

## COMUNIDAD DESDE LO INTERCULTURAL

Claudio Millacura Salas\*

*La red sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la red. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con él?*

(Zhuangzi, 1996, p. 278)

Vivimos tiempos complejos que nos obligan a mirar con atención lo que nos rodea. El temor al cambio, el temor al virus, el temor a la interrupción de la vida nos hace vivir a la defensiva. Es en este contexto que me detengo para reflexionar<sup>1</sup> en torno a un concepto de fácil asociación con los Pueblos indígenas. Comunidad. De tan fácil asociación que se ha vuelto algo difícil de comprender. ¿La razón? Desde la filosofía aparece comunidad como una categoría que intenta dotar de sentido a la sociopolítica, de brindar respuestas a aquello que nos une o nos distancia. Así aparecen como elementos aglutinadores la lengua, los valores, las creencias, las fronteras y los horizontes a descubrir, pero al mismo tiempo aparece lo no compartido, lo distinto, lo diverso. Comprender la comunidad entonces en este juego de similitudes y diferencias no es un ejercicio sencillo. América en general y Chile en particular se han esforzado desde la organización temprana del estado nación por presentarse como una unidad. Unidad, que sabemos, ha sido forjada sobre el silenciamiento de sus poblaciones indígenas y afrodescendiente. Una

---

\* Doctor en Historia mención Etnohistoria, Maestro en Lingüística, Profesor de Estado en Castellano. E-mail: claudio.millacura@u.uchile.cl

<sup>1</sup> Agradezco la lectura y los valiosos comentarios de la Profesora Magíster Verónica Muñoz Rivero.

de las herramientas por excelencia de esta práctica han sido las historiografías nacionales. (Convenciones). La globalización que se inaugura con el tratado de libre comercio de Norteamérica (zapatistas) olvidó a los cientos de indígenas que no comprendían (mejor dicho, quedaban al margen de) este esfuerzo por igualar los procesos comerciales. Pasando de la comunidad local a la comunidad internacional y de ahí a un paso a la comunidad global que promueve la unificación bajo un solo horizonte posible. Entonces la pregunta ¿Y la comunidad?, ¿Las comunidades? Quedan hoy más que nunca definidas de manera ambigua. Por tal razón no debe ser extraño (para el lector) que recurramos a la voz de Jean Luc Nancy para, como caja de resonancia, declarar que nos encontramos ante la arremetida del pensamiento único (Nancy, 2007) que busca anular la posibilidad de la pluralidad como existencia. O mejor dicho (a propósito del contexto de este escrito) la posibilidad de la existencia de múltiples y singulares comunidades (Agamben, 2006; Blanchot, 2002; Esposito, 2003; Nancy, 2001; Nicol, 1997; Villoro, 2003)<sup>2</sup>.

Tomemos como ejemplo a Villoro (2003) quien nos dice:

La comunidad no renuncia a la afirmación de la propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y la apertura a lo otro, a los otros. Sabe que cada quien se realizará con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer. La asociación política de corte liberal propicia virtudes públicas derivadas del respeto a la libertad de los demás; la principal es la tolerancia. La comunidad va más allá: respeta la pluralidad de fines y valores que cada individuo se plantea, pero también postula fines y valores comunes que cada quien

---

<sup>2</sup> Un buen texto para revisar acerca de este punto: Romero C., O. (2018). *Consideraciones sobre La Comunidad en el Pensamiento de Jean-Luc Nancy desde La Violencia Contemporánea* [Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].

tendrá que hacer suyos si pretende superarse. Su ética pública no propone solamente respetar la libertad de los otros, sino contribuir a su realización mediante el servicio recíproco. En el don de sí que supone el servicio, pueden crecer virtudes sociales hoy en día casi olvidadas: generosidad, desprendimiento, abnegación, fidelidad, solidaridad, humildad y, la más alta de todas, fraternidad (pp. 26 - 27).

Pero antes nos advierte:

La comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común. El servicio ha de ser recíproco; nadie está dispensado de él, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. Un servicio puede ser impuesto o aceptado libremente. En el primer caso se transforma en servidumbre y la comunidad en opresión. Pero cuando el servicio es asumido con libertad, permite la realización de sí mismo en un nivel superior (p. 26)<sup>3</sup>.

Así, lo que intentaremos es develar la razón impuesta sobre la categoría comunidad desde la modernidad (Dussel, 1993)<sup>4</sup> y sumarse a las voces que la comprenden no como entidad total, inmanente, ni mucho menos desde el juego del prescindir o el incluir. Si la identidad americana está marcada por la violencia de la conquista, la esclavitud africana, la violencia en contra de las mujeres, las minorías sexuales, los niños, los diferentes ¿Cómo entonces es que nos pensamos en común? Eric Hobsbawm (2006) señaló que el siglo XX fue el siglo más violento que presencio la humanidad contemporánea. Del mismo modo, transcurrido tan solo un año del siglo XXI que se congela en

---

3 Ver, además: Janacua, J. (2017). Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro. *Sincronía*, 71, 92-102.

4 Ver, además: Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En *1492, El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”* (pp. 69-81). Plural.

la memoria de millones de televidentes el ataque a las torres gemelas en Nueva York. Inaugurándose por cierto una seguidilla de actos violentos en distintas partes de este mundo que se dio a sí mismo la denominación de globalizado. Al parecer comunidad mundial (Globalización) y violencia irían de la mano. Un par de ejemplos.

