



DOI: <http://dx.doi.org/10.23857/dc.v6i3.1432>

Ciencias técnicas y aplicadas

Artículo de revisión

Cimentación conceptual de la identidad étnica y su entorno natural

Conceptual foundation of ethnic identity and its natural environment

Base conceitual da identidade étnica e seu ambiente natural

Daniel Yoffre Valdivieso-Solórzano ^I
mmchm1960@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5419-001X>

Maigualida Mercedes Bejas-Monzant ^{II}
maigualidabejas@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-3030-9298>

Correspondencia: gustavo.santana@utm.edu.ec

***Recibido:** 20 de julio de 2020 ***Aceptado:** 20 de agosto de 2020 *** Publicado:** 15 de septiembre de 2020

- I. Magíster en Periodismo, Licenciado en Ciencias de la Comunicación Especialización de Periodismo, Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Manta, Ecuador.
- II. Maestría en Geografía, Doctora en Ciencias Políticas, Licenciada en Educación Mención Geografía, Licenciad Educación Mención Ciencias Sociales, Universidad del Zulia, Maracaibo, Estado Zulia, Venezuela.

Resumen

Las significaciones del estilo de vida, cotidianidad y supervivencia de la identidad Montuvia y su homogenización, en estrecha relación o interacción con la naturaleza. Justifica la conducta de los hombres y mujeres que pueblan la franja rural en convivencia directa con su entorno natural y los medios que utilizan para comunicarse y no perder su horizonte y su relación por la armonización que ambos mantienen. Estos Tiene trascendental interés en razón del vínculo generacional que enlaza lo ancestral en armonía con la naturaleza, con la actualidad y sus dimensiones teniendo su impacto en el acarreo de la identidad y sus arraigos y Viable por su trascendencia en el tiempo al tener en la franja rural la muestra fehaciente de la interpretación por sonidos que está presente en la memoria social y actividades de estos grupos sociales.

Palabras Claves: identidad; franja rural; naturaleza; memoria social.

Abstract

The meanings of the lifestyle, daily life and survival of the Montuvia identity and its homogenization, in close relationship or interaction with nature. It justifies the behavior of the men and women who populate the rural strip in direct coexistence with their natural environment and the means that they use to communicate and not lose their horizon and their relationship due to the harmonization that both maintain. These have transcendental interest due to the generational link that links the ancestral in harmony with nature, with the present and its dimensions, having its impact on the carrying of identity and its roots and Viable due to its transcendence in time by having in the strip rural the reliable sample of the interpretation by sounds that is present in the social memory and activities of these social groups.

Keywords: identity; rural strip; nature; social memory.

Resumo

Os significados do estilo de vida, quotidiano e sobrevivência da identidade montuviana e a sua homogeneização, em estreita relação ou interação com a natureza. Justifica o comportamento dos homens e mulheres que povoam a faixa rural em convivência directa com o seu meio natural e os meios que costumam se comunicar e não perder seu horizonte e seu relacionamento devido à harmonização que ambos mantêm. Estes têm interesse transcendental devido ao elo geracional que

une o ancestral em harmonia com a natureza, com o presente e suas dimensões, tendo seu impacto na condução da identidade e suas raízes e Viável devido à sua transcendência no tempo por ter na faixa rural a amostra confiável da interpretação por sons que está presente na memória social e nas atividades desses grupos sociais.

Palavras-chave: identidade; faixa rural; natureza; memória social.

Introducción

Desde tiempos remotos el hombre en su andar errante hizo una exegesis de los fenómenos de la naturaleza. Incluso se concibe que ya el Homo Neanderthal hace 200.000 años había cincelado sus expresiones a través del arte rupestre, lo indico Collado (2012).

Los fenómenos de la naturaleza fueron asimilados por la especie homo desde el periodo paleolítico, pero se expresan a través de un arte más progresista en el Paleolítico Medio (40.000-30.000 Ap). Así los destacaron Quirós & Cabrera (1994:22)

“El Arte Paleolítico, como los demás fenómenos artísticos de la humanidad, es el resultado de dos factores desiguales. En primer lugar, es la expresión de la ideología de un grupo humano. A través de él se expresan religiones, mitos, sentimientos y así también es una forma de control social”.

La expresión de los mitos y sentimientos se articulan y plasman a través del arte indiscutiblemente, pero la expresión de sonidos y voces en la especie Homo tiene otro antecedente y ese es el lenguaje, la forma superior del lenguaje es exclusiva de la especie homo sapiens y con ello la enunciación, la voz y los signos lo expreso Lopera (2003-2004). La forma superior del lenguaje que incluye la voz y también el habla, tienen como condición prelingüística los sonidos que ya expresaban las especies homínidas.

“Gran parte de los sonidos guturales que emitían trataban de imitar sonidos naturales de animales, el viento, los ríos”. La esencia de su teoría es que, “antes de la aparición del lenguaje compositivo, formado por palabras y reglas gramaticales, ya existían en los neandertales una forma de comunicación prelingüística basada en las variaciones del tono, el ritmo, el lenguaje corporal y el timbre de sus voces expresado en PALEOBLOGS (2013).

La imitación de los sonidos de la naturaleza es intrínseca en la especie Neandertal y en los primeros Sapiens también, esta reproducción de los sonidos con el pasar de los siglos comienza a tener una función ritual, he aquí la aparición de un puente entre lo terrenal y lo espiritual o sublime. Fran

Liszt decía que “es en los sonidos donde la naturaleza manifiesta con mayor magnitud sus expresiones de espíritu romántico y es gracias al oído a través del cual se comunican mejor las ideas de lugares y cosas extraordinarias

La de reproducción de sonidos de la naturaleza a través de instrumentos musicales lo encontramos en todas las culturas terráneas. Pero en el periodo neolítico, se destacan las culturas indoamericanas precolombinas, como sociedades que concibieron plasmar los sonidos de la naturaleza con instrumentos musicales. Vásquez, (2008:9).

Antes de la llegada de los españoles al Perú, los pueblos americanos habían desarrollado culturas musicales sumamente interesantes y complejas, acordes con el alto grado de desarrollo de las civilizaciones americanas, lo más probable es que haya habido varios sistemas o lenguajes musicales. Así lo demuestran los restos arqueológicos.

Así mismo la reproducción de sonidos de la naturaleza a través de la voz humana se asienta según Sampedro (2006), de forma preponderante en las culturas animistas indigenistas americanas. En Sudamérica prevalece el animismo sobre el teísmo. Las culturas animistas americanas tienen en base al chamanismo y al curanderismo interacciones rituales con sustento en los sonidos. Lo planteo Caminha, (2015:464), “El conjunto perceptivo y el campo de los sonidos, cosmológicamente subjetivados, son vías de acceso a una sociedad de presencias humanas y no humanas”, inmanentes y trascendentes, cuyas prerrogativas ontológicas el curanderismo revela en su complejidad.

Por tanto los objetivos de esta investigación son:

- Analizar las tendencias conceptuales de la identidad étnica en América Latina.
- Establecer los elementos definitorios de las dinámicas socio natural de las etnias.
- Describir la configuración cultura de los saberes e imaginarios de las etnias.

Antecedentes

1. Análisis de las tendencias conceptuales de la identidad étnica en América Latina.

Identidad

El término identidad está estructurada en diversas interpretaciones e inserto en regionalismos que los entendidos tienden a definir como, Goffman, y Guinsberg (1970: 4). Estos autores expresan. “La sensación de ser una “persona normal”, un ser humano como cualquier otro, un individuo que, por consiguiente, merece una oportunidad justa para iniciarse en alguna actividad, puede ser uno de sus más profundos sentimientos acerca de su identidad”.

Sin embargo, en otras culturas se defienden sus arraigos como lo redactan en su obra los autores Fierro y Geeregat (2004:79). “Hay aquí un claro intento de la intelectualidad mapuche por legitimar no sólo la temática de la recuperación de la tierra o de la restauración de la dignidad como pueblo, sino también toda una cosmovisión mítico-mágica que se conjuga con los recuerdos de sus ancestros y de sus vínculos cotidianos y sobrenaturales con la madre tierra”.

