



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología

ISSN: 1900-5407

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

de la Cadena, Marisol; Risør, Helene; Feldman, Joseph

Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena*

Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 32, 2018, Julio-Septiembre, pp. 159-177

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81456146008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena*

Marisol de la Cadena

*University of California, Davis, Estados Unidos***

Helene Risør

*Pontificia Universidad Católica de Chile****

Joseph Feldman

*Pontificia Universidad Católica de Chile*****

<https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>

Cómo citar esta entrevista: De la Cadena, Marisol, Helen Risør y Joseph Feldman. 2018. “Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 32: 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>

Entrevista recibida: 03 de noviembre de 2017; aceptada: 25 de abril de 2018; modificada: 15 de mayo de 2018.

M arisol de la Cadena es profesora de Antropología en la Universidad de California, en Davis. Nacida en Lima (Perú), De la Cadena estudió Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú antes de efectuar estudios de posgrado en École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia) y la Universidad de Durham (Reino Unido) y realizar su doctorado en Antropología en la Universidad de Wisconsin, en Madison (Estados Unidos). Es autora de *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* (2000) y coeditora de *Indigeneidades*

* La versión completa de esta entrevista la puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=ji4YdQOR-qOU&t=244s>

** PhD en Antropología de University of Wisconsin-Madison. Profesora del Departamento de Antropología en la University of California, Davis. mdelac@ucdavis.edu

*** PhD en Antropología por la University of Copenhagen, Dinamarca. Profesora asistente del Programa de Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus últimas publicaciones están: “Clausuras de bares y cantinas: seguridad civil, labor policial y Estado en Bolivia urbana”. *Estudios Atacameños* 54: 259-274, 2017; “Civil Victimhood: Citizenship, Human Rights and Securitization in Post-Dictatorship Chile”. *Anthropological Theory* (en prensa). hrisor@uc.cl

**** PhD en Antropología por la University of Florida, Estados Unidos. Profesor asistente del Programa de Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus últimas publicaciones están: “Miserable San Damian—But what Treasures?: The Life of Aleš Hrdlička’s Peruvian Collection”. *History and Anthropology* 27 (2): 230-250, 2016; *Yuyanapaq no entra: Ritual Dimensions of Post-Transitional Justice in Peru*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (en prensa). joseph.feldman@uc.cl

contemporáneas: cultura, política y globalización (De la Cadena y Starn 2010). Su libro más reciente, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds* (2015), ha generado mucha reflexión y debate dentro y fuera de la antropología latinoamericana, reforzando su posición como una de las voces más importantes y originales de la antropología contemporánea.

Durante su visita a Santiago en junio del 2017 para dar la Clase Inaugural del Programa de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Dra. De la Cadena concedió la siguiente entrevista a Helene Risør y Joseph Feldman. En la conversación, De la Cadena reflexiona sobre una amplia gama de temas, entre ellos su trayectoria intelectual, las relaciones Norte-Sur en la academia, su posicionamiento en relación con el llamado “giro ontológico” y su proyecto actual en Colombia.

Se agradece el apoyo del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) y de la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Católica de Chile por hacer posible este encuentro. Asimismo, se reconoce la colaboración de Marisol de la Cadena y de Santiago Martínez Medina y Luis Carlos Castro Ramírez en la preparación de la versión escrita de la entrevista.

160

■ **Helene Risør (HR):** *En realidad pensábamos en comenzar a..., hablar un poco acerca de su trayectoria como antropóloga, comenzando en Lima, y en la actualidad estando como docente en la Universidad de California, en Davis. Y nos interesa pensar un poco en esa trayectoria, las diferencias, influencias que ha tenido, o sea, teóricas, por un lado, pero también humanas e institucionales, que nos van marcando en nuestro quehacer como antropólogos. Entonces, no sé si hay algo que se le viene a la mente cuando le hablo sobre influencias, trayectorias, hitos, personas, instituciones, textos que particularmente han marcado diferentes momentos en su trayectoria académica.*

Marisol de la Cadena (MD): Respondo esa pregunta retrospectivamente. Respondo recordando. Estoy hablando retrospectivamente, y esa retrospección de repente va a ser sumamente selectiva y arbitraria.

Es importante pensar en la trayectoria entre varios mundos: entre mundos latinoamericanos y mundos europeos, y norteamericanos ahora. Pero también mundos en los Andes, y mi mundo limeño. Son muchos mundos que se juntan y que hacen lo que yo estoy escribiendo ahora, y ahora sí tengo *awareness* de esas conexiones. Me gusta usar palabras en inglés cuando hablo en castellano, y en castellano cuando hablo en inglés, para que quede también muy claro que lo que yo hago es y está entre cruces, en *crossroads*, entre mundos, entre vidas y en traducción. Tener el *awareness* de que mi antropología es un cruce y mostrar ese. Me doy cuenta que mi antropología es un cruce, y mostrar ese *awareness*. Es un cruce que ha ocurrido a través de muchos años y que se ha densificado como cruce. No puedo pensar fuera de estos cruces, y los busco en cualquier proyecto en el que participe.

Pensando en textos que se cruzan. Por ejemplo, un texto que se cruza siempre —y que no es solamente un texto, es una persona textual, casi como la *conceptual* persona de Deleuze y Guattari (1999)— es José María Arguedas. José María

Arguedas es una persona conceptual súper densa, y súper densa para lo que hago. Es tan densa que no se puede simplificar en indígena o mestizo, y no se puede simplificar en solamente peruano o solamente andino. Es esa densidad y esa imposibilidad de separar, de purificar, de simplificar a la persona, lo que significa esta persona-concepto. Creo que ese concepto-persona está muy presente en mi trabajo desde temprano y hasta ahora. Está presente en *Indigenous Mestizos* (2000) —que en realidad se tiene que traducir al castellano como “mestizos indígenas” y no como “indígenas mestizos”— porque lo que yo quería era indigenizar la categoría *mestizo*, que es una categoría estatal. Cuando digo estatal quiero decir biopolítica; por ende, quería romper la categoría biopolítica indigenizandola, no diciendo que el mestizo es el que se ha pasado de un lado al otro, sino que pasar es separar y eso es imposible. Ese concepto *mestizo indígena* rompe la colonialidad de la indianidad, y ese rompimiento no quiere decir aculturación. Este es un eco complicado de una declaración de Arguedas cuando recibió un premio que le dio el Estado peruano. Su discurso se titula: “Yo no soy un aculturado”; parafraseándole, afirma: *yo no soy un aculturado, yo soy un demonio infeliz que habla en muchos idiomas al mismo tiempo*. Esto está súper presente en mis textos pero no solamente para los Andes, [está] en mi manera de enseñar también, pues está en enseñar complejidad, en enseñar la imposibilidad de separar, la imposibilidad de purificar, enseñando también que cuando se purifica, esa purificación es un acto de poder —que se puede hacer— pero que nunca resulta completo, que siempre es incompleto.