“Según encuestas de todo el mundo, entre el 10% y el 69% de las mujeres señalan haber sido agredidas físicamente por una pareja masculina en algún momento de sus vidas” (Organización mundial de la salud, 2002, p. 18).

Otro ejemplo:

Parece que algunos aspectos de la globalización contribuyen a que surjan conflictos (205). En particular, es probable que la fragmentación y marginalización de algunos países y grupos, la intensa competencia por los recursos y las crecientes desigualdades en ciertas sociedades generan condiciones que aumenten la probabilidad de que se produzcan conflictos políticos violentos. Ninguno de estos factores, por sí solo, basta para desencadenar un conflicto, pero la combinación de varios de ellos puede crear las condiciones para que brote la violencia (Organización Mundial de la Salud, 2002, p. 27).

Lo anterior nos debiera llevar a manifestar, al menos, inquietud respecto a la diada globalización/violencia. Si la globalización se presenta (pretensión) como la extensión de la comunidad a nivel planetario ¿Es la comunidad factor de violencia? Si tomamos por ejemplo lo señalado por Riekenberg (2014) acerca del concepto de violencia en Bataille podemos decir que “en el sentido antropológico significa la acción corporal de dañar” (p. 4) y por ello sería inmanente a la condición humana. Ante esto es que entonces la comunidad se organiza e impone la prohibición. Pero como la violencia se nutre de la efervescencia que le produce al ser humano no atender a la prohibición, es que se rompe con el tabú (Bataille, 1997). Por ello no es utópico rebelarse en contra de la idea de estar con otros u aceptar

a otros a partir de la muerte o la guerra. La sola idea de sacrificio anula la posibilidad, o, mejor dicho, clausura esta posibilidad.

Porque nuestra singularidad no puede ser entendida sin ser expuesta ante el ser “en-común”, concepto de Nancy (2001) que lo describe no a partir de una cualidad, no desde una raíz, menos desde una finalidad o propósito, al contrario, como el simple hecho de estar juntos. La idea entonces es pensar en que lo común es el inicio de cualquier discusión sobre la comunidad, y que esta discusión no debe estar determinada para que resulte operacional, pues lo “común” es lo que se impone una y otra vez y cada vez de manera distinta. Así es que se evitaría el entender la comunidad desde una lógica totalitaria. Una pausa para explicar metodológicamente qué entendemos por Totalitario. Según Arendt (1958), el totalitarismo sería una ideología difícil de atrapar, pues rehúye la discusión de contenidos concretos, y se niega a programas específicos sobre los que las personas puedan formular opiniones y mucho menos polemizar.

The fundamental reason for the superiority of totalitarian propaganda over the propaganda of other parties and movements is that its content, for the members of the movement at any rate, is no longer an objective issue about which people may have opinions, but has become as real and untouchable an element in their lives as the rules of arithmetic. The organization of the entire texture of life according to an ideology can be fully carried out only under a totalitarian regime. In Nazi Germany, questioning the validity of racism and antisemitism when nothing mattered but race origin, when a career depended upon an "Aryan" physiognomy (Himmler used to select the applicants for the SS from photographs) and the amount of food upon the number of one's Jewish

grandparents, was like questioning the existence of the world<sup>5</sup>.(Arendt, 1958, p. 363).

Años más tarde, esta definición será nuevamente usada por Lacoue-Labarthe y Nancy, para advertirnos de lo riesgoso de caer en los totalitarismos de la idea, o mejor dicho en sus propias palabras:

Queremos subrayar solamente en qué medida esta lógica, —en el doble trazo de la voluntad mimética de identidad, y de la auto-realización de la forma—, pertenece profundamente a las disposiciones del Occidente en general, y más precisamente, a la disposición fundamental del sujeto, en el sentido metafísico de la palabra. El nazismo no resume al Occidente, y tampoco es su conclusión necesaria. Pero tampoco es posible rechazarlo simplemente como una aberración, ni como una aberración simplemente pasada. La confortable seguridad de las certezas de la moral y de la democracia, no sólo no garantiza nada, sino que además nos expone al riesgo de no ver venir, o regresar, aquello cuya posibilidad no se ha debido a un puro accidente de la historia. Un análisis del nazismo no debe jamás ser concebido como un simple expediente de acusación, sino más bien como una pieza en una deconstrucción general de la historia de la que provenimos. (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002, pp. 50 - 51).

---

5 La razón fundamental de la superioridad de la propaganda totalitaria sobre la propaganda de los otros partidos y movimientos es que su contenido, en cualquier caso, para los miembros del movimiento, ya no es un tema objetivo sobre el que la gente pueda formular opiniones, sino que se ha convertido dentro de sus vidas en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética. La organización de todo el entramado vital según una ideología sólo puede ser llevada a cabo bajo un régimen totalitario. En la Alemania nazi, poner en tela de juicio la validez del racismo y del antisemitismo cuando nada importaba más que el origen racial, cuando una carrera dependía de una fisonomía «aria» (Himmler acostumbraba a seleccionar a los aspirantes al ingreso en las SS examinando sus fotografías) y la cantidad de alimentos del número de los abuelos judíos de cada uno, era como poner en tela de juicio la existencia del mundo (Arendt, 1998).

Porque lo que permitió la existencia del nazismo fue una lógica que se apoyó en el terror y en la ideología, entendida esta última como “Idea” a llevarse a cabo y cuyo cumplimiento no puede ser puesto en duda (total) pues explicaría la historia (inexorable) como “un proceso único y coherente”. (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2002, p. 20). Así, toda ideología contendría elementos totalitarios.

Aquí lo central es no perder de vista que la violencia siempre significará el trastorno de la vida junto a otros. Un ejemplo de ello es el siguiente relato de una de las mayores matanzas del siglo XX. Claro, no sucedió en la centralidad europea, tal vez por eso su olvido. La matanza de Ruanda (1994).

Lo que sí está claro es que durante cien días se mató a sangre fría y de las formas más impensables y execrables que existen. Así, al menos, lo relatan algunos testigos y supervivientes del holocausto, cuyos testimonios se recogen en investigaciones y entrevistas en las que detallan los procedimientos y herramientas más habituales a la hora de asesinar (Rodríguez, 2017 p. 709).

Más allá de entrar en describir el espectáculo de la violencia lo que interesa es remarcar como el con-vivir con otros a partir de circunstancias (históricas, políticas, económicas, raciales, religiosas, etc.) se vuelve in-soportable. Aquí el nudo a resolver. ¿Por qué? O, dicho de otra manera, ¿Cuál es el motor que aquello que nos une se rompe para resaltar la diferencia y de esta manera propiciar el sentimiento de ajeno y por ello de indiferente a su dolor, a su desaparición? Para acortar camino en este punto podríamos citar a Nancy (2001) y su “comunidad desobrada” para desde allí apelar a nuestra condición de mortales, irrepitibles, pues a partir de esta condición seríamos capaces de valorar las vidas que merecen reconocimiento y memoria rompiendo con ello la lógica de reemplazo que introduce la producción (lo económico, lo político) despojando a esas vidas de reconocimiento y memoria pues, no se ha

detenido nada, no se ha perdido nada. Si comprendemos la violencia (guerras, revoluciones, matanzas) como sinónimo de obras y producciones, comprenderemos entonces que el bienestar construido por la modernidad se sustenta en la sangre vertida por el conjunto de individuos que buscan identificarse con esa comunidad. Lo anterior es sólo asociación, fusión, colectivo, simplemente una razón utilitaria. Así, lo propuesto por Nancy (2001), “La comunidad desobrada” deconstruye (desmantela) el concepto de comunidad para proponerlo desde la “desobra”, desde lo que no produce nada para que aflore lo indudable (es un deseo) que ex - istimos con otros.

(...) esta comunidad está ahí para asumir esta imposibilidad, o más exactamente –pues no hay aquí ni función ni finalidad– la imposibilidad de hacer obra de la muerte, y de obrar como la muerte, se inscribe y se asume como ‘comunidad (Nancy, 2001, p. 35).

Es justamente en la muerte, en la comunidad desobrada, cuando recuperamos la capacidad de reconocernos en el otro. Es esta capacidad entonces, la que nos permite darnos cuenta que: “la comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son semejante: es decir, la partición de la identidad” (Nancy, 2000, p. 44).

Es aquí entonces donde la pregunta ¿Y nuestros muertos? Los muertos desde la conquista, La República, La Nación. ¿Dónde están? Los buscamos en la historiografía hispanoamericana bajo un ¿Rótulo?, ¿Un número?, ¿Una estadística?, ¿Un cuadro?, ¿Una fotografía?, ¿Un film? Nos los muestran arrumbados o alineados bajo cruces sin nombre.



## Figura 1

*Patio 29, fosa común Cementerio General, Chile*



(Guzmán, s.f.)

Volvamos sobre la reflexión acerca de comunidad. Rancière (2003), nos dice que aquello que dábamos por hecho, lo que entendíamos por comunidad, ha perdido su sustancia y adhesión en el espacio público, a través de discursos (que interpelan/buscan) promueven modos anquilosados de lo comunitario, grupal, sindical, nacional, étnico, del género, religioso, que tienen en común el miedo y la trinchera en contra de la diferencia supuestamente en defensa de lo común.

El poder de la igualdad es, al mismo tiempo, el de la dualidad y el de la comunidad. No existe inteligencia allí donde existe agregación, atadura de un espíritu a otro espíritu. Existe inteligencia allí donde cada uno actúa, cuenta lo que hace y da los medios para comprobar la realidad de su acción (Rancière, 2003, p. 21).

Para más adelante agregar que:

Los hombres están unidos porque son hombres, es decir, seres distantes. La lengua no los reúne. Por el contrario, es su

arbitrariedad la que, forzándolos a traducir, los une en el esfuerzo –pero también en la comunidad de inteligencia: el hombre es un ser que sabe muy bien cuando el que habla no sabe lo que dice (Rancière, 2003, p. 35).

Nuevamente, vivimos el preámbulo de lo que aspiro sea la re-articulación de una comunidad fundada en el ejercicio democrático que acuerda las maneras y las vías que nos permitan re-imaginar un estado de paz, justicia y distribución equitativa del bienestar, o a lo menos, de las condiciones que permitan alcanzarlo. Es aquí entonces, en donde nos golpeamos de frente con el muro de lo que comprendemos por comunidad. Si lo construido se fundamenta sobre la particularidad de un individuo que se siente parte de la comunidad por el solo ejercicio de pertenecer a ella, entonces nación, estado, país, siguen ahí dotando al termino comunidad de un sentido inacabado, inconcluso, pues es en la nación en donde al menos la diferencia ha sido expulsada para no ser ‘parte de’, sino, para quedar ‘fuera de’. Excluida.

Así pues, lo que ha estado en juego desde siempre ha sido el poder mortífero de las imágenes, asesinas de lo real, asesinas de su propio modelo, del mismo modo que los iconos de Bizancio podían serlo de la identidad divina. A este poder exterminador se opone el de las representaciones como poder dialéctico, mediación visible e inteligible de lo Real. Toda la fe y la buena fe occidentales se han comprometido en esta apuesta de la representación: que un signo pueda remitir a la profundidad del sentido, que un signo pueda cambiarse por sentido y que cualquier cosa sirva como garantía de este cambio — Dios, claro está. Pero ¿y si Dios mismo puede ser simulado, es decir reducido a los signos que dan fe de él? Entonces, todo el sistema queda flotando convertido en un gigantesco simulacro — no en algo irreal, sino en simulacro, es decir, no pudiendo trocarse por lo real, pero dándose a cambio de sí

mismo dentro de un circuito ininterrumpido donde la referencia no existe (Baudrillard, 1978, p. 14).

Así entonces, nos encontramos en un escenario en donde, a lo menos, soñamos con construir sobre la base de un concepto que desde hace años no está, fue eliminado, desarticulado, remplazado, por el estar como borregos junto a otros borregos de un mismo rebaño. Lo anterior no es comunidad.

Al contrario que la utopía, la simulación parte del principio de equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia. Mientras que la representación intenta absorber la simulación interpretándola como falsa representación, la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro (Baudrillard, 1978, p. 14).

En tal caso, cuando lo real ya no se presenta de la manera en que pensábamos, la nostalgia nos invade para buscar en ese pasado que la historiografía denomina como único (irrepetible), las definiciones que nos devuelvan lo perdido. Ejemplo de esto último son los símbolos (Wenüfoye<sup>6</sup>) que acompañaron la revuelta del 18 de octubre del 2019 y su encause institucional a través del plebiscito del 25 de octubre del 2020.

Que hace un “Indio”<sup>7</sup> hablando desde los conceptos que occidente construye para desde ahí imponer su hegemonía. Será

---

6 Bandera que en 1992 la organización “Consejo de Todas las tierras” (Aukin Wallmapu Ngulam) propuso como emblema del Pueblo Mapuche y cuyo uso se masificó entre los chilenos. No es la única bandera del Pueblo Mapuche.

7 Adjetivo descalificativo que usualmente se refiere a las personas hombres, mujeres y niños/as que pertenecen a algún Pueblo indígena. Este Adjetivo tiene como finalidad ofender y causar mofa. A la vez este adjetivo calificativo es usado como autodenominación de aquellas personas que conocedora de su origen la utiliza para mostrar que dicha denominación no determina condición alguna. Solo alimenta el vocabulario racista de quien la utiliza.

acaso que lo que manifiesto es un acto de ventriloquia, o peor aún, un acto de canalización de otros muertos, pero no cualquier muerto. Muertos eurocéntricos, y como tal, hegemónicos.

Todo lo que una persona perciba, o llegue a conocer directamente mediante las expresiones de los muertos, le posibilita ver las cosas como "son verdaderamente" y se le presentan como una orientación en la vida cotidiana (Von Wangenheim, 2009. p. 199).

La respuesta es buscar realizar, en congruencia con lo expresado antes, un ejercicio que permita mostrar cómo muchas veces nuestros discursos, y, por ende, los conceptos y categorías que usamos, se encuadran en lo doctrinario que busca proponer modelos alternativos a los predominantes, dejando atrás muchos silencios, y por ello, muchas reflexiones que realizar. Mal que mal ese es nuestro trabajo. Reflexionar y privilegiados somos. Un ejemplo de ello es creer que el “pensamiento débil” contrario al “pensamiento fuerte” (Metafísica) como realización, sólo puede provenir desde el sur de américa, cerrando con ello la posibilidad que otras latitudes se unan al esfuerzo por re-equilibrar las hegemonías. “Para superar la vieja modernidad de los grandes dogmas: comunismo, fascismo, liberalismo, asumimos que los ideales absolutos nos conducen a errores absolutos que desembocan en experimentos totalitarios con víctimas” (Vattimo, 2016, Párr. 4).

Pues supone que:

El pensamiento débil es una anarquía no sangrante. Es demasiado débil para organizar atentados. Se trata de propiciar áreas de libertad para los sujetos débiles, de emancipar al hombre. Hay una componente emancipadora en la desorganización de las democracias tardointerindustriales. La

autonomía es un intento de disolución del Estado (Vattimo, 1989, Párr. 9)<sup>8</sup>.

Así, y con la advertencia de correr el riesgo de ser promotores de debates de salón, nuevamente, como si en América del Sur fuéramos los únicos en iniciar procesos que nunca terminan por transformar la testaruda realidad. Es necesario seguir reflexionando acerca de qué significa para los que habitamos este continente. Indios conquistados, no indios. Europeos y sus descendientes. Negros esclavizados y sus descendientes. Los que se reconocen como parte de todos ellos y los que se vanaglorian de no ser ninguno de ellos (seres únicos). El concepto comunidad. Continuemos entonces, si todo concepto es inseparable del contexto en que fue pensado, compartido y en donde cobra sentido, su ubicación geográfica entonces es un dato, no su explicación.

Las culturas sólo son monolíticas cuando se ven de fuera o a distancia. Cuando las vemos de dentro o de cerca es fácil ver que están constituidas por varias y a veces conflictivas versiones de la misma cultura (Santos, 2009, p. 146).

Para agregar más adelante lo siguiente:

La selección de los saberes y prácticas entre las cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre resultado de una convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica (Santos, 2009, p. 146).

Si esa es entonces la recomendación, pues trataremos de evitar los esencialismos, que mi cómoda posición enfrente de un computador y observando desde mi ventana cómo la vida se debate a diario en un contexto de pandemia, me invita a incurrir. No es fácil.

---

<sup>8</sup> Ver, además Vattimo, G. y Rovatti, P. (1988). *El Pensamiento débil*. Cátedra.

No tiene por qué ser fácil. Razón tiene Edwards Said cuando nos recuerda que la solución de lo uno no es lo otro.

Sobre todo, espero haber mostrado a mis lectores que la respuesta al orientalismo no es el occidentalismo. Ningún antiguo “oriental” se encontrará a gusto con la idea de que él es susceptible-demasiado susceptible- de estudiar a los nuevos “orientales” u “occidentales” que él ha fabricado. Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizás más que nunca (Said, 2007, p. 431).

O, mejor dicho, la solución a nuestra sociedad individualista no puede ser una sociedad comunitaria. Así de fácil no es. Todo colonialismo entonces a lo menos, debe ser comprendido por la historia de sus colonialismos internos. Así entonces, podremos pesquisar el sentido de las categorías que nos permitan imaginar los cambios. Impulsarlos, no desde la consigna ni la cita, según la norma de las revistas indexadas. Sino desde la comprensión del significado, el que se alcanza por la reconstrucción del contexto en que adquiere sentido.

No se trata de neutralizar el discurso, lo que se quiere es dejar de lado las cosas. Des-presentificarlas. Sustituir el tesoro enigmático de las cosas, previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir estos objetos refiriéndolos al conjunto de reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso, no al análisis lingüístico de la significación, sino a relaciones que caracterizan una práctica discursiva. Es decir, no tratar los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que remiten a representaciones o contenidos) sino como

prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan (Foucault, 1970, p. 78).

Nuevamente el ejercicio al que invito, es a proponer una comprensión acerca de “comunidad” pero no reemplazando un significado central (colonial) por otro periférico (no-colonial), pues esta binaridad omite que entre los no-coloniales también se construyen (construyeron) relaciones de poder y subordinación que resultan contrarios a lo que esperamos de una vida en-común. Así, si la discusión, problematización, revisión o re-significación de los binarismos que declaran como lugar de enunciación este territorio sur no son los suficientes, aún, o mejor, brillan por su ausencia, o mejor, porque alguien (algunos) consideran que son obsolencias, es ahí donde me quiero quedar. “Si la excepción es permanente, metodológicamente entonces es pertinente analizarla, develarla pues el olvido ha dejado de ser un componente implícito para convertirse en epicentro de un proyecto político” (Millacura, 2011, p. XXV).

Porque lo que está en juego no es la legitimidad o ilegitimidad del concepto, sino la legitimidad o la ilegitimidad de quien lo ofrece, expone, diserta.

Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (Foucault, 2001, p. 22).

Bien lo sabía Fanon (2009), quien, desde una mirada influenciada por el psicoanálisis, reflexionaba acerca del hambre por adquirir los símbolos del amo, en nuestro caso, por el pensamiento de la metrópolis, por las teorías del norte:

La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad.  
Todo problema

humano pide ser considerado a partir del tiempo. Lo ideal sería que el presente sirviera

siempre para construir el porvenir.

Y ese porvenir no es el del cosmos, sino el de mi siglo, de mi país, de mi existencia.

De ninguna manera debo proponerme preparar el mundo que vendrá detrás de

mi. Yo pertenezco irreductiblemente a mi época.

Y debo vivir para ella. El porvenir debe ser una construcción sostenida del hombre

existente.

Esta edificación se apega al presente en la medida en el que yo planteo este último

como algo que sobrepasar (p. 46).

En otras palabras (mis palabras), la idea es no negar o clausurar las diversas formas de violencia, explotación y dominación en el término racismo, por ejemplo, sino abrirnos a debatir de la manera más amplia y variada su manifestación. Dicho lo anterior, avanzar en no conformarnos con lo que desde la región sur o local o “incluso indígena” comprendemos como vivir en comunidad. En términos de Wallerstein (2001) lo anterior significaría:

La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro es el concepto central que sostiene al eurocentrismo, ya que las únicas pro-posiciones universalistas que han sido aceptables son aquellas que son eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esta separación de las dos culturas sostiene, por tanto, el eurocentrismo. Si se niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de debatir la reconstrucción de las estructuras del



conocimiento y, por lo tanto, ninguna forma plausible de alcanzar alternativas inteligentes y sustancialmente racionales al sistema-mundo existente (p. 39).

Porque los conceptos no son porque sí, sino el fruto de arduas disputas ideológicas entre personas (académicos, técnicos, profesionales, etc.) que al imaginarse triunfadores de tal disputa, sueñan con asegurarse un lugar, no solo en los discursos especializados de las ciencias sociales de esta parte de la geografía mundial, sino en otras geografías (internacionalización), para así alimentar el cuerpo con el fruto (más horas académicas, más textos, más investigaciones, más financiamiento) de tan arduo trabajo. Tal vez esto último pueda resultar un tanto confuso, traduzcámoslo entonces a términos comprensibles para la ciencia social; la producción académica de todo autor/a siempre va de la mano de su tiempo y su contexto. Y si bien su propuesta no puede ser presentada como acabada, sí puede ser presentada como orientada o dirigida o pensada por su autor.

Finally, doing being-and-becoming-a“real-Indian” is not something that one can do all by oneself. It requires the participation of others. One cannot be a “real Indian” unless one appropriately recognizes “real Indians” and gets recognized by others as a “real Indian” in the practices of doing being-and-becoming a “real-Indian.” Being a “real Indian” also requires appropriate accompanying objects (props), times, and places (Gee, 1999, p. 15)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Finalmente, hacerse y convertirse-en-un “verdadero-indio” no es algo que uno pueda hacer por sí mismo. Requiere la participación de otros. Uno no puede ser un “indio real” a menos que uno reconozca apropiadamente a los “indios reales” y sea reconocido por otros como un “indio real” en las prácticas de ser-y-convertirse-en-un “verdadero indio”. Ser un “indio de verdad” también requiere objetos que lo acompañen (accesorios), tiempos y lugares apropiados. (traducción libre). Otra lectura sugerida sobre el tema: Ivanic, R. (2005). The discursal construction of

Así me sumo con quienes prefieran referirse a la relación centro periferia en los términos de Santos (2018), es decir Norte/Sur, pero no como referencias cardinales, sino como metáfora entre los beneficiarios del capitalismo global y quienes han tenido que pagar el costo de tal beneficio. De esta manera no habría un solo Norte, tampoco un solo Sur.

Como medida transitoria, propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder, sobre todo por las que constituyen los espacios-tiempo estructurales arriba descritos, tanto en las sociedades periféricas como en las sociedades semi-periféricas y aún en las sociedades centrales. Esta opción por los conocimientos y prácticas oprimidos, marginalizados, subordinados, no tienen ningún objetivo museológico. Por el contrario, es fundamental conocer el Sur para conocer el Sur en sus propios términos, pero también para conocer el Norte. “Es en los márgenes donde se hace el centro y en el esclavo donde se hace el señor (Santos, 2018, p. 205).

Pues en ese norte “Desarrollado” también existen poblaciones excluidas, silenciadas, perseguidas, inmigrantes invisibles, desempleados, abusos, minorías étnicas, minorías sexuales, discapacidad, en fin, rechazo a la diferencia. Es en este punto en donde nuevamente vuelvo sobre mis pasos, para y desde el ejercicio del sur metafórico, recordar las acertadas palabras de Santos (2011):

Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas (p. 27).

Dicho lo anterior pregunto ¿Qué comprendemos por comunidad desde nuestros territorios sur? Porque si los discursos acerca de los derechos humanos conviven aún con la violación de los mismos, si la democracia se entiende como voto, obligatorio o voluntario, si la pobreza queda reducida al esfuerzo individual, eso de levantarse más temprano y acostarse más tarde y así un largo etc., por qué confiar en que desde la metáfora sur todos comprendemos lo mismo acerca de comunidad, o lo que es lo mismo, en nuestros horizontes utópicos todos/as/es estamos de acuerdo en que la única manera de acabar con el individualismo del sistema económico imperante es volviendo a las palabras anteriores al castellano. Algo así como, reemplazo individual por plural, indígenas por originario, central por descentralizado, nacional por plurinacional. Desconociendo con ello que cada uno de estos términos alcanza su pleno significado en contexto. Es decir, en los territorios en donde fueron enunciados para hablar sobre ellos. Y entonces comunidad por ¿lof? Tratemos de desarrollar el ejercicio de determinar si es lo mismo: Si tomamos como referencia a Juan Caniulaf Logko (2003) de Maiquillahue y lo expresado en el Informe de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (2003)<sup>10</sup> podemos citar lo siguiente:

(...) Antiguamente se ordenaba la tierra con el conocimiento mediante conversaciones,... hay un ñizol mapu que se llama pikum mapu, también está el wiji mapu, puwel mapu, bafkeh mapu, en las tierras es donde se basaban nuestras conversaciones, nuestros conocimientos... Además existían

---

10 Para conocimiento del lector/a este documento es el resultado de: “la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM, da cuenta de los resultados obtenidos en su proceso de investigación llevado a cabo en varias regiones del país. La COTAM es una comisión que surge como respuesta a la Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato, implementada por el gobierno de la Concertación bajo la administración del presidente de la República don Ricardo Lagos Escobar. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas” Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Informes finales de los grupos de trabajo. Vol. 3 -Anexo. Tomo II (Santiago de Chile: Pehuén. Primera edición, Santiago de Chile, octubre de 2008), 567.

muchos el mapu: wente mapu, nag mapu, pewen mapu, ragkül mapu, chazi mapu, pwel mapu, éstos eran los nombres de las tierras que existían y así lo nombraban nuestros antepasados, es así como ordenaban sus tierras. A estas tierras se le llamaba el mapu... Todos estos nombres de tierra pertenecen al wajontun mapu... es todo el territorio mapuche, todos los que pertenecen al pueblo nación mapuche (Caniulaf, 2002, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1130).

Un poco más adelante y sobre la misma fuente Quidel y Caniullán (2003, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas), dirán.

(...) los Fūta El Mapu, Fūtal Mapu o Fūtalmapu son las llamadas identidades territoriales que están conformadas por conglomerados menores como son los Ayjarewe que a su vez están constituidos de Rewe afianzado en la ritualidad como son los gijatuwe o lelfün. Los Rewe están constituidos a su vez por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan lof los cuales están constituidos por familias: xokinche (grupo de familias de un mismo az), reyñma (familia consanguínea directa), y füren (familia parental patrilinial y matrilineal). Desde aquí se distinguen los troncos de anünche (familias que siempre han estado en ese sitio desde tiempos inmemoriales) y akunche (familias que llegaron a asentarse en el territorio en un periodo posterior) (p. 1131).

Tal vez para el lector/a pueda ser un poco confuso comprender las dimensiones territoriales descritas, pero la finalidad es mostrar cómo territorio y personas están íntimamente ligadas. Relación entonces, que definiría nuestras actuales concepciones de comunidad. Continuemos entonces con el ejercicio, pero antes de avanzar un concepto es necesario traer a la vista del lector/a.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento- “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ ( cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela maternal “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün kupal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos (Caniulaf, 2003, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1277).

Aparece aquí el concepto de Tuwün. Nuevamente recurrimos al Logko Caniulaf: “(...) Hay dos tipos de tuwün entre los mapuche. Los wezake tuwün (la mala ascendencia) y kúmeke tuwün (la buena ascendencia). (Caniulaf, 2002, citado en Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1134).

Los anterior significa que el Tuwún<sup>11</sup> es fundamental para exteriorizar y ratificar la pertenencia de un mapuche a un Futa el mapu a través de los siguientes elementos. Cito:

El primer elemento es el zugun<sup>12</sup> como medio de comunicación, el cual posee particularidades distinta

---

11 Una traducción comprensible en castellano sería, lugar de origen. ““el conocimiento relacionado con la familia es algo global, es amplio, tiene que ver con una visión de mundo... la familia se relaciona con los vegetales, con la tierra, con los animales y con todo lo que existe en su entorno”. En este sentido, el conocimiento acerca de la relación de parentesco se plantea en relación con a las siguientes dimensiones: sociocultural, tiempo-espacio y hombre-medio natural” (Quintriqueo y Quilaqueo, 2006, p. 85).

12 La lengua, se refiere a las variedades dialectales de la lengua mapuche.

dependiendo del Fütta el mapu al cual se adscribe cada lof y que tiene su expresión en la forma de realizar los discursos, como por ejemplo: Koyaqtun (lugar donde se toman los grandes acuerdos), wewpin (discurso), zugutun (opiniones).

Un segundo elemento a considerar, es el contexto social donde el che<sup>13</sup> se relaciona con su igual (el che en relación al che). En este plano, encontramos esa particularidad o diferencia en la forma de vestir (tukutuwün), en los colores y ornamentación de la vestimenta, en el tipo de diseños de las mantas (maküñ) y de la platería (ragawtun).

Un tercer elemento de relevancia, son los rasgos físicos (chumgechi azgen) o biotipo humano, lo cual se aprecia en la diferencia existente entre el Fütta el mapu Pewenche y Bafkehche en donde claramente hay diferencia respecto de la estructura física y facial de los che (Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, 2008, p. 1134).

Así, persona y territorio, van de la mano. Historia familiar y sentido de pertenencia, van de la mano. Territorio y todo lo que lo habita, van de la mano. Lo anterior significa, al menos, que “lo común”, “lo comunitario”, no solo incluye a las personas (che) sino que a todo lo que da sentido de pertenencia (identidad). No creo necesario extenderme en describir que el sistema económico y social que ordena nuestras vidas no considera las dimensiones que hacen particular el sentido de vivir junto a otros/as a partir del conocimiento mapuche. Entonces ¿Es posible traducir una comprensión de una cultura a otra sin antes no modificar, reactualizar o resignificar el contexto en que dichos conceptos adquieren pleno significado?

No se trata de enarbolar banderas en medio de la revuelta. No se trata de empatizar con el sufrimiento del Pueblo Mapuche. No se trata de elegir constituyentes a partir de la negación de otras identidades (léase afrodescendientes), se trata de que, si nos vamos a

---

13 La persona, sujeto/a.

descolonizar, hagámoslo a partir de lo que hoy pobremente sabemos. Tal vez en el camino encontremos las herramientas teóricas y metodológicas que nos permitan comprender mundos que fueron. A diferencia de la historiografía nacionalista y positivista, no creo que el pasado no se vuelve a repetir. Lo anterior es colonial y el mejor argumento para afirmarlo es volver a las lenguas indoamericanas donde el pasado se manifiesta y se actualiza una y otra vez, como los sueños que también son fuentes de conocimiento en esos mundos que fueron y que conviven con el hoy como latencias, sospechas, corazonadas. Al terminar, solo recordar una cita que sin duda tienen mucho que ver con lo anteriormente expuesto. “(...) lo decolonial es una moda; lo poscolonial es un deseo y lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente” (Federici y Rivera Cusicanqui, 2018).

Expuestos los argumentos, entonces la invitación es a no dejar que los conceptos impongan sus significados sin los contextos que los expliquen, porque sí. Nada es porque sí. La poscolonialidad sería entonces avanzar en proponer conceptos, categorías y/o jerarquías (muy academicista por lo demás) que rompan el molde, desborden la comprensión de la realidad (que sin lenguaje no es), se libere de las falsas oposiciones y se mantenga alejado de la unilateralidad del punto de vista de la autoridad. En suma, conceptos que nos hagan volver a la comprensión y re-observación del orden natural, claro, si es que existe algo parecido.

## Referencias

- Arendt, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Taurus.
- Agamben, G. (2006 [1996]). *La comunidad que viene*. Pre-textos.

- Bataille, G. (1997). *El Erotismo*. Tusquets Editores.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y Simulacro*. Kairós.
- Beach, R., Green, J., Kamil, M. y Shanahan, T. (Eds.). (2005). *Multidisciplinary perspectives on literacy research*. Hampton Press.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Arena.
- Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas (2008). Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. *Informes finales de los grupos de trabajo, vol. 3, Tomo II*. Pehuén.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Laner (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. Plural Editores.
- Esposito, R. (2003). *Communitas Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Federici, S. y Rivera Cusicanqui, S. (2018). Conversatorio. XVIII. *Feria del libro Internacional del Libro*, 14 de octubre de 2018. <https://vimeo.com/335774684>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Foucault, M. (1970). *La Arqueología del Saber. Traducción de Aurelio Garzón*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.



- Gee, J. P. (1999). *An introduction to discourse analysis. Theory and method*. Routledge.
- Guzmán, C. (s.f.). *Patio 29, fosa común Cementerio General, Chile*.  
<https://www.fotocommunity.es/photo/patio-29-claudio-guzman/40377974>
- Hobsbawm, E. (2006). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Crítica.
- Ivanic, R. (2005). The discorsal construction of writer identity. En R. Beach, J. Green, M. Kamil & T. Shanahan (Eds.), *Multidisciplinary perspectives on literacy research* (pp. 391-416). Hampton Press.
- Janacua, J. (2017). Pensar la comunidad desde la modernidad en Luis Villoro. *Sincronía*, 71, 92-102.  
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/5138/513852523004/html/index.html>
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J. L. (2002). *El mito nazi. Traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo*. Anthropos.
- Millacura, C. (2011). *Acerca de lo Contemporáneo de un Viejo Discurso*. [Tesis doctorado, Universidad de Chile].
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Traducción de Juan Manuel Garrido Wainer. LOM Ediciones-Universidad ARCIS.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada. Traducción de Pablo Pereira*. Arena Libros.
- Nancy, J. L. (2007). *La comunidad enfrentada*. La cebra.
- Nicol, E. (1997). *El porvenir de la filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

- Organización Mundial de la Salud. (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen*. Organización Panamericana de la Salud, oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud.
- Quintriqueo, S. y Quilaqueo, D. (2006). Conocimiento de relación de parentesco como contenido educativo para escuelas situadas en comunidades Mapuches de Chile. *Cuadernos Interculturales*, vol. 4, núm. 7, 81-95.
- Rancière J. (2003). *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Traducción de Núria Estrach. Laertes.
- Riekenberg, M. (2014). La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia. *Revista Pilquen*, 1(17), 1-11. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347532062001>
- Rodríguez Vásquez, D. (2017). *El genocidio de Ruanda: análisis de los factores que influyeron en el conflicto*. Instituto Español de Estudios Estratégicos.  
[http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs\\_opinion/2017/DIEEE O59-2017\\_Genocidio\\_Ruanda\\_DanielRguezVazquez.pdf](http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2017/DIEEE O59-2017_Genocidio_Ruanda_DanielRguezVazquez.pdf)
- Romero, O. (2018). *Consideraciones sobre La Comunidad en el Pensamiento de Jean-Luc Nancy desde La Violencia Contemporánea*. [Tesis maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. DeBolsillo.
- Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: La Reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Siglo XXI Editores.
- Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 16(54), 17-40.

- Santos, B. (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur. Antología Esencial. Volumen I*. CLACSO
- Vattimo, G. y Rovatti, P. (1988). *El Pensamiento débil*. Cátedra.
- Vattimo, G. (1989). *El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante. Entrevistado por Camilo Martin*. El País.
- Vattimo G. (2016). *El pensamiento débil nos hace personas más fuertes. Entrevistado por Luis Amiguet*. La Vanguardia. <https://www.lavanguardia.com/lacontra/20160613/402464062440/el-pensamiento-debil-nos-hace-personas-mas-fuertes.html>
- Villoro, L. (2003). *De la libertad a la comunidad*. Transcripción del ciclo de conferencias en la Cátedra Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Fondo de Cultura Económica.
- Von Wangenheim, H. (2009). El Discurso Sobre el Fenómeno de la Médium Unidad en las Religiones Afrocubanas. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 169-203.
- Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de Sociología*, 15, 27-39.
- Zhuangzi. (1996). *Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta*. Kairós.

