

Entrevista a Marisol de la Cadena¹

Marisol de la Cadena es profesora del departamento de Antropología Sociocultural en la Universidad de California-Davis. Es licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, y realizó sus estudios de posgrado en la Universidad de Durham (en Inglaterra), en la École des Hautes Études (París) y en la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos), donde obtuvo su PhD en Antropología. Sus temas de interés giran en torno al estudio de la política, multiespecies (o multientidades), indigeneidad, antropología histórica y ahistórica, antropología mundial y antropología de los mundos. En todas estas áreas, su énfasis de trabajo es la relación entre conceptos y métodos, así como en los interfaces como sitios analíticos. Marisol de la Cadena es, además, autora de *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991* (2000), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, en coedición con Starn (2010), y de su más reciente libro *Seres-Tierra. Ecologías de práctica a través de mundos en los Andes* (2015).

En esta entrevista, la socióloga Deborah Delgado² conversa con Marisol de la Cadena tras ser invitada a la PUCP para ofrecer la conferencia magistral «¿Y si la naturaleza no es común?» del Seminario Internacional Género y los Bienes Comunes.

Deborah Delgado (DD). Bienvenida, Marisol. Gracias por estar con nosotros hoy día. Gracias, también, a la revista *Debates en Sociología* de la Universidad Católica del Perú por organizar esta invitación.

Marisol de la Cadena (MC). Gracias por invitarme.

¹ Entrevista realizada el 22 de julio de 2019.

² Profesora auxiliar del Departamento de Ciencias Sociales, sección Sociología, PUCP.



DD. Es un gusto tenerte en Lima. Marisol nos ha visitado con el motivo de ofrecer la conferencia magistral «¿Y si la naturaleza no es común?», en el marco del Seminario Internacional Género y los Bienes Comunes. Por eso mismo, en esta entrevista nos gustaría profundizar en algunos temas tratados en la conferencia y sobre tu trabajo. Una primera pregunta que varias de las colegas nos planteábamos era cómo tu trabajo había girado, desde un enfoque en género y en raza —temas que hemos leído cuando estudiábamos y que han inspirado nuestro trabajo— hacia lo que se conoce usualmente como *el giro ontológico*. Quería preguntarte por esa transición. ¿Qué te llevó a ella?

MC. Ok, te voy a explicar, pero para llegar a la pregunta final, te voy a explicar mi trabajo inicial sobre raza y género, y cómo, a través de estos y desligándome de ellos, llego a lo que se conoce como *giro ontológico*, pero que yo llamo *apertura ontológica*. Primero, raza y género. Para empezar, ahora se le llama «interseccionalidad», pero yo lo hice todo junto, sin llamarle así, porque me di cuenta —y considero que es obvio— que la raza viene con género y que el género viene con raza. En un artículo que escribí hace más de dos décadas, titulado «Las mujeres son más indias», ahí presenté esta interseccionalidad entre raza, etnicidad, género y lugar. Es decir, raza viene con género y género viene con raza, los dos vienen con etnicidad, y los tres vienen con lugar, ya que son completamente localizados, y todo ello, también, es una articulación generacional. Entonces, no hay manera de separar ninguna de las tres variables analíticas. La gente es todas ellas. Por ello, una de las cosas de las que me di cuenta era de que había una diferencia entre cómo se hacía la taxonomía de raza y cómo la gente vivía lo que era. Además, también me di cuenta de cómo estas taxonomías se manifestaban en articulaciones de poder regional.

Por eso, mi primer libro se llama *Mestizos indígenas*, y no *Indígenas mestizos*, como dice la traducción del IEP. Lo que yo quería decir con *Mestizos indígenas* era que no hay indígena y la transición al mestizo, sino que el mestizo es local y, por lo tanto, no solo por local sino por prácticas, también indígena. Así, no había indígena separado de mestizo, sino que mestizo podía ser indígena, e indígena podía ser mestizo. Además de ello, también de *mestizo indígena* hay una diferencia entre mestizo, indígena e indio. Indio es lo que la gente en la sierra no quiere ser, porque indio es una categoría completamente derogatoria. Pero eso no quiere decir que dejar de ser indio significa dejar de ser el último en el escalón de la vida, y que dejes de ser indígena, porque no quieres dejar que te digan indio, pero haces peregrinación a Qoyllurit'i y esa peregrinación es *mestizo indígena*, porque no solo la hacen indígenas, que son categorías que no se separan de lo mestizo.