Sobre la base de este espíritu, levantan una forma escritural, asentada en la memoria, asumida en la actual condición de diáspora, que translocaliza no sólo a las gentes del campo a la ciudad, de la oralidad a la escritura, sino también a las lenguas, del mapudungun al español, en mapudungun y en español. Todo este esfuerzo se realiza tratando de no olvidar ni eludir sus raíces orales y sin sentirse dominados por una forma escritural ajena, la cual intervienen y usan como una realidad ineludible de la interacción asumida. El significado subjetivo de pertenecer a un grupo étnico o “identidad étnica” ha sido históricamente reconocido como un componente central de la definición del sí mismo y un importante regulador de la conducta intergrupala. Según Smith-Castro (2002:48) “Esta precisión nos permite identificar la complacencia de millones de étnicos en su particular participación en grupos homogéneos aunque en algunos casos existen conductas donde se soslaya a estos pueblos o nacionalidades”; especialmente en aquellos que son víctimas de la discriminación racial y étnica, entonces, la relación cognitiva y emocional con el grupo étnico de referencia debe ser aún más relevante para la evaluación y valoración personal.

Algunos defensores argumentan que la comunidad es sólo la última línea de defensa de la identidad y debe ser fortalecida a través del establecimiento de esquemas de autonomía supracomunitarias. Que estas tengan el derecho a la autodeterminación, en su expresión concreta de la autonomía. Sin embargo es a partir de la época colonial que las políticas de asentamiento y de delimitación han introducido nuevas formas de territorialidad y modificado las formas de gobierno. Podríamos considerar una nueva forma sobre la delimitación de un territorio en favor de ese pueblo para

alcanzar su transformación. Su auto representación no centralizada (y sin connotaciones étnicas) que se finque en la sociabilidad al interior del grupo y una organización y ocupación territorial que se limite a la apropiación de veredas históricamente recordadas. Entonces valdría aquí como consecuencia de un mejor entendimiento que la participación activa de las identidades deben aproximarse a la auto representación como “nosotros”, vinculada con un territorio exclusivo, llamado “nuestros pueblos”; además, El reconocimiento del pluriculturalismo y de la multietnicidad en las constituciones de América Latina encierra precisamente el derecho de hacer eso.

Pero los movimientos no construyen "nuevas identidades", sino nuevas representaciones colectivas de la identidad de cada grupo, dinamizada por el incremento de la confrontación interétnica. . García Linera(2005) Plantea que es posible que sus movilizaciones políticas posibiliten en el futuro la construcción de Pueblos entendidos como colectividades sociales e identitarias abarcativas, tal como ha ocurrido con los Aymara de Bolivia.

Sin embargo, eventualmente, serán Pueblos organizados con base en la diversidad interna de sus unidades constitutivas y no en la uniformidad que generan los estados. Bartolomé (2006:45) destaca que “Es claro que los pueblos no construyen identidades, no las revitalizan, no se consideran diferentes, no puede un solo hombre bautizarse, crear su propio registro civil y ponerse nombres como un ser solitario, alguien debe incluirlo y dar sus garantías y derechos”. Los solo están allí esperando de nuevas oportunidades por aquellos que los dejaron fuera. La identidad étnica supone un ethos, modo de ser particular, es una forma específica de identidad colectiva, que se manipula y define en cada contexto. La identidad no es un concepto estático, algo que nos es dado, se hereda y hay que conservar; la identidad se crea, mediante procesos de adaptación en el espacio y en el tiempo; y resulta asimismo de la concatenación entre el medio físico (base ecológica) la continuidad histórica (base temporal) y la continuidad social (base cultural). Lisón (1997) define que la identidad refiere un proceso dinámico, que evoluciona históricamente, y que posee unos referentes empíricos y otros abstractos o ideológicos susceptibles de control.

Es interesante desde todo punto de vista lograr que la identidad y sus etnias tienen un desenvolvimiento que se ajusta a la interacción entre sus semejantes y el vínculo que le otorga su entorno como lo describe Giménez (2009) en su investigación.

Si se acepta que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía respecto de otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos diacríticos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad.

Diré que se trata de una doble serie de atributos distintivos: 1) atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales; 2) atributos particularizantes que determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión. Por tanto, la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo “individualmente único”. Los primeros destacan las similitudes, en tanto que los últimos enfatizan la diferencia, pero ambos se relacionan estrechamente para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual.

Partiendo desde lo antropológico es menester dar interpretación al pensamiento del hombre frente a sus elementos determinantes de relación con la naturaleza, esta, aporta en los constructos de universalización que impone la globalización. Para Falomir Parker, (1991) el ser y sus conocimientos radica en que Ninguna especie del reino animal presenta tal nivel de diversidad en su interior como el Homo-sapiens. Este criterio biológico para respetar la diversidad humana no es suficiente, pero tiene su importancia. La diversidad es una cualidad esencialmente humana y la plasticidad cultural una de sus expresiones más importantes.

La gran paradoja de los grupos étnicos frente a los procesos de universalización que nos aproximan a una “aldea global” radica en que, por un lado, constituyen una expresión importante de la plasticidad humana, de las diferentes formas del ser humano, pero por el otro, su afirmación se hace de frente y en oposición a otros, a partir del énfasis en la diferencia, la separación y la jerarquía. ¿Cómo fomentar y defender lo primero y disminuir lo segundo?.

Mientras las sociedades modernas no sean capaces de crear estructuras de participación política sin distinciones, mientras la identidad étnica siga constituyendo un importante criterio de adscripción política en la lucha por recursos políticos, económicos y culturales, mientras la situación que engendra la etnicidad no cambie, este acento en lo distinto persistirá. Y como hemos visto, las condiciones que le dan origen son múltiples y aluden a la naturaleza tanto de los sistemas sociales como de los individuos.

Los sistemas democráticos han demostrado mal que bien su capacidad de tolerar las diferencias ideológicas y políticas; ¿podrán hacer lo mismo con las diferencias culturales? ¿Podremos los

sujetos sociales abandonar lo que Freud llamaba, en *El malestar en la cultura*, “el narcisismo de las pequeñas diferencias”?

En cuanto al comportamiento y organización del individuo frente a su identidad el autor Terrén, (2002) no descarta que los conceptos de sociología y antropología no deben estar en separación por cuanto se resume a la conducción del sujeto frente a los esquemas que le impone la sociedad. Lo que Jenkins (1997) denomina el «modelo socioantropológico de la etnicidad» proporciona una base adecuada sobre la que entender la complejidad de la dinámica cultural que caracteriza al sentimiento de pertenencia étnica. Se trata de un modelo que entronca con las reflexiones de Max Weber sobre la diferencia sentida, con la teoría de la construcción del yo social de George H. Mead y, sobre todo, con el interés de Fredrik Barth por analizar la identidad étnica desde la perspectiva de la organización social de las diferencias culturales. Para Barth (2011), efectivamente, el rango ontológico de las etnias en tanto que grupos no debe encapsularse rígidamente entre unos límites prefijados, pues la identidad étnica que suministra un determinado sentimiento de pertenencia es algo consustancialmente problemático, al ser constantemente producido y reproducido en las interacciones de la vida cotidiana. Este modelo de la «etnicidad en juego» puede sintetizarse en los siguientes supuestos: 1) que la etnicidad es una cuestión de diferenciación cultural (inexorablemente ligada, por tanto, a la dialéctica de similaridad y diferencia en que se juega la identidad social); 2) que, en la medida en que la cultura tiene que ver con la negociación de significados compartidos, la etnicidad se desarrolla fundamentalmente a través de la interacción social y contribuye a la formación de la identidad, y 3) que, consiguientemente, la etnicidad no es algo más fijo ni preestablecido que la cultura de la que forma parte.

Nadie está ausente de la identidad, todos nacemos con rasgos, pertenecemos a una organización y nos definimos de acuerdo a la idiosincrasia territorial, a los valores heredados y en ciertos espacios adaptándonos a otras etnias donde no es fácil ingresar o salir, reflexionemos sobre Vergara Estévez, *Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana una reflexión sociológica*, (2002)) quien clasifica las variantes sobre estas influencias.

