

DIALOGO ANDINO N° 11/12 1992-1993
Departamento de Antropología, Geografía e Historia
Facultad de Educación y Humanidades
Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

PROBLEMAS CONCEPTUALES DE LA
ANTROPOLOGIA Y SUS IMPLICANCIAS
CRITICA AL CONCEPTO DE “MATRIZ CULTURAL”

por:
MARIA INES ARRATIA



RESUMEN

Junto con realizar una crítica al concepto de "Matriz Cultural", como modelo paradigmático de la base estructural de la Cultura Aymara, en el trabajo se propone un debate, con la finalidad de desarrollar conceptos alternativos que parten de la realidad latinoamericana, los que junto con reconocer el dinamismo de la cultura, permiten la construcción de una nueva visión de sociedad intercultural.

ABSTRACT

While carrying out a critical analysis to the concept of "Matriz Cultural" (Cultural Matrix) as a paradigmatic model for the structural base of the Aymara Culture; this work proposes a debate aiming at the development of alternative concepts which arise from latinoamerican reality that at the same time that acknowledge this culture's dinamism, allow the building of a new view of intercultural society.

Al umbral del siglo XXI, renacen etnias, se re-ordenan conglomerados socio-políticos de acuerdo a lineamientos que se consideraban olvidados(pero que no lo estaban) y, lo que es trágico, renacen también antiguas y profundas divergencias que acarrearán con ellas conflictos bélicos. Los antropólogos no podemos ignorar estos hechos ni marginarnos de nuestras responsabilidades como científicos sociales. Creo que es el momento de contribuir con nuestros conceptos, teorías e interpretaciones a esclarecer tantos y tan serios entuertos de índole cultural. Por lo mismo, considero necesario hacer una auto-crítica que nos permita formar una clara conciencia de la relevancia de nuestras prácticas. Este proceso de auto-crítica requiere además de enriquecerse a través de un intercambio fluido entre científicos sociales.

Quienes hayan leído los valiosos e interesantes trabajos del antropólogo holandés Johannes Van Kessel, reconocerán el concepto de "matriz cultural", que constituye el marco teórico de sus ordenamientos e interpretaciones acerca de los Aymara de Chile. A través de este artículo quisiera proponer un debate sobre la claridad y la utilidad de dicho concepto, adoptado ya por muchos (cf. los trabajos del PRATEC, del Perú y del CREAR, de Chile, entre otros), para las investigaciones sociales actuales en particular, y para las relaciones interculturales en general. Mi preocupación surge de una apreciación que el concepto está siendo adoptado sin mayor cuestionamiento, lo que en sí limita su valor científico, puesto que carece de validación por lo cual debiera considerársele solamente una "propuesta".

Sin duda, los trabajos de Van Kessel, (1981, 1987, 1988, 1990, 1992 y otros) han venido a llenar un vacío importante en la etnografía de la cultura Aymara como existe dentro de los límites del país llamado Chile. Sus etnografías han servido como base para los estudiosos que se inician en otras investigaciones en el mismo terreno y también para los nuevos líderes Aymara quienes se apoyan en estos textos tanto para rescatar sus raíces como asimismo para adquirir un discurso exegético que les permita difundir aspectos y elementos importantes de lo que para ellos ha sido siempre su "forma de vida".

Sin embargo, como antropóloga que he trabajado en la misma región desde 1989, me atrevo a sugerir que en cuanto al marco interpretativo de tan rico material, el concepto de "matriz cultural" es demasiado estático y por ende limita los entendimientos que estimo necesarios en tan importante momento histórico para las culturas originarias (cf. Arratía 1991).

Este mismo tipo de debate surgió en la antropología angloparlante entre las décadas de los 70-80 y ha producido lo que algunos ven como una crisis y otros como un proceso de “descolonización” de la Antropología. Los muchos años de trabajo alrededor del mundo y el enfrentamiento con una diversidad de procesos socio-políticos nos han llevado, como disciplina relativamente nueva, a un momento de reflexión, de auto-crítica y de producción de nuevos entendimientos. Creo que en la región Sur Andina no podemos quedar al margen de estos procesos que forman parte tan íntegra del quehacer cientista social.

