

Estado de la publicación: No informado por el autor que envía

Pedagogía del don comunitario

Ulises Ventura Montes

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.4708>

Enviado en: 2022-09-06

Postado en: 2022-09-27 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

Pedagogía del don comunitario (1)

Pedagogy of the community gift

Ulises Ventura Montes

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3027-9327>

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle

RESUMEN

El propósito de esta investigación consiste en presentar una pedagogía sustentada en la antropología filosófica del *don*. Entendiendo al *don* como una acción recíproca y benéfica para conservar la armonía social. Es decir, un espacio donde prima el valor de la palabra, que es el honor de cada individuo, y que además está sustentado en el mutuo respeto de las acciones de ambas partes: alguien tiene que iniciar el *don* (un hecho tangible o intangible) para recién después ser el receptor; así como una persona está obligada también a devolver lo que le fue entregado. Esta pedagogía no es más que el honor de la palabra hecha en sí misma una acción consecuente; de ahí su componente comunitario. El soporte teórico del *don* en mención es más de un arraigo cultural que biológico; por ello, se presenta un marco referencial de la cultura. Se concluye que el *don comunitario* tiene una dimensión ética; por lo que la construcción de los buenos hábitos es producto de la reciprocidad moralista y espiritual más que una coacción legal propiamente establecida.

PALABRAS CLAVE

Filosofía de la educación; ética; educación; moral; comunidad

¹ Este artículo corresponde a los numerales uno (1) y dos (2) del capítulo I de *La pedagogía del don comunitario*, libro escrito por el autor, inédito hasta la fecha.

ABSTRACT

The purpose of this research is to present a pedagogy based on the philosophical anthropology of the gift. Understanding the gift as a reciprocal and beneficial action to preserve social harmony. That is to say, a space where the value of the word prevails, which is the honor of each individual, and which is also based on mutual respect for the actions of both parties: someone has to initiate the gift (a tangible or intangible fact) only later to be the receiver; just as a person is also obliged to return what was given to him. This pedagogy is nothing more than the honor of the word made in itself a consequent action; hence its community component. The theoretical support of the gift in question is more of a cultural root than a biological one; therefore, a referential framework of culture is presented. It is concluded that the community gift has an ethical dimension; therefore, the construction of good habits is the product of moralistic and spiritual reciprocity rather than a properly established legal coercion.

KEYWORDS

Philosophy of education; ethics; education; moral; community

1. Introducción

En el contexto de los hechos marcados de esta investigación, pareciera que la interacción madre-hijo(a) es el primer acto del *don*. Cuando la mujer da la luz, nace también la primera relación fraternal, en términos de la exteriorización, entre la criatura y la madre. En la primera etapa del lactante, la madre es el espejo del *don*. Alimentarlo, cuidarlo, entre otras acciones, responde a ordenamientos culturales e impulsos biológicos. Dejar que la criatura se desarrolle dentro de ella y luego amamantarlo son funciones primerizas del *don*. El padre es solo el soporte de un núcleo superior que está centrado en una delicada y amorosa relación, entre una madre y su bebé. En ambos seres se evidencia un dinamismo solidario. La seguridad emocional depende de ambos padres, pero es la madre, en la ausencia del padre, quien determina y

refuerza la personalidad y la identidad del pequeño. Incluso en el desarrollo de su lenguaje pre lingüístico, la madre es la persona más importante para que el infante progrese sin dificultad. Así, los gorjeos, los balbuceos, expresiones holofrásicos, son respuestas -en primer lugar- al estímulo materno. Toda esta actividad es producto de la cooperación².

En el mundo animal humano, tanto el bien comunitario y la acción egoísta, requieren la participación directa del individuo. El *don* de dar, de recibir y devolver están coordinadas –sin llegar a niveles de subordinación- en un par mínimo de naturaleza incumbida. La condición necesaria para generar el *don* se sustenta –en un primer momento- en la voluntad del iniciador; es decir, en el emisor del *don*; para luego, provocar en el segundo individuo, la devolución de lo recibido como un acto no solamente moral, también como una iniciativa espiritual.

El acto del *don* se inicia, -como ya lo manifestamos- en un par mínimo correlativo. Sin embargo, el *don* también puede ser desarrollado y de manera mutua, entre diversos grupos (en plural), pero todo empieza en una reciprocidad mínima e íntima. Dada su condición familiar, la relación mutua se contrae aunque los lazos se agrandan y se fortalezcan. Por lo tanto, el individuo, o el ente, o el animal no humano, o la tierra, tienen que iniciar el acto del *don*, y “el otro” –donde esté- debe saber cuándo devolver.

El *don* -como una acción que se cultiva- debe ser entendido también como una acción cambiante, mutable, pero el *don*, en su esencia, no padece un cambio profundo –aunque en apariencia se presenta como tal-. La transformación se centra, más bien, en la forma en que se concibe ese algo. Se ofrece un *don* sin recibir algo a cambio o se devuelve lo aceptado; pero en el fondo de su esencia, el deseo de recibir ese algo, se esconde ahí mismo. Resulta casi invisible reconocer la intención del otro. Cuando se crea un acuerdo moral, se devuelve lo recibido y se espera a que sea retribuido en los siguientes días, semanas, e incluso, durante años.

² Además, está sustentada en las teorías neurolingüistas, neuropedagógicas y en las inteligencias múltiples. Tanto Chomsky como Steven Pinker (2003) consideran que el lenguaje es innato y que “el recién nacido no es una hoja en blanco”. Pero no basta que sea innato, los psicólogos Michael Tomasello (2010) y Jerome Brunner (1984) afirman que el niño aprende en la constante interacción y en la cooperación de actividades junto a otros niños. El conocimiento es producto de la cooperación cultural.

Admitamos por un momento que el *don* se representa de dos maneras: el *don* sin acuerdo (voluntad sin coordinación), que es el acto gentil o de voluntad coordinada al dar una correspondencia sin esperar nada a cambio. Iniciar un acto voluntario tiene un sentido espiritual y significativo, por cuanto la actitud humana se inicia en “el corazón”; y el *don* con acuerdo (voluntad con coordinación) que es “informal”, “espiritual”, “moral”, pero no legal o formal al no ser concomitante a la esencia del *don*. Las razones que justifican la concepción indicada están resumidas en la forma en que se concibe un acuerdo o contrato interesado. En ambos lados están condicionados y obligados -por ley, por miedo y por un acuerdo interesado- a retornar lo recibido.

Debemos precisar que el acto de cumplir es un deber que está anexado más a causas justas; mientras que cumplir por obediencia está sujeta al miedo. En otras palabras, tanto el *don* sin acuerdo como el *don* con acuerdo (informal, espiritual, moral) están sujetos al deber humano, ligados a su naturaleza justa (esencia del *don*) y no a la obediencia propia del miedo, como los contratos legales y/o formales.

Creemos que el *don* tiene sus propias condiciones que son inherentes a su naturaleza. Estos –lo llamaremos componentes- tienen su origen en el nacimiento mismo del *don*, que están especificados en los siguientes apartados del texto. El ser humano debe reconocer estos componentes para saber si las acciones generosas iniciadas cumplen con las condiciones de llamarse “*un don*”. Esta es la finalidad del ser humano: hacer el bien sin esperar nada a cambio, o devolver –proporcionalmente- lo que se ha recibido. Pero, para ello es necesario disminuir la esencia del egoísmo y aumentar la acción generosa.

La pedagogía del don comunitario no es solo aplicable en la escuela, esta tiene una estructura que permite educar y reeducar a la familia, a la sociedad; por lo que es imprescindible revolucionar el orden social y espiritual para emplear los componentes, precisados a lo largo de esta investigación.

2. El *don* y la cultura

Para estudiar el *don* o definición del *don* es necesario comprenderlo a partir de su desenvolvimiento social. Es decir, requiere ser analizado y estudiado, primeramente, desde la dimensión de la cultura, definida como la suma divergente del comportamiento humano dentro de un marco social.

Dicho esto, es importante anteponer que el *don* viene del latín “donum” que es el acto de dar o hacer una ofrenda. Es una dádiva o regalo según la Real Academia Española (RAE). Este acto, que puede ser público o privado, se fecunda de muchas formas en la sociedad hasta ser convertido en una propiedad de la cultura. La manifestación del cuerpo humano, si bien es orgánica, genera interpretaciones culturales. Las acciones tienen un inicio y un fin, interpretadas según el tiempo y el espacio. El espíritu es temporal al cuerpo, pero su naturaleza es remota. El espíritu del hombre se manifiesta a través del cuerpo. Al nacer, la criatura no deja de mover -sobre todo- los miembros superiores e inferiores. El alma se apropia del cuerpo y como aún es pronto para hablar, sobresalen, primero las extremidades. Pareciera que hablaran con las manos y con los pies; es el espíritu que acaba de nacer junto al cuerpo del bebé. Pasan los años y el espíritu es coherente con el desarrollo y la educación del cuerpo. El tiempo no transita en vano y el espíritu, en apariencia, quiere expresarse. Ahí está el dilema. Hay una contienda vigorosa -que a la vez es interna- expresada en la cultura misma, según el tiempo y el espacio; objetos expuestos en una vitrina para ser contemplados desde el otro lado.