Fundamentos conceptuales de la identidad étnica en América Latina.

Se puede dar en afirmación que América Latina está en la modernidad de forma específica, lo que la vuelve diferente de la modernidad europea, norteamericana o japonesa. Entonces vale dar precisiones sobre las peculiaridades de su proceso modernizador. Mientras que en Europa la

modernidad se define como modos de organización y vida social que surgieron en el siglo XVII en adelante y que llegaron a ser más o menos mundiales en su influencia. Occidente habla de "Múltiple Modernities" definida como la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. Larraín, J. (2005), es necesario fortalecer los campos del conocimiento para dilucidar los factores intervinientes en la conceptualización sobre el comportamiento que muestran los pueblos de la franja rural especialmente de su arraigo profundo en apego con su entorno natural.

Así lo expresa en su obra; Comportamientos musicales marginados, Joaquina Labajo Valdés "Tomando como supuesto el hecho de que cualquier pueblo realiza su desarrollo humano a partir de su capacidad de transformación del universo con que toma contacto, es evidente que el hombre inmerso en la naturaleza, comienza tratando de organizar este medio, formado desde agentes naturales de grandiosas sonoridades, a delicados cantos de pájaros". Vendría dado por su caracterización como: Sonidos no provocados no controlados: sería este el caso de sonidos de diferente índole natural que desbordan el control del hombre, tales como rugidos de tormenta, silbidos del viento, cantos de pájaros, etc.,

En otro fundamento coincide el autor Clifford Geertz (2005) en su investigación denominada; El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre. El mismo que nos escribe.

El pensar no consiste en "sucesos que ocurren en la cabeza" (aunque sucesos en la cabeza y en otras partes son necesarios para que sea posible pensar) sino en un tráfico de lo que G.H. Mead y otros llamaron símbolos significativos –en su mayor parte palabras, pero también gestos, ademanes, dibujos, sonidos musicales, artificios mecánicos, como relojes u objetos naturales como joyas– cualquier cosa, en verdad, que esté desembarazada de su mera actualidad y sea usada para imponer significación a la experiencia. En el caso de cualquier individuo particular esos símbolos ya le están dados en gran medida. Ya los encuentran corrientemente en la comunidad en que nació y esos símbolos continúan existiendo, con algunos agregados, sustracciones y alteraciones parciales a las que él puede haber contribuido o no, después de su muerte.

Más adelante este mismo autor considera que: Si no estuviera dirigida por estructuras culturales – por sistemas organizados de símbolos significativos–, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada en esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial

de ella. Y, para demostrar las coincidencias con nuestro campo de investigación Clifford Geertz (2005) señala:

En antropología algunos de los testimonios más convincentes en apoyo de esta posición se deben a los recientes progresos de nuestra comprensión de lo que solía llamarse la ascendencia del hombre: el surgimiento del *homo sapiens* al destacarse de su fondo general de primate. De estos progresos tres tienen importancia capital:

1) se descartó la perspectiva secuencial de las relaciones entre la evolución física y el desarrollo cultural del hombre en beneficio de la idea de una superposición interactiva; 2) se descubrió que el grueso de los cambios biológicos que engendraron al hombre moderno a partir de sus progenitores más inmediatos se produjeron en el sistema nervioso central y muy especialmente en el cerebro; 3) se advirtió que el hombre es, desde el punto de vista físico, un animal incompleto, un animal inconcluso, que lo que lo distingue más gráficamente de los no hombres es menos su pura capacidad de aprender (por grande que ésta sea) que las particulares clases de cosas (y cuántas cosas) que debe aprender antes de ser capaz de funcionar como hombre. Es urgente que se lo retenga en obras de investigación para acarrear a otras generaciones que hoy están ausentes; así lo previene este escritor en su trabajo;

Las formas de referencia del paisaje del cambio y agresiún, según Eduardo José Alvarado Corrales (2016), considera que tenemos que entender que el paisaje, aunque producto de una cultura, que lo determina con mayor o menor intensidad e independientemente de la discordancia entre espacios funcionales y espacios culturales heredados, necesita una protección en todos sus niveles y, en cuanto a lo que nos estamos refiriendo, sobre todo un respeto hacia ese lenguaje auditivo-visual mediante el cual realizamos una primera comunicación entre el paisaje-emisor y el observador-receptor. Todo ello es impensable si, trabajando en diferentes escalones, no se desarrollan paralelamente las medidas puntuales y la consecución de una educación ambiental que permita esa lectura-comunicación, propiciando de este modo el respeto al paisaje en sí y a su morfología. En cualquier caso, se hace cada vez más necesaria y urgente la gestión social de los usos del suelo y de las áreas rurales-naturales, una gestión en la que los poderes p públicos, profesionales y ciudadanos y usuarios consideren los paisajes naturales, transformados y degradados, a sus componentes y morfología, como un patrimonio natural-cultural a respetar, defender, proteger e incluso recrear.

Es importante considerar a Clifford Geertz (2005), sobre líneas el concepto de un consensus gentium (consenso de toda la humanidad) –la noción de que hay cosas sobre las cuales todos los hombres convendrán en que son correctas, reales, justas o atractivas y que esas cosas son, por lo tanto, en efecto, correctas, reales, justas o atractivas– estaba ya en la Ilustración y probablemente estuviera presente en una forma u otra en todas las edades y en todos los climas.

El presente informe tiene como objetivo presentar el resultado de la investigación libre, sostenida en, la Construcción identitaria de los pueblos rurales. El significado subjetivo de pertenecer a un grupo étnico o “identidad étnica” ha sido históricamente reconocido como un componente central de la definición del sí mismo y un importante regulador de la conducta intergrupala, las tendencias conceptuales de la identidad étnica en américa latina, Establecer los elementos definitorios de las dinámicas socio natural de las etnias. Y describir la configuración cultura de los saberes e imaginarios de las etnias.

Por tanto destacar la identidad como lo destaco Smith-Castro (2002: 48), permite esta precisión de identificar la complacencia de millones de étnicos en su particular participación en grupos homogéneos aunque en algunos casos existen conductas donde se soslaya a estos pueblos o nacionalidades; especialmente en aquellos que son víctimas de la discriminación racial y étnica, entonces, la relación cognitiva y emocional con el grupo étnico de referencia debe ser aún más relevante para la evaluación y valoración personal”.

Algunos defensores argumentan que la comunidad es sólo la última línea de defensa de la identidad y debe ser fortalecida a través del establecimiento de esquemas de autonomía supracomunitarias. Que estas tengan el derecho a la autodeterminación, en su expresión concreta de la autonomía. Sin embargo es a partir de la época colonial que las políticas de asentamiento y de delimitación han introducido nuevas formas de territorialidad y modificado las formas de gobierno. Podríamos considerar una nueva forma sobre la delimitación de un territorio en favor de ese pueblo para alcanzar su transformación. Su auto representación no centralizada (y sin connotaciones étnicas) que se finque en la sociabilidad al interior del grupo y una organización y ocupación territorial que se limite a la apropiación de veredas históricamente recordadas. Entonces valdría aquí como consecuencia de un mejor entendimiento que la participación activa de las identidades deben aproximarse a la auto representación como “nosotros”, vinculada con un territorio exclusivo, llamado “nuestros pueblos”; además, El reconocimiento del pluriculturalismo y de la

multietnicidad en las constituciones de América Latina encierra precisamente el derecho de hacer eso.

Pero los movimientos no construyen "nuevas identidades", sino nuevas representaciones colectivas de la identidad de cada grupo, dinamizada por el incremento de la confrontación interétnica. Es posible que sus movilizaciones políticas posibiliten en el futuro la construcción de Pueblos entendidos como colectividades sociales e identitarias abarcativas, tal como ha ocurrido con los aymara de Bolivia según García Linera (2005). Sin embargo, eventualmente, serán Pueblos organizados con base en la diversidad interna de sus unidades constitutivas y no en la uniformidad que generan los estados. Bartolomé (2006:45) definió que es “claro que los pueblos no construyen identidades, no las revitalizan, no se consideran diferentes, no puede un solo hombre bautizarse, crear su propio registro civil y ponerse nombres como un ser solitario, alguien debe incluirlo y dar sus garantías y derechos”. Los solo están allí esperando de nuevas oportunidades por aquellos que los dejaron fuera.

