

Michael D. Hill y Georgina Maldonado

Para aprender a viajar así: movilidad en la vida de una mujer quechua



USFQ PRESS

Universidad San Francisco de Quito USFQ, Quito 170901, Ecuador.

<https://usfqpress.com>

Somos el departamento editorial de la Universidad San Francisco de Quito USFQ. Fomentamos la misión de la universidad al divulgar el conocimiento para formar, educar, investigar y servir a la comunidad dentro de la filosofía de las Artes Liberales.

PARA APRENDER A VIAJAR ASÍ: MOVILIDAD EN LA VIDA DE UNA MUJER QUECHUA

Autores: Michael D. Hill¹, Georgina Maldonado²

¹Universidad San Francisco de Quito USFQ, ²Ministerio de Educación del Perú

Esta obra es publicada luego de un proceso de revisión por pares ciegos (*peer-reviewed*).

Producción editorial: Andrea Naranjo y Ludwig Huber

Diseño y diagramación: USFQ PRESS

Diseño de cubierta: Yumiko Nagao

Corrección profesional: Verónica Jarrín

© Michael D. Hill, Georgina Maldonado 2020

© César Rivadeneira, por la imagen de la cubierta titulada *Libertad en la tarde*, 2020

© Universidad San Francisco de Quito USFQ, 2020

©IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2020

Horacio Urteaga 694, Lima 15072, Perú

Telf.: (51-1) 200-8500

www.iep.org.pe

Este libro pertenece a la serie Urbanización, Migraciones y Cambios en la Sociedad Peruana, volumen 28.

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

ISBN USFQ PRESS: 978-9978-68-173-2

ISBN IEP: 978-612-326-023-1

Registro de autor: 059381

Primera edición en formato digital: diciembre 2020

Catalogación en la fuente. Biblioteca de la Universidad San Francisco de Quito USFQ.

Hill, Michael D.

Para aprender a viajar así : movilidad en la vida de una mujer quechua / Michael D. Hill y Georgina Maldonado. – Quito : USFQ Press ; Lima : IEP Instituto de Estudios Peruanos, ©2020
p. : cm. ; (Urbanización, Migraciones y Cambios en la Sociedad Peruana ; v. 28)

ISBN: 978-9978-68-173-2

1. Maldonado, Georgina, 1950- – Biografía. – 2. Quechua – Estudio y Enseñanza. – 3. Quechua – Aspectos antropológicos – I. Maldonado, Georgina, 1950-. – II. Título. – III. Serie.

CLC: PM6301 .H55 2020

CDD: 498

OBI-102

Se sugiere citar esta obra de la siguiente forma:

Hill, M., Maldonado, G. (2020). *Para aprender a viajar así: movilidad en la vida de una mujer quechua*. USFQ PRESS, IEP.

El uso de nombres descriptivos generales, nombres comerciales, marcas registradas, etcétera, en esta publicación no implica, incluso en ausencia de una declaración específica, que estos nombres están exentos de las leyes y reglamentos de protección pertinentes y, por tanto, libres para su uso general.

La información presentada en este libro es de entera responsabilidad de sus autores. USFQ PRESS presume que la información es verdadera y exacta a la fecha de publicación. Ni la USFQ PRESS, ni los autores dan una garantía, expresa o implícita, con respecto a los materiales contenidos en este documento ni de los errores u omisiones que se hayan podido realizar.

Tabla de contenidos

Capítulo 1.

Introducción: movilidades andinas y la metodología colaborativa de la historia de vida.....	11
1.1 Historia de vida.....	15
1.2 Metodologías del diálogo y amistad.....	20
1.3 Plan del libro.....	25

Capítulo 2.

Linda letra: memoria, transformación estructural y nostalgia.....	27
2.1 Matrimonio, hogar y género.....	30
2.2 Alimentación, pastoreo y relaciones sociales.....	37
2.3 Educación y el mundo letrado.....	42
2.4 Religión, fe y festividades.....	48
2.5 Nostalgia, representación y etnografía reflexiva.....	52

Capítulo 3.

Buscando un rincón: archipiélagos educativos, movilidad y exclusión racial.....	55
3.1 La migración pequeña.....	57
3.2 Acompañando en Allhuacchuyo.....	60
3.3 Viajando y llegando a Cusco.....	62
3.4 Choques en Cusco.....	65
3.5 Navegando el colegio.....	69
3.6 La vida con las madres y la lógica de caridad.....	74
3.7 Movilidad, superación, exclusión.....	77

Capítulo 4.

Siempre me sentía sin familia: género, etnicidad, clase y los costos de la profesionalización.....	85
4.1 Entre abogados y monjas: mundos interculturales.....	88
4.2 Carrera profesional y clase socioeconómica en la universidad.....	91

4.3 Rumbo a Pomacanchi: de/volviendo al campo y la vida de maestra rural.....	99
4.4 Formación en la pedagogía de quechua como segundo idioma.....	107
4.5 Culpable por asociación: terrorismo, extranjeros, sospechas.....	110
4.6 Regresando al Cusco: nuevas luchas.....	112

Capítulo 5.