Mi intención al poner sobre la mesa este concepto teórico no es otra que la de traer nuevas visiones a la antropología del Norte chileno y a la región Sur Andina, marcos exegéticos que expliquen mejor las complejidades del proceso en que están envueltos nuestros hermanos Aymara y que faciliten la creación de espacios interculturales para una revalorización de nuestras raíces andinas prehispánicas dentro del contexto social y político actual. Por lo tanto, me permito hacer una invitación en particular a los investigadores andinos a debatir este concepto y a proponer una visión cultural que por un lado tome en consideración la valorización de nuestra diversidad frente al avance de la cultura consumista (ante la cual parecemos sucumbir), y por otro lado nos sensibilice frente a las relaciones dinámicas entre este peligro de asimilación y la formulación de nuevas formas de acercamiento entre las culturas. Espero que quede en claro que estos procesos son complejos y que por ende llaman a la revisión de todo un edificio teórico construido principalmente sobre análisis estructurales (con Levi-Strauss como “guru”, pero también Althusser en las ciencias sociales).

Lograr un diálogo intercultural no es nada fácil, puesto que existen ciertas incompatibilidades entre “modernidad” y “tradicición” (ambos términos relativos que utilizó como una dicotomía solamente para situarnos en el debate); pero es el único camino posible frente a la realidad de que el mundo es en efecto pluricultural y que el sueño homogeneizante que impregnó tantos procesos históricos dando origen a las naciones-estado, no se ha realizado. Esto, a pesar del énfasis uniformante de la organización sociopolítica de la nación-estado moderna y de sus aparatos reproductores.

En cierto modo éste es un llamado a rescatar la sabiduría de nuestros antepasados y crear nuevas formas de intercambio, de trueque, al nivel de los conocimientos que hemos sido capaces de desarrollar y acumular para nuestro beneficio.

Los intelectuales Aymara ya han expresado su deseo de establecer un diálogo a nivel teórico, según se ha discutido en los Seminarios Amáuticos realizados en los últimos años. Por lo que espero que esta crítica a un concepto que hasta el momento ha dominado la literatura Aymara en Chile pueda contribuir a aquellas discusiones y a la formación de un marco intercultural dentro del cual podamos “hacer camino al andar” dialogando por un largo tiempo para construir nuevas formas de relacionarnos. Por otro lado tenemos las discusiones y publicación de un grupo de investigadores andeanistas Norteamericanos que también buscan nuevas formas de expresar lo que observan como persistencia y emergencia cultural en la región andina. Dichos trabajos hacen cuestionamientos similares al que sigue (Dover et al 1992).

Antes de exponer las debilidades conceptuales a las que me he referido hasta ahora de manera oblicua, creo que sería útil establecer un contexto más amplio para dicha discusión. Y el mejor enfoque me parece ser justamente aquel que se centra en las relaciones post-coloniales (y por lo tanto asimétricas) que han dado origen al nuevo movimiento indígena y al papel que en él le cabe a la antropología.

LA ANTROPOLOGIA EN EL MOVIMIENTO INDIGENA Y EN LA REDUCCION DE LAS ASIMETRIAS

Es sabido que en cierta medida el movimiento indígena mundial ha renovado el interés público por la diversidad que presenta nuestra especie humana en sus adaptaciones a los variados entornos geográficos en que habitamos y en las creaciones de formas de expresión, de conducta y de vida. A medida que se generan nuevas instancias para la discusión de dichas asimetrías, nuestros aparatos técnicos requieren ser aplicables en la estructuración de estrategias políticas. No solo debemos entendernos y comunicarnos, sino que además necesitamos repensar, valorar y configurar acorde a la diversidad humana en un mundo que cada día se acerca más gracias a las avanzadas técnicas de comunicación. Pienso que la antropología tiene un papel importante que jugar en la construcción de nuestro futuro y por cierto lo ha tenido dentro del movimiento indígena mundial (cf. Downing y Kushner, 1988).

La utilidad de los conceptos científicos-sociales y su relevancia en los procesos que nos afectan a todos ha sido demostrada en los trabajos del sociólogo británico Anthony Giddens (1984), y más recientemente en la gran cantidad de análisis post-estructuralistas y post-modernistas, como veremos más adelante. Al poner el concepto de "Matriz cultural" bajo nuestro "microscopio", uso como punto de partida estos trabajos críticos.

