

Conocer para aprender y no para dominar

Una entrevista con Marisol de la Cadena

Marisol de la Cadena

Universidad de California-Davis, EEUU

mdelac@ucdavis.edu

Hillary Hiner

Universidad Diego Portales, Chile

hillary.hiner@udp.cl

Conocer para aprender y no para dominar

Una entrevista con Marisol de la Cadena

Marisol de la Cadena
Hillary Hiner

El miércoles 25 de noviembre de 2020, en la tarde, se juntaron a conversar, virtualmente, Hillary Hiner y Marisol de la Cadena. Hillary hizo contacto con ella por email, pudiéndole contar así sobre el dossier especial adonde iba a aparecer esta entrevista. Ya conocía, en algo, a Marisol, por sus múltiples publicaciones, tanto en inglés, como en castellano; Marisol es una antropóloga muy conocida y premiada. En particular, su última publicación, *Earth Beings*, le gustó mucho, por sus conexiones con teorías feministas post-humanistas y su novedosa metodología. La entrevista fluyó de una manera espontánea, basada principalmente en el intercambio, y enfocada, en particular, en esa última publicación.

I. ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DESDE LA DESCOLONIALIZACIÓN: EL CAMINO HACIA *EARTH BEINGS* Y “APRENDER VACA”

HH: (...) *De lo que hablamos de sus primeras publicaciones; ahora lo más reciente es este libro que tiene que ver con estos cruces entre runakuna y tirakuna. Entonces ¿cuál es esa trayectoria y en qué está?*

MC: Ok. Mi trayectoria es bastante mixta; para empezar he ‘estudiado’ en diferentes sitios lo que hace que no tenga una escuela, sino muchas. He estudiado en Lima, en París y en Estados Unidos (en Wisconsin); luego, enseñé en Chapel Hill. Ahora estoy enseñando en la Universidad de California en Davis.

De lo que me nutro es de mezclas. Me nutro de mezclar autores: autores latinoamericanos con autores europeos, con autores norteamericanos. Y me nutro muchísimo de mezclar lo que llamamos empírico con lo que llamamos teórico, que es una palabra que no me gusta, y entonces siempre trato de transformar eso que la palabra señala en algo que sea no abstracto, que sea una herramienta de análisis pero que esté localizada. Y eso también es otra mezcla, la idea de mezclar, de localizar lo abstracto para que deje de ser solamente tal. Hacer de lo abstracto algo concreto aunque siga siendo abstracto.

Entonces mezclar: el libro a través del cual tú me conociste, quizás en Madison, fue *Mestizos Indígenas*, *Indigenous Mestizos* en inglés, pero *Mestizos Indígenas* es la traducción del título al castellano; es un libro que mezcla historia y antropología (De la Cadena 2000). Ese libro fue mi tesis, y en el momento en que estaba haciendo el trabajo de campo (entre 1991 y 1992) era una época de mucha violencia de Sendero Luminoso, el movimiento terrorista que realmente jaqueó la paz en el Perú durante bastantes años. Entonces no se podía hacer trabajo de campo rural porque era poner en peligro a la gente con la que una persona extraña, yo (aunque fuera peruana, no soy del campo) hablaba.

Mi entrenamiento en Madison, Wisconsin, fue una mezcla de antropología con historia. Para la disertación de la cual salió *Mestizos Indígenas* hice trabajo de archivo y trabajo de campo en la ciudad, mezclando la antropología y la historia para pensar la manera cómo la noción de raza emerge y se practica en el Perú y en América Latina en general. La propuesta principal del libro es que la noción de raza en América Latina es una mezcla de biología y de cultura. La raza en América Latina no solamente se practica a través de la biología (del color de la piel por ejemplo), sino también a través de la cultura. Por eso existe la posibilidad de lo que se llama blanquearse, que es una práctica que en Estados Unidos no existe. En Estados Unidos uno es blanco, o no es blanco. Uno no puede blanquearse. En cambio, en América Latina la práctica de blanquearse está presente en todo momento.

El libro explica cómo la práctica de la raza en América Latina ocurre a través de “la cultura,” y eso no quiere decir que no haya racismo. Quiere decir que las jerarquías se legitiman no necesariamente ni sólo a través del color de la piel, sino crucialmente a través de la educación. En mi libro y en otros artículos que escribí después analizo la educación como una herramienta eugenésica. O sea, la eugenesia en América Latina no ocurre controlando la biología de la población, sino a través de prácticas de educación; educar al indio para hacerlo mestizo quiere decir hacer que el indio deje de ser tal. O sea, la educación blanquea, es decir... mejora. La educación hace al indio ser mestizo y a gente como yo (marrones) nos hace blancas. Entonces ser intelectual, publicar un libro puede ser también una herramienta de blanqueamiento. Mi análisis ocurre mezclando categorías: para empezar el título *Mestizos Indígenas* deshace la tipología oficial del Estado que separa indígenas, mestizos, negros, blancos etc. Y esa mezcla, que ocurre a través de análisis que mezcla biología y cultura para pensar raza, anula la práctica de clasificar indígena a mestizo como transición.