De alguna manera Arguedas se conecta muchísimo con la idea de “nunca fuimos modernos”, de Latour (2007), pero esa conexión complica también muchísimo a Latour. Eso me encanta. La idea de que Arguedas complique, o le hable complejamente al *nunca fuimos modernos*, y le hable en su mismo lenguaje. Entonces esa idea de conversar entre textos de la academia del Norte, con personas conceptuales de la academia del Sur, y del mundo político del Sur, o de los mundos políticos del Sur, es algo que yo creo que marca lo que hago, y que hace ligeramente diferente, por ejemplo, a la gente que ahora trabaja lo que se llama “giro ontológico”, y que yo quiero llamarle *apertura ontológica*. Esta idea de conversar entre textos de academias hace también diferencias y posibilidades, también posibles similitudes con gente como Arturo Escobar, o Mario Blaser, Cristina Rojas o Silvia Rivera [Cusicanqui], a pesar de que Silvia nunca ha leído nada de lo que yo he escrito, aunque me conoce muchísimo y yo la conozco muchísimo —acabamos de estar juntas en Colombia— ella me intuye, y yo también la intuyo. No siempre la leo porque no tengo tiempo y porque no está traducida al inglés, y el tiempo que tengo es para leer las cosas que tengo que enseñar, y tengo que enseñar en inglés. Entonces, no tengo tiempo para leerla, pero la intuyo, la escucho, ella es un texto persona.

Respecto a instituciones que me han marcado, no sé..., quizás las instituciones que me han marcado son sitios como la parroquia de Ocongate, la parroquia de Andahuayllas, la Teología de la Liberación. Sin ser necesariamente creyente ortodoxa, la idea de pensar más allá de la categoría científica me acerca a la gente de la

Teología de la Liberación, sin que yo esté pensando teológicamente. Tienen además el atrevimiento de desafiar cuidándose y cuidando la institución que es la Iglesia católica, o sea, desafían y la cuidan porque son parte de ella. Esa idea de desafiar y cuidar me parece súper bonita. Pienso muy específicamente en amigos jesuitas como Bruno Revesz, Vicente Santuc, el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, en Cusco.

En cuanto a textos clásicos, yo diría que *Los cuadernos de la cárcel* (Gramsci) siempre va a estar conmigo, a pesar de que critique toda la modernidad que contiene; *El 18 de brumario de Luis Bonaparte* (Marx); *La ideología alemana* (Marx y Engels); el primer tomo del *Capital* (Marx), que lo leí con teólogos de la liberación en Lima, cuando estudiaba en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En los últimos años me ha marcado una mezcla súper ecléctica de autores y textos, porque junto con ese marxismo bonito y lleno de posibilidades no seculares, pero tampoco sagradas, hay gente nueva en mi vida como Marilyn Strathern, Isabelle Stengers, Donna Haraway, la gente que ustedes conocen. Y alguien que marca mucho también porque creo que tiene una mezcla semejante es Arturo Escobar. Él fue formado por jesuitas, y yo creo que, si hubiera sido hombre, me hubiera encantado ir a un colegio jesuita, aunque después hubiera renegado de ellos.

162

(Risas)

■ **HR:** *Y solo una pregunta en relación con eso, no sé cómo formularla, pero quizás como alguien que también en mi modesta manera tengo como distintos mundos. En qué circunstancia siente que eso se convierte en energía o virtud, y en otra circunstancia es, quizás..., no dolor de cabeza, pero un...*

MD: Ah, no, siempre es un problema.

HR: *Siempre es un problema, ¿no?*

MD: Siempre es un problema. Nunca es fácil, nunca es “ah, qué lindo”. Siempre es un problema. Pero también es muy productivo. Es difícil. No es fácil vivir entre mundos, y no se convierte solamente en energía, y por eso digo que estaba hablando retrospectivamente. Bueno, no sé si ser solamente de un sitio no sería un problema, pero es un problema no ser de ningún lado. No soy de ningún lado y siento muy fuertemente en todos lados.

Siento muy fuertemente en Estados Unidos. Me emociona mucho ver a la gente en las calles después de la elección de Trump, y esa energía se demuestra aunque después no sirva para mucho, pero se demuestra. Se sale a las calles, las calles se llenan y después todos los que salieron se van a sus casas y cierran las puertas. Esas cosas no las entiendo porque en América Latina la gente se va a las calles y se queda en las calles o se hace huelga de hambre o hace algo hasta que las cosas cambien, si es que son tan terribles como es Trump en Estados Unidos. Y esta parte no la pueden poner porque si no me quitan el pasaporte.

(Risas)

Vivir entre mundos nunca es simple, nunca es solamente energía, nunca es solamente positivo. Te das cuenta de muchas cosas que de otra manera no te das

cuenta. Eso sí. Es como si fueras una mosca con muchos ojos, y estás mirando..., miras mucho, mucho que de otra manera no te das cuenta porque no sabes que existe. Pero toma mucho tiempo también.

Yo salí para Estados Unidos en 1988, hace casi treinta años, y recién me siento relativamente cómoda allí. Pero me encanta seguir sintiéndome provinciana. No me siento *at home in the world*, cosmopolita. No, *I'm never at home in the world*, no me gusta ser cosmopolita.

Joseph Feldman (JF): Sí, *y, tal vez, no sé, hablando del mundo y mundos intelectuales, podría platicar más acerca de..., entre estos dos mundos, de más, del STS¹, el giro ontológico, y por otro lado, estudios andinos o la antropología peruana. Porque creo que —tal vez estoy simplificando las cosas demasiado diciendo esto— hay algunos que ven su primer libro, ven a Indigenous Mestizos..., como un análisis bien gramsciano, histórico...*

MD: Normal.

JF: Normal, más tradicional, más...

MD: Tradicional, fácil.

JF: Fácil...

MD: Entendible..., que se acepta fácilmente.

JF: Sí, sí, ¿y qué piensan ahora? ¿Cómo ha sido la recepción de su proyecto actual?

MD: Cuando tú dijiste *antropología peruana* yo pensé que hace tiempo que no hago antropología peruana porque hace treinta años que me fui del Perú. Entonces sería demasiado pretencioso de mi parte pensar que he estado en diálogo con mis colegas en el Perú durante estos treinta años, y no solamente sería pretencioso sino mentiroso.

Sí, yo soy peruana, pero no hago antropología peruana. De hecho, siempre he pensado que ni siquiera es antropología lo que hago. Es decir, es una antropología que he practicado y la he *crafted*. La he hecho en los Andes y está marcada por esos cerros. Está marcada por el *ayllu*. Está marcada por los *tirakuna*, por los *runakuna*. No sé cuánto se reconoce *Earth Beings* dentro de la etnografía andina. Y creo que la gente que hace etnografía andina va a tener rechazo a *Earth Beings*. Creo, no sé. No creo que [la antropóloga peruanista] Catherine Allen tendría rechazo a *Earth Beings*, pero —y no voy a nombrar en quiénes pienso que tendrían rechazo y quiénes no— hay mucha gente que escribe antropología andina que va a pensar que eso que yo digo en *Earth Beings* ya se ha dicho.