Entonces, esta inseparabilidad de categorías fue una de las conclusiones de ese trabajo y la separabilidad de las categorías me llevó a pensar en clasificaciones taxo-

nómicas estatales, que son una manera de hacer *población*. Es decir, son una manera de hacer población para poder hacer política pública para población indígena, y se hace política pública para población indígena de la selva, que es diferente de aquella para la población indígena de la sierra. Esto, además, nos lleva al actual debate de que no hay indígenas, ¿no es cierto? Y que hay indígenas solamente en la selva. Ese es el debate desde la central de poder, y obviamente una respuesta de la gente por ser indígena. Entonces, ser indígena es diferente de entrar en la categoría taxonómica clasificatoria de población indígena. Ser indígena, que también incluye a aquellos que la clasificación estatal llama mestizos, me hizo pensar en la necesidad de un análisis que no fuera necesariamente solo cultural, sino que fuera y tuviera en cuenta lo que la gente *es*. Esto significaba tomar en cuenta lo que la gente *es*, y ello me tomó un montón de tiempo.

Yo empecé este trabajo en 2002 o 2003, y publiqué el libro en 2015. Me he pasado por lo menos diez años pensando cómo iba articular analíticamente el libro. En esos años, yo estuve yendo a trabajar con los que yo llamo mis «co-laboradores», Mariano y Nazario Turpo. Fueron esos diez años en los que yo estuve trabajando con ellos, y en los que ellos insistían en que lo que para mí era una montaña no era solo una montaña, y yo me rompía la cabeza pensando: ¿qué cosa era esto además de ser montaña? ¿Cómo puede ser otra cosa que *ser* montaña?

Generalmente, nosotros estamos pensando que si es A no puede ser otra cosa que A, y lo que ellos insistían era que esa montaña podía ser, al mismo tiempo, un *ser tierra*. Yo lo traduzco como *ser tierra*. En esa época, cuando yo conversaba con ellos y viajaba y me rompía la cabeza pensando, y al mismo tiempo, trataba de aprender quechua conceptualmente y no solo lingüísticamente, aparecían lecturas de los Estados Unidos que me hacían pensar en lo que terminamos llamando, o empezamos llamando, «ontología». Entonces, lecturas de Bruno Latour, Donna Haraway, Isabel Stengers, de Marilyn Strathern, antes de Latour, me hacían pensar en la separación ontológica entre humanos y naturaleza.

¿Qué cosa quiere decir *separación ontológica*? Esa era la primera pregunta. Separación ontológica quiere decir que lo que es naturaleza no es humano, y que no solo no es humano sino que no es actor. Entonces, en mi análisis, hay una mezcla que toma de Bruno Latour, mucho de Strathern, de Isabelle Stengers, de Donna Haraway, e intenta hacer una propuesta feminista, a diferencia de Latour. La propuesta feminista es arriesgar, proponer algo muy fuerte que quiera ser poderosamente disruptor, pero que no quiera ocupar el centro. Entonces, eso significaba pensar arriesgadamente acerca de cómo la naturaleza puede ser otra cosa que no sea solo naturaleza. Es decir, cómo la montaña puede ser otra cosa que *ser* solamente montaña. Así, en ese pensar de cómo la montaña puede ser otra cosa que solo montaña, yo tomo muy en serio lo que me dicen Mariano y Nazario Turpo, porque

ellos dicen «la montaña no es solo una montaña». La montaña es también lo que yo llamo un *ser tierra*, traduciendo.

Y ¿qué quiere decir «tomar seriamente»? Quiere decir, para mí, entender *literalmente*. Así, cuando ellos me dicen «la montaña no es solo montaña», yo no digo «ah, para ti, la montaña no es solamente montaña, pero, para mí, la montaña es solo montaña, pero como yo te respeto a ti porque yo soy buena gente, entonces, la montaña también va a ser otra cosa que solo montaña, pero, en realidad, yo sé que es solo montaña». No. Si yo quiero tomar seriamente lo que dicen Mariano y Nazario Turpo, yo no puedo decir eso porque me estaría tomando en serio yo, y no lo que me están diciendo ellos. Para poder co-laborar, co-trabajar con Mariano y Nazario, yo tengo que pensar, en serio, que la montaña no es solo montaña, y lo que no es montaña *es* y no es una creencia cultural. Y, cuando yo digo *creencia cultural* no es pensar «yo puedo entender que es creencia cultural», pero eso significa que no estaría tomando en serio lo que me dicen Mariano y Nazario.