El libro *Mestizos Indígenas* me tomó muchísimo tiempo. Es un libro muy grueso, de más de 400 páginas y decidí que mi siguiente libro iba a ser muy corto y que lo iba a escribir muy rápido. En realidad me tomó 15 años escribirlo. Me tomó mucho más tiempo escribir el segundo libro *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Words* que escribir el primer libro.

Yo empecé *Earth Beings* con lo que yo pensé que era un archivo; y en realidad *era* un archivo pero *no sólo*. El segundo libro terminó siendo muchísimo más complicado de pensar que el primer libro. Con el segundo libro me encontré sin herramientas para pensar; o más ‘que me encontré,’ quise estar sin mis herramientas habituales porque esas herramientas--y principalmente el concepto de “cultura”-- hubieran traducido en creencias (es decir en una realidad improbable) aquello que para las personas con las que yo estaba trabajando y aprendiendo a pensar de otra manera *era*.

La herramienta conceptual de la antropología es la cultura; con esa herramienta se analiza el ‘significado’ de los símbolos, de los rituales,

de ... las creencias. Ese análisis supone primero que a los humanos nos diferencia la cultura y, segundo, que a través de ella vemos el *mismo* mundo de manera diferente; lo importante del segundo supuesto es que el mundo es uno y el mismo para todos los humanos. Y ser diferentes culturalmente quiere decir que nos relacionamos con el mismo mundo y que la manera en que interpretamos el mundo, ese que es igualito para todos, de manera diferente. El mundo es igualito para todos, la interpretación es diferente. Y “la interpretación” es el análisis que se hace con el concepto de cultura como herramienta analítica. La interpretación es el campo de la cultura como herramienta analítica. Y entonces si el mundo que habitamos es igual para todos, y solamente la interpretación cambia, la relación que el antropólogo entabla con el interlocutor es una relación en la que el antropólogo interpreta, es decir *sabe*, lo que su interlocutor simplemente dice o hace. Las herramientas del antropólogo hacen más fuerte su interpretación (en el sentido epistémico) que la interpretación del interlocutor. El interlocutor está dando al antropólogo ‘material’ para que el antropólogo lo aprenda a través de la cultura. Entonces lo único que aprende es la “interpretación diferente del mundo” de ese interlocutor, que se queda en la ‘interpretación’ porque no tiene la herramienta conceptual que tiene el antropólogo para interpretar su propia cultura (que en esta relación se convierte en el objeto de conocimiento del antropólogo). En esa relación, el interlocutor del antropólogo sabe algo que es menor (por no decir inferior) epistémicamente hablando que lo que sabe el antropólogo.

Yo no quería tener esa relación con las personas de las cuales yo estaba aprendiendo que mis herramientas me situaban en una relación epistémicamente jerárquica, sostenida por la modernidad. Entonces decidí ceder, decidí crear otra posibilidad: decidí dejar la relación que me hacía saber ponerme en una situación de aprender utilizando mis herramientas, claro, pero no las herramientas del antropólogo que sabe, sino las herramientas del que piensa, de la persona que acepta el reto de pensar con un interlocutor que está proponiéndole (proponiéndome a mí en este caso)

una manera de pensar que me deja con la boca abierta. Entonces, ¿Cómo cierro la boca? ¿Qué hago en una situación en la que no tengo herramientas para saber y cómo puedo aprender aquello que no sé, y para qué me sirven mis herramientas?

El trabajo que hice con *Earth Beings* fue tratar de pensar con todas esas preguntas y hacerme más preguntas. Es un trabajo en el que propongo otra relación de interlocución, que le llamo ‘co-labor’ en la que yo trabajo con Mariano y Nazario Turpo en el sentido de que pensamos juntos. Ellos me ayudan a pensar: ellos me co-laboran haciéndome pensar de otra manera. Y yo soy la que salgo con todas las ventajas porque yo termino aprendiendo una manera de pensar que no tenía y que ellos hacen posible. La situación cambia y lo que ocurre es que Mariano y Nazario pueden entender más de mí que lo que yo podía entender de ellos, podían entender más lo que yo hacía que yo entender lo que ellos hacían. Habían adquirido esa capacidad históricamente porque no podían ignorar mi forma de hacer mundo en cambio gente como yo podía ignorar su forma de hacer mundo completamente (o conocerla como “cultura,” es decir, como creencia).

