

ENSAMBLES. DE LA SOCIALIDAD A LA PARTICIPACIÓN INTERCULTURAL

Ricardo Arancibia¹

Resumen/Abstract

Las socialidades interculturales responden a expresiones históricamente invisibilizadas. El encubrimiento de América y el comienzo de la modernidad serán el acontecimiento que marcará las relaciones y socialidades venideras. Mientras en “América” se replicaban los Holocaustos, en Europa se dinamizaba la modernidad. El proceso de civilización será un referente justificador para el adiestramiento de “los naturales” de este continente. De esta manera las socialidades, vistas desde Europa serán rastreadas en sus procesos de imitación, oposición e innovación. Sin embargo, ¿cómo estos procesos concilian las atrocidades en América? ¿cómo los procesos de intercambio –siguiendo a Simmel- pueden asumir racionalidades normativas frente a crímenes de lesa humanidad? Sin duda, esta “neutralidad valorativa” se vuelve problemática. Encontrar en lo cotidiano la expresión de los invisibilizados será un campo fructífero para introducir la noción de Socialidad Intercultural en tanto cosmopraxis. Esta noción nos permite hacer el ejercicio de ensamble, desde una singular interpretación, las nociones de protocolos y participación interculturales serán los articuladores que permitirán el ensamble para el ejercicio de derechos y la reivindicación ciudadana de demandas.

ASSEMBLIES. FROM SOCIALITY TO INTERCULTURAL PARTICIPATION

Intercultural socialities respond to historically invisible expressions. The cover-up of America and the beginning of modernity will be the event that will mark the relations and socialities to come. While in America the Holocausts were replicated, in Europe modernity was invigorated. The process of civilization will be a justifying reference for the training of "the natives" of this continent. In this way, socialities, seen from Europe, will be traced in their processes of imitation, opposition, and innovation. However, how do these processes reconcile the atrocities in America? How can exchange processes –following Simmel- assume normative rationalities in the face of crimes against humanity? Undoubtedly, this “value neutrality” becomes problematic. Finding in everyday life the expression of the invisible will be a fruitful field to introduce the notion of Intercultural Sociality as cosmopraxis. This notion allows us to do the assembly exercise, from a singular interpretation, the notions of intercultural protocols and intercultural participation, will be the articulators that will allow for the assembly the exercise of rights and to citizen claim of demands.

¹ Chileno, Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM). Correo electrónico: ricarkuz@gmail.com



Encubrimiento de socialidades

Pensar las socialidades desde una perspectiva intercultural, nos lleva a recorrer los caminos que llegan a Roma, para luego volver con nuestro navegador al territorio de América y precisamente a Latinoamérica. Gran parte de las ciencias sociales, son erigidas desde Europa o Norte Global, cuya historia en comunada y universalizada responde a procedencias judeocristianas y grecolatinas de Occidente. No obstante, desde la invasión europea a la *Terra incógnita* también comienza el ejercicio moderno del hombre europeo, quien despliega su racionalidad instrumental con el fin de producir su mundo en base a la extracción del planeta y la naturaleza como recurso disponible. En particular este continente y toda su población se vio afectada por diversos y sistemáticos “holocaustos”² en el que se instalan lógicas de dominación colonial, racial, patriarcal y posteriormente de clase. “El encubrimiento del otro” dirá Dussel (1993) para referirse al “descubrimiento de América” y la creación del mito de la modernidad que justifica las atrocidades de la *Europa indefendible* (Cesaire, 2006).

En la cifra americana se encuentra encriptada la colonización patriarcal que desembarca y cabalga por *Abya Yala*, por *Anahuac*, el *Tawantinsuyo* y el *Meli Witran Mapu*³, codificando los territorios según su valor de uso y abuso, considerando a los humanos habitantes, naturales inmaduros, sin alma, inferiores, abusables, apropiables, exclavisables, violables, desechables y también como recursos en masa ensamblables. Pero esta razón europea no era nueva, pues la consideración africana sostenía similar relación, lo que les permitió extraer mano de obra esclava de África, para potenciar la mano de obra esclava “india”, estableciendo de esta manera una sociedad de “castas” racializada. La gran civilización europea civilizando a la barbarie afroamericana, el blanco subordinando al negro, al rojo y también al amarillo.