Por ejemplo, cuando se cultiva el bien común, el individuo genera su autoreconocimiento. Un respeto hacia el otro es un respeto autogenerado. Un saludo durante el día es un gesto bastante humano, “buenos días”, “buenas tardes”, “buenas noches”. Un cumpleaños genera alegría al recibir un afectuoso saludo, “Feliz Cumpleaños”; un matrimonio, del mismo modo, “que sean felices”; incluso, sucede cuando el cuerpo del difunto es expuesto por última vez, este recibe una bendición, “que descanse en paz”, para consolar a la familia. Por el contrario, la despedida de dos cuerpos vivos, implica, de vez en cuando, un segundo enunciado para aclarar un buen deseo, “adiós” o “hasta luego”, seguidamente de “que te vaya bien”, “cuídate”, entre otros términos.

¿Por qué se saluda si no existe una obligación moral ni legal? Es un respeto mutuo, un reconocimiento hacia el otro. Se podría evitar este ejercicio cultural y no habría mayor efecto; en todo caso, la falta hacia esta costumbre se resumiría en el irrespeto y en la negación del deseo concertado de la buena voluntad. Toda acción voluntaria, incentiva una respuesta inmediata, y con el mismo grado, proporcionalmente señalada.

Muy bien, el *don* forma parte del conocimiento humano. El acto del *don* es una ley espiritual, una acción moralmente aceptada, que al pasar el tiempo se va afirmando -de forma paulatina- en una costumbre. Esto es, cada acción descrita y caracterizada sobre el *don* forma parte de los hábitos individuales y familiares que luego se extienden durante las relaciones sociales. Esta precisión del *don* tiene un matiz general por cuanto se sostiene en la tesis evolucionista de la cultura³.

Si analizamos al *don* a partir de un enfoque o corriente distinta, este se determina por una óptica más semiótica. Así, la definición del *don* se alinea para ser escudriñado desde escalas y miradas descifradas e interpretadas⁴. La comprensión del *don* pasa a un nivel más subjetivo; de modo que, cada individuo y según sea su componente cultural, asimila el acto de dar y recibir como un engranaje de obligación, retribución, inmolación, entre otras elocuciones. A modo de ejemplo: en la actualidad, felicitar a alguien por su cumpleaños, no es lo mismo que haberlo hecho en los años 60; por muchas razones, el distanciamiento de las personas –sin redes sociales- acercaban más a las personas –físicamente. La comunicación era más directa y sincera. La conexión al mundo virtual tiene sus ventajas. Asimilando el mismo caso

³ Edward Tylor, postula que “La cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras actitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (*Cultura primitiva*, 1977, p. 19). Esta definición o definiciones, no es otra que un compendio de hechos o una nomenclatura de palabras y/o representaciones culturales que el ser humano, practica en su totalidad. Esta concepción tuvo mucha implicancia en la antropología clásica; pues, se debe reconocer que esta formulación inicia lo que más tarde se designaría como el proceso científico de la antropología. Para los evolucionistas, la ciencia tendría que ser objetiva, ya que la labor científica, como afirman, está basada en los hechos.

El concepto acuñada por Tylor, referida a la cultura, no dista mucho de lo propuesto por Boaz, ya que éste último también la define como la totalidad de reacciones y actividades de la mente, actividades físicas, productos derivados de estas actividades, etc. (*Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, 1964, p. 166).

⁴ El antropólogo Clifford Geertz, sugiere lo siguiente: “el concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico (...) considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados” (*La interpretación de las culturas*, 1973, p. 20). Esta definición era más precisa porque reducía el concepto de la cultura a una interpretación de expresiones sociales no visualizadas a simple vista en el espacio físico como lo señala el mismo autor. Se distancia del enfoque científico -donde la ciencia busca leyes que rigen a la sociedad-, para acercarse con fuerza a definiciones semióticas, de características interpretativas. De ahí que la cultura sea pública porque su significación derivada es consecutiva.

de los cumpleaños; las páginas sociales notifican cuando una persona recibe un nuevo año. Tan solo este aviso, obliga o recuerda a la familia o a los amigos – conocidos y no conocidos- a escribir un cálido saludo. La significación del saludo pierde su valor siempre que reciba un mensaje de prevención. El valor del saludo era superior cuando la familia y los amigos recordaban –por tratarse de una fecha especial- el natalicio de un ser querido. Era el *don* de saludar, sin condiciones ni notificaciones virtuales. Un saludo a cambio de nada. Sirva de ejemplo, entonces, lo escrito anteriormente para canalizar el concepto del *don*, tomando en consideración la tesis interpretativa de la cultura.

El antropólogo Bronislaw Malinowski (1973) expuso sobre un curioso sistema de intercambio de objetos, que en apariencia no tenían una significación superficial o que en la práctica –desde una mirada occidental- carecía de un valor comercial. La utilidad o valoración del Kula cobra sentido si se analiza el contenido mágico sustancial de su cosmovisión. Para el intercambio, muchas tribus tenían que viajar en sus canoas. Lo esencial de este mecanismo consistía en que ninguna de las tribus mantenía los artículos por mucho tiempo. Era un acuerdo mutuo. Los brazaletes, hechos de concha, por cintas que también eran fabricadas de conchas. Todos estos objetos eran usados solo como adornos en rituales de suma importancia⁵. En este mecanismo comercial, el regalo recibido debe ser devuelto –en la misma proporción o en el importe más próximo- en un tiempo determinado. No se define con precisión, pero debe considerarse la iniciativa del otro. Los integrantes de este grupo o institución no deben ser obligados ni condicionados a devolver el equivalente en el tiempo definido por la parte contraria.

Para Malinowski (1973) la cultura se resume en los hechos y necesidades biológicas. Los seres humanos están organizados –en un primer momento- en

⁵ El autor lo describe en su libro *Los argonautas del pacífico sur*, como: un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. (...) dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali*. (...) y se intercambian unos por otro sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas de rituales y públicas muy complicadas. (1973, p. 95)

segmentos, profesiones, clases que cooperan o que siguen costumbres o leyes definidas en cada agrupación, para luego desenvolverse en un sistema más grande, la misma que es regulada: la sociedad. Considera que los elementos de una cultura están estrechamente relacionados entre sí, formando, en conjunto, una totalidad integral⁶.

El acto de dar y devolver, están delimitados por un acuerdo cultural –bajo el esquema que sea-. Uno o el otro define las reglas de intercambio. En algunos casos, solo una parte de la sociedad es la que delimita los principios de manera arbitraria. Aunque en nuestra sociedad, generalmente, las condiciones son interpuestas por el conjunto que coaccionan al individuo⁷. Esta formulación que se constata en la sociedad -sean las relaciones familiares, los vínculos académicos, los nexos comunitarios, etc., son considerados como hechos sociales. Estas obligan la correlación de manera “armónica”. Lo que la mayoría cree y lo permita, más no se trata tan solo de permitirlo. Para que surja un hecho social es preciso señalar “que varios individuos por lo menos, hayan combinado su acción y que de esta combinación resulte un producto nuevo.” (p. 30). Esto refuerza las interacciones del individuo con la sociedad. Hay una forma de dependencia que limita las acciones del individuo, por lo que se formula un compromiso social. Así es como se forma un hecho social -fuera del individuo- que se va encaminando en la configuración -no de una conciencia- de varias conciencias (en plural), que por su naturaleza termina constituyendo “fuera de nosotros ciertas maneras de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular tomada aparte” (p. 30). Una misa, por ejemplo, es un hecho social. Pautas que rigen un rito donde los individuos siguen muy disciplinados el llamado de la fe. El

⁶ Decía por ejemplo “que la satisfacción de las necesidades orgánicas o básicas del hombre y de la raza representa una serie mínima de condiciones impuestas en cada cultura” (*Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, 1967, p. 50). Cada elemento se interrelaciona con otro, formando así una organización social, que la definió como “un compuesto integral de instituciones” (p. 54). De manera que la totalidad integral de una cultura, alcanza su plenitud siempre y cuando sean satisfechos aquellos elementos o necesidades básicas de la sociedad. Estudiarlas por separado o individualmente resulta imposible; por lo que necesita ser sistematizado en un esquema compuesto y de conjunto.

⁷ El hecho social, propuesto por Durkheim, es toda forma de obrar, toda forma distinta de pensar. Estas son definidas dentro de una organización social. Durkheim anunciaba sobre El hecho social, toda expresión exterior al individuo que debe ser tratada como cosa, pero no como simples objetos materiales. “Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior” (*Las reglas del método científico*, 2001, pp. 52-52).

que ingresa –sea un devoto o un curioso- a la iglesia o capilla está obligado a comportarse según como sigue el desarrollo de una misa. El que se incorpora a la iglesia hace una venia hacia Dios. La interrelación es de sumisión ante el poderoso; un respeto al omnipotente y un miedo de no entrar al paraíso. Todos están coaccionados –en un primer momento por la fe en Dios y en un segundo momento, por la asimilación o costumbre de los demás- y esto es más notorio en las incorporaciones personales y celebraciones eclesíásticas de los sacramentos de Iniciación, Sanación y de Servicio. Incluso, el muerto no queda ajeno. Solo los que permanecen, –la familia- son los que no se desvanecen para acompañar, en vida y después de esta, al que ya no está en cuerpo; como en el libro de los muertos egipcios. La bendición debe ser un *don* gratuito, más aún cuando se bendice a un difunto. Cuando se realiza una misa de honras en nombre del difunto, la familia paga una cantidad determinada por una hora de consagración. No se compra un producto, sino un servicio. Es la fe, la palabra y el agua bendita, los que tienen un precio a cambio de la santificación.