La relación que yo propongo – correspondiendo a la relación en que yo aprendía – cambia la jerarquía. No la cambia estructuralmente, obviamente y eso me lo hacían ver frecuentemente Mariano y Nazario recordándome que yo soy privilegiada en relación a ellos: el mismo hecho de poder aprender con ellos para hacer el libro era también una relación de privilegio. Pero, ese libro y ese privilegio me obligaron a pensar. Y Mariano y Nazario me enseñaron a pensar de otra manera y no solamente en relación a ellos, sino a pensar procesos de investigación empezando desde una postura epistémica de no saber. O sea mi postura epistémica de inicio, para poder *pensar* es ocupar el sitio de no saber. Por ejemplo: estoy trabajando con vacas, y recién, después de cinco años de aprender, estoy empezando a pensar. Estoy aprendiendo a pensar no solamente en las preguntas que tengo que hacer (porque eso es algo que antropólogos e investigadores en general debemos aprender: cómo preguntar.) Pero no me refiero solamente a aprender cómo

preguntar, sino aprender a aprender: ¿cómo aprendo vaca, cómo aprendo la relación que tiene la gente con las vacas? En general: ¿cómo voy a conocer esto?, ¿qué reto me ofrece la condición empírica que me interesa?, o ¿cómo se me ofrece esa condición empírica para poder empezar a pensar con ella?

Entonces, si mi primer libro lo hice mezclando historia y antropología, en el segundo libro interrogo muchísimo la historia y propongo que lo a-histórico también es. Con ello quiero quitarle a la historia el poder que le hemos dado de decidir lo que es real de lo que no es real. La historia necesita de la evidencia y lo que no tiene evidencia no es histórico, puede ser memoria, puede ser historia oral, pero sin pruebas no tiene peso histórico... La memoria, la historia oral son algo así como hermanas menores de la historia que se hace con, desde y en los archivos. El archivo es una institución epistémica súper interesante; es muy poderosa. (Silencio) La necesidad que tiene la historia de certificarse con documentos que están en un repositorio reconocido por el Estado la hace parte del Estado. Obviamente se pueden hacer archivos personales y el archivo se puede pensar también como espacio epistémico también, y concepto analítico. Pero, para poder trabajar *históricamente* con un archivo que no está en el espacio reconocido como tal, es necesario un proceso analítico-político que lo haga ‘reconocible’ como archivo —que lo legitime *históricamente*.

Bueno, ahora paso a a contar “la historia del archivo de Mariano” que fue lo que me llevó donde mis mentores, los Turpo.

Entonces, la historia: cuando estaba terminando el libro *Mestizos Indígenas* recibí una caja de documentos que me dijeron que era de Mariano Turpo y yo le llamé “el archivo de Mariano Turpo”. Ese archivo tenía más de 600 documentos; no recuerdo exactamente cuántos ahora. A los papeles les llamé documentos; como estaban en una caja, hacían una colección que pertenecía a alguien, por lo que la llamé “El archivo de Mariano”. Mi intención al ir donde Mariano era trabajar ese archivo como creado por una lucha campesina. O sea, yo llegué a Mariano Turpo con el lenguaje político de clase. El archivo creado por una lucha campesina y su dirigente Mariano

Turpo. Era también el lenguaje usual de la historia como disciplina. Y me encontré con un personaje -Mariano- que me decía: “Sí, sí, sí, pero no es todo, no solo. Sí, yo luché contra el terrateniente y me hice aliado de grupos izquierdistas, dirigentes urbanos y dirigentes como yo izquierdista y éramos parte de la lucha campesina en contra de los terratenientes en Cuzco, pero no solo”. Y el “pero no solo” yo no lo entendía. Y entonces pedía “explícame el ‘pero no solo,’ que cosa quieres decirme cuando me dices ‘yo no era sólo eso’—un dirigente político”.

Bueno, poco a poco entendí la inmensa complejidad de lo que yo pensé simplemente como colección de documentos, es decir ‘archivo histórico.’ Por ejemplo, Ausangate¹ guardó la caja con los papeles, si Ausangate guardó el archivo... ¿es archivo? ¿Qué ocurre al objeto-concepto “archivo” cuando los guarda Ausangate? Esas historias y sus explicaciones me perdían: yo no había ido para eso. Yo había ido para entender cómo grupos indígenas o campesinos indígenas, runakuna que no hablan ni escriben castellano, hacen un archivo. Mi pregunta ocupaba sólo un campo onto-epistémico, complicado pero sólo uno. Quería conocer la textura de los documentos del archivo; cómo hace Mariano Turpo, que es analfabeto en la clasificación del Estado-Nación, para hacer un archivo, es decir, un objeto letrado. Y lo que aprendí es que el archivo, ese objeto letrado e histórico no era *sólo* ello: eso me decía Mariano, insistía en ello. No sólo un archivo; ese objeto *con* el ayllú, no *del* ayllú, sino a través del ayllú. Esto también me hace entender ayllú de otra manera. El record etnográfico andino dice que ayllú es tierras colectivamente poseídas por un grupo de gente. Y resulta que el ayllú era mucho más complejo que eso: el ayllú es tierra, pero tierra como earth-beings, como ser tierra y gente *con* el ser tierra, a través del ser tierra. Inmersos en esa relación habían existido unos papeles que yo les llamaba archivo y que habían pertenecido a un momento histórico—