Con o sin los pueblos indígenas, la reforma y la reconfiguración de los Estados latinoamericanos es un proceso continuo impulsado por los requerimientos del ajuste a un cambiante orden global y la necesidad de la relegitimación del estado mediante los procesos de democratización y la búsqueda de un nuevo pacto social, ente otras cosas. Esto provee el contexto para el reconocimiento del pluralismo y del consecuente acto de equilibrismo entre la participación de los pueblos o etnias en el Estado. Lo que debe enfatizarse es que el delicado equilibrio que requiere el pluralismo sólo puede realizarse en un entorno profundamente democrático que conduce al diálogo intercultural y a la responsabilidad mutua, para así evitar el endurecimiento de las posturas y un deslizamiento hacia fundamentalismos. En relación con esto, debemos hacer notar las limitaciones del legalismo en el reconocimiento del pluriculturalismo y la multietnicidad. El derecho quizá sea un instrumento pero no puede sustituir a otros mecanismos. El reconocimiento de la pluralidad implica una reconceptualización de la esfera pública.

En este contexto, la autonomía no constituye un aislamiento, sino una base para la participación en la definición y conformación del “emergente modelo multicultural regional”, en el cual la autonomía puede ser gozada significativamente y donde puede prosperar. Al mismo tiempo, esto quiere decir participar en debates acerca de los modos de las políticas sociales, de desarrollo, de democracia, de justicia e infundirlas con propuestas y valores articulados por los movimientos de

los pueblos y etnias. En otros argumentos el autor Batalla (1988:1) define “que simultáneamente elementos que tienden a ser conceptualizados en forma diferente en referencia al análisis de sistemas culturales, grupos organizados y transacciones individuales”. Asimismo Després, (1975:194) expreso que a menos que esos elementos sean ordenados en marcos teóricos más sistemáticos e inclusivos, será difícil derivar y establecer comparativamente generalizaciones con respecto a las sociedades poliétnicas. Estas acepciones sobre los términos que se han ido proponiendo en las investigaciones solo son “conceptos” que poco han logrado arribar a la construcción de la conducta o esencia que sostienen estos pueblos y nacionalidades.

2. Elementos Definitivos de la Dinámica Socio Natural de las Etnias

Los elementos definitivos de las dinámicas socio natural de las etnias. Las diversas investigaciones sobre las identidades en América Latina nos orillan a reflexionar, por tanto, que existe en la región o países, sectores que mantienen formas de vida en afinidad con su entorno natural que han sido arrastrados desde tiempos pasados o llamados comportamiento ancestral. La Comunicación a través de los sonidos. Coincidiendo con este autor, Schramm, W. (1965: 1). Quien manifiesta en su obra, “Sin la comunicación, los grupos humanos y las sociedades no existirían”. Los Sonidos son elementos definitivos al momento de explicar la identidad de los pueblos rurales, es imposible negar que la naturaleza está presente en todos los momentos del ser humano y de su universo, Brown (1991), Recoge en esta obra; El hablar humano es altamente simbólico y distinto al de los animales. Los hombres tenemos distintos sonidos, pero para miembros de la especie puede no tener sentido pero se debe a que el sonido y lo que significa tienen muy poca conexión. Sin embargo en comunidades rurales, es parte de la comunicación.

Estos antecedentes nos llevan a considerar lo que este autor escribe;

-No se pueden hacer juicios desde fuera de una cultura sin tener sesgos inherentes al hecho de no pertenecer a la misma.

Por otra parte, Andía (2012:175). Escribe sobre el sonido que emite la perdiz. Se cree que este sonido es el signo de que «se están pisando» [copulando]. Una vez que han terminado, se desploman. Entonces permanecen así, como si estuviesen «ebrios» o «muertos», durante varios minutos. «Son un macho y tres hembras. El macho va adelante y dice: «¡Keuruu! ¡Keuruu! ¡Keurú!». Los otros dicen: «¡Kiurú-kiurú! ¡Kiurú-kiurú! ¡Kiurú-kiurú!» Y dan la vuelta alrededor de la roca. Después de cantar, se tiran sobre el suelo ¡Pum! Se cansan. Nuevamente, cuando suben,

caminan en zigzag. El macho canta fuerte. La hembra canta menudito. Ambos cantan como si estuvieran haciendo una canción».

Es importante para alcanzar el entendimiento entre continentes que el concepto de Personas Universales sea una nueva categoría que agrupe todo lo que tienen en común las personas, sociedades, culturas y lenguajes, para aproximarnos a la obtención de un conocimiento que permita el vínculo de sociedades en todas sus manifestaciones.

Es innegable entonces no atribuir parte de nuestra lengua a la imitación del sonido que emite la naturaleza como lo relata el autor Ginés Picón (2014: 1004) señala que verbos como “balare e hinnire, (verbos onomatopéyicos que expresan los sonidos que emiten las ovejas y los caballos respectivamente), no habrían sido aceptados si no hubiese sido por el prestigio de los veteres auctores. Los verbos mugire y rudere, (verbo onomatopéyicos que expresan el sonido emitido por los bueyes y los asnos respectivamente), son ofrecidos por el autor de la Rhetorica ad Herennium como ejemplo de las palabras creadas por imitación de sonidos”. Este autor nos acerca a la muestra de la comunicación por sonidos.

Montero (2018: 180). Al expresar. La imagen en el tapiz. Destrucción y memoria en los andes, el Popol Vuh guatemalteco, donde además del mito del diluvio está presente un ejemplo de los mitos de la destrucción de hombres no deseados contra los que la naturaleza se rebela: “llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras.

Collado (2012) señala que los fenómenos de la naturaleza fueron asimilados por la especie homo desde el periodo paleolítico, pero se expresan a través de un arte más progresista en el Paleolítico Medio (40.000-30.000 Ap.).

Quirós y Cabrera, (1994). El Arte Paleolítico, como los demás fenómenos artísticos de la humanidad, es el resultado de dos factores desiguales. En primer lugar, es la expresión de la ideología de un grupo humano. A través de él se expresan religiones, mitos, sentimientos y así también es una forma de control social.

La expresión de los mitos y sentimientos lo explica Lopera (2004) que se articulan y plasman a través del arte indiscutiblemente, pero la expresión de sonidos y voces en la especie Homo tiene

otro antecedente y ese es el lenguaje, la forma superior del lenguaje es exclusiva de la especie homo sapiens y con ello la enunciación, la voz y los signos

La forma superior del lenguaje que incluye la voz y también el habla, tienen como condición prelingüística los sonidos que ya expresaban las especies homínidas. Según PALEOBLOGS, (2013:13) “Gran parte de los sonidos guturales que emitían trataban de imitar sonidos naturales de animales, el viento, los ríos”. La esencia de su teoría es que, “antes de la aparición del lenguaje compositivo, formado por palabras y reglas gramaticales, ya existían en los neandertales una forma de comunicación prelingüística basada en las variaciones del tono, el ritmo, el lenguaje corporal y el timbre de sus voces”

La imitación de los sonidos de la naturaleza es intrínseca en la especie Neandertal y en los primeros Sapiens también, según Pajares (2014: 346) esta reproducción de los sonidos con el pasar de los siglos comienza a tener una función ritual, he aquí la aparición de un puente entre lo terrenal y lo espiritual o sublime. Fran Liszt decía que “es en los sonidos donde la naturaleza manifiesta con mayor magnitud sus expresiones de espíritu romántico y es gracias al oído a través del cual se comunican mejor las ideas de lugares y cosas extraordinarias”

La de reproducción de sonidos de la naturaleza a través de instrumentos musicales lo encontramos en todas las culturas terráqueas. Pero en el periodo neolítico, se destacan las culturas indoamericanas precolombinas, como sociedades que concibieron plasmar los sonidos de la naturaleza con instrumentos musicales.