JF: Y solo está agregando estas cosas como seres no humanos y un lenguaje diferente, pero...

MD: Exacto, que ya se ha dicho, y yo creo que no. Y por eso es que en el libro siempre digo, el *ayllu* ha sido pensado de esta manera y no está mal —and that's not wrong— pero yo lo voy a pensar a través de este otro tipo de relación, y esto

1 Nota de los entrevistadores: la sigla STS (Science and Technology Studies) se refiere a un campo interdisciplinario que examina las relaciones entre ciencia, tecnología, sociedad y política.

introduce una gramática analítica diferente. Sí, yo hablo de *ayllu*, pero el *ayllu* se ha pensado tradicionalmente como territorio y gente, entidades separadas. Así pensando *ayllu* es un colectivo de gente que tiene tierra colectivamente, que habita colectivamente un territorio. Pero la idea gente y territorio expresa una relación sujeto-gente; objeto-territorio; una relación de habitación, de propiedad colectiva, pero siempre sujeto-objeto.

También hay en la etnografía andina mención a lo que yo llamo “seres-tierra”, llamándoles *mountain spirits*, el espíritu de la montaña, o se llama, no sé, “montaña sagrada”. Pero a esa montaña sagrada, a ese *mountain spirit*, o a ese *apu*, se lo considera otra vez en una relación de sujeto-objeto, o de objeto-sujeto con gente que entonces tiene *worship* —relaciones de *worship* con estas entidades que pueden ser sujetos u objetos— pero es una relación sujeto-objeto. Y lo que yo hago es intrarrelacionar todo esto, y decir *ayllu* es un complejo que tiene lugar —en el sentido de *take place*— tiene lugar relationalmente.

Ese “tiene lugar relationalmente”, ocurre en el tiempo y en el espacio relacional y simultáneamente, impide la separación gente y territorio, los dos son al mismo tiempo. Esa relación no es la de gente por un lado y territorio por otro: los dos juntos *on ayllu*. Esa es una diferencia con la noción tradicional de *ayllu*. Y esa diferencia hace otra diferencia grande: si gente y territorio no son separables, no pueden haber relaciones de *worship*. No hay gente separada venerando/*worshipping* montañas, sino que son [juntos].

■ **HR:** *Son.*

JF: *Sí, son.*

MD: Son en la intrarrelación: intra-son. Yo entiendo lo que se ha dicho antes, y yo no digo que está mal. Yo digo que lo que yo hago es otra traducción. Tampoco digo que lo que yo digo es representación de lo que es de verdad... y eso también lo digo en el libro. Yo no puedo saber cómo Mariano sabe el *tirakuna*, cómo es con el *tirakuna*, o sea, ¿cómo puedo yo saber cómo un *runakuna* es con el *tirakuna*? Hay gente que me dice que lo podría haber sabido si es que me hubiera entrenado para hacerlo. Pero no sé si podría yo ser *ayllu*. No sé si puedo yo ser *ayllu*, que es lo que yo creo que habría que ser para poder ser, como Mariano y Nazario, con el *tirakuna*.

Yo no creo que esto que he hecho sea antropología peruana. Es una antropología hecha en ese sitio específico que es la punta de un cerro que es un ser-tierra junto con *runakuna*. En cuanto a los STS, es algo a lo que recurro casi por presión implícita de la gente con la que estoy trabajando —Mariano y Nazario Turpo— haciendo un mundo con cosas. Quienes hablan de cómo se hace mundo con cosas, son los que hacen *actor-network-theory*, entonces empiezo por ahí. Y leo obviamente diferentes cosas de Latour, y de ahí de Latour leo Isabelle Stengers, leo *Cosmopolitics* (Stengers 2010), leo sobre sus trabajos con un etnopsiquiatra como Tobie Nathan. Pienso que ahí hay algo que puedo aprender, pero también pienso que ella no ha hecho el trabajo de campo, que Tobie Nathan no está en África, que hay muchas cosas con las que estoy en tensión... Aunque hay algo ahí que me sirve.

Luego, encuentro a Eduardo Viveiros de Castro a través de STS. No lo encuentro a través de la antropología latinoamericana. Lo encuentro a través de STS. Lo encuentro a través de Latour, y por medio de Viveiros encuentro a Marilyn Strathern. No es que compartir la región latinoamericana haya hecho que yo encuentre a Eduardo Viveiros, sino son Mariano y Ausangate (el cerro), quienes me empujan a Latour y, las cosas de la ciencia; y encuentro a Latour citando a Descola, Descola en tensión con Viveiros, Latour citando a Stengers, Viveiros yéndose a Cambridge a trabajar con Marilyn, Strathern, y así..., pero todo empieza con Mariano y Ausangate, Nazario y Ausangate.

En 2004 o 2005, la gente empieza a trabajar junta en giro ontológico. En ese momento, sin conocerlos, encaro un problema semejante. Empiezo a leer lo mismo que están leyendo ellos. Y esas coincidencias, no sé por qué ocurren; son coincidencias históricas de un momento, una coyuntura histórica que hace semejanzas. En una reunión política grande, en una *demonstration*, les llamamos manifestaciones en castellano, empiezo a tomar realmente en serio a los *earth-beings*, a los *tirakuna*. En ese momento que todavía recuerdo, estoy con Nazario y con la gente de Pacchanta en la Plaza de Armas del Cusco defendiendo a *tirakuna*. Los traducían como “montañas”, “medioambiente”, como “montaña sagrada”, porque la iglesia tiene ahí un santuario. En medio de mi desconcierto —yo pensaba que estábamos protestando en defensa del medioambiente, y Nazario me aclara que él está allí defendiendo *tirakuna*— me doy cuenta de que el marco de interpretación cultural no me va a servir. Yo no puedo traducir como creencia algo que la gente me está explicando cómo siendo y haciéndolo. ¡No podía pensar *tirakuna* como creencia cultural! Y me doy cuenta de eso en el momento histórico del extractivismo: el momento en el cual lo que nosotros llamamos montañas están amenazadas por la posibilidad increíble hace cien años de desaparecer transformada en cualquier tipo de mineral.

JF: Bueno, creo que un tema transversal en su trabajo —estoy pensando en Indigenous Mestizos, pero también en su ensayo clásico, muy citado, “Las mujeres son más indias” (1991)— es la intersección entre género, raza y nación. Y especialmente con respecto al tema del género, ¿cómo ve este interés o este compromiso reflejado en su trabajo más reciente, en Earth Beings? O tal vez otra forma de preguntarlo podría ser, ¿cómo podemos considerar Earth Beings y sus propuestas, sus puntos de vista conceptuales, como parte de un proyecto feminista?

MD: Feminista es diferente de género.

JF: Sí, claro.