Ya cansada de llevar esa vida austera: cargos, santos, tierra y superación.....	119
5.1 Muerte, naturaleza, santos.....	121
5.2 Semana santa y las rezanas.....	125
5.3 Peregrinación y Ausangate.....	129
5.4 Cargo y hurk'a.....	131
5.5 Endeudados con la naturaleza.....	135
5.6 Coda: el Niño Manuelito del Cusco.....	138

Capítulo 6.

Podemos ser quechuahablantes, pero es otra cosa saber enseñar: cultivando la identidad intelectual-activista.....	143
6.1 Jubilación: nuevas conexiones, nuevas visiones.....	145
6.2 Nuevas migraciones educativas: choques culturales y la olla de papas.....	152
6.3 Prácticas de solidaridad: el proyecto con los cargadores.....	156
6.4 Un testimonio sobre testimonios: siendo testigo.....	166

Capítulo 7.

Conclusión: sigo siendo profesora y me siento contenta.....	173
---	-----

Trayectoria académica de los autores.....	185
---	-----

Bibliografía.....	189
-------------------	-----

Agradecimientos

De Michael:

Quisiera agradecer de manera especial a mi colega y amiga Consuelo Fernández-Salvador por su meticulosa lectura y edición del manuscrito. Compartimos una dinámica de coinvestigación y coautoría que me encanta y que ha sido muy significativa y valiosa. También agradezco a los revisores anónimos por sus excelentes comentarios y sugerencias. Quiero reconocer a los profesores que me formaron en la antropología, especialmente a Kathryn Kozaitis, Robert Paul y Ivan Karp, y también a mis estudiantes que han leído partes del manuscrito.

Reconozco a Karina Flores, en particular, quien me ayudó con algunas transcripciones y tareas de edición. Mi corazón está lleno de gratitud para mi familia, en especial para mis padres, Jean y Raymond Hill, quienes me inspiraron a valorar la educación y la diversidad cultural y siempre me apoyaron en mis metas y decisiones. Gracias a mi pareja, Juan Tría, por compartir su amor y cariño constante durante el proyecto, igual a mi gran amigo César Rivadeneira por haber compartido el proyecto conmigo y con Gina. Mis agradecimientos más profundos pertenecen a mi amiga y coautora Gina Maldonado: gracias, Gina, por tu amistad, tus enseñanzas, tu sabiduría, tu paciencia, y tu actitud inspiradora de gratitud hacia la vida y a todos los seres que nos acompañan en ella.

De Gina:

Agradecimientos profundos para mis padres Visitación y Alejandro (+, +). Ellos cuidaron mi salud física, emocional y social, fortaleciendo así mi identidad. Agradezco también a mis hijas, Andrea y Carmen, por acompañar mi labor con alegría. A mis nietos Theo, Mateo Alejandro, y Egon Amaru, por ser un nuevo reto en mi vida y rejuvenecerme. «Abuelita, ¿todo bien? Entonces, ¡jugamos!». Agradezco a mis estudiantes de quechua, nacionales y extranjeros, con ellos aprendí a valorar mucho más la cultura andina. Y finalmente, agradezco con mucho cariño a Michael, por motivarme a iniciar este proyecto. Gracias por tu amistad, tu constancia y profesionalismo.

Capítulo 1

Introducción: movilidades andinas y la metodología
colaborativa de la historia de vida

Este libro se basa en la metodología antropológica de historias de vida y en estudios de migración, economía política, educación, raza y etnicidad, y sexo y género en los Andes para contextualizar y analizar las experiencias de Georgina (Gina) Maldonado (nacida en 1950), educadora quechua y traductora lingüístico-cultural cusqueña. Aun cuando ya existe una tradición rica y establecida de las historias de vida en la antropología y, más específicamente, en estudios andinos, muchos de estos proyectos se han enfocado en vidas indígenas de la clase trabajadora o artesanal, o alternativamente, del liderazgo político o religioso. La historia de Gina, sin embargo, es una historia de movilidad social y geográfica de una mujer quechua profesional, intelectual, cosmopolita y transnacional, una realidad que es cada vez más común en las nuevas generaciones de mujeres quechuas y quichuas en la región. Gina nació en la aldea de Colquemarca, en la provincia de Chumbivilcas, Cusco, y fue monolingüe quechuahablante hasta que cumplió sus 12 años. A esa edad migró a la ciudad de Cusco con el propósito de seguir una buena educación, y posteriormente su vida se ha caracterizado por múltiples migraciones educativas, incluyendo un retorno al campo como maestra de escuelas primarias, un retorno a Cusco a trabajar más en el mundo académico y de las ONG como traductora y profesora de quechua, y migraciones temporales a los EE. UU., para enseñar quechua en universidades como la de Michigan y Notre Dame. Gina fue mi profesora de quechua durante mi primer periodo de trabajo de campo en el Cusco, en 1999-2000, y hemos mantenido una amistad y colaboración profesional durante dos décadas.