1 Ausangate es tirakuna (ser tierra); es decir, es lo que, desde fuera del ayllú, llamaríamos “una montaña sagrada”.

el del enfrentamiento con el terrateniente—guardados en una relación a-histórica: ¿cómo pruebo *históricamente* que Ausangate había guardado los papeles? Lo único que podía decir era “Mariano Turpo me dijo”. La respuesta sería: “Ah, bueno es una creencia de Mariano Turpo; le damos el estatus de creencia y la registramos como tal y continua tu análisis con la creencia de Mariano”. Pero yo no podía registrar eso como creencia; Mariano no *creía* Ausangate había guardado los papeles—él lo afirmaba. Entonces, ¿cómo hago para incluir algo que yo entiendo como creencia pero no puedo entender como creencia? ¿Cómo integro eso en mi análisis, sin registrarlo—¡sin colonizarlo!--como creencia?

Es en ese momento en que me quedo sin palabras. Entonces empiezo a poner en tensión amistosa mi relación con Mariano y mi relación con la historia. Mariano era un personaje histórico cuyas prácticas eran también ahistóricas, prácticas que la historia no puede registrar, pero que *hacen algo*. Por ejemplo: Ausangate protege los documentos evitando su destrucción. A eso—a lo que no se puede representar pero ‘hace algo’ (que tampoco se puede representar) le llamo evento a-histórico. Lo a-histórico también es evento. La respuesta de los historiadores amigos es, “pero, ¿por qué no va a ser eso histórico?” A lo que yo respondo: Dile a la historia que practicas, que Ausangate, ser tierra, es histórico. ¿Cómo lo representas?

Bueno, entonces creo una tensión amistosa con la historia en un triángulo en que estamos Mariano, yo y la historia: Tanto Mariano como yo, como entidades históricas y Mariano con Ausangate, ser tierra, en relación ahistórica: Mariano una persona *no sólo* histórica. Entonces el “no solo” cobra en el análisis una personalidad conceptual analítica importante porque me ayuda a evitar la idea de que si algo no tiene evidencia no es; me hace evitar la obligación de pensar con ‘cultura’ una interpretación de ‘ser tierra’: el ser tierra *es*. Me ayuda a pensar y abre la posibilidad tanto de ‘no saber’ como postura epistémica. De conocer sin tener que aprehender, sin conquistar e incorporar y sentir que ya posees (Ausangate) como conocimiento, que ya lo puedes registrar como conocimiento y decir *aquello* que Ausangate *es*. Desde

esa otra postura epistémica que Mariano y Nazario Turpo me ayudaron a conseguir yo no sé lo que es un ser tierra; lo que sé es que Ausangate *es* en un régimen de realidad al que mis herramientas epistémicas—que necesitan representar—no pueden acceder. Y eso también sé que eso no se traduce en que Ausangate no sea.

Cuando empezamos a conversar te dije que yo quería que este libro fuera corto y contenido: en esta caja hay 600 documentos en vez de todo el archivo regional del Cuzco. Lo que quería conocer estaba ‘contenido en esta caja’ e iba a hablar con dos personas, o quizás diez. Iba a ser un libro rápido, chiquito sobre cómo se hace un archivo campesino y cómo los campesinos entran en la historia nacional.

Yo escribí mi primer libro en un momento en que a los antropólogos les importaba mucho hacer historia. Es el “historical turn in anthropology” que tiene como contraparte el “cultural turn” de la historia. El giro histórico de la antropología y el giro cultural de la historia, 1980, 1990, 2000. En el caso de la antropología los libros icónicos de ese momento son los de Erick Wolf y Sidney Mintz *Europe and the People Without History* y *Sweetness and Power*, pero hay mucho otros. Marshall Sahlins desde una perspectiva no marxista sino de interpretación cultural. Renato Rosaldo, Talal Asad—en fin, antropólogos que empiezan a hacer historia.

Entonces es también el momento decolonial de la antropología, entonces es algo que me parece súper irónico porque el momento decolonial de antropología consiste en historizar aquello que no tiene historia para descolonizarlo. Entonces, es como la otra cara de la misma medalla de Hegel. Si Georg Hegel dice: África es una región sin historia, los antropólogos de finales del siglo XX dicen: África es igual a nosotros porque tiene historia. Entonces es la otra cara de la misma moneda. La historia los hace menos cuando no la tienen, la historia los hará más cuando la tienen. Entonces, no son como “nosotros”. Son otros—no sólo diferentes, sino desiguales—porque no tienen (algo, cualquier cosa) nosotros, Europa (¡!) tenemos. Eso es algo que puedo pensar porque lo siento clarísimamente cuando estoy

trabajando con Mariano y Nazario. En la insistencia de Mariano que la caja con documentos “no solo” es un archivo, (y por supuesto no decía archivo), Yo decía archivo y él decía “no solo”. O sea: lo que está ahí escrito no es lo único importante, hubieron muchas otras cosas importantes.

