

**RELACIONES DE PODER E INSCRIPCIONES IDENTITARIAS:
MUJERES Y DIFERENCIA CULTURAL INDÍGENA
EN CONTEXTOS LATINOAMERICANOS**

Silvia Rodríguez Maeso

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Resumo El artículo analiza la posición y experiencias de mujeres en procesos de identificación cultural indígena en distintos contextos latinoamericanos, desde la perspectiva de las relaciones de poder que los condicionan. Concretamente se reflexiona en torno a las tensiones que la relación entre feminidad e indianidad producen en los procesos de identificación cultural, los cuales son entendidos como procesos de construcción y legitimación de sujetos políticos. A través de tres momentos como constitutivos de la lógica de la identificación cultural (encarnación, transgresión y afectación) se evidencia cómo relaciones de poder esencialmente asimétricas modelan los vínculos entre género y etnicidad desde la perspectiva del uso, y por tanto significado, de determinadas inscripciones identitarias *en* y/o *por* las mujeres.

Palabras-clave afectación, encarnación, inscripciones identitarias, poder, transgresión

Abstract

Power relations and identity inscriptions: women and indigenous cultural difference in Latin-American contexts

The article analyses, from the perspective of power relations, women's position and experiences in processes of indigenous cultural identification in different Latin American contexts. More precisely, it discusses the tensions produced within the relation between femininity and Indianity in processes of cultural identification, which are considered as processes of constructing and legitimating political subjects. Through the analysis of three moments constitutive of the logics of cultural identification (incarnation, transgression and affectation), it is evidenced how asymmetric power relations shape the links between gender and ethnicity taking into account the use of certain identity inscriptions *on* and/or *by* women.

Key-words affection, incarnation, identity inscriptions, power, transgression

Résumé

Relations de pouvoir et inscriptions identitaires: femmes et différence culturelle indigène dans des contextes Latino-Américains

L'article analyse la position et les expériences de femmes en processus d'identification culturelle indigène dans différents contextes Latino-Américains en partant de la perspective des relations de pouvoir que les conditionne. On réfléchira sur les tensions que la relation entre féminité et «indigèneté» produisent dans les procès d'identification culturelle en tant que processus de construction et légitimation de sujets politiques. On mettra en évidence, en recourant à trois moments constitutifs de la logique de l'identification culturelle (incarnation, transgression et affectation), comme relations de pouvoirs essentielle-

ment asymétriques modèlent les vincules entre genre et ethnicité sur le point de vue de l'usage et, comme-ça, de la signification, de certaines inscriptions identitaires *dans* et/ou *par* les femmes.

Mots-clés affection, incarnation, inscriptions identitaires, pouvoir, transgression

El presente artículo ofrece una reflexión en torno a la posición y experiencias de mujeres en procesos de identificación cultural indígena desde la perspectiva de las relaciones de poder que los condicionan. Concretamente, me voy a centrar en cómo relaciones de poder esencialmente asimétricas modelan los vínculos entre género y etnicidad desde la perspectiva del uso, y por tanto significado, de determinadas inscripciones identitarias *en* y/o *por* las mujeres en distintos contextos latinoamericanos. Con el término inscripciones identitarias me referiré a los repertorios de propiedades que históricamente se han constituido como definidores de una identidad, y que en los casos que me ocupan aquí, son repertorios atravesados por ideologías que han reproducido prácticas económicas, políticas y culturales discriminatorias, las cuales han sido denunciadas y combatidas desde una multiplicidad de procesos, entre ellos, el de la construcción y reivindicación de identidades (y derechos) de los pueblos y culturas indígenas.

Antes de avanzar en el texto quiero aclarar en qué sentido voy a referirme a «mujeres en contextos latinoamericanos» así como a las «identidades indígenas», marcando así los límites del presente texto tanto respecto a sus implicaciones teóricas como a las políticas. Así, por un lado, soy consciente del peligro que la inclusión de la categoría *mujeres* como una «colectividad monolítica» (Spivak, 2003: 262) conlleva, reproduciendo generalizaciones que no ayudan a comprender la complejidad de las relaciones de poder y su intersección con categorías étnico-culturales, raciales y de clase. En el presente texto me voy a referir a prácticas y experiencias de mujeres en contextos latinoamericanos donde se han generado procesos de identificación cultural entre sectores subalternos que históricamente han estado sujetos a la condición de *indios*. Específicamente, me ocuparé de contextos de la región andina, principalmente en Ecuador y Perú, así como de Guatemala y México. Las mujeres protagonistas de estos procesos lo son en distintos niveles, algunas como el caso de Rigoberta Menchú Tum o Nina Pacari Vega son líderes con una importante proyección nacional e internacional, mientras en otros casos me referiré a mujeres que han desarrollado trabajos organizativos de base o a experiencias cotidianas de menor calado en la esfera político-institucional.

Por otro lado, voy a referirme a la categoría *indígena* teniendo en cuenta en todo momento la tensión que los procesos de identificación cultural generan con la *exterioridad* de la representación (Said, 2002: 45) a la cual determinados sectores de la población, bajo la condición de *indianidad*, han estado sometidos (Rodríguez Maeso, 2006a). Así, en determinadas situaciones las inscripciones identitarias

aluden a una condición de indio/indígena¹ que ubica a los individuos y grupos sociales en una posición de inferioridad teniendo en cuenta sobre todo, los sentidos *genéricos* y *jerárquicos* de cultura, mientras en otros casos las inscripciones identitarias «enuncian» la pertenencia a una cultura en su sentido *diferencial* (Bauman, 2002). Estos significados de las inscripciones identitarias y de la cultura se interrelacionan, se superponen y en muchos casos unos anulan a otros. Además, en el caso de las experiencias de las mujeres, la valoración hegemónica de estas inscripciones se vincula con definiciones sobre la feminidad y por tanto sobre su *deber ser* en determinados contextos socio-económicos y políticos.

Teniendo en cuenta ambas puntualizaciones, la estrategia analítica del texto va a seguir una lógica con la cual considero que podemos dar cuenta de determinados procesos de identificación cultural, si bien aquí me centraré en el significado que las inscripciones identitarias adquieren en/por las mujeres. Esta lógica opera en tres momentos – encarnación, transgresión, afectación – interrelacionados entre sí, que se corresponden con distintas prácticas enunciativas desde las cuales se despliegan distintos usos de las nociones de cultura, feminidad e indianidad (Rodríguez Maeso, 2006b). El análisis de estas interrelaciones se desarrolla a su vez siguiendo las dos prácticas de representación a las que se refiere Spivak (1987; 2003), la representación como la práctica de hablar por los intereses de alguien (*speaking for*) dentro del espacio político-institucional estatal y económico, y la re-presentación como la práctica de construcción del significante, del sujeto político, y su puesta en escena (*the staging of the world*). Así, los procesos de identificación y la posición de las mujeres están insertos en la historia de construcción de un sujeto *subalterno* – el indio – y su arbitrariedad fundamental, y en la historia de apertura de espacios de enunciación de sus intereses.

1. La lógica encarnación-transgresión-afectación en los procesos de identificación cultural

Los tres momentos – encarnación-transgresión-afectación – por los cuales transcurren los procesos de identificación no están insertos en una temporalidad lineal; aunque aparezcan diferenciados analíticamente, en la práctica social y política se superponen e interrelacionan entre sí formando parte de la construcción de una forma más general de representación de lo social, el de la diversidad cultural.

¹ Marisol de la Cadena (2004) señala en su trabajo en el Cusco, la distinción entre la categoría de indio y la de indígena. Mientras la primera referiría a una condición de subordinación marcada por ideologías hegemónicas en torno a la raza y la cultura construidas principalmente por las elites intelectuales y políticas, la segunda apuntaría hacia la construcción por parte de los sectores sociales populares de una identidad colectiva en torno a nuestra cultura. Esta situación no puede ser generalizable a todos los contextos latinoamericanos y requeriría un análisis que sobrepasaría los límites del presente texto, por lo que no utilizaré de forma indistinta ambas categorías.

La encarnación es a lo que puede aspirar la representación para ser efectiva, y por tanto el único medio que la posibilita a través de la marca, el indicio. Partiendo de esta necesaria relación es comprensible que personas como el rey o el comediante sean «el paradigma de la representación» gracias a su configuración como *ser-signo*: «La indistinción entre el oficio y la persona, entre el papel y el ser, hace del actor un ser-signo, signo de representación y en representación, totalmente entregado a la luz pública, sin la reserva de una parte de sí, sin el secreto de una vida privada» (Enaudeau, 1999: 21). La encarnación satura el espacio ideológico de la diversidad y la diferencia cultural es decir, la diversidad cultural se presenta encarnada en grupos humanos, lugares, vestidos, músicas, etc., que se constituyen a su vez como indicios de la «herencia común de la humanidad»². Esta saturación de marcas de la diversidad otorga simultáneamente, un significado hegemónico a la diversidad: la diversidad se encarna en la diferencia cultural de lo *no-occidental*, o de su «mezcla».

La encarnación se produce desde la significación de inscripciones identitarias *arbitrarias* insertadas en determinadas relaciones de poder que en los casos que nos ocupan refieren a la construcción del indio como la encarnación de lo *arcaico* (Bourricaud, 1967), lo no-civilizado y al mismo tiempo, como encarnación de un pasado mítico³, ancestral, fuente originaria de «la nacionalidad» y es por ello que su *transgresión*, sea a su vez una transgresión *afectada* es decir, sobreactuada (Briones, 1998) y ambivalente pues a la vez que subvierte la fijación de determinados límites en que la indianidad ha sido fijada, los apunta.

La transgresión dibuja los límites de la representación posibilitando algo al otro lado, de ahí que el concepto de transgresión comprenda *imaginar*⁴ la posibilidad que está más allá de lo re-presentado: un desplazamiento que facilita el sur-

² El Artículo 1 de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO dentro del apartado *Identidad, Diversidad y Pluralismo* 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. Como una fuente de intercambio, innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para la humanidad como lo es la biodiversidad para la naturaleza. En este sentido, es herencia común de la humanidad y debe ser reconocida y afirmada en beneficio de las generaciones presentes y futuras». Documento WWW URL: http://www.unesco.org/culture/pluralism/diversity/html_sp/index_sp.shtml

³ En relación con la idealización del pasado por ideologías nacionalistas hegemónicas, véase el trabajo de Cecilia Méndez (1996) sobre el mito criollo del indio en el Perú republicano, que tiene sus orígenes a finales del siglo XVIII; las ideologías ilustradas criollas mitificaron el pasado de la civilización Inca, exaltando un pasado imperial que se contraponía a la construcción ideológica del indio como esencialmente inferior.

⁴ La transgresión es facilitada y facilita a su vez lo que Appadurai llama «el trabajo de la imaginación» que interviene en la formación de las subjetividades poscoloniales. El trabajo de la imaginación dentro del contexto global «no es ni puramente emancipatorio ni enteramente disciplinado, sino que, en definitiva, es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexas lo global a sus propias prácticas de lo moderno» (2001: 20).

gimiento de posiciones de enunciación. La transgresión es un gesto que ubica el trabajo intelectual en un lugar central dentro de los procesos de articulación hegemónica de la diversidad cultural, «alterando al sujeto de la cultura llevándolo de una función epistemológica a una práctica enunciativa» desde la cual «los otros objetivados puedan ser transformados en sujetos de su historia y experiencia» (Bhabha, 2006: 218).

Estamos por tanto ante la emergencia de ciertos «narcisismos políticos» – que no tienen necesariamente una correlación en el sistema institucionalizado de representación política – del movimiento de transgresión de una representación dominante de la indianidad como *lo arcaico* y en consecuencia, como fundamentalmente *inferior*. Las mujeres han sido ubicadas y fijadas como la encarnación máxima de esta re-presentación, por lo que su posicionamiento en el espacio político – entendido aquí como un terreno discursivo de negociación/imposición de significados – genera profundas tensiones entre una representación externa que ha sido *naturalizada* y una auto-representación que denuncia la arbitrariedad de la primera al tiempo que se presenta como alguno natural, algo dado. Es en esta tensión que las identidades se presentan como afectadas, sobreactuadas, porque revelan lo arbitrario y lo necesario en los procesos de identificación cultural, en el juego de significados al que están sometidas las inscripciones identitarias.

2. La encarnación: mujeres e indianidas

Las diferencias de vestimenta entre indios y mestizos eran bien pronunciadas, pero los indios comenzaron a vestir como los mestizos, aun a riesgo de ser desnudados en la calle, especialmente las mujeres (Escobar, 1964: 163).

(...) Sin duda alguna, la cordialidad y hospitalidad de nuestras alegres mujeres de Quimsa, ataviadas con su vestimenta folklórica, enriquece el ambiente del hotel, añadiendo personalidad y viveza a todos nuestros servicios. Y para cualquiera de nuestros clientes que puedan no estar familiarizados con el legado histórico de nuestra nación, la presencia de las Quimseñas les ofrece una rápida lección sobre historia ecuatoriana (Gestor del Hotel Rey – Quito, citado en Crain, 1996: 143).

Un repertorio de inscripciones, de marcas de la identidad, ha sido históricamente fijado como definidor de la condición de indianidad basado en criterios raciales, criterios culturales (principalmente la lengua, la religión y el vestido) y criterios socio-económicos (asimilando al indio con el campesino que habita en comunidades) (Lavaud, 2001). Desde finales del siglo XIX estas inscripciones han sido utilizadas por las políticas indigenistas y desarrollistas para fijar una imagen del indio arcaico que debe ser civilizado (nacionalizado) por los poderes del estado. Es decir, estamos ante la producción de una *imagen* de identidad (Bhabha, 2006).

La indianidad se representa ideológicamente como una diferencia en negativo – ser *no-ser* civilizado construida y reproducida desde los centros simbólicos (estado, intelectuales, élites regionales, instituciones religiosas) que en el caso latinoamericano llegan a constituir lo que se podría llamar el *paradigma indigenista*⁵. Cuando desde los años 1940 y sobre todo en el período 1960-70 los cambios sociales del intenso proceso de urbanización y la expansión de la economía de mercado son cada vez más notorios, se ponen en evidencia los vínculos entre poder y representación a través de las categorías étnico-raciales de clasificación y descripción de la población: blanco, indio, mestizo, cholo, ladino... El aspecto que quiero destacar aquí es cómo en el proceso de movilidad socio-económica los límites que fijaban la indianidad como una condición de inferioridad – al ser representada como lo opuesto a la condición de modernidad – son apuntalados y lo son encarnándose en las mujeres: «las mujeres son más indias» (Cadena, 1991).

El estudio de Marisol de la Cadena en una comunidad de Cusco (Perú) a finales de la década de 1980, revela cómo la *feminización* de las poblaciones indígenas se explica no porque las mujeres sean los agentes por excelencia de la conservación de «la tradición cultural», sino porque los hombres que deciden quién es quién en la comunidad, ante procesos acelerados de cambio social, deben fijar a las mujeres en la condición de subalternidad por excelencia para mantener así su situación de poder. Este escenario es patente en la primera cita recogida al inicio de este epígrafe procedente de un estudio realizado en Sicaya, comunidad de la sierra central peruana, a inicios de la década de 1960: el cambio de vestimenta de los comuneros *indios*, denotando a su vez un cambio en su estatus socio-económico, era sancionando por los *blancos* y *mestizos* que además los podían desnudar en plena calle, un castigo público aplicado sobre todo a las mujeres⁶.

El momento de la encarnación como un parte de una «feminización» de la indianidad no refleja únicamente la fijación de la categoría indígena como la condición de inferioridad por excelencia, sino que también forma parte del proceso de objetivación de «la identidad» y «la tradición auténtica» de los pueblos indíge-

⁵ Véase, entre otros: Degregori, Carlos Iván *et al.* (1979) *Indigenismo, clases sociales y problema nacional: la discusión sobre el problema indígena en el Perú*, Lima: CELATS; Aquézolo Castro, Manuel (comp.) (1988) *La polémica del indigenismo*, Lima: Mosca Azul; Marzal, Manuel (1993) *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, Barcelona: Anthropos; Souza Lima, Antonio Carlos (1995) *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*, Petrópolis: Vozes; Ramos, Alcida Rita (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison: University of Wisconsin Press; Knight, Alan (2004) *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*, Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades: Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología; Canessa, Andrew (ed.) (2005) *Natives making nation: gender, indigeneity, and the state in the Andes*, University of Arizona Press.

⁶ Sobre la relación entre poder e inscripciones identitarias, con especial referencia al vestido, véase entre otros, los trabajos de Harvey (1989) y Hendrickson (1991).

nas tanto desde los movimientos políticos como desde la ingeniería estatal que produce un pasado mítico de la historia nacional, que son frecuentemente utilizados por la industria turística. La relación entre feminidad e inscripciones identitarias indígenas dentro de las asimetrías de poder conlleva la inferiorización de la contribución de las mujeres en los procesos de cambios socio-económico, pero al mismo tiempo, genera otras estrategias de parte de las mujeres dentro de estos procesos. Como destaca el análisis de Mary Crain (1996) de las distintas pautas de migración e inserción laboral de pobladores de la comunidad andina de Quimsa⁷ a la capital, Quito, si bien los hombres rápidamente trataban de eliminar aquellas marcas que los podía delatar «indios», las mujeres que fueron a trabajar a un hotel de turistas regentado por un miembro de la elite político-económica ecuatoriana, utilizaron estas inscripciones para convertirse en trabajadoras asalariadas y ganar respeto y mayor autonomía personal, lo cual producía frecuentemente tensiones con sus esposos y otros miembros de sus familias.

La mujer como *guardiana* de la identidad de un grupo (Crain, 1996: 135) ha sido y es utilizada en los discursos y por los imagineros de la identidad nacional⁸ y los concursos de belleza indígena han sido uno de los escenarios de re-presentación de este imaginario. Marisol de la Cadena ha destacado la relación entre feminidad, sexualidad, pureza racial, peruanidad e identidad regionalista en el *Concurso de Belleza Autóctona Departamental* que tuvo lugar en la ciudad de Cusco (Perú) a finales de la década de 1950:

(...) a tono con las ideas dominantes acerca de la urdimbre que formaban raza y sexualidad, el jurado –enteramente masculino y «decente»– determinó que la pureza racial de las candidatas debía encarnarse en símbolos físicos emblemáticos de su peculiar sexualidad. Así, las candidatas debían tener senos pocos prominentes, piernas cortas y escaso vello púbico, todo lo que implicaba el erotismo desapasionado que, según los organizadores, caracterizaba a las mujeres indias puras (Cadena, 2004: 199).

El discurso de tipo folklorista y regionalista de estos concursos de belleza, han sido permeados, en algunos casos, por los discursos vinculados con los movimientos indígenas, como describe Jon Schackt (2005) en su análisis de la

⁷ La comunidad de Quimsa pertenece a la parroquia de Angochahua, provincia de Imbabura.

⁸ La relación entre género, inscripciones identitarias y nacionalismo cambia dependiendo los contextos políticos; en este sentido, el estudio de Mina Rocés (2005) sobre el poder visual del vestido en Filipinas durante el siglo XX, revela cómo mantiene relaciones cambiantes con categorías binarias: nacionalista/no nacionalista; moderno/tradicional; masculino/femenino. Rocés apunta que para el caso filipino, en las relaciones entre género y vestido la mujer no siempre ha sido la «guardiana y portadora de la tradición», sino que esta etiqueta ha sido asignada tanto a hombres como a mujeres, si bien el estatus y poder asociadas con ella han privilegiado siempre a los hombres.

elección de la *Ra'bin Ajaw*⁹ en el *Festival Folklórico Nacional* que tiene lugar desde 1969 en Cobán (Guatemala). De acuerdo con Schackt, se produce actualmente en el concurso una tensión entre el *folklorismo* y los discursos políticos que algunas de las concursantes hacen público en el escenario, reivindicando la identidad Maya y su legado cultural.

3. Transgresión y significación política

La transgresión es un desplazamiento que los «otros» objetivados (domesticados) por la exterioridad de la re-presentación introducen desestabilizando así las taxonomías en las cuales han sido encasillados, muchas de ellas constituidas desde la academia. Desde esta perspectiva, voy a considerar la apertura de espacios políticos por parte de mujeres campesino-indígenas desde un género narrativo que a partir de la década de 1970 ha tenido mucha repercusión: los testimonios personales que documentan en primera persona la vida de mujeres latinoamericanas y sus contextos socio-económicos y políticos. Este tipo de narrativas, que en muchos casos ven la luz a través del trabajo de edición de académicos de instituciones norteamericanas y europeas, han buscado reemplazar la representación de las mujeres latinoamericanas como *víctimas pasivas*, por una imagen que destaque su trayectoria como *enérgicas supervivientes*¹⁰ (Logan, 1997).

De modo concreto, quiero analizar algunos aspectos de la controversia generada en torno al testimonio de Rigoberta Menchú Tum a finales de los años 1990 en medios políticos, periodísticos y académicos (Arias, 2001). Rigoberta Menchú fue activista del movimiento campesino guatemalteco¹¹ de los años 1970-1980, es líder del movimiento indígena guatemalteco, ganadora del Premio Nobel de la Paz en el año 1992 y fue candidata a la presidencia de Guatemala en las últimas elecciones en 2007 al frente del movimiento político indígena *Winaq* en alianza con el partido *Encuentro por Guatemala*. En 1983, se publica su testimonio *Moi, Rigoberta*

⁹ Durante un largo período el título oficial del concurso era *Princesa Maya Cobanera*, hasta que en las últimas ediciones se ha utilizado la lengua *Q'eqchi'* para su designación. Como señala Schackt (2005: 277), hay otro concurso de belleza en Cobán para mujeres *ladinas*, categoría con la cual se señala la condición de poder en la sociedad guatemalteca, respecto a los indios, suponiendo que son poblaciones cuya «herencia» familiar es española y/o europea; en este concurso se elegía a la *Señorita Cobán*.

¹⁰ Uno de los libros que marcaron esta emergencia de la narrativa testimonial protagonizada por mujeres latinoamericanas fue *Si me permiten hablar* (1977) de Domitila Barrios de Chungara, una mujer trabajadora en un campamento minero de los andes bolivianos. Domitila Barrios participó en 1975 en la primera Conferencia Internacional sobre la mujer realizada en México, que inauguraba la Década de la Mujer auspiciada por las Naciones Unidas. Partiendo de esa primera experiencia pública internacional, la educadora brasileña Moema Viezzer decide hacer una serie de entrevistas que verían la luz en forma de libro dos años después.

¹¹ Comité de Unidad Campesina (CUC), al cual pertenecía también su padre, Vicente Menchú.

Menchú. Une vie et une voix. La Révolution au Guatemala bajo la edición de la etnóloga de origen venezolano Elisabeth Burgos, en base al material recopilado en varias horas de conversación grabadas en París con Menchú. El testimonio de Rigoberta Menchú denuncia la política contra-subversiva del gobierno y ejército guatemaltecos¹², principalmente el genocidio de la población campesino-indígena en nombre de la lucha contra la expansión del comunismo, relatando la experiencia de su familia, sobre todo la muerte de su padre y de sus hermanos.

En 1999 el antropólogo norteamericano David Stoll publica el libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* donde denuncia que alguno de los hechos relatados por Menchú son incorrectos y/o ella no fue testigo ocular: «Lo importante es que Menchú no fue testigo directo del suceso [el asesinato de su hermano por el ejército guatemalteco] como ella reclama ser» (Stoll, 2001b: 120). No obstante, aquello que parecía preocupar más a David Stoll era la trascendencia política que Rigoberta Menchú había adquirido y su conversión en un icono de la «subalternidad» por una parte importante de la academia y por los que han simpatizado con los grupos armados insurgentes en Guatemala, los cuales no tenían, para Stoll, el apoyo de los campesinos:

Quería confrontar ideas románticas y preconcebidas respecto a los pueblos indígenas y la lucha de la guerrilla. Basándome en mis entrevistas con campesinos, yo no creo que fueran esa vanguardia revolucionaria como otros sostienen (Stoll, 2001a: 68).

Sin embargo, Rigoberta Menchú sí formó parte de esa vanguardia:

El hecho es que en 1982 Rigoberta fue una militante del EGP¹³. Al haberse incorporado al movimiento recientemente y estando profundamente afectada por el asesinato de tres miembros de su familia, ella creía en la ideología y la usó para estructu-

¹² Se han llevado a cabo dos procesos institucionales para el esclarecimiento de las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia perpetrados durante el enfrentamiento armado en Guatemala iniciado en la década de 1960. Uno de ellos fue la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) establecida mediante el Acuerdo de Oslo, del 23 de junio de 1994 y auspiciada por las Naciones Unidas, cuya investigación se ciñó al período 1978-1996. Véase: Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999) *Guatemala: memoria del silencio*, Guatemala: CEH; También se puede consultar en documento WWW, URL <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/spanish/toc.html>

El otro proyecto fue desarrollado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala y resultó en el siguiente informe publicado en 1998: *Guatemala, nunca más. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*, Guatemala: El Proyecto. También se puede consultar en documento WWW, URL <http://www.odhag.org.gt/INFREMHI/Default.htm>

¹³ Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP); Otras dos importantes organizaciones vinculadas con la lucha armada en Guatemala son: Organización del Pueblo en Armas (ORPA) y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). En diciembre de 1996 se firmó un Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Guatemala y la URNG.

rar la experiencia de su familia y de su pueblo. Nunca he dicho que su testimonio sea una mentira o un fraude (Ibídem: 66-67).

La repercusión que ha alcanzado Rigoberta Menchú como líder político es una transgresión de los límites fijados para los *informantes nativos*¹⁴, proveedores por excelencia de *materia prima* para el científico social donde Menchú encarnaría a *la campesina indígena*, pobre, analfabeta, y víctima de violaciones a los derechos humanos. Esta transgresión es tal porque además construye un *sujeto político* y por tanto Rigoberta Menchú, como intelectual, ha sido capaz de *reescribir* las propias condiciones de *imposibilidad* de ese sujeto (las inscripciones identitarias que la esencializan y ubican como mera informante y víctima) en las condiciones de su posibilidad (Spivak, 1987). Así, la transgresión de Menchú produce un debate, siguiendo el análisis crítico de John Beverley (2001; 2004), no tanto en torno a la verdad de los hechos como a quién tiene la *autoridad* para narrarlos:

Lo que parece molestar a Stoll sobre todo es que Menchú tenga una agenda ideológica. Él quiere que ella sea una «informante nativa» que se prestará para sus propósitos (de reunión y evaluación de información), pero ella es, en cambio, una «intelectual orgánica» preocupada por producir un texto de «historia local» (...), esto es, por elaborar hegemonía (Beverley, 2004: 114, énfasis del autor).

Lo que está en juego son las relaciones de poder en torno a la re-presentación de los sujetos de la historia; en este sentido, lo más característico de la posición de David Stoll en esta controversia es que no abre realmente un diálogo político con Rigoberta Menchú respecto a la relación de los campesinos, y de la propia Menchú, con la lucha armada; ni respecto a las estrategias de represión del estado guatemalteco ante las reivindicaciones de las comunidades indígenas frente a los latifundios. En cambio, sitúa la controversia en la *autoridad* de Rigoberta Menchú para hablar de lo que ocurrió a las poblaciones campesino-indígenas guatemaltecas teniendo en cuenta que ella era una *militante*. En consecuencia, es plausible pensar que para Stoll el hecho de que Rigoberta Menchú sea más una intelectual y una militante política que una campesina indígena, ensombrece la validez de su testimonio.

¹⁴ Las distintas definiciones de cultura y etnicidad que se ponen en juego en la relación entre los antropólogos y la población «indígena» así como la condición de éstos como proveedores de «materia prima» para el antropólogo es analizada por Carmen Martínez (2003) para el caso de las mujeres indígenas que venden en las calles de Tijuana (México), en conflicto con los comerciantes establecidos en el mercado.

4. La afectación: narcisismos políticos y esencialismos identitarios

La transgresión desestabiliza determinadas categorías (india, campesina, rural, ignorante...) que a su vez designan «objetos» cuyo significado viene dado por una serie de inscripciones, como si su referente fuera trasladado a una *imagen* con unos límites rígidos. De este modo, los sujetos, para no quedar fuera de la extensión semántica más que eclipsar hacen *explícita* la condición de su emergencia y en ese sentido la *afectación* marcará la forma de presentarse, de mostrarse, de hablar de sí mismos. La identificación como una acción que reclama el reconocimiento de una posición de igualdad se expresa de un modo afectado, trazando los límites de un contexto de representación y convirtiéndolo en un espacio de *legitimación*. Es decir, la re-presentación adquiere aquí su sentido más común de teatralidad que conlleva, como ya vimos en el epígrafe anterior, el problema de la *autoridad*. En este acto de representación afectada, aparece la sombra del «modelo», de la indianidad *auténtica*, de ahí que la eficacia de la representación, del gesto afectado, sea la propia autorización de la identificación:

Como sólo seguirán siendo considerados indígenas quienes «continúen» practicando una «cultura tradicional» –vista, a menudo, como «patrimonio» transmitido por la sangre o traspasado de generación a generación, patrimonio «perdible» y además necesariamente distanciado de usos y costumbres modernos/hegemónicos– la aboriginalidad está siempre obligada a actuar/recuperar un pasado prístino que ya no les corresponde –y tal vez nunca les correspondió. Concretamente, entonces, los indígenas, pueden verse llevados a «sobreactuar» diferencias mediante, por ejemplo, la «recuperación fiel» de prácticas culturales en desuso que aparentemente demostrarían una continuidad aporoblemática con un pasado distante (Briones, 1998: 199).

Claudia Briones señala cómo los procesos de identificación cultural indígena se insertan en una suerte de bucle entre esencialismo y constructivismo como estrategias para autorizar su agencia política. Esta enunciación-autorización conlleva la exhibición afectada de la diferencia es decir, «mostrarse» ante la opinión pública se constituye en un momento necesario en la lucha por la legitimación de determinadas identidades culturales y sus intereses políticos.

Volviendo al testimonio de Rigoberta Menchú, John Beverley recuerda los comentarios «benevolentes» de Elisabeth Burgos respecto a la vestimenta de Menchú en la introducción al libro: «Vestía su traje tradicional: un *huipil*¹⁵ multicolor con bordados gruesos y variados» (citado en Beverley, 2004: 121):

...la ropa de Menchú no es (...) un índice de su autenticidad como subalterna (...): tanto como trabajadora del campo en las plantaciones de café y como sirvienta en la

¹⁵ Blusa bordada.

Ciudad de Guatemala, Menchú tuvo que aprender a vestirse de manera diferente, como nos cuenta ella misma en su narración. Su ropa habla, por el contrario, de una especie de travestismo preformativo por su parte, un uso consciente de las vestimentas de la mujer tradicional maya como un signifiante cultural para definir su propia identidad y su alegato a favor de la comunidad y de los valores por los que está luchando (Ibídem: 122, énfasis del autor).

El hecho de que las inscripciones identitarias no se comporten como meros indicadores del quién es quién, tal como han sido utilizados para la elaboración de taxonomías de la diversidad étnico-cultural de las sociedades latinoamericanas (e.g. lengua, vestido, religiosidad), ha supuesto que su uso –la identidad se revela aquí más como una cuestión del *hacer* que del *ser*– produzca una presentación afectada de la identidad. Las luchas políticas de las cuales surgen narcisismos políticos como el yo-indígena buscan la auto-celebración de algunos de estas inscripciones, la desinhibición afectada en la presentación *pública* de la diferencia que les permite, parafraseando a Peter Sloterdijk (2003), sostener *orgullosamente* la mirada de la opinión pública.

Como ya vimos en el segundo epígrafe, las relaciones de poder intervienen en el modo como las inscripciones identitarias *indígenas* son utilizadas en/por las mujeres para definir su estatus socio-económico y político en contextos concretos. Esta situación evidencia la tensión entre la condición de indianidad y la identificación cultural, entre la inferiorización y la autorización cultural, así como el hecho de que esta tensión sea reflexivamente enunciada. En el análisis del trabajo de campo que desarrollé en Llano Grande¹⁶, una comuna de la periferia metropolitana de Quito (Ecuador), he considerado esta tensión como fundamental. Por ejemplo, en una entrevista a trabajadoras de la micro-empresa de artesanía indígena que hay en Llano Grande, conversamos sobre la cuestión del vestido en la comunidad y cómo algunos vecinos activistas del movimiento indígena en los años 1970 habían animado a las mujeres a vestirse con las ropas *tradicionales* en determinados actos políticos:

Yo, [hace] 46 años [circa 1955] es lo que yo me he cambiado de ropa. De ahí, he sido de anaco¹⁷, no con camisa bordada, pero de anaco, con sombrero. Yo también, hablando la verdad, como mi esposo trabajaba en las embajadas, me daba vergüenza, no sé... mí esposo me hace cambiar de ropa y me cambio. (...) Cuando Alberto¹⁸ [vecino de la comuna] nos cogió así personas escogidas para entrar a Palacio del Doctor Velasco¹⁹ [circa 1970], ya me fui quitando más la vergüenza, porque

¹⁶ Las entrevistas realizadas a vecinos de la comuna de Llano Grande citadas en este artículo fueron realizadas entre marzo y junio de 2002.

¹⁷ Falda de paño sin costuras que se ajusta con una faja –*chumbi* en quichua– multicolor.

¹⁸ Nombre ficticio.

¹⁹ José María Velasco Ibarra. Presidente del Ecuador en cinco ocasiones; la cita refiere a su último mandato entre 1968 y 1972.

de ahí... a los tiempos, volver otra vez a mi ropa me dio vergüenza. Claro, todavía que la comunidad sí nos hablan, nos dicen que andamos disfrazadas. ¿Por qué?, porque no estamos siempre con esta ropa. (...) Ya estamos quitando [la vergüenza] y estamos aquí; a las jóvenes, mi hija, mi sobrina, y a veces obligadamente le digo: «ahora tenemos que estar con nuestra ropa» (Vecina de la comuna de Llano Grande, Quito; trabajadora en Unión de Artesanos de Llano Grande «Ñukanchy Causay»).

En esta cita se evidencia, por un lado, la naturalización de las inscripciones identitarias en las mujeres mediante la sanción pública que denuncia la «artificiosidad» del uso de la ropa tradicional²⁰ («andan disfrazadas») – al contrario que en uno de los ejemplos del primer epígrafe donde la sanción pública en una comunidad andina peruana se ejercía contra las indias que se vestían como las *mestizas* – que además en este contexto es usada muchas veces con fines comerciales. Por otro lado, este testimonio recorre biográficamente la tensión entre la exhibición orgullosa y la vergüenza de «volver a *mi ropa*», entre la normalización de un proceso de cambio social dominado por la inserción en el mercado laboral urbano, en este caso marcada por el trabajo de su esposo en Quito, y las estrategias de la lucha política vinculada al movimiento indígena.

La exhibición de la identidad conlleva por tanto una reflexión respecto a las inscripciones que la definen, que en los contextos analizados en este artículo pasan por la articulación de lo que está dentro y fuera de *nuestra tradición*, de *nuestra cultura* como un momento de legitimación del propio sujeto político:

(...) hemos empezado dentro del Frente Estudiantil de Llano Grande, un grupo que estuvo antes en la comunidad, de jóvenes. (...) éramos jovencitos pero todos trabajábamos por la fiesta de la comunidad. Desde ahí se elegían las reinas de la comuna, cosa que ahora mirando hacia atrás vemos... ¿cómo así hicimos reinas?, cuando para nosotros... dentro de nuestra cultura no está, no está enmarcada (Vecina de la comuna de Llano Grande, Quito; miembro de la Organización Agrícola de Mujeres y del Grupo de Danza Indígena «Samari»).

²⁰ Cuando concerté la entrevista con este grupo de mujeres de la Unión de Artesanos, ya había conocido a alguna de ellas en anteriores visitas a la comunidad. El día señalado para la entrevista me recibieron en la tienda de artesanías vestidas con *anaco*, camisa bordada y collares «tradicionales»; cuando comenzamos a conversar sobre las costumbres en el vestido en Llano Grande, ellas mismas me indicaron que se habían vestido así «para recibirme».

**Integrantes del Grupo de Danza Indígena *Samari* (Llano Grande, Quito)
en la «Toma simbólica de *Jalanguilla*» (19 de Mayo de 2002)²¹**



Muchas de las mujeres con las que conversé y pasé gran parte del tiempo en Llano Grande estuvieron vinculadas al entramado organizacional que surgió en la década de 1980, cuando ellas eran estudiantes, y que en mayor o menor medida se vinculaba al movimiento indígena. En los últimos años una de las organizaciones que mayor actividad ha tenido en la comunidad es el *Grupo de Danza Indígena Samari*²² integrado por mujeres y hombres jóvenes, entre los 18 y los 40 años aproximadamente. Este tipo de práctica cultural requiere distanciarse de los indigenismos de estado y de la *folklorización* de la diferencia encarnada en la mujer campesina indígena como «guardiana» de la identidad, presente en los discursos celebratorios de la nacionalidad:

(...) se ha abierto un campo de concientización. No se hace danza solo por bailar, no; porque debemos sentir también y para realizar la coreografía hemos tenido que estudiar su contenido junto, y poner en consideración si nos gusta o no nos gusta, y el porqué de tal cosa. De ahí nacen las coreografías que teníamos, una era Mashicuna, «entre amigos». Mashicuna es amigo... Esa también era una coreografía donde utilizábamos el deshierbe, utilizábamos el azadón, todo eso... como símbolo de que esas

²¹ Jalanguilla es una zona de la comunidad cercana a los terrenos donde la Municipalidad de Quito había anunciado en 2002 la instalación de un vertedero de basura. Vecinos de la comuna de Llano Grande, algunos vinculados al movimiento indígena, comenzaron a organizar a todas las comunas de la zona para evitar la instalación del vertedero; esta «toma simbólica» fue una marcha conjunta de varias comunidades para protestar contra la decisión de las autoridades municipales.

²² Voz quichua: descanso

son nuestras vivencias diarias. Siempre tratábamos de estar por ese lado porque nuestra danza era sumamente tradicional (Vecina de la comuna de Llano Grande, Quito; miembro de la Organización Agrícola de Mujeres y del Grupo de Danza Indígena «Samari»).

Si bien todas las mujeres que integran el grupo *Samari* han tenido una trayectoria de inserción en el mercado urbano (muchas de ellas con estudios universitarios), fijan los límites de significación de la danza en el terreno discursivo de la tradición y de la vida campesina de la comunidad²³.

5. Autoridad cultural e inscripciones identitarias

La relación entre inscripciones identitarias indígenas y feminidad pasa por la separación, señalada por Marit Mehlus (1996), entre *poder* y *valor* que a su vez debe ser entendida desde la ambigüedad intrínseca que caracteriza las configuraciones de género. Así, las inscripciones de indianidad fijan la condición de inferioridad de las mujeres en las relaciones de poder al tiempo que son utilizadas para construir una *imagen* de identidad *pura* que valora a la mujer como guardiana de la tradición. En esta doble condición, el vestido se constituye como una inscripción poderosa utilizándose, como señala Blanca Muratorio en referencia a las mujeres quichuas del Napo (Ecuador), para la domesticación de las identidades:

(...) [El vestido «tradicional» fue] una parte integral del código de género y racialmente explícito de modestia, decencia, y vergüenza corporal establecido por los misioneros católicos y supervisado por las religiosas. Hoy en día, esa vestimenta se usa para representar la «feminidad india» solamente en las fiestas, desfiles escolares y concursos de reinas de belleza (Muratorio, 2000: 251).

Esta separación poder/valor en el uso de las inscripciones *en* las mujeres, como vimos en el momento de la *encarnación*, condiciona decisivamente la constitución de autoridad cultural *por* las mujeres; es decir, su constitución como sujetos políticos – no como objetos de la(s) política(s) – debe intervenir sobre la exterioridad de la re-presentación. Así, la autorización de la diferencia debe romper con los nombres impuestos, el paternalismo y la condescendencia con que son usados:

²³ Cabe señalar que en Llano Grande convivían, hasta las reformas agrarias de las décadas 1960 y 1970, los campesinos sujetos a las haciendas (*huasipungos*) con campesinos libres. Además, tradicionalmente los pobladores *indios* de estas comunidades han trabajado en Quito en los servicios de limpieza urbana (*barrenderos*).

Cuando fui profesional, primero hubo un asombro de los propios abogados. ¡Una indígena abogada! En una audiencia, el abogado no sé si supo que era yo la abogada o no, pero cuando me tocaba intervenir y empecé a decir unas palabras, me interrumpió: «Espere, espere, hijita» (Nina Pacari en El País Semanal, n° 1.389: 11/05/2003: 15).

Nina Pacari Vega, líder del movimiento indígena ecuatoriano *Pachakutik* y Ministra de Asuntos Exteriores por un período en 2003 – en el gobierno formado bajo la presidencia de Lucio Gutiérrez – relata su experiencia como abogada y la insistencia de otros colegas en no reconocerla como tal mediante el uso de términos que la *infantilizan* («hijita»); este uso benevolente y profundamente inferiorizador aparece en múltiples contextos, como el caso de las mujeres migrantes de zonas rurales que venden en las calles de Tijuana, peyorativamente denominadas como las «Marías» (Martínez, 2003).

A lo largo de este artículo he tratado de evidenciar las tensiones que la relación entre feminidad e indianidad producen en los procesos de identificación cultural entendidos como procesos de construcción y legitimación de sujetos políticos. Estos procesos dibujan contextos de representación del *ser* mujer indígena transgresores de los escenarios constituidos como «naturales» de la indianidad, que si bien juegan con el potencial esencializador de la identidad indígena – y de todas las identidades –, el propio gesto de enunciación y de presentación de la identidad es sustancialmente distinto pues las mujeres tratan de no ser fijadas como meros *indicadores* de diferencia sino de establecerse como productoras de significación política:

Mi primera experiencia como canciller ha sido con el Grupo de Río y luego con los cancilleres de la UE, y puede que mi lenguaje no sea sólo diplomático, sino que además muestre esa sencillez social que es mía, porque yo no puedo dejar de ser indígena, y alguien que proviene de sectores humildes. Soy portadora de todo eso y con todo eso he podido señalar las preocupaciones que tenemos (Nina Pacari en El País Semanal, n° 1.389: 11/05/2003: 15).

Al afirmar que no puede dejar de ser indígena por el hecho de ocupar un cargo político, Nina Pacari constata la existencia de algo esencial que define el *ser* indígena y del cual Pacari considera no sólo que ella es, sino que *debe ser* «portadora de todo eso»; esta situación muestra que la lógica de la identificación cultural establece unos límites muy porosos entre fijar indicadores de identidad y producir significado político, o como declaraba una de las integrantes del Grupo de Danza *Samari* de Llano Grande, «abrir un campo de concientización».

Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, FCE & Trilce.
- Arias, Arturo (ed.) (2001), *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bauman, Zygmunt (2002), *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós.
- Beverley, John (2001), «What Happens When the Subaltern Speaks. Rigoberta Menchú, Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth», in: Arias, Arturo (ed.) *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 219-236.
- Beverley, John (2004), «¿Nuestra Rigoberta? Autoridad cultural y poder de gestión subalterno», in: *Subalternidad y Representación. Debates en teoría cultural*, Madrid, Iberoamericana.
- Bhabha, Homi (2006), *The Location of Culture*, London, Routledge.
- Bourricaud, F. (1967), *Cambios en Puno*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.
- Briones, Claudia (1998), *La Alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Burgos, Elisabeth (1983), *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix. La Révolution au Guatemala*, Paris, Gallimard (Collection Témoins).
- Cadena, Marisol de la (1991), «Las mujeres son más indias. Etnicidad y Género en una Comunidad del Cusco», in: *Revista Andina*, vol. 9, n° 1, pp. 7-47.
- Cadena, Marisol de la (2004), *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP.
- Crain, Mary M. (1996), «The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Self-Fashioning in the Urban Marketplace», in: Melhuus, Marit & Stolen, Kristi Anne (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London, Verso, pp. 134-158.
- Enaudeau, Corinne (1999), *la paradoja de la representación*, Buenos Aires, Paidós.
- Escobar, Gabriel (1964), «Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú», in: *Estudios sobre la Cultura actual del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 159-216.
- Harvey, Penelope (1989), *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Documento de Trabajo, n.º 33, Lima, IEP.
- Hendrickson, Carol (1991), «Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions», in: Urban, Greg and Shertzer, Joel (eds) *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, pp. 286-306.
- Lavaud, Jean-Pierre (2001), «Essai sur la definition de l'Indien: le cas des Indiens des Andes» in Gosselin, Gabriel et Lavaud, Jean-Pierre (eds.) *Ethnicité et mobilisations sociales*, Paris, L'Harmattan, pp. 41-65.
- Logan, Kathleen (1997), «Personal Testimony: Latin American Women Telling Their Lives», in: *Latin American Research Review*, vol. 32, n.º 1, pp. 199-211.
- Martínez, Carmen (2003), «The "Culture" of Exclusion: Representations of Indigenous Women Street Vendors in Tijuana, Mexico», in: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 22, n.º 3, pp. 249-268.
- Melhuus, Marit (1996), «Power, Value and the Ambiguous Meanings of Gender», in Melhuus, Marit & Stolen, Kristi Anne (eds.), *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London, Verso, pp. 230-259.
- Méndez, Cecilia (1995), *Incas sí, Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Documento de Trabajo, n.º 56, Lima, IEP.

- Muratorio, Blanca (2000), «Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana», in Guerrero, Andrés (comp.) *Etnicidades*, Quito, FLACSO-Ecuador & ILDIS, pp. 235-266.
- Roces, Mina (2005), «Gender, Nation and the Politics of Dress in Twentieth-Century Philippines», in: *Gender & History*, vol. 17, n.º 2, pp. 354-377.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006a), «El Espacio de la Identificación Cultural. Notas sobre el nacimiento político del orden de la Diversidad Cultural en los países andinos (Ecuador y Perú)», *Papeles del CEIC*.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2006b), *La Política de la Representación. Sociología de la Identificación Cultural y escenarios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos*, Leioa, Servicio Editorial de la UPV-EHU.
- Said, Edward (2002), *Orientalismo*, Barcelona, Debate.
- Schackt, Jon (2005), «Mayanhood Through Beauty: Indian Beauty Pageants in Guatemala», in: *Bulletin of Latin American Research*, vol. 24, n.º 3, pp. 269-287.
- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la Razón Cínica*, Madrid, Siruela.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), «Can the Subaltern Speak?», in Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Stoll, David (1999), *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Boulder, Colo, Westview Press.
- Stoll, David (2001a), «Stoll: "I Don't Seek to Destroy Menchu"». Interview by Dina Fernández García», in: Arias, Arturo *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 66-69.
- Stoll, David (2001b), «David Stoll Breaks the Silence», in: Arias, Arturo *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 118-120.

Silvia Rodríguez Maeso es doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Investigadora en el *Centro de Estudos Sociais-Laboratório Associado*, de la Universidade de Coimbra desde 2007. Forma parte del equipo de investigación del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC-IKI) de la UPV desde 1997. Ha sido investigadora visitante de doctorado en: Institute of Latina American Studies (ILAS – University of Texas, Austin), Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL-Paris III) y FLACSO-Ecuador. Ha sido también investigadora afiliada en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP, Lima) y *visiting scholar* en University of Essex. Entre sus publicaciones destacan: (2007) «Significar desde la periferia. Experiencias y prácticas de identidad entre migrantes apurimeños en Lima», *Crónicas Urbanas. Análisis y perspectivas urbano-regionales*, n.º 12; (2006) *La Política de la Representación. Sociología de la identificación cultural y escenarios urbanos en el Perú y Ecuador contemporáneos*, Leioa: Editorial UPV-EHU; (2006) «El espacio de la identificación cultural. Notas sobre el nacimiento político del orden de la diversidad cultural en los países andinos (Perú y Ecuador)» en *Papeles del CEIC*, vol. 1, papel #24. Endereço electrónico: srodrig@ces.uc.pt

Artigo recebido em Janeiro de 2008 e aceite para publicação em Março de 2008.