Sabemos que el valor científico de conceptos se constituye en los procesos de validación, lo que implica una aplicabilidad comparativa. Humanos somos todos y como tales creamos (construimos y/o reproducimos cotidianamente) nuestras culturas. Por lo tanto, los conceptos que desarrollamos para analizar otras culturas debieran ser igualmente aplicables a la nuestra. De no ser así, caemos en una discriminación implícita del "otro", como si respondiera a un sentido humano de alguna manera esencialmente distinto al nuestro. Llevando el argumento a su consecuencia extrema, caeríamos en el argumento que la única forma de mantener una identidad cultural pura (y distintiva) es a través de una protección constituida por la separación o "apartheid" entre culturas, lo que como bien sabemos es una proposición algo peligrosa (cf. C. Dunbar Moodie, 1975). Creo que en el mundo de hoy ya no podemos defender la postura aislacionista so pretexto de brindar "protección" a culturas prehistóricas. No creo que la solución sea pluralista, que acepte (lo que va mucho más allá de "tolerar") las diferencias culturales como un elemento **valioso** de la humanidad.

A mi modo de ver los contactos entre grupos culturales han suscitado dos tipos de posturas: 1) el etnocentrismo y 2) los procesos culturales hegemónicos.

Si nos encerramos en nuestra propia cultura y juzgamos al resto como "menos humano" en sus diferencias, tenemos el típico caso del etnocentrismo, que en una sana medida favorece un desarrollo interno a las culturas, pero que en medida extrema crea el potencial para una dominación tan absoluta como aquella que intenta eliminar al "otro".

La segunda posición viene a ser más benigna, más abierta (podríamos llamarla "liberal"). Pensamos que las diferencias culturales pueden subsanarse a través de una educación (entiéndase como acción civilizatoria) universal. Caemos en lo que Gramsci (1971) llamó procesos hegemónicos. Tendemos a configurar rangos de acuerdo a nuestra posición dentro (o fuera) de una cultura intelectual internacional y hegemónica. Los más educados tenemos "más razón" que los menos educados y este hecho nos hace merecedores no sólo de una posición más elevada, sino la de la moralidad de predicar con nuestro ejemplo a los "menos iluminados". En una época

esta actitud reinó como "despotismo ilustrado". Aunque el elitismo no existe precisamente en dicha forma, considero que aún tiene fuerza hegemónica.

La reflexión entonces, ha de llevarnos por el camino de la búsqueda de nuevas formas de superar nuestros etnocentrismos y nuestras posturas hegemónicas para tomar plena conciencia de la construcción y reproducción de asimetrías históricas con el fin que no perdamos lo propio ni desvaloricemos la rica diversidad humana.

Veamos ahora el desarrollo del concepto Van Kesseliano.

EL CONCEPTO DE MATRIZ CULTURAL

En su "Holocausto al Progreso" (1981, capítulo IV y *passim*), que fuera recientemente re-editado por Hilsbol (con la incorporación de la situación Aymara durante la dictadura militar en Chile), Van Kessel nos presenta su modelo cultural para los Aymara que viven en el territorio del Norte chileno.

El concepto de Matriz Cultural constituye un modelo tipo paradigmático (1981:280-282) que ordena los elementos supuestamente constitutivos de la base estructural de la cultura Aymara. Es un concepto en principio aceptable como marco interpretativo de las observaciones de su autor. Sin embargo, al reflexionar sobre sus implicancias, el concepto se nos demuestra purista, estático, por lo que nos limita en los elementos que se incluyen en la descripción y exegesis de lo que es la riqueza cultural andina. La estructura impuesta en este paradigma nos obliga a aceptar el argumento que la cultura Aymara está en "franca agonía" como lo indica el autor, y que se encuentra envuelta en un proceso de desintegración. Nos priva de los factores de acomodación y resistencia que se originan del contexto en el cual la cultura Aymara chilena está inserta, reduce los elementos dinámicos que han desarrollado los Aymara (y que por supuesto se desarrollan en distintas formas en todos los grupos culturales), y que les permiten aceptar o rechazar elementos ajenos a la vez de mantener lazos con otros grupos, como es el mismo "sincretismo" que Van Kessel estima positivo. En este concepto, me refiero a una vasta literatura relacionada con el "Contacto cultural" y las respuestas que los pueblos desarrollan.

Por lo tanto, el adherirnos al concepto de "Matriz Cultural" nos priva de la dinámica de cambio que tendría la cultura Aymara. Aunque Van Kessel mismo alude a una capacidad de flexibilidad interna de integración por parte de los Aymara, sus conclusiones siempre nos llevan a la definición de la legítima identidad Aymara que se identifica esencialmente con el entorno de la alta cordillera y a la necesidad de aislar la pureza cultural de este grupo en dicho entorno, para su protección.

