

Palabras de piedra, materiales proféticos y políticas del dónde*

Cristóbal Bonelli**

Universidad de Ámsterdam, Países Bajos

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda26.2016.01>

Artículo recibido: 31 de marzo de 2016; aceptado: 13 de junio de 2016; modificado: 15 de julio de 2016

Resumen: El siguiente artículo es una reflexión sobre teoría etnográfica que se ‘inspira’ en tres intervenciones propuestas por los Estudios de Ciencia y Tecnología y, en especial, por la Teoría Actor-Red, a saber: a) el descentramiento de lo humano y el enfoque en la capacidad de las cosas para hacer política, b) la consideración de los objetos etnográficos como objetos múltiples y c) la desestabilización de la división entre dominios teóricos y empíricos. El objeto etnográfico que articula esta reflexión teórica es una piedra del sur de Chile que es capaz, en alguna medida, de: a) hacer política, b) evocar multiplicidades y c) desestabilizar la distinción entre lo teórico y lo empírico.

En el intento de describir etnográficamente esta piedra, planteo la necesidad de desarrollar una sensibilidad etnográfica que no se limite a replicar las categorías analíticas de las fuentes de ‘inspiración conceptual’, sino que sobre todo desarrolle lo que llamaré heurísticamente ‘procesos de exhalación etnográfica’, entendidos como un proceso que regenera las fuentes conceptuales ‘inspiradas’. Así, busco complementar el interés ontológico de la Teoría Actor-Red sobre las ‘políticas del qué’ con el desarrollo de las ‘políticas del dónde’, constituidas por fuerzas y temporalidades plegadas en el campo etnográfico y sus tensiones ontológicas, por las características singulares del lenguaje de los actores estudiados y por los repertorios conceptuales de las disciplinas movilizadas en la escritura etnográfica.

Palabras clave: Etnografía, política (Thesaurus); Teoría Actor-Red, ontologías prácticas, materialidad (palabras clave del autor).

* Este artículo es resultado del proyecto postdoctoral ‘Ecologías, alteridades, y prácticas socio-materiales’, financiado por la Profesora Annemarie Mol de la Universidad de Ámsterdam, a través de sus fondos de investigación Spinoza (NWO). La escritura de este artículo fue también apoyada por el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR, (Conicyt/Fondap/15110006). Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el seminario “Memoria, conflicto y coexistencia: Interculturalidad y descolonización en América Latina y el mundo”, organizado por el CIIR. Agradezco los valiosos comentarios que Marcelo Pakman, Marcelo González Galvéz, Carolina Domínguez y Piergiorgio Digiminiani generosamente me dieron durante el proceso de escritura. Además, extendiendo mis agradecimientos a Santiago Martínez y a dos lectores anónimos del texto, por sus agudos y amigables comentarios.

** Doctor en Antropología, Universidad de Edimburgo. Actualmente en estancia posdoctoral en el Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR), Universidad de Ámsterdam. Gracias al soporte de una beca de investigación individual Marie Curie apoyada por el instituto de educación en agua UNESCO-IHE, la futura investigación de Cristóbal desarrollará un marco analítico para entender cómo las relaciones sociales se ven afectadas por diversas prácticas de agua en el desierto de Atacama en el Norte de Chile. Entre sus últimas publicaciones están: “Eating one’s worlds: On foods, metabolic writing and ethnographic humor”. *Subjectivity* 8 (3): 181-200, 2015. “To see what cannot be seen: Ontological differences and public health policies in Southern Chile”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (4): 872-891, 2015. ✉C.R.Bonelli@uva.nl ✉cristobalbonelli@gmail.com

Words of Stone, prophetic materials and the politics of where

Abstract: The following article is a reflection on ethnographic theory that is 'inspired' by three developments set forth in the field of Science and Technology Studies and particularly by Actor-Network Theory, namely, a) the decentering of humans and the focus on the capacity of things to do politics, b) the consideration of ethnographic objects as multiple objects and c) the destabilization of the division between theoretical and empirical domains. The ethnographic object that structures this theoretical reflection is a stone from southern Chile that a) is capable of doing politics, b) evokes multiplicities and c) destabilizes the distinction between the theoretical and the empirical. In the attempt to ethnographically describe this stone, this article establishes the importance of developing an ethnographic sensitivity that is not limited to a replication of the analytical categories from the sources of 'conceptual inspiration', but rather, and above all, develops what I will heuristically call 'processes of ethnographic exhalation'. Emphasizing the process of 'exhaling' an ethnographic theory as a process that regenerates the 'inspired' conceptual sources, I would like to complement the ontological interest of Actor-Network Theory in the 'politics of what' through the development of the 'politics of where'. This politics is established through forces and folded temporalities in the ethnographic field and its ontological tensions, through the unique characteristics of the languages of the actors studied, and through the conceptual repertoires of the disciplines mobilized in ethnographic writing.

Keywords: Ethnography, politics (Thesaurus); Actor-Network Theory, practical ontologies, materiality (author's keywords).

Palavras de pedra, materiais proféticos e políticas do onde

Resumo: este artigo é uma reflexão sobre a teoria etnográfica que se 'inspira' em três intervenções propostas pelos estudos de ciência e tecnologia, e, em especial, pela Teoria Ator-Rede: a) a descentralização do humano e o enfoque na capacidade das coisas para fazer política; b) a consideração dos objetos etnográficos como objetos múltiplos e c) a desestabilização da divisão entre domínios teóricos e empíricos. O objeto etnográfico que articula essa reflexão teórica é uma pedra do sul do Chile que é capaz, em alguma medida, de: a) fazer política; b) evocar multiplicidades e c) desestabilizar a diferença entre o teórico e o empírico. Na tentativa de descrever etnograficamente essa pedra, apresento a necessidade de desenvolver uma sensibilidade etnográfica que não se limite a reproduzir as categorias analíticas das fontes de 'inspiração conceitual', mas sim que, principalmente, desenvolva o que chamarei heurísticamente 'processos de exalação etnográfica'. Assim, procuro complementar o interesse ontológico da Teoria Ator-Rede sobre as 'políticas do quê' com o desenvolvimento das 'políticas do onde', constituídas por forças e temporalidades dobradas no campo etnográfico e em suas tensões ontológicas, pelas características singulares da linguagem dos atores estudados e pelos repertórios conceituais das disciplinas mobilizadas na escrita etnográfica.

Palavras-chave: Etnografia, política (Thesaurus); Teoria Ator-Rede, ontologias práticas, materialidade (palavras-chave do autor).



Esta piedra¹ tiene una historia, no es una piedra así nomás. Es una 'piedra santa' donde había mucho *newen*... Cuando pasó el camino por ahí, las máquinas empezaron a romper, romper, romper, y se dieron vuelta camiones, murió gente y no la pudieron sacar, esa piedra es muy grande, dos máquinas no pudieron sacarla y quedó ahí... linda... quedó al lado del camino nomás, no pudieron moverla, porque esa piedra era un lugar donde había mucho *newen*, donde la gente que tenía mucho conocimiento de espiritualidad iba a esa piedra para saber cómo íbamos a estar en cincuenta años más, en sesenta años, en la actualidad de hoy... Y como la piedra quedó ahí, hicieron la cuestión de Pinochet, la inscripción que dice:



APERTURA CAMINO PRESIDENTE AUGUSTO PINOCHET

Es como un monumento que le hicieron a Pinochet por todo lo que había hecho, por el camino, por el sueldo mínimo que le pagaba a la gente para construir el camino...

1 Una de las apuestas implícitas y explícitas de este artículo es desafiar los formatos en los que se entrega la escritura etnográfica. En ese sentido, la piedra y el resto de las imágenes aparecen sin títulos. Todas las fotografías y sus modificaciones son del autor, a no ser que se indique lo contrario. En este caso y en el siguiente, fotografía por Cristían Castro.

Con estas palabras muchos de ustedes —los lectores— habrán podido imaginar que la reflexión etnográfica que infunde este artículo tratará, en alguna u otra manera, sobre un lugar donde existen piedras que no son ‘piedras así nomás’, como me contaba hace algunos años atrás un hombre mapuche-pewenche del sur de Chile al que llamaré Renato. Inspirado por sus palabras, en este trabajo me interesa reflexionar sobre una piedra en particular que, gracias a su propio *newen* —palabra en chedungun que podría ser traducida equivocadamente al español como fuerza—, ha sido no solo capaz de resistir aperturas de caminos sino también de potenciar —o hacer posible— la visión anticipada del futuro.

En chedungun, la lengua hablada por los pewenche en el sur de Chile, la piedra que aparece en la fotografía es muy recordada por haber sido un *renü*, palabra que se usa para indicar espacios que concentran *newen* y en donde es posible establecer comunicación con seres de otras dimensiones o también viajar a otras dimensiones: los *renü* son lugares donde se puede tener conocimiento sobre el futuro. Es preciso aclarar que en el sur de Chile la palabra *newen* es usada para referirse a la fuerza expresada en y por diferentes unidades de existencia: personas, lugares, animales, árboles, ríos, un plato de comida y hasta los enunciados pueden estar imbuidos con distintas intensidades de *newen*, esa multiplicidad de fuerzas inherente y constitutiva del mundo rural mapuche-pewenche que se expresa a través de diversas entidades, pero que no tiene una identidad separada de sus manifestaciones (Course 2012; Bonelli 2015). La fuerza presente en un espacio *renü* es tal que permite la comunicación entre distintos seres y temporalidades.