La vida de Gina es un estudio en movilidades sociales y culturales, en cruzar fronteras y aprender a estar 'en casa' en contextos interculturales. Desde los inicios campesinos de Gina, como quechuahablante monolingüe, ha llegado a dar cursos universitarios y tener un sinnúmero de otros estudiantes académicos y profesionales y colaboraciones con varios proyectos de traducción y de trabajo social y comunitario. Gina es símbolo de un sector de mujeres campesinas/indígenas profesionales, frecuentemente subrepresentadas o invisibles en los imaginarios sociales de mujeres indígenas. Gina rompe varios de los estereotipos dominantes existentes sobre las vidas de mujeres indígenas. Es una

mediadora o traductora cultural-lingüística experta y una intelectual indígena, simboliza una identidad bicultural quechua-mestiza y a la vez una identidad indígena profesional y cosmopolita. En mi trabajo como docente en la Universidad San Francisco de Quito USFQ, mis alumnos y alumnas indígenas y afro-ecuatorianos frecuentemente se apasionan cuando les presento este proyecto y el trabajo con Gina, identificándose con sus avances, luchas y sacrificios y expresando cierta admiración hacia su trayectoria pionera.



[Foto 1.1: Gina enseñando un curso de quechua y compartiendo con sus alumnos.]

El caso de Gina, además de aportar una representación de mujeres indígenas profesionalizadas no comúnmente reconocidas, también nos muestra cómo las lógicas locales andinas de movilidad social eran imprescindibles en la construcción de oportunidades cosmopolitas y transnacionales, y cómo las migraciones y circulaciones no son únicamente geográficas sino también institucionales (en este caso, entre instituciones de parentesco, educativas, religiosas y de la sociedad civil). Dentro de estos contextos de movilidad social e institucional —sean estos locales, regionales y/o transnacionales—, las identidades intelectuales, pedagógicas y activistas de Gina han sido forjadas, desafiadas y a

veces fracturadas, atravesadas por relaciones y jerarquías de poder con respecto a intersecciones de raza, etnia, lengua, clase y género, y también atravesadas por los movimientos de resistencia hacia estas formas de injusticia. Los principales argumentos temáticos del libro están distribuidos entre cinco capítulos, más detallados abajo, y se enfocan en: 1) narrativa etnográfica y (auto)representación, 2) la relación entre la educación, la movilidad y la exclusión etnoracial, 3) el aislamiento y la doble exclusión como costos de la profesionalización indígena femenina, 4) la construcción de una espiritualidad personal y comunitaria de relaciones transaccionales e instrumentales con santos y lugares locales sagrados, y 5) las filosofías y prácticas activistas de Gina como educadora, traductora cultural e intelectual orgánica. Para enmarcar estos cinco capítulos, la introducción presenta el enfoque central del estudio de las movilizaciones sociales en los Andes, a través de una metodología colaborativa de historia de vida, y la conclusión constituye una reflexión sobre el legado y el modelo de interculturalidad decolonial que Gina está dejando para las nuevas generaciones, sean sus estudiantes, sus hijas, grupos sociales o religiosos y/o los lectores de su historia aquí en este libro. En esta introducción, se presenta el contexto del proyecto, sus colaboradores y autores, incluyendo el marco teórico de estudios de historia de vida en la antropología y en los estudios andinos, la metodología reflexiva y colaborativa que desarrollamos para el proyecto, y el plan del libro y sus capítulos.

1.1 Historia de vida

Se podría argumentar que el método de historia de vida no es tan común en la antropología hoy en día, en parte, debido a las fuertes presiones en las culturas académicas neoliberales (y no neoliberales) de auditoría burocrática hacia métodos percibidos como menos ‘subjetivos’ y más cuantitativos. Sin embargo, el fundador de la visión norteamericana de la antropología, Franz Boas, dio su aprobación al método y lo incluyó entre sus técnicas más recomendadas: aprender el idioma, tener buenos interlocutores, observar procesos de trabajo (y no solo productos), hablar con mujeres, recopilar versiones diversas de mitos y recopilar historias de vida (ver Marzal 1996: 175). Mientras historias de vida como *Ishi in Two Worlds* (1961), de Theodora Kroeber, tenía una lente de la etnografía de rescate, luego otras obras, como *Nisa* (1981), de Marjorie Shostak, buscaron combinar los consejos de Boas y plantear una historia de vida desde el punto de vista feminista o al menos de una mujer como sujeto.

Aun más tarde, y respondiendo a la crisis de representación provocada por el giro posmoderno en las ciencias sociales y humanidades en los años ochenta, emergieron otros estilos reflexivos y más dialógicos en la antropología para representar el método. De hecho, se podría decir que la antropología simbólica en su variante turneriana, con énfasis en la multivocalidad del símbolo, juntamente con la antropología interpretativa en la tradición de Geertz, con énfasis semiótico en la cultura como un texto, ya habían preparado el terreno para el posmodernismo. Cuando llegó el posmodernismo a la disciplina plenamente (ver Clifford y Marcus 1986), tuvo numerosas repercusiones, entre ellas: más reflexividad en la práctica de la escritura etnográfica sobre el posicionamiento del etnógrafo; mayor reconocimiento del contexto estructural enmarcando los asuntos de representación y autoría en la academia capitalista; la centralidad de cuestiones éticas humanas y de activismo político, junto con el rechazo de la supuesta objetividad o hasta posibilidad del observador científico neutral; más innovación y experimentación en la etnografía, incluyendo obras más humanísticas (obras teatrales, poesía, ficción, performance), mayor colaboración y coautoría y la presencia de diálogo y polifonía de voces. Por supuesto, no todos los impactos del posmodernismo en la disciplina eran buenos. Nancy Scheper-Hughes, por ejemplo, explica cómo las críticas posmodernistas hacia la etnografía llevaron a cierta parálisis o abandono total de la descripción etnográfica, lo cual no nos ha ayudado tampoco a estudiar o actuar éticamente en situaciones culturales reales (2014: 414-415). Y siguiendo la lógica del marxista Frederic Jameson, el momento posmoderno en la antropología quizás no fue nada más que la lógica del capitalismo tardío, creando nuevos mercados y nichos más diversos pero que finalmente son parte del mismo aparato sistémico (1991).

En el caso de *Translated Woman* (1993), por ejemplo, de Ruth Behar, más de la mitad del libro está compuesto de las palabras directas de su colaboradora Esperanza, seguido por una reflexión sobre su propio posicionamiento como interlocutora académica. Sin embargo, justamente se podría cuestionar por qué no hubo una coautoría del libro o si las reflexiones comparativas de la interlocutora antropológica adecuadamente reconocen las desigualdades y privilegios entre las dos, en función de clase económica, capital simbólico y movilidad social. Coincidente con estos pasos en la disciplina de la antropología, otro género que se podría considerar una variante de historia de vida emergió poderosamente en la literatura y academia latinoamericana, más generalmente: el testimonio (ver Stephen 2017). Además de los textos internacionalmente reconocidos como el de Rigoberta Menchú (1984), el género tuvo impacto también en la región andina, siendo ejemplos importantes la autobio-

grafía de la activista quichua Tránsito Amaguaña (Rodas 2007) y una trilogía de testimonios de ella con Josefina Amaguaña y Nina Pacari (Bulnes 1994). Es importante reconocer, como argumenta Paul Gelles, que las voces de los testimonios (o en este caso historias de vida), «aunque sean relativamente “auténticas,” no nos vienen sin mediación» (en Valderrama y Escalante 1996: 3). Siendo un proyecto intercultural, reconocemos el argumento de Catherine Walsh que «la lógica de la interculturalidad... no se encuentra aislada de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” esos paradigmas y estructuras», pero con la estrategia de generar un pensamiento otro desde la colonialidad del lugar de enunciación (2012: 59–60).

En la antropología andina, las etnografías de comunidades indígenas se desarrollaron a partir de las corrientes simbólicas y estructuralistas desde los años sesenta, con importantes obras como el estudio de la cosmovisión y las prácticas sociales en la comunidad de Sonqo, de Catherine Allen. Allen actualizó su trabajo en 2002 (traducido al español en 2008) y en la reedición del libro, en una nueva e importante adenda, reconoce de manera autocrítica su propio enfoque folklorista de la comunidad tradicional, en el periodo de campo original, que limitaba su percepción de los aspectos cosmopolitas, urbanos y occidentales que ya existían. Es importante también mencionar algunas otras corrientes en la etnografía andina fundadoras para este proyecto, siendo una la intervención de varias etnógrafas con enfoques feministas, como es el estudio de alimentación, pobreza y género de Weismantel (1998); el trabajo de Florence Babb, *Entre la chacra y la olla* (2008), con su enfoque en el rol de mujeres indígenas en la economía política andina; y el trabajo de Linda Seligmann, en Cusco, sobre mujeres vendedoras en los mercados, *Peruvian Street Lives* (2004), integrando un análisis interseccional de raza/etnia, clase, género y sexualidad. Otra corriente relevante para el presente estudio se enfoca en el fenómeno de una creciente clase media o clase profesional indígena, con estudios como el de Colloredo-Mansfeld (1999) y Meisch (2002), sobre la participación y emprendimiento de indígenas de Otavalo en las industrias de textiles, artesanías, música y turismo. Por último, hay que señalar otra corriente en la antropología andina que se enfoca en la fluidez e hibridez de la identidad etnoracial mestizo-indígena (de la Cadena 2000) y el papel creciente de actores indígenas como mediadores en espacios interculturales (Crain 2001; Laurie, Andolina y Radcliffe 2009).