Como es sabido, etimológicamente, el nombre "Aymara" nos presenta un puzzle al cual han tratado de acercarse los lingüistas, planteándose la posibilidad que haya sido impuesto por un alter (cf. Hardman, 1988:136). Más bien, entonces, nos estaríamos refiriendo a un grupo "jaqi", que de alguna manera llegó a conocerse como "Aymara". Esta posibilidad me retorna a mi argumento de la necesidad de revisión y cuestionamiento del modelo propuesto con el lente crítico que sugieren las nuevas tendencias analíticas dentro de la antropología.

De los planteamientos de Van Kessel surgen varias preguntas de lógica más bien que de interpretación. La Matriz Cultural está íntimamente ligada a un origen o génesis que vendría a legitimar su autenticidad. Me pregunto, por ejemplo, en qué momento histórico podríamos situar el origen o génesis? y cuáles serían los elementos que nos indicarían su origen? De existir una respuesta a esta primera interrogante, cómo podríamos determinar dicho momento histórico y no otros, si existen evidencias

arqueológicas del contacto prolongado entre los grupos humanos andinos que precederían la supuesta configuración de una identidad claramente "Aymara?"

La arqueología en sus ordenamientos hace uso de categorías que indican momentos distintivos (temprano, medio, tardío) de las culturas del pasado. Tal vez "matriz cultural" podría situarse en un "horizonte" en que confluyen una variedad específica de elementos. Pero una vez que se supere ese momento, la matriz se ve alterada. Esto no significa que no se le reconozca como un momento importante en la historia. Por supuesto que lo es, pero no es más que un momento que viene a ser parte de la tradición y no toda la tradición, que sería más larga y más compleja; mientras que la cultura viva continúa sus complejos procesos innovativos.

Soy de la opinión que las identidades culturales (como grupo) se articulan frente a "otros" es decir principalmente en las estructuraciones económicas y políticas. Hacia el interior de nuestro propio grupo las identidades primarias son individuales (psicológicas) y las secundarias se configuran de acuerdo a la estructuración de las actividades productivas-administrativas (políticas) y de la reproducción biológica (sociales) y sus combinaciones. En la zona andina sabemos de contactos sostenidos con grupos de selva, sierra, valles y costa. Sabemos a través de la arqueología y de la etnohistoria que desde tiempos inmemoriales hubo intercambios regionales en el Sur Andino. Aún hoy continúan cruzando los territorios caravanas de camélidos y medios de transporte más modernos que reproducen en cierta medida los anteriores patrones de movilidad, aunque insertos en una organización de mercado occidental moderno que se rige por los valores del dinero y no del trueque y de la reciprocidad (como puede que sea aún en algunos lugares), de lo que se deduciría que la formación de identidades estaría ligada a estas dinámicas regionales.

Otra dificultad que presenta esta matriz cultural es que se refiere exclusivamente a una cosmovisión, a un ente ideológico similar a una teología recibida por inspiración divina, sin darnos ninguna clave acerca de las relaciones sociales y políticas internas del grupo cuyas acciones regiría, como serían las divisiones por género y edad y las fórmulas de socialización que se considerarían aceptables dentro de la "matriz". Es decir, se trata de un paradigma idealista (al estilo de las construcciones de la antropología estructuralista), lo cual Van Kessel ha tratado de acercar a la realidad en el terreno al incorporar elementos diacrónicos del materialismo histórico. Es así como percibimos la "superestructura" (cultura) que supuestamente guía todas las conductas. Si la cultura la crea el grupo humano, no sería precisamente lo contrario? Que a partir de experiencias y vivencias conjuntas para la subsistencia, se desarrollaría primero los ordenamientos que requieren todo grupo humano y a partir de éstos vendría a crearse una filosofía de vida que luego se convierte en la pauta de conductas "correctas" para el mismo grupo?

La verdad es que la "matriz" no nos explica mucho, sino que mas bien nos provee un ordenamiento impuesto por el investigador, que demuestra que el hombre andino (puesto que las mujeres no aparecen) es básicamente religioso y que la religión andina tiene su propia "Trinidad" la triada: Malleu - Pachamama - Amaru. Me parece que la espiritualidad andina tiene su propia lógica que no es tan paradigmática, sino circular, y que integra al ser humano dentro de un todo natural y cultural. De aquí su capacidad de "sincretismo".