Al remitirse a las capacidades inherentes y singulares de la piedra², las palabras de Renato también evocan esa vieja pregunta filosófica e inmanentista sobre los cuerpos, a saber: *¿Qué puede un cuerpo?*, pregunta fundamental que se planteaba el filósofo Baruch Spinoza, quizás en latín, hace ya más de tres siglos en la misma ciudad holandesa en donde hoy escribo este texto en español. Evoco esta pregunta desde la tierra de Spinoza no solo por una coincidencia geográfica al momento de escribir, sino porque fue también central para Gilles Deleuze, quien junto con Spinoza figura entre los filósofos más citados por los trabajos de los Estudios de Ciencia y Tecnología (ECT) y la Teoría Actor-Red (TAR). Dentro de esta tradición de pensamiento y con la imagen de la piedra en nuestra retina, la pregunta que intentaré responder es:

¿Qué puede una piedra? ¿de qué es capaz?

2 En este artículo usaré la palabra en español ‘piedra’ para referirme al lugar que aparece en la fotografía, palabra también usada por las personas que habitan cerca del lugar cuando hablan en español. En chedungun las personas suelen referirse a la piedra como *renü* más que *kura* —palabra que podría acercarse más a la definición de piedra en español—. Considerando lo anterior y consciente del carácter equivoco de la traducción en antropología (Viveiros de Castro 2004), en este trabajo utilizaré experimentalmente algunas imágenes que no serán explicadas explícitamente, sino que jugarán un rol de soporte estético no necesariamente ligado a significados equivocados. El lector descubrirá hacia el final que la circulación de imágenes o visiones es un modo en como circula el conocimiento en el mundo rural indígena. Las imágenes que circulan en este texto pueden ser consideradas un efecto secundario de la etnografía que lo informa.

Además de ser capaz de resistir caminos y anticipar futuros, espero que en este artículo dicha piedra —su materialidad, su presencia, su evocación— sea también capaz de articular, experimentalmente y a través de una ‘lógica’ etnográfica más que de una etnografía propiamente tal, las contribuciones de los ECT que a mi parecer han ‘inspirado’ y alterado en mayor medida el modo en como las prácticas etnográficas son concebidas dentro de la disciplina antropológica. Al usar la palabra *inspiración* pretendo resaltar, de manera heurística, la forma en que antropólogos han incorporado algunas ideas ECT-TAR, tal como quien inspira aire dentro de los pulmones de su disciplina y, al mismo tiempo, sitúa a su musa inspiradora en las lejanías: una figura que, desde lejos y de manera inalcanzable, energiza la escritura etnográfica³. Procedamos pues a revisar las contribuciones y sensibilidades conceptuales que esta musa de los ECT ha ofrecido al desarrollo del pensamiento etnográfico, para posteriormente volver a la piedra de Renato.

Fuentes de inspiración: Política de las cosas, ontología práctica y multiplicidad

A mi parecer, los ECT han ganado mercedamente el rol de musa inspiradora de antropólogos por haber interferido significativamente con una variedad de “grandes divisiones” (Latour 1993) a la base de cómo se organiza la vida sociomaterial entre humanos y no-humanos y por haber contribuido a desestabilizar naturalizadas —y hegemónicas— nociones de objetividad, perpetuadas por las prácticas científicas modernas y su separación sujeto-objeto, naturaleza-cultura, tiempo-espacio.

De igual modo, la TAR desde sus inicios ha insistido en considerar a las ‘cosas’ como actuantes, problematizando de esta manera la comprensión de la política como un dominio exclusivo de los humanos y sus conflictos de intereses en la toma de decisiones colectivas. Además, al mismo tiempo de enfatizar la capacidad de las cosas para hacer política, la TAR se ha empeñado en postular una suerte de materialismo relacional en la que los actores jamás actúan solos, dado que todos los actores dependen de la red de la que hacen parte y a la que ayudan a formar (Callon 1986; Latour 1987; Law y Mol 2008).

Para señalar la relevancia política de la relación entre humanos y cosas e intervenir drásticamente con el excepcionalismo de lo humano, Bruno Latour invitó hace ya un par de décadas a ampliar la noción humanista de la política a través del desarrollo de un “parlamento de las cosas” (Latour 1993). Para este enfoque, no son las relaciones sociales humanas las que están ‘reflejadas’ en el mundo material, sino que son estas mismas entidades materiales las que tienen la capacidad para transformar y reconfigurar las relaciones sociales. Vale destacar, además, que el interés por la política de las cosas de la TAR tuvo como una de sus fuentes inspiradoras la filosofía immanentista de Gilles Deleuze de corte Spinoziano, que incorporaba el

3 En este artículo la conexión explícita entre mis materiales etnográficos y los ECT y la TAR responden en parte al llamado específico de este número especial de *Antípoda*, dedicado a explorar la interface entre etnografía y ECT. Sin embargo, la motivación principal que me lleva a establecer esta conexión son las herramientas y sensibilidades que la TAR ofrece para explorar ensamblajes que son, al mismo tiempo, materiales y semióticos (Law 2009).

hecho crucial, para la vida de las personas, del devenir impredecible y abierto de las cosas no humanas como fuerzas productivas centrales en la creación de realidades que exceden a las subjetividades modernas (Deleuze 1968).

Al tomar como fuente de inspiración este interés ontológico por la creación de realidades, los ECT y, en particular, la TAR han venido desarrollando desde hace tiempo un interés por las ontologías prácticas (Jensen 2004): el énfasis en la creación de realidades a través del hacer de las cosas en relación con el hacer humano implicó una reconsideración de la política en términos ontológicos. En palabras de la filósofa empírica Annemarie Mol (1999), se podría decir que lo que estas intervenciones hicieron fue cambiar el foco tradicional de la *política del quién* —y su interés analítico por cuestiones relacionadas con quién tiene el derecho a hablar y actuar— hacia una *política del qué* —y la pregunta cardinal sobre cuál es la realidad que se produce en la convivencia entre humanos y no-humanos—. Más adelante sugeriré que después de casi dos décadas desde que esta distinción fue propuesta, se ha vuelto necesario generar nuevas preguntas a través de un foco que explore las *políticas del dónde*, que por el momento definiré resumidamente como el interés analítico por la singularidad y la fuerza de los materiales etnográficos y sus implicaciones temporales y conceptuales para los lenguajes que informan la escritura etnográfica.

24 ■ Por ahora, lo que me interesa es constatar cómo, dentro de los ECT, el interés por las *políticas del qué* y por cuestiones ontológicas permitió no solo explorar con aire renovado los métodos usados en las ciencias, sino también abordar de manera crítica lo que las ciencias hacen con su objeto. Dicho de otro modo, esta intervención permitió cuestionar y transformar la pregunta por el conocimiento ‘correcto’ de los objetos científicos y plantear nuevos interrogantes sobre las prácticas que generan tal conocimiento. La idea que un mismo objeto puede ser conocido de diversas maneras (idea fundante del naturalismo científico, del construccionismo social y del multiculturalismo) fue cuestionada radicalmente a través de la invitación a trazar, etnográficamente, las múltiples maneras en las que un objeto es —relacionalmente— practicado.

Incluso, dentro del campo de los ECT y, en especial, de la TAR se ha vuelto casi un mantra disciplinar el recordar que las entidades no preexisten a las prácticas a partir de las cuales ellas surgen, más bien, estas realidades son consideradas como logros prácticos (Mol 2002; Stengers 2011; Woolgar y Lezaun 2013). En esta lógica, las cosas no solo aparecen como actores políticos, sino que también expresan un tiempo topológico múltiple ‘plegado’ en ellas (Serres y Latour 1995); lo que posibilita así una especie de arqueología ontológica de la multiplicidad capaz de expresar la potencialidad política de los objetos en el aquí y ahora. Como recientemente ha explicitado Amade M’charek (2014): los “objetos plegados” no son políticos por lo que está inscrito en ellos, sino por las maneras en cómo ellos están plegados.

Quizás una de las intervenciones académicas que con mayor fuerza contribuyó a destronar el interés por el conocer y a establecer un interés renovado por las prácticas que configuran y transforman las realidades fue el trabajo de Annemarie Mol *El cuerpo múltiple* (2002), en el que declaraba⁴:

4 Esta como todas las traducciones al español son del autor a no ser que se especifique lo contrario.

Es posible abstenerse de entender los objetos como el centro de atención de las diferentes perspectivas de las personas. Es posible entenderlos como cosas manipuladas en la práctica. Si hacemos esto –y si en vez de poner entre paréntesis las prácticas en las que los objetos son manipulados, las enfatizamos– obtendremos efectos de largo alcance (Mol 2002, 4-5).