Vásquez (2008:9) planteo que “antes de la llegada de los españoles al Perú, los pueblos americanos habían desarrollado culturas musicales sumamente interesantes y complejas, acordes con el alto grado de desarrollo de las civilizaciones americanas, lo más probable es que haya habido varios sistemas o lenguajes musicales. Así lo demuestran los restos arqueológicos.”

Así mismo la reproducción de sonidos de la naturaleza a través de la voz humana se asienta de forma preponderante en las culturas animistas indigenistas americanas. En Sudamérica prevalece el animismo sobre el teísmo lo expreso Sampedro (2006). Las culturas animistas americanas tienen en base al chamanismo y al curanderismo interacciones rituales con sustento en los sonidos.

Lo destaca Caminha (2015:464) “El conjunto perceptivo y el campo de los sonidos, cosmológicamente subjetivados, son vías de acceso a una sociedad de presencias humanas y no

humanas, inmanentes y trascendentes, cuyas prerrogativas ontológicas el curanderismo revela en su complejidad”.

Se puede dar en afirmación que América Latina está en la modernidad de forma específica, lo que la vuelve diferente de la modernidad europea, norteamericana o japonesa. Entonces vale dar precisiones sobre las peculiaridades de su proceso modernizador. Mientras que en Europa la modernidad se define como modos de organización y vida social que surgieron en el siglo XVII en adelante y que llegaron a ser más o menos mundiales en su influencia. Occidente habla de “Múltiple Modernities” definida como la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos.

Larraín, J. (2005), Es necesario fortalecer los campos del conocimiento para dilucidar los factores intervinientes en la conceptualización sobre el comportamiento que muestran los pueblos de la franja rural especialmente de su arraigo profundo en apego con su entorno natural. Así lo expresa en su obra; *Comportamientos musicales marginados*, Joaquina Labajo Valdés. Tomando como supuesto el hecho de que cualquier pueblo realiza su desarrollo humano a partir de su capacidad de transformación del universo con que toma contacto, es evidente que el hombre inmerso en la naturaleza, comienza tratando de organizar este medio, formado desde agentes naturales de grandiosas sonoridades, a delicados cantos de pájaros. Vendría dado por su caracterización como: *Sonidos no provocados no controlados*: sería este el caso de sonidos de diferente índole natural que desbordan el control del hombre, tales como rugidos de tormenta, silbidos del viento, cantos de pájaros, etc.,

En el texto *Canarias y América. Una Visión del Mundo Compartida. El Tornaviaje de la Lengua Española*. El autor desarrolla el comportamiento de los sectores rurales y su influencia con el entorno natural.

En relación con las voces naturales conviene recordar la distinción que ya Aristóteles estableció entre los sonidos animales y el lenguaje humano basada en el hecho de que aquéllos se dan por naturaleza frente a éste que lo hace por convención. En estrecha relación con tal diferenciación puede interpretarse la concepción que entiende las voces naturales como aquellas que emite el hombre espontáneamente, voces que, en lo que se refiere a los sonidos de los animales, el ser humano produce imitando sus ruidos o incluso para su trato con ellos.

Estas voces se asocian generalmente a las onomatopeyas, pero no debe olvidarse que como, afirmaba García de Diego (2017) Las voces de remedo de la voz de los animales que algunos hacen

con singular destreza no son onomatopeyas, sino las que cada lengua forma trasladando aproximadamente el extraño alfabeto de los animales y de las cosas al sistema fónico de una lengua pues la onomatopeya no es exactamente una simple imitación de los sonidos naturales, sino la conversión de estos en palabras con una alfabetización de los sonidos naturales ajustados al alfabeto de cada idioma.

No se podría minimizar al hombre que cohabita en la franja rural y su comportamiento exclusivo que interactúa con la naturaleza, que está alejada de la vida urbana donde es imposible encontrar los factores de aprendizaje dados desde la fauna y flora, los cambios del clima, el viento, las fases lunares, los caminos profundos, la oscuridad, etc.; para otro autor en su obra. El entorno sonoro del medio ambiente natural. En este espacio se guardan los conceptos nativos en relación con el medio ambiente audible en donde podemos entender la estrecha relación entre cultura y naturaleza”. Es aquí donde los sonidos del mundo animal en su hábitat son componentes que construyen un ensamble de comunicación entre el hombre y su entorno natural.

En el pensamiento indígena tradicional se advierte una noción muy particular referente a las voces del bosque, conocimiento que se asocia también a los mitos y las leyendas que describen simbolismos. En la cultura purhépecha es el caso del korkobí (tecolotito), el t u k ú r o tukúro (búho) y el xiw á tsi xiwátsi (coyote), este último asociado a los sonidos de la waricha, leyenda en torno a la muerte. En otro contexto, para la cultura wixárika, es el sonido del kukáimari (jilguero cantador) vinculado con las melodías del xaweri y con el mito de origen del mundo animal que se asocia al sol.

Para el autor Geertz (2005:14), es prudente asociar que debemos aclarar sobre las consideraciones que se dan en diferentes regiones. “el hombre no interpreta igual en todos los sitios las voces animales y lo que unos consideran propio de un animal, en otros lo estiman como de otro”, sino también a que, en los verbos de carácter onomatopéyico que expresan los sonidos de los animales, la percepción de los sonidos puede verse condicionada además si se tiene en cuenta que un animal no emite un único ruido.

Tales consideraciones nos llevaron a pensar que a la variabilidad que estos verbos presentan en diversas lenguas se correspondería la conformación de un léxico propio en las lenguas de una misma cultura en la que se comparten tanto los factores que entran en juego en la interpretación de

los sonidos, esto es, aspectos socioculturales, etnográficos, antropológicos y literarios, como los procedimientos léxicos y gramaticales.

En Concordancia con Galafassi, (2010) quien promueve que es fundamental plantear un miramiento o elección sobre la realidad a través de la aproximación a representaciones críticas y de articulación de tradiciones disciplinarias. Observar al mundo social desde las relaciones entre Sociedad-Naturaleza-Cultura implica mirarlo en términos de procesos dialécticos socio-históricos de cambio y continuidad y en su relación con el mundo natural. Es complementariamente necesario la búsqueda de la integración de conocimientos para la cimentación de un pensamiento crítico como sentidos fundamentales.

Sin embargo no podría dejar de reflexionar sobre la incidencia de lo que escribe Castro (2016 :36) quien indica que es importante considerar críticamente las relaciones entre sociedad y naturaleza en el mundo actual, a partir de la apelación a la ecología de la diferencia, a la construcción de racionalidades ecológicas alternativas fundamentadas sobre el estudio respetuoso de modelos culturales de la naturaleza, cosmologías y ontologías que puedan aportar y contribuir a relaciones de mayor medida con el mundo natural. En otras reflexiones, significa pensar más allá del paradigma de la modernidad y el naturalismo y buscar nuevos modelos frente al programa actualidad/ colonialidad.

En la cultura del pueblo rural montuvio del litoral o costa de Ecuador están presentes la cosmovisión en un contexto de definición o reflexión de estas interacciones de hombre-natura, sucedió en una mañana de invierno cuando una mula de montees perseguida por un perro, la mula llega y se rinde a los pies de un hombre montuvio, este tiene en sus manos un machete y garabato, puede, con un tajo o machetazo acabar con su presa, sin embargo no solo permite que retorne a su madriguera sino que la protege del perro.

Otro elemento definitorio de estas dinámicas se sustentan en la pobre intervención de parte de los estados y su constitución para amparar y promulgar artículos y derechos sobre los pueblos y sus etnicidades así lo deja plasmado en su investigación Rico (2011: 231) quien señala que: “Un país que por naturaleza debe reconocerse como indígena, enfrenta hoy la devastación histórica y la decadencia del desarrollo que oprime y erradica lo que no es benéfico desde sus intenciones éticas egocentristas y políticas neoliberales”. Las políticas públicas de los estados y la autonomía en que sustentan algunos gobiernos locales deben proyectarse a la defensa de su territorio y a quienes en

ella realizan sus actividades que como grupos homogéneos urgen de una mejor intervención en materia de derechos y territorio.

