de los grupos del noreste-, roba el sol al señor del cielo, y que la araña de agua -en el imaginario cheroqui- es la artífice del robo del fuego o el coyote en algunos grupos mesoamericanos. También, al ladrón se le transfigura como un animal mezcla de serpiente/felino o águila/felino, que podría entenderse como la zarigüeya, de sexo femenino, para el robo del maíz o el fuego custodiado por una mujer anciana (Gutiérrez 2002: 329-331). En esta somera lectura, detectamos que el robo de las fuerzas naturales -sol y luna-, celosamente custodiados en algunas ocasiones por mujeres y por varones o por sus recíprocos alter ego animales, lo realizan animales de sexo masculino, quizá por pertenecer al espacio selvático de la actividad exclusiva del varón; por el contrario, los robos de cultivos o del fuego para su uso cotidiano, no ceremonial, lo perpetran animales femeninos.

En un acto de simplificación apresurada, según las explicaciones anteriores, se lograría recrear el contexto del hurto con ardid a través del animal totémico o protector asumido por un individuo o por un linaje (que sería la clave simbólica en la transmisión oral), para el recordatorio de las relaciones entre los miembros de un linaje, los linajes que componían un clan o entre linajes no emparentados. Es más, la transfiguración que generaba la dualidad hombre/animal debió servir, no sólo como el código para el reconocimiento de las habilidades adaptativas adquiridas y aprehendidas de los animales asociados, de manera individual o de especialización colectiva, pasando a conformar la unicidad funcional de su identificación identitaria; sino también, como recurso metafórico, a modo de fábula, para la transferencia de la no desdeñable enseñanza subliminal de la supremacía de los descubrimientos con repercusión colectiva sobre su uso exclusivamente individual. Sobre la reprobación de este posicionamiento individualista y su castigo mediante el engaño, hay una narración de los Bribri (Margery, 2003: 74), grupo colindante de los Naso Tjërdi asentados entre Panamá y Costa Rica, en el que se recuerda a Sibö, el Abuelo, como héroe cultural colectivista que envía a Wá (zorrito hediondo) a embaucar a Twalia, que hacía uso del tabaco en solitario, para que el pueblo Bribri dispusiera de él de forma comunitaria. Adolfo Constenla (1996) constata esta dualidad de comportamientos, partiendo del inicial antropomorfismo, contemplado por las poblaciones de la gran familia chibcha, en el contexto de dos edades superpuestas, y en el que, en la actual, los primeros hombres se convirtieron

en animales. Por último, habría que añadir que la dualidad/unicidad de estas dos edades pervive en su memoria gracias al recuerdo de sus antepasados, como animales o fuerzas naturales que han atravesado el mundo de la muerte y han recobrado vida gracias a su germinación metamórfica. Vivos y antepasados componen una unicidad, al igual que hombre/naturaleza.

En concreto, los relatos de tradición oral de la población Naso Tjërdi -que atribuyen las variaciones de los saberes o la incorporación de los nuevos logros- no sólo recuerdan a sus protagonistas con apariencia humana y animal¹³, sino que, además, revelan que esta población mantuvo dos formas de discernir el saber, dos prototipos de adquirirlo y dos maneras de ejecutarlo. Con las narraciones más antiguas, en un contexto ceremonial rememoran las aportaciones individuales de los héroes culturales¹⁴ de cada linaje del clan Talamanca, conseguidas por hurto o por descubrimiento, que repercutieron en las variaciones ecosistémicas para asegurar la pervivencia grupal; en cambio, en las posteriores, expresadas en clave de epos, recuerdan sin individualizar las capturas de cráneos conseguidas por todo el grupo en el período de su resistencia a los españoles, y en sus enfrentamientos con los miskitos o, en las más recientes, en las que se ha individualizado a su sukia Lockës que, en un momento puntual de enfrentamiento con los Bribris, actuó como guía, pero en las que participa todo el grupo. En éstas últimas el objetivo es la captura del cráneo del extraño para disponer de todos sus conocimientos¹⁵.