A través de su trabajo etnográfico en un hospital holandés Mol demostró cómo una enfermedad como la arterosclerosis (su objeto de estudio) no es singular sino que es múltiple, puesto que es enactuada de múltiples formas a través de distintas prácticas. Este énfasis en el estudio de las prácticas médicas llevó a Mol a sostener que existen varias versiones de la realidad, las cuales se entrecruzan de maneras muy complejas. De hecho, el entrecruzamiento de estas realidades en práctica no deriva en la aseveración que existen realidades plurales en un mundo que las precede. En un espíritu pedagógico y escolástico es preciso evidenciar que esta no-convergencia de las ontologías prácticas en una sola realidad había sido expresada a través de la cláusula propuesta por Donna Haraway y explorada más tarde por la antropóloga Marilyn Strathern (1999): existe *más* de una realidad, pero *menos* de muchas (traducción de la popular frase *more than one, less than many*). Este enunciado es otra manera de enfatizar que la multiplicidad de la realidad no implica pluralidad.

El concepto de multiplicidad logró desestabilizar las premisas del construccionismo social y el naturalismo científico que organizaban la realidad (de la enfermedad como objeto en el caso de Mol) en significados discursivos abstractos adosados a una supuesta naturaleza primordial; ello consolida un nuevo campo etnográfico en investigación sociomaterial que Mol denominaría “praxiografía” (2002). La praxiografía elegiría como objeto de estudio las prácticas sociomateriales, no los significados, lo cual destrona así la hegemonía universalizante del construccionismo social y del naturalismo científico positivista.

Ahora bien, y quizás obviando a estos dos grandes ‘enemigos’ del concepto de praxiografía, la separación de las prácticas y los significados ha motivado suficientes debates en las intersecciones disciplinares entre la antropología y los ECT. Allí se argumenta no solo que separar los esquemas conceptuales de las prácticas corresponde a una estrategia posible únicamente dentro de la misma realidad que permitió esa división (Strathern 2011), sino también se hace explícito que el contraste entre teoría y práctica sería de por sí un contraste teórico, en tanto que las prácticas puras solo existen en las teorías (Viveiros de Castro 2003). Dentro de los ECT las posiciones al respecto varían y oscilan desde la resistencia, legítima a mi parecer, a definir el concepto de práctica dada la plasticidad pragmática de la TAR —entendida esta como una sensibilidad más que una teoría (Mol 2010)—, hasta aquellos que han reconceptualizado, con espíritu latouriano, las prácticas como un concepto híbrido compuesto de hechos y conceptos (Gad y Jensen 2014).

Otra posible aproximación a este problema, quizás más conocida en el contexto latinoamericano, puede encontrarse en el trabajo de Mario Blaser (2013a, 2013b). Al compartir con los ECT las premisas ideológicas antiesencialistas respecto a la

creación de realidades, Blaser ha hecho notar que el significado del construccionismo social no debiera ser igualado con la totalidad del discurso, sino simplemente como un elemento denotativo de este último. Para Blaser el carácter performativo del relato produce mundos, atributo constitutivo de prácticas performadas ya sea tanto en un hospital de Holanda como en el Chaco de Paraguay, lugar de su trabajo etnográfico. En otras palabras, Blaser considera los relatos como prácticas discursivas que generan realidades más allá de sólo ‘representarlas’.

En concreto, Blaser se *inspira* en las ontologías prácticas de los ECT —como quien inspira aire dentro de los pulmones de su propia disciplina y, al mismo tiempo, sitúa a su musa inspiradora en las lejanías— para proponer que el relatar es también una práctica de conocimiento que informa las realidades que se enactúan. Para Blaser, y para el proyecto de ‘ontología política’ que él comparte con Marisol de la Cadena y Arturo Escobar (Escobar 2015), la multiplicidad de prácticas deriva en la configuración de un pluriverso, constituido por realidades en continua formación que, como ustedes imaginarán, son más de una y menos de muchas. Al indicar multiplicidad y no pluralidad, el concepto de pluriverso expresa que son las relaciones y las prácticas las que cuentan y el modo en cómo ellas crean múltiples realidades. Puesto que las ontologías prácticas también se expresan en forma de ‘relatos’, Blaser (2013a) ha explicitado la importancia de elaborar registros etnográficos que den cuenta de las posibles conexiones existentes entre mitos y prácticas.

26

Las provincias de la descripción

Lo anterior conlleva a que una de las complicaciones que derivan de la invitación a considerar las cosas como actuantes reside en el hecho que establecer justamente qué es lo que cuenta como ‘cosa’ para y dentro de una determinada red es siempre resultado de lenguajes específicos. Recientemente, y en esta lógica reflexiva, John Law y Wen-yuan Lin (2015) han mostrado cómo la disciplina de los ECT sigue siendo de alguna manera una creatura gestada en euroamérica, invitándonos a practicar una ‘simetría poscolonial’ que provincialize los mismos términos euroamericanos de los ECT a través de otros lenguajes. El término provincializar surge de estudios poscoloniales (Chakrabarty 2000) y refiere al ejercicio de evidenciar, develar o hacer explícito cómo las prácticas de creación de conocimiento que se pretenden universales responden siempre a preocupaciones situadas.

Quizás es importante destacar que esta invitación no es estrictamente novedosa dentro de los ECT. Consideremos por ejemplo la exhibición organizada por Bruno Latour y Peter Weibel, *Componiendo las cosas públicas* (2005), evento que tuvo como objetivo explorar las implicaciones que la vivacidad de fuerzas no-humanas tienen para la política, sean estas recursos naturales, laboratorios científicos, objetos técnicos, etc. Para referirse a ese mundo de cosas la exhibición utilizó la palabra ‘ding’ (en español ‘cosa’), que en su versión original evocaba a la etimología alemana de la palabra cosa. Uno de los invitados a esa exhibición, el antropólogo japonés Masato Kukushima, dentro del evento hizo notar que la palabra ‘ding’ no era fácilmente susceptible de ser traducida a lenguas no europeas basadas en herencias lingüísticas diferentes al alemán o al latín (Morita *et al.* 2015).

Lo que me interesa destacar del suceso es que el tipo de problemas de traducción señalados por Kukushima y la más reciente invitación a desarrollar una simetría

poscolonial de John Law y Wen-yuan Lin, evidencian otro aspecto fundamental de la TAR, a saber, que el desarrollo conceptual debiera permitir que las categorías de los actores sean “más fuertes que las del analista” (Latour 2005, 30); así, se atiende simétricamente a las peculiaridades de los problemas asociados a las prácticas y actores que se intentan trazar. Como Viveiros de Castro ya ha argumentado (2003), este imperativo epistemológico permite que el conocimiento etnográfico se base en la premisa que los procedimientos que caracterizan la investigación sean conceptualmente del mismo tipo que aquellos investigados. Esta actitud etnográfica resonaba fuertemente con la voluntad epistemológica más generalizada por parte de la disciplina antropológica de impedir, a toda costa, cometer “epistemocidio” al momento de intentar dar cuenta de las entidades en estudio (Scholte 1984, Bonelli 2014), lo que buscó evitar imponer los conceptos del investigador por sobre el de los actores y así destruir “el objeto de nuestro apego, substituyéndolo por otro que es bastante diferente” (Lévi-Strauss 1955, 394).

Una de las intervenciones importantes en este respecto ha sido desarrollada por la antropóloga Marisol de la Cadena (2010), cuya etnografía de una protesta indígena en Perú en contra de proyectos mineros en la montaña Ausangate ha demostrado cómo algunas entidades etnográficas no humanas que, a primera vista, podrían ser consideradas como ‘cosas’, no son definidas como tal por los actores que participan de las redes en relación con esas entidades. Inspirada fuertemente por el trabajo de la filósofa de la ciencia Isabelle Stengers —como quien inspira aire dentro de los pulmones de su propia disciplina y, al mismo tiempo, sitúa a su musa inspiradora en las lejanías— De la Cadena ha enfatizado la necesidad de recrear y cuestionar la política moderna a través de la inclusión de seres y espíritus no humanos, cuya existencia desafía el monopolio de la ciencia para definir qué cuenta o no como ‘naturaleza’ y hace posible pensar una configuración política pluriversal.

Más específicamente, y en contra del universalismo proclamado por la ciencia moderna y su univocidad para hacer política de la naturaleza, De la Cadena se inspira en la propuesta cosmopolítica de Stengers (2005) —no Kantiana a pesar del nombre—, que indica la necesidad de reírse de y resistir a la autoridad teórica de la ciencia y nos exhorta a cuidarnos de reproducir prácticas universalizantes válidas para todos. Es más, la propuesta cosmopolítica invita a ‘pensar más lento’ acerca de un desconocido y enigmático ‘cosmos’ constituido por mundos múltiples y divergentes que se articulan de maneras insospechadas.

Al movilizar el concepto de cosmopolítica para comprender las articulaciones políticas emergentes en Cuzco, De la Cadena ha dejado en evidencia la complejidad y las implicaciones políticas del modo en el que describimos cómo las ‘cosas’ hacen política. Sin embargo, el concepto de cosmopolítica parece haber sido inmune a procesos radicales de provincialización o prácticas de simetría poscolonial, del mismo modo en que la multiplicidad de Mol, Strathern y Haraway parece haber quedado (casi) intacta —¿improvincializada?— en el trabajo de Blaser.