Es hora de aceptar que lo que han vislumbrado en el imaginario colectivo como desarrollo es tan solo una quimera, pues no hay tal, desarrollo y evolución habitan solo en los hombres, pero con este juego de palabras los grandes imperios capitalistas han atrapado al mundo apoyados por los gobiernos que pretenden transformar los territorios indígenas en supermercados de materias primas. Ignorando que de la tierra y los recursos naturales contenidos en esta, dependen sus vidas, pues estos elementos son parte integral de ellos mismos y la base de donde se soportan sus economías locales.

La promulgación de leyes nacionales e internacionales sobre los grupos indígenas y sus derechos al uso de los recursos naturales. Sobre los derechos en la región es compleja. La mayoría de los países latinoamericanos tienen leyes que garantizan a las poblaciones autóctonas el derecho a la propiedad y al uso de los recursos naturales renovables e hídricos. Muchos países han reconocen jurídicamente sus derechos sobre grandes extensiones de tierras. Pese a los avances en materia de legislación, en la práctica no se cumplen, no ha cesado la destrucción de los recursos naturales en territorios indígenas, esta destrucción la causan agentes externos, justificando las necesidades de los pueblos indígenas y sus carencias. La falta de conocimiento sobre la ley que los ampara, incapacidad para negociaciones, las ambigüedades de la ley, el poco cumplimiento de la legislación y las debilidades institucionales de los gobiernos y de las comunidades nativas figuran entre las más importantes.

La dinámica del cambio y la complejidad de los conflictos potenciales no facilitan soluciones generalizadas. Antes de iniciar actividades de desarrollo, es urgente dar análisis a los temas específicos sobre los factores determinantes sobre el uso y aprovechamiento de las zonas donde habitan estas etnias. Las actividades de desarrollo necesitan de satisfacer o combinar paulatinamente economías de mercado con elementos culturales autóctonos Tresierra (2000:37) “Dadas las características culturales, será necesario reducir significativamente las donaciones y, alentarse a los grupos a participar en proyectos de inversión”. Darles capacitación permanente sobre el comportamiento de las economías actuales.

El uso sostenible de los recursos forestales basados en la etnobiología, es decir, hacia la participación de los saberes colectivos en la construcción de la educación intercultural, de los

proyectos productivos para el desarrollo local y la participación en proyectos de conservación de programas de cooperación culturalmente compatibles. Los organismos internacionales de cooperación deberán ayudar a que las organizaciones indígenas comprendan mejor la legislación actual y la que se propone con respecto a los pueblos y comunidades indígenas. Al final, es necesario monitorear los efectos de las reformas constitucionales y de los procesos de privatización sobre el uso del suelo en territorios donde cohabitan las diversas etnias.

3. Descripción de la Configuración de los Saberes e Imaginarios de las Etnias

La configuración cultura de los saberes e imaginarios de las etnias.

En cada renglón de nuestro extenso universo existen porción de ciudadanos temerosos, respetando cada centímetro de lo que nos muestra la naturaleza, en algunos casos como procedimientos heredados, en otros, inscritos en textos e interpretados para la salvaguarda de intereses doctrinarios espirituales; así, deambulan los imaginarios sociales en solitario, sosteniendo esta correspondencia a esquemas desconocidos y que en otros espacios no tienen cabida por cuanto la penetración de la tecnificación los ha dejado a estos temas de profunda cercanía con el pasado y en comunicación o interacción con el entorno natural, solo enmarcados en tabúes o, desclasificados de toda credibilidad. Entonces argumenta Dávalos, (2005:11)

“El marco escénico [en diferentes tiempos y lugares] ciertamente cambia y los actores cambian sus vestimentas y su apariencia; pero sus movimientos internos surgen de los mismos deseos y pasiones de los hombres y producen sus efectos en las vicisitudes de los reinos y los pueblos”.

Es así que en la franja rural aún persiste la herencia ancestral que de forma cotidiana sus pobladores la continúan posiblemente indiferentes de lo que ocurre en la urbe, no descartan el acceso de nuevas tecnologías que los distrae de su realidad identitaria, regresan a sus quehaceres sin desprenderse de esta herencia que les deja significativos conocimientos sin embargo, destaca Dávalos, (2005:15,16)

“El hombre era un animal jerárquicamente estratificado. Una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel –orgánico, psicológico, social y cultural– tenía asignado un lugar indiscutible. Para ver lo que realmente el hombre era, debíamos superponer conclusiones de las diversas ciencias pertinentes –antropología, sociología, psicología, biología– unas sobre otras como los varios dibujos de un paño moiré; y una vez hecho esto, la importancia capital del nivel cultural (el único distintivo del hombre) se pondría naturalmente de manifiesto y nos diría con su

propio derecho lo que realmente era el hombre. La imagen del hombre propia del siglo XVIII que lo veía como un puro razonador cuando se lo despojaba de sus costumbres culturales, fue sustituida a fines del siglo XIX y principios del siglo XX por la imagen del hombre visto como el animal transfigurado que se manifestaba en sus costumbres.

Prácticamente el proceder del hombre y su protección están dados por la observación de este sobre su entorno natural (habidad, sonidos, defensa, comunicación, entre otros) En el libro. El tornaviaje de la lengua española, se profundiza sobre el dialecto que tienen los pueblos apartados de la urbe y cercanos a la naturaleza donde: Añadiremos que será también en las hablas rurales donde se generarán las voces para establecer una suerte de intercambios comunicativos con los animales, en su mayoría para llamar su atención o para alejarlos o espantarlos. Con este valor encontramos, por ejemplo, ¡jusea!, voz canaria para espantar a las aves domésticas, ¡rujá!, voz usada en Gran Canaria y que repetida se usa para ahuyentar a las aves rapaces, o ¡fufa!, interjección utilizada en Tenerife para expulsar de un lugar a las personas o a los animales. Estas voces son particularmente difíciles de encontrar en hablas alejadas por su carácter espontáneo y propio de las hablas rurales, circunstancia que favorece en este tipo de léxico una gran variedad diatópica. En el caso de fufa, únicamente aparece en Colombia como sustantivo con el sentido de prostituta, esto es, con una significación tan desviada que únicamente un valor metafórico podría rastrearse. Otras voces se constatan en México, así ¡ushita!, para espantar al perro; ¡tonchi! y ¡miches! para llamar al gato, mientras que en Chile encontramos con este uso la voz ¡cucho! En Costa Rica se documenta la voz ¡cu! para azuzar los perros y ¡chino! para llamar a los cerdos.”

Existió y aún pervive toda una ideología y un imaginario que hacen de los pueblos indígenas los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas, pero la coyuntura actual es diferente porque ya no existen mediaciones de este tipo en el discurso neoliberal, ni consideraciones éticas con respecto a estos pueblos y naciones ancestrales. El pensamiento neoliberal los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración. La realidad de estas identidades únicas está situada en contextos diferentes donde comienzan a levantarse criterios para que sean incluidos en los planes y programas de desarrollo de los países y regiones.

Así parece, que como lo argumenta Dávalos, (2005:19,20) quien señala que: “Para sobrevivir, a estos pueblos sólo les queda la opción de integrarse, e integrarse significa asimilarse, significa incluirse, significa desaparecer”. En otros aspectos, revitalizarse construir desde sus ejemplos

específicos una identidad que los incluya con todos los argumentos legales y constitucionales para ejercer sus derechos. Ejemplos sobran, desde el drama de los pueblos mapuche-pehuenche en Chile y su conflicto con la empresa Endesa, hasta las etnias de Brasil acosadas por las empresas madereras y mineras.

Por estas consideraciones, las propuestas hechas por diferentes movimientos indígenas de constituir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales, que les otorguen esa validez social y comunitaria, constituyen uno de los procesos más interesantes que el movimiento indígena latinoamericano ha emprendido en estas últimas décadas. Porque abren campos de disputa sobre la conformación y recuperación de saberes ancestrales.