Gina es en ejemplo modelo de estos procesos de una identidad indígena mestiza, dado que hay cierta fluidez en los Andes, en la identificación etnoracial, al menos entre las categorías indígena y mestizo. La

transformación de ciertos marcadores, como vestimenta, nivel educativo, idioma o acento, o participación o no en espacios o reuniones indígenas, puede generar cambios en la categorización etnoracial de parte de la sociedad y de uno mismo. Gina, como veremos, se reconoce como ambas: indígena y mestiza, pero en sus palabras y acciones, muestra más su compromiso profundo con el quechua como idioma, como identidad etnolingüística y como comunidad de hablantes. Aunque su identidad se ha vuelto más y más híbrida o cosmopolita a lo largo de su vida, ya en su comunidad natal ocupaba un espacio fronterizo, transcultural, híbrido (ver Anzaldúa 1987). La familia de Gina vivía en los límites y no exactamente dentro de Colquemarca, un espacio transicional entre el pueblo, identificado como mestizo (o *misti*, un término quechua, híbrido en sí, más cerca de la idea de 'indígena mestizo' que mestizo) y el campo rural (o 'las comunidades') visto como espacio más indígena. Y aunque Gina y su familia eran considerados pobres, desde las categorías y estándares actuales, el hecho de que tuvieran terrenos cerca del pueblo y buenos apellidos españoles les habría hecho más *misti* o hasta mestizos a los ojos de otras personas quechuas. Como Petterson nos recuerda, en su tesis doctoral sobre la región de Chumbivilcas, la región misma fue declarada, por el famoso autor José Uriel García, en 1928, como sumamente «fértil para el mestizaje. El indio de ese territorio es enteramente mestizo, mestizo en acción como sentimiento» (citado en Petterson 2010: 401). Sin embargo, la identidad de Gina no es un mestizaje indígena que busca una resolución en el blanqueamiento ni en el esencialismo sino en sostener lo que la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, autodeclarándose como un «objeto étnico no identificado», denomina lo *ch'ixi*, un concepto aymara que significa, para ella, no una mezcla sino un tejido de yuxtaposiciones u oposiciones dinámicas sin síntesis, un choque energizante en el que «coexisten contradictoriamente dos cosas» (citado en Cacopardo 2018; ver también Rivera Cusicanqui 2018).

Por último, nos gustaría situar este proyecto dentro de la metodología de historia de vida en los estudios andinos, una corriente que está bien establecida y en aumento (ver García 2008; Muratorio 2005; Rodas 2007; Gavilán Sánchez 2014; Rivera Cusicanqui 2008; Sniadecka-Kotarska 2001). Un ejemplo de la longevidad de la metodología de historia de vida en la antropología andina es el trabajo de Linda D'Amico con Mama Rosa de Peguche, en su libro sobre etnicidad, globalización y la construcción cultural del lugar (2014), la misma Mama Rosa que colaboró con Elsie Clews Parsons, en su etnografía sobre Peguche (1945). La historia de vida del cargador cusqueño Gregorio Condori Mamani, y su esposa Asunta, en la obra *Andean Lives* (Valderrama y Escalante 1996) es especialmente relevante en este proyecto, dadas las conexiones directas entre Gina y

Gregorio y los cargadores de Cusco, como parte de un proyecto solidario (ver más sobre este tema en capítulo 6). Blanca Muratorio es otra defensora del método de historia de vida, argumentando que trae un enfoque al hecho de que el trabajo de campo antropológico «siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con los sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas» (2005: 131). Similarmente, Linda Seligmann (2009) explica que, a través de «una historia de vida, uno puede discernir como el contexto moldea a las acciones y reflexiones personales; cómo y por qué narradora y antropólogo construyen sus vidas subjetivas de una manera y no otra; y cómo la trayectoria particular de sus vidas puede impactar los hechos» (335). Yo diría que los métodos de historia de vida, dado que dependen del trabajo de la memoria, de comparaciones diacrónicas y de interpretaciones temporalmente situadas, nos ofrecen una manera única para explorar el lugar de experiencias pasadas dentro del ciclo de la vida y para examinar el desarrollo de narrativas sobre uno mismo y sus identidades culturales.



[Foto 1.2: Gina, intérprete de quechua, en un grupo intercultural de investigación haciendo trabajo de campo.]

