



# Estudios Atacameños

ARQUEOLOGÍA  
Y ANTROPOLOGÍA  
SURANDINAS

REVISTAS CIENTÍFICAS  
de la Universidad Católica del Norte  
revistas.ucn.cl

R <https://ror.org/02akpm128>

vol. 70 2024

ISSN 0718-1043 (en línea)


## Meditaciones Stratherianas: relaciones, oscilaciones y puntos ciegos a partir de dos ejemplos amerindios

### Stratherian meditations: relations, oscillations and blind spots considering two Amerindian examples


Marcelo González Gálvez<sup>1</sup>  <https://orcid.org/0000-0003-4322-2132>

Piergiorgio Di Giminiani<sup>2</sup>  <https://orcid.org/0000-0002-5031-672X>

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile, Escuela de Antropología. Santiago, CHILE.

 [magonzalezg@uc.cl](mailto:magonzalezg@uc.cl)

<sup>2</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile, Escuela de Antropología. Santiago, CHILE.

 [pdigiminia@uc.cl](mailto:pdigiminia@uc.cl)

#### Resumen

En este artículo intentamos ilustrar los postulados que la antropóloga Marilyn Strathern entregó en su conferencia *Siempre relacionando* (2024), a partir de dos ejemplos etnográficos amerindios. Al hacer esto, destacamos la relevancia de una reflexión introspectiva, que cuestione los términos mismos a partir de los cuales opera la antropología, y simultáneamente observar cómo las reflexiones de Strathern sobre el pensamiento antropológico pueden iluminar algunos aspectos invisibilizados de la descripción etnográfica sobre filosofías amerindias, como el caso de la relación sujeto-objeto.

**Palabras clave:** relación, antropología social, Marilyn Strathern, estudios amerindios, sesgos culturales.

#### Abstract

In this article we illustrate the implications of the principle raised by anthropologist Marilyn Strathern in her lecture *Always relating* (2024), by contextualizing them in two Amerindian examples. In doing so, we highlight the importance of pursuing an introspective reflection challenging the very terms through which anthropology operates. Also, we observe how Strathern's thoughts on anthropological thinking might shed light on some unnoticed aspects of ethnographic description on Amerindian philosophies, as for the relation between object and subject.

**Keywords:** relation, social anthropology, Marilyn Strathern, amerindian studies, cultural biases.

Recibido: 6 diciembre 2022 | Aceptado: 5 octubre 2023



## Introducción

El 8 de septiembre de 2021, la profesora Marilyn Strathern dictó la conferencia magistral de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, bajo el título *Siempre relacionando: reflexiones sobre algunos pasados y futuros de la antropología social* (Strathern 2024). La misma tarde de ese día, algunos colegas se nos acercaron para compartirnos sus recelos con respecto a una conferencia que, en un mundo cruzado por crisis sanitarias, ecológicas, políticas y económicas, parecía inusualmente desconectada de esa realidad. Estos comentarios, más que una reflexión crítica sobre el contenido de la conferencia, parecían apuntar más bien a que la misma carecía de un valor práctico real, cuya búsqueda, desde ciertas perspectivas locales, debiese ser el fin último de la antropología. Esto no sólo en su esfera aplicada, sino también en la académica. Nuestra intención en este artículo es mostrar que este tipo de crítica nos parece improcedente, al menos por dos razones. En primer lugar, porque intenta distinguir la construcción real —en tanto ocurrencia factual— y la intelectual de un problema como si fuesen prácticas de naturalezas y, desde ahí valoraciones, diametralmente distintas. Este no es el caso aún en la tradición clásica antropológica donde, como nos recuerda la misma Strathern en su conferencia, la distinción implica simultáneamente la relación. De hecho, es importante notar que el esfuerzo principal de gran parte del trabajo de Strathern tiene que ver con la demostración de la imbricación entre una dimensión conceptual y una dimensión empírica de la práctica etnográfica, que en lo concreto no sólo son inseparables, sino que se encuentran mutuamente constituidas. En segundo término, porque la crítica es ciega a la manera en que se constituye una mirada disciplinar específica mediante una práctica —conceptualizadora— colectiva. Esta mirada que, como sostiene la misma Strathern reflexionando sobre Melanesia, se basa mucho más sobre una práctica afectiva que sobre la construcción de un corpus —entendido como colección acumulativa— de conocimiento (Strathern, 2013).

En particular, lo que intentamos hacer en este artículo, siguiendo muy de cerca las implicancias de la propuesta de Strathern, es desmontar la analítica implícita en las formas de descripción antropológica. Para esto, recurrimos a la misma noción que ella ha intentado diseccionar desde hace algún tiempo (p. ej. Strathern, 2020), es decir “relación”, pero en aplicación concreta a problemas propuestos no por la filosofía anglosajona ni el pensamiento melanesio, sino a partir de la etnografía amerindia. Desde nuestra perspectiva, esto permitiría eventualmente no solo descartar la crítica utilitarista, abordando otra dimensión de la discusión, sino también entender las racionalidades invisibles —en el sentido de naturalizadas—, al razonamiento etnográfico y antropológico sudamericano. Nuestra convicción es que cualquier reflexión política y pública sobre contingencias de todo tipo requiere una reflexión crítica constante sobre los preconceptos que inevitablemente guían el debate, a partir de la idea misma de relación.