Al comienzo de mis conversaciones yo pensaba que “eso” es memoria. Pero no es memoria, es otra práctica de tiempo-lugar.

HH: *Quería mencionar que, de hecho ahora estoy dando un módulo dentro de un curso Clacso sobre memoria y género y sexualidades y asigné unos capítulos de su libro. La verdad es que las respuestas eran súper interesantes, yo creo que les encantó, porque de alguna forma también es como tomar como puntos de partida algunas preguntas que hemos visto respecto de si puede hablársele al subalterno ¿no? Como al subalterno de Spivak, o esto de los giros decoloniales, ¿cierto?, para llevarnos hacia preguntas súper novedosas. Y cómo de alguna forma, como usted decía y como en otros libros habla de aperturas ontológicas, yo creo que para muchos estudiantes de historia o que han trabajado memoria, es como que les vuela la cabeza, es como que las lleva a preguntarse muchas cosas porque también tiene que ver con esto de tirakuna, o sea las lleva también hacia esto de cómo pensamos el mundo.*

Yo creo que ahí es bien interesante y no sé si usted podría profundizar un poco más respecto de lo que está diciendo, ¿es o no es memoria? ¿Esto es o no es historia decolonial? ¿Cómo piensa usted también esto, estas oportunidades también epistemológicas y metodológicas que nos entrega su texto?

MC: ¿A ver si te entiendo? Yo pienso mi trabajo como una propuesta de descolonización de mí misma. Es una propuesta de descolonización de mi manera/ de nuestra manera de pensar. Es descolonización no porque se piensa al otro como igual, sino porque se aprende a pensar y ocupar de otra manera la relación con aquello que se presenta como otro, y que uno tiene delante. O sea, es una relación en la que aquello que no sabes, aquello que te reta, se hace parte de tu pregunta. Se hace parte de ti, te cuestiona

profundamente. Entonces ya no está fuera de ti; el cuestionamiento está angustiantemente dentro de ti. Es una angustia sumamente productiva. Es una angustia que descoloniza, que tiene la capacidad de sacarte de una actitud atrapada en la colonialidad del saber y de la importancia que otorga la certificación del saber. No sé cómo decirlo. Te saca de la necesidad colonial de incorporar lo que está afuera para dirigirlo digiriéndolo. Es la colonialidad del conocimiento: la necesidad colonial del conocimiento de canibalizar al otro hasta la última partícula, y presentándola en un texto que la audiencia va a entender. O no va a entender, pero va a respetar.

Yo creo que el trabajo de descolonización es un trabajo personal y que tiene que ser permanente. No es sólo el trabajo del “antropólogo frente al otro,” frente al otro indígena que es el otro clásico, el otro frente al cual el Estado se presenta a sí mismo. La descolonización es una actitud epistémica permanente de rechazo a canibalizar lo que no puedes saber. Es la actitud vigilante de detener la episteme moderna frente a lo que la excede. Y se puede practicar de muchísimas maneras; por ejemplo, presentando las complejidades de aquello que estás aprendiendo a *no saber*. Se puede practicar trabajando interdisciplinariamente y combinando, abriendo diferentes cajones y encontrando en esos cajones cosas que los que colaboran no saben mutuamente. Estoy pensando en colaboraciones entre, por ejemplo, alguien como yo antropóloga y veterinarios. Entonces: abrir los cajones del conocimiento veterinario, permitir que los veterinarios abran mis cajones que yo tengo y encontrar cosas que ninguno de los dos sabe, explicarnos mutuamente y entender que no vamos a aprender exhaustivamente al otro. O sea: yo no voy a aprender exhaustivamente al veterinario y el veterinario no me va a aprender exhaustivamente a mí; pero podemos establecer una relación de conversación encontrándonos a medio camino en el entendimiento, en procesos de querer cambiar la manera de cómo cada uno conoce para poder cambiar las propuestas que se pueden hacer desde esa compañía híbrida; desde ese compañerismo de conocer híbrido, por ejemplo.