En una línea más transversal, aparece otra definición de la cultura. Para Radcliffe-Brown (1972) “la transmisión y formas aprendidas de pensar, sentir y actuar constituye el proceso cultural, que es un rasgo específico de la vida social humana” (1972, p. 13). Estas expresiones son elementos muy detallados en el proceso social, como lo dice el mismo autor⁸. De ahí que la concepción de cultura no es generalista,

⁸ Intentó buscar en la sociedad, leyes que establezcan relaciones interdependientes y de una manera sincrónica. Así por ejemplo, fusiona las funciones de la sociedad con la estructura social, donde lo más importante es la contribución que le hace una institución social al ordenamiento, a la organización de la estructura. Esta idea está inspirada en la formulación de Durkheim. Con esta concepción se distanció sobre todo de los evolucionistas y hasta incluso del mismo Malinowski que sintetizaba sus estudios en un irónico “piezas de museo”, pues para Brown era necesario encontrar leyes sociales que funcionen en la estructura de la sociedad, a lo que Lévi-Strauss, había ahondado desde 1949. Por otro lado, los funcional-estructuralistas, consideraban que el concepto de cultura formulada tanto por Malinowski como por Boas, era un tanto inexactas, realmente imprecisas, muy generales.

Es el mismo Boas quien inició los aportes al particularismo histórico, que “hace énfasis en la reconstrucción histórica cultural particular de cada sociedad basados en el trabajo de campo” (Restrepo, 2016, p. 21). Es decir, cada sociedad tiene un modo distinto y particular de proceso sociológico cultural. Remarca en demasía el hecho de las propias singularidades de cada sociedad. Fundamenta que las sociedades se desarrollan de modos muy distintos, obedeciendo a sus condiciones, a sus realidades, a sus culturas, etc. Por eso su oposición al evolucionismo que establecía ciertas sociedades, sobre toda la europea, en la cima del proceso evolutivo. De ahí su negación hacia la clasificación de culturales superiores e inferiores.

como la definía Tylor, pero tampoco tiene un lineamiento semiótico, como lo sostenía Geertz.

Una aproximación más acentuada y directa, entre la cultura y el *don*, la hizo Marcel Mauss. Su concepción respecto al *don* la formuló en su libro *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, publicada en 1925. En las conclusiones, el antropólogo nos remite lo siguiente:

Los hechos que hemos estudiado son todos, que se nos permita la expresión, hechos sociales totales, (...), es decir que ponen en movimiento en ciertos casos a toda la sociedad y sus instituciones (potlach, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc. (2009, p. 251).

A diferencia del hecho social, conceptualizado por Durkheim, el hecho social total es la expresión social general, -propiamente dicha-. Sirvan como ejemplos, los hechos jurídicos, sociales, estéticos, económicos, morfológicos, entre otros. Todos estos fenómenos que están -necesariamente- interconectados, esclarecen los sistemas sociales como un todo y no como uno o por separado. Asimismo en dichas sociedades se pueden identificar fácilmente sus estructuras porque los individuos lo expresan con sus comportamientos. "Percibimos grupos de hombres, fuerzas móviles que flotan en su medio y en sus sentimientos. (...). El estudio de lo concreto -que es lo completo- es posible y es más cautivante y explicativo en sociología." (p. 252).

Esta idea está influenciada por Émile Durkheim; aunque tenga rasgos ya conceptuados por Freud. El antropólogo Mauss, se aproximó -lo más que pudo- a la definición "del todo" como una estructura⁹. Fue él quien postuló, además, la idea del Sistema de Prestaciones Totales, para definir el proceso del *don* como un mecanismo de dar, de recibir y devolver; procedimiento circular, en donde todos estamos obligados a cumplir.

⁹ La antropología clásica fue ciertamente influenciada por los estudios de Mauss. Muy aparte de Lévi-Strauss, quienes se sustentan en Marcel, fueron los antropólogos estadounidenses los que con más ímpetu realizaron estudios inspirados en los postulados del antropólogo francés. Así por ejemplo, Ruth Benedict, Margaret Mead, realizaban sus trabajos etnográficos estableciendo que la estructura social se expresa por medio de la educación. Los posmodernistas (la nueva generación de antropólogos) -y esto lo auguró el mismo Lévi-Strauss- estarían en la obligación de realizar un trabajo de campo, basados en el estudio de las técnicas de sistemas corporales, ideada por Marcel Mauss, pues para él, se habría dejado de lado tan importante investigación.

Existen costumbres muy vivas donde los abuelos y los padres practican un ritual a la madre terrenal. Por ejemplo, hacen un pago a la tierra, antes, durante y después de preparar la pachamanca (comida cocinada con piedra y bajo tierra); lo mismo con la cosecha; así también cuando se construye una casa. Es un aprendizaje generacional, con algunos protocolos sencillos, que no está escrito ni estipulado prescriptivamente. Continuar con este rito espiritual y ancestral es no menos que una obligación moral.

No obstante, recibir “algo” de alguien que tiene un rostro es muy distinto a recibirlo de una representación “no viva” o carente de rostro. Cuando admitimos “algo” de la otra parte, estamos recibiendo también su espíritu, su alma, como bien lo definía Mauss (2009) cuando afirmaba que “aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma” (p. 91)¹⁰. Se tiene que comprender y asimilar una cosmovisión distinta. Adoptar una cultura ajena para comprender y sentir verdaderamente la magia de un mundo mágico y ajeno es una obligación moral para evitar la paradoja de una extinción, en segundos o en minutos, de una cultura vivida por años. Complejo y utópico que concluye en un dilema ético permanente.

Está claro que el pago simbólico a la tierra no es un aprendizaje que se haya aprendido en la escuela. Es una enseñanza recibida de generación en generación, por los vínculos sanguíneos y de parentesco, atribuida a las relaciones de familia y de compadrazgo. Es en el ayllu o en la comunidad familiar donde se irradia la luz del conocimiento y del bien común. La estructura del ayllu tiene un esquema familiar extensa donde prima la reciprocidad definida como el ayni, que no es más que una “mutua prestación de energía humana” (Pease, 2009, p. 55). Es importante, por ello, considerar que el trabajo comunitario, establece y enarbola los principios básicos de la reciprocidad. ¿Dónde se inicia?, ¿dónde termina? y ¿cómo se desarrolla esta hermandad?,-distinto a la desavenencia en que vivimos hoy- es el propósito principal de esta investigación para sostener una *pedagogía del don comunitario*.

Dada su estructura compleja, pero de hermosa urdidura, una cultura ajena debe ser analizada por distintos niveles de aceptación. Aprender a dar sin recibir algo a

¹⁰ Además, el antropólogo, expuso en su texto *Sociología y antropología* que “los dones que no se devuelven siguen transformando en inferior a quien los aceptó, sobre todo cuando se recibieron sin ánimo de devolverlos” (1979, p. 246).

cambio o devolver lo recibido, produce en el otro una negación y aceptación personal. Negar todo o parte de lo que cultivó para aceptar lo nuevo, -en la misma proporción-. He aquí una experiencia de un nieto recordando a sus abuelos: *Cada vez que mis papitos venían del campo a la ciudad, no podían disimular -a pesar de la comodidad con que se les recibía- una angustia y una pena. No se quedaban muchos días. Me acercaba y les preguntaba las razones por las que deseaban volver al pueblo. Si no eran los animales, era la chacra; ¿quién los alimentaría?, ¿quién los llevaría al campo para pastar?, ¿quién les abriría la puerta del corral? Un extraño no cuida igual que uno mismo. Era el amor "incomprensible" de un ser humano hacia sus animales y su tierra. Había un respeto y amor grandilocuente hacia los ganados ovinos y cuyes. En la casa teníamos un perro. La relación y conexión entre mis abuelos y la mascota, no era, por ejemplo, en forma ni proporción, el mismo vínculo de afecto que tenían hacia los ganados.* Una correlación entre dos seres vivos (humanos) implica lazos de entendimiento, basados -entre otros criterios- en los códigos lingüísticos; pero una vinculación bidireccional entre el ser humano y el animal no humano requieren -además de mecanismos evidentes- otras condiciones de reciprocidad. Y aún más lejos, sería casi incomprensible si estudiamos el intercambio gratificante entre el ser humano y la tierra que, en apariencia, presentan una comunicación unidireccional.

El estructuralista Lévi-Strauss (2004) afirma en su libro *Antropología estructural* que "los signos y los símbolos sólo pueden desempeñar su papel en tanto pertenecen a sistemas regidos por leyes internas de implicación y de exclusión." (p. 23). Es decir, la sociedad está organizada por un sistema de leyes estructuradas, de tal manera, que un cambio -así sea mínimo- en cualquiera de sus elementos, resulta un cambio general. Ciertamente, el estructuralismo social tiene un principio básico que regula la sociedad, nos referimos a la dicotomía de sus elementos. Así, el día se opone a la noche, el bajo al alto, el crudo a lo cocido, entre otras diferencias. Condición que no debe ser estudiada de manera aislada para tener sentido. Estos sistemas son llamados oposiciones binarias¹¹. Esta idea, naturalmente no fue bien recibida por los antropólogos simbólicos porque se alejaba del estudio de la cultura. El estructuralismo

¹¹ Los posmodernistas lo critican en cierta forma porque el estructuralismo no se preocupa por las singularidades de las culturas sino que está concentrado principalmente en el pensamiento estructural de la mente humana. El autor, cree, empedernidamente, que la misma estructura mental (sistema lingüístico) es representada en la sociedad en forma de sistemas interdependientes.

enfatisa en encontrar las oposiciones sociales que fundamentan los procesos o fenómenos de la cultura. Lévi-Strauss trata de encontrar la gramática universal de la sociedad, de la cultura. Desde un punto de vista estructural, el *don* presenta rasgos dicotómicos. Para ilustrar mejor esta idea, oponemos al varón y a la mujer, la acción de dar con recibir, honrar y deshonorar, cumplir con incumplir, y un sinfín de oposiciones.

No obstante, para reforzar aún más este postulado, afirmamos que el acto del *don* humano no debe distinguir, en lo absoluto, si es una generosidad del varón o de la mujer; simplemente debe ser concebido como una reciprocidad humana. Sin embargo, la sociedad expone ciertas actividades que reflejan variantes y desventajas para la mujer. En gran parte de la sociedad, los varones tienen más ventajas que las mujeres. La estructura social y conducta humana pareciera condicionar estos hechos muy marcados. Hijas que reciben menos herencia que los hijos, consideradas y segmentadas solo por su género. Esto es un vicio que se reproduce por intermedio del matrimonio y la familia, e incluso, causado por las decisiones políticas. Dar y recibir debe ser un acto generoso y proporcional, sin importar por ejemplo, condiciones referidos al género.

Sirva de ejemplo el artículo escrito por Astrid Bandt (1994)¹². Los jíbaro, comunidad a la que pertenecen los Aguaruna es precisamente el campo de estudio de Astrid. En esta comunidad, como en la mayoría de las comunidades andinas se llega a determinar que un yerno tiene que ganarse la confianza del suegro. Por ejemplo en el caso de los yernos de los Aguarunas, si trabaja a satisfacción del suegro, entonces puede pedir otra hija. Otro caso es cuando las mujeres quedan viudas, el hombre tiene el derecho a la esposa de su hermano o a la hermana de su esposa, conocido como el levirato y en otros casos se presenta la poligamia, ambas situaciones es posible en matrimonios dentro de la cultura Aguaruna. Pero “los matrimonios entre parientes consanguíneos cercanos están muy mal vistos entre los Aguarunas” (p. 86).

¹² El texto publicado se titula *Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna*. Ella basa su investigación en un enfoque orientado a los actores, enfoque que dirige al análisis de los procesos de interacción entre estructuras y actores. Bandt (1994) busca que los individuos tomen decisiones y eligen lo que a ellos les convenga dentro de contextos estructurales (p. 80).

La obligación del varón es solo momentánea, una vez que contrae matrimonio se independiza del suegro; en cambio la mujer no obtiene los mismos derechos, siempre estará en la obligación de su esposo. Pero lo que se lee es que la mujer siempre va a padecer los tratados o las condiciones desfavorables; uno de esos casos se evidencia cuando el padre de una joven que contrae matrimonio, de alguna manera se siente feliz porque le quita una carga encima; pero la madre de la misma joven pierde algo valioso: una mano de obra que le era útil. El padre de la joven ve a su hija desde un punto de vista económico; la madre no. A pesar de que la joven se queda en la casa de sus padres, su contribución pasa hacia su nueva familia reproductora.

Otras conclusiones de la autora es que el trabajo de los varones siempre estarán consideradas como una labor de mayor organización, mayor cooperación, porque emprenderán trabajos de guerra, de caza, etc.

Otro punto importante es sobre el matrimonio de los aguarunas; si se deja que el compromiso sea duradero, el yerno depende de la influencia y presión del suegro sobre su hija. Pero también un suicidio es la única forma en que la mujer aguaruna, encuentra una liberación matrimonial o en todo caso, también se logra que los parientes masculinos de la mujer, emprendan una acción vengativa o de revancha contra el marido y sus parientes cercanos.

Estas actitudes son desventajosas para la mujer dentro de la cultura aguaruna. Los varones siempre predominan sobre la mujer, así sea el mismo padre, siempre actuará primero en defensa de su yerno o su hijo, contra su propia hija. La mujer aguaruna se siente presionada y desprotegida culturalmente ya que en su entorno predomina las conductas machistas. Solo la muerte parece ser la solución para que estas mujeres se liberen, dado que, son obligadas a casarse –incluso- con quien el padre elija. La madre de la joven, en cambio, tiene voz, pero no voto; siempre gana la fuerza y la decisión del padre, del yerno, del hijo, etc.

Para ilustrar mejor analicemos otro artículo escrito por Sherry Orther (1979) *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* La autora plantea que la mujer ha sido considerada inferior al hombre por una cuestión de la naturaleza, es decir, por su condición biológica. Las mujeres, dice la autora, tienen una condición subordinante como las especies animales que las hacen inseguras, pero que generalmente se sienten satisfechas por sentirse protegidas. En

cuestión de la cultura, la mujer ha sido identificada con “algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya y como la cultura normalmente genera significados que hacen entender su condición” (p. 115). En pocas palabras, afirma que las mujeres son más próximas a la naturaleza que los hombres; por lo mismo que las mujeres son discriminadas biológicamente o consideradas inferiores¹³.

Si bien el *don* tiene carácter biológico, es más una actividad cultural. Esta cualidad es propia del individuo civilizado que se caracteriza, de entre otros aspectos, por no distinguir condiciones de género, implicancias económicas ni sesgos culturales. Todos, sin distinción, poseen este *don*. La diferencia, entre ser moral e inmoral, se explica en el proceso cultural del aprendizaje.

La anticuada definición de la cultura es aplicable, pero es superada por las nuevas corrientes producidas a consecuencia de la crisis de los paradigmas; señalada –entre otros- por el filósofo Jesús Mosterín (2006). Hoy se postula un concepto interesante sobre la cultura, formulaciones contemporáneas que nos ayuda a

¹³ Sobre este asunto, la autora lo expone en tres puntos en su libro *Antropología y feminismo*. En primer lugar, afirma, que el cuerpo y funciones respectivas de la mujer están implicados más tiempo en la vida de la especie, a diferencia de los hombres que por su condición emprenden planes de la cultura, es decir, van a la caza, a la pesca, al trabajo fuera de la casa, al desenvolvimiento social, etc. En segundo lugar, afirma que es el cuerpo de la mujer y sus funciones en los roles sociales el cual establece las relaciones de jerarquía dentro de un espacio social. Por último, considera que los roles sociales tradicionales de la mujer están impuestos a causa de su cuerpo y sus funciones respectivas. (p. 116). Naturalmente, la autora considera que el cuerpo de la mujer -por su naturaleza- está condena a la reproducción. Dado esto, su rol inferior “la limita” para desenvolverse con ventaja en la sociedad. Deja de ser un elemento importante en el desarrollo de la cultura. El hombre en cambio -por sus propias condiciones- tiende a ser más creativo en la sociedad. Sin embargo, hay algo que ha ayuda a la mujer en su rol social: el avance de la tecnología. Detalle que la autora no menciona. El internet, en todos sus aspectos contribuye en la equidad y en la estandarización de las reglas del juego económico. Una mujer -sin algún problema- puede intercambiar mensajes, correos electrónicos, tratar negocios, vender, comprar, etc. Del mismo modo en que lo hace un varón; incluso, y mejor aún, sin la necesidad de salir de casa. Tanto el varón como la mujer contribuyen en los deberes del hogar ya que el trabajo resulta más democrático. Por supuesto que este ejemplo no es generalizado. Existen todavía mujeres -sobre todo en los países subdesarrollados- que por su condición natural son tratadas y maltratadas en los campos laborales. Pero coincido con la autora de que la fuerza física que aún impera en la sociedad es la gran desventaja para la mujer. Aunque, recordemos también que cada vez más se apertura mayores posibilidades laborales, las cuales no necesariamente requieren mano de obra pesada, sino más bien, mano de obra calificada, -donde la inteligencia se antepone a la fuerza física-. No hay mejor ejemplo que el avance de la tecnología, teniendo al internet como su mejor creación.

entender, de manera más elástica, estas interacciones culturales. Uno de ellos es Renato Rosaldo (1991), quien la define como un proceso en constante movimiento, como una cultura invisible (p.192)¹⁴.

El acto del *don* es más que una entrega gratuita; es un amor espiritual. Tal vez, el acto de saludar a una persona –familia o extraño- es una muestra de respeto no solo hacia la otra parte, el respeto es también hacia uno mismo. Pueda ser que en este pequeño ritual se sintetice la esencia del *don*. Existen saludos convenidos, provocados, protocolares, en fin. En contraste con este tipo de saludos, se halla otro –“de esencia pura”- que no espera ni contabiliza los segundos para recibir una respuesta. Este se entreteje en la costumbre, en la coacción íntima del animal humano.

Con el siguiente ejemplo ilustraremos mejor la idea del saludo. Para ello, imaginamos a tres personas jóvenes-adultas que comparten un salón de clases y un mismo código lingüístico como el castellano, pero de culturas y procedencias distintas.

Pues bien, los primeros días de clase, la mayoría de ellos, -salvo algunos- permanecen distantes. Cada uno ocupaba un lugar determinado. Para los tres estudiantes, el ambiente es nuevo. Se observa que las dos estudiantes se sientan cerca e intercambian inmediatamente una conversación fluida, utilizando el castellano. Mientras tanto, el estudiante natural del país permanece más tímido, -aunque solo las primeras dos clases-. Para las semanas venideras, las relaciones sociales resultan -para todos- más fáciles y amenas. Es preciso Interpretar algunos gestos de las estudiantes dentro del aula; preguntarse por ejemplo, si la aparente timidez del estudiante componía la personalidad individual o simplemente era una cuestión cultural. Pero, qué se entiende por “cuestión cultural”. Si tomamos en cuenta la tesis de Renato Rosaldo, expuestas en un apartado bajo el título “La cultura en las

¹⁴ Refiriéndose a las personas en movimientos culturales: “los inmigrantes e individuos con movimiento social se presentan como la cultura invisible porque ya no son lo que fueron y todavía no son lo que pueden ser” (p. 192). Además, sustentaba: La cultura proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola. Se refiere con amplitud a las formas por las que la gente da sentido a su vida, y no a la ópera o a los museos de arte. No radica en un dominio reservado como en la política o en la economía. Desde las piruetas de ballet clásico hasta el más brutal de los actos, la conducta humana se media por la cultura. La cultura abarca lo cotidiano y lo esotérico, lo mundano y lo exaltado, lo ridículo y lo sublime. En cualquier nivel, la cultura penetra en todo. (p. 35)

fronteras”, podemos deducir que en el aula de clases, cada uno dejó su esencia y su identidad con el fin de entrecruzar e interconectar socialmente. Sin embargo, es preciso e importante señalar que desde el inicio los estudiantes atinan un movimiento de la cabeza en señal de que todos son conscientes sobre la existencia de la otra persona. Puedo presumir que es normal y hasta natural aflorar una personalidad tímida en los primeros días y frente a un individuo extraño. Nuestras identidades culturales, -en apariencia- son transparentes. La teoría clásica de la cultura no veía ni asimilaba el flujo de comportamientos comunes.

Tomando como sustento a Clifford Geertz, se evidencia una interpretación de aquellas evocaciones culturales, -ya sea un saludo cualquiera o actitudes singulares-. Esta idea nos lleva a la conclusión siguiente: las dos mujeres no tardan en intercambiar un saludo por su condición de género y su rol femenina en la sociedad. Existe algo que las une. En cambio, la timidez del otro, es una consecuencia a lo extraño; pero además, es un efecto a la coacción femenina. Si seguimos el enfoque cultural de Edward Tylor, se hace la siguiente presunción: *las costumbres* de cada estudiante femenina entrelazan un entendimiento mutuo y nace la reciprocidad. Pasan los días y todos contribuyen a crear un prototipo de amistad y filiación. Tienen reacciones y actividades, tanto mentales como físicas comunes a su grupo social (Boaz, 1964, p. 166).

La frontera invisible no dura mucho tiempo. La cultura se aprende; no se puede heredar. El saludo entre los estudiantes –como sabemos- no es inherente al estado natural del animal humano; esta es una expresión cultural. Naturalmente, toda la historia está regida por pautas culturales; de ahí que el individuo es subordinado a las reglas culturales, todas, de alguna forma, comunes e híbridas. A manera de finalizar esta parte del texto, nos animamos a dar una conclusión de *la cultura invisible*: existe una condición irrenunciable para llegar a un entendimiento cultural. El animal humano debe dejar su esencia personal y cultural. No es posible conservar una cultura pura ni una posición clara, a razón de que el individuo pierde su identidad concreta y estable por su misma condición flexible y cambiante. En todo caso, tiene una identidad híbrida; por eso, el mecanismo de intercambio debe ser transformado hasta comprenderlo como una adopción del espíritu y no del cuerpo. Dentro de esta concepción, la permuta de ese “algo” refleja lo intrínseco, lo espiritual y no lo externo ni superficial. Esté en el

lugar que esté, sin importar el tiempo, el individuo no debe cambiar la esencia trascendental al momento de dar.

Además, es imprescindible indicar que la comprensión del *don* está implicada en el entendimiento de la interculturalidad; puesto que el *don* es un acto cultural y como tal, tiene una cooperación interdependiente. Pero esta cooperación es todo un desafío cultural. El reto de la interculturalidad consiste en lograr una armonía entre las culturas; no la eliminación de una ni de otra, sino en establecer relaciones entre las partes, entendiendo sus diferencias. Por eso se entiende que la interculturalidad es un proceso de transformación, percibido como la búsqueda de equidad entre las culturas. Esta difícil labor se sustenta en la comprensión del otro y no en el sometimiento ajeno. Está demás recalcar la siguiente inferencia: más que una relación entre culturas, es una correlación entre personas. Pero finalmente y como lo decía Alan Tauranie *¿Podremos vivir juntos?* Tal vez se dé cuando el individuo asuma su rol –con defectos y virtudes- como personas en comunidad. La singularidad de esta concepción se centra en la asimilación y aceptación de que somos parecidos, pero a la vez, diversos. Entonces, la condición para constituir una sociedad más justa y armónica se resume en la “inclusión” del otro.

No obstante, tenemos que considerar que la interculturalidad es un proyecto, una elaboración de la reconciliación, y no un hecho ni un sueño. Si bien es cierto, la interculturalidad -como del hecho mismo- es y será la base sólida desde la cual debemos partir para generar nuevas perspectivas para la convivencia; un proyecto que está obligado a iniciarse con la concientización de aquellos que tienen el poder político, económico y el social.

En cuanto a las instituciones educativas se refiere, es evidente que la interculturalidad no debe centrarse solo en la Educación Básica Regular o en la Educación Básica Alternativa. También y con la misma intensidad, el proyecto asume el énfasis proyectado en la educación superior.

Finalmente y en la misma línea que Estermann, Josef¹⁵ afirmamos que el sentido de la vida justa se centra en la complementación y en la interdependencia

¹⁵ “El principio de complementariedad es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún “ente” y ninguna acción existe “monádicamente”, sino siempre en co-existencia con su complemento específico” (2007, p. 139).

entre los animales humanos, animales no humanos y de toda composición -viva o no- que genere una reciprocidad y respeto general.

He aquí recurriendo otra vez al hijo-nieto recordando a sus padres: *Cuando era niño, me acercaba al telar de mis padres donde tejían hermosos tapices. Siempre observaba –admirado- aquel tejido, pero como era solo un niño mi reflexión era limitada, que no me permitía extender mi apreciación más allá de unas expresiones más generales. Eran hermosos por su bien estructurado y detallada figura. Más tarde comprendí que eran perfectos porque todas las lanas matizadas y ordenadas en forma degradé, componían la armonía de aquellos colores que finalmente quedaban tejidos en rostros, paisajes y figuras simétricas. Era el matiz de los colores que hacían del tejido una hermosa vivencia. Textiles que tenían formas de lisas opuestas, complementadas con otras franjas contrastadas; líneas delgadas entre líneas gruesas, colores esplendorosos entre colores opacos; cada uno de estos elementos, que eran dispares, con tonos matizados y en degradé, creaban un hermoso tejido. Ahí la esperanza de una convivencia armónica.*¹⁶

Cuando el apóstol Pedro niega tres veces a Jesús, no tiene palabra de honor: “Aunque tenga que morir contigo, jamás te negaré”, le dijo sin dudarlo. Sin embargo, el miedo lo corroe, lo atormenta y antes de que cante el gallo niega a su maestro. Lo mismo sucede con Judas; entrega a Jesús con suma frialdad: “Buenas noches, maestro” y le da un beso acusador. La expresión y/o deseo de que el otro tenga una buena noche sabiendo que después viene lo peor es por lo menos, indigno –doblemente-. La deshonra de Judas se basa en la traición hecha no solo hacia Jesús, también hacia los demás discípulos, que formaban una familia cristiana. No dudó en venderlo por unas monedas de plata. La debilidad pudo más que su fe. Irrespetó al hombre y a la palabra. En Pedro, el miedo fue superior a su fe; en cambio en Judas, la ambición fue más que su amor hacia su maestro. No obstante y a pesar de que la participación equivocada de los dos discípulos fueran un manifiesto abierto contra la fe y el irrespeto hacia el otro, -ambos, motivados por la compasión-, tuvieron un

¹⁶ Esta experiencia se reafirmó muchos años después, al leer la tesis de Verónica Cereceda (1987) cuando afirmaba en el texto *Aproximaciones a una Estética*: que esta situación de *awka*, expresada por el *allka*, va siempre –en los diseños de los tejidos- mediada por algún tipo de enlace, que conecta o permite el encuentro de aquellas cosas que no pueden estar juntas (la diferencia en los colores o en la sombra y la luz). (p.77)

remordimiento que terminaron expuestos al desconsuelo. Se identifican por el dolor y el sufrimiento que no era “ajeno”. Pedro, lloró como un niño y Judas, luego de lanzar las moneas en el templo, se ahorcó.