Como sea, el valor de la intervención de De la Cadena es el haber hecho explícita, una vez más, la importancia que tiene el lenguaje con el que se elaboran las descripciones etnográficas, lo cual devela la necesidad de repensar las conexiones entre

lo conceptual y lo empírico⁵. Una de las implicaciones de este modo de pensar la descripción etnográfica es que las entidades etnográficas no pueden ser definidas por fuera de la etnografía, lo que no solo convierte las prácticas etnográficas en fuentes de disrupción continua de las categorías de análisis de los etnógrafos —como lo han sugerido antropólogos asociados al así llamado ‘giro ontológico’ en antropología—, sino que también evidencia que ninguna serie de conceptos (refieran estos a multiplicidad, cosmopolítica o lo que fuese) puede ser extraída de su propio contexto para explicar otro escenario empírico (Helmreich 2011).

En efecto, y como he venido sugiriendo, una manera de pensar las tensiones que constituyen el análisis y el campo etnográfico puede ser el considerar la distinción que suele establecerse en ciencias sociales entre el dominio empírico y el dominio conceptual. A primera vista, el dominio empírico podría igualarse al dominio etnográfico: aquel conjunto de prácticas observables que se configuran como objeto de estudio que el etnógrafo intenta describir con sus conceptos. En esta lógica, un objeto etnográfico vendría a hacer algo así como lo que el historiador de la ciencia Peter Galison (2003) ha denominado una “máquina teórica”, a saber, un objeto en el mundo que estimula formulaciones teóricas.

Inspirado en estas ideas e intentando desestabilizar la distinción clara entre el dominio empírico y el dominio conceptual, el antropólogo de la ciencia Stefan Helmreich (2011) ha sugerido ampliar el espectro de aquello que es etnográficamente analizable, proponiendo simultáneamente utilizar los objetos etnográficos como ‘maquinas teóricas’ (sean estos el agua, piedras, edificios, caminos, microbios, profecías, lo que sea), pero al mismo tiempo tratar a las propias teorías como cosas en el mundo susceptibles de ser analizadas. En su etnografía con biólogos marinos y microbios del océano, Helmreich ha propuesto aprehender los objetos etnográficos a través de un enfoque teórico que opera como una ‘teoría a través’ de lo empírico y lo conceptual al mismo tiempo (en inglés *athwart theory*), así nos invita a “pensar la teoría no como un repertorio sobre lo empírico ni tampoco como derivado de lo empírico, sino como atravesando lo empírico transversalmente” (Helmreich 2011, 134).

Una de las ventajas de pensar de esta manera la ‘teoría’ es la de no separar los significados de la materialidad, lo cual evita reinstalar categorías preanalíticas tales como naturaleza/cultura o como la distinción entre humanos y cosas del parlamento de Latour. En este sentido, es posible imaginar una teoría de la teoría capaz de pensar la actividad teórica en continuidad radical con las prácticas (Viveiros de Castro 2003).

El trabajo de Magnus Course en el sur de Chile (2012), aún sin identificarse como un investigador de la TAR, ha llevado esta idea hasta un límite etnográfico muy productivo, puesto que ha explorado etnográficamente las concepciones mapuche no-antropocéntricas del lenguaje, anticipando —de alguna manera y sin saberlo— el sueño de simetría poscolonial de John Law y Wen-yuan Lin. Su etnografía ha mostrado cómo el lenguaje, dentro del mundo indígena rural del sur de Chile, aparece como

5 El problema de la conexión entre lo conceptual y lo empírico fue un tema de discusión fundamental para la disciplina antropológica planteado por Strathern en su libro *The Gender of the Gift* (1988). En ese trabajo, Strathern demostró lo inadecuado de comprender las preocupaciones de los Melanésicos a través de tipologías occidentales, así como los riesgos de reemplazar las propias categorías por categorías indígenas.

una suerte de ‘actor’ imbuido con su propia fuerza y para el cual los enunciados están solo parcialmente conectados con la intencionalidad de los hablantes.

El lenguaje mapuche, de este modo, no debería ser definido solo como un lenguaje representacional, dado que para los mapuche rurales el lenguaje es también un proceso con ‘agencia excesiva’ que va más allá de la intencionalidad humana. Por lo tanto, y a la luz de este trabajo que también cito por afinidad etnográfica con la piedra que me interesa describir, se podría decir que la preocupación que muchos investigadores han tenido en contra del construccionismo social y su concepción del significado como abstracción separada de las prácticas no corresponde, en estricto rigor, a una preocupación mapuche situada; preocupación que, además, no estaría demasiado interesada en la universalidad de la ciencia.

De hecho, y desestabilizando el mantra ECT mencionado en líneas anteriores: *las entidades no preexisten a las prácticas a partir de las cuales ellas surgen*, el considerar el lenguaje de los actores como un lenguaje más fuerte que el de los analistas, puede significar constatar que etnográficamente hay fuerzas (como el *newen*) que sí preceden a las prácticas humanas y que sí remiten a una realidad que excede estas mismas prácticas. Esta constatación además nos recuerda etnográficamente que la TAR en realidad no es una teoría, sino un conjunto de sensibilidades (Mol 2010).

Procesos de exhalación etnográfica y las políticas del dónde

Ya hemos explorado algunas premisas fundamentales de los ECT relevantes para la comprensión de las prácticas etnográficas. Inspirado en estas premisas, lo que intentaré hacer en lo que sigue es mostrar experimentalmente cómo la piedra de la fotografía que abre este artículo es, en sus propios términos: a) capaz de hacer política, b) evocar de alguna manera multiplicidades y c) desestabilizar la distinción entre lo teórico y lo empírico. Sin embargo, mi objetivo último no es usar la piedra para demostrar que las premisas de los ECT son ‘correctas’, menos aún intentar ‘aplicarlas’. Por el contrario, lo que pretendo es invitar al lector a considerar las fuentes de ‘inspiración conceptual’ de los ECT y la TAR en el sentido más literal de la palabra inspirar, es decir, como ‘fuentes de aire conceptual’ que viajan y refrescan reflexiones etnográficas situadas. Si bien estas ‘fuentes de inspiración’ se presentan como recursos productivos en los análisis etnográficos, en este artículo me interesa llamar la atención sobre la necesidad de desarrollar una sensibilidad etnográfica que no solo se relacione con los ECT en cuanto fuentes de inspiración conceptual, sino que por sobre todo desarrolle lo que provisionalmente denomino ‘procesos de exhalación etnográfica’; entendidos como un proceso que regenera las fuentes conceptuales ‘inspiradas’.

En tal sentido, busco complementar el interés ontológico consolidado de la TAR sobre las ‘políticas del qué’ con el desarrollo de las ‘políticas del dónde’, constituidas por las fuerzas presentes en el campo etnográfico y sus tensiones ontológicas, por las características singulares del lenguaje de los actores estudiados y por los repertorios conceptuales de las principales disciplinas movilizadas en el juego de la escritura etnográfica. Como veremos, el objetivo último de estas políticas es crear un espacio conceptual que permita que las características propias de los mismos materiales etnográficos establezcan los términos conceptuales a través de los cuales

ellos se expresan en la escritura etnográfica. De alguna manera, el énfasis en las ‘políticas del dónde’ se propone como una herramienta conceptual para llevar a cabo la simetría poscolonial en ECT propuesta por John Law y Wen-yuan Lin, en cuanto son políticas que intentan provincializar algunos mantras disciplinares gestados en lenguajes euroamericanos a partir del análisis de las configuraciones sociomateriales y temporales de los lugares etnográficos.

La ‘piedra santa’, la ‘piedra de Pinochet’

Al inicio de este trabajo Renato nos recuerda que la piedra de la fotografía solía tener mucho *nwen* y ser un punto de encuentro (un *renü*) de la “gente que iba a esa piedra para saber cómo íbamos a estar en la *actualidad de hoy*”. En español Renato se refiere a la piedra como una ‘piedra santa’ con mucha fuerza, con mucho *nwen*⁶. Sin embargo, durante las últimas décadas la fuerza de esta piedra se ha visto alterada y en la ‘actualidad de hoy’ ya no es conocida solo como ese lugar donde algunas personas podían traer el futuro al presente. Incluso, entre los habitantes del valle, esta piedra hoy en día es conocida como ‘la piedra de Pinochet’ y lleva estampada las palabras “Apertura del camino Presidente Augusto Pinochet”.



6 En este texto utilizaré las palabras de Renato para referirme a la dimensión del *renü* como ‘piedra santa’. Es evidente que Renato usa una terminología incorporada por prácticas religiosas no pewenche para referirse a este espacio. El análisis detallado de estas equivocaciones lingüísticas referidas a procesos de prácticas religiosas excede los objetivos de este trabajo. Para un análisis más detallado sobre cómo prácticas pentecostales han sido incorporadas en el valle a través de lógicas pewenche véase Bonelli 2015.

Ubicada al borde del camino que atraviesa la comunidad pewenche de pitril y que conecta las otras comunidades rurales pewenche del Alto Bío Bío con los pueblos chilenos más urbanizados, la ‘piedra santa’ o la ‘piedra de Pinochet’ se encuentra muy cerca del río Queuko y del río más grande de Chile, el río Bío Bío. Este último ha desempeñado un rol histórico primordial en la relación entre mapuche-pewenche y colonos españoles, en un principio, y mestizos chilenos, posteriormente. Archivos históricos nos enseñan que en 1641 este río fue declarado como *la frontera*⁷.