MD: Una de las preguntas que me han hecho cuando converso sobre *Earth Beings* es que no hay mujeres, que de Liberata, la esposa de Nazario, solo aparecen sus manos en una foto y que la menciono muy pocas veces. La respuesta es: no hay mujeres porque no quise y porque no era de ningún interés de Mariano, y yo no quise contradecirlo. El libro era inicialmente sobre Mariano, y era con Mariano. Después que Mariano murió fue un libro con Nazario, pero no era un libro sobre Mariano o con Mariano como patriarca. No era un libro con Mariano como hombre en las

categorías que nosotros conocemos. No era un libro con Mariano sobre género, en las divisiones categóricas con las que pensamos género.

Entonces “género” simplemente no estaba. No era una categoría analítica, incluso si hubiera conversado con Liberata o con Valentina [una de las hijas de Nazario] o con Norma [la nuera de Nazario]. Incluso si hubiera conversado con ellas, yo creo que género no hubiera sido una categoría. Las voces de ellas tres hubieran estado, creo, que ni siquiera hubiera sido capaz de llamarles voces de mujeres, sino *warmikuna*. Y *warmikuna* también es *runakuna*. O sea, *runakuna* es *qhari-warmi* (hombre-mujer). *Runakuna* es gente, y yo estaba trabajando con gente. No estaba trabajando con hombres y no estaba trabajando con mujeres. No estaba haciendo eso; estaba trabajando con gente, y no había mujeres.

Yo creo que es feminista todo aquello que quiera cambiar, que quiere descentrar el *logos*. El *logos* es hombre-céntrico, hombre como humano “H”, con “H” mayúscula de humano y de hombre. *Logos* es hombre centrado, y feminista es todo aquello que quiera descentrar ese *logos*, y en ese sentido yo creo que mi libro quiere atrevidamente descentrar el *logos* y quiere hacer de la ausencia del *logos* un espacio para pensar.

HR: Pensando en relación con eso, porque mencionó hace un ratito atrás también a Donna Haraway como alguien que entró en esos textos y esas trayectorias, y yo inevitablemente también estuve pensando, bueno, primero pensé justo lo que acaba de mencionar, ¿dónde están, o sea, dónde están la señora, la madre, etcétera? Es casi inevitable no pensarlo cuando uno está acostumbrado a leer un tipo de monografía, y después justamente estuve pensando, estuvimos conversando también con Joe ese traspaso, bueno, del ya clásico ensayo de Haraway (1991) sobre el cyborg, y pensarlo en esa valoración entre el *tirakuna* y *runakuna*. No sé si sería como llevarlo demasiado más allá, pero sí es también a su modo una figura de cyborg.

MD: Podríamos decir que es una figura de *cyborg*, y que el *cyborg* es una manera de *ayllu*. Del *cyborg* lo que me inspira es la conversación de Marilyn [Strathern] con Donna [Haraway] sobre *partial connections*. También me inspiro en la manera como Donna usa *cyborg* para retar en 1979, o 1978 o 1980, la demanda de la izquierda en el mundo, y de la izquierda feminista, o del feminismo izquierdista. El *cyborg* reta la demanda de monolitismo ideológico. Ella dice “más que uno, menos que dos” con el *cyborg*. Eso rompe el estás conmigo o estás en mi contra, ¿no? Podemos ser diferentes y estar juntos. Es más, siendo uno no somos nada. Además, no somos uno, nunca somos uno, siempre somos más que uno, pero también podemos ser menos que dos. Tenemos que dividirnos, ese *neediness*, ¿no? Esa palabra es bien bonita. Me encanta —*needy*— necesitado. Esa necesidad de...

HR: De necesitar.

MD: De necesitar, exacto. Entonces, sí, puedo pensarla como *cyborg*, pero prefiiero pensar el *cyborg* como *ayllu*.

JF: En su trabajo actual habla de ontological openings o aperturas ontológicas, en vez del giro ontológico. Entonces ¿podría hablar un poco acerca de esta distinción,

o tal vez dónde se posiciona usted y su trabajo con Earth Beings en relación con el llamado giro ontológico?

MD: A ver, hay muchas razones por las cuales me molesta la palabra *turn*, *ontological turn*. Creo que una de las cualidades que tiene el grupo que está trabajando en esto, que se llama *Ontological Turn*, es que *they turn in many ways*. El *turn* es muy, muy heterogéneo. Yo creo que ellos mismos, Martin [Holbraad], Eduardo [Viveiros de Castro] y Morten [Axel Pedersen] le dieron el nombre de giro, creo, no estoy segura de dónde sale. Pero me parece que mucha de la crítica al *ontological turn* asfixia la posibilidad de apertura que ocurre cuando nos damos cuenta de los límites analíticos de “cultura” Cuando nos damos cuenta de que no se trata de analizar la manera como la gente conoce, o los significados que da a lo que hace, sino que es necesario pensar lo que la gente hace, y cómo hace las relaciones en las que ella misma es. Yo no sé cómo Martin, Eduardo y Morten llegaron a la ontología como como herramienta analítica, pero yo llegué en ese momento que les he contado, en ese momento de la manifestación en Cusco, en que la gente está defendiendo algo que *es*. No algo que piensan. No algo que creen. No cómo conocen, sino algo que *es* y con lo que ellos son. Entonces yo cómo, “¡Guácala! ¿Cómo pienso esto?”. Esto es no lo que ellos piensan. Esto es lo que ellos son.

¿Por qué le llamo apertura? Pienso ontología como categoría analítica que sirve para abrir, para abrir conceptos..., y ver qué cosa está dentro de ellos. Por ejemplo, a mí me ha servido para, muy rudimentaria y lentamente, abrir la categoría moderna de *política*. Abrirla, para ver qué cosa la hace. Así como me sirve para entender qué cosa hace al *ayllu*, al *ayllu* como relación-concepto, también me sirve para saber qué cosa hace al concepto *política*.

Me sirve para abrir conceptos y me sirve también para abrir la posibilidad de pensar de otra manera, para abrir el *straight jacket* del análisis que usa “cultura” y sus conceptos conectados. Por ejemplo, el requisito que tiene la cultura de utilizar representación.

HR: *Exacto.*

MD: Entonces me sirve para abrir mi trabajo más allá de representación. Para pensar, abrir seriamente la idea de traducción como un espacio que la etnografía habita, no solamente como herramienta de pasar de un concepto al otro concepto, sino hacer de la traducción el espacio que la etnografía habita. El espacio en etnografía no es el otro, sino la traducción.

HR: *La relación también.*

MD: Exactamente, la relación..., yo pienso que mi trabajo no es sobre el “otro”, sino el otro conmigo, otro-conmigo siendo una palabra. Convertido en una palabra, “otro-conmigo”. El otro-conmigo... no hay otro fuera de ti. Es el otro-conmigo. Es una condición compuesta, compleja, que es una relación.

HR: *Y que también pasa... No voy a decir que no es difícil, la etnografía siempre es difícil, pero yo creo que es difícil, no sé si más o menos, en el fondo da lo mismo, pero es una dificultad particular yo creo cuando justamente nos centramos en esa...*

En esa relación, porque no es que somos nosotros el etnografiado, pero somos parte de la etnografía.

MD: Exacto.

HR: *Y entra lo que yo percibo también en el Earth Beings, entra también la pregunta por la colaboración, y la pregunta por las posibilidades y las dificultades de dicha colaboración. Me fijé en el libro que usa...*

JF: *Como “co-labor”.*

HR: *Sí, por ejemplo, que también a mí siempre me ha sido interesante pensar con su discusión de colaboración. Y yo sé que aquí pasó dificultades, tragedias entremedio, porque tenemos seres, y seres queridos que fallecen en el proceso, pero no toca en el prefacio... dice que tenía pensado en escribir junto con...*

MD: Con Nazario...

HR: *Con Nazario..., lo que me pareció muy interesante, bonito, pero también un desafío de dimensiones pensando en un sujeto quechuahablante que una y otra vez en la etnografía se refiere a sí mismo como aquel que no sabe, justamente relacionado con esos regímenes de iliterato versus literato, etcétera. Entonces yo sé que estamos sobre supuestos aquí, porque no se dio, no se pudo dar, pero no sé cómo tenías pensado...*

MD: Esa pregunta, son dos preguntas. La primera es más fácil. Yo decía otro-conmigo. Este es el sitio de la etnografía, el otro-conmigo, y es obviamente una relación, y es una relación *cyborg*. Es la conversación que es una colaboración. Retomando, y para aclarar que esta no es una relación A-B, Marisol-Nazario, sino es una...

HR: *Es el set de la relación.*

MD: *Es una partial connection.*

Me han preguntado sobre colaboración y sobre el prefacio, sobre la muerte de Nazario. Mi respuesta es que yo no tengo la menor idea de cómo hubiera salido el libro si es que Nazario no se hubiera muerto. No tengo la menor idea de cómo lo hubiéramos hecho. No tengo la menor idea de cómo hubiéramos negociado nuestras diferentes relaciones con lo que iba saliendo, que no hubiera sido solamente un texto escrito a pesar de que el medio hubiera sido solamente la escritura. Es decir, hubiera sido un texto complejo donde la oralidad hubiera seguido estando presente, aun cuando en medio de la oralidad hubiese escritura. Quizás hubiera tenido más *layers* aun de los que tiene. No tengo idea...

Tampoco me hubiera gustado resolverlo de una manera simple. No hubiera hecho, por ejemplo, un video en el que Nazario hable para que se le escuche. ¿Cómo hubiera sido una traducción que no hubiera sido solamente del castellano al quechua, sino de lo oral a lo escrito, sin que la traducción a lo escrito pierda la oralidad? Y la oralidad en quechua —que ni siquiera sé si le podemos llamar oralidad— porque el quechua puede ser solamente oral. Entonces no sé... el quechua es una *simi*. Es una lengua. No es que sea oral y escrita. Simplemente es una lengua, es un habla. Es un habla, y se usa habla incluso cuando se está hablando de la escritura. No sé si ustedes se acuerdan en el libro cuando Nazario me dice, cuando le pregunto qué cosa es *pukara*, que “*pukara es pukara*”.

JF: Sí, *pukara es pukara...*

MD: Y luego me dice, “cuando lo escribas va a ser otra cosa, cuando lo pongas en tu libreta, otra manera de hablar va a ser”. Entonces es hablar. “Cuando lo escribas otra manera de hablar va a ser”. No tengo idea de cómo hubiera sido “escribir” con Nazario. Hubiera sido un reto muy fuerte, muy creativo.

A ver, algo más de “apertura ontológica.” Creo que es mejor que “giro” porque esta última palabra sugiere implícitamente que trabajar con “ontología” es mejor y debe reemplazar los análisis de cultura. Yo no propongo eso —no creo que sea “mejor” ni que haya que dejar de trabajar con “cultura”. Es simplemente otra cosa— otro tipo de análisis.

Ontología no puede ser leído con el hábito con que se leían las etnografías que utilizan cultura como herramienta. Ontología no es algo que el otro tiene, como acostumbramos pensar cuando leemos a través de cultura: la diferencia cultural es algo que el otro tiene. Utilizar ontología como herramienta analítica demanda metodológicamente otro análisis. Es un análisis en el cual lo que estás haciendo resulta en aquello que será, que emergirá, de lo que estás haciendo; aquello sobre lo que estás trabajando no es antes de la práctica.

JF: Sí, *creo que esa frase de “la alteridad radical no es algo que los otros tienen...”*

MD: Los indígenas tienen.

JF: *Los indígenas tienen.*

MD: Sí, exacto.

JF: *Y yo creo que también se nota esta humildad con respecto a otros abordajes, perspectivas en el libro, en su discusión del trabajo de Catherine Allen y otros antropólogos que han trabajado bajo... O tomando una perspectiva más de la cultura, que no necesariamente están metidos en...*

MD: Y también creo que Catherine, por ejemplo, y otros —no solamente ella— trabajan en un espacio que no era solamente representacional, era también performativo. Cuando trabajas con un análisis performativo, no solamente estás haciendo análisis de cultura; al performar analíticamente haces.

JF: *Bueno, tuve la oportunidad de asistir a la mesa redonda sobre Earth Beings.*

MD: Ah, en LASA [Latin American Studies Association: International Congress].

JF: *En LASA, y que estuvo muy interesante. Recuerdo que algo que me llamó la atención fue el comentario de..., o la observación de Charles Hale.*

MD: Ah, de Charlie.

JF: *Dirigiendo la atención a esta frase: “Formerly Snow White...”*

MD: *Perhaps².*

2 Nota de los entrevistadores: el comentario de Charles Hale vino en el contexto de una mesa redonda sobre *Earth Beings* en el Congreso Internacional de LASA de 2017 en Lima, Perú (“La política y el conocimiento desde su exceso: Discutiendo *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*”, organizada por Salvador Schavelzon). En sus comentarios preparados —que por lo general elogian *Earth Beings*— Hale dirigió la atención a la siguiente frase: “Formerly snow white, the mountains are currently graying, perhaps due to that ubiquitous phenomenon called global warming” (De la Cadena 2015, 38), planteando la posibilidad de que las intervenciones conceptuales del libro puedan correr el riesgo de no considerar suficientemente la autoridad legítima de ciertas formas de conocimiento.

JF: Ya, y el “*perhaps*”. Entonces para abrir, no sé si quiere responder, o tal vez una pregunta más abierta podría ser: ¿qué relevancia tiene...? O ¿podría hablar acerca de la relevancia de su trabajo, de sus insights o puntos de vista para desarrollar o posiblemente desarrollar una política de cambio climático, un *climate politics*? O tal vez otra pregunta puede ser: ¿cómo se transforma nuestro concepto del cambio climático si pensamos desde el *ayllu* o si tomamos Ausangate como nuestro enfoque?

MD: Primero el *perhaps*. El *perhaps* se entiende como si fuera una duda mía sobre la realidad del cambio climático, y de ninguna manera es una duda mía al respecto. O sea, el cambio climático *es*, y punto.