El trabajo de Marilyn Strathern, al menos desde la publicación de *The Gender of the Gift* (1988), es sin lugar a dudas una de las principales referencias teóricas de la antropología social en las últimas cuatro décadas. La manera en que ha permitido re-entender la constitución de las personas, y de lo social (p. ej. Strathern, 1992), o los análisis etnográficos (Strathern, 2004), y como esto ha generado diversos impactos en subcampos de la disciplina, es difícil de evaluar exhaustivamente. En este artículo por supuesto no intentaremos hacer eso, sino sólo trataremos de reflexionar en torno a los dos casos que propone respecto a la noción de relación en antropología (Strathern, 2024), a saber el “Caso de la Perspectiva Cambiante” –la paradoja analítico/descriptiva de pensar la relación simultáneamente como disyunción y conjunción, o distinción y vinculación; y el “Caso del Punto Ciego” –la idea de que nuestra jerga y sentido común impone sesgos a nuestra forma de evaluar las realidades etnográficas. Esta última está particularmente desarrollada en torno al problema de la equivalencia implícita entre la descripción de la relación y la de la sociedad–. Para abordar ambos casos recurriremos respectivamente a dos ejemplos etnográficos que hemos desarrollado anteriormente. La preocupación sobre el “Caso de la Perspectiva Cambiante” la abordaremos desde una problematización clásica sobre la idea de persona amerindia, y cómo simultáneamente se basa en la paradoja de una constitución múltiple a la vez que autónoma (González Gálvez, Di Giminiani y Bacchiddu, 2019). Posteriormente, reflexionaremos sobre el “Caso del Punto Ciego” a través de nuestra propia problematización etnográfica, y sus sesgos, en torno a lo que podría ser el agua en los mundos vividos mapuche (Di Giminiani y González Gálvez, 2018).

## La persona amerindia y el Caso de la Perspectiva Cambiante

De acuerdo con lo que propone Strathern (2024), una de las dimensiones fundamentales del pensamiento relacional central a la tradición antropológica británica, implica la necesidad simultánea de distinguir y vincular, lo que se encuentra evidentemente en asociación al doble interés antropológico por la cultura: aquello que nos hace comúnmente humanos, en tanto todos la tenemos, pero también diferentes, en tanto la de todos es distinta. En la tradición estructural-funcionalista, más allá de los muchos ejemplos posibles, esta necesidad simultánea se encuentra encapsulada de manera notable en la distinción conceptual entre persona e individuo (Radcliffe-Brown, 1965). La distinción entre persona e individuo funciona porque existe la relación entre persona e individuo, y viceversa. Strathern desarrolla esta idea con una doble finalidad: primero, para señalar que la distinción y la relación no deben ser consideradas como actividades opuestas – famosa es su observación de la disyunción como relación (Strathern, 2004) – sino como ejes oscilantes en un proceso de concepción heurístico más que substantivo. Segundo, porque los términos en oscilación requieren de una posición de terceridad que los define y donde encuentran sentido. En el caso del mismo Radcliffe-Brown

ese marco sería la sociedad, que a la vez permite, y es definida por, el establecimiento de relaciones de disyunción y asociación.

En nuestra impresión, esta reflexión, desarrollada más en profundidad en otras obras y que es parte de una crítica a la tradición que piensa la sociedad como una red de relaciones entre partes que constituyen un todo (Corsín Jiménez, 2003; Lebner, 2017), es particularmente iluminadora para pensar, por ejemplo, en torno a un enigma clásico de la antropología amerindia. Nos referimos a la supuesta paradoja que existiría entre dos principios fundamentales de la filosofía social en las tierras bajas sudamericanas, que enfatiza y promulga la autonomía personal, al tiempo que establece una dependencia ontológica del ser en los otros (Lévi-Strauss, 1995). La distinción del yo, a la vez que la relación que lo constituye. Como hemos explorado en detalle en otra parte (González Gálvez et al., 2019), esta distinción sería posible porque la autonomía es el prerrequisito para el involucramiento con la alteridad (Overing, 2003), al tiempo que se trataría del valor moral a ser mantenido para evitar la disolución del yo en el proceso de involucramiento con los otros (debido al poder constitutivo que tiene el relacionamiento). Por lo mismo, la autonomía no está relacionada a un principio de individualidad, en un sentido Radcliffe-Browniano, sino a un valor que puede distinguirse de la constitución relacional del ser, pero que está relacionado a él, balanceando y equilibrando su constitución relacional. En partes diferentes hemos llamado a este vaivén entre distinción y relación como “objetivación inacabada” (Di Giminiani y González Gálvez, 2018) y como “domar la relación” (González Gálvez et al., 2019), con la intención de mostrar cómo, de acuerdo con nuestra comprensión de la manera en que se piensa la relación en los mundos vividos amerindios, toda intencionalidad orientada hacia un otro debía contenerse, no desbocarse, para evitar la indistinción entre las entidades imbricadas.