Frontera que separaba a los españoles de los mapuches, aunque funcionaba como tal desde 1598 aproximadamente luego de la histórica derrota del ejército hispano en la batalla de Curalaba (Millalén 2006). A partir de entonces, y por más de dos siglos, el río Bío Bío fue considerado como la frontera septentrional de los territorios mapuche, asunto que solo cambió con la fundación del Estado-nación Chileno (Bengoá 2000; Foerster 2004). Con la nueva conformación del país, la frontera comenzó a debilitarse y el flujo a través de ella aumentó significativamente, lo que resultó en la ocupación militar de los territorios mapuche a partir de 1860. Como consecuencia de este proceso, el Estado chileno reconoció la propiedad consuetudinaria de tan solo un 10% del territorio mapuche ancestral. Las personas que aún viven en sus territorios ancestrales han debido lidiar, entre otras cosas:

7 El mapa incluido en este artículo a continuación fue elaborado por Juan Ignacio Molina. “Mapa General de la Frontera de Arauco en el reino de Chile, 1795”. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-73846.html> . Accedido en 8/8/2016.

con la expansión de la industria forestal, impulsada desde la dictadura militar; con la expansión asistencial y subsidiaria desarrollada desde el retorno a la democracia chilena en 1990; y, en el caso de Alto Bío Bío, con la construcción de proyectos hidroeléctricos en territorio pewenche, facilitada por la construcción de caminos durante la dictadura de Augusto Pinochet.

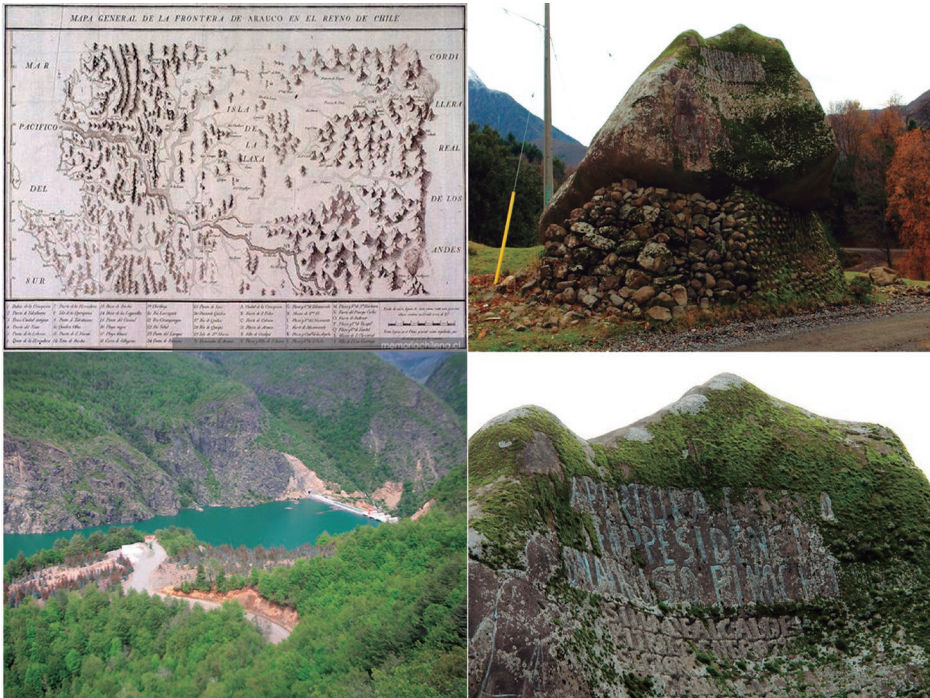


De hecho, durante las últimas décadas la empresa multinacional Endesa —privatizada durante la dictadura militar y hoy perteneciente a una corporación española-italiana— ha construido dos represas hidroeléctricas, ambas aprobadas por gobiernos chilenos. Pangué fue la primera represa construida en el área, planificada durante la dictadura y finalizada en 1994 gracias a préstamos del Banco Mundial y otras agencias de cooperación europeas; no obstante, Pangué fue construida sin consultar a las comunidades pewenche y sin considerar el impacto socioambiental que ocasionaría (Aylwin 2002).

Durante los primeros años del siglo XXI fue construida otra represa más grande, Ralco. Esta construcción fue mucho más controversial que Pangué, puesto que implementar proyectos desarrollistas implicó la violación de la nueva Ley indígena y el desconocimiento de una decena de estudios ambientales que prevenían impactos negativos en la ecología del valle (Aylwin 2002; Moraga 2001). La construcción de Ralco ocasionó conjuntamente el desplazamiento y reubicación de más de cien familias Pewenche. Además, fue construida sobre cementerios ancestrales y lugares sagrados, lo que produjo otro tipo de “desórdenes ontológicos” (Bonelli 2012),

término que en otro lugar he usado para referirme a aquellos graves conflictos que surgen cuando los modos de entender qué es la vida difieren, chocan y entran en fricción de maneras vertiginosas.

Estás transformaciones, claro está, fueron posibles solo gracias a la construcción de caminos, como aquel que señalaba Renato. En efecto, y al recordar que el río Bío Bío había sido frontera entre pueblos por siglos, el despliegue de estas infraestructuras viales puede ser visto como uno de los catalizadores sociomateriales de la transformación del Bío Bío de ser río-frontera a convertirse en río-represa, dos versiones del río capaces de generar cosas muy distintas a través de dos tipos de fuerzas inconmensurables: la primera, un río-frontera con mucho *newen*, la segunda, un río-represa productor de otro tipo de fuerza —energía hidroeléctrica—⁸.



Teniendo en cuenta estos antecedentes históricos y considerando nuestras fuentes de inspiración conceptual, podemos ahora volver —y expandir— la pregunta que me propuse responder al inicio de este trabajo: ¿De qué es capaz esta piedra? ¿Qué tipo de arqueología ontológica es capaz de expresar la piedra de Renato? ¿Qué suerte de potencialidad política implica la existencia de esta piedra en el aquí y ahora de la comunidad de pitril? ¿Es la ‘piedra santa’ la misma piedra que la ‘piedra de Pinochet’ o es la piedra *más que una pero menos que muchas*? Sin duda, un aspecto generativo de los ECT, y en especial de las herramientas y sensibilidades ofrecidas por la TAR,

8 Los conflictos ontológicos entre este tipo de energías inconmensurables están siendo explorados por la socióloga Maite Hernando Arrese.

es que permiten desarrollar conceptualmente este tipo de preguntas y también hacen posible pensar la coexistencia sociomaterial de diferentes fuerzas y temporalidades en tensión ‘plegadas’ en la piedra: por un lado, la piedra recuerda el camino abierto por Pinochet y puede asociarse al desarrollo de energía hidroeléctrica; por otro, la piedra es aún —quizás en un sentido más latente— una piedra con fuerza o *newen*, con la potencialidad de anticipar el futuro, con la capacidad de permanecer ahí, inamovible.

Pero como muchos lectores habrán podido notar, contada de este modo, esta historia pareciera ser una historia estructurada unívocamente en orden cronológico, como si la temporalidad de la ‘piedra santa’ se hubiera sometido, *por la razón y la fuerza* para decirlo con el lema patrio de la República de Chile, a la temporalidad cronológica que trajeron los caminos. Desde mí parecer, y me atrevería a decir que desde el parecer de muchas personas que conocí en Alto Bío Bío, esta linealidad dista bastante de ser *la* realidad: lo que parece estar en cuestión en este valle es la coexistencia y tensión entre distintas fuerzas y temporalidades.

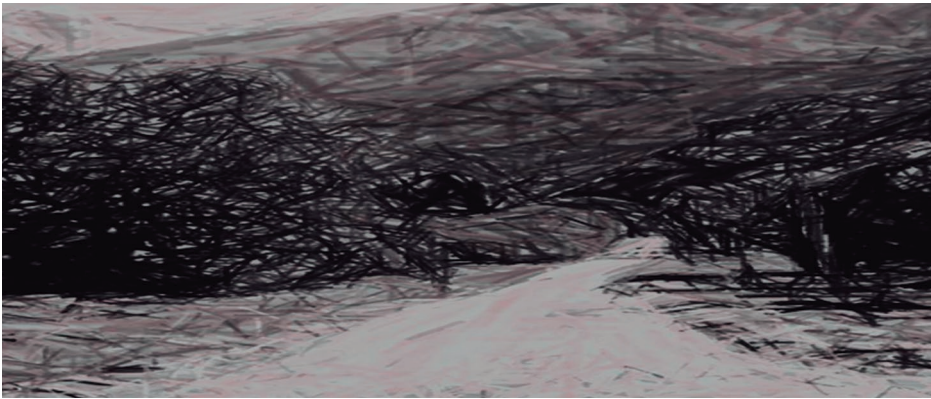
Incluso, en una comunidad muy cercana a la piedra circula una profecía que testimonia dicha tensión revelando cómo todas estas transformaciones provocadas por los caminos habían sido ya ‘previstas’ incluso antes de la llegada de los caminos: los caminos ya habían sido vistos, a través de visiones que fueron, ellas mismas, posibilitadas por la fuerza de la ‘piedra santa’ en cuestión o por alguna de sus parientes-piedras extendidas en el valle. No puedo aseverar que las visiones del futuro que articulan lo que hoy en día los mismos habitantes del valle refieren con la palabra en español ‘profecía’ hayan sido ‘vistas’ específicamente en el lugar del *renü* de pitril. Sin embargo, la conexión entre *renü* y capacidad para ver el futuro son propias de un mundo de relacionamientos, fuerzas y temporalidades pewenche que aún persiste. Y una de las maneras en las que esta realidad persiste es a través de la circulación de la profecía en las distintas comunidades pewenche ubicadas a lo largo del río Queuko.

34



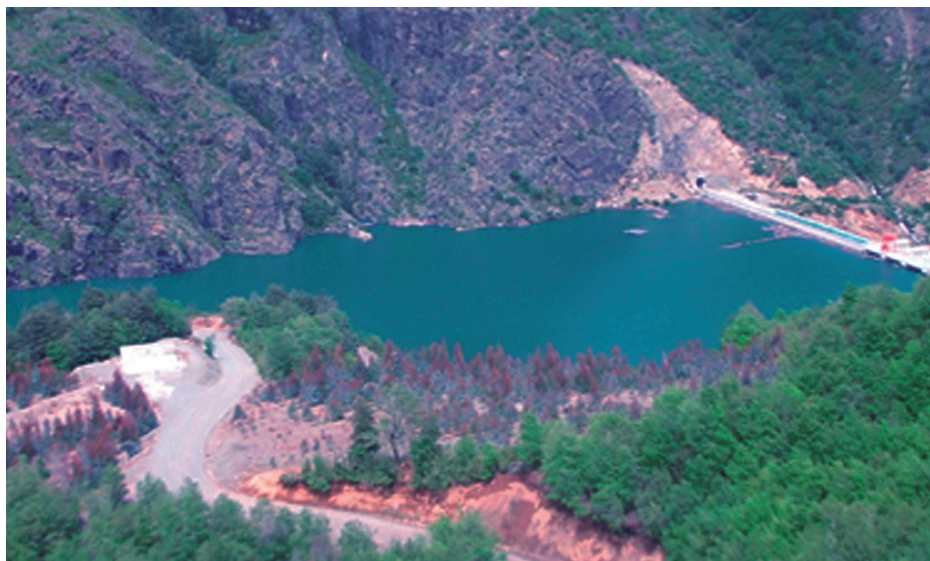
En la comunidad de cauñikú, colindante con pitril, un grupo de personas pwenche se reunió hace algunos años unidos por una preocupación política común respecto a cómo las generaciones de ‘gente nueva’ estaban cambiando de ‘mentalidad’, olvidando su historia como pueblo, sus antepasados, su lengua, su comida, sus rituales y su sabiduría. Por ello, este grupo de hombres y mujeres adultos decidió realizar una grabación audiovisual para entregar un mensaje a los más jóvenes y compartir con ellos algunas ‘visiones’ que los más viejos habían tenido sobre el futuro, visiones facilitadas en el pasado por el *nepen* de las ‘piedras santas’ y por visiones vistas en sueños (ch. *peuma*). Uno de los productores de este video resultó ser mi profesor de chedungun mientras llevaba a cabo mi investigación de terreno. En una de las lecciones él me mostró este video en la televisión de su casa. La transcripción que sigue es la traducción en vivo que mi profesor hizo del chedungun al español a medida que distintas personas de la comunidad ‘relataban’ en chedungun lo que había sido previsto por los antiguos en lugares similares al *reni*⁹:

Hace muchísimo tiempo –cuentan los ancianos–, cuando nuestra gente antigua aún escuchaba al *Gnenpin*, al dueño de las palabras, a los antiguos les fue revelado que un día nuestra sangre se mezclaría muchísimo con la sangre de otros. Nuestra gente antigua sabía lo que iba a pasar. Ellos sabían que un gran remolino de viento (ch. *buta moulen*) llegaría al valle y cuando eso suceda, decían los antiguos, debemos cuidarnos mucho. ¡El remolino ya ha llegado!

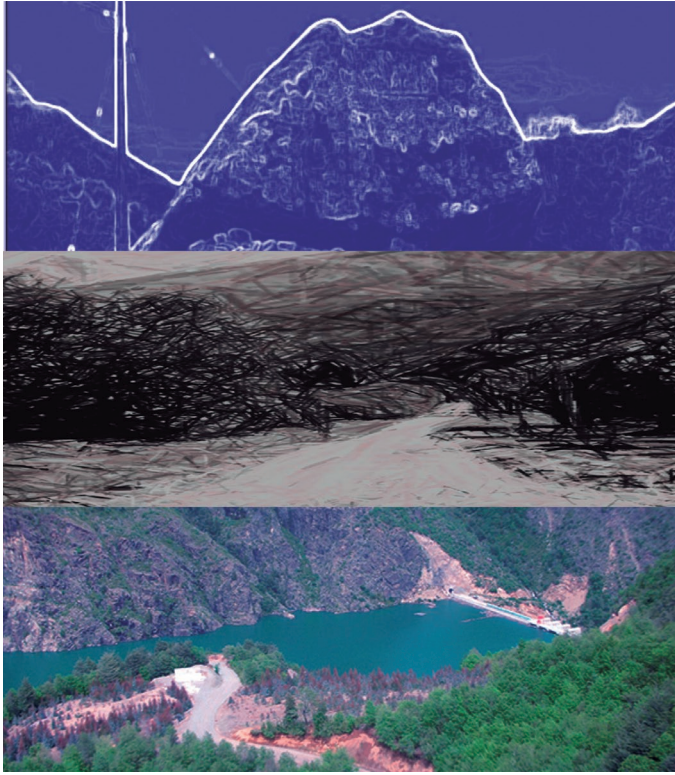


Nuestra gente antigua ya había previsto que un camino sería construido a través de las comunidades, que aparecería un sendero para los caballos que cruzaría las montañas hasta donde el sol se levanta, y que en ese lugar levantarían una ciudad. Esto aún no ha ocurrido... pero ocurrirá. Algún día estas cosas sucederán y cuando ustedes crezcan podrán comprobarlo. Habrá señales, ustedes se darán cuenta.

9 Estoy consciente de las innumerables equivocaciones que esta misma traducción implica y podría parecer reduccionista hacer caso omiso a la complejidad del proceso equivoco de traducción en este caso. Sin embargo, he decidido compartir este relato en español porque el video también lo incorpora como lengua en la que posiblemente la ‘gente nueva’ recibirá este mensaje. Para conflictos relacionados con la imposibilidad de traducción entre mundos inconmensurables ver Viveiros de Castro 2004 y Bonelli 2012.



Desde la tierra, crecerá el oro. Ustedes verán abundancia en las montañas. Eso tomará tiempo. Muchas cosas llegarán, mucho trabajo. Muchas cosas ajenas aparecerán. A cierto punto, Chile y Argentina estarán a punto de pelear, pero harán las paces. Habrá prosperidad, buena vida, trabajo. Pero, desde el cielo, un remolino gigante llegará, nuestros antepasados nos dijeron, y cuando el camino atraviese las montañas, por favor, tengan cuidado. Aconsejen a sus niños, fuerzas militares ocuparán el lugar, y aquellos que vivan cerca del camino sufrirán. No permanezcan cerca del camino. Los *winka* tendrán una guerra entre ellos, se pelearán entre ellos. En esos días, nosotros necesitaremos nuestro antiguo modo de vivir, si es que lo olvidamos, sufriremos enormemente. Sufriremos porque no seremos capaces de recolectar nuestra comida natural... Hoy en día todo lo que tenemos es pan *winka*. ¡Pero no durará por siempre! Por eso no debemos dejar de lado nuestra comida, nuestras siembras, aun cuando mucha de nuestra comida ya haya desaparecido, a pesar de las sugerencias de nuestros antepasados... Por este motivo ustedes tienen que rezar a *Chao Ngenechen*, si es que quieren que él los reconsidere, si es que quieren que él les dé su sabiduría otra vez. *Ngenechen* nos escucha en chedungun, ya que es esa la lengua que nos fue dada. Si ustedes hablan vuestra lengua, *Ngenechen* los mirará. Él les dará la comida, y si oramos, podremos saber dónde encontrar la comida. Por eso no podemos olvidar de dar siempre las gracias en nuestro *nguillatun*, por toda la comida que se nos ha dado, porque la comida tiene fuerza, la comida tiene *newen*.



¿Qué puede una piedra? ¿de qué es capaz?

Volver a la pregunta inicial que propuse en este trabajo nos hace explícita la relación etnográfica que existe entre la profecía y la piedra. Recordemos que la capacidad de anticipar el futuro a través de visiones es una capacidad que muchos de los habitantes del valle del Queko recuerdan como inherente a los lugares *renü*, como capacidades propias de lo que hoy Renato llama ‘piedra santa’. De hecho, las previsiones del futuro que acaban de leer pueden ser consideradas como el resultado sociomaterial de una de las capacidades de la piedra de Pitiril en su calidad de *renü*, como el resultado de una serie de relacionamientos que existen en el mundo rural pewenche alrededor de su fuerza constitutiva o *newen*.