² “La mayor masacre de la historia de la humanidad, eso ocurrió aquí, ahí en nuestra Latinoamérica y ni un triste museo del holocausto” refiere John Maximino Muñoz Telles (2016) especialista en Cultura Indígena Latinoamericana. En esa línea Aimé Cesaire en su discurso sobre el colonialismo, expresaba su crítica al asombro del pseudo humanismo por el Hitlerismo, sin embargo, este era solo por haber aplicado al “hombre blanco”, lo que Europa hacía en sus colonias.

³ *Abya Yala* es el nombre dado por el pueblo Kuna al territorio continental; *Anahuac* es el nombre Nahuatl dado por los Mexica al territorio en el que vivían, literalmente significa tierra entre aguas; *Tawantinsuyo* es el nombre Quechua dado por la civilización Inka al extenso territorio andino cuatripartito; *Meli witran mapu* del mapudungun referido a los cuatro puntos del territorio mapuche.

Sin entrar en detalles, los procesos de colonización dinamizaron la modernización del mundo europeo, lo que marca a su vez los procesos de socialidad en el Norte Global, circunscritos en procesos de “psicogenesis y sociogenesis civilizatoria” como dirá Norbert Elias (1987) en su sofisticada descripción en relación al traspaso de la “edad” media a la “edad” moderna. La técnica, los modales, avances científicos, ideas religiosas y tradiciones serán parte de las transformaciones civilizatorias. La sublimación del Estado como forma de organización nacional, marcará la nueva configuración geopolítica modernizante, en la que la “ideología del progreso” será la nueva cifra del mundo y la tarea de América, su encriptación será la reconfiguración productiva extractiva de estos territorios y sus habitantes subordinados. El establecimiento de lo civilizado y lo incivilizado estará dado por un profundo tutelaje y adulto centrismo evolutivo, tal como lo plantea Elias: “la estructura afectiva y mental del niño tiene un cierto parentesco con la de los pueblos “incivilizados” (Elias, 1987; 49). Esta distinción será un referente al interior de “América” en la que encontramos obras como Faustino Sarmientos en la que sitúa el legado europeo civilizado por sobre la “barbarie” de los “indios, negros, mestizos y gauchos”, resaltando la incapacidad de estos últimos. Esta idea será una constante que se desplazará a los procesos independentistas criollos en toda la región, actualizando esta dialéctica moderna del “Amo y el Esclavo” (Hegel) en la que la “historia universal, esa historia debe ser la interrelación entre tiranía y esclavitud: La dialéctica histórica es la dialéctica del amo y el esclavo” (Kojève 2006; 15)

Esta reconfiguración civilizatoria, cuya socialidad se verá reordenada por la emergencia de los Estados Nacionales en Europa y posteriormente en América, resonará de manera residual, las sociedades criollas replicarán estos idearios, “*imitando*” los procesos eurocentrados. No obstante, la empresa colonial con sus encomiendas, tributos y ordenamientos damero van reproduciendo una mala copia de las ciudades y gobiernos de Europa, mientras la gran masa de población segregada es adoctrinada y evangelizada con el fin de responder a los intereses de los oligarcas criollos. La revolución francesa y las “aboluciones” monárquicas permitirán la correlación de fuerzas independentistas en “América”. Así, de la “Asamblea” en Europa se pasa a la “Componenda” en el “Nuevo Mundo”, se proclama Igualdad, Libertad y Fraternidad desde Europa como proceso de racionalidad normativa emergente y en las colonias americanas como proceso *imitativo* y replicador de la oligarquía Criolla. Sin embargo, la población subalterna, heredera de la esclavitud y la desdicha colonial, seguirá sometida, ya no a la autoridad Real, sino a la Republicana: “*Ya no son los españoles los que le quitan el pan, ahora son los propios chilenos*” dirá Violeta Parra.