En mi análisis, en cambio, como antropóloga, la categoría «cultura», a través de la cual yo entiendo el mundo, se diluye y me quedo con *es*. Entonces, cuando aparece la palabra *es*, es ahí cuando yo me veo obligada a hacer un análisis ontológico. Ello no significa decir que la ontología de Mariano y Nazario dice que tal cosa. No. El análisis que yo hago es uno ontológico. Es decir, yo quiero saber cómo *es* aquello que no es solo montaña. Y es ahí donde me ubico con la corriente del llamado *giro ontológico*.

Yo no le llamo giro. Yo le llamo apertura ontológica, y lo que yo quiero abrir es, por ejemplo, en este caso, el concepto *montaña* a la posibilidad de que sea otra cosa, que no sea solo montaña. O sea, apertura significa que abro nuestros conceptos. No se trata de entender la ontología de Mariano y Nazario, porque eso sería reemplazar la palabra *cultura* por la palabra *ontología*, pero el análisis sigue siendo el mismo. Yo lo que hago es abrir ónticamente para el *logos* nuestros conceptos. Así, no sigo trabajando *indígena* como categoría clasificatoria, sino reconozco que se da la casualidad de que Mariano y Nazario, en la formación nacional que se llama Perú, emergen como indígenas, desde la clasificación estatal, y son indígenas por ellas.

Dicho esto, no estoy diciendo que esa clasificación estatal no sirva. Considero que la consulta previa es un arma, una herramienta de afirmación de derecho. Por ejemplo, eso sucede también con lo que el Estado llama o la gente que se llama indígena llama *territorio*. Entonces, sí. La categoría indígena sirve, pero, en el análisis que yo hago, no es que la usen en «Ausangate», por ejemplo, que es la montaña a la que me estoy refiriendo. No, la montaña es *ser tierra*, y punto. No como categoría indígena, no como cultura indígena, no como ontología indígena, sino que resulta de prácticas de aquellos que el Estado llama indígenas que la hacen. Así, como la geología hace montaña, la práctica de Mariano y Nazario hacen *ser tierra*.

DD. Yo quería preguntarte también sobre el futuro de las Ciencias Sociales con relación a lo que llamamos, en los debates, *antropoceno*. Mientras decías esto de que las prácticas hacen, pues la práctica que hacemos, de alguna manera, ha hecho antropoceno, ha hecho energía nuclear, desechos nucleares, ha hecho muchas muertes, y también violencia lenta, y reconocer eso hoy también *es*, y *es* doloroso pero real. Entonces, yo te quería preguntar por el futuro de las Ciencias Sociales en este contexto.

MC. Bueno, primero quiero tomar tu pregunta para decir que es así, como tú has preguntado, como transcurre el análisis ontológico. Todas las prácticas *hacen*. Cuando tú dices «prácticas hacen», lo que estás haciendo es análisis ontológico. Las prácticas hacen y lo que sale de las prácticas *es*, y *es* en pelea, en conflicto. Entonces, cuando dices Ciencias Sociales-antropoceno-destrucción, que ocurre en el período que estamos viviendo y que podemos observar, a mí me parece interesante, porque lo que señalas de que las «prácticas hacen» quiere decir también que las prácticas que hacen destrucción no la hacen solo como destrucción, sino las hacen como construcción. Y eso es lo súper interesante.

Mira todas esas construcciones. Esas prácticas que han destruido la huaca, que está al frente de nosotras, lo han hecho como construcción, y, por eso, lo que te decía que las prácticas hacen en pelea, en conflicto. La práctica que construyó el antropoceno, como destrucción, no lo construyó como destrucción, lo construyó como progreso, como desarrollo, como construcción, como alternativa de vida: fue el desarrollo.

Ahora, no digo que no hay posibilidad de desarrollo que no sea destructivo. Precisamente, el desarrollo no destructivo es lo que debería ser desarrollo, pero desarrollo no destructivo no te produce crecimiento como el desarrollo está produciendo ahora. Entonces, con relación al futuro de las Ciencias Sociales, relacionadas con el antropoceno, yo creo que estas, si quieren tomarse en serio, tienen que tomar con mucha importancia la destrucción que produce el antropoceno. Esto quiere decir, las Ciencias Sociales deben cuestionar las premisas sobre las cuales ellas mismas funcionan, y mirar qué conexiones existen entre estas premisas y la destrucción producida por el antropoceno, porque las Ciencias Sociales no han estado libres, y no están libres, de producir destrucción.

Esto es algo que yo digo en relación con el antropoceno: no existe una conversación legítima sobre el momento histórico del origen del antropoceno, y normalmente se lo ubica históricamente con la revolución industrial, con el motor de vapor. Sin embargo, yo creo que si bien ese es un momento muy importante de producción-destrucción, de creación de recursos naturales a explotar, yo creo que empieza antes. Realmente, ¿quién sabe exactamente cuándo empieza? Pero, en

América Latina, llega con los extirpadores de idolatrías, y los extirpadores de idolatrías es una metáfora para decir que llega con la Conquista.

Estos extirpadores son aquellos que deshacen las huacas porque no pueden seguir siendo, por ser obra del diablo, para convertirlas en naturaleza, que es la obra de Dios. Entonces, hacen lo que yo llamo el *antroponovista*, en inglés, *antroponotseen*, que lo hago como una burla, un eco de burla, con *anthropocene*. «El antropo que no se ve», «el antropo que no puede ser», que es el antropo que es con la montaña, el antropo que es también territorio, que es el antropo que no puede ser, el antropo que los extirpadores deshicieron porque el antropo que los extirpadores tenían que hacer era el humano con alma, y ese humano con alma no podía ser con la huaca. Ese humano con alma tenía que ser humano separado de la huaca. El humano que era con la huaca era un humano con diablo. Y ese humano con diablo no podía ser. Entonces, para crear el humano con alma, el humano que ellos veían, en cada gente que bautizaban, tenían que separarlo de la naturaleza.

Entonces, la separación de naturaleza y cultura es entre naturaleza y humanos. Y la adjudicación de la cultura a los humanos es lo que yo llamo *el proceso de antroponovista*. Porque, como dije, el *anthropocene* no es solo destrucción. Para destruir tienes que hacer, y lo que haces es lo que tú quieres, que va de acuerdo con la destrucción que estás haciendo. Sin embargo, esa destrucción no la presentas solo como destrucción: la presentas como construcción. Y, se presenta en un inicio como bautizo, luego se presenta como asimilación cultural, y después, en el siglo XX, se presenta como desarrollo y progreso.

DD. Entonces, eso me lleva a preguntarte cómo estás asumiendo esto ahora. Cuál es tu trabajo en curso, y quizá con eso, qué consejo darías a las nuevas generaciones que están trabajando hoy en Ciencias Sociales.

MC. A mí me da miedo dar consejos, pero voy a ver si me sale alguno. De todas formas, te puedo contar de lo que estoy trabajando ahora. Primero, quiero decirte que estoy muy interesada en la idea de *derechos de la naturaleza*. No porque la montaña sea naturaleza, o porque los ríos, los territorios, o los bosques de la selva amazónica, llamados indígenas, sean solo naturaleza, porque también son otra cosa, también están habitados por seres que no son solo naturaleza, sino porque pienso que la idea de derechos-naturaleza puede ofrecer un espacio de alianza para que eso que no es solo naturaleza, pero que también es naturaleza, pueda seguir siendo. Y, como alianza, es una alianza política, lo cual quiere decir que es una alianza que hay que cuidar muchísimo. Tendría uno que prestarle mucha atención política, porque hay una relación de poder en esa alianza.