Tanto el camino del bien como del mal encaminan hacia la morada del reconocimiento solemne. Y Jesús no dudó en ser reconocido. Empezó en Galilea; persuadió a sus primeros cuatro discípulos, tanto que dejaron su casa, su hogar, su familia. Curó y demostró que tenía el *don* para hacer milagros. Enseñó con las parábolas, que de algún modo distanciaban al pueblo del misterio del Reino de Dios. Las parábolas encierran un contenido mágico y Jesús lo sabía. Se aprende más con el ejemplo que con la palabra; es más importante la imagen que el concepto. Pero a pesar de la asombrosa e increíble muestra de amor y poder, pareciera que el convencimiento y la seducción no bastaron para disciplinar a sus discípulos. La negación y la traición trajeron graves consecuencias para el apostolado. Con el fin de suprimir la incredulidad, las enseñanzas y los milagros de Jesús, estaban siempre condicionados al bienestar eterno. “Pues el que quiera asegurar su vida la perderá, y el que sacrifique su vida (por mí) por el evangelio, la salvará” (Reina Valera, 1960, Marcos 8:34). El reconocimiento propio debe estar libre de las condiciones, de los prejuicios y de los temores. Es un acto de fe, pero es individual; una labor honesta, absolutamente, sin esperar el desenlace de la fe ajena. Jesús hizo el bien, pero acostumbró o se equivocó al condicionar a sus discípulos. Y se entiende la molestia del Mesías cuando se percata de la latente incredulidad de los suyos: “¿No recuerdan cuando repartí cinco panes entre cinco mil personas? (...) ¿Y aún no entienden?” (Marcos 8:36). Es un malestar consecutivo y coherente, dada las muestras y los acontecimientos milagrosos, que casi siempre se hacían en presencia de sus seguidores. El reconocimiento del otro es doblemente gratificante que el autoreconocimiento. No se pide ni se exige; viene solo como consecuencia y en respuesta, generada por una justa iniciativa personal. Esta reacción es libre de condiciones y de miedos.

Es importante romper el esquema del dar “algo” a cambio de recibir una retribución o de negarse a devolver lo recibido. Tanto el reconocimiento del error como el reconocimiento del amor tienen un tiempo determinado. La compasión, comprendida y asimilada por estos dos discípulos, va más allá de la simple observación. El registro y la posterior identificación de la pena, de la carencia o del

amor ajeno son y deben ser vivenciales. El concepto de empatía debe ser comprendida en su máxima expresión. “Sufrir en carne propia” lo que el otro padece; solo así la identificación se apropia de la naturaleza del “amor o del dolor” ajeno. Creemos que, y solo en el pasaje del ahorcamiento, Judas asume y se identifica mejor –aunque tarde- con el amor de su maestro. Se inmoló, en cierta forma, por el evangelio y por el sufrimiento de Jesús. Parece que comprendió el verdadero sentido de su traición, por lo que entendió luego, que su acto inmoral iba en contra de quien él amaba. Por esta razón, para que “*el don*” aflore, de en medio del fango, es necesario saber reconocer e identificar aquella condición que enarbola la compasión. Pero es el tiempo, en que se reconoce la falta o la generosidad, el componente principal que une a las demás. El perdón no es perdón si llega tarde, más aún si es después de la vida; la justicia que tarda, ya no es justicia. Es el *don* del tiempo que tiene fecha de inicio y de fin, claro, según el cuerpo o el alma lo resistan o lo permitan.

3. El *don* humano

Un rey quiso comprobar la madurez de su único hijo antes de heredar su reino y para ello, lo llamó junto al más fiel de sus plebeyos; y les dijo lo siguiente: pronto moriré y el destino de mi reino estará gobernado por la inexperiencia de su príncipe.

_ Hijo, -habló el padre- si te diera a elegir entre la riqueza de mi reino o una educación encomendada, ¿Cuál eliges?

_ La riqueza de tu reino, padre _respondió el hijo sin pensarlo.

_ ¿Por qué, hijo? Preguntó el rey

_Lo multiplicaría como el sembrío de nuestras tierras. Tu reino sería más grande.

_ ¿Y tú cuál elegirías?, _preguntó al plebeyo.

_ Sin levantar la mirada, respondió_: una educación, mi señor.

_ ¿Por qué? Volvió a preguntar el rey.

_ Educaría a mis hijos y a mis nietos y a sus hijos...

Mirando al horizonte de su palacio, el rey volvió a preguntar a su unigénito: si te ordenara dejar toda tu riqueza en manos del plebeyo a cambio de nada, ¿lo harías?

_ No, padre

_ ¿Por qué?

_ Porque me quedaría sin nada, _respondió muy seguro el príncipe_.

Y volviendo al plebeyo, el rey preguntó: y tú, ¿dejarías toda tu educación a cambio de nada?

_No se podría, mi señor, _respondió el plebeyo_.

_ ¿Por qué?, _replicó el rey_.

_ Porque la educación es irrenunciable, mi señor, _sentenció el plebeyo_.

Y entonces, el rey les dijo, _primero a su hijo_: acostumbras la riqueza porque siempre te fue dada; mientras tú, -mirando al plebeyo- anhelas una educación porque siempre te fue esquiva. Y al comprobar que sus canas tenían más valor que el atuendo dorado con que vestía su hijo, finalizó: los buenos frutos no dependen solo de la buena semilla. Fui un mal sembrador.

Así como la ambición y la torpeza y otros tantos males tienen su origen en el egoísmo; corregirlos y aminorarlos tienen también su origen en el altruismo. Pero, tanto el egoísmo como el altruismo tienen un motor de iniciación. Si bien, son considerados como actividades culturales, la acción buena o mala, según algunos autores, son representaciones de impulsos puramente biológicos. No compartimos, en plenitud, esta postura; por lo que consideramos que estas germinaciones (físicas) obedecen a comportamientos sociales y deben ser estudiados como hechos culturales; no obstante, es inadmisibles no considerar la influencia biológica.

El hombre es un ser social por naturaleza y como tal, es inevitable e irrenunciable que viva en una relación interactiva consecutiva¹⁷. En este vínculo natural, los individuos cumplen roles determinados tanto por la cultura como por sus genes. Hacer el bien o el mal está coaccionado por una sólida estructura social, pero es ineludible no aceptar que la naturaleza del ser humano está compuesta por una

¹⁷ Se le debe a Aristóteles (2007) esta definición en su libro *Política*: resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre. (p. 211)

“colonia de genes”¹⁸. Pues bien, Dawkins (1993) considera que el ser humano nace, –como bien sabemos- compuesto por muchos genes y de estos “replicadores” hay uno que sobresale de entre todos: el gen egoísta¹⁹. El principio del egoísmo ha primado siempre la historia cultural de los seres vivos. Este comportamiento está supeditado a un fin supremo: sobrevivir para reproducir. Los genes sobreviven gracias al cuerpo humano, el cual es considerado como una “máquina replicadora”. El ser humano es un personaje que desempeña su papel en el teatro de la sociedad. Su comportamiento es observable, retenido e interpretado en la cultura, pero este desempeño actoral tiene un iniciador que es impulsado por una cadena de genes. El cerebro obedece al sistema nervioso que a la vez son impulsados por los genes. Si nacemos egoístas, como menciona el mismo Dawkins, entonces cabe la posibilidad de cultivar la generosidad y el altruismo con el fin de reducir esta desgracia (p. 13). De manera que, la sociedad tiene una obligación moral de crear o incentivar una verdadera corriente renovadora que impulse el cambio social, donde la generosidad y la reciprocidad sean consideradas como puentes de entendimiento y no como mecanismos de condicionamiento.

Consideramos al animal humano como un organizador social que se aleja cada vez más de los principios morales tanto filosóficos y religiosos; y que en su intento de búsqueda solitario del bien común es seducido, por su debilidad, a cometer muchos

¹⁸ Richard Dawkins (1993) utiliza esta metáfora en su libro *El gen egoísta* para representar al cuerpo humano como una máquina de supervivencia, manejada y controlada por una suma de colonias compuestas por genes. El autor afirma: Los cuerpos pueden ser colonias de genes, pero en cuanto a su comportamiento se refiere han adquirido, indudablemente, una individualidad propia. Un animal se mueve como un conjunto coordinado, como una unidad. Subjetivamente, yo me siento como una unidad, no como una colonia. Ello era de esperar. La selección ha favorecido a los genes que cooperan unos con otros. En la feroz competencia por los recursos escasos, en la lucha implacable para devorar a otras máquinas de supervivencia y para evitar ser comidos, sin duda existiría un interés para la coordinación central más bien que una anarquía dentro del cuerpo comunal. (p. 55)

¹⁹ Al respecto, argumenta lo siguiente: que una cualidad predominante que podemos esperar que se encuentre en un gen próspero será el egoísmo despiadado. Esta cualidad egoísta del gen dará, normalmente, origen al egoísmo en el comportamiento humano. Sin embargo, como podremos apreciar, hay circunstancias especiales en las cuales los genes pueden alcanzar mejor sus objetivos egoístas fomentando una forma limitada de altruismo a nivel de los animales individuales. «Especiales» y «limitada» son palabras importantes en la última frase. Por mucho que deseemos creer de otra manera, el amor universal y el bienestar de las especies consideradas en su conjunto son conceptos que, simplemente, carecen de sentido en cuanto a la evolución. (p. 11)

errores y tantos horrores. Dada esta condición inestable y por el impulso de su “gen egoísta”, el animal humano permite la corrupción social; y una vez que esto sucede es corrompido, carcomido y agrupado. Esta actuación está condicionada al egoísmo individual y grupal. El individuo puede alejarse y vivir como un ermitaño para evitar una sociedad corrupta, y aunque la postura fuera verdaderamente benemérito, la posibilidad de éxito es endeble; por lo que la determinación y la decisión personal no basta porque es la sociedad, con su estructura definida, la que coacciona cada decisión. Ahí la necesidad de crear pequeños grupos comprimidos con un espíritu revolucionario y loable.

3.1 La esencia del *don*

Un padre le pregunta a su primogénito:

_ Hijo, si tuvieras que escoger entre salvar tu vida o la vida de un extraño, ¿Qué elegirías?

_ Mi vida, _respondió el hijo_.

_ ¿Y si tuvieras que elegir entre salvaguardar tu vida y la de un amigo que conociste hace poco?

_ Mi vida, _volvió a decir el hijo_.

_ ¿Y si la elección fuera entre la vida de tu hermano menor y la de tu amigo?

_ A mi hermano.

_ ¿Y si fuera la vida de tu hermano? o ¿la tuya? ¿Qué decides?

_ Lo dudaría, padre, _finalizó el infante_.

¿Dónde está la esencia del *don*? ¿Acaso todo se resume en dar “algo” a cambio de “nada” y en devolver lo que fue recibido? La respuesta parece sencilla, y aunque es afirmativa, existe una condición inquebrantable: alguien tiene que iniciar el acto del *don* sabiendo por qué lo hace. El motivo por el que el iniciador entrega o devuelve “algo” amerita una discusión necesaria. Sabemos que lo hace porque es una decisión personal-subjetiva (Una conciencia moral). Suponemos que ahí está la esencia de la reciprocidad; sin embargo, ¿qué es lo que nos dista sobre la posibilidad de que tanto la felicidad como la justicia sean motivos suficientes para dar o devolver?

Para Aristóteles (2007), la justicia es la virtud perfecta; la mejor de las virtudes entre todas las virtudes y aunque hacía una diferencia lógica entre la justicia y la virtud

(la justicia en relación a otro y el hábito supremo como virtud), definía a la justicia como la mejor de las virtudes humanas. Además, el mismo Aristóteles considera que la virtud humana tiene alma y todo lo que hace de bien, impulsada por esa virtud o virtudes, conlleva a la felicidad, que “es algo final y autosuficiente” (p.11).²⁰

Empecemos con una premisa muy simplista pero de conclusiones certeras: cuando una persona es feliz no necesariamente lo convierte en un ser justo. Se realiza múltiples actividades durante el día, durante el mes, todos los años. La vida es una suma de muchas actividades, pero estas no necesariamente son consideradas -desde el punto de vista moral- correctas. Por el contrario, existen ocupaciones muy malas que, incluso, son permisibles y acatadas por la comunidad. A pesar de este compuesto negativo, gran parte de la sociedad desarrolla diversas funciones que le hace feliz. Entonces, ¿dónde se ubica el arraigo del *don*? ¿Por qué se da “algo” a cambio de “nada”? ¿Por qué devolvemos lo recibido?

Los cinco componentes del *don* están adscritos en la esencia misma del *don*, pero ¿qué motiva a cumplirlos?

Podemos plantear el siguiente principio: siendo justos somos felices. Pueda que sea cierto; es más, nos atrevemos a decir que estamos cerca de llegar a una conclusión respecto a la esencia del *don*. Sin embargo, creemos saber que somos justos cuando hacemos el bien común; no obstante, muchas veces somos injustos cuando sentimos que lo más íntimo de nuestro entorno está en peligro (la familia, el trabajo, los bienes muebles e inmuebles, entre otros ejemplos). Cuando requieren nuestra fuerza laboral o al ofrecer voluntariamente una donación, lo hacemos sin que nuestros intereses se vean vulnerables a la miseria humana. De alguna manera somos egoístas por más que la intención sea buena o justa.

Si el ejemplo fuera el siguiente: una persona acude a una entidad pública o privada para tramitar un documento muy importante o realizar un pago o una cobranza. Imaginemos que minutos antes de que se cierre la puerta en cumplimiento del horario de trabajo, está a dos personas de ingresar luego de una larga y penosa

²⁰ Muy aparte de la afirmación en que los bienes contribuyen a la felicidad, Aristóteles (2007) la definía “una de las cosas más divinas, puesto que el premio y fin de la virtud es, con toda evidencia, algo supremo y divino y bienaventurado. (...) es cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud, (...)” (p. 15).

espera, pero una persona solicita ingresar primero aduciendo una emergencia y un gran favor, ¿qué haría la persona?

En consecuencia, creemos que hacemos el bien (ser justo) porque cumplimos fielmente a nuestra conciencia moral, entendida como el encuentro consigo mismo y con Dios²¹, según sea el caso. De tal manera, que al ejecutar una obra justa, se inicia o se genera una felicidad consecuente de repercusiones, muchas veces, incontrolables. Todo esto a pesar de nuestro “gen egoísta”, que por su naturaleza desata impulsos contrarios a la acción altruista. Sin embargo, hacer el bien (ser justo) con el deseo de proyectar y retener una felicidad consecutiva, acaso, ¿no condiciona la esencia del *don*? Al parecer esa condición es un concepto abstracto, solo eso; ya que el individuo está lejos de mentir a su conciencia. A modo de cierre, la esencia del *don* se sintetiza en la idea misma de que somos felices porque actuamos con justicia al dar “algo” sin esperar alguna retribución y al devolver lo que hemos recibido, porque así lo dicta nuestra conciencia moral. No estamos obligados a la obediencia del miedo, sino a la obligación justa del deber ser.

3.2 El *don* con acuerdo y sin acuerdo

²¹ Hegel (1968) plantea en su libro *Filosofía del derecho* este concepto respecto a la conciencia moral: A la causa de la naturaleza abstracta del bien, el otro momento de la Idea, la particularidad en general, cae en la subjetividad —la cual en su universalidad reflexiva en sí que pone la certeza absoluta de sí misma en sí, como particularidad es el elemento determinante y distintivo: — la Conciencia (p. 134). Además, plantea el siguiente aforismo: La verdadera conciencia es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Tiene principios estables, es decir: las prescripciones objetivas por sí y los deberes. Diferente de esto, su contenido de la verdad es sólo el aspecto formal de la actividad del querer, el que como tal no tiene contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquél, existe solamente desde el punto de vista de la Ética. Aquí, en la posición de la Moralidad, la conciencia está sin contenido objetivo; de este modo y por sí, es la infinita certeza de sí misma la que, precisamente por eso, sea tal vez como la certeza de este sujeto (Ibídím). Por otro lado, el planteamiento religioso sobre la conciencia moral queda adscrito en el Concilio Vaticano II, aprobada en el año 1965: En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad (Constitución Pastoral, sobre la dignidad de la conciencia moral).

Los animales humanos se han visto obligados a firmar un contrato debido a la desconfianza generalizada y deshumanizada. El egoísmo individual prima sobre el bienestar de los demás. Esta concepción y acción social domina y rige toda la actividad racional. El estamento cultural donde se cumple los roles y obligaciones está supeditado principalmente por el consenso de las leyes. Estas, en su condición de marco normativo, obligan a todas las personas a cumplir (obedecer) la legislación social. Solo para ejemplificar, en las disposiciones generales del contrato en general del Código Civil Peruano²², se establecen las condiciones, obligaciones y sanciones en que el animal humano está sujeto y obligado a cumplir, no tanto por un deber ser, sino por una obediencia al miedo. Cumplir un contrato debe ser una obligación moral y no una obediencia al miedo social y penal. Lo ideal de una máxima virtud humana sería en que un acuerdo mutuo dejara de llamarse “contrato firmado”, entendida como una sujeción y obligación jurídica, para adoptar, más bien, “un contrato de palabra”. Con ello, no se pretende aislar o destruir la existencia de la jurisprudencia, que –mal que bien- coacciona las conductas del individuo.

Es evidente que un contrato firmado, -entendido como tal- no sea considerado un acto del *don*; pero, un contrato de palabra o un acuerdo moral y espiritual se presenta en un contexto bastante contradictorio. Dicho esto, es importante señalar que el *don* con acuerdo es una actividad de una convicción y conciencia moral. Este sistema umbilical, es, ineludiblemente, una voluntad entre las partes. Como lo hemos mencionado, el valor de lo que se da o se recibe no recae en la materia (física), sino en el espíritu de esta, como bien lo ha precisado Marcel Mauss. Llegar a ese nivel de entendimiento y respeto mutuo es una tarea de la *Pedagogía del don comunitario*. Este es un proceso lento, pero más que una invocación e imposición es un movimiento intrínseco, propio de la voluntad personal. Precisamente, la *Pedagogía del don comunitario* es una pedagogía de la voluntad y de la conciencia para cumplir una obligación, no tanto por una obediencia al miedo, sino a un deber moral, canónico, espiritual. Hacer que la palabra del animal humano sea coherente con su propia

²² En el libro VII, referida a las fuentes de las obligaciones. En su sección primera, del Artículo 1351, se conceptualiza al contrato como “el acuerdo de dos o más partes para crear, regular, modificar o extinguir una relación jurídica patrimonial” (p. 317). Pero además en el Art. 1359, respecto a la Conformidad de voluntad de partes, dice: “No hay contrato mientras las partes no estén conformes sobre todas sus estipulaciones, aunque la discrepancia sea secundaria” (p. 319).

conciencia moral y no, condicionada a un contrato firmado en el papel, es la practicidad de esta pedagogía. En este proceso, la palabra debe valer más que la firma; ahí se fecunda los componentes del *don*. Cambiar una pedagogía del miedo por una pedagogía de la virtud moral es la pretensión de esta proposición.