El *perhaps* es una introducción a la ambivalencia de una sola explicación. La explicación de “esto es cambio climático”, *perhaps*. Quizás también ahí me faltó “*perhaps also climate change*”. El *perhaps* ahí quiere abrir espacio a que *climate change* no sea la única explicación. Es una explicación importante, pero quizás localmente hay otra explicación que no pasa por la ciencia y que puede coincidir con la ciencia, sin ser traducida a la ciencia.

En la charla de mañana [Clase Inaugural Antropología UC 2017] voy a hablar de una posibilidad de pensar que un evento puede ser dos. Lo que voy a explicar, no es cambio climático, sino del extractivismo, un evento en los Andes, en la selva y en todo espacio en que hay mineral. Los dos van de la mano, son el mismo fenómeno. Son el mismo fenómeno y al mismo tiempo también son dos fenómenos diferentes. El extractivismo es la manera en la que, yo creo, el Antropoceno se hace presente en América Latina de una manera muy fuerte. Si el Antropoceno es un grupo humano transformado, en fuerza geológica, ¿qué más que el extractivismo para observar esa fuerza geológica? [Un fenómeno] que es capaz de remover montañas, desviar ríos..., cambiar la Amazonía en otra...

Entonces desde el Ausangate, o desde ser con Ausangate, el extractivismo es una amenaza mucho más inmediata que el cambio climático. Porque el cambio climático lo va a hacer gris. Y es un problema que esté gris, pero es un problema que no destruye, cambia. El cambio climático cambia las relaciones con el Ausangate pero no las cancela. Las cambia porque, por ejemplo, el *Quyllur Rit'i* —que es una peregrinación en la que el hielo es importante— cambia. No va a haber hielo. O incluso puede ser más peligrosa porque lo que era nieve se ha convertido, se está convirtiendo solamente en hielo, y entonces treparlo puede ser más peligroso que treparlo cuando era también nieve y no solo hielo. O sea, el cambio climático cambia la relación, pero no...

HR: Pero no desaparece...

MD: No la desaparece.

HR: O por lo menos no hay el mismo *eventfulness*.

MD: No con el mismo *eventfulness*, y con la misma urgencia. Entonces, cómo pensar el cambio climático con el Ausangate, debe haber explicaciones locales, y no las conozco, pero sí te puedo contar una anécdota, que no sé si la narro en el libro o no. Creo que sí la cuento pero no recuerdo. Es cuando Nazario va a la inauguración

del National Museum of the American Indian y lo invitan junto con otros participantes en la inauguración al Banco Mundial, y el presidente del Banco Mundial habla del *climate change*, hablando de “calentamiento”.

HR: Ah...

MD: ¿Sí lo cuento en el libro?

JF: Sí.

MD: Nazario dice: “ah, ya, entonces así es como se lo voy a decir la próxima vez, que el Ausangate se está calentando”, que en castellano es molestando, se está molestando. “Entonces cuando quiera pedir ayuda voy a decir que pido ayuda porque el Ausangate se está molestando” (véase también De la Cadena 2015, xxii).

Pero no sé qué interpretaciones locales hay. No tengo la menor idea. Quizás porque yo he dejado de ir a Pacchanta desde el 2008, 2009... Nazario se murió en el 2007, y desde entonces he ido dos veces más, pero ya no a pensar con él, obviamente, sino a estar, a llorar, a participar de fiestas también y de la vida de la familia.

Pero no sé, no sé cómo se puede pensar. La respuesta es que no sé cómo se pueda pensar el cambio climático del Ausangate como *earth-being*. Pero puedo pensar desde Ausangate el extractivismo, y creo que los dos van de la mano. No son lo mismo pero tampoco son dos cosas separadas. Me gusta que te hayas fijado en eso del *perhaps*, en ese momento pensé: *wow!*, no me di cuenta de que se podía leer como una duda mía sobre el cambio climático.

JF: Sí, claro, como si fueras Donald Trump o algo...

MD: Exacto, no... Me pareció... yo dije: “¡Charlie!” (Expresando perplejidad).
(Risas)

MD: That's one word. But it was an important one.

HR: Bueno, quería conversar un poco acerca de relaciones parciales y también las distintas formas de violencia que están presentes también, a mi modo de ver, en estas relaciones parciales. Porque una de las cosas que yo creo que funciona y que está súper bonito, me gustó muchísimo cuando yo estoy leyendo Earth Beings, es esta descripción o análisis tan evocativo de estas relaciones parciales entre distintos mundos, y que también nos permite descubrir los procesos históricos y actuales que sitúan ellos en una relación de desigualdad —y quizás falta otra palabra— y también de violencia. Ese relato de Mariano como sujeto, como forjador de la historia y sin embargo invisibilizado en la “Historia” con “H” mayúscula, ¿no?

MD: Y en la historia con minúscula también, porque los historiadores que hacen cosas chiquitas tampoco la observan.

HR: Tampoco lo ven, o esa referencia de cómo él queda como un indígena, pero sin nombre que algún..., revolucionario, izquierdista, sí recuerda, pero como “un indígena más”, o inclusive “un indio más...”

MD: Y no un “hacedor de historia”, Mariano estuvo entre quienes hicieron posible la reforma agraria. Y a nadie se le ocurre que alguien como él, “un indígena analfabeto”, hiciera posible la reforma agraria.

HR: No lo vieron como forjador, no queda como...

MD: Mariano y el *ayllu*...

HR: *Exacto, y ahí está ese exceso que describes, ¿no? De cómo siempre excede lo que es el campo político reconocible, entendible. Y la manera como ese exceso, a mi modo de ver, está ahí embutido, sumergido en relaciones de violencia, una violencia que a tiempo es directo, el gamonal u otro..., sobre todo una violencia que es estructural, o algunos dirían que es simbólica...*

MD: Es mucho más que estructural, porque es una violencia que ni siquiera es...

HR: *Exacto, porque ahí como hace referencia..., está fuera de lo sensible en los términos de Rancière, ¿no?*

MD: De Rancière.

HR: *Entonces, está la relación, está la relación parcial, está Mariano. Es un forjador de historia, pero está fuera de lo que es lo sensible, la violencia en el exceso, me interesa.*

MD: La violencia para con el exceso, o sea el exceso al que no se le permite ser.

HR: *Exactamente.*

MD: Esa es la violencia que ni siquiera es.

HR: *Exacto. Entonces eso me ha hecho pensar, ¿cómo podemos pensar, o cómo pensamos en relaciones parciales que serán siempre sumergidas en esa “violencia que no es”, lo que acabamos de decir? ¿O podemos pensar también en otras formas de relaciones parciales?*

■
172
MD: No, no, yo creo que no es otra forma de relaciones parciales. Me encanta esta pregunta. Es bien bonita. Es sobre la violencia de negar la violencia, y yo creo que la única manera de que esa violencia *que supuestamente no es sea*, es aceptando el exceso.