El libro sigue y desarrolla la tendencia en la antropología de historias de vida hacia textos dialógicos y colaborativos (ver Kopenawa y Albert 2013; Rubenstein 2002), el desarrollo de antropologías latinoamericanas orientadas hacia la interculturalidad y la decolonialidad en vez del indigenismo (Degregori y Sandoval 2007; Quijano 2011), y el surgimiento de generaciones de artistas e intelectuales indígenas expresando y teorizando sus identidades desde la interculturalidad (Anka Ninawaman 2004; Cumes 2012; Kowii 2005; Tzul 2008). Aunque se podría decir que tiene aspectos de auto/biografía o de testimonio, en fin, consideramos este libro un ejemplo de historia de vida etnográfica colaborativa. El formato y estilo del libro se caracterizará por un entretreído entre las narraciones editadas y el análisis y contextualización histórica, estructural y sociocultural de las experiencias narradas. Mientras otras historias de vida o proyectos de testimonio han desagregado y aislado estos dos registros, o han mantenido una cronología histórica más estricta como organizador principal, este libro busca representar una innovación contemporánea en el método y género de historias de vida por su estilo colaborador y dialógico alrededor de temas significativos a lo largo de la vida.

1.2 Metodologías del diálogo y amistad

Este proyecto está sostenido por el compartir longitudinal de experiencias, relaciones y diálogos personales, lo que Waterston y Rylko-Bauer han llamado «la etnografía íntima» (2006). Destacando las ventajas del acercamiento, postulan que nuestra «posicionalidad como antropólogos nos permite explorar los ámbitos íntimos sin oscurecer el rol de los factores culturales, históricos y socioestructurales en la causalidad. De esta manera, la antropología rescata nuestros proyectos de caer en el solipsismo, del reduccionismo psicológico y de las distorsiones de la abstracción incorpórea» (Waterston and Rylko-Bauer 2006: 409). El contexto del material presentado en este libro es una amistad y mentoría duradera de 20 años entre una mujer indígena, profesora de quechua, y un hombre blanco, profesor de antropología. Como alumno en cursos sobre la lengua y cultura quechua, con Gina, en 1999 y 2000, en el Centro Bartolomé de las Casas, en Cusco, fui cautivado por su destreza como pedagoga y su voluntad de compartir sus vivencias para ilustrar sus lecciones. Tal vez por ese estilo personalizado, me sentí cómodo al salir del clóset, como hombre gay, relativamente temprano en nuestra amistad, una decisión hasta cierto punto riesgosa en función

de aceptación o rechazo social en lo que es una ciudad andina bastante conservadora. Gina tenía poca experiencia con la identidad LGBTQ cuando le conté de mi identidad, pero desde entonces me ha relatado cómo nuestra amistad le llevó a aprender más y tener más conciencia con respecto a los asuntos de identidad sexual (ver Horswell 2006; Picq 2019). Parte de lo que le ayudó a comprender y asimilar mi noticia fue su revelación recíproca de sus dificultades en decidir divorciarse y vivir como mujer mayor, divorciada, en el conservador Cusco. Mientras nuestra amistad iba profundizándose, Gina me expresó que a ella le preocupaba la lejanía de mi familia durante el periodo del trabajo de campo, y ya que ella tenía dos hijas pero ningún hijo, había comenzado a sentirse como mi madre andina (ver Seligmann 2009 para un marco similar de parentesco en la colaboración etnográfica). Yo, felizmente, acepté este marco para nuestra amistad.



[Foto 1.3: Los autores comparten un momento de su larga amistad en Mindo, Ecuador.]

Durante estas casi dos décadas de amistad, muchos momentos de compartir tiempo y experiencias juntos han formado la base de este proyecto. Además de visitas durante mis periodos de campo o liderando programas de intercambio estudiantil en Cusco, Gina viajó a visitarme en el estado de Missouri, en los EE. UU., durante su año de enseñanza de quechua en la Universidad de Notre Dame. Resultó que justo antes de la visita de Gina, yo había tenido una cirugía urgente para tratar un caso de cáncer de piel (melanoma), pero igual Gina vino y ayudó a mi pareja a cuidarme. Luego, en 2012, mi pareja y yo viajamos a Perú y compartimos una tarde con Gina y su hija Andrea. En 2013, después de haberme mudado a la ciudad de Quito, Gina viajó a visitarme con su hermana menor, Lidia, que nunca había viajado fuera del país. Y a través de llamadas telefónicas y numerosos mensajes por correo electrónico, Gina y yo hemos compartido muchos de los momentos más significativos de nuestras vidas, sean las bodas de sus hijas, el nacimiento de sus nietos, problemas de salud, logros profesionales y asuntos emocionales y existenciales. Estos momentos de amistad y vida no existen separados o aislados del trabajo de campo etnográfico, sino que son, precisamente, la base y el estrato subyacente para el método. ¿Acaso un extraño, que no fuera amigo de Gina, podría contar y analizar mejor sus vivencias? Dudoso, pero aun si así fuera, esa persona tendría su propia serie de posicionamientos como interlocutor. La etnografía reflexiva sigue estando comprometida con nociones de veracidad, pero no busca la objetividad a través de la neutralidad, sino a través de la reflexividad profunda sobre los múltiples posicionamientos de los interlocutores y los efectos que estos tienen en la representación etnográfica. Es cierto que la versión de la vida de Gina, elaborada en este proyecto, habría sido diferente si ella hubiese trabajado con otro interlocutor. Por ejemplo, tal vez Gina habría hablado más de sus experiencias románticas, algo que quizás era más difícil o incómodo abordar, dada nuestra relación de madre andina e hijo gringo. O tal vez no. Mi punto central es que todo etnógrafo está posicionado y, si bien este hecho merece profundo análisis, no niega en sí el valor de su diálogo o análisis etnográfico.