El *don* con acuerdo es intencional. En la sociedad existen muchos acuerdos, desde los más simples hasta los más complejos. Cada uno está sujeto a reglamentos, estatutos, decretos, y otras ataduras normativas. Dada esta condición, presupuestada o no, todos poseen algo parecido a lo que se llamaría “Carta Magna” local, distrital, regional, etc. Por ejemplo, en un elenco de danza, todos los integrantes conocen, -en algunos casos presuponen- las reglas del grupo, de la coreografía y los estamentos generales de la organización general de los concursos de danzas asistidas. Ningún integrante tiene que firmar el “sometimiento” a las reglas interpuestas desde arriba (organizadores) y desde abajo (agrupaciones o elencos). Las reglas que vienen de arriba son como marcos generales y las que vienen de abajo son lineamientos particulares. Cada grupo o elenco está “sometido” a cumplir las condiciones de la organización general. Sin embargo, así como la historia ha demostrado que las leyes se adaptan o nacen del pueblo, las macroreglas o matrices normativas de las organizaciones en mención, se ajustan también a cualquier cambio suscitado en las estructuras mismas de los elencos. Para consolidar mejor la idea, por ejemplo y ya desde un punto de vista lingüístico, la academia de la lengua está sujeta a los cambios que pueden ocurrir en la sociedad. Así, el uso y desuso de las reglas gramaticales y ortográficas son consecuencias directas de la práctica social. El pueblo generaliza y la academia, se adapta. Aunque es preciso señalar que en este túnel lingüístico, donde las reglas van y vienen, la academia legisla el cumplimiento de las normas. Como hemos podido observar, las convenciones formales establecen y crean leyes que el pueblo debe cumplir. Para ello, el individuo no necesita firmar un acuerdo; simplemente debe efectuar lo normado, por lo mismo que es una representación involuntaria en las esferas superiores de los congresos.

En esta misma línea, se infiere que existen preceptos, reglamentos formales que condicionan la libertad del animal humano. Además, estas no demandan necesariamente la aceptación ni la firma del acuerdo, pues se entiende que todos asimilan el consenso y el concepto de estar supeditados a la representación democrática. Dicho de otra manera, la democracia se impone a la libertad del

individuo. Ya lo sentenciaba Rousseau (1966), “mientras tiene figura humana, le encadenan nuestras instituciones.” (p. 44-45). Un dilema con el cual convive todavía.

El acto del *don* con acuerdo está yuxtapuesto a la voluntad intencional de las dos partes. No existe un contrato firmado o una conformidad dispositiva; simplemente es un convenio moral que debe ser cumplido, al igual que en otros casos, como lo hacen los integrantes de un elenco de danza, donde los criterios practicados y autoevaluados son una muestra de amor a lo estético, pero también un respeto hacia el orden.

A modo didáctico, en los juegos deportivos existen reglas básicas que deben ser cumplidas. No hablamos de los juegos formales, ya que aquí todas las leyes deportivas deben cumplirse inexorablemente por una cuestión más de miedo que de respeto. En todo caso, se respetan las reglas para evitar la exclusión y/o la invalidación formal. Hacemos hincapié en los juegos informales como, por ejemplo, el fulbito de barrio. Aquí, una regla básica que garantiza la transparencia de la recreación en mención está regulada en una palabra: “gol”. La sumatoria de esta breve expresión diferencia al ganador del perdedor. El balón tiene que ingresar o pasar la línea reglamentaria del arco. Llegar a niveles superiores de abstracción de la conciencia resulta sencillo, al menos, referidos a los juegos de pasatiempo. Muchas actividades cotidianas, como los juegos deportivos, artísticos, y un sinnúmero de ocupaciones, funcionan armónicamente porque tienen acuerdos máximos y mínimos. Durante la ejecución misma de la actividad, se entiende que las reglas son sobreentendidas y asimiladas; por ello, no las incumplen. La idea fundamental es que muchas acciones cotidianas, recreativas o no, tengan relaciones de reciprocidad permanente, con acuerdo o sin intención de ello. Felizmente en las comunidades andinas y amazónicas aún conservan costumbres muy marcadas, reconocidas todas como acciones recíprocas.

Conclusiones

La educación comunitaria tiene una dimensión ética que unifica el sentido del buen vivir. Lo que significa, una convivencia basada en los principios humanistas. La tarea de esta pedagogía es lograr que la mayoría de las personas vivan bajo estas condiciones; pues, si el mayor número de personas de una determinada sociedad representa una influencia negativa, el menor número restante terminará replicando,

por coacción, dichos hábitos. *El don comunitario* no es un *don* ajeno e individualista, sino uno comunitario, comprometido con los demás. De hecho, el éxito o fracaso de un(a) estudiante está relacionado directamente a su entorno más íntimo, sintetizado en la familia y la comunidad.

A modo de subrayar la idea, precisamos que en el *don* sin acuerdo o con acuerdo es donde se genera o se fecunda –incondicionalmente- el honor, la compasión, la honra, el reconocimiento y el tiempo. Si por el contrario y bajo el tipo de *don* producido, coordinado o no y si no somos los que iniciamos y más bien, los que recibimos -depende el espacio y tiempo en que nos comprometemos-, estamos en la obligación espiritual de devolver la generosidad por una razón natural y sencilla: devolver lo que se recibe significa un acto de fe o inmolación moral a cambio de conservar la esencia del *don*. Además, sea coordinado o no, en ambos casos se compone un círculo infinito en el que se sabe solamente dónde se inicia y no dónde termina, pero que a todos les tocará, tarde o temprano, estar en el lado del receptor; por lo que la forma de enmendar -como lo manifestamos- no debe estar condicionada a la obligación legal, sino a la responsabilidad moral y espiritual. He ahí la esencia de esta pedagogía.

Referencias

- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea y Política*. Editorial Porrúa.
- Bant, A. A. (1994). Parentesco, Matrimonio e Intereses de Género en una Sociedad Amazónica: el caso aguaruna. *Amazonía Peruana*, (24), 77-103. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi24.111>
- Boaz, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Ediciones Solar.
- Bruner, J. (1984) Juego pensamiento y lenguaje. En J. S. Bruner (Comp de J. L. Linaza). *Acción, pensamiento y lenguaje*. Alianza.
- Cereceda, V. (1987) Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol.
- Código Civil Peruano [CCP]. (2016). Artículo 1351 y 1359. Jurista Editores.
- Constitución Pastoral Sobre la Iglesia en el Mundo Actual, Diciembre 07, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta*. Salvat.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de cultura económica.
- Estermann, J. (2007). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: ISEAT.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gudeman, S. (1972). The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1971, 45–72. <https://doi.org/10.2307/3031761>
- Harris, M. (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica: Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI.
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad. <http://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>
- Kroeber, A. (1917). Lo superorgánico. En Coser y Rosemberg. *Sociological Theory*.
- Marzal, M. (1997). *Historia de la antropología*. Fondo editorial PUCP.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.

- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos.
https://monoskop.org/images/b/b4/Mauss_Marcel_Sociologia_y_antropologia.pdf
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del pacífico sur*. Ediciones península.
- Malinowski, B. (1967). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Editorial sudamericana.
- Mosterín, J. (2006). *Crisis de los paradigmas en el siglo XXI*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En O. Harris y K. Young. *Antropología y feminismo*.
- Pease, F. (2009). *Los incas*. Fondo editorial PUCP.
- Pinker, S. (2003). *La tabla rasa*. Paidós.
- Radcliffe-Brown. (1972). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta-De Agostini.
- Reina Valera (1960). *Sociedades bíblicas en América Latina*.
<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Marcos%208&version=RV R1960>
- Restrepo, R. (2016). *Escuela de pensamiento antropológico*. Impresiones gráficas.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad: Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Rousseau, J. (1966). *Emilio o la educación*. El ateneo.
- Lévi-Strauss (2004). *Antropología Estructural: mito, sociedad y humanidades*. Siglo XXI.
- Tauranie, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. PPC Editorial.
- Taylor, E. (1977). *Cultura primitiva*. Ayuso.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Editores Katz.

Conflicto de intereses

El autor declara no tener algún conflicto de interés, y asume la plena responsabilidad por el contenido emitido.

Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores declaran que una vez que un manuscrito es postado en el servidor SciELO Preprints, sólo puede ser retirado mediante solicitud a la Secretaría Editorial deSciELO Preprints, que publicará un aviso de retracción en su lugar.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.