II. METODOLOGÍAS Y PEDAGOGÍAS DESDE EL SER APRENDIZ

HH: *Yo creo que lo que usted está señalando es súper interesante. Creo que tal vez más entendible también entre seres humanos. Yo creo que algo que tiene usted es que también puede relacionarse con el mundo natural, ¿no? ¿Cómo podemos hacer esa comunicación entre esas diferencias, o vivir con estos distintos saberes, por ejemplo con vacas; o también con esta tirakuna que está dentro del libro? ¿Cuáles son las estrategias que podemos ocupar?*

MC: Las estrategias varían muchísimo y pueden ser múltiples y hay que inventarlas para cada situación. Por ejemplo, “aprendiendo vaca”. Cuando observo una vaca estoy mirando una persona, es un animal que también es una persona y tengo que entender cómo es persona. También tengo que entender que lo que estoy viendo no es lo que la vaca es, sino lo que *yo estoy viendo* y con la vaca debo aprender a mirar. Y también debo escribir de esa manera: no sobre todo lo que yo sé sobre esa persona-animal, sino escribir historias sobre lo que estoy mirando que no pretenden ser finales. Esas historias deben ser fieles a lo que estoy mirando pero no pretender estabilidad universal o abstracción teórica aplicable a otras circunstancias. Pueden conversar con otras historias pero sin pretender *dominar*. Creo que esa es la palabra importante en la idea de descolonizar la manera como se conoce. Conocer para aprender y no para dominar, no para aprender en el sentido de canibalizar y entonces dominar, sino para aprender en el sentido de aprendiz. El aprendiz es alguien que tiene maestro. Entonces querer siempre ser aprendiz, no ser maestro. Y siendo aprendiz se puede enseñar, pero enseñar como aprendiz la relación es diferente que enseñar siendo maestro. Enseñar siendo aprendiz no dominas, estás enseñando como aprendiz, es decir aprendiendo... estás enseñando a aprender y no a dominar.

HH: *Y usted, por ejemplo, en su docencia trabajando con estudiantes, pensando en el aula, en la universidad como un espacio de ese tipo ¿Cree también que hay que desplegar este tipo de estrategias?*

MC: Claro, es difícil, y es distinto. El propósito es el mismo, las prácticas, las técnicas son diferentes y depende de las clases, del grupo al que te estás dirigiendo. Por ejemplo, yo enseño una clase de 500 estudiantes y enseño a otra de 65 y puedo enseñar otra de 30; todos sub graduados. Y enseño también clases con graduados donde puedo tener 10 estudiantes; además tengo relación de aprendiz que enseña a 10 estudiantes graduados que aprenden conmigo. Entonces en cada una de esas situaciones la manera como presentas descolonizadamente, enseñar sin dominar tiene que adecuarse a cada una de estas condiciones. No puedo enseñar en un aula con 500 estudiantes igual como en un aula de 25, aunque los 500 y los 25 sean sub graduados. Porque con 25 tengo una relación más cercana, son 25, los puedo conocer también a los 65, pero más difícil que a 25. Pero es imposible conocer a 500, de los 500 me aprendo máximo 30 nombres.

Pero aprender los nombres, afirmar la importancia de cada uno de ellos, incorporar sus preguntas en mis respuestas, conectar lo que alguien entre los 500 me dijo en la primera clase con lo que yo estoy diciendo en la clase número 10, ir incorporándolos en el proceso, en la relación de aprender lo que enseño. A mí no me gusta enseñar; me gusta enseñar cómo aprender. A los estudiantes graduados les digo que quiero enseñar no qué pensar, sino a disfrutar de pensar. Y eso yo se lo debo a Mariano y Nazario, el hecho de pensar, de estar sin herramientas y tener que ... empezar a pensar. Por eso digo que ellos “me colaboraron,” porque fueron mis mentores. Fue un trabajo, difícil, difícil, pero muy gratificante. Y la deuda que les tengo es enorme.

III. LOS DOS OCTUBRES: CHILE, 2019 Y PERÚ, 2020. LAS LUCHAS SOCIALES Y FEMINISTAS EN EL PROCESO POLÍTICO LATINOAMERICANO

HH: *Pensando también un poco en que va a haber un cierto público, personas leyendo que también les interesa tal vez el tema de su propia formación y relación, por ejemplo, con el movimiento feminista, o feminismos; y sabiendo que usted tiene una trayectoria súper interesante, no muy común –podríamos decir–: ¿hay movimientos sociales o movimientos feministas que le hayan impactado a lo largo de su trayectoria?, o ¿siente que hay algún tipo de relación ahí?*