Dentro de la matriz de la información acerca de los saberes propios de la cultura Aymara aparece exclusivamente a través de los ritos o ceremonias. Nuevamente, se parte de una inspiración externa y no de una construcción social a partir de lo propio, lo que me parece que sería mucho más compatible y coherente con los aspectos

materialistas de la subsistencia y de la creatividad específica dentro de las potencialidades que presenta el entorno.

Es que debemos pensar que las experimentaciones que indudablemente realizaron los miembros de las culturas andinas prehistóricas hasta lograr la domesticación de especies fueron entregadas o dictadas por un ser divino?

"Llevado por su conciencia de connaturalidad", el Aymara "supo adornar" una estructura "básica" del tiempo nos dice Van Kessel(1981:304), y así nos explica la "tradicición". Pero esta capacidad aparece determinada por una fuerza externa, que es indudablemente la del Creador. Así como la confusión que sufre el Aymara moderno se le atribuye también a una causa "externa": su contacto con un mundo urbano (1981:307).

Me parece que una perspectiva comparativa podría iluminar algo más los procesos creativos y transformativos a los que se refiere Van Kessel. Lo que esta completamente ausente de estos procesos es la capacidad de agencia o protagonismo de los mismos Aymara. La visión que se nos presenta es de sujetos pasivos virtualmente manipulados por fuerzas externas. Primero el poder divino, luego el poder colonial y ahora el poder estatal. En mi propia experiencia no percibo a los Aymara como simples víctimas de la historia. Más bien entiendo el daño irreparable que sobre sus estructuraciones sociales han producido las experiencias invasoras y admiro la capacidad de resistencia que ante tales embates ha presentado este grupo cultural. Conuerdo plenamente con lo que ha dicho Albó: "el Aymara rehúsa morir" (1988:22).

Si bien es cierto el colonialismo y la dominación cultural han acarreado condiciones al extremo negativas, también es cierto que el Aymara ha ido buscando su camino de sobrevivencia: su salida, su adaptación, sus oportunidades (incluso dentro de un marco de tan inmensa desigualdad de posibilidades). Es así como se ha forjado una cultura Aymara moderna, con sus variedades urbana y rural. Es así como tenemos intelectuales Aymara, profesionales Aymara, hombres y mujeres de negocios, es así como tenemos asociaciones gremiales, cooperativas y otras instancias organizativas de importancia.

Estos nuevos patrones de conducta además de la necesidad de definirse como "Aymara" alimentan también los procesos de liderazgo urbano que busca nuevas fórmulas de integrar sus esfuerzos con la viabilización de las comunidades rurales, principalmente aquellas que sobreviven en la cordillera, donde el despoblamiento constituye un gravísimo problema. Insisto en que debemos estudiar los aspectos dinámicos de estos fenómenos sociales.

LA ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL Y SUS APORTES MÁS RECIENTES

Creo que una de las más valiosas contribuciones de la antropología actual en sus diversas tendencias son justamente los aspectos críticos. Como lo anticipara más arriba, por un lado, tenemos el desarrollo de la tendencia post-estructuralista (sobre la cual han influido notablemente autores como Foucault, Derrida, Lacan, por nombrar algunos), que nos demuestra complejidades antes no apreciadas por la fuerza que ejercía el estructuralismo en los análisis que nos guiaba hacia la búsqueda de los complementarios opuestos como base de las tensiones internas de las culturas que darían forma a sus expresiones simbólicas. Estos enfoques ya no se consideran aceptables por su déficit de información diacrónica, elemento fundamental en nuestro

entendimiento de toda configuración social como nos permite apreciar la desconstrucción post-estructuralista.

Por otro lado tenemos la corriente post-modernista, que se centra principalmente en los problemas de la representación (construcción) literaria del "otro" y en la responsabilidad ética y política de los científicos sociales en la manipulación de su información al traducir las acciones o comportamientos estudiados, observados, y experimentados (eventos de múltiples dimensiones), a textos (objetos limitados por las cualidades de la lengua escrita). De esta corriente surgen los énfasis de descolonizar la etnografía. Aún por otro lado, están las cada vez más importantes epistemologías feministas, que nos obligan a cuestionar los planteamientos básicos tanto en las ciencias sociales como en las ciencias naturales por estar conformadas bajo una visión de dominación de la naturaleza, lo que nos ha llevado a la sobre industrialización y depredación de la Tierra. Esta perspectiva de la relación entre la especie humana y el planeta que nos aloja (pero -- que debemos recordar-- no nos pertenece) se considera una construcción desde lo "occidental masculino" y el desarrollo de la ciencia positivista, en contraste con lo "femenino" que es generador y protector de vida y de lo natural.