La literatura regional aborda de manera extensiva esta oscilación entre la autonomía y la dependencia, como los dos principios rectores de la reproducción de la sociedad y el cosmos (p. ej. Bonelli 2014; Course 2011; Lagrou 2000; Vanzolini 2016; Vilaça 2010). Como ejemplos más específicos de esto puede mencionarse la tematización de la priorización de la diferencia sobre la alteridad, desarrollada bajo el marco de la “afinidad potencial” por parte de Viveiros de Castro (2001), y el clásico estudio de Peter Rivière (1984) donde autonomía y dependencia aparecen como fundamentales para explicar la simultánea simpleza y complejidad de las agrupaciones sociales en Guyana. En efecto, en una amplia mayoría de los trabajos puede observarse cómo, sociológicamente, el interés por relacionarse con los otros es permanentemente cruzado por la intención de distinguirse de ellos, es decir, se trata de prácticas enfocadas a constituirse por las relaciones mientras se lucha por permanecer siendo distinto de aquello con lo que uno se relaciona. En lo concreto, este ejercicio se daría por un proceso práctico dual y simultáneo que nos gustaría revisar, y que podría entenderse como la búsqueda de la otredad y la construcción de la mismidad.

Cuando hablamos de la búsqueda de la otredad, nos basamos en una larga historia de teorización etnográfica que ha mostrado al “otro”, cualquiera sea éste, como un estado cosmológicamente pre-existente (Lévi-Strauss, 1995) al sí mismo. Si esto es así, es posible luego afirmar que el estado relacional por defecto es la diferencia y no la identidad (Viveiros de Castro, 2001), no se establecen relaciones porque las entidades a vincularse se identifican como iguales o semejantes, sino justamente porque se asumen diferentes. En efecto, la etnografía sobre los pueblos amerindios ha puesto particular atención en tres principios interrelacionados que se vinculan a esta búsqueda de la otredad. En primer lugar, la idea de que la humanidad no es una condición estable de un tipo de ser, sino una condición distribuida entre los existentes (i.e. Stolze Lima 1999; Viveiros de Castro, 1998). En segundo término, que justamente por ello todos los seres comparten un principio común (p. ej. Kopenawa y Albert, 2013; Lévi-Strauss, 1970). Finalmente, que las prácticas humanas (entendida la humanidad como distribuida entre los seres) se encuentran asociadas predominantemente a facilitar la oscilación ideal entre los principios de involucrarse permaneciendo diferentes (p. ej. Ewart, 2013; Londoño Sulkin, 2012).

El involucramiento con la otredad en general ha sido caracterizado como un proceso transformativo fluido (Gow, 1991; Rival, 2005; Vilaça, 2010), que puede ser ilustrado, por ejemplo, a través de la importancia cosmológica de la caza, y en particular de los roles de presa y depredador, así como de su permanente intercambiabilidad (p. ej. Arhem, 1996). Otro ejemplo importante se puede encontrar también en las prácticas de denominación personal. En este caso nos parece muy relevante la exposición que hace Marina Vanzolini, en referencia a las prácticas de denominación entre los Aweti de Brasil central (2019). Para los Aweti los nombres no funcionan como sustantivos, denominadores individuales, sino como mecanismos que producen y activan relaciones entre diversas personas, generando la adquisición de cualidades entre los receptores de nombres a lo largo de sus vidas. Además, al formularse, los nombres permiten visibilizar como los otros se involucran en la constitución de las personas, mostrando a la vez cómo su transmisión en lugar de reafirmar lo que las personas son o eran, genera posibilidades de multiplicación del ser. Como los nombres son adquiridos desde, o entregados por los otros, los constituye en una realidad necesaria para el desarrollo de cada persona.

En paralelo a la búsqueda de la otredad, se encuentra una preocupación permanente por la conformación de una mismidad, basada en una atracción colectiva, y con ello controlada, de la alteridad. El proceso de la construcción de la mismidad ha sido explorado etnográficamente, por ejemplo, por medio de prácticas corporales en asociación con la alimentación y el género. Poner atención en estas dimensiones ha generado una observación predominante de los aspectos asociados a la vida doméstica, que se han posicionado como dimensiones esenciales para entender las lógicas sociales amerindias (p. ej. Overing, 2003; Ewart, 2013; McCallum, 2001; Tola, 2012; Vilaça, 2002). En términos prácticos, y de acuerdo a la

etnografía sobre los pueblos amerindios, es posible sostener que la existencia de cualquier colectivo depende de prácticas sociales a través de las cuales los cuerpos de diferentes seres pueden ser convertidos en similares, y mantenidos así en su permanente disposición a devenir diferentes (Londoño Sulkin, 2012; Vilaça, 2002; Viveiros de Castro, 2015). Esto porque, como señalaba Rivière, resulta imposible trazar una distinción “entre la reproducción de la sociedad y la reproducción de la persona” (1984, p.84)<sup>1</sup>. Ambas se encuentran entrelazadas en un mismo conjunto de tecnologías de modelamiento y equiparación corporal.

En particular, la constitución de la mismidad se encuentra directamente asociada a las prácticas relativas al parentesco. En este contexto, más que un sistema de relaciones de asignación de estatus y roles, el parentesco es un proceso material de constitución corporal y social, “algo a ser continuamente fabricado” (Vilaça, 2002, p. 349) o “constantemente creado y recreado” (McCallum, 2001, p. 28). Famosamente descrito como prácticas de convivialidad (Overing y Passes, 2000), estas prácticas se encuentran regidas por un modelo moral que promueve una vida estéticamente benigna, relacionada con vivir en comunidad y con evitar la ira y todas las emociones que conducen al conflicto. Esto también se encuentra vinculado a la manera en que la consanguinidad emerge desde la afinidad (Viveiros de Castro, 2001), un proceso que se materializaría en la convivialidad. Otras prácticas asociadas con la construcción de la mismidad se encuentran en vinculación con el pastoralismo (en oposición a la otredad implicada en el complejo cazador), una cuestión que es explorada con maestría por Francisco Pazzarelli (2019). En los Andes argentinos, Pazzarelli observa cómo la interconexión o la relación entre pastores y sus ovejas llega a generar reproducciones fractales en la ordenación de la vida comunal. Además, el manejo de los animales en las distintas fases productivas, y los respectivos cuidados que conllevan, son trascendentales para la fertilidad en otras dimensiones de la vida doméstica. Se genera así una identificación escalar entre seres que coexisten íntimamente, para permitir una reproducción permanentemente armónica de la vida social.

Nos parece que esta oscilación entre autonomía y dependencia, aunque no explícitamente formulada en un principio en los términos de Strathern, ilustra de manera sugerente cómo los antropólogos necesariamente deben torcer su propio aparataje conceptual, habitando un espacio intermedio para escenificar la diferencia, poniendo en práctica una estrategia de negatividad (Strathern, 1988). Pero lo realmente interesante del ejemplo, es que ambos polos –conexión/disyunción y autonomía/dependencia– no deben subsumir uno al otro, sino que permanecer abiertos, en una Perspectiva Cambiante. De eso depende su productividad analítica.

---

<sup>1</sup> La traducción de ésta, y todas las citas originales en inglés, es nuestra.

## El Punto Ciego del agua

El segundo elemento del argumento de Strathern (2024) que nos interesa desarrollar es el Caso del Punto Ciego, que en parte se relaciona con la manera en que la lengua que habitamos y en la que pensamos impone ciertos criterios a las realidades con las cuales nos involucramos etnográficamente. Creemos que esta reflexión, inserta ya en *The Gender of the Gift*, está en línea en muchos sentidos con la preocupación simultánea que se enarboló a fines del siglo pasado en estudios de la ciencia y tecnología, en estudios amerindios, en estudios de cultura material y otros, y que se etiquetó como “giro ontológico” (véase Holbraad y Pedersen, 2017), en tanto intenta “mostrar la naturaleza contextualizada de los constructos indígenas exponiendo la naturaleza contextualizada de los constructos analíticos” (Strathern, 1988, p. 8). En el seno de esta preocupación hay un doble cuidado en no dar por sentado lo que refieren los conceptos ni los procesos que conceptualizan, tanto en los mundos nativos de los etnógrafos como en los mundos otros con los que los etnógrafos se involucran. Los conceptos, en lo particular y siguiendo esta reflexión, tendrían un contexto implícito del cual emergerían y en el cual harían sentido, un contexto que no es auto-evidente y que pasaría desapercibido tanto para el conceptualizador como para sus intérpretes. En la historia de la antropología, particularmente de la Escuela Británica<sup>2</sup>, este contexto podría ser asimilado a la forma en que la descripción de la relación supone que la misma se desenvuelve en el contexto de la sociedad, poniéndola de hecho en práctica, y asumiendo luego su posición al modo de una sinécdoque. Lo importante, en cualquier caso, es que resulta tan obvio que la sociedad se constituye de relaciones que sería absolutamente prescindible enunciarlo. En el desarrollo que hace Strathern, nos parece especialmente clarificadora para entender la importancia que tiene el Punto Ciego en la descripción antropológica, la referencia que se hace al trabajo de Río (2007), y cómo los dibujos en la arena de los isleños Ambryn, en Vanuatu, permiten la emergencia de una totalidad que es inaccesible desde las partes en particular, un Punto Ciego. En palabras del mismo Río:

[En cuanto a los dibujos] lo importante parece ser que el relato, a fin de cuentas, pueda ser abarcado como una imagen totalizada. Esta imagen no es visible desde la perspectiva del mismo relato, ni desde el punto de vista de los actores, sino emerge del relato como una totalidad. Esto también hace evidente a los espectadores cómo los personajes del relato no ‘ven’ el propósito real de sus propias acciones. Sólo el narrador parece verlos y entenderlos, por lo que ese despliegue de movimientos puede producir un diseño holístico. (Río, 2007, p. 53)

El problema del Punto Ciego tiene diversas aplicaciones, es consubstancial a la labor antropológica, y excede de múltiples maneras cualquier reflexión que nosotros pudiésemos elaborar en estas líneas. Por lo mismo sólo queremos ilustrarlo etnográficamente a partir de un problema conceptual “intercultural”, que hemos tratado en detalle en otra parte (Di

---

<sup>2</sup> En el sentido que Strathern (2024) hace de esa noción.

Giminiani y González Gálvez, 2018), y que es también un ejemplo de la Perspectiva Cambiante y de la necesidad amerindia de una persistente oscilación entre autonomía y dependencia. Nos referimos a la conceptualización del agua en el centro sur de Chile.

Con varios años de experiencia etnográfica en comunidades mapuche de distintos sectores del *Wallmapu* (aprox. territorio mapuche), el agua siempre se nos apareció como una entidad ejemplar para ilustrar las diferencias que pudiesen existir entre comprensiones mapuche y no-mapuche de la realidad. El agua aparece en nuestra comprensión como un objeto químico, en sí mismo inerte, pero a la vez móvil e indispensable para la vida de toda clase de entidades. Aun así, en su fluidez, en general concebimos el agua como un objeto sin voluntad propia, por ende, apropiable y comercializable. En los mundos vividos mapuche, por contraste, el agua, aunque igual de fluida e inasible, está colmada de energía y fuerza vital de suyo propio, tiene una fuerte dimensión metafísica asociada a ella y a sus diferentes manifestaciones (p. ej. si fluye o se encuentra estancada), y debe ser tratada con el mismo respeto con que trataríamos cualquier otra entidad, humana o no humana, con la que interactuamos. Inmediatamente esto pone en evidencia la naturaleza homonímica del sustantivo agua: lo que el agua es, dependiendo de las relaciones en que tiene sentido ese ser del agua, es diferente. En otras palabras, el agua excede nuestra comprensión de ella, o el agua es agua, pero *no solamente* agua (*sensu* de la Cadena, 2015).

Desde la constatación de la diferencia, lo que intentamos hacer es no dar por sentado lo que el agua es, sino problematizarlo a partir de lo que podría ser. Esto es en parte lo que Strathern llama la estrategia de la negatividad (1988). Pero no sólo eso. Lo importante es que no se trata de cancelar una comprensión del agua para abrazar otra, sino de poner en suspenso ambas para observar sus conexiones parciales (*sensu* Strathern, 2004) o, en el lenguaje de la discusión anterior, las oscilaciones en/entre ambas. La negación, como la objetivación de los conceptos, sería productiva entonces sólo en la medida en que es *inacabada* (*sensu* Di Giminiani y González Gálvez, 2018).

En nuestro ejemplo etnográfico, la interacción que se establece con/en el agua, esa agua otra que no tiene una forma sustantiva final sino oscilante, ilustraría una noción de relación que no es ni puramente nuestra ni puramente mapuche, y que denominamos justamente “objetivación inacabada”. Originalmente, esta etiqueta respondía a que el agua no podía ser puro objeto, porque su reducción a tal generaba una serie de situaciones indeseables –desde patologías a infertilidad generalizada–, pero tampoco podía ser puro sujeto porque debía ser canalizada, controlada y conocida para poder ser aprovechada y permitir la continuidad de la vida. Luego, no era puro sujeto, ni puro objeto, sino una oscilación entre ambos polos. Además, esta constatación nos permitía postular una comprensión más amplia de lo que podría concebirse como relación, fiel a los valores fundamentales de la vida social mapuche, entre los que se cuentan la autonomía y el respeto (p. ej. Course, 2011; Di Giminiani, 2018; González Gálvez, 2016). La idea de “objetivación inacabada” es etnográfica, es decir que su



origen se encuentra en la relación co-constitutiva entre el bagaje teórico de la disciplina y los conceptos de la vida cotidiana a los cuales nos exponemos. Por ende, no debería ser entendida de manera nominal. Se trataría de una comparación frontal (véase Candea, 2018), es decir de un movimiento analítico entre un modelo presupuesto y otro en construcción. En este caso la objetivación inacabada es un concepto con un inevitable trasfondo político y anticolonial, porque contrasta con la objetivación totalizante imaginada en la cosmología capitalista y perfeccionada en época neoliberal, en técnicas de conocimiento y de intervención infraestructural que permitirían tomar el agua como propiedad conmensurable en toda circunstancia. Vale la pena recordar que, en Chile actualmente está vigente un código de aguas que se caracteriza por una radical privatización del uso de este recurso en el contexto mundial<sup>3</sup>.