Lo anterior, si lo observamos desde un ángulo sociológico tardeano, podemos encontrar procesos de “*imitación* como reproducción que conserva y varía permanentemente, se tiene *la invención* que es una co-adaptación creativa y se tiene *la oposición* que es una relación entre dos fuerzas, dos direcciones” (Tarde 2013: 79). La imitación podemos rastrearla en la forma criolla de seguir los idearios modernos civilizatorios, la que los lleva también a *oponerse* a la “realeza” pero dentro de un marco imitativo, que claramente está lleno de *invenciones*. La invención de la patria, la nación residual, por defecto, como un *working progress*, muy distinto a los procesos europeos que llevaron a las grandes revoluciones abolicionistas.

Si quisiéramos poner el foco en la socialidad subalterna, quizás también encontraremos puntos corridos que nos dificultan ver con claridad. ¿Cómo situar los zoológicos humanos que la racionalidad civilizatoria produjo con tal naturalidad? ¿Cómo entender este tipo de socialidad? Sin duda, es un “hecho social” beligerante del cual no se puede reducir a una mera expresión social ¿acaso estas expresiones son “antisociales”? o ¿disfuncionales? Durkheim (2013) planteó que la conciencia colectiva está compuesta por creencias, tradiciones, prácticas, rituales comunes de los miembros de una sociedad, como también refirió que existe una solidaridad mecánica propia de sociedades con baja división del trabajo, y que a medida que esta división aumenta, se da paso a la solidaridad orgánica. ¿Acaso es naturalizable que poblaciones humanas sean tratadas como animales? ¿Acaso es naturalizable que animales y seres vivos sean tratados como “cosas”? ¿Cómo podemos pensar una solidaridad orgánica sin considerar crímenes de lesa humanidad? Por uno u otro lado, no es posible iluminar estos acontecimientos desde una aproximación sociológica “europea”. Desde otro punto de vista, encontramos la sociabilidad de Simmel quien refiere que: “la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar sustancia y contenido” (Simmel 2002:113). Sin duda, estas categorías fueron hechas para analizar un “escenario común” de iguales, en el que cuesta encontrar esas “otras” sociabilidades, y en ese sentido, cuesta también encontrar la racionalidad normativa frente a las heridas de las historias, cuesta ver la “neutralidad” que invisibiliza los holocaustos que no son blancos.

Una salida cotidiana

Más allá de esta discursividad semi historiográfica planteada anteriormente, resulta importante relevar las manifestaciones socioculturales desde lo “cotidiano” siguiendo a De Certeau, pues permanentemente

habrá puntos de fuga en todo lo que se imponga, multitud de tácticas, en un esfuerzo por exhumar formas subrepticias de creatividad dispersa, antidisciplinar (De Certeau 2000), las cuales están presentes en esa larga noche del encubrimiento, cuya ciencia de la naturaleza ha dado fuerza y sentido para permanecer sin ánimos de reconocimientos. Centrarnos en estas expresiones, significa confeccionar una urdimbre que busca tejer una historia de socialidades invisibilizadas, que logran hacer y deshacer el juego del “otro”, que “aseguran al mal nacido la victoria en un espacio maravilloso, utópico.”(De Certeau 2000: 28) Desde esta clave “cotidiana” es posible observar las socialidades subalternas y su dificultad de representación (Baverley 2004) pues siempre habrá una tendencia al escamoteo de la identidad originaria, una suerte de relato bautizado con el nombre cristiano dado por las misiones evangelistas, pero que tras de sí contiene la vida misma y su relación genuina con el mundo, más allá de su bautismo. Desde aquí es posible leer la experiencia de una mujer mapuche quien tiene un *perimontun* (visión) con la virgen maría quien le habla y le pide que le ofrende *Cako* (mote). La devoción mariana en Latinoamérica es una fe viva que marca socialidades singulares y repetitivas como un mantra, desde la virgen de Guadalupe en México, que originariamente es *Tonantzing*, la virgen de la Copacabana o *Khota Kawana*, y la virgen de *La tirana o Andacollo* serán la manifestación del “sincretismo” en el que la Virgen María es el bautismo de las fuerzas o dueñas espirituales de los territorios en los que se manifiestan. Su devoción, su culto y su socialidad es parte de la persistencia originaria que está dispuesta a usar la forma impuesta, pero continúa llenando el fondo en esta relación *inter espiritual*.

Inteligencia inmemorial dirá De Certeau, ciencia oculta de la naturaleza dirá un *Pajé, Taita o Curandero* Amazónico. Lo que sí es claro, es que la gran heterogeneidad de procesos sociales dibuja un escenario al menos pluralista en donde las palabras y las cosas claramente no se encuentran en la misma sintonía modulada. El lenguaje que nos permite comunicarnos se encuentra condenado a su diseminación, sin embargo, resulta relevante examinar sus “dominios de uso”, “descubrir sus formas”, poder reconocer las prácticas cotidianas gobernadas por “reglas pragmáticas”, dependientes de “formas de vida” *Lebensformen* (Wittgenstein en De Certeau 2000). De esta manera, podemos rastrear socialidades “otras” o más bien las invisibilizadas en el escenario latinoamericano, así como también las consideradas esclavas siguiendo la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, pues en esa lógica “no es solamente el amo que ve en el otro su esclavo. Ese otro se considera a sí mismo como tal” (Kojève 2006; 25) Lo que nos lleva a

— pensar en esa acertada concepción de “colonialismo interno” trabajada por González (2006) quien sitúa el inicio de esta reconfiguración en los procesos independentistas latinoamericanos⁴.

Socialidades interculturales

Lo anterior ha servido de antesala para abordar los procesos de socialidad intercultural, los cuales no han de ser descripciones aisladas de sus estratos o formaciones históricas constituidas por “capas sedimentarias” de cosas y palabras, visibles y decibles, de ver y hablar (Deleuze 2008). Siendo la colonización parte de estos estratos sedimentados y diseminados. En ese sentido la interculturalidad da cuenta de la afectación de estos procesos y en ningún momento será una descripción estática de la relación entre dos o más “culturas”. Por su parte, la socialidad se entenderá situada en los puntos de encaje culturalmente originarios, los que se entretajan ecológicamente, inspirados en la noción de ecología social de Félix Guattari al igual que el *socius* —el campo de lo social que cambia mediante pequeñas acciones cotidianas sociales-ecológicas que se auto-promueven (Guattari 1989). Esta forma de seguir a alguien, este *socius* de las asociaciones (Latour, 2008) tendrá varias “correspondencias” entretajadas. Desde una visión andina, “las líneas de vida trenzadas por las criaturas vivas entre —acudiendo a distinciones difusas y flexibles— las cosas y materiales “vibrantes” (fibras, greda, hojas, etc.), los seres vivos (humanos, animales, plantas, agua, etc.), el cosmos (cielo, sol, luna, estrellas, etc.) y los integrantes de los ‘paisajes’ (wak’as, uywiris, chacras, etc., vistos desde contextos andinos) (De Munter 2016). Si consideramos esta multitud de correspondencias, específicamente desde la perspectiva de la socialidad o praxis social humana, se puede hablar de “correspondencia humana” (Ingold 2015).

Esta forma de socialidad ha sido relacionada con el concepto de cosmopraxis, el cual trasciende las nociones de cosmovisión, pues refiere a una “praxis del convivir,” esta supone no solo un (aprender a) actuar “socialmente” como agencia intencionada o seguir a las asociaciones como *socius* (Latour, 2008), sino también un someterse a un (saber) dejarse llevar por el “estando-vivo” (de Munter 2016). Estas expresiones podemos olfatearlas y sentir las, visionarlas e intuir las desde distintos lugares de enunciación alojados en una perspectiva cultural originaria, tanto para las expresiones andinas como las mapuche,

⁴ En la actualidad resulta clave observar el Colonialismo Interno en sucesos como los de Curacautín en agosto del 2020 en el que un grupo de mapuches se tomó la municipalidad en apoyo a los presos políticos mapuche. No obstante, una turba de personas los desalojó violentamente gritando “indios de mierda” o “el que no salta es mapuche”, siendo estos mismos en su mayoría mestizos mapuche también.

encontraremos socialidades sedimentadas que se intersectan, en donde pueden cohabitar “adaptaciones” subordinadas a los procesos coloniales como también la cosmopraxis de correspondencias espirituales, materiales, políticas y económicas, que podemos encontrar en las ceremonias y encuentros colectivos mapuche como el *Nguillatun*, *Palikantun*, *Trafkintun* o en prácticas andinas como la *Challa*, el *Amay uru* y la *Wilancha*. Si bien, estas prácticas se encuentran situadas en determinados nodos del ciclo del tiempo, se articulan de manera cotidiana, pues regulan las temporalidades de los propósitos. Se entretejen como un telar de correspondencias en que los diversos protocolos comunicacionales de cada pueblo e identidad territorial van dibujando modos de relación humana y no humana.

De acuerdo con lo planteado anteriormente, la socialidad intercultural se configura como un enunciado sensible a la cosmopraxis, y en ese sentido vale la pena hacer ciertas distinciones de sentido. Siguiendo a Walsh (2012) podemos encontrar tres expresiones básicas de interculturalidad: *Funcional*, que es de carácter asimilacionista, pues usa los elementos de una cultura subordinada y la ordena en los términos de la cultura dominante, lo cual la hace funcional a las formaciones coloniales; *Relacional*, que refiere a la visión de diálogo igualitario entre culturas, lo que omite las desigualdades de base y por tanto reproduce por omisión la historia de subordinación. También encontramos la visión *Crítica*, siendo este tipo de interculturalidad, la que reconoce las marcas de la colonización como proceso histórico y no desvinculado del proceso de socialidad. De esta manera, al conceptualizar una socialidad intercultural, diseñamos una urdimbre entre las hebras de la cosmopraxis y la interculturalidad, a modo de dispositivos de observación a las expresiones cotidianas, invisibilizadas, incivilizadas.

Protocolos interculturales. Ensamblés para ensamblar

La sensibilidad, pertinencia, y/o empatía cultural es una noción vital para trabajar con identidades originarias, la socialidad intercultural entendida desde la cosmopraxis sitúa la observación de este entramado de correspondencias humanas y no humanas en un territorio determinado. Visitar a un *peñi o lamngen*, llevar un *llewun* (obsequio), saludar al dueño de casa, dirigirse circularmente del lado derecho al lado izquierdo, esperar que le indiquen donde ubicarse, atender al saludo inicial o *Chaliwun* establecer un *Pentukun* o conversación protocolar en profundidad, atender al proceso del mate y sus lógicas, poner una intención en cada sorbo, usar una joya y/o amuleto de protección, dialogar con los ancestros, arboles, montañas, pájaros, padre sol madre sol, padre luna madre luna, soñar con dicho encuentro, tener un *pewma*. Son situaciones impropias de una asociación de elementos presentes en una relación protocolar

mapuche, si lo llevamos a la práctica del *palin*, los protocolos serán de raíz común pero ramificadamente distintos, asociarse para un encuentro de *palin* o *palikantun* requiere un acuerdo de líderes o *lonkos*, de ida y vuelta, de *kon* a *kon* (jugadores), de *reñma* a *reñma* (Familias), de *lof* a *lof* (comunidades); dependiendo el tipo de palín, puede ser para resolver un asunto, ceremonial, con machi y una infinidad de elementos de tipo humano relacional con un territorio y sus seres, sus vestuarios, sus alimentos y bebestibles, sus instrumentos musicales, sus artefactos de juego y espirituales. Una serie asociada con *newen* o fuerza vital presente en cada una de ellas.

Desde el mundo andino, la *challa* que en aymara significa rocío tiene que ver con el acto de rociar con una buena intención algún objeto, sujeto, relación, proyecto, propósitos queridos para canalizar la energía cósmica que permita dar curso a lo deseado. El uso de la hoja de coca es central en todo, el dialogo con esta como planta de poder, al igual que el tabaco y sus propiedades comunicativas, cocinar con saludables intenciones, vaciar un poco de algún bebestible a la tierra antes de tomarlo uno, y siempre procurar la dualidad es parte de estas socialidades interculturales en las que circulan y se corresponden estos elementos.

En este sentido, cada pueblo originario e identidad territorial asociada contempla una serie de articulaciones que dan cuenta de cierta socialidad. No obstante, la dinámica intercultural con otras identidades pone en dialogo una forma de con-vivencia la cual puede seguir o no a distintos imaginarios y ensambles discursivos sedimentados como el colonialismo y sus diversas expresiones actualizadas y neoliberalizadas. En el caso de “seguir a los actores” haciendo visible las pequeñas conexiones materiales y de sentido que dan cuenta de un pluriverso paralelo, de una cosmopraxis de correspondencias que se ensambla a través de distintos protocolos comunicacionales situados en un nodo de tiempo cotidiano, pero conectado a los nodos colectivos de cada pueblo. La socialidad intercultural requiere de protocolos que le permitan reconfigurar el mundo en su diferencia. Por ello se propone la concepción de *protocolos interculturales*, entendiendo estos como el conjunto de reglamentaciones –flexibles y situadas- que permiten comunicarse, según la identidad cultural, en forma sensible culturalmente. Para la Real Academia de la Lengua Española, protocolo sería “*la regla ceremonial diplomática establecida por decreto o por costumbre*”. Ya sea para el caso mapuche, aymara o de cualquier pueblo originario existe una significativa diplomacia, la cual ha sido invisibilizada y subordinada, y por ello la noción crítica de la

interculturalidad nos suplementa esa deuda colonialista, con el fin de abrir horizontes de sentido que permitan el despliegue de los condenados de la tierra (Fanon 2018).

El concepto de *protocolo intercultural* lo entendemos como la asociación de referentes culturales originarios que permiten una mejor comunicación, una traducción de sentido entre humanos originariamente distintos cuyas dinámicas con-viven de manera biocoscocéntrica, es decir descentrándose del antropocentrismo, pudiendo observar así, la asociación con el *wenuleufu* o río estrellado (Vía láctea) la *ñukemapu* o madre tierra desde una visión mapuche; o bien la *chakana* o constelación de la cruz del sur y la *pacha mama* desde una visión andina. De esta manera podemos reconocer en el textil, su lenguaje que narra conexiones entre semillas y estrellas, el movimiento de la galaxia y las olas del mar, correspondencias más allá de lo humano que significan una forma de ensamblar a propósito de Latour (2008) en este sentido, los protocolos interculturales serían una suerte de ensamble que puede articular asociaciones colectivas, operando como una traducción de cosmopraxis, una forma de saber y “rastrear” comprendiendo y reconociendo la existencia del “otro” como parte fundamental de un proceso de relaciones, donde se generan nuevas expresiones en las que se debe resguardar la coexistencia sin arbitrariedades etnocéntricas. Estos protocolos interculturales, que van más allá del mero reconocimiento o tolerancia, resultan claves a la hora de ensamblar invisibilidades humanas y no humanas, pues no solo alude a la equidad de “condiciones económicas, sino también a aquellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras” (Walsh 2008: 140).

Participación intercultural, un ejercicio de ensamblaje

Hemos revisado aproximaciones a la socialidad y los protocolos interculturales, siendo este último término el punto de encaje que modula las expresiones iniciales. Por un lado, la socialidad iluminada desde la cosmopraxis y por otro los protocolos como expresión pragmática de socialidad intercultural, dispositivo de ensamble entre diversos asociados originarios. No obstante, creemos relevante introducir el concepto de participación intercultural, como una forma de ensamblaje de distintas asociaciones originarias, tradicionalmente invisibilizadas, descalificadas y subordinadas como ha sido planteado en el comienzo de este texto. Esta articulación requiere traducciones de sentido, reconocer las socialidades entrecruzadas, los protocolos compartidos, la cosmopraxis de los pueblos en un proceso de con-vivir para reconocernos. La participación intercultural es una innovación conceptual (Arancibia, 2018) que se sitúa en un espacio

institucional, pues surge en la experiencia del Programa de Pueblos Originarios de la Municipalidad de Recoleta y precisamente incorpora tanto la socialidad como los protocolos interculturales como clave de acceso a las dinámicas de las distintas asociaciones de pueblos originarios habitantes de la comuna.

Existe amplia literatura respecto a la participación social, y para el caso intercultural, se aplica la misma descripción mencionada por Walsh (2012), pues siguiendo ese esquema podemos rastrear experiencias de participación de tipo funcional, relacional y críticas. Ahora lo interesante, es que para este concepto hay una inspiración en la óptica “sustantiva” de Diego Palma (1999), en la que podemos encontrar dos elementos centrales que permiten el ejercicio “formal” de la participación; por un lado encontramos la capacidad y potencial de agenciamiento de la ciudadanía “intercultural”, entendiendo que una forma de aplanar las desigualdades de los derechos humanos, tiene que ver la capacidad de ejercicio del derecho; por otro lado, encontramos la oportunidad que apertura la institucionalidad para dicho ejercicio. En ese sentido la participación sustantiva intercultural (Arancibia 2017) se entenderá como el proceso dual en que los distintos pueblos originarios organizados tienen la capacidad de ejercer sus derechos y por otro lado las oportunidades que dan las instituciones para validar la participación.

Para este caso, la participación intercultural vista como un ejercicio de ensamblaje que logra articular el pluriverso de las distintas asociaciones originarias en cuanto cosmoprácticas efectivas, cotidianas y situadas en un ciclo temporal singular y simultáneo, que van tejiendo expresiones interculturales ya que no sólo con-viven aisladamente sus tradiciones, pues son compartidas, dialogadas, dinamizadas en un contexto urbano, pero mayor aun cuando se hace efectiva la participación intercultural. En el caso de Recoleta, desde el Programa de Pueblos Originarios se “sigue a los actores” en su genuina expresión, desde el conocimiento, dialogo y toma de decisiones a partir del *kuimi* (trance) de una machi, al establecimiento diferenciado de diversos protocolos por pueblo originario participante y de manera conjunta protocolos dinamizantes que reconozcan la singularidad y la coexistencia simultánea de varios pueblos. Organizaciones de tipo autónomas, familiares, funcionales, cooperativas, asociaciones, comunidades, mapuche, aymaras, quechua, likanantay, diaguíta y selk’nam son parte de los “actores que seguimos.” En este ejercicio de ensamblaje se destacan los protocolos interculturales que se encuentran desplegados en base a las socialidades, siendo estas manifestaciones las tributarias de la participación intercultural, la cual se ensambla a lo dispuesto por la institución municipal: “Si queremos reensamblar lo social, es necesario detectar, junto con la circulación y el formateo de los vínculos sociales concebidos

tradicionalmente, otras entidades en circulación”.(Latour 2008: 327) Estas otras entidades, las encontramos en las socialidades interculturales, en cuanto cosmopraxis y relaciones de correspondencia humana y no humana.

Desde otra óptica, cabe destacar el proceso de “estallido social” del 18 de octubre del 2019 que llevó a Chile a un proceso de movilización histórica que devino en la conformación electoral de una convención constituyente con escaños reservados para pueblos originarios. En esta situación, también se manifiesta el ensamble de la participación intercultural, pues la organización de asociaciones originarias dinamizadas por la movilización social post-estallido social, logra amplificar la demanda “indígena” y la apuesta plurinacional en cuanto reconocimiento constitucional del Estado a los pueblos originarios como primeras naciones y como deuda histórica. Si bien, no se logró la Asamblea Constituyente, la Convención resuena a componenda, pero de todos modos es un espacio histórico de participación en el que muchas voces, pensamientos, cosmoprácticas, ancestralidades, sentires y todas sus resonancias, se encuentran presentes, visibles y con la convicción: *“que esta vez estamos instalando aquí una manera de ser plural, una manera de ser democráticos, una manera de ser participativos”*. (Loncon 2021).