Un aporte muy significativo para nuestra temática relaciona estas corrientes (internamente diversas y múltiples) con la cosmovisión originaria o autóctona que se basa en la experiencia y en la observación cotidiana más que en fabricaciones conceptuales deducidas desde la razón pura (pero, es posible que exista una razón pura que nos permita separarnos de nuestra dimensión material, de nuestros cuerpos?).

Todas estas corrientes teóricas informan actualmente el trabajo antropológico y nos son útiles no sólo como nuevos lentes de lectura, sino como en la formación de una nueva conciencia de lo que es la escritura.

En la antropología más bien "clásica" se hablaba de la cultura como una serie de elementos que constituyen una totalidad. Esto es lo que por algún tiempo consideramos de manera algo confundida, un enfoque "holístico".

Por largos años y desde varias perspectivas se cuestionó los análisis antropológicos que describían "pedazos de tiempo" cuasi detenidos, y que se referían solamente al período de observación del antropólogo, como la visión informada y verídica de la cultura "X". El concepto clave de la antropología, la "cultura" es más proceso que estructura (qué es realmente la "estructura" sino interacciones institucionalizadas a través de procesos históricos-políticos). "Cultura" es algo dinámico y cambiante, por ende difícil de describir y aún más difícil de encapsular. La realidad es que desde los inicios de la disciplina la necesidad de definir "cultura" nos ha presentado un desafío que nos ha llevado a producir innumerables variantes del concepto a tal punto y en tal cantidad que algunos teóricos del momento han llegado a considerar que definir "cultura" es una meta inútil y redundante (cf. Linnekin 1991).

Sabemos que hay patrones de valores, de definiciones sociales, de normas de conducta y de formas de explicar (por lo tanto de percibir) lo que es "similar" y lo que "diferente" (el "otro" antropológico), que generalmente se conecta con eventos y procesos históricos, lenguas y/o dialectos, generalmente relacionados con lugares y espacios específicos. En esto podemos estar de acuerdo. Pero son los aspectos dinámicos del concepto "cultura" que nos causan mayores problemas de consenso.

La discusión nos ha llevado a la importante tarea de analizar la empresa colonialista y la estructuración de culturas en dominantes y subordinadas (por las asimetrías de poder), lo que a la vez ha desembocado en un reconocimiento de los problemas de la representación escrita de estas complejas realidades.

La antropología de los noventa rechaza la perspectiva que el concepto "cultura" sea una entidad (o "cosa" claramente definible, o como un todo completo en sí mismo (Handler 1988:14). Al igual que rechaza el concepto de que la cultura se hereda y se mantiene de manera "pasiva y sin reflexión alguna" (Linnekin 1991:1).

Un buen ejemplo acerca del inicio del debate sobre "cultura" lo constituye el libro "Cultura y Razón Práctica" de Marshall Sahlins (1976), en donde el autor entabla un diálogo entre los enfoques materialistas y los simbólicos. El mismo Sahlins propone más recientemente (1985) una perspectiva histórica, de manera similar a la que nos presenta Wolf (1982).

Las perspectivas materialistas nos proponen un concepto que depende del entorno geográfico y de la actividad económica que de alguna forma nos limita y determina nuestra adaptación (por ejemplo, Harris 1968; Steward 1955; White 1959). Otras perspectivas orientadas a la comunicación intercultural han producido los enfoques interpretistas (Geertz 1973) y, más recientemente, un concepto de cultura que es algo constituido o inventado por creación humana (Wagner 1975), objetivado estratégicamente con fines puntuales (Handler 1988) o bien, tan solo una ficción del antropólogo (Clifford y Marcus 1986; Strathern 1987).

La idea central del debate es precisamente la convicción de que las culturas no son entes estáticos ni rígidos y que en las últimas décadas los grupos llamados étnicos, que generalmente constituyen minorías dentro de estados nacionales, se han visto ante la necesidad política de mostrar identidades claras en las que se pueda identificar lo que es "tradicional" y lo que es "auténtico" con fines políticos.

Más bien, sostengo que lo que entendemos por "cultura" es vida, se constituye por una serie de experiