



El espacio de la identificación cultural. Notas sobre el nacimiento político del orden de la diversidad cultural en los países andinos (Ecuador y Perú)

Silvia Rodríguez Maeso

Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco

E-mail: srmaeso@yahoo.es

Papeles del CEIC
ISSN: 1695-6494



**volumen 2006/1
papel # 24
septiembre 2006**

Resumen	Abstract
El espacio de la identificación cultural	The space for cultural identification
El artículo ofrece una reflexión teórica en torno a la génesis de un orden de representación de lo social, la diversidad cultural, en la región andina y al papel de las ciencias sociales en la misma. La centralidad de la configuración de identidades indígenas y de sus demandas políticas en América Latina, concretamente en el caso ecuatoriano, se presentan como un caso típico de lo culturalmente diverso. En el texto se argumenta que una mejor comprensión de estos procesos identitarios, así como de su ausencia, pasa por preguntarse por la configuración socio-histórica de distintas ideas de igualdad vinculadas a dos conceptos de cultura: la cultura como proceso civilizatorio y la cultura como diferencia. La argumentación teórica es ilustrada con el trabajo empírico realizado en espacios urbanos periféricos de las ciudades de Lima y Quito.	The essay introduces a theoretical reflection on the genesis of a representational order of the social, cultural diversity, in the Andean region, and on the role the Social Sciences had in this process. The centrality of indigenous identities and their political demands in Latin America, more precisely in Ecuador, is presented as a typical case of the culturally diverse order. The text argues that a better understanding of those processes of identification, and of their absence, requires to pose a question about the socio-historical construction of different ideas of equality linked to two concepts of culture: culture as a process of civilization and culture as difference. The theoretical argument is supported by the empirical research carried out in peripheral urban areas of Lima and Quito.
Palabras clave identificación, cultura, diversidad, representación, indio	Key words Identification, culture, diversity, representation, Indian

Índice

1) La diversidad cultural como idea de igualdad y la mirada científica	4
2) La enunciación desde el espacio de la identificación cultural.....	10
3) La problematización sociológica de la desigualdad: el análisis de las relaciones de poder tras el desvanecimiento de ciertas certezas	15
4) Bibliografía	19

En una entrevista reciente, el periodista polaco Ryszard Kapuscinski atribuía la decisión de ser reportero en África y Sudamérica, a su fascinación por los aconte-

© Silvia Rodríguez, 2006

© CEIC, 2006, de esta edición



cimientos decisivos que tenían lugar en ambas regiones en los años 60 del pasado siglo: el “nacimiento de la conciencia de su propia cultura y su propio valor”¹. Este *nacimiento político* es, a su vez, el surgimiento de un orden de representación que se ha establecido, con sus contradicciones y conflictos, como horizonte ético-político² universal: la diversidad cultural.

El acercamiento sociológico a ciertos procesos de identificación cultural en la región andina se inserta en este nacimiento político y sus paradojas. El presente texto ofrece una reflexión teórica así como una aproximación empírica a partir de una investigación comparativa de mayor calado (Rodríguez, 2006)³, sobre la construcción de un orden de representación de lo social como culturalmente diverso que se vincula de forma ambivalente, pues depende de ella a la vez que trata de superarla, con la representación moderna de lo social totalizado en una comunidad *nacional*. Una particularidad fundamental en los casos referidos es la desigualdad que ha con-

¹ *El País*, 15-06-2005

² La diversidad cultural se instala como un ‘deber ser’ de la representación político-administrativa de los estados el cual ha sido, en América Latina, una de las principales exigencias del movimiento indígena. En términos formales ha sido reflejada tanto en la (re-)definición que del estado nacional se da en las constituciones políticas: la Constitución ecuatoriana (1998) define el Ecuador como un estado “pluricultural y multiétnico”, como en el reconocimiento de la oficialidad de las lenguas indígenas: la Constitución peruana (1993) reconoce como idiomas oficiales “en las zonas donde predominen... el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley”. Pero además, la diversidad cultural es considerada como un valor en sí misma, de acuerdo al cual se define la condición humana. En este sentido, el *Artículo 1* de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO considera la diversidad cultural como *la herencia común de la humanidad*: “La cultura adquiere diversas formas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad está encarnada en la excepcionalidad y pluralidad de identidades de los grupos y sociedades que configuran la humanidad”. Véase: <http://unesco.org/culture/pluralism/html>

³ La citada investigación fue parte de mi tesis doctoral defendida en el Departamento de Sociología 2 de la UPV-EHU. Su génesis se sitúa en el cuestionamiento por la ausencia de un proceso de movilización indígena en Perú cuando en otros contextos nacionales de la región latinoamericana — Ecuador, Bolivia y Guatemala entre otros— con características socio-demográficas y económicas similares, en cuanto a la población considerada campesino-indígena, ha sido uno de los procesos políticos más relevantes de las últimas dos décadas. No obstante, el planteamiento teórico-metodológico de la investigación se centra no en la problematización de la construcción de identidades colectivas de carácter étnico, sino de la configuración histórico-política de ideas y prácticas de igualdad, y el lugar que ocupan en ellas, ciertas gramáticas culturales y en consecuencia, determinados procesos de identificación cultural.



dicionado la conformación de ambos órdenes de representación. Teniendo en cuenta la amplitud de este concepto me voy a ceñir aquí al lugar que determinados usos del concepto de cultura —como concepto jerárquico de adquisición de conocimiento que a su vez conlleva el disfrute del estatus de ciudadano⁴ y como concepto diferencial que describe una particularidad históricamente formada bajo la cual se circunscribe un grupo poblacional⁵— han condicionado la pertenencia social, entendida como la sociedad nacional, en desigualdad. Desde esta doble entrada examinaré la influencia del trabajo de las ciencias sociales en la fijación de significados para ambos conceptos, así como en la expansión de su uso social. Así, en el texto se argumenta que la apertura de un espacio de identificación cultural, concebido como un espacio discursivo donde los sujetos dibujan posiciones de enunciación así como un territorio donde se despliegan prácticas culturales, se establece en un lugar de tensión entre ambos conceptos de cultura. La comprensión de la génesis de este espacio de identificación y el lugar de las ciencias sociales en la misma es más certera desde la problematización de la (des)igualdad; es decir, cómo analizar la interrelación entre distintas ideas de igualdad construidas históricamente como un horizonte ético de representación de la comunidad nacional y la experiencia de (des)igualdad de determinados sectores de la población.

Antes del desarrollo de las cuestiones arriba mencionadas, quisiera referirme sucintamente a tres posiciones que un análisis de estas características implica, bien

⁴ Tanto en el caso peruano como en el ecuatoriano, no es hasta finales de la década de 1970 que sus respectivas constituciones políticas —nacidas de la transición democrática— otorgan el derecho al voto a las personas analfabetas.

⁵ El establecimiento de estas “particularidades” que otorgan a una población un estatus diferenciado es uno de los aspectos más controvertidos. Es decir, qué indicadores se deben considerar para definir quién es indígena y quién no; hasta qué punto la auto-identificación debería ser el indicador primordial y lo que es aún más controvertido, si se debería incluir esta cuestión en los censos nacionales. A este respecto, ni el censo peruano ni el ecuatoriano comprenden este tipo de indicador directo de la pertenencia étnico-cultural.

A este respecto Leon Zamosc (1995) ha trabajado sobre un modelo estadístico, aplicado al caso ecuatoriano, de medición del predominio étnico.



en cuanto al carácter que se le otorga a un concepto tan espinoso como el de cultura, bien en cuanto a mi propia perspectiva interpretativa.

En primer lugar, el análisis crítico de una amplia producción de las ciencias sociales, y su papel central en la génesis de ese orden representacional de lo culturalmente diverso en la región andina, es una posición que tiene mucho de análisis “desde la barrera” que el tiempo transcurrido concede; una posición que permite enfatizar su papel político, en detrimento de la aportación al conocimiento sociológico y antropológico de ciertas investigaciones.

En segundo lugar, una posición de alerta ante los riesgos de usos positivistas de la cultura, en relación a los reclamos por el reconocimiento de aquellos que he delimitado como objeto de estudio. Una precaución que permitiría sortear perspectivas “alarmistas” ante el reconocimiento de particularismos culturales que pondría en peligro el ideal liberal del trato equitativo para todos (Barry, 2001), o perspectivas “entusiastas” que sitúan la política de la diferencia como ideal de igualdad que otorga el mismo valor a todas las culturas (Taylor, 1993; 1994). No obstante, esta posición no está exenta de una narrativa *épica* en mi intento de comprender determinados procesos de identificación cultural, o parafraseando a Peter Sloterdijk, de una “Sociología del halago” ante estas luchas culturales.

Y por último, el hecho de colocar en el centro de mi análisis la representación, tanto en su calidad de mecanismo fundamental de la política como de acontecimiento epistemológico principal, exige un constante ejercicio de reflexividad respecto al propio trabajo y sobre todo, respecto a sus consecuencias. Una actitud que no elimina los actos de *ventriloquia* por los que discurre la narración sociológica.

1) LA DIVERSIDAD CULTURAL COMO IDEA DE IGUALDAD Y LA MIRADA CIENTÍFICA

La divergencia en la configuración de espacios de identificación cultural en el Perú y Ecuador contemporáneos está histórica y analíticamente vinculada con la



tensión entre dos ideas de igualdad —el proceso civilizatorio y el reconocimiento de la diferencia cultural— y con el modo en que han condicionado la articulación de la pertenencia social. Ambas ideas están vinculadas con órdenes de representación de lo social como comunidad nacional —la administración de poblaciones y la diversidad cultural— que son presentados aquí como tipos ideales, asumiendo el riesgo de que aparezcan excesivamente dicotomizados.

El brillante análisis histórico de Andrés Guerrero (1994; 2000) del proyecto del liberalismo de raíz decimonónica —la administración de poblaciones— enfatiza el significado último de su lógica protectora. Como apunta Avishai Margalit (1997), las prácticas paternalistas que hablan en nombre de los intereses de las personas, son en sí mismas humillantes en cuanto tratan a las personas como *seres inmaduros*. Estos seres inmaduros son, para el manejo de la administración de poblaciones, aquellos clasificados de *incivilizados*. Así, este orden se sustenta sobre un doble trabajo de representación: el que atribuye a la *indianidad* el estatus de miserable, y el que la invalida para poder hablar desde sus intereses. En este sentido la administración de poblaciones es apuntalada por determinada retórica política de una *ideología nacionalista* emergente (Muratorio, 1994) preocupada por la necesidad de construir Una Nación integrada, moderna, civilizada. La indianidad se sitúa como su *alter ego*, construida políticamente como un estado de humillación condenado, no obstante, a desaparecer. Su estatus formal es el de una *figura ideológica* (Žižek, 2003) cuyo sentido pleno le viene dado por su contrario: el progreso y su irrevocabilidad. La indianidad encarna por tanto “esa conciencia trágica de la oposición entre el bárbaro y el civilizado” (Bartra, 1997: 67). La consecuencia fundamental que sustentará dicha condición de indio como un estatus legal de “persona miserable” (Guerrero, 1994) es su fijación *fuera* del terreno de la política: no pueden representarse a sí mismos⁶.

⁶ Es en este sentido que la indianidad semióticamente construida (Muratorio, 1994) sitúa a las poblaciones así denominadas fuera de la política: por un lado, nunca son vistos como representantes de intereses por la fijación de una definición de la indianidad como lo arcaico y carente de conocimiento;



Considerando este planteamiento socio-histórico, el análisis sociológico debe destacar que la administración de poblaciones sustentaba un orden fundamentalmente desigual, pero había generado también una idea y un *ideal* de igualdad: el proceso civilizatorio dirigido hacia la consecución de determinada unidad nacional. La crisis que tímidamente aparece en los años 1960-70 de esta lucha totalizante, viene dada por la apertura de otro orden representacional y de otro ideal de igualdad: la diversidad cultural y la representación autónoma.

Para comprender la quiebra, parcial y vacilante, de este orden de representación de lo social y de su lógica de dominación, es crucial mantener una posición puntillosa respecto a la condición de las *categorías* que lo sustentan. Estamos ante lo que *se presenta como* “función universal de civilización” lo cual conlleva desestimar una lectura de “lucha entre culturas e identidades diferentes”, para ubicarla más bien como parte de “una lucha epocal y totalizante entre Universalidad y particularismos” (Laclau: 1996).

El orden categorial de lo culturalmente diverso emerge de la mano, si bien no única, del trabajo científico. En la región andina, una parte importante de la producción de las ciencias sociales a mediados del pasado siglo, exponía la siguiente pregunta: ¿qué tipo de país, de nación, será el Perú o el Ecuador que hoy analizamos en su *transición* hacia la modernidad, y hacia la consecución de sus principales síntomas: urbanización, economía de mercado, y erradicación del analfabetismo? Es esta una cuestión que se ubica en “los inicios de la gran batalla de las ciencias sociales de América Latina por la especificidad del continente y de sus caminos de desarrollo” (Rochabrún, 2000: 100).

por otro lado, el Estado se erige como su legítimo protector. Así, Said (2002) y Spivak (1989) evocan la afirmación de Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*: los campesinos pequeños propietarios que “no pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”, es más, deben ser representados por quien aparece a la vez como su “amo” y su “protector”. El “Indio” se establece por tanto, como objeto de la política, nunca como sujeto.



En este punto, es pertinente recordar el debate que tuvo lugar en el Instituto de Estudios Peruanos en torno a la novela de José María Arguedas, *Todas las sangres*, hace ya cuatro décadas. En él no sólo se muestra la institucionalización de las ciencias sociales, sino también el terreno ganado por sus dispositivos de representación de lo social. Muchos de los entonces jóvenes sociólogos ahí presentes leían la novela a través de sus teorías del cambio, comparándola con los resultados de sus propias investigaciones (*ibídem*: 92), es decir, a través del proceso, bautizado en ese período, de *cholificación* (Escobar, Shcaedel y Núñez de Prado, 1967; Cotler, 1970; Quijano, 1980) que estaba generando una nueva formación cultural. Mientras, en la sierra ecuatoriana, miembros de la Iglesia católica cercanos a la Teología de la Liberación, aparecían como colaboradores e incluso mediadores estratégicos en uno de los trabajos, hoy clásicos, de la antropología cultural de la época⁷: la investigación de Hugo Burgos en Riobamba realizada en el período 1967-68. Burgos (1997) proponía analizar una situación de dominación — del entonces denominado colonialismo interno (González Casanova, 1963, 1969; Stavenhagen, 1963; Cotler, 1994) — sustentada por la “cultura mestiza” tecnológicamente más avanzada, que finalmente titularía: *Relaciones Inter-étnicas en Riobamba*.

Estamos pues ante un período clave en la producción científica de representación del cambio social y cultural. El perfil que estos análisis estaba adquiriendo, la cholificación en el caso peruano y las relaciones inter-étnicas en el caso ecuatoriano, va a ser apuntalado en décadas posteriores. Una suerte de profecía que se cumple a sí misma, cuando el vocabulario sociológico y el social paulatinamente se presentan (casi) indistinguibles. Es decir, los análisis científicos producen un vocabulario representacional que va a ser recogido y re-codificado por esa “sociedad en cambio” que trataba de capturar.

⁷ Véase entre otros: Rubio Orbe, G. 1957, 1965; Costales, A. 1960.



Gracias al beneficio de la distancia teórica que varias décadas permiten, formulo otro tipo de interrogantes respecto a aquellos que se hacían en el período fundacional de lo culturalmente diverso: ¿qué ocurre cuando las categorías de la administración de poblaciones adquieren, o más bien le son otorgadas, un estatus étnico?; es decir, cuando su cualidad de *figuras ideológicas* que describen y clasifican a la población en una condición subalterna (indio, cholo, *longo...*) o de autoridad (blanco, mestizo, *misti, misho...*), aparentemente sustentada por determinadas cualidades adscritas a quienes nominan, son re-definidas como identidades culturalmente diferenciadas. Es decir, qué consecuencias tiene la *superposición* del paradigma étnico, entonces en ciernes, sobre un orden que históricamente ha sustentado determinado sistema de dominación, en la redefinición de esa lucha total del Universal moderno como una lucha *desigual* entre identidades culturales diferentes, cuya consecuencia más dramática sería el *etnocidio*⁸ (GRAL, 1988).

Los trabajos que supusieron la apertura del paradigma étnico en la región andina, desde distintas perspectivas tanto antropológicas como sociológicas (Arguedas, 1964; Escobar, 1964; Rubio Orbe, 1965; Escobar, Schaedel y Núñez de Prado,

⁸ Unos de los acontecimientos cruciales en la participación de científicos sociales, en este caso principalmente antropólogos, en la dotación de un sentido político al vocabulario académico, fue la Declaración de Barbados surgida de una reunión organizada en 1971 por el departamento de Etnología de la Universidad de Berna (Suiza) donde se firma, en Barbados, una declaración por la liberación indígena y se apuntala el término *etnocidio* (Aogostinho da Silva, 1972). El encuentro estuvo auspiciado por el "Programa para combatir el racismo" y la "Comisión de las Iglesias sobre Asuntos Internacionales" del Consejo Mundial de Iglesias. La Declaración de Barbados: "Por la liberación del indígena" (30 de enero de 1971), situaba al "los indígenas de América" en estado de sujeción tanto por la dependencia externa de los países latinoamericanos "frente a las metrópolis imperialistas", como por el colonialismo interno que se vive en cada sociedad nacional. Firmado entre otros, por los antropólogos Guillermo Bonfil Batalla, Stefano Varese y Darcy Ribeiro, se exponía que: "los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena". En concreto, respecto a la "responsabilidad de la Antropología" en dicho proceso de liberación, depende del abandono de su papel histórico como "instrumento de dominación colonial" que ha tomado a los pueblos indígenas como "meros objetos de estudio", para considerarlos "pueblos colonizados". Desde esta posición argumental véase: Bonfil Batalla, Ibarra y Varese, 1982.



1967; Bourricaud, 1967; Quijano, 1980; Whitten, 1993; GRAL, 1988⁹; Burgos, 1997) proponían, en las décadas de 1960-1970, otras formas de *explicar* la diversidad cultural: cómo se organizan las diferencias culturales para llegar a conformar determinadas unidades sociales —los grupos étnicos— que a su vez eran —para sorpresa de muchos— fuente de procesos de movilización social y política. Esta perspectiva, que en el caso latinoamericano trata además de explicar una situación asimétrica de poder entre poblaciones, va a provocar precisamente el *nacimiento político* del orden de lo culturalmente diverso.

No obstante, sin dejar de señalar la importancia de esta literatura científica, soy consciente de que uno de los principales riesgos de este tipo de análisis desde la reflexividad sociológica, es que no resulta tarea sencilla dar cuenta de las repercusiones de nuestro trabajo de representación, incluso cuando ha habido una explícita implicación en ciertos procesos, como aquella de los científicos sociales comprometidos con la movilización indígena y en general con una amplia gama de movimientos sociales (Dávalos, 2002). La imbricación de la exterioridad de la representación, fruto de relaciones sociales de poder, con aquella nacida de la relación —también asimétrica— entre el científico y su objeto de estudio, es compleja y está probablemente más sujeta a esa circunstancia, que tanto nos gusta advertir a los sociólogos, de las consecuencias no queridas de la acción.

A pesar de esta incapacidad de disección exacta del devenir de la producción científica en los procesos sociales, sí es pertinente afirmar que la paulatina filtración del orden de la diversidad cultural ha ido acompañada de la permeabilización de la propiedad *conceptual* de la cultura, a través de su uso en situaciones y relacio-

⁹ Esta publicación es fruto de una reunión llevada a cabo en 1980 en Toulouse (Francia) dentro de las actividades que el grupo de estudios latinoamericanos de la *Universidad de Toulouse-Le Mirail*, organizaba desde 1978. Este simposio fue organizado por el *Groupe de Recherche sur l'Amérique latine (GRAL) del CNRS*, reuniendo a un buen número de especialistas —europeos y latinoamericanos— en diversidad étnica y procesos de construcción de los estados nacionales



nes sociales heterogéneas. La diversidad *empírica* de las culturas distribuida en tribus, pueblos, etnias, naciones... que concibe al hombre como un “animal cultural”, es decir, la cultura como concepto diferencial, va a abandonar, estirando la analogía wittgensteniana, ese mapa científico de uso privado. La cultura se convierte en *gramática política* de ciertas ideas de respeto e igualdad. Las luchas parciales desde la gramática cultural conviven y se tensionan con esa lucha totalizante de la Cultura con mayúscula: una noción construida, como ya señaló Marcel Mauss, desde la “creencia universalista y nacionalista a la vez” en ese “estado ideal del ser cívico y distinguido” (1969: 475-476).

2) LA ENUNCIACIÓN DESDE EL ESPACIO DE LA IDENTIFICACIÓN CULTURAL

La relectura de las teorías del cambio social —de ese devenir histórico hacia la Identidad Nacional— desde este formalismo categorial, deriva en trazar aquellas posiciones de enunciación que se acogen a una *gramática política cultural*. En el contexto peruano, la cholificación no explicaría tanto el cambio cultural e identitario “de indio a cholo” sino más bien, la fijación de los límites de enunciación de la indianidad en el orden de la administración de poblaciones, y la transición ambivalente de lo cholo como una categoría de lo culturalmente diverso desde la invocación de la *peruanidad auténtica*. Es decir, Indio se convierte, en cierto modo, en una categoría *difusa*: para el Universalismo civilizador es una etapa superada, aunque aún se encuentren elementos de ese estado arcaico, y para el orden de la diversidad cultural, es una categoría que carece de correspondencia en el uso social.

En cambio, en el caso de Ecuador la re-definición de la indianidad en el orden de la diversidad cultural, reconstruye la transición categorial como un proceso histórico de *resistencia* cultural, enunciado así por el movimiento indígena ecuatoriano (CONAIE, 1989). Ese estado de “ignorancia”, de “ausencia de conocimiento”, pasa a



pensarse como la indianidad “real” *oprimida* culturalmente desde cuya diferencia se re-configura el sentido de la identidad nacional.

Cuando del formalismo categorial pasamos al análisis de los usos cotidianos de la cultura, la divergencia fundamental entre ambas narrativas es que la indianidad no es enunciada desde el mismo orden de representación. Una diferencia que en gran medida tiene su génesis histórica en el distinto estatus que “el problema del indio”¹⁰ había adquirido en las narrativas de la construcción nacional. En este sentido, el trabajo empírico en las dos ciudades capitalinas¹¹ —Lima y Quito— estuvo dirigido a procurar un análisis lo más certero posible de los usos categoriales de

¹⁰ Un período crucial en la narrativa acerca del “problema del indio” en el contexto peruano es la década de 1920, teniendo su máxima expresión en la polémica sobre el indigenismo entre José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez (Aquézolo, 1988) Un interesante análisis de esta narrativa indigenista es el de Marisol de la Cadena (2004) para el caso de la región de Cusco.

Si bien en el caso peruano gran parte de la literatura indigenista se inscribe en la génesis del socialismo pan-americanista de parte de las elites intelectuales afincadas en Lima así como de determinadas visiones mitificadotes del Imperio Inca tanto por intelectuales capitalinos como provincianos, en el contexto ecuatoriano es en gran medida, el enfrentamiento entre liberales y la Iglesia la que marca el debate. Así, el período de los gobiernos de Eloy Alfaro es crucial en este sentido. Una diferencia importante respecto a la narrativa peruana es el perfil más bajo que adquiere el mito incaico frente a una mayor repercusión de la independencia de la colonia española (González Suárez, 1909; Moncayo, 1912; Jaramillo, 1936).

¹¹ La selección de los casos objeto de estudio se realizó en base a determinados procesos de organización social y a la relevancia de los espacios urbanos donde dichos procesos tenían lugar. Se desarrolló por un lado, un análisis discursivo de un total de 35 entrevistas en profundidad y por otro, un análisis etnográfico con un total de 17 observaciones participantes. El trabajo empírico en la ciudad de Lima tuvo dos vertientes, la primera, con migrantes del departamento de Apurímac —ubicado en el sur andino del país— concretamente de las provincias de Grau, Antabamba y Aymaraes. Y la segunda, con vecinos de origen serrano del distrito de Villa El Salvador, nacido de una invasión de tierras en 1971. Los casos analizados fueron uno, las actividades de carácter cultural —programas radiales, grupos de música tradicional andina, fiestas patronales, entre otras— de organizaciones distritales de migrantes en la capital, destinadas en algunas ocasiones a recaudar fondos para ayudar a su localidad de origen. Y dos, actividades culturales en el distrito de Villa El Salvador, centrándome en un grupo de teatro que escribió y representó una obra donde se relataba la historia del distrito y el mito fundacional de la invasión. El trabajo en Quito fue realizado por una parte, con migrantes serranos —principalmente de las provincias de Cotopaxi y Chimborazo— y por otro lado, con pobladores de la comuna de Llano Grande —parroquia de Calderón— un espacio históricamente configurado por población indígena que trabajaba en haciendas, mientras otros eran indios “libres”. Se analizaron organizaciones que si bien recibían la influencia del ya institucionalizado movimiento indígena nacional —representado por la CONAIE— se ubican en su periferia, sobre todo por su carácter urbano. Se analizaron por un lado, tres proyectos de educación inter-cultural bilingüe en espacios urbanos marginales de Quito y por otro, la trayectoria organizativa en la comuna de Llano Grande y el lugar difuso de la identificación indígena en ella.



descripción, adscripción y clasificación de la población, dentro de determinadas relaciones de poder, y su vinculación con usos jerárquicos o diferenciales de la cultura. Así, el análisis discursivo de las entrevistas con migrantes serranos en Lima evidenciaba la exterioridad de la representación donde se ha mantenido la indianidad, lo cual ha ido cerrando la posibilidad de ser enunciada como una diferencialidad cultural:

...en [*nombre distrito*] hay personas que son como se dice, **gente blanca** (...) entonces qué pasa, ellos son más **capacitados**, entonces a la gente del pueblo los humillan, los tratan mal, y eso es lo que hubo siempre, pero ahora ya no hay eso. Porque ya la gente bastante han despertado. Por ejemplo a nosotros que somos anexos¹², **siempre nos decían: “esos indios, no deberían estar...”** y era una marginación (...) [*Mujer, lengua materna quechua, migrante de un anexo de la provincia de Grau*].

La exterioridad fija a la indianidad en el campo semántico del uso *jerárquico* de la Cultura (Bauman, 2002), y por tanto su significado es siempre negativo —la *ausencia* de educación:

Por ejemplo yo tengo la familia [*apellido*] allá por Progreso, Chacapampa, un pueblito. Mi abuelo, sus hijos, han sido un poco mejor, o sea han estudiado, han sido profesionales, pero mi papá... con mis tíos, muy distinto. Y para **ellos, eran los indios**, ellos no (*Ibíd.*).

Si bien generalmente las situaciones de marginación son deslegitimadas, siempre es apuntalada la representación ideológica del indio como *atrasado*: “en la altura todavía no llega, no se dedican al estudio” [*Hombre, lengua materna quechua, migrante de un distrito de la provincia de Grau*], frente a la gente blanca que es des-

¹² La división político-administrativa del Estado peruano es: Departamento (capital departamental), provincia (capital provincial), distrito (cabeza distrital y anexos que en caso de las regiones andinas pueden adquirir el estatus de *comunidad campesina*). Los pobladores de los anexos generalmente son, en las regiones del sur andino, inscritos en la condición de indio: son “gente de la altura”, “gente de la puna”, o también nombrados despectivamente como “chutos”.



crita como *más capacitada*; la indianidad no está siendo (re)definida desde la identificación cultural.

En cambio, el trabajo empírico en Quito revelaba la ubicación de la indianidad como categoría de lo culturalmente diverso; se convierte en una posición de enunciación autorizada, desde la cual se puede hablar en primera persona, aunque este mismo proceso enunciativo contenga la arbitrariedad originaria de la indianidad como condición subalterna:

(...) Nos han quitado nuestra identidad y **nuestra cultura** porque el gobierno nunca se ha preocupado de mantener, por ejemplo, la educación bilingüe; pero la fijación debe darse a nivel de organizaciones. Bueno, un poco he leído y he escuchado lo que es en Paraguay, el Guaraní se utiliza en la ciudad, entonces, la lengua natural o la nativa se utiliza y se mantiene. Aquí no, aquí ¿dónde **podemos hablar** si no es en nuestro medio?(...) A sabiendas de que como indígena, o como indio, o como nativo, como quiera llamarse, nosotros tenemos la ventaja de hablar dos idiomas. (...) En ese sentido, nosotros... yo, específicamente, muy personal, no he sentido vergüenza. Le digo, a la final, como indio, orgulloso ¿de qué me voy a sentir?, si nunca he tenido la oportunidad de decir por ejemplo: dentro de mi grupo indígena ha habido un líder, un líder que ha luchado, ha peleado o ha cambiado la situación... **Como indígenas** lo que **hemos sido** es amontonados, y botados en la marginación, porque somos indígenas y no tenemos derechos, no tenemos acceso... hasta ahora se da eso [Hombre, lengua materna quichua¹³, poblador de la comuna de Llano Grande].

Se vislumbra una diferencia fundamental que el análisis comparativo permite confirmar: mientras que en casos como el ecuatoriano la indianidad se ha establecido como una posición autorizada de enunciación —ubicándose por tanto dentro de la política—, no ha sido históricamente plausible en otros, como el peruano.

De esta manera, los espacios de identificación cultural adquieren también perfiles distintos. Pero, ¿dónde se ubican analíticamente estos espacios de identifica-

¹³ Denominación de esta lengua indígena en Ecuador, donde no se utiliza la denominación Quechua.



ción? Se produce aquí una situación sociológica proclive al entusiasmo de otorgar a la cultura, más exactamente al uso diferenciador de la misma, un papel *emancipador* para aquellas poblaciones que ciertos patrones institucionalizados de construcción categorial habían mantenido, “naturalmente”, fuera de la política.

En este sentido, Sloterdijk (2002) apunta que cuando la emancipación se anuncia ya como uno de los grandes acontecimientos de la “Edad Moderna”, se aprecia una lucha cultural entre quienes, ante los programas de desarrollo, *ofenden* o *adulan* a ciertos colectivos. Si bien puede parecer un diagnóstico excesivamente dicotómico, nuestra perspectiva sociológica ha estado, en cierto modo, sujeta a esta situación pendular, pero que optaría por una “sociología del halago” otorgando a las luchas ideológicas de lo culturalmente diverso un papel emancipador frente a la ofensa del Universalismo civilizador, y a sus protagonistas, un carácter épico.

No obstante, ubicar analíticamente los espacios de identificación cultural en el lugar de tensión entre ambos órdenes categoriales —la administración de poblaciones y la diversidad cultural— y en consecuencia resaltar la ambivalencia de las prácticas igualatorias entre el proceso civilizatorio y la diferenciación cultural, no pretende deshacerse hábilmente de lo problemático de la posición del científico social, sino aplicar un corrector analítico al entusiasmo sociológico. Es fundamental tener presente que ese lugar categorialmente “entre-medio” está atravesado por la circunstancia histórica de ser categorías originadas en el orden de la administración de poblaciones: contienen esa *arbitrariedad* originaria. Las categorías desde las cuales se enuncia lo culturalmente diverso albergan una *convivencia semántica*: representar lo arcaico, lo no-civilizado, la ausencia de conocimiento, convive con el hecho de mostrarse portadores de una cultura, una tradición, un saber que merece respeto.

Esta convivencia semántica —una convivencia en gran medida precaria pero imprescindible— alude a la nueva situación que los espacios de identificación cultural producen, aquellas donde la cultura pasa de concepto y objeto epistemológico a práctica enunciativa (Bhabha, 2001; Kuper, 2001; Yúdice, 2002). La pregunta que



surge aquí es, ¿qué se pone en juego en el momento de la enunciación?: la legitimidad de ciertas distinciones, y la autoridad de determinadas prácticas. Desde la práctica enunciativa la identificación es una forma de *acción*, de-limitada en los casos que me ocupan por un campo semántico que transita del concepto civilizador al diferencial de cultura: la tradición, la costumbre, lo originario, lo moderno, lo atrasado, lo pasatista..., y atravesada en mayor o menor medida por la fuerza preformativa de lo nacional. Desde este campo semántico las experiencias de inferiorización se re-definen a través de ciertas prácticas culturales vividas como *prácticas igualatorias*.

3) LA PROBLEMATIZACIÓN SOCIOLOGICA DE LA DESIGUALDAD: EL ANÁLISIS DE LAS RELACIONES DE PODER TRAS EL DESVANECIMIENTO DE CIERTAS CERTEZAS

Durante largo tiempo... a la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re)construir un Nosotros homogéneo. Mencionaré tres corrientes en las cuales puede rastrearse este deseo: el indigenismo, el paradigma de la 'integración nacional' de los Estados populistas, y el de la revolución, impulsado por la izquierda. Todos tenían en común una visión uniformizadora de la cultura y una concepción vanguardista del cambio social, aun cuando variaran los finales felices

Carlos Iván Degregori (2001: 24)

La Sociología... no fue el espacio en el cual se crearon estos horizontes ni estos discursos, pero ella se consolidó durante, en relación y a favor del horizonte y de los discursos revolucionarios. Más aún: pareció que ella les daba nacimiento, si bien a lo sumo fue uno de sus centros de recepción, irradiación y difusión.

Guillermo Rochabrún (1995: 636)

Desde una perspectiva comparativa de la tensión categorial en torno a los usos de la cultura, de la mencionada convivencia semántica, se vislumbra la crisis, si bien parcial, de determinada articulación política de la pertenencia social atada al horizonte modernizador-civilizador, y el modo divergente en que el horizonte de lo



culturalmente diverso ha ido permeando ambos contextos nacionales. Una crisis ligada al propio devenir del trabajo científico; la explosión de lo múltiple ha acelerado la ruptura de los límites epistemológicos que han permitido la construcción de la identidad del objeto de la sociología (Gatti, 2002) pues la sociedad-como-objeto se *difumina* (Pérez-Agote, 1996). En definitiva, no solamente “la Sociología va a verse obligada a vivir de y convivir con lo fragmentario” (Rochabrún, 1995: 647), sino que también debe producir otro tipo de preguntas a la hora de encauzar sus análisis.

La problematización sociológica de la (des)igualdad como *ideal* ético-político y como *práctica* social se ancla en el necesario desvanecimiento de las concepciones totalizadoras de los procesos de cambio social que caracterizaron el nacimiento e institucionalización de las ciencias sociales latinoamericanas. Pero además, desde el punto de vista del lugar de la cultura en esta problematización, es necesario apuntalar cómo el concepto de cultura “deja de ser algo que se tiene que interpretar, describir, tal vez hasta explicar, para convertirse en una fuente de explicaciones por sí misma” (Kuper, 2001: 13). Así, el amplio repertorio categorial de clasificación e identificación de la población (indio, indígena, cholo, serrano, blanco, *misti*, mestizo, *mis-ho*, *longo*, negro...) debe ser tratado desde su historización en vinculación con las relaciones de poder que establecen órdenes categoriales de representación más amplios. Es decir, conceptualizaciones tales como las de relaciones *inter-culturales*, relaciones *inter-étnicas* o *etnicidad* resultan deficientes sin la historización categorial y el pertinente establecimiento de las mismas en determinados campos semánticos.

En el contexto andino, la legitimación del orden de la administración de poblaciones por el horizonte modernizador, convertía a la indianidad en un estado miserable a *extinguir* por la administración estatal, y en una condición de humillación para las poblaciones así inscritas y de la cual, trataban de despojarse. Del mismo modo, para las ciencias sociales la indianidad estaba pasando a ser un residuo de la modernidad, cuya centralidad en los análisis del cambio social era cada vez más margi-



nal; es esta una perspectiva muy clara en la conceptualización del llamado proceso de cholificación en el Perú.

Los dispositivos de representación trabajaban entonces en la *certeza* del discurso modernizador, y en la civilización-nacionalización de las masas como ideal político de igualdad. Del mismo modo, la mirada sociológica se institucionaliza, como ha analizado Guillermo Rochabrún para el caso peruano, en esa misma certeza de la modernidad, la cual se va quebrando paulatinamente para acogerse a otra, la del horizonte y los discursos revolucionarios. Este análisis puede, no sin reparos, ampliarse al desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas, que en el período 1960-70 transitó por las teorías de la modernidad y por el discurso revolucionario, tratando de generar una representación *total* de *una* sociedad nacional en construcción de su particularidad.

La crisis de esta articulación *totalizante* de la pertenencia social se desenvuelve paralela a la construcción de ese otro orden categorial, la diversidad cultural; un orden que se configuraba, en gran medida, bajo la acusación de los científicos sociales —no exenta de un *mea culpa*— de la negación a la cual, lo culturalmente diferente, había estado sometido de parte de ambos discursos, el modernizador y el revolucionario (Briones, 1998). En esta crisis, la política de la representación es un terreno abierto también en las ciencias sociales, en la antropología, y en la historia; en este sentido, Christian Gros recuerda los álgidos debates de la década de 1970 que se dieron cita en el Congreso de Americanistas celebrado en París en 1976. Gros divide las posiciones en dos polos: los “indianistas” y los “científicos”. Los primeros, en manifiesto enfrentamiento con el indigenismo oficial, hablaban de la resistencia histórica de los pueblos indígenas, primero a la colonización española, luego a las élites criollas, y ahora, al poder capitalista norteamericano. Desde la crítica al imperialismo cultural de occidente y la denuncia del etnocidio, se comprometen con el movimiento indígena. En cambio, el segundo grupo advierte que muchas de las denominadas resistencias culturales, no son más que formas



mucho más recientes generadas por la propia administración colonial y republicana. Ponen en tela de juicio los conceptos de indígena, etnia, grupos étnicos, y los criterios utilizados para de-limitarlos, *i.e.* la lengua. Finalmente, este grupo considera que los partidarios de la movilización indígena acaban por ser cómplices de las clases dominantes quienes no cuestionarían reivindicaciones que finalmente apuntalan una imagen del indígena como si estuviera fuera de la modernidad (Gros, 2000: 34-35).

La historización de los repertorios categoriales necesita, por tanto, insertarse en la propia complejidad del devenir de las ciencias sociales, en esos tres grandes horizontes indicados por Degregori: el indigenismo de raíz liberal, la modernización sobre una base discursiva de unidad e integración nacional, y la revolución anunciada por amplios sectores de la izquierda. Un cambio fundamental se produce cuando las categorías que se originan y reproducen un orden de dominación, son pensadas desde la representación de *lo social* culturalmente diverso. Se produce aquí una suerte de complejas superposiciones en las formas de representación sociológica cuyo desentrañamiento requiere un determinado tipo de preguntas; es decir, cuestionar no tanto ¿por qué en Perú nadie quiere ser indígena? (Degregori: 1993) sino por qué “indio” no se ha conformado, en su uso social, como una categoría de lo culturalmente diverso en el país andino. Del mismo modo, comprender esa transición abierta por el movimiento indígena ecuatoriano de “sujetos indios” a la negociación de una “ciudadanía étnica” (Guerrero, 1993), requiere analizar precisamente la significación de la indianidad desde el concepto diferencial de cultura.

Estamos por tanto ante los retos que el establecimiento de la cultura como gramática política de la igualdad —condicionando el terreno político de ideas y prácticas de respeto, de dignidad, de reconocimiento— impone a la mirada



sociológica. En un diálogo entre los filósofos Javier Muguerza y Ernst Tugendhat¹⁴, el primero plantea la siguiente cuestión: “¿cómo se comprueba empíricamente la igualdad?”. Tugendhat responde tajantemente: “La igualdad no se puede comprobar empíricamente ni se pretende”. Desde esta premisa, bien entendida, creo que el trabajo sociológico resulta más fructífero. Las cuestiones substantivas dejarían espacio a la forma en que ciertas ideas de igualdad condicionan su práctica social, y viceversa. Constatar que la re-definición de la igualdad como la representación autónoma —saber (poder) hablar por sí mismo— ha estado filtrada por la reflexividad cultural, no debe imponer la tarea de “comprobar empíricamente” la justa representación de la diferencia cultural, sino analizar su articulación política. La igualdad, como ideal ético y como práctica social, ha adquirido —mas no de modo absoluto— una gramática cultural, y por lo tanto, ésta se convierte en un *mecanismo político*, un mecanismo que ha dado vida a lo que Richard Sennet (2003) denomina como el “vocabulario social del respeto”, un vocabulario sujeto a las mismas ambivalencias que los usos de la cultura.

4) BIBLIOGRAFÍA

Agostinho da Silva, P.M. (ed.) 1972, *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*, World Council of Churches, Geneva.

Aquézolo, M. (comp.) 1988, *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima.

Arguedas, J.M. 1964, “Puquio, una cultura en proceso de cambio” en *Estudios sobre la Cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima, pp. 222-272.

Barry, B. 2001, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

¹⁴ Suplemento *Babelia* en *El País*, 16-07-2005: http://www.elpais.es/articulo/ensayo/moral/igualitarista/ha/extendido/mundo/elpbabens/20050716elpbabens_5/Tes/



- Bartra, R. 1997, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México D.F.
- Bauman, Z. 2002 (1969), *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona.
- Bhabha, H. 2002 (1994), *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G., Ibarra, M. y Varese, S., et al., 1982, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO, San José de Costa Rica.
- Bourricaud, F. 1967 (1962), *Cambios en Puno*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.
- Briones, C. 1998, *La Alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Burgos, H. 1997 (1970), *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) 1989, *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Editorial TUNKUI-CONAIE, Quito.
- Costales, A. 1960, *Karapungo*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia: Plan Piloto del Ecuador, México D.F.
- Cotler, J. 1970, "Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú" en *Dominación y cambios en el Perú rural*, IEP, Lima, pp. 60-79.
- Cotler, J. 1994 (1967), "La mecánica de la dominación interna y del cambio social" en *Política y Sociedad en el Perú. Cambios y continuidades*, IEP, Lima, pp. 17-57.
- Dávalos, P. 2002, "Entre movimientos sociales y la academia: Las prácticas intelectuales en América Latina" en *Estudios y otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, CLACSO / FACES / UCV, Caracas, pp. 355-361.
- De la Cadena, M. 2004 (2000), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, IEP, Lima.
- Degregori, C.I. 1993, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú" en VV.AA., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA-IEP, Lima, pp. 113-133.
- Degregori, C.I. 1995, "Comentarios" a Ossio, J., "Etnicidad, cultura y grupos sociales" en Portocarrero, G. y Valcárcel, M. (eds.), 1995, *El Perú frente al siglo XXI*, PUCPE, Lima, pp. 357-361.



- Degregori, C.I. 2001, "Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso" en *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima. pp. 20-73.
- Escobar, G. 1964, "Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú" en VV.AA., *Estudios sobre la Cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima, pp. 158-216.
- Escobar, G., Schaedel, R. y Núñez de Prado, O. 1967, *Organización social y cultural del sur del Perú*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Gatti, G. 2002, *Las modalidades débiles de la identidad. Sociología de la identidad en los territorios vacíos de sociedad y de sociología*, Servicio Editorial UPV-EHU, serie Tesis Doctorales, Leioa.
- González Casanova, P. 1963, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*, nº 3, pp. 15-32;
- González Casanova, P. 1969, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México;
- González Suárez, F. 1909, *Discurso sobre la Historia de la Iglesia Católica en América. Desde su fundación hasta nuestros días*, Editorial Salesiana, Quito.
- GRAL (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine) 1988 (1982), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, INI — CEMCA, México D.F.
- Gros, Ch. 2000, "Itinerario: Diario de un Latino-Europeo" en *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp.13-58.
- Guerrero, A. 1993, "De sujetos indios a ciudadanos-étnicos. De la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en VV.AA. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA-IEP, Lima, pp. 83-101.
- Guerrero, A. 1994, "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX" en Muratorio, B. (ed.), *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO-Ecuador, Quito, pp. 197-252.
- Guerrero, A. 2000, "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura" en *Etnicidades*, FLACSO — Ecuador, Quito, pp. 9-60.
- Jaramillo, P., 1936 (1922), *El Indio Ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología Indo-Americana*, Talleres Gráficos del Estado, Quito.
- Kuper, A. 2001 (1999), *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona.



- Laclau, E. 1996, "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, pp. 43-68.
- Margalit, A. 1997, *La sociedad decente*, Paidós, Barcelona.
- Mauss, M. 1969 (1929), "Les civilisations : éléments et formes » en *Oeuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Minuit, Paris, pp. 456-479.
- Moncayo, A. 1912, *El Concertaje de Indios*, Instituto de Investigaciones Económicas, UCE, Quito.
- Muratorio, B. 1994, "Nación, Identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX" en Muratorio, B. (ed.), *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO-Ecuador, Quito, pp. 109-196.
- Pérez-Agote, A. 1996, "La sociedad se difumina, el individuo se disgrega. Sobre la necesidad de historizar nuestras categorías", en Pérez-Agote, A. y Sánchez de la Yncera, I.(eds.), *Complejidad y Teoría Social*, CIS, Madrid.
- Quijano, A. 1980, (1964), "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú" en *Dominación y Cultura*, Mosca Azul, Lima, pp. 47-119.
- Rochabrún, G. 2000 (1985), *La Mesa Redonda sobre "Todas las Sangres" del 23 de junio de 1965*, IEP — PUCPE, Lima.
- Rochabrún, G. 1995, "Horizontes y discursos en la sociología peruana" en Portocarrero, G. y Valcárcel, M. (eds.), *El Perú frente al siglo XXI*, PUCPE, Lima, pp. 635-648.
- Rodríguez, S. 2006, *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación Cultural y escenarios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos*, Servicio Editorial UPV-EHU, serie Tesis Doctorales, Leioa.
- Rubio Orbe, G. 1957, *Promociones Indígenas en América*, CCE, Quito.
- Rubio Orbe, G. 1965, *Aspectos Indígenas*, CCE, Quito.
- Said, E. 2002 (1978), *Orientalismo*, Debate, Barcelona.
- Sennet, R., 2003, *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, Barcelona.
- Sloterdijk, P. 2002 (2000), *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia.



- Spivak, G. 1989, "Can the Subaltern Speak?" en Nelson, C. and Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 271-313.
- Stavenhagen, R. 1963, "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Indígena*, nº 4, pp. 63-104.
- Stavenhagen, R. 1965, *Clases, colonialismo y transculturación*, SAENAH, nº 3, México.
- Taylor, Ch. 1993, (1992), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México DF.
- Taylor, Ch. 1994 (1991), *La ética de la autenticidad*, Paidós/I.C.E./U.A.B., Barcelona.
- Whitten, N. (ed.) 1993 (1981), *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*, Universidad San Francisco de Quito, Quito, pp. 15-53.
- Yúdice, G. 2002, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona.
- Zamosc, L. 1995, *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana: población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Žižek, S. 2003 (1989), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Protocolo para citar este trabajo: Rodríguez, S., 2006, "El espacio de la identificación cultural. Notas sobre el nacimiento político del orden de la diversidad cultural en los países andinos (Ecuador y Perú)", en Papeles del CEIC, vol. 2006/1, papel nº 24, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/24.pdf>

Fecha de recepción del texto: **abril de 2006**
Fecha de evaluación del texto: **junio de 2006**
Fecha de publicación del texto: **septiembre de 2006**