Yo creo que se tiene que controlar la negación del exceso, y esa es una manera muy bonita de mezclar Rancière con Viveiros, y de cambiarlos a ambos, y a través de nuestras etnografías hacerlos decir cosas que ellos no dicen. Yo creo que eso es lo lindo de las etnografías, que piensas con las teorías y las cambias. Yo diría que es la única manera de poner en evidencia esa violencia, porque ni siquiera es controlando el poder que tiene “el conocimiento” de definir lo que es.

Cuando se dice que no se puede conocer Ausangate con otra herramienta que no sea cultura hay violencia: a través de cultura el Ausangate es creencia. Y como es creencia, entonces, Ausangate como ser-tierra no es. Ese análisis es el que *performa* la violencia. No necesitas analizar la tortura de Mariano, que le disparen, le jalen los pelos a la esposa, lo traten de embrujar, lo traten de sobornar, lo metan a la cárcel, le nieguen la vida física. El análisis que no permite ser a Mariano con Ausangate es violento: es la negación de ser de Mariano con Ausangate una relación que se violenta conceptualmente para conocer como creencia. Esa es la violencia. Es una violencia ontológica, no es solamente una violencia epistémica. Es una violencia ontológica ejercida por el poder del conocimiento, por el poder de la epistemología moderna. Por el poder que nosotros le damos a la epistemología moderna de decidir lo que es.

Yo creo que eso es lo que hay que controlar, ese poder del conocimiento moderno de decidir lo que es, de tal manera que aquello a lo que no puede acceder desaparece. Ese poder de decidir lo que es y hacer desaparecer aquello a lo cual no puede acceder es lo que debe ser controlado. Esa es la violencia que hay que controlar.

Aparecen así conexiones parciales que tienen exceso, que siempre van a tener exceso, pero no en todos casos ocurre negación del exceso, se puede dejar ser sin conocerlo, sin tenerlo en cuenta. El exceso se niega cuando aparece públicamente y no se puede reconocer, no solo porque no hay herramientas epistémicas para conocer, y entonces no se puede reconocer, sino porque conocer altera las condiciones ontológicas de lo que se conoce, y entonces puede ser reconocido. Por ejemplo: aceptar como ser-tierra lo que se conoce como montaña altera las condiciones ontológicas de montaña. En la era extractivista esto tiene repercusiones graves. Esa es la diferencia de este tipo de conexión parcial con consecuencias políticas con otro tipo de relación parcial que, coyunturalmente, no tiene consecuencias políticas.

HR: *Y ese exceso es lo más angustiante que existe, ¿no? Cualquier proyecto de soberanía es tremadamente angustiante porque el poder es el límite también. Poder colocar el límite de lo que existe.*

MD: Exactamente. Exactamente. No sé. No lo he pensado así, pero..., controlando la soberanía del conocimiento de decidir lo que es. No sé. Habría que mirar teorías de soberanía y pensar cómo se puede hablar de soberanía del conocimiento.

HR: *Hay un tema de violencia de soberanía que subyace, siento yo, de esa discusión...*

MD: Pero es soberanía epistémica y ontológica. No es soberanía política que pasa a través de la teoría del Estado. Es soberanía ontológica-epistémica. No es la soberanía de la que habla Agamben. Así como leo a Rancière y le hago decir otra cosa, leo a Viveiros y le hago decir otra cosa, de repente podríamos leer Foucault o Agamben y hacerles decir otra cosa. Hacerles decir en relación con aquellos mundos de los cuales no tienen ni la menor idea, y sobre los cuales incluso sus teorías sobre soberanía ejercen soberanía del conocimiento. No sé si llamarle soberanía del conocimiento, sino este poder que niega aquello que no conoce: lo que ese poder no conoce, no es.

Linda la pregunta, porque no la había pensado, a pesar de que el libro es sobre violencia. La vida de Mariano fue una vida sometida a la violencia, y la vida de Návaro fue una vida sometida a otro tipo de violencia. Y la vida del *ayllu* está sometida a violencia, y como es tan sometida a violencia, pero tan sometida por la violencia, no quería que la violencia ocupara...

HR: *Un rol prominente.*

MD: Sí, un rol agobiante en el libro, que asfixiara todo. Y eso fue lo que me dijo alguien hace tiempo: es un libro sobre violencia sin ser sobre violencia.

HR: *Sí, sí. No sé, o tengo otra pregunta pero que va más desde mi..., o como bolivianista. Es que..., bueno, como alguien que ha trabajado y que lee mis textos también sobre los Andes, los procesos políticos indígenas, etcétera, centrados en Bolivia, cuando estuve leyendo Earth Beings, inevitablemente me vino a la mente también un libro que*

es muy distinto, pero que también he disfrutado mucho, que es Intimate Indigeneities (2012) de Andrew Canessa. Y que es interesante, en el sentido de que tenemos el mundo rural, en este caso aimara, que va describiendo su, por un lado, empoderamiento, en la medida que se va indigenizando la política y también el Estado boliviano, y al mismo tiempo se va generando una sensación de un mundo que va desapareciendo a medida que el indígena se va urbanizando. Y la noción que usan algunos de sus interlocutores es, se referencia a sí mismo como jaqi —como “humano”, en aimara— y dicen en algún momento que pronto “here won’t be humans no more”. Ya no habrá jaqi...

MD: *I would say that they would be only humans.*

HR: *Exacto. Entonces quería ver un poco cómo, ¿cómo ves tú eso? Esos procesos, o esas transformaciones, porque pareciera que hay otra visión.*

MD: Yo creo que hay que tener más cuidado; hay que ir más despacio..., cuestionando las categorías con las cuales pensamos para evitar esa violencia de que hemos estado hablando. Yo diría que, por un lado, la sensación del *jaqi*, que dice “ya no voy a poder seguir siendo *jaqi*”, es una sensación completamente presente. Es una sensación completamente presente porque se siente lo arrollador de la manera como te van quitando lo que eres y aquello con lo que eres. No solamente te lo quita el Estado, también te lo quita el extractivismo. La sensación es terriblemente válida. Muy, muy válida.

174

Pero hay que tener cuidado con el análisis. Ese “yo estoy amenazado en mi *jaqiness...*, en mi posibilidad de ser *jaqi*” es algo que se ha sentido en los Andes desde 1500. Y no han dejado de ser *jaqi*. No han dejado de ser *runa*. Entonces creo que hay que tomarlo con más cuidado.

Yo creo que el análisis tiene que hacerse más despacio, sin apresurarnos con categorías habituales. La idea de que porque el indio se urbaniza deja de ser *jaqi* es algo que yo trabajo en *Indigenous Mestizos*. Y digo, hasta los antropólogos que son cusqueños —de la ciudad del Cusco— hasta los antropólogos, es decir, alguien que tiene prácticas de vida, de conocimiento moderno, es indígena. Se desindianiza, pero no se desindigeniza. Creo que hay que pensarla más históricamente, o más procesualmente... También creo que la amenaza está constantemente presente.

Dicho eso, creo que lo que pasa en Bolivia es muy complejo. Nosotros nos entusiasmamos muchísimo cuando Evo Morales fue elegido conductor del Estado boliviano. Nos entusiasmamos muchísimo con la Asamblea para hacer la República Plurinacional de Bolivia. Y nos entusiasmamos muchísimo pensando que se podía descolonizar el Estado. Y yo creo que el Estado no se puede descolonizar. Yo creo que ni el Estado, ni el conocimiento se pueden descolonizar, que lo que tiene que hacer el conocimiento para no ser colonial es parar, es decir “eso no lo conozco, pero no niego que sea”. Dejar de ser conquistador, de apropiarse de aquello que *le es ajeno*. Aceptar que existe lo que le es ajeno.

Eso es lo que tiene que hacer el conocimiento. Si el conocimiento sigue siendo lo que es, no se va a descolonizar. Solamente parando —ni siquiera *slowing-down*— parando y dejando ser aquello que no puede asimilar porque le es ajeno. Yo creo que algo semejante pasa con el Estado. El caso boliviano es un sitio para pensar Estado...

Estado y los límites descolonizadores de su poder. Yo creo que el Estado boliviano está atrapado en sí mismo. Su poder lo atrapa si es que se propone descolonizar. El poder lo atrapa y no puede. Es una *self-trap*, una autotrapa.

Por otro lado, eso es algo que dijo Cristina Rojas, que es una politóloga maravillosa colombiana, que trabaja en Ottawa [Carleton University]: lo que ha hecho Evo es un Estado que culturaliza al indígena. Ha introducido la cultura indígena dentro del Estado, y eso lo hace un Estado culturalmente indígena. *Performa* cultura indígena. *Performar* cultura indígena es hacerle el juego al Estado, pero también abre posibilidades ónticas más allá de la cultura. Esa *performance* de cultura indígena incluye excesos, que el Estado no atrapa. Es muy complejo porque Evo *performa*. Evo y [el vicepresidente] García Linera *performan* cultura indígena. Se visten de indígenas, hacen *tinkus*, hacen *challas*. Al mismo tiempo que persiguen políticamente a aquellos que son su oposición ideológica y que también pueden ser su oposición ontológica. Porque la oposición ideológica puede tener una propuesta ontológica distinta a la del Estado moderno, por muy plurinacional que sea. Entonces ahí hay un montón de vetas de análisis.

JF: Si tenemos tiempo, quizás algunas palabras acerca de su proyecto actual. Tal vez ¿cómo llegó a este proyecto? Se llama Learning Cow, ¿no?

MD: Eso lo puse para tomarme a mí misma el pelo, y para fastidiar... Es una tomadura de pelo, un *pun* a lo que nosotros los antropólogos hacemos cuando vamos a estudiar, por ejemplo, Bolivia. Aprendemos aimara, o aprendemos castellano, o aprendemos quechua. Entonces si voy a estudiar vacas tengo que aprender *cow*. Entonces, cuando me preguntan ¿qué estás haciendo? *I'm learning cow*, estoy aprendiendo vaca.

Vaca como idioma, pero también como práctica. La idea es que hay muchísimas prácticas de hacer vaca, y quiero mirar las muchas prácticas de hacer vaca, no son solamente prácticas que terminan en vaca; son prácticas de todo tipo que cruzan otras cosas que no son vaca. Cruzan el mercado mundial, y son hechas por el mercado mundial, cruzan y son hechas por la ciencia; al hacerlo también hacen vaca. Eso quiere decir *learning cow*. Y lo otro que quiero decir con *learning cow* es que quiero... ¿Se acuerdan de *bovine idiom*?³

(JF y HR asienten)

MD: De *bovine idiom* surgió la idea de *learning cow*. Pero *learning cow* es un *modern bovine idiom*. No es el *bovine idiom* de un grupo humano en Sudán en 1940, sino es incluso el idioma del Estado. Es el idioma de las petroleras. Es el idioma de la confrontación entre las petroleras y los grandes ganaderos; no solamente de campesinos ganaderos, sino de grandes ganaderos que no quieren vender sus tierras a la extracción petrolera. Mañana [en la ponencia] voy a hablar un poquitito de eso... Pero poquito y tangencialmente... Es el idioma de los veterinarios, de los

3 Nota de los entrevistadores: *bovine idiom* es una referencia al estudio del antropólogo E. E. Evans-Pritchard (1977 [1940]) sobre los nuer, quien al hablar de la centralidad del ganado en esa sociedad afirmó que "su idioma social es un idioma bovino" (Evans-Pritchard 1977, 10).

vendedores, *salesman*, de toros en el mercado global. Es el idioma de la leche, de los cortes de carne, de la política colombiana moderna.

¿De dónde me vino la idea? Me vino por fastidiar. Yo estaba trabajando con Mariano y Nazario y estaba conversando con dos amigos, un amigo y una amiga peruanos en un LASA. Me dijeron: “¿qué haces estudiando esas cosas si van a desaparecer?”, y eso me irritó muchísimo. Entonces me dijeron, “te volviste gringa”, o “tienes tiempo para perder, y plata para trabajar en esas cosas”, y para ver si yo era rescatable me preguntaron: “bueno, ¿y cuál va a ser tu siguiente proyecto?”. Yo entonces pensé en ese instante, cómo los fastidio, y dije mi siguiente proyecto es: “vacas. Voy a trabajar con vacas”. Y después pensé, pero ¿y por qué no? Porque le dije a uno de ellos, al hombre, mi amigo, le dije —es un político— le dije: “a la vaca la atraviesa el Estado”. Y luego pensé, es verdad que a la vaca la atraviesa el Estado. Sí, lo dije por fastidiar, pero luego me tomé en serio...

Así empecé. Quiero trabajar otra vez una relación otro-conmigo, donde el otro no sea humano, y el conmigo no sea yo solamente. Pero no quiero hacer un *multispecies ethnography*. Quiero deshacer *multispecies* precisamente, porque creo que *multispecies*...

JF: ¿Refuerzan esas...?

MD: Dice, dice todo.

JF: Ah, okay.

■ MD: Porque dice *species* y dice *multi*. Entonces no dice otroconmigo, sino dice tú y yo juntos... O sea, en realidad, separados. O dice naturaleza y cultura, y no quiero que diga naturaleza y cultura. Esa frase repite las categorías y su separación... Quiero ver qué pasa sin esa separación, es un experimento: ¿se puede pensar sin separación?

Pero no sé cómo lo voy a hacer. No, no sé nada.

Referencias

1. Canessa, Andrew. 2012. *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
2. De la Cadena, Marisol. 1991. “Las mujeres son más indias’: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Revista Andina* 1: 7-47.
3. De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
4. De la Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
5. De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
6. De la Cadena, Marisol y Orin Starn, eds. 2010. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
7. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1999. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
8. Evans-Pritchard, Edward Evan. 1977 [1940]. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

9. Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". En *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 149-181. Nueva York: Routledge.
10. Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
11. Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics I. The Science Wars* Translated by Robert Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press.