Reflexiones hasta aquí

Las socialidades interculturales, entendidas desde una visión crítica, constituyen múltiples expresiones de permanencia, “formas de vida” que se rearticulan para sostener una determinada perspectiva de mundo. La cosmopraxis viene a dotar de sentido a estas prácticas, descentrando la mirada lógica y antropocéntrica, reificando las ontologías relacionales presentes en los pueblos. Estas singulares aproximaciones relacionales, han de ensamblarse por medio de protocolos interculturales, siendo estos una suerte de conectores a la medida. Reconocer lo anterior, nos sitúa en un espacio político de agenciamiento ciudadano de tipo intercultural, articular la capacidad relacional con la capacidad de ejercer los derechos abre una posibilidad de ensamblarse a la disposición institucional, formal, instituyente. Tal situación, la podemos ver en los procesos de participación en la Convención Constituyente, en la cual se abren espacios de dialogo ciudadano considerando lo intercultural, cuyo ensamble facilita el agenciamiento de distintas demandas. Sin duda, estos ensambles interculturales van abriendo y amplificando las perspectivas plurinacionales.

Referencias bibliográficas

Arancibia, R. (2017) Participación Intercultural. Experiencia de los Pueblos Originarios en la comuna de Recoleta. Edit. UTEM.

Arancibia, R. (2018) Innovación conceptuales para el trabajo social intercultural, Cuaderno de Trabajo Social N°11, UTEM, disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7270095>

Baverley, J. (2004) “Subalternidad y Representación. Debates en teoría cultural” disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=311132>

Cesaire, A. (2006) “Discurso sobre el colonialismo”, E. Liberación, disponible en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf

De Certeau, M. (2000) “LA invención de lo cotidiano. Artes de hacer”, Cultura Libre, disponible en: https://monoskop.org/images/2/28/De_Certeau_Michel_La_invencion_de_lo_cotidiano_1_Artes_de_hacer.pdf

De Munter, K. (2016) “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara”, Chungará, disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562016000400009

Deleuze, G. (2008) “Foucault”, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Durkheim, É. (2013). *La división del trabajo social*. (A. J. Ribes, Ed.) (1.ª ed.). Biblioteca Nueva Minerva.

Dussel, E. (1994) “1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad”, Edit. Plural, Bolivia, La Paz. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Eliás, N. (1987) “El proceso de la civilización”, FEC, disponible en: https://ddooss.org/libros/Norbert_Elias.pdf

Fanon, F. (2018) “Los condenados de la tierra”, Fondo de Cultura Económica, México.

González, P. (1960) “Colonialismo Interno” disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>

Guattari, F. (1989) “Las tres ecologías” disponible en: <https://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/FelixGuattariLastresecologas.pdf>

Ingold, T. (2015) *The Life of Lines*, Routledge, London.

Latour, B. (2008) “Reensamblar la sociedad. Una introducción a la teoría del actor-red”, Ed. Manantial, Argentina.

Loncon, E. (2021) “discurso inaugural, presidencia de convención constituyente”: disponible en: <https://www.colegiodeprofesores.cl/2021/07/05/discurso-de-elisa-loncon-al-asumir-la-presidencia-de-la-convencion-constitucional/>

Kojeve, A. (2006) “La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel”, Ed. Leviatán, Buenos Aires, Argentina, disponible en: https://perio.unlp.edu.ar/catedras/filosofia/wp-content/uploads/sites/129/2020/05/Kojeve-La-dialectica-del-amo-y-el-esclavo_copy.pdf

Simmel, G. (2002) “Sobre la Individualidad y las formas sociales”. Escritos Escogidos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes

Tarde, G. (2013) “Las Leyes Sociales”, Barcelona, Gedisa. disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/997/99743655012.pdf>

Walsh, C. (2012). Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala (No. 316.4 (866) 305.800987).2016 <https://www.telesurtv.net/news/Memorias-del-holocausto-indigena-en-America-Latina-20160122-0074.html>