En términos etnográficos, dentro de la vida mapuche se considera que entre los seres que presentan una mayor intensidad de *newen*, una noción que indica una fuerza vital que anima el mundo (Course, 2011, Ñanculef, 2016), se encuentran los *ngen* (Catrileo, 1995), o “dueños” de distintas entidades según una traducción usual que reduce la complejidad de estos fenómenos como indica José Quidel (2016). En los lugares donde hemos realizado nuestras investigaciones, uno de los *ngen* que es nombrado con mayor recurrencia es *ngenko*, el “dueño” de los ríos, o más específicamente de las aguas que corren. Usualmente se menciona que las relaciones con este *ngen* deben guardar rigurosos protocolos de respeto (Quidel 2020), a fin de evitar acciones que el *ngen* pudiese interpretar como una trasgresión a su autonomía personal. Estos protocolos van desde evitar conductas generales como gritar en exceso, o prácticas específicas hoy día menos frecuente por los efectos coloniales de la asimilación, como el pedir permiso para ingresar mediante una oración conocida como *llepipun* (Ñanculef, 2016). Cuando los protocolos son frecuentes, emerge una productividad del encuentro con *ngenko*, que se vincula con la potenciación del ser de los entes en relación a través de la mantención de un flujo de *newen*. Cuando no lo son, subsumiendo la voluntad de una agencia a la de su contraparte, ocurre exactamente lo contrario: en lugar de potenciarse mutuamente en su constitución, la relación incide en que la persona de ambos vinculados se coarte, obstaculizando las fuerzas entre ellos. Todo funcionaba lógicamente perfecto, pero ahora nos percatamos que el problema de esa reflexión es que, si bien abre conceptualmente el agua, permanece en uno de los puntos ciegos centrales a la epistemología occidental: la distinción sujeto/objeto (ver Course, 2009).

---

<sup>3</sup> El Código de Agua del 1981, redactado en plena dictadura cívico militar de Augusto Pinochet (1973-1990), contempla la redistribución de derechos de uso de agua, por ejemplo, ríos, mediante solicitudes públicas y transacciones económicas bajo la supervisión del estado. Este modelo extremo de libre mercado ha sido justificado mediante un concepto de eficiencia económica que ha sido frecuentemente desmentido por casos evidentes de concentración de agua para fines industriales y agrícolas y de falta de acceso para la población general (véase Budds 2004). Este controversial código ha sido modificado en el 2022, y los efectos de esta reforma están aún por verse.

Considerando esta precaución, que tal vez modificaría parcialmente el argumento, aunque no anula su movimiento de oscilación entre tradiciones –la antropológica, y la mapuche, cualesquiera sean ambas–, nuestra idea apuntaba a que la relación es una abstracción de una continuidad inmanente que conforma la existencia de todos los seres. En otras palabras, es una abstracción de un segmento de esa continuidad. La continuidad implica el reconocimiento explícito de que existe una interpenetración constitutiva entre todos los seres, como la noción de intra-acción de Barad (2007), en asociación con una irreductibilidad de su autonomía. Como ya hemos dicho, para describir esta abstracción usamos la expresión “objetivación inacabada”, una noción que revela los límites de la antropología intentando considerar la relación tanto como una interacción entre dos entidades predefinidas, pero también el proceso constitutivo de cualquier entidad. En otras palabras, los límites que tiene al considerar la relación como posterior a la existencia de dos entidades separadas, y simultáneamente como autónoma y anterior a la formación de las entidades que la establecen.

El Caso del Punto Ciego, que como señala Strathern (2024) es un caso dentro del Caso de la Perspectiva Cambiante, pone de manifiesto una premisa que debiese asumirse como la piedra fundante de cualquier empresa etnográfica: la suspensión de las categorías del etnógrafo, en particular las del aparataje conceptual de su disciplina. Aunque dicha tarea resulte impracticable, lo importante es tener al menos consciencia que nuestra forma de pensar tiene un sesgo original, y debiese ser abierta permanentemente por las conexiones etnográficas que se trazan con ella. Esta, de hecho, quizás sería la mejor definición de lo que debería ser la teoría antropológica: una oscilación para ir abriendo nuevos sesgos.