Dávalos, (2005:31,32) indico que” La construcción de una identidad de hoy es un desafío enorme, debido a que los miembros de algunos pueblos o nacionalidades no cuentan en su totalidad con la permanencia de rasgos culturales propios de la etnia (tales como la vestimenta, la religión o la lengua) ni con un pasado 100% compartido como herencia sino que han ido mutando por la penetración de otras culturas”. Lo que da coherencia a que se retome las discusiones en torno a la relación entre producción teórica, crítica cultural y conocimiento histórico de cara a las nuevas formas de nacionalismo y xenofobia característicos del mundo contemporáneo.

Metodología de la investigación

La presente investigación fue de tipo documental porque se fundamentó en la revisión, análisis y contrastación de diversas fuentes bibliográficas, tales como: libros, revistas, entre otros documentos de relevancia, con el objeto de extraer la información requerida.

Los documentos impresos o digitales que fueron revisados, clasificados, analizados y contrastados durante la ejecución de la investigación fueron los relacionados a la ruta epistemológica y metodológica para el abordaje cualitativo de los fenómenos, con énfasis en la teoría fundamentada, que será el método de investigación que se asumirá en el desarrollo de la tesis doctoral. Durante el proceso de la investigación documental, se utilizó matrices de contrastación que facilitaron el análisis y la sistematización de la información que resulte de interés y utilidad para el desarrollo de la investigación. En la investigación documental como fuente secundaria, la información se recolectó y se seleccionó de textos especializados en la materia objeto de estudio, documentos e instrumentos legales sobre las políticas educativas de inclusión, la cual sería sistematizada en fichas

y el análisis y procesamiento de datos se hará mediante matrices que comprendieron categorías de análisis del contenidos de los diferentes documentos, estableciendo su relación y concordancia con los objetivos formulados. Por tanto, se aplicó la técnica de análisis cualitativo, interpretando los mismos con la finalidad de describir los indicadores.

Para la investigación documental se siguió el siguiente procedimiento:

1. Ubicación, identificación, lectura y análisis de las fuentes bibliográficas documentales e instrumentos legales.
2. Identificación y selección de información significativa vinculada con el objeto de estudio de la investigación.
3. Sistematización y relación de la información seleccionada en el texto del trabajo de investigación.
4. Descripción, identificación del problema y formulación de la información.
5. Definición de categorías de análisis
6. Diseño de matrices
7. Análisis de la información
8. Discusión de resultados
9. Redacción de conclusiones

En este sentido se llevó acabo elementos operacionales para el análisis exhaustivo de los resultados anteriormente expresado.

Categoría	Sub-categoría	Documentos
tendencias conceptuales de la identidad étnica en américa latina. elementos definitorios de las dinámicas socio natural de las etnias. la configuración cultura de los saberes e imaginarios de las etnias	Identidad Sonidos Naturalidad Saberes pluralidad	Diversos textos y bibliografía, citados en todo el análisis documental.

Conclusiones

1. 1.- En la definición y conformación del “emergente modelo multicultural regional”, en el cual la autonomía puede ser gozada significativamente y donde puede prosperar. Al mismo tiempo, esto quiere decir participar en debates acerca de los modos de las políticas sociales, de desarrollo, de democracia, de justicia e infundirlas con propuestas y valores articulados por los movimientos de los pueblos y etnias.
2. 2.- Dadas las características culturales, será necesario reducir significativamente las donaciones y, alentarse a los grupos a participar en proyectos de inversión. Darles capacitación permanente sobre el comportamiento de las economías actuales. El uso sostenible de los recursos forestales basados en la etnobiología, es decir, hacia la participación de los saberes colectivos en la construcción de la educación intercultural, de los proyectos productivos para el desarrollo local y la participación en proyectos de conservación de programas de cooperación culturalmente compatibles. Los organismos internacionales de cooperación deberán ayudar a que las organizaciones indígenas comprendan mejor la legislación actual y la que se propone con respecto a los pueblos y comunidades indígenas. Al final, es necesario monitorear los efectos de las reformas constitucionales y de los procesos de privatización sobre el uso del suelo en territorios donde cohabitan las diversas etnias.
3. 3.- La franja rural aún persiste la herencia ancestral que de forma cotidiana sus pobladores la continúan posiblemente indiferentes de lo que ocurre en la urbe, no descartan el acceso de nuevas tecnologías que los distrae de su realidad identitaria, regresan a sus quehaceres sin desprenderse de esta herencia que les deja significativos conocimientos.
4. 4.- Se retome las discusiones en torno a la relación entre producción teórica, crítica cultural y conocimiento histórico de cara a las nuevas formas de nacionalismo y xenofobia característicos del mundo contemporáneo.
5. 5.- Revitalizar y construir desde sus ejemplos específicos una identidad que los incluya con todos los argumentos legales y constitucionales para ejercer sus derechos

Referencias

1. Castro, E O. L. (2016). Reflexiones para la construcción de la epistemología ambiental en el siglo XXI. *Aibi revista de investigación, administración e ingeniería*, 35-39.
2. Galafassi, G. (2010) La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad.
3. De Ypetimí (2009) Estudio Socionatural Comunidad Aché De Ypetimí. Avá. *Revista de Antropología*, (7).
4. Rico, G. B. P. (2011). Comunidades indígenas, tierra y recursos naturales frente a las políticas públicas del Estado Colombiano. *Verba luris*, (25), 229-248.
5. Tresierra, J. C. (2000). Derechos de uso de los recursos naturales por los grupos indígenas en el bosque tropical. *Inter-American Development Bank. Siglo XXI*.
6. Smith-Castro, V. (2002). La Escala de Identidad Etnica Multigrupo (EIEM) en el contexto costarricense 1. *Actualidades en Psicología (Current Trends in Psychology)*, 18(105), 47-67.
7. Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. Avá. *Revista de Antropología*, (9).
8. Batalla, G. B. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário antropológico*, 86, 13-53.
9. Acuña Ortega, Víctor Hugo. (1989) "La historia oral, las historias de vida y las Ciencias Sociales". En: *Historia: teoría y métodos/Comp. por Elizabeth Fonseca Corrales*. San José, Costa Rica. EDUCA, 1989.
10. Almeida, I. (2005). *Historia del pueblo kechua*. Editorial Abya Yala.
11. Anderson, Benedict. (1991) *Comunidades Imaginadas II: Reflexiones sobre origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. Pág. 24., disponible en: file:///D:/Windows/Escritorio/anderson_benedict_comunidades_imaginadas.pdf
12. Andía, J. J. R. (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos1/On the movements of a Bird. The «Dance of the Partridge» in the Andean Cattle Branding Rituals. *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 169-185.
13. Belloch, C. (2012). *Las Tecnologías de la Información y Comunicación en el aprendizaje*. Recuperado el, 25.

14. Beltrán, R. (2005) La Comunicación para el desarrollo de Latinoamérica: Un recuento de medio siglo. III Congreso Panamericano de la Comunicación.
15. Buenos Aires, Argentina. Nueva Imagen/ILET. 2005.
16. Brown, D. E. (1991). Human universals (p. 118). New York: McGraw-Hill.
17. Browne, J. (2015). La historia de El origen de las Especies. Debate.
18. Cabanellas de Torres, Guillermo (2004). Diccionario jurídico universitario. 2ª edición. Buenos Aires: Heliasta. Tomo II, p. 9.
19. Cahn, A. L. (2008). El espíritu del lugar en las Cañadas Reales de la Corona de Castilla. Revista de Urbanismo, (19).
20. Castells, Manuel. (1999) La Era de la Información; El Poder de la Identidad. Comunidades culturales. México. Pág. 88.
21. Castro - Kikuchi, Luis (2005). Diccionario de ciencias de la educación. 2ª Edición. Lima: CEGURO, p. 363.
22. Chacón, Jhordana (2011). Blog de la periodista y docente Intoci Trina .Escuela de Comunicación Social UAM.
23. Chacón, Jhordana. (2011). Periodismo comunitario [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://periodismocomunitario819.blogspot.com/2011/06/origendel-periodismo-comunitario.html?m=1>
24. Chamorro Escalante, J. A. (2013). La nueva etnomusicología: el estudio del entorno sonoro y los sustitutos del lenguaje verbal. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Red Napiniaca.
25. Chiari, Carlos A. (1999). Identidad y autoestima. Adaptación de Historia de la Filosofía de Julián Marías. Revista del Occidente. 32ª. Edición. Madrid, España. 1980.
26. ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo. (1989) "La historia oral, las historias de vida y las Ciencias Sociales". En: Historia: teoría y métodos/Comp. por Elizabeth Fonseca Corrales. San José, Costa Rica. EDUCA, 1989.
27. Almeida, I. (2005). Historia del pueblo kechua. Editorial Abya Yala.
28. ANDERSON, Benedict. (1991) Comunidades Imaginadas II: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica. México. Pág. 24., disponible en: file:///D:/Windows/Escritorio/anderson_benedict-_comunidades_imaginadas.pdf