Si la alteridad siempre ha estado presente en la conformación de la identidad, la acción de la convivencia intercultural no habría sido tan azarosa si ningún grupo hubiera sustituido la relación alteridad/identidad en reciprocidad. Sin embargo, como es sabido, la cultura occidental, de génesis judeo-cristiana, sufrió una mutación por la implantación perenne del antropomorfismo, obligándose a la objetuación del ecosistema que terminó arrastrándole a la suplantación del Otro y de lo Otro con la recreación de sí mismo. Ésta enajenación se hizo palmaria con la figura de un Dios inventando, produciendo individualmente al hombre desde la arcilla. En definitiva, el semejante que crea su modelo y la divinización de la tecnología que fabrica la naturaleza con la sustitución del descubrimiento por la invención. Así, la categoría de lo divino, se cerró temporal y espacialmente cuando al héroe cultural Jesús de Galilea, también singularizado, se le transfiguró en hijo del Dios para cumplir la función de reinterpretar las normas de la Torá, y de organizar a la comunidad bajo los

13. Es el caso de la Abuela Tjër, personaje inicialmente recordado como humano y, en la actualidad, rememorada como una roca con forma de armadillo, se encontraba ubicada en un cerro de su anterior asentamiento y al que iban a sanar sus enfermedades (Delgado, en prensa).

14. En casi todos los casos, aún permanecen en la memoria como alter ego de las fuerzas naturales y como portadores de la sabiduría chamánica.

15. El cráneo es la parte del cuerpo donde están depositados los saberes y logros, si se consigue el del Otro se capturan sus conocimientos.



antiguos preceptos igualitarios de los esenios, más tarde desvirtuados por el renacimiento de la nueva y permanente jerarquía guerrera, instaurada por Pablo, que anteriormente habían rechazado a esos mismos esenios.

A diferencia de este corpus cerrado e individual de rememoración de los ancestros, las poblaciones originarias siempre han mantenido un dinamismo esférico al recordarlos como comunidad y con su forma dual innata, en su existencia real como hominos y en su muerte como elementos naturales, siendo éstos los referentes de los patrones relacionales identitarios, internos y externos. Esta interacción, como en el Eterno Retorno de Nietzsche en su concepción no lineal de la temporalidad, les ha permitido mantener la unicidad de lo dicotómico, en ida y vuelta circular; en este circuito el tiempo pasado y el futuro se unen en el ahora, eternamente repetido, de la vida relativamente a la muerte, el homo y la naturaleza en su único ciclo vital. El continuo también aparece concretado en su conformación de la identidad, en relación retroalimentadora y permanente con la alteridad; y en la no divinización de sus logros adaptativos, conseguidos de forma colectiva o individual. En este último caso, se utiliza incluso el hurto si el descubridor no acuerda compartirlo, pero invariablemente con repercusión comunitaria. Así, el saber-hacer nunca ha dejado de ser humano y siempre ha estado vinculado a lo Otro, a la naturaleza, por ser parte de sí mismo. En su relación con el Otro, en determinado ciclo estacional, algunos grupos al iniciar la siembra y otros la recolección, para alimentar con sangre a sus ancestros tuvieron encuentros belicosos con grupos colindantes, pero fueron puntuales y por recursos móviles (como los animales de caza), por lo que sus mecanismos de organización comunitaria no necesitaron desarrollar un grupo guerrero estable, en eterna confrontación, gracias a la consciencia del peligro demográfico de la pérdida de población¹⁶. Esta precaución unida a sus continuas miradas de aprendizaje del Otro, enmarcadas en un contexto ceremonial, hicieron que estas poblaciones aún mantengan la contemplación de la alteridad como enriquecedora en el continuo de la conformación de su identidad.

IV.- CONCLUSIONES

A pesar de las aparentes insalvables diferencias, es posible la búsqueda del espacio paritario de confluencia de los dos diferentes modos relacionales, siempre y cuando desvelemos los errores interpretativos anquilosados y ejerzamos la mirada a lo positivo de cada uno de los mundos: el de la proyección de las sombras identitarias y el de la vivencia complementaria y responsable

Las relaciones de las poblaciones originarias con los extraños de los territorios europeos, desde los primeros contactos, siempre fueron desdichadas. El interés inicial de las primeras ante lo novedoso fue cercenado por la actitud de infravaloración que recibieron de los segundos. La imposición que inicialmente sufrieron debió ser impactante, al verse obligados a sufrir otras reglas relacionales que no contemplaban la reciprocidad igualitaria y que, por el contrario, estaban basadas en la explotación del ecosistema; en el esclavismo o, en su versión hispana, la servidumbre; y, en lo más perverso, la tenencia de los recursos como propiedad privada, en la que la repercusión comunitaria es nula por su disfrute excluyente.

Si ningún encuentro hay que sacarlo de su contexto, valga a modo de ejemplo la imposición conceptual de Colón del signo *jefe* con la captura del significante *arawak kassicuán* que significaba *tener o mantener una casa* transmutado en el significante *cacique* (Delgado y Aparicio, 2011). Esta puntual pero grave distorsión del Otro ha contaminado todos los estudios históricos y antropológicos de las estructuras organizativas internas de las poblaciones originarias.

El recorrido de su larga vida es sorprendente si se recurre a las fuentes propiamente indígenas, a sus restos arqueológicos, a sus escasas crónicas y a su abundante tradición oral; por el contrario, si se utilizan las fuentes hispanas, sin contrastarlas con las anteriores, el resultado puede inducir a graves errores y con ellos a la recreación ficcional de su camino adaptativo.

Sin ningún ánimo de justificar cualquier conquista, lo cierto es que la población occidental era un claro ejemplo de prepotencia identitaria, gracias a su ya antiguo y consolidado sistema organizativo estratificado, belicoso y especulativo. Así, los ibéricos que fueron a América eran sujetos pacientes de la desigualdad provocada por el anhelo desmesurado de poder y de riqueza de las altas jerarquías nobiliarias y eclesiásticas, acordes a los patrones económicos mercantilistas y a las pautas de gobierno de Maquiavelo. Poco se podía esperar, excepto el que repitieran los mismos esquemas organizativos del que eran víctimas en su lugar de procedencia.

Para comprender este mimetismo de lo dañino es necesario situarnos en el inicio de cualquier proceso migratorio; éste se podría comparar al de un viaje premonitorio. La iniciación a lo sospechado pero desconocido produce en el sujeto que lo realiza una geminación: el que se va y el que permanece; el primero es el precursor y el segundo el continuador. Una sola persona en permanente colisión y, una vez más, la dicotomía como parte de la unicidad.

Al analizar este desdoblamiento se abren las puertas de la máscara y de la sombra (Jung, 2010). Dos espacios separados por la frágil y movediza red de la autoestima que es el filtro retroalimentador entre ambas y que, simultáneamente, los disgrega y los une. En el primero, reside el hacer responsable; en el segundo, el hacer deseado; en definitiva, lo que se espera de ti en la comunidad que habitas y lo que anhelas para vivir en ella, tus demonios individualistas.

Así, el contexto igualitario es imprescindible para la consecución de la retroalimentación armónica que conformaría a la persona integrada. En él, la máscara colectiva y la sombra individual serían coincidentes, y el eterno conflicto individuo/comunidad pasaría a ser reconocido como una enfermedad que tuvo la humanidad en una etapa de su historia.

Tanto el espacio público como el privado recogen la intensa tensión de las sombras proyectadas y el sentimiento de culpa nos hace aún más frágiles o más crueles con el Otro. El racismo y la xenofobia son manifestaciones de esa presión implacable que nos transforma en terratenientes de la genética y de la verdad. En este contexto de enfrentamiento, todas las políticas interculturales, experimentadas o que están en marcha en territorio europeo y americano, ajustadas a las claves jerárquicas de sus estados, aún no han dado con la solución integradora y, a largo plazo, parece inviable. No obstante, aún puede recrearse un espacio dialógico poco explorado en el que se podría alojar la arquitectónica de la relación bajtiniana del yo y la otredad, "yo-para-mí, otro-para-mí, yo-para-otro" (Bubnova, 1997: 260)¹⁷ para producir el "acto ético"¹⁸, en el que está excluido "el dualismo entre la cognición y la vida, entre el pensamiento y la realidad concreta y singular" (Bubnova, 1997: 262) y en el que, por el contrario, se da el "actuar para otro". En la definición del "acto ético" el eje es la "responsabilidad"; ésta es, "a la vez, ontológica y concreta: condiciona el ser-para-otro en cada situación particular, da medida al yo-para-mí en cuanto dependo del otro, y el otro de mí" (Bubnova, 1997: 263). Así:

Dos voces determinan el "microdiálogo interior" en la concepción de Bajtín. El enunciado ontológico fundacional para Bajtín no es "yo soy", sino "yo también soy", proposición que implica necesariamente un "tú eres", como premisa primera. El otorgamiento inicial de la experiencia, el de "yo también soy", no es individualista, pero tampoco impersonal: es dialógico, dialogizado y no coincide consigo mismo (Bubnova, 1997: 264).

Esta complementaria retroalimentación ontológica se produce en el espacio del "entre", el

territorio exotópico que los sujetos generan en su interacción al compartir "la experiencia del ser":

Lo que yo puedo hacer desde mi lugar único en el mundo nadie puede realizarlo, pero nada puedo realizar sin la participación y/o presencia del otro: he aquí la paradoja de la ética dialógica. La presencia del otro confiere un sentido y aporta valores a la existencia del yo; de este modo, "el principio ético no es la fuente de los valores, sino el modo de relacionarse con los valores (Bubnova, 1997: 266-267).

En este contexto conceptual la importancia del ejercicio de la responsabilidad, tanto en el plano individual como en el social, es necesaria para que la relación intercultural se pueda producir en la clave colectiva del "yo también soy". La delegación del ejercicio de esa responsabilidad puede llevar a la muerte del sujeto y de la sociedad en la que habita.

Si este patrón relacional, basado en la asunción dictómica de la realización del ser en constante interacción responsable con la otredad, es vivenciado y de realización cotidiana por una comunidad, ésta quizá nunca tenga que morir para renacer a la búsqueda de otros códigos que la den vida como tal, al modo occidental de los modelos de evolución que se solapan, frecuentemente, de forma violenta, sin contemplar el continuo transicional; por el contrario, se mantendrá en el Eterno Retorno de la complementariedad responsable, por participativa y esporádicamente personalizada en un proceso de transición permanente:

La vivencia de una forma de vida es la de un continuo conjunto de cambios de transformaciones circunstanciales de formas de vida. Es la misma forma de vida (que puede ser un Apu o un runa) bajo el cual se expresa el modo de vida de otra forma. No cambia su modo de ser, no se modifica ni muta, sino que deja brotar, deja hablar a la otra forma. El runa pasada la circunstancia en que es waca, vuelve a brotar su propia forma. Hay un fluir de formas que viven cada una su propio tiempo o wata. No es que una forma se modifique, sino que se metamorfosea en un sentido evolutivo. Las formas de vida en los Andes no se hallan comprometidas en un proceso evolutivo porque no hay un sentido lineal de perfección. Una forma de vida "pre-existe", vive ya en la forma de vida que la alberga en la actual circunstancia. Así, lo que existe es una dinamicidad de formas, un fluir circunstancial dentro de una misma persona. El mundo no es imperfecto y por tanto no se halla en vías de un lento perfeccionamiento. El mundo es como es, es un fluir cíclico en constante reacomodo de su armoniosidad (Rengifo, 2006: 1).

Así, las poblaciones originarias cuando expresan algo tan difícil de definir para ellas como

16. En un relato Naso Teribe/ Tjèrdi se recuerda su enfrentamiento con los Bribris que les hizo perder muchísima población, por lo que las mujeres de ambos linajes pidieron a los varones que cesaran las escaramuzas (Delgado, en prensa)

17. Esta autora ha traducido y contextualizado las obras de Mijaíl Bajtín, por lo que seguiremos sus referencias sobre ellas. Es interesante consultar la bibliografía que incorpora en su artículo.

18. Concepto acuñado por Mijaíl Bajtín.

qué es la identidad, confirman que la pervivencia sin ruptura de una comunidad reside tanto en su concepción temporal no lineal, en la permanente transición, como también en la existencia de la responsabilidad en su ejercicio relacional del “acto ético”:

En un pueblo que vivencia costumbres no tiene pues sentido hablar de identidad pues no hay un “sí mismo”. Aquí no hay una forma externa por oposición a una forma interna, ni cada forma de vida oculta un ser que hay que entenderlo. Simplemente aquí hay una fiesta de formas de vida heterogéneas que danzan al ritmo de las ciclicidades cósmicas y telúricas del Pacha (Rengifo, 2006:1).

Resulta bella y enriquecedora la armonía interactuante, basada en el concepto de interpenetrabilidad, por el que se contemplan con el todo diverso:

Las formas de vida, poseyendo cada quién características que lo distinguen, poseen el atributo de la porosidad. Se dejan penetrar entre sí. Pero esta interpenetrabilidad no es un acto automático, sino de conversación, de compartir un mismo camino, un mismo “verso”, una misma inquietud, una misma tarea. Las personas que conversan dejan que las otras formas de vida penetren, entren en cada uno de ellos. Y esto sólo es posible en gente que se considera incompleta y equivalente, porque aquel que se considera suficiente no conversa, sino que se impone. Si se conversa se logra la comunión, el entrelazamiento mutuo que permite que la vida se regenere y enriquezca. Esta porosidad sólo se puede dar entre seres semejantes. El ser semejante permite que uno participe de los atributos de los demás, pero también hace entrañable y digno de respeto a cada forma de vida. En ausencia de la noción de inerte por oposición a lo con vida, todos los seres, incluyendo la piedra, las nubes y el agua, para citar algunos, son vivos. El ser semejante equivale a negar cualquier noción de jerarquía entre las formas de vida. Tan importante y necesarios para la vida son las papas, como el hombre y el quinde o picaflor (Rengifo, 2006:2).

Dentro de este espacio ontológico el ser fluye en sus ciclos vivenciados y su infinitud de formas, y la máscara y la sombra occidentales en perpetuo desacuerdo por la estructura de lo inconsciente colectivo, no tienen ni un mínimo atisbo de aparición; sí, en cambio, alcanza la plena existencia el “entre”, espacio atemporal de la “crianza”.

Llegado a este punto de diferenciación, es necesario precisar el concepto interculturalidad desde sus dos marcos contextuales de emisión: desde el área de la proyección de las sombras -el occidental-, que de forma genérica¹⁹⁾ se define como “un diálogo entre iguales, en un

contexto multilingüe, multiétnico y pluricultural” (Salazar, 2009:18); y desde el lugar de la vivencia complementaria y responsable de las poblaciones originarias:

Hablar de interculturalidad en los Andes es referirse al modo común y corriente con el cual cada uno de los seres que la pueblan se vincula entre sí. Como no hay identidad, perfiles definidos y cerrados para caracterizar a alguien o algunos de modo diferente y distante respecto a otro, lo que se observa más bien son pliegues, uniones, conversaciones, cariños, que brotan en la crianza recíproca de los seres que pueblan el Pacha (Rengifo, 2006: 6).

En este rápido recorrido conceptual en el que aparecen claramente diferenciados el posicionamiento categórico de cultura y de su derivado intercultural del homo occidental; y el vivenciado y responsable del Buen Vivir del homo originario americano, la confluencia aparenta ser inviable. Sin embargo, la predisposición de ambos a crear el puente del “entre”, está aproximándolos para poder tejer, de forma conjunta, la red de porosidades que sustente la retroalimentación necesaria para recobrar la humanidad, eliminando el miedo al Otro y a lo Otro, que los poderes de la estructura jerárquica han velado con la economía tecnológica. De hecho, gracias a su sabiduría se está produciendo un retorno a la mirada a la naturaleza, a modo de contemplación, como en los orígenes, cuestionando la dicotomía insalvable -por opuesta- hombre/naturaleza y, por el contrario, proponiendo el decrecimiento económico; y por último, las páginas precedentes han procedido a un somero cuestionamiento de las categorías relacionales asentadas, al haber iniciado el proceso de revisión conceptual y, simultáneamente, el de la reinterpretación de la historiografía oficial e, incluso, el de los paradigmas educativos²⁰⁾. ♦



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ♦ Anderson, Perry (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico*, 4^a ed. México, Siglo XXI.
- ♦ Aparicio, Jesús M. y Delgado, María Ángeles (2011). *La Educación intercultural en el espacio europeo de Educación Superior*. Valladolid, Itamut-Fifed.
- ♦ Aragonés, Ana María y Salgado, Uberto (2011). *¿Puede la migración ser un factor para el desarrollo de los países expulsores? Migración y desarrollo*, 9(17), pp. 45-68.
- ♦ Boas, Franz (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Argentina, Solar/Hachette.
- ♦ Bolívar, Antonio (2001). *Globalización e identidades: (Des) territorialización de la cultura*. Revista de educación, 21, pp. 65-288.
- ♦ Bubnova, Tatiana (1997). *El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín*. Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, 15- 16 (enero- diciembre), pp. 259-273.
- ♦ Castles, Stephen (2010). *Comprendiendo la migración global: una perspectiva desde la transformación social*. Relaciones Internacionales, 14, pp. 141-169.
- ♦ Caudillo- Felix, Gloria A. (2012). *El Buen Vivir: un diálogo intercultural*. Revista Científica de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable “Ra Ximhai”, 8(2 “enero-abril”), pp. 345-365.
- ♦ Clastres, Pierre (2010). *La Sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus Editorial.
- ♦ Constenla, Adolfo (1996). *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José, Universidad de Costa Rica.
- ♦ Corominas, Joan y Pascual, José Antonio (1980). *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Vol. II. Madrid, Gredos.
- ♦ Delgado, María Ángeles (2011). “Educación para el desarrollo y la interculturalidad con la población Naso-Tjèrdi de Panamá”. En Aparicio, Jesús M. (Dir.). *Interculturalidad, educación y plurilingüismo en América Latina*, pp. 121-143. Madrid, Pirámide.
- ♦ Delgado, María Ángeles (2009). *Los indígenas del oeste panameño*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- ♦ Delgado, María Ángeles y Aparicio, Jesús M. (2011). “Factores culturales que intervienen en la realidad indígena: Un choque cultural”. En Delgado, María Ángeles y Aparicio, Jesús M. (Dir.). *Antropología intercultural y Educación para el desarrollo*, pp. 191-215. On line, Letra 25.
- ♦ Dietz, Gunther (2012). *Multiculturalismo, Interculturalidad y Diversidad en Educación. Una aproximación antropológica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ♦ Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1996). *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*. Barcelona, Ariel.
- ♦ Félix, Mariano (2011). “El fundamento de la política del vivir bien: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras como alternativa”. En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, pp. 169-188. La Paz, CIDES-UMSA.
- ♦ Frazer, James (2006). *La rama dorada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ♦ Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- ♦ Geertz, Clifford (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- ♦ Gutiérrez, Andrés (2002). *Interrelación hombre - fauna en el Ecuador Prehispánico*. Quito, Abya-Yala.
- ♦ Harris, Marvin (1988). *El desarrollo de la teoría antropológica*, 8^a ed. México, Siglo XXI.
- ♦ Huntington, Samuel P. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- ♦ Jung, Carl (2010). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, Trotta.
- ♦ Kant, Immanuel (1999). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos.
- ♦ Khondker, HabibulHaque (2000). *Globalization: Against Reductionism and Linearity*. Development and Society, 29(1), pp. 17-33.
- ♦ Lacoste, Yves (1977). *La geografía: un arma para la guerra*. Barcelona, Anagrama.
- ♦ Lévi-Strauss, Claude (1977). *Antropología estructural*, 7^a ed.. Buenos Aires, Eudeba.
- ♦ Lipton, Bruce H. (2010). *La biología de la creencia: la liberación del poder de la conciencia, la materia y los milagros*. Madrid, La esfera de los Libros.
- ♦ Malinowski, Bronislaw (1993). *Magia, ciencias y religión*. Barcelona, Planeta Agostini.
- ♦ Manosalvas, Margarita (2014). *Buen vivir o sumakkawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador*. Íconos, Revista de Ciencias Sociales, 49, pp. 101-121.
- ♦ Margery, Enrique (2003). *Estudios de mitología comparada indoamericana*. San José, Universidad de Costa Rica.
- ♦ Muñoz Guarasa, Marta (2007). *La deslocalización de los servicios: ¿mito o realidad?* Revista de Economía Mundial, 16, pp. 57-78.
- ♦ Olivier, Guilhem (1988). *Huehucóyotl, “Coyote viejo”, el músico transgresor ¿Dios de los Otomíes o Avatar de Texcatlipoca? Segundo Coloquio de Otopames*.
- ♦ Oller, Martín y Barredo Ibáñez, Daniel (2012). *La Sociedad de los Ideantes. Repensando los conceptos de opinión y esfera pública y las teorías democráticas relacionadas con el fenómeno comunicativo ciudadano*. Tenerife, Sociedad Latina de Comunicación Social.
- ♦ Oller, Martín y Barredo Ibáñez, Daniel (2013). *Las culturas periodísticas intermedias Estudios comparativos internacionales en Periodismo*. Tenerife, Sociedad Latina de Comunicación Social.
- ♦ Petras, James (1993). *Cultural imperialism in the Late 20th Century*. Journal of Contemporary Asia, 23(2), pp. 139 - 148.
- ♦ Rengifo, Grimaldo (2006). *¿Identidad cultural o simbiosis de los Andes?* Lima, PRATEC.
- ♦ Salazar, Manuel de Jesús (2009). *Multiculturalidad e interculturalidad en el ámbito educativo: Experiencia en países latinoamericanos*. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- ♦ Siebert, Fred S. y Peterson, Theodore (1967). *Tres teorías de la prensa en el mundo capitalista*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- ♦ Théry, Hervé (2008). *Une géographie de la coopération universitaire France-Brésil, analyse des accords Capes-Cofecub*. EchoGéo, 7. Consultado el 18/072014 de <http://echogeo.revues.org/12296#authors>
- ♦ Tönnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y sociedad*. Barcelona, Península.
- ♦ Taylor, Edward (1978; 1981). *Cultura primitiva*, Vol. 2^a. Madrid, Ayuso.
- ♦ Vansina, Jan (1985). *Cultura primitiva*, 2^a ed.. Madrid, Ayuso.
- ♦ Weber, Max (1997). *Sociología de la religión*. Madrid, Itsmo.

19. Hay abundantes referencias a la concreción del término, pero para evitar extendernos hemos optado por la emitida desde el ámbito oficial interestatal.

20. Sobre esta renovación son interesantes las aportaciones de Jesús Aparicio y M^a A. Delgado (2011).