Incluso, la profecía pertenece a la misma red de relaciones y fuerzas a la que pertenece la ‘piedra santa’, red que posibilita un materialismo relacional en el que la piedra es capaz de anticipar futuros y resistir, al mismo tiempo, la apertura de caminos. La profecía, como expresión de un lugar constituido por entidades con distintas intensidades de fuerza o *newen*, evidencia la fuerza relacional de un mundo que resiste a la dictadura topológica, cronológica y lineal plegada en la piedra después de la construcción de caminos. Así, la profecía entendida como materialización de la capacidad de anticipar futuros —capacidad propia de los espacios *renü*—, permite dilucidar el tipo de relacionamiento fundamental necesario para la mantención de la vida *más allá* de la dictadura de los caminos del progreso y su temporalidad lineal. En la profecía, este relacionamiento se articula a través de tres elementos fundamentales:



Tres elementos que, en palabras de un anciano amigo pewenche, tendrían que ver con prácticas sociomateriales tendientes a ‘mantener lo que es realmente indispensable’. Consciente de que cada uno de estos elementos ameritaría la escritura de un texto etnográfico en sí mismo, lo que aquí me interesa es pensar literalmente la profecía como palabras que emanan desde el lugar de la piedra gracias a la intensidad de su *newen*, palabras que presentan visualmente a los habitantes del valle la posibilidad de un mundo o al menos de un lugar posible de ser habitado. Además, al evocar de alguna manera el interés de la TAR por descentrar la excepcionalidad de lo humano — que por cierto, no intenta ‘olvidar’ a lo humano—, las palabras proféticas que emanan desde la piedra en el lenguaje nativo escapan a la intencionalidad humana, del mismo modo en como el *newen* de la piedra resiste a la intencionalidad humana que busca abrir nuevos caminos y transformar la vida sin mantener lo que es en realidad indispensable.

Sin embargo, la piedra en Pitiril también es capaz de expresar otro tipo de palabras —de otra naturaleza, podríamos decir—, que más que anticipar futuros, lo que hacen es recordar un pasado y una ruptura. De hecho, las capacidades de la piedra en su calidad de *renü* parecieran estar, hoy en día, de alguna u otra manera paralizadas por las inscripciones que pueden ser literalmente vistas, leídas, sobre la piedra:

APERTURA CAMINO PRESIDENTE AUGUSTO PINOCHET

Al intentar hacer converger, analíticamente, estas distintas capacidades de la piedra, podríamos incluso pensar que es capaz de dar cuenta de las tensiones ontológicas que existen hoy en día en Alto Bío Bío. Dicho en otras palabras, el tipo de arqueología ontológica que he venido desarrollando en este trabajo da cuenta de cómo distintos modos de entender lo que es la vida (Escobar 2015) entran en tensión materialmente, sobre todo mediante el modo en el que distintas temporalidades aparecen plegadas en la piedra. El análisis de la materialidad de esta piedra y de las maneras en las que distintas temporalidades y ‘palabras’ aparecen plegadas en la piedra, hace necesario cultivar una sensibilidad etnográfica que no solo se concentre en analizar las ‘políticas del qué’ —y sus énfasis en las *prácticas* a través de las cuáles distintas realidades son *enactuadas*—, como proponían algunos integrantes

de la TAR, sino que también expanda esas indagaciones a las políticas del lugar que hacen posible la escritura etnográfica: las que provisionalmente he querido llamar 'políticas del dónde'.

La exploración etnográfica 'descentrada' de la piedra y las temporalidades presentes en ella y en los lugares constituidos con *newen*, nos invitan a repensar y cuestionar los lenguajes de las fuentes de inspiración conceptual que han sido útiles para armar el andamiaje de nuestro análisis. En este sentido, al considerar nuestros materiales etnográficos seriamente y efectuar el proceso de exhalación etnográfica que he propuesto como actividad necesaria en el diálogo con nuestras musas conceptuales inspiradoras, hay al menos dos conceptos genéricos de la TAR que se vuelve necesario provincializar o someter a un análisis simétrico poscolonial, para decirlo con las palabras de John Law y Wen-yuan Lin.

El primero de ellos es el concepto de multiplicidad. Las fuentes de inspiración conceptual que he referido en este artículo podrían fácilmente hacernos pensar que el modo en cómo esta topología temporal aparece plegada en la piedra responde a una especie de arqueología ontológica de la multiplicidad capaz de expresar la potencialidad política de los objetos en el aquí y ahora. Como hemos visto, originalmente, la idea de multiplicidad intentó dar cuenta de cómo distintas realidades eran *enactuadas* en prácticas que no derivaban en realidades plurales, ni unitariamente coherentes, sino que aparecían siempre como evocando *más de una realidad, pero menos de muchas*. Es importante recordar que esta multiplicidad surgió como producto conceptual desde el análisis etnográfico de prácticas científicas, o prácticas médicas, en el caso del trabajo de Mol. Como hemos ya visto, atender a las prácticas médicas humanas en un hospital de Holanda le permitió a Mol desestabilizar la coherencia unitaria del cuerpo que pretendía el discurso biomédico, dando cuenta de los procesos a través de los cuáles esa coherencia era producida.

En el caso de las comunidades pewenche del Alto Bío Bío en general y de la piedra en particular, pareciera que estuviésemos frente a prácticas totalmente distintas. En primer lugar, nuestro interés etnográfico no es un diagnóstico ni una enfermedad, es una piedra. Y es una piedra que en su calidad de *renü* propone realidades que exceden claramente a las prácticas humanas. La misma permanencia de la piedra en el valle a pesar de los caminos deja en evidencia que la fuerza del lugar, el *newen*, no es un producto derivado de prácticas humanas; no es un producto *enactuado* a través de prácticas, sino que las precede y las excede.

Además, la piedra no es un objeto que se manipule en las prácticas, por lo tanto, no son las prácticas las que hacen de la piedra algo múltiple, como en el caso del cuerpo múltiple del hospital holandés. En este sentido, usar el concepto de multiplicidad para pensar a la piedra no es algo que la misma piedra permita: las distintas temporalidades plegadas en la piedra pueden ser vistas como una invitación a repensar la pluralidad de temporalidades y relacionamientos que no necesariamente sean *más que uno y menos que muchos*.

De hecho, la 'piedra santa' y la 'piedra de Pinochet' parecieran ser una instanciación de la coexistencia de distintos mundos con distintas temporalidades en continua tensión que, a pesar de los mantra de los ECT sobre multiplicidad ontológica y ontología práctica, sí admiten algún tipo de pluralidad: la piedra como 'piedra de

Pinochet' puede ser entendida como un recuerdo material cronológico que indica una especie de congelamiento material parcial de la 'memoria del futuro' propia de la 'piedra santa'. Digo congelamiento parcial porque la 'piedra santa' con *newen* persiste ahí a pesar de los caminos, del mismo modo en como persiste la profecía en el valle del Queuko: profecía y 'piedra santa', en conjunto, indican un mundo donde la capacidad de recordar el futuro es posible y actualizable, y nos invitan a repensar la política más allá de la univocidad de un tiempo lineal.

En este proceso de exhalación etnográfica, el segundo concepto que deberíamos someter a escrutinio es el mismo concepto de 'objeto'. La piedra que hemos venido explorando hasta ahora no es un objeto científico, ni médico. Si tuviésemos que considerar a esta piedra como objeto, quizás podríamos decir que es un objeto chamánico, en cuanto es capaz de anticipar el futuro, o quizás un objeto histórico, en cuanto permite recordar la apertura de caminos. Además, podríamos decir que es un objeto recalcitrante o, al menos, un objeto que opone resistencia, que insiste en permanecer en su lugar a pesar de la historia. Sin embargo, todas estas atribuciones no tienen que ver con un objeto, como lo he dicho anteriormente, susceptible a ser manipulado en prácticas; el *newen* no se deja manipular en prácticas.

Además, las propiedades sociomateriales de la piedra no tienen nada que ver con las propiedades sociomateriales de un diagnóstico médico. Y más aún, no es claro por qué debiéramos considerar a la piedra como un objeto, siendo que la misma palabra objeto pertenece a una red de relaciones que no necesariamente responde al mundo relacional de la piedra y su *newen*. De hecho, la piedra de pitril nada tiene que ver con los objetos de la ciencia, aun cuando pueda servirnos de manera estratégica para desestabilizar los relatos universalistas y esencialistas de la naturaleza proclamados por ella.

Si consideramos a la piedra en su calidad de *renü*, podemos imaginar que las palabras que hacen referencia a las visiones proféticas emanan desde su propia fuerza o *newen*, lo que evidencia que palabras y lugares están en una relación de profunda inmanencia. De alguna manera, así como algunos pensadores de la TAR han propuesto imaginar la teoría como 'atravesando' lo empírico, en Alto Bío Bío la profecía *atraviesa* la piedra en un modo bien literal. No obstante, esta no deja de ser más que una evocación imaginada por mí mismo, el etnógrafo, dado que la misma distinción entre lo teórico y lo empírico no tiene mucho sentido en un mundo donde las teorías solo en parte refieren a la intencionalidad y producción humana.

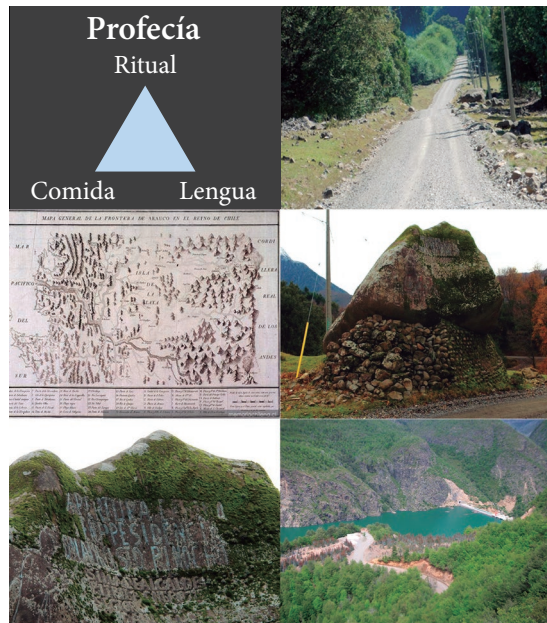
Así las cosas, lo que me interesa enfatizar en este trabajo es simplemente que las proposiciones de una disciplina, si bien útiles para indicar mundos posibles, nos confrontan siempre con el riesgo de ejercer una asimetría colonial, poco reflexiva y poco crítica respecto al uso de los lenguajes vernaculares y disciplinares que habitamos cuando relatamos y escribimos nuestras reflexiones etnográficas. El hecho mismo de que este texto se encuentre escrito en español no es trivial y me hace parte de un proceso de producción de conocimiento que no puede escapar, por definición, a la posibilidad constante de estar equivocado, es decir, a la posibilidad de usar, muchas veces sin saberlo, los mismos términos o conceptos para referir a realidades distintas (Viveiros de Castro 2004).

Tal condición nos enfrenta a la necesidad de considerar como parte de lo que he denominado 'políticas del dónde' la propia lengua del etnógrafo al momento de

escribir. En efecto, no es menor el hecho que yo escriba estas exhalaciones conceptuales como respuesta a mis musas conceptuales inspiradoras en español. Incluso, es muy probable que estas palabras no viajen de la misma manera en como viajan los constructos conceptuales gestados en la academia euroamericana. En realidad, no es posible saber cómo viajarán estas palabras, ni cómo la piedra y su *newen* podrán interferir en el modo en como nosotros mismos (los lectores) visualizamos nuestros propios modos de hacer política o, aún más, comprendemos lo que es ‘hacer política.’

Por el momento, la única invitación plausible que me parece pertinente hacer al lector es la de no olvidar que lo que la TAR nos ofrece no es una teoría, sino más bien un conjunto de sensibilidades (Mol 2010) que descentra la excepcionalidad de lo humano, pero sin olvidarse de lo humano. En este espíritu, creo que muchos etnógrafos podrían beneficiarse de intentar desarrollar una sensibilidad etnográfica que, en el gesto de agradecer a sus musas conceptuales inspiradoras y a sus productivos énfasis en las *políticas del qué*, se proponga generar nuevas preguntas y lenguajes etnográficos a través de un nuevo foco que explore las *políticas del dónde*, políticas para la cuales la fuerza —*newen*— de los materiales etnográficos implique siempre un proceso de exhalación etnográfica que responda de forma creativa a sus musas inspiradoras con lenguajes insospechadamente renovados, simplemente porque, al igual que la piedra de Renato, “cada concepto tiene una historia, no es un concepto así no más”.

El objetivo último de estas políticas, como ya lo he señalado, es crear un espacio conceptual que permita que las características propias de los mismos materiales etnográficos establezcan los términos conceptuales a través de los cuales ellos se expresan en la escritura etnográfica. De alguna manera, este interés por desentrañar etnográficamente las ‘políticas del dónde’ puede ser visto como un modo operativo para llevar a cabo la simetría poscolonial en ECT propuesta por John Law y y Wen-yuan Lin, como un ejercicio que intenta provincializar aquellos mantras disciplinares gestados en lenguajes euroamericanos. En ese sentido, ofrezco este texto como una invitación a explorar las impredecibles formas que pueden tomar los procesos de provincialización o exhalación etnográfica, aún consciente de que mis musas conceptuales no estén habituadas a conversar a través de indefinibles palabras de piedra:



Referencias

1. Aylwin, José. 2002. "The Ralco Dam and the Pehuenche People in Chile: Lessons from an Ethno-Environmental Conflict". Ponencia presentada en Towards Adaptive Conflict Resolution: Lessons from Canada and Chile, Centre for the Study of Global Issues, University of British Columbia, Vancouver, Canada.
2. Bengoa, José. 2000 [1985]. *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago: Lom.
3. Blaser, Mario. 2013a. *Un relato de la Globalización desde el Chaco*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
4. Blaser, Mario. 2013b. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54 (5): 547-568.
5. Bonelli, Cristóbal. 2012. "Ontological disorders: nightmares, psychotropic drugs and evil spirits in southern Chile". *Anthropological Theory* 12 (4): 407-426.
6. Bonelli, Cristóbal. 2014. "What Pehuenche blood does: hemic feasting, intersubjective participation, and witchcraft in Southern Chile". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 105-127.
7. Bonelli, Cristóbal. 2015. "To see that which cannot be seen: ontological differences and public health policies in Southern Chile". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (4), 872-891.
8. Callon, Michel. 1986. "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay". En *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, editado por John Law, 196-223. Londres: Routledge.
9. Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
10. Course, Magnus. 2012. "The birth of the word: Language, force, and Mapuche ritual authority". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 1-26.
11. De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics.'" *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
12. Deleuze, Gilles. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit.
13. Escobar, Arturo. 2015. *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
14. Foerster, Rolf. 2004. "¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile". Tesis doctoral, Universidad de Leiden.
15. Gad, Christopher y Casper Bruun Jensen. 2014. "The Promises of Practice". *The Sociological Review* 62 (4): 698-718.
16. Galison, Peter. 2003. *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps: Empires of Time*. Nueva York: Norton.
17. Helmreich, Stefan. 2011. "Nature/Culture/Seawater". *American Anthropologist* 113: 132-144.
18. Jensen, Casper Bruun. 2004. "A nonhumanist disposition: On performativity, practical ontology, and intervention". *Configurations* 12 (2): 229-261.
19. Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
20. Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Nueva York: Harvester-Wheatsheaf.
21. Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
22. Latour, Bruno y Peter Weibel. 2005. *Componiendo las Cosas Públicas - Atmósferas de Democracia*. Cambridge: MIT Press y ZKM Karlsruhe.
23. Law, John. 2009. "Actor-network theory and material semiotics". En *The new Blackwell companion to social theory*, editado por Bryan S. Turner, 141-158. Oxford: Blackwell.

24. Law, John, y Annemarie Mol. 2008. "The actor-enacted: Cumbrian sheep in 2001". En *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, editado por Lambros Malafouris y Carl Knappett, 57-77. Nueva York: Springer.
25. Law, John y Wen-yuan Lin. 2015. "Provincialising STS: postcoloniality, symmetry and method". *Heterogeneities* (blog), disponible en <http://www.heterogeneities.net/publications/LawLinProvincialisingSTS20151223.pdf>
26. Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques*. Nueva York: Basic Books.
27. M'charek, Amade. 2014. "Race, Time and Folded Objects: The HeLa Error". *Theory, Culture & Society* 31 (6): 29-56.
28. Millalén, José. 2006. "La sociedad mapuche prehispánica: *Kimiün*, arqueología y etnohistoria". En ¡...Escucha, *winka...*!, editado por Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, 17-52. Santiago: Lom.
29. Mol, Annemarie. 1999. "Ontological politics. A word and some questions". En *Actor network theory and after*, editado por John Law y John Hassard, 74-90. Oxford: Blackwell.
30. Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
31. Mol, Annemarie. 2010. "Actor-Network Theory: sensitive terms and enduring tensions". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft* 50: 253-269.
32. Moraga, Jorge. 2001. *Aguas Turbias. La Central Hidroelectrica Ralco en el Alto Bio Bio*. Santiago: OLCA.
33. Morita, Atsuro, Marisol de la Cadena, Marianne E. Lien, Mario Blaser, Casper Bruun Jensen, Tess Lea, Heather Anne Swanson, Gro B. Ween, Paige West y Margaret J. Wiener. 2015. "Anthropology and STS: Generative interfaces, multiple locations". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 437-475.
34. Serres, Michel y Bruno Latour. 1995. *Conversations on Science, Culture and Time*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
35. Scholte, Bob. 1984. "Reason and culture: The universal and the particular revisited". *American Anthropologist* 86 (4): 960-65.
36. Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1004. Cambridge: MIT Press.
37. Stengers, Isabelle. 2011. "Comparison as a matter of concern". *Common Knowledge* 17: 48-63.
38. Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
39. Strathern, Marilyn. 1999. *Partial Connections: Updated Edition*. Lanham: AltaMira Press.
40. Strathern, Marilyn. 2011. "Binary License". *Common Knowledge* (Special issue: "Comparative relativism: symposium on an impossibility") 17 (1): 87-103.
41. Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. "Anthropology And Science". *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
42. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 3-22.
43. Woolgar, Steve y Javier Lezaun. 2013. "The wrong bin bag: a turn to ontology in Science and Technology Studies?" *Social Studies of Science* 43: 321-340.