29. Andía, J. J. R. (2012). A partir de los movimientos de un pájaro... La «danza de la perdiz» en los rituales ganaderos de los Andes peruanos/On the Movements of a Bird... The «Dance of the Partridge» in the Andean Cattle Branding Rituals. *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 169-185.
30. Belloch, C. (2012). Las Tecnologías de la Información y Comunicación en el aprendizaje. Recuperado el, 25.
31. CASTRO, E. O. L. (2016). Reflexiones para la construcción de la epistemología ambiental en el siglo XXI. *Aibi revista de investigación, administración e ingeniería*, 35-39.
32. Galafassi, G. (2010) La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad.
33. Rico, G. B. P. (2011). Comunidades indígenas, tierra y recursos naturales frente a las políticas públicas del Estado Colombiano. *Verba luris*, (25), 229-248.
34. Tresierra, J. C. (2000). Derechos de uso de los recursos naturales por los grupos indígenas en el bosque tropical. Inter-American Development Bank. Siglo XXI.
35. Smith-Castro, V. (2002). La Escala de Identidad Etnica Multigrupo (EIEM) en el contexto costarricense 1. *Actualidades en Psicología (Current Trends in Psychology)*, 18(105), 47-67.
36. Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9).
37. Batalla, G. B. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuário antropológico*, 86, 13-53.
- 38.
39. Beltrán, R. (2005) La Comunicación para el desarrollo de Latinoamérica: Un recuento de medio siglo. III Congreso Panamericano de la Comunicación. Buenos Aires, Argentina. Nueva Imagen/ILET. 2005.
40. Brown, D. E. (1991). *Human universals* (p. 118). New York: McGraw-Hill.
41. Browne, J. (2015). La historia de El origen de las Especies. *Debate*.
42. Cabanellas de Torres, Guillermo (2004). *Diccionario jurídico universitario*. 2ª edición. Buenos Aires: Heliasta. Tomo II, p. 9.
43. Cahn, A. L. (2008). El espíritu del lugar en las Cañadas Reales de la Corona de Castilla. *Revista de Urbanismo*, (19).

44. Castells, Manuel. (1999) *La Era de la Información; El Poder de la Identidad*. Comunas culturales. Mexico. Pag. 88.
45. Castro - Kikuchi, Luis (2005). *Diccionario de ciencias de la educación*. 2ª Edición. Lima: Ceguro, p. 363.
46. CHACÓN, Jhordana (2011). Blog de la periodista y docente Intoci Trina .Escuela de Comunicación Social UAM.
47. CHACÓN, Jhordana. (2011). Periodismo comunitario [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://periodismocomunitario819.blogspot.com/2011/06/origen-del-periodismo-comunitario.html?m=1>
48. Chamorro Escalante, J. A. (2013). *La nueva etnomusicología: el estudio del entorno sonoro y los sustitutos del lenguaje verbal*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Red Napiniaca.
49. CHIARI, Carlos A. (1999). *Identidad y autoestima*. Adaptación de *Historia de la Filosofía de Julián Marías*. Revista del Occidente. 32ª. Edición. Madrid, España. 1980.
50. Corrales, E. A. (1983). *Las Formas de referencia del paisaje: cambio y agresión*. Norba. Revista de arte, geografía e historia, (4), 117-124.
51. EDWARD B. Tylor. (1871). "La ciencia de la cultura" AA. VV. *Los orígenes de la antropología*. CEAL, Buenos Aires, 1977.
52. EZEQUIEL Ander-Egg. (2005). *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad* (2005), pag. 25.
53. Fals Borda, O. (2017). *La ciencia y el pueblo*.
54. Feijoo, S. (2008). *Clima sonoro en espacios naturales*. In VI Congreso Iberoamericano de (Vol. 78).
55. Fierro, J. M., & Geeregat, O. (2004). *La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches*. In *Anales de literatura hispanoamericana* (Vol. 33, pp. 77-84). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
56. Gastaldo, A. C. (2017). *Programa para la puesta en valor del patrimonio sonoro del Parc Natural de l'Albufera (España) y su difusión como producto de turismo accesible* (Doctoral dissertation).
57. Geertz, C. (1989). *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre*. La interpretación de las culturas, 43-59.

58. Giménez, G. (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144.
59. Ginés, a. C., & picón, f. D. M. P. Canarias y América. Una vision del mundo compartida. El tornaviaje de la lengua española/The Canary Islands and America. A similar view of the World.
60. Espinosa González, L. (2004). Cambios del modo y estilo de vida; su influencia en el proceso salud-enfermedad. *Revista Cubana de Estomatología*, 41(3), 0-0.
61. Cortez, D. (2011). La construcción social del “Buen Vivir “(Sumak Kawsay) en Ecuador. *Genealogía del diseño y gestión política de la vida*.
62. Ariosa, M. A. P. (1991). La identidad como objeto de estudio de la antropología. *Alteridades*, 1(2), 3-5.
63. Marcos Arévalo, J. (1998). La identidad extremeña. Reflexiones desde la antropología social.
64. Giménez, Gilberto. (2009). Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*, 21(41), 7-32. Recuperado en 13 de marzo de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=en.
65. Falomir Parker, R. (1991). La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio; ¿paradoja o enigma?. *Alteridades*, 1(2).
66. Terrén, E. (2002). La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica. *Papers: revista de sociologia*, (66), 45-57.
67. Vergara Estévez, J., & Vergara D., J. (2002). Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana una reflexión sociológica. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, (12), 77-92.
68. Serrano Santos, María Laura. (2015). "Soy de los dos lados, a la mitad me quedo". *Estilos de vida en jóvenes indígenas urbanos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. *Cuicuilco*, 22(62), 149-173. Recuperado en 13 de marzo de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000100009&lng=es&tlng=es.
69. Leff, E. (2001). *Espacio, lugar y tiempo*. Nueva Sociedad, 175, 28-42.

70. Monje Carvajal, J. J. (2015). El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnoecodesarrollo. *Revista Luna Azul*, (41).
71. Larraín, J. (2005, p. 5). *América Latina moderna?: globalización e identidad*. Lom Ediciones
72. Beriain, J. (2002). Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones. *Revista Mad*, (6).
73. CASTRO, E. O. L. (2016). Reflexiones para la construcción de la epistemología ambiental en el siglo XXI. *Aibi revista de investigación, administración e ingeniería*, 35-39.
74. Galafassi, G. (2010) La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad.
75. DE YPETIMÍ, C. A. ESTUDIO SOCIONATURAL COMUNIDAD ACHÉ DE YPETIMÍ. (DE YPETIMÍ, 2009)
76. Rico, G. B. P. (2011). Comunidades indígenas, tierra y recursos naturales frente a las políticas públicas del Estado Colombiano. *Verba luris*, (25), 229-248.
77. Tresierra, J. C. (2000). Derechos de uso de los recursos naturales por los grupos indígenas en el bosque tropical. Inter-American Development Bank. Siglo XXI.
78. Smith-Castro, V. (2002). La Escala de Identidad Étnica Multigrupo (EIEM) en el contexto costarricense 1. *Actualidades en Psicología (Current Trends in Psychology)*, 18(105), 47
79. Bartolomé, M. A. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9).
80. Batalla, G. B. (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario antropológico*, 86, 13-53.