MC: Yo no tengo ninguna duda que la posibilidad de hacer lo que yo hago fue históricamente abierta por la convergencia de muchísimas luchas sociales. El movimiento campesino de los '80 en el Perú, el movimiento feminista, la pioneridad feminista en América Latina, la fuerza teórica y política de la combinación de marxismo, Foucault, Gramsci, *hechos* en América Latina. Yo creo que el proceso político latinoamericano me hace a mí muy fuertemente, y definitivamente mi participación en el proceso político latinoamericano que continúa es parte de lo que yo soy. Y en ese proceso político latinoamericano, el trabajo de *mujeres fuertes* de todas las edades es muy importante. Y en mi trabajo también es importante el trabajo de mujeres fuertes en el mundo académico. En mi libro, además de Mariano y Nazario, las figuras, mis pensadoras principales son tres mujeres: Marilyn Strathern, Donna Haraway, Isabelle Stengers. La claridad subversiva con que ellas piensan me invitan a pensar con atrevimiento que subvierte; y yo creo con ellas una real relación desde América Latina. Yo me relaciono con ellas desde quien soy yo, y desde Pacchanta, desde los Andes que es el lugar, es mi pasión intelectual. Y es un lugar de lucha, de propuesta histórica, de desafío, de valentía que encuentra mucha capacidad de pensar, mucha inspiración e invitación a pensar en esas tres mujeres.

Es una mezcla muy fuerte y dulce para mí; y en esa mezcla también hay hombres. Eduardo Viveiros de Castro que es otro atrevido. Eduardo es un pensador extraordinario y recién se reconoce su fuerza; también pienso con Arturo Escobar, que también es otro hombre atrevido y que siento muy cercano, pienso con él muchísimo. En el libro de Mariano y Nazario hay mucha fuerza y mucho amor; es un libro que hice con amor. Es mi amor por Mariano, Nazario y por los Andes, es mi amor fundamental. Y mi amor por pensar con las tres brujas que he mencionado, es fuertísimo. Y mi atracción a pensar con las ideas de Eduardo Viveiros y la determinación de Arturo Escobar también es muy fuerte. José María Arguedas también está vibrando en mi relación con Mariano y Nazario, no centralmente pero siempre presente. Creo que Arguedas era feminista y no lo sabía...

HH: *Mmm stii con el corazón. Yo creo que tal vez para ir como cerrando la entrevista, que le agradezco un montón, y tal vez pensando un poco también en, bueno últimamente en Perú también hemos visto mucha movilización, esto de la destitución de Vizcarra; ahora mucha protesta ¿no? Últimamente también esto de Francisco Sagasti, y me pregunto un poco sobre esto, en nuevas generaciones de feministas, de antropólogas, de historiadoras también, ¿cómo eso da una cierta esperanza, o cómo ve usted también lo que viene en ese contexto?*

MC: Es difícil decir una sola cosa sobre eso. Lo que me anima muchísimo es la fuerza que tiene “la calle”. La fuerza que tiene la calle en Chile, por ejemplo, y la fuerza que ha tenido la calle en el Perú. Casi en el mismo momento del año en los dos sitios, octubre 2019 en Chile y octubre 2020 en el Perú; y en el Perú en medio de pandemia. Sí, me anima mucho la fuerza que tiene la calle. Me importa mucho pensar con la calle, el desenlace momentáneo, temporal, de transición en el Perú ha sido interesantísimo, no porque Sagasti sea presidente, sino porque Mirtha Vásquez es la presidenta del Congreso. Mirtha Vásquez es la abogada de Máxima Acuña, Mirtha Vásquez es la piedra en el zapato de Yanacocha, una de las más grandes

empresas mineras en el Perú, afiliada a Newmont una de las más grandes del mundo, y Mirtha Vásquez es la presidenta del Congreso. Eso ha sido inesperado, y eso me da muchísima esperanza. No porque el Congreso sea importante, sino ¡porque la calle inesperadamente puso a Mirtha en la Presidencia del Congreso!!

Me gusta mucho también (y no es que sea inesperado, más bien era de esperarse) el comportamiento completamente democrático y generoso de Rocío Silva-Santisteban. No sé si sabes, que la vocearon para presidenta del Congreso y al ser presidenta del Congreso pasaba a ser Presidenta de la República—antes de la elección de Sagasti. Rocío Silva-Santisteban es una defensora de los derechos humanos, es una mujer muy fuerte, es poeta, no tiene pelos en la lengua —como decimos en Lima, no sé si así dicen en Chile—, y como mujer fuerte (e izquierdista) da mucho miedo.

Entonces, la idea de que fuera la presidenta del Congreso y que de ahí fuera la Presidenta del país era un imposible. Fue un imposible extraordinario porque reveló el terror que se le tiene a una mujer fuerte, y el terror que todavía se le tiene a la izquierda. Entonces para justificar lo que se siente, que es terror, se le llama a la persona que aterra, terrorista. Rocío no tiene nada de terrorista. Rocío es una defensora de derechos humanos. Que no la dejaran ser presidenta del Senado porque le tenían miedo me parece realmente extraordinario; un triunfo feminista que se le demuestre miedo. Y, finalmente cuando Sagasti es elegido Presidente de la República por cinco meses, Mirtha Vásquez, la abogada de Máxima Acuña ocupa la presidencia del Senado que ya está a salvo porque ya se evitó a Rocío Silva y en vez de ella lo ocupó por un momento Sagasti que no da miedo y puede ser Presidente. La paradoja de eso es que ahora ocupa la presidencia esta extraordinaria mujer, inteligentísima, valientísima, honestísima, etiquísima y que se llama Mirtha Vásquez. Es un momento de transición muy interesante—quizá no pase nada, pero demuestra lo que puede pasar cuando “la calle” actúa y tiene aliados en el Estado que son parte de ella.

