

## Las buenas distancias: conexiones parciales para una antropología de las existencias

Francisco Pazzarelli<sup>1</sup> y Santiago Martínez Medina<sup>2</sup>

### Introducción

La actual crisis ecológica y humanitaria nos ha obligado a observar otras ontologías y composiciones del mundo, abordándolas como inspiraciones o ejemplos. Siempre bajo el riesgo de las trampas de la tolerancia y el utilitarismo académico, los otros mundos y sus verdades se han convertido en interlocutores con los cuales dialogar y generar alianzas frente a los desafíos impuestos a la existencia común. Esta propuesta de número monográfico parte de comprender este panorama como un momento novedoso en la relación con la alteridad. Ya no se trata pues solamente de describir la diferencia como parte de una indagación sobre las posibilidades de lo humano, sino de elaborar un diálogo en el cual muchas de las claves para la supervivencia de todos puedan encontrarse en la diferencia. Claramente los peligros de esta tarea son muchos, y ante ello se impone el cuidado. Nos moviliza entonces la pregunta por cómo hacer ese mundo común sin que ese mundo sea unívoco.

Las “buenas distancias” constituyen, según Lévi-Strauss, parte de una filosofía amerindia que subraya la necesidad de un arbitraje constante sobre la proximidad y lejanía de las relaciones entre personas y entre personas y cosmos (Levi-Strauss 1970). Tal y como es recuperada en los mitos, las buenas distancias evitan tanto las conjunciones como las disyunciones excesivas (entre tierra y cielo, por ejemplo), y así fabrican un espacio propio para la vida; alertan, al mismo tiempo, sobre la necesidad de la relación y sobre los peligros de la identificación extrema. Entre la soledad absoluta y la identidad plena, se encuentra entonces un vector de relación que permite la vida. Ese vector es la diferencia, que debe ser sostenida y cuidada.

Las buenas distancias son, entonces, la base de una ética que se expresa en contra de la colonización de aquello que no es propio. Y en tanto política, las buenas distancias nos fuerzan a imaginar un mundo cuyas expectativas de conexión con los otros no pase por su reducción a nuestros valores, juicios, categorías ni, especialmente, explicaciones. Este número monográfico dialoga, de diferentes maneras, con los desafíos que una ética y una política de las buenas distancias impondría sobre el quehacer antropológico (y, podríamos decir, sobre cualquier ciencia social): es decir, el reto simultáneo de reconocer las premisas vitales de los mundos de nuestros inter-

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Córdoba y CONICET. [franciscopazzarelli@ffyh.unc.edu.ar](mailto:franciscopazzarelli@ffyh.unc.edu.ar).

<sup>2</sup> Universidad El Bosque y Universidad Nacional de Colombia. [santiagommo@gmail.com](mailto:santiagommo@gmail.com).

locutores y de conectarnos con ellos mediante encuentros que valoren y privilegien el cuidado de las distancias que nos constituyen.

Podría decirse que la Antropología siempre se ha ocupado de las distancias. Aquellas que existen entre culturas, etnias, mundos y que emergen bajo la forma de distintos tipos de diferencias. Una historia de los modos en que estas diferencias fueron pensadas y tratadas constituiría, sin duda, una historia del propio camino recorrido por la disciplina. La diferencia —la distancia— que nos interesa rescatar aquí es aquella que refiere a las potencias de la vida: las maneras de reivindicar un mundo y sus formas de composición, los motores y chispas que las personas reconocen como indispensables y en las que confían para vivir e imaginar el mundo que habitan y los futuros posibles. En el medio de una crisis climática-ambiental global, pero también de inúmeras avanzadas extractivistas que arrasan con los territorios indígenas y campesinos en toda Sudamérica, las preguntas son precisas y nos obligan a pensar dónde aterrizar (Latour 2019): lo que está en juego es aquello que resulta más valioso para la existencia.