No obstante, igualmente pienso que no se debe solo criticar la modernización o la coacción del Estado hacia territorios indígenas, ni tampoco creo que uno se deba

poner escéptico sobre cómo se hacen o cómo se ejercen los derechos de la naturaleza. Creo que ese ejercicio de los derechos de la naturaleza se tiene que hacer en alianza con aquello que no es naturaleza, y con la gente que está acostumbrada a hacer alianzas con aquello que ellos también no son, o no son únicamente lo que el Estado les ofrece la posibilidad de ser. Entonces, por un lado, eso me interesa: derechos de la naturaleza como espacio de alianza para articular la posible defensa de mundos, lo cual no se hace solo con la división de humanos y no humanos. Es, en síntesis, una alianza política, y como tal, hay que tener mucho cuidado en cómo se hacen estas relaciones de alianza.

Ahora bien, con respecto a mi trabajo actual, me encuentro trabajando en Colombia con vacas. No estoy trabajando en el Perú ni con poblaciones indígenas en Colombia por esto de que pienso que lo indígena es una taxonomía estatal en la cual yo no me quiero sentir atrapada. Pienso, igual, que es una taxonomía estatal sumamente importante para las poblaciones que el Estado clasifica como indígenas, porque es un arma para defender aquello que el Estado les deja ser. Y, como tal, es un arma que se tiene que usar. Es un derecho, y el hecho de que se reconozcan las poblaciones indígenas es un derecho que tiene que ser ejercido.

DD. Y es resultado de una lucha.

MC. Exacto. Es resultado de muchísimos años de lucha. Entonces, no es que yo diga «qué tontería», no. Es un derecho adquirido que tiene que ser exigido. Pero también creo que las poblaciones llamadas indígenas saben que sus derechos exceden, o lo que ellos son, exceden los derechos que el Estado les reconoce. Creo que el espacio que abre la naturaleza o que abre el derecho a la naturaleza es un espacio que puede ser utilizado para entrar con aquello que el Estado no puede reconocer: que son seres que no son solo naturaleza.

Y, bueno, ahora, retomando a mi trabajo actual, estoy trabajando vacas en Colombia, y le llamo vacas y no ganadería porque la ganadería es una actividad de la gente, como nosotros, y yo quiero saber qué es vaca. O sea, quiero hacer apertura ontológica del concepto - entidad *vaca*. Entonces, estoy tomando a la vaca como una entidad distribuida. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que vaca no es solo un animal de cuatro patas, un rumiante que come pasto y que da leche y carne, sino que es una entidad hecha a través de muchísimas prácticas que hace muchísimas prácticas. Así, las prácticas que hacen a la vaca son prácticas veterinarias: son prácticas de zootecnia; son prácticas de pasto; son prácticas económicas de producción de leche y carne, por ejemplo; y son prácticas de la vaca, también, que se hace a sí misma, por ejemplo, diferente de la oveja. Entonces, estoy mirando vacas como entidad distribuida, y estoy pensando en la reproducción de la entidad *vaca*. Así, entonces, estoy siguiendo cadenas mercantiles de reproducción vaca, y estas

son cadenas mercantiles científicamente articuladas, porque se produce de semen y embriones mezclado *in vitro* con óvulos de vaca. Entonces, estoy mirando la producción científica de la reproducción de la *vaca*, aunque también entra el toro, mirando prácticas de domesticación científica que hacen a la entidad vaca.

Ahora, para finalizar, con respecto a qué consejo daría, mira, lo que yo recomendaría sería lo que yo hago cuando empiezo una investigación. Es decir, no sé lo que estoy haciendo, y cuando me preguntan «qué estás haciendo en Colombia con las vacas», mi tendencia es a responder «no sé», y en realidad, esto que te he dicho de lo que estoy haciendo con las vacas en Colombia es algo que no sé si terminará siendo lo que estoy haciendo. Entonces, mi consejo es que cuando van a empezar a hacer una investigación, que para mí quiere decir empezar a aprender algo, tomen muy seriamente la idea de que no saben qué es lo que va a emerger. Es decir, que estén dispuestos a cambiar lo que piensan al comienzo cuando lo que emerja contradiga o interrumpa o sorprenda lo que empezaron a hacer.

DD. Ese es un gran consejo. Hay que atreverse a hacerlo, y creo que eso es muy importante para seguir haciendo buenas preguntas.

MC. Exactamente, para no repetir lo que ya se sabe.

DD. Bueno, muchísimas gracias, Marisol. Espero lo hayas disfrutado.

MC. Muchas gracias a ti y a *Debates en Sociología* por la invitación.