## Reflexiones finales

Para culminar esta exposición, nos gustaría regresar a la relación inicial, aquella que vinculaba el quehacer antropológico con un fin práctico, cualquiera sea éste en un contexto marcado por crisis diversas. Una mediación entre entidades dispares –la antropología y el fin práctico– signada por un “deber ser”, que a la vez estaba signada por otras mediaciones igualmente dispares. Planteábamos, en un principio, que esta crítica era improcedente, y que esa improcedencia se debía a una forma estrecha, y analíticamente espuria, de entender la actividad antropológica, separando los asuntos abstractos de su teorización de los problemas concretos del mundo. Aunque en este punto esta asociación podría desmoronarse a través de la obviedad de sus Puntos Ciegos y ausencia de oscilación, para desplegar mejor lo que queremos decir recurriremos justamente a estos conceptos, centrales en la aproximación stratheriana a la noción de relación. La cuestión, contestando la crítica que gatilla toda esta reflexión, vendría a ser no sólo si es posible entender ese mundo en crisis más allá de todo prisma ideológico, sino, aún más, si es posible entenderlo sin iluminar sus puntos ciegos y despojándolo del dinamismo del cambio de perspectiva. La apertura epistémica que propone la obra de Strathern en general, y su conferencia magistral en particular, no sólo es necesaria porque

permite evidenciar una aproximación etnográfica que se concibe en el encuentro mismo y no en lados arbitrariamente definidos, sino también porque define una orientación centrífuga del pensamiento antropológico que lo tendría en una permanente reelaboración, no importando la aplicación de ese pensamiento ni las cualidades de sus productividades.

En lo particular, nos gustaría concebir nuestro propio trabajo como marcado por las observaciones Stratherianas de oscilación y hacer conscientes sus Puntos Ciegos. De hecho, en gran medida creemos que esto es lo que ha intentado gran parte de la etnografía amerindia como finalidad implícita, al menos con certeza en los últimos treinta años. Lo importante de los dos principios es que no son posiciones ético-epistemológicas que deben defenderse porque es adecuado. O al menos no sólo eso. Más bien son herramientas heurísticas que permiten echar a andar la imaginación etnográfica. En efecto, como Strathern propuso reconocidamente en su obra principal, “sólo dando vuelta esas asunciones [las del pensamiento y tradición occidental], por decisión deliberada, podemos ‘nosotros’ vislumbrar cómo pueden lucir las asunciones de los ‘otros’” (Strathern, 1988, p. 4).

Sobre este punto, nos gustaría volver a la ceguera antropológica sobre la manera en que construye afectivamente una mirada disciplinar, la ceguera de nuestros colegas que separa la conceptualización de la aplicación en antropología. En los términos de la discusión, este punto ciego de nuestros colegas es justamente el tercero en la relación entre teoría y aplicación, que se hace solo visible a partir de la oscilación entre ambos términos de la relación. El utilitarismo de esta aproximación, al separar lo conocible de su interpretación, supone que ciertas cosas sobre su práctica clausuran una comprensión cabal de la misma, invisibilizando ciertas dimensiones centrales de la manera en que procede. Entonces, más allá de los ejemplos que proponemos en este texto, y que nos ayudan a ilustrar la operatoria stratheriana y su productividad, el punto clave sería iluminar puntos ciegos disciplinares que permitan una oscilación permanente que contribuya a observaciones novedosas de un mundo en crisis. Justamente aquí, más que en ninguna otra parte, se hallaría la improcedencia de la crítica.

## Agradecimientos

Quisiéramos expresar nuestra gratitud a Marilyn Strathern, por su cordialidad y estímulo intelectual. Asimismo, queremos agradecer especialmente a los evaluadores anónimos de este trabajo, cuyas acotaciones han sido fundamentales para refinar y aclarar su argumento. Las omisiones y oraciones poco claras que aún permanecen en él son, por supuesto, de nuestra exclusiva responsabilidad. Este trabajo cuenta con apoyo de los proyectos ANID/ ATE/ 230065, ANID/ FONDECYT/ 11180179 y ANID/ FONDECYT/ 1191377; el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) ANID/FONDAP/1522A0003; El Centro de Investigación para la Gestión Integrada del Riesgo de Desastres (CIGIDEN)

ANID/FONDAP/1522A0005; y el Centro VioDemos ANID/Millennium Science Initiative Program/ICS2019\_025.

## Referencias citadas

- Alonqueo, M. (1979). *Instituciones religiosas del pueblo Mapuche*. Nueva Universidad.
- Arhem, K. (1996). The cosmic food web: Human-nature relatedness in the north-west Amazon. En P. Descola and Gísli Pálsson (Ed.), *Nature and society: Anthropological perspective* (pp. 185–204). Routledge.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway*. Duke University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>
- Bonelli, C. (2014). What Pehuenche blood does: Hemic feasting, intersubjective participation, and witchcraft in Southern Chile. *HAU*, 4(1), 105-127. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.004>
- Budds, J. (2004). Power, Nature and Neoliberalism: The Political Ecology of Water in Chile. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 25(3), 322–342. <https://doi.org/10.1111/j.0129-7619.2004.00189.x>
- Candea, M. (2019). *Comparison in anthropology*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/9781108667609>
- Catrileo, M. (1995). *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Andrés Bello.
- Corsín Jiménez, A. (2003). *The form of the relation, or Anthropology's enchantment with the algebraic imagination* [Manuscrito Inédito]. University of Oxford. <https://digital.csic.es/handle/10261/98307>
- Course, M. (2010). Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology. *Anthropological Theory*, 10(3), 247-263. <https://doi.org/10.1177/1463499610372177>
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*. University of Illinois. <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252036477.001.0001>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University. <https://doi.org/10.1515/9781478093626>
- Di Giminiani, P. (2018). Sentient lands: Indigeneity, property and political imagination in neoliberal Chile. University of Arizona. <https://doi.org/10.2307/j.ctv5vdd94>
- Di Giminiani, P. y González Gálvez, M. (2018). Who owns the water? The relation as unfinished objectification in the Mapuche lived world. *Anthropological Forum*, 28(3), 199-216. <https://doi.org/10.1080/00664677.2018.1495060>
- Ewart, E. (2013). *Space and society in Central Brazil. A Panará ethnography*. Bloomsbury.
- González Gálvez, M. (2016). *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Universitaria.
- González Gálvez, M., Di Giminiani, P. y Bacchiddu, G. (2019). Theorizing relations in indigenous South America. *Social Analysis*, 63(2), 1-23. <https://doi.org/10.3167/sa.2019.630201>

- Gow, P. (1991). *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Clarendon. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198273554.001.0001>
- Holbraad, M. y Pedersen, M. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2013). *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Harvard University. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wppk9>
- Lagrou, E. (2000). Homesickness and the Cashinahua Self: A reflection on the embodied condition of relatedness. En J. Overing y A. Passes (Eds.), *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 151-169). Routledge.
- Lebner, A. (Ed.) (2017) *Redescribing relations: Strathernian conversations on ethnography, knowledge and politics*. Berghahn. <https://doi.org/10.2307/j.ctvw04dqc>
- Lévi-Strauss, C. (1970). *The raw and the cooked*. Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *The story of lynx*. University of Chicago Press.
- Londoño Sulkin, C. (2012). *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. University of Toronto. <https://doi.org/10.3138/9781442661066>
- McCallum, C. (2001). *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Berg.
- Ñanculef, J. (2016). *Tayíñ mapuche kimün: Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos*. Catedra Indígena, Universidad de Chile.
- Overing, J. (2003). In praise of the everyday: Trust and the art of social living in an Amazonian community. *Ethnos*, 68(3), 293-316. <https://doi.org/10.1080/0014184032000134469>
- Overing, J. y Passes, A. (Eds.) (2000) *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Routledge.
- Pazzarelli, F. (2019). Looks like viscera: folds, wraps, and relations in the Southern Andes. *Social Analysis*, 63(2), 45-65. <https://doi.org/10.3167/sa.2019.630203>
- Quidel, J. (2016). El quiebre ontológico a partir del contacto Mapuche Hispano. *Chungara (Arica)*, 48(4), 713-19. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016000400016>
- Quidel, J. (2020). *La noción mapuche de che (persona)* [Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas]. <http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detail/1149468>
- Radcliffe-Brown, A. R. (1965). *Structure and function in primitive society*. Free.
- Rio, K. (2007). *The power of perspective. Social ontology and agency on Ambryn island, Vanuatu*. Berghahn. <https://doi.org/10.2307/j.ctv287sdx>
- Rival, L. (2005). Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia? *Tipiti*, 3(2), 105-110.
- Rivière, P. (1984). *Individual and society in Guiana*. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558115>
- Lima, T. (1999). The two and its many: Reflections on perspectivism on a Tupi cosmology. *Ethnos*, 61(1), 107-131. <https://doi.org/10.1080/00141844.1999.9981592>

- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. University of California.
- Strathern, M. (1992). Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world. En A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 75-104). Routledge.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Altamira.
- Strathern, M. (2013). *Learning to see in Melanesia* (Vol. 2, Hau Masterclass Series). Hau. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.022>
- Strathern, M. (2020). *Relations: an anthropological account*. Duke University. <https://doi.org/10.1515/9781478009344>
- Strathern, M. (2024). Siempre relacionando: reflexiones sobre algunos pasados y futuros de la antropología social. *Estudios Atacameños*, 70: e5665. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2024-0008>
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo*. Biblos.
- Vanzolini, M. (2016). Peace and knowledge politics in the upper Xingu. *Common Knowledge*, 22(1), 25-42. <https://doi.org/10.1215/0961754X-7299162>
- Vanzolini, M. (2019). The name of the relation: Making difference in Aweti onomastics. *Social Analysis*, 63(2), 102-121. <https://doi.org/10.3167/sa.2019.630206>
- Vilaça, A. (2002). Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007>
- Vilaça, A. (2010). Strange enemies: Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia. Duke University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw4b8>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (2001). GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality. En L. Rival y N. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (pp. 19-44). Oxford University. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199244751.003.0002>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Cannibal metaphysics*. University of Minnesota.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

González Gálvez, M. y Di Giminiani, P. (2024). Meditaciones Stratherianas: relaciones, oscilaciones y puntos ciegos a partir de dos ejemplos amerindios. *Estudios Atacameños (En línea)*, 70: e5795. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2024-0007>