Existen, así, dos paradigmas para pensar la composición de mundos y para imaginar las distancias que los separan: aquellos que tratan a la diferencia como algo a ser englobado, asimilado e incorporado en función de la expectativa de una totalidad final, homogeneizante; y aquellos que lidian con la diferencia desde una perspectiva no englobante ni totalizante, que estimulan las conexiones parciales y la producción de nuevas distinciones. Podríamos traducir a estos pares como las distinciones que existen entre convención e invención (según Wagner 1981) o entre multiculturalismo y multinaturalismo (según Viveiros de Castro 2004), entre otras formas posibles. En todo caso, lo que interesa rescatar es una distinción fundamental entre ambas formas: mientras las primeras intentan suprimir las distancias, supeditando todas las formas posibles de mundo a una única y mayoritaria; las segundas valorizan los cruces diferenciadores y encuentran en la diferencia la potencia que los hace vivir. Las buenas distancias, entonces, se mantienen bajo la forma de conexiones parciales y se proponen aumentar las fuerzas de ambos lados, propiciando contagios que permitan fabricar y sostener mundos más robustos.

La distancia tiene, no obstante, otras declinaciones: en ciertos casos, son buenas para escapar de las potencias de la des-vitalización. En general, estas últimas suelen tomar la forma del mundo Moderno, tal y como fue descrito por Latour (2007), lo que incluye a la Ciencia con mayúsculas. Si siguiéramos los consejos de esta Ciencia, el *ethos* que la Antropología debería reivindicar sería el de una desconfianza constante sobre aquello que observa, lo que aseguraría una adecuada objetividad y habilitaría el ejercicio de desentrañamiento propios del oficio de interpretación. Este *ethos* permitiría, justamente, reducir las distancias con lo observado para, finalmente, poder explicarlo bajo premisas generales; cualquier otro tipo de aproximación, caería en las redes de la inocencia y la credulidad. Resta decir que la idea de desentrañamiento, como modo de revelación de las premisas de los mundos de nuestros interlocutores, aproximaría la indagación social a la práctica de la evisceración (desentrañar: quitar las entrañas a algo), que permite conocer las cosas desde cerca, pero a costa de quitarles vida. Una Antropología de las buenas distancias, en cambio, se propondría lo contrario: experimentar con formas de práctica y pensamiento que permitan conectarnos para aprender de los mundos ajenos, sin que ese acercamiento suponga un peligro para los espacios vitales que nuestros interlocutores defienden.

Pensar las diferencias desde este lugar es una forma de conectarnos con aquellos grupos que hacen del mantenimiento de estas distancias una forma privilegiada de fabricación de mundos. La cosmopraxis del *cruce* entre los afroindígenas zañeros, de los *veedores* de la *caatinga* bahiana y de los salineros en el altiplano argentino, son tres ejemplos de mundos relacionales donde las buenas distancias son indispensables para la fabricación de un mundo de diferencias que no se cancelen. Como en la propuesta *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui 2018), se trata de explorar la potencia de los mundos mezclados que valoran las distancias, aunque deseen conectarse, siempre parcialmente (Strathern 1991), con ellas.

Al mismo tiempo, la atención a las potencias de mundo es una manera de reterritorializar la clásica diferencia nosotros-ellos. Desde este punto de vista, es posible “fomentar un medio” (Stengers 2005) y explicitar las distancias de mundos incluso allí donde la diferencia cultural o social parece ser mínima, como en las descripciones de las mujeres urbanas sahumeras del litoral paranaense. Inspirados en Stengers pensamos que debemos dar espacio a las ideas y prácticas que desafían nuestro entendimiento, pero sin necesidad de cerrarlas: se trata de hablar sobre y con ellas, aunque esto suponga asumir que no podemos entenderlas o habitarlas completamente. Dejarles una salida o describir sin sobredeterminar (Viveiros de Castro 2004; de la Cadena 2015) sería una forma de mantener ese saludable intervalo con aquello que nos interesa conocer, de tal forma que nuestro conocimiento no clausure la posibilidad de las ideas y prácticas con las cuales nos relacionamos. Nos recuerda Stengers que

El problema de cada práctica es cómo fomentar su propia fuerza, hacer presente lo que hace que los practicantes piensen, sientan y actúen (...) pero es un problema que también puede producir una unión experimental entre prácticas, una dinámica de aprendizaje pragmático de qué funciona y cómo. Este es el tipo de “entorno” activo y propicio que las prácticas necesitan para poder responder a los desafíos y experimentar cambios, es decir, desplegar su propia fuerza (Stengers 2005: 195).

De esta manera, este tipo de aproximaciones empíricas constituyen una posibilidad de habilitar otras narrativas sobre lo que el mundo ha sido y puede ser. La etnografía y la descripción, en este punto, asumen su carácter más especulativo en el sentido que Haraway le da al término, como una operación interesada en hacer vivir mundos que, a primera vista, parezcan imposibles.

De alguna manera, todo esto nos permitiría reconocer (al menos, especular) que dentro de nosotros existen también aquellas líneas de fuga que nos conectan con las posibilidades virtuales de otras realidades, de otros mundos no moldeados por el capitalismo y su pulsión de muerte. E incluso, en las versiones más esperanzadoras de estas propuestas, estos virtuales podrían ser activados y desplegados cuando son colocados en resonancia con la fuerza de los mundos *ch'ixi*. El oficio antropológico que reivindica este monográfico, entonces, asume como su responsabilidad la tarea de describir exhaustivamente los mundos de nuestros interlocutores, siempre manteniendo una buena distancia capaz de fabricar espacios intermedios vitalizantes, para con ello, no solamente dar cuenta de la diferencia y de sus potencialidades para pensar el mundo del presente, sino también para hacer diferencia con la diferencia,

o hacer *diferencia juntos* (Verran y Christie 2011), en el marco de una ecología de prácticas (Stengers 2005).

Este potencial creativo del trabajo antropológico es reclamado por los artículos incluidos en este número monográfico. Por ende, el lector puede aproximarse a cada propuesta con una pregunta de índole metodológica. Encontrará distintas maneras de asumir el reto de producir una serie de vínculos empíricos y conceptuales con otras maneras de hacer el mundo y que encuentran, a su manera, la buena distancia para cada caso. En su conjunto podemos decir entonces que no hay una sola forma de procurar estos intervalos. No se trata de hacer recetas que puedan aplicarse a distintos contextos, porque en sí misma la aplicación y el contexto forman parte de una postura frente a la diferencia que asume una generalidad jerárquicamente superior que ordena lo que se aplica y el dónde se lo aplica. Sin embargo, nos atrevemos a proponer que aquellos ejercicios en los que se produce la diferencia tienen en común que al final nos ofrecen un mundo aún más diverso y complejo. Contrario a la tarea usual de la colonialidad del saber que se preocupa por la explicación del todo, el mundo resultado de trabajar con y por las diferencias es, al final, múltiple: hacer conexión parcial es “una contra” que nos previene de la fantasía moderna que asimila la mejor explicación con aquella que reduce lo descrito a la descripción misma. La buena distancia mantiene entonces la sensación propia de exceso frente a todo con lo que trabajamos, y en ese sentido, es siempre una apertura que debe mantenernos alerta en contra de la tendencia moderna a entender como una forma de agotar la experiencia misma del conocimiento.

\*\*\*

Iniciamos este recorrido con la cuidada etnografía de Luis Reyes Escate, que nos introduce al mundo “plegado” de las personas de Zaña, pueblo de la región peruana de Lambayeque. Mediante una descripción y análisis que acompaña las palabras y prácticas de los zañeros, este texto hace del encuentro el motivo principal de su argumento. En Zaña existe lo que usualmente podría traducirse como relación interétnica, entre población negra (africanos y afrodescendientes) e indígena (de la costa y los Andes); pero aquí esta relación es rápidamente reconceptualizada como una “afroindígena” (sin guión, y apelando a Marcio Goldman 2014) y caracterizada por las operaciones sociocosmológicas del “cruce” y del “pliegue”. Ambos conceptos, sobre los que el autor discute detalladamente con sus interlocutores, permiten dar cuenta, simultáneamente, de todos los atravesamientos de mundos que incluyen a “afros” e “indígenas”, pero también a vivos y a muertos, al pasado y al presente y a las fuerzas del adentro y del afuera. De algún modo, la vida zañera se expresa en las técnicas que permiten mantener las relaciones entre estos diferentes lados del cosmos, colocando en primer plano un asunto que es crucial para este monográfico: la responsabilidad, al decir de Haraway (2019), para componer y sostener los mundos habitados.

La etnografía de Gabriel Rodrigues Lopes, en este sentido, nos trae un detallado registro de los modos en que el agua, en sus diferentes formas, se comunica y afecta a los *caatingueiros* de Bahía, en Brasil, quienes, a su vez, se involucran en su cuidado y reproducción. Fruto de una larga conversación, el texto nos conduce por el camino que hace posible que los *vedores* que *rastejam* las venas subterráneas hallen el agua necesaria para el riego y el consumo de los seres que se encuentran sobre el

suelo. El *rastejar* es explorado aquí en sus más diversas modulaciones, como una tecnología que permite escuchar y sentir las aguas subterráneas, pero también como la posibilidad de dejarse afectar corporalmente por las cualidades, cantidades y texturas líquidas. Se trata de un modo de relación que permite conocer (y componer, podríamos decir) a *vedores* y a aguas al mismo tiempo. Frente a los desafíos de una crisis climática y de saberes técnicos occidentales que intentan responder al problema, el autor nos fuerza también a considerar seriamente los saberes vitales de la *caatinga* para dejarnos afectar, ahora nosotros, por la experiencia de un mundo vivo.

El trabajo de Luisa Elvira Belaunde y Juana Valentina Nieto Moreno vuelve a colocar la responsabilidad en primer plano, esta vez desde la perspectiva murui, pueblo indígena amazónico de la frontera peruana-colombiana, sobre las interrelaciones entre cuerpo y clima. Las autoras nos presentan las reflexiones indígenas sobre la importancia de la menstruación femenina para entender ciertos desequilibrios climáticos, conocidos en la región como *friajes*, lo que constituye una verdadera cosmo-climatología. Los vientos, lluvias y bruscos descensos de temperatura que caracterizan a estos momentos se vinculan, según los diversos testimonios presentados, con las capacidades femeninas por gestionar correctamente los flujos de sangre. El texto nos muestra, así, las condiciones de un mundo caracterizado por cuerpos-persona y cuerpos-territorio, cuyas experiencias y afecciones se extienden más allá de los límites de cualquier idea de individuo, desafiando también los recursos de las ciencias climáticas de Occidente. Al mismo tiempo, saber y poder pasan a constituir fuerzas fuertemente corporizadas que exigen la materialidad de cuerpos y sustancias como materia prima para pensar e intervenir el mundo.

Las continuidades entre mundo y cuerpo son también resaltadas por el texto de Emilio Robledo, interesado en estudiar los modos en cómo los indígenas qom del Chaco argentino piensan y viven el mundo de los artefactos, de las técnicas y del poder. El autor nos presenta una etnografía marcada por el diálogo con sus interlocutores qom respecto del origen mítico y no humano de ciertos objetos que infunden poder en las personas, las afectan de diferentes maneras, y las ayudarán a desarrollar diferentes capacidades “técnicas” para *hacer* cosas. En este contexto, cuerpo, artefacto y técnica devienen interdependientes y son el fundamento para el desencadenamiento de otras relaciones que colaboran a dar forma al mundo conocido, entre ellas la fabricación y sostenimiento de redes de parentescos. En este punto, el mundo qom solo puede ser aprehendido en un particular “cruce”, para retomar la categoría de Reyes Escate, entre la realidad presente y el mito, entre el pasado y el presente, entre los desafíos actuales y los saberes y memorias de los ancestros. Se trata de un mundo de capas que se afectan mutuamente y cuyas relaciones deben ser responsablemente cuidadas.

Esta sucesión de estratos ontológicos es recuperada en el texto de Mario Rique Fernandes bajo la forma de “palcos” sucesivos, visibles e invisibles, que interactúan en la política de los apurinã del río Purus, en la Amazonia brasileña. La descripción etnográfica de las distintas dimensiones implicadas en una asamblea indígena que reúne a diferentes comunidades, deja en evidencia que la política no es solamente un asunto humano. La aldea elegida para reunir a la gente y llevar adelante la reunión termina por constituir en sí misma un espacio vivo, donde las huellas del pasado se hacen sentir en la forma de presencias que afectan, de maneras más o menos radicales, la vida de los participantes de la asamblea. Recuperando los aportes de Tsing (2020), el autor se refiere a estos espacios como “paisajes embrujados” que acosan

el presente y exigen ser descritos como parte de las relaciones en curso. De algún modo, se trata de considerar la particular existencia de esta “naturaleza”, que irrumpe y acosa desde su propia infraestructura, “paisajes”, huellas y objetos.

La pregunta por la composición del mundo es también la que se hace el texto de Hanne Cottyn y Víctor Zenteno, en el que nuevamente el mundo de las aguas subterráneas asume protagonismo, pero esta vez en el altiplano boliviano, en la comunidad de Peñas. Los autores desarrollan un trabajo etnográfico que considera, simultáneamente, los saberes campesino-indígenas sobre el mantenimiento de las aguas y las intervenciones y discursos técnicos “modernos” sobre el tema. Las técnicas locales valoran y sostienen una extensa red de galerías y acequias que se conectan subterráneamente y por la superficie, que permiten cuidar, ahorrar y acumular agua destinada a la vida de los seres. El cuidado sostenido de este sistema en el tiempo se presenta a los autores como una operación, ancestral y continua de “infraestructurar” el mundo: una tarea de transformación y estratificación material que permite hacer habitable la región. Durante las últimas décadas, esta composición se ha visto interpelada por otras operaciones que actúan de formas más radicales, como aquellas vinculadas con la minería. Al traducir estas intervenciones como formas, siempre incompletas, de “infraestructurar”, los autores consiguen mostrar cómo los diferentes “saberes” tienen efectos concretos sobre la propia formación y estratificación del mundo, apuntando a estos mismos espacios como los lugares de fricciones, equivocaciones y luchas más explícitas.

El texto de Luis Mafferra y Claudia Amuedo se introduce en una discusión similar al abordar, histórica y arqueológicamente, los modos en que los mundos del desierto y del oasis fueron y son fabricados y disputados en el norte de Mendoza, en Argentina. A través de una exploración diacrónica de la constitución material de los “paisajes forestales”, los autores dan cuenta de los diferentes modos en que un “mismo” mundo puede ser intervenido y alterado. Fricciones y equivocaciones se modulan aquí en un contexto claro de colonización y subalternización de los modos nativos de vivir el mundo, que se expresa en la manipulación de otros seres vivos, tales como la introducción o retiro de especies vegetales. Podría decirse que se trata de diferentes operaciones de “infraestructuración” en una lucha constante y sostenida que nos obliga a considerar las consecuencias de los procesos históricos de modificaciones ambientales.

Si, como subrayan los autores mencionados hasta aquí, los mundos que habitamos actualmente son el resultado de capas de materia y sentido acumuladas históricamente y en fricción, el texto de Celeste Medrano y David Jiménez Escobar nos traen un “ejemplo” (Viveiros de Castro 2019) de cómo componer mundos en contextos mezclados o *ch'ixi*. Su texto explora los saberes y técnicas de las “sahumeras” de las áreas urbanas de Santa Fe y de San José del Rincón, en Argentina, mujeres dedicadas a la recolección y elaboración de ramos de hierbas (sahumos) que se utilizan, mediante quema, para la curación de diferentes desequilibrios corporales. Además del registro de conocimientos sobre las fuerzas que animan y vinculan a mujeres y plantas en este litoral fluvial, el texto se pregunta sobre la potencia de estas prácticas y reflexiones a la hora de imaginar nuevas composiciones de mundos. En diálogo con las obras de Stengers (2005) y Latour (2007), las técnicas sahumeras emergen como formas de interrogarnos sobre los mundos urbanos y “modernos” que no resignan aquellos saberes, mágicos y mezclados, y que, por el contrario, aspiran a reactivarlos y reactualizarlos para imaginar otros futuros. En estos ejemplos, cone-

xiones parciales y equivocaciones constituyen recursos conceptuales que permiten traducir y potenciar este tipo de prácticas.