Veremos qué pasa porque también se puede volver a lo de siempre.

HH: *Yo creo que en Chile también ¿no? Como que también hay algo en común con lo generacional, o sea yo creo que en Perú llaman “la generación del bicentenario” y en Chile también hay mucho de eso, de la fuerza del movimiento estudiantil, pero también de alguna forma es ese cuestionamiento al neoliberalismo; o sea, cómo de alguna forma, es neoliberalismo y a la vez, en Chile, había un cuestionamiento muy fuerte al colonialismo. O sea, en el sur botaron todas las estatuas, ¿cierto?, pusieron sus chemamulles. Dentro de este proceso también es como un sacudón bien fuerte a todo lo que ha sido Estado-Nacional en Chile. Y cuando he leído cosas de Perú también me da la impresión... como esto de ver primera línea feminista, o esta nueva generación, o repensar la democracia y qué pasó con Fujimori. Creo que hay cosas, elementos en común ahí también que son súper interesantes.*

MC: La calle la estamos pensando, yo y un amigo mío que se llama Cristóbal Bonelli como el límite de la política en el sentido de que lo que se hace en la calle es activismo, no es política de partido, no es política organizada; o sea la calle no se institucionaliza, la calle no se traduce en dirigentes, la calle es proceso político que hace cosas siendo el límite de la política. Y también le pone límites a la política; claro que tiene que tener poder para hacerlo y *ese poder es un evento*. No es poder como de costumbre.

Yo creo que para que la gente salga a la calle son necesarias muchas condiciones importantes para la gente. En Chile fueron 30 pesos que eran mucho más que 30 pesos. Y esa frase dice un montón. En el Perú fue la destitución de Vizcarra que no era sólo la destitución de Vizcarra. En ambos casos, de diferentes maneras, aunque se dice más vocalmente en Chile, era una lucha por dignidad. ¿Cómo es que dicen en Chile? “Hasta que la dignidad sea costumbre”. Esa frase no se escucha en el Perú, pero lo que ocurrió en las calles fue una lucha por dignidad, una lucha anticorrupción; yo creo que Mirtha y Rocío, a pesar de que estaban en el Congreso, fueron parte de esa lucha. Su corazón estaba en esa lucha, sabían lo que estaba pasando.

Si no hubieran estado en el Congreso, habrían estado en las calles. Es una sorpresa sumamente interesante que ocupen el lugar que ocupan y yo creo que si hubiera calculado, no hubiera ocurrido. Me parece extraordinario que la piedra en el zapato de Yanacocha sea la presidenta del Congreso. Es extraordinario. O sea, no ocurre todos los días. ¿Cuándo ha ocurrido?

BIBLIOGRAFÍA

DE LA CADENA, MARISOL (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1910-1991*. Durham, Duke University Press.

DE LA CADENA, MARISOL (2015). *Earth-Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

SOBRE LA ENTREVISTADA

Marisol de la Cadena es Profesora Titular de la Universidad de California-Davis, en los departamentos de Antropología Sociocultural y Estudios Científicos y Tecnológicos. Tiene un Ph.D. en Antropología de la Universidad de Wisconsin-Madison (EEUU), un magíster en Antropología de la Universidad de Durham (R.U.) y una licenciatura en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Sus temáticas de investigación son: aperturas ontológicas, política, multi-especies, indigenidad, historia y lo a-histórico, antropologías mundiales y las antropologías de los mundos. Tiene múltiples artículos, capítulos de libro y dos libros sobre Perú - *Earth-Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (2015) y *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1910-1991* (2000) – y actualmente está investigando las vacas en Colombia.

SOBRE LA ENTREVISTADORA

Hillary Hiner es Profesora Asociada de la Escuela de Historia de la Universidad Diego Portales. Es historiadora feminista y doctora en Historia de la Universidad de Chile. Es licenciada en Estudios Latinoamericanos, Relaciones Internacionales y Lengua Española por la Universidad de Wisconsin-Madison y posee un magíster en Estudios Latinoamericanos de NYU. Trabaja temáticas de género, sexualidades, feminismos, violencia, historia oral y memoria en el contexto de la Historia Reciente de Chile y Latinoamérica. Es Coordinadora (centro) de la Red de Historiadoras Feministas. Es autora del libro *Violencia de género, pobladoras y feminismo popular. Casa Yela, Talca, 1964-2010* (2019) y de numerosos artículos y capítulos de libro.