En su artículo «Navigating Narrative», Kohl y Farthing (2013) contemplan las cuestiones éticas en la producción de los testimonios o «biografías colaborativas», e incluyen asuntos de legitimidad, veracidad, representación y poder. Siendo estos factores tan relevantes para el presente trabajo, me gustaría describir, en términos logísticos, cómo Gina y yo enfrentamos estas cuestiones éticas. Discutimos varias formas posibles de organizar las narraciones y escogimos un marco cronológico, a través de una serie de sesiones de entrevistas, durante 2008, 2010 y 2017 (siete sesiones de narración con un total de aproximadamente dos horas cada

una). Previa a la primera sesión, tuvimos una sesión de planificación, en donde asignamos ciertas etapas de vida o temas para cada sesión y generamos una lluvia de ideas sobre los recuerdos de Gina de cada etapa, todo anotado. Dejé estas hojas de notas con Gina y ella colaboró revisándolas antes de nuestras sesiones, incluso en algunos casos buscando fotos u otros recuerdos materiales para activar su reflexión y meditación. Gracias a la planificación colaborativa y al hecho de que Gina había trabajado en muchos contextos académicos (además de que es una narradora excelente), ella llegaba con una muy buena idea de lo que quería compartir y hablaba elocuente y extensamente, sin mucha intervención de mi parte. Es decir, la metodología que emergió de nuestro proceso colaborativo no era la de una entrevista etnográfica semiestructurada, basada en una lista de preguntas, sino una semiestructuración colaborativa previa de sesiones de narración. Durante los días de narración, Gina frecuentemente hacía notas adicionales sobre recuerdos relacionados y compartía estos recuerdos durante la siguiente sesión.

Conversamos explícitamente sobre cuestiones de autoría, el proceso de análisis y redacción, los costos de investigación e idioma de publicación, tomando en cuenta en nuestros diálogos y decisiones, los criterios de reflexividad sobre nuestros posicionamientos, la justicia social y los impactos potenciales del libro. Con la cuestión del idioma, Gina expresó su esperanza de que el proyecto tuviera éxito para que eventualmente pudiera ser traducido al quechua, en primer lugar, y luego al inglés u otros idiomas, pero al fin prefirió la idea de publicar primero en español por dos razones: 1) un mayor impacto o audiencia nacional y regional que con el quechua, 2) se descartó el inglés, ya que ni ella ni sus conocidos lo hablan, y español daba accesibilidad del proyecto a sus seres queridos. Después de todo, también, entre los tres idiomas de ambos, el español era el único que teníamos en común.

Con el tema de autoría, yo decidí y avisé a Gina, casi al iniciar el proyecto, que era mi deseo tener una coautoría igualitaria, reconociendo las contribuciones y trabajo de cada uno, aunque fuesen distintos. Una etnografía colaborativa y decolonial tiene que romper con ciertas ideas hegemónicas 'letradas' sobre la definición de la autoría como el acto único de escribir, confundiendo las verdaderas fuentes culturales de la creatividad etnográfica con un formato dominante y una modalidad autoritaria. La autoría de la obra de vida que ocupa estas páginas es de Gina, y como ella misma diría, de sus seres queridos, colegas, redes y comunidades. Y su autoría preferida fue en la forma de narración y testimonio verbal, luego transcrito y editado en procesos colaborativos, mientras que mis intervenciones fueron hechas directamente en forma escrita. Nos gustaría romper con el *statu quo* de proyectos sin coautoría,

a pesar de la retórica discursiva frecuente de colaboración y horizontalidad etnográfica. No queremos negar las desigualdades de oportunidades y privilegios que existen entre nosotros, dados nuestros posicionamientos sociales, pero precisamente por esta razón queremos también hacer más reales los pasos decolonizadores que podemos tomar en nuestros proyectos frente a las desigualdades de raza/etnia, clase, profesión, género/sexualidad, edad, nación, entre otros ejes (Smith 2012). Finalmente, hemos dialogado siempre sobre los costos del proyecto y con un análisis, reconociendo las desigualdades estructurales, hemos optado por una colaboración proporcional a nuestras capacidades económicas, pero en la cual los dos asumimos ciertos 'costos' del proyecto.

Se transcribieron las horas de narración en casi 400 páginas impresas, y uno de los momentos más significativos del proyecto para mí fue el acto de entregar los archivos de audio digital y las transcripciones de las narraciones a Gina y a sus dos hijas. Luego de enviar el paquete de archivos por correo electrónico, fueron las hijas de Gina, Andrea y Carmen, quienes me escribieron con mucha emoción y agradecimiento; además del libro como producto final a futuro, ellas ya sentían que tenían un tesoro en los archivos, un extenso récord hablado y escrito de la historia de vida de su mamá, en sus propias palabras. En nuestras conversaciones sobre la ética del trabajo de campo, los antropólogos no debemos olvidarnos de la importancia que puede tener la devolución de los mismos datos que recopilamos, sean transcripciones, fotos, grabaciones audiovisuales o los resultados de encuestas.

Como proyecto piloto, trabajé con las transcripciones para generar, y eventualmente publicar (en inglés), un artículo, analizando algunos temas sociales como la migración educativa y la identidad etnoracial, especialmente en la niñez. Este artículo, «Growing Up Quechua», fue publicado en 2013, en la revista *Childhood*. En este caso, sin embargo, Gina recibió el artículo antes de su publicación, lo revisó y aprobó (con la ayuda de una amiga traductora). Para este libro y sus capítulos, yo hice una primera edición y organización de los transcritos y de la propuesta del libro, que nuevamente contó con la revisión, comentarios y aprobación directa de Gina. Colaboramos en la edición adicional de las transcripciones, con el objetivo principal de eliminar repeticiones y lograr mayor fluidez en la versión escrita del registro oral pero sin quitar el tono más conversacional o los distintos quechuismos u otras pautas de la voz y habla de Gina misma. Una visita de varios días, en Quito, en octubre 2017, nos permitió trabajar conjuntamente en varias correcciones y adiciones al texto. El estilo o formato del libro incluye un intercambio de mi voz (en texto estándar), con la voz de Gina (en texto en cursiva), utilizando extensas y detalladas narraciones, intercaladas con el desa-

rollo de los argumentos antropológicos. Hay variación en la estructura de los capítulos, algunos cuentan con mucha transición entre nuestras voces y otros, con una sola transición, marcando las dos mitades del análisis. Las traducciones al español de fuentes en inglés son mías.

1.3 Plan del libro

La organización del libro es más o menos cronológica, siguiendo el método que escogimos para las entrevistas. En el segundo capítulo, «Linda letra: memoria, transformación estructural y nostalgia», introducimos algunos temas importantes para entender la vida diaria de Gina como niña campesina, quechuahablante, en Colquemarca, incluyendo alimentación y pastoralismo, relaciones de parentesco y del hogar, festividades y religión y el ámbito educativo y del mundo letrado. El capítulo indaga también sobre el método de historia de vida en sí y cómo genera espacios complejos de (auto)representación cultural. En el tercer capítulo, «Buscando un rincónico: archipiélagos educativos, movilidad y exclusión racial», veremos los impactos de la migración educativa y cómo las mismas instituciones educativas y religiosas que promovían la movilidad social eran también espacios dolorosos de exclusión racial, de género y de clase social. En el cuarto capítulo, «Siempre me sentía sin familia: género, etnicidad y los costos de la profesionalización», consideramos la etapa universitaria y posuniversitaria de Gina con un enfoque en su camino hacia oportunidades profesionales, pero con atención a cómo la interseccionalidad de raza, género y clase a veces produjo exclusiones y costos sociales dobles o múltiples. En el quinto capítulo, «Ya cansada de llevar esa vida austera: cargos, santos, tierra y superación», abordamos la significancia para Gina, en momentos, a lo largo de su vida, de conexiones, creencias y prácticas espirituales diversas y sincréticas, incluyendo cargos religiosos, festividades católicas, peregrinaciones a apus y ritos transaccionales con humanos y seres naturales. En el sexto capítulo, «Podemos ser quechuahablantes, pero es otra cosa saber enseñar: cultivando la identidad intelectual-activista», nos enfocamos en la agencia intelectual-activista de Gina, utilizando, especialmente, el caso de su trabajo con los cargadores de Cusco, para ilustrar cómo ha buscado poner en práctica su visión de empoderamiento, corresponsabilidad comunitaria, y justicia social a favor de las poblaciones más marginalizadas. Concluimos con una reflexión sobre nuestra última sesión de narración grabada para este proyecto y las corrientes culturales y valores que han dado propósito y significación a la vida de Gina.