Los mismos conceptos son movilizados por la etnografía de José María Miranda Pérez, quien nos convoca a seguir pensando en las composiciones de mundos caracterizados por múltiples fricciones, esta vez desde las Salinas Grandes de Jujuy, Argentina. Su trabajo nos acerca a la cosmopraxis indígena de las tierras altas jujeñas marcadas por el “pedir permiso” como forma privilegiada de relación con los diferentes seres del cosmos, especialmente Pachamama, en un territorio amenazado por la megaminería del litio. Esta cosmopraxis, explorada también por otros autores en los Andes (de Munter 2016), es capaz de extenderse hacia la relación con otro tipo de colectivos no locales, como aquellos interesados en el arte contemporáneo de denuncia, aunque esto suponga siempre fricciones en relación a los intereses y a las fuerzas, humanas o no, que pretenden movilizar. En diálogo con sus diferentes interlocutores, el autor reconstruye las redes que vincularon momentáneamente a comunidades indígenas, artistas y Pachamama, destacando los equívocos existentes y las reflexiones locales sobre los peligros que ciertas prácticas externas pueden representar cuando no toman en serio la necesidad de “pedir permiso”. El cuidado de estas prácticas es lo que permite continuar referenciando a aquella responsabilidad como inherente a cualquier constitución de mundo.

La propuesta de Juan Javier Rivera Andía se pregunta también por la composición de mundos cuya conexión parcial vincula y, al tiempo, separa. Su artículo reflexiona así directamente sobre las fronteras entre lo existente y lo no existente, entre aquello que es concebido —incluso como diferencia— y lo que no entra, siquiera, en la comprensión de lo que es. En este sentido su propuesta nos recuerda que no hay un lugar desde el cual todo sea aprehensible, particularmente en la medida en la que son prácticas y dispositivos los que hacen hacer a las cosas. En el caso específico del área Cañaris (en el norte del Perú), un explorador científico italiano y unos “indios” cañarenses, entre finales del siglo XVIII y finales del siglo XIX, se valen de dispositivos disímiles para la constitución de entidades diversas a administrar: un conjunto de recursos (una geografía) y un conjunto de tierras que cultivar por los indios. El resultado es un territorio que no es único, y cuya diferencia está enmarcada en las distintas maneras de relacionar el lugar con entidades humanas y no humanas. Su mensaje final, en clave de invitación, es a fijarnos con mayor vigor en los dispositivos ontológicos “endógenos” a partir de los cuales se constituyen personas, territorios y cosas, especialmente si no se corresponden con nuestras propias maneras de hacer la diferencia, razón por la cual permanecen parcialmente “invisibilizados”, incluso y especialmente, como diferencia.

## Referencias

- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Munter, Koen. 2016. “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara”. *Chungara* 48 (4): 629-644.
- Goldman, Marcio. 2014. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo* 23 (23): 213-222.
- Haraway, Donna. 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- . 2019. *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. *El origen de las maneras de mesa*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Stengers, Isabelle. 2005. "Introductory Notes to an Ecology of Practices". *Cultural Studies Review* 11 (11): 183-196.
- Strathern, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Nueva York: AltaMira Press.
- Tsing, Anna. 2020. "O Antropoceno mais que Humano". *ILHA. Revista de Antropologia* 23 (1): 176-191.
- Verran, Helen y Michael Christie. 2011. "Doing Difference Together: Towards a Dialogue with Aboriginal Knowledge Authorities through an Australian Comparative Empirical Philosophical Inquiry". *Culture and Dialogue* 1 (2): 21-36.
- 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 (1): 3-22.
- . 2019. "On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". *Current Anthropology* 60 (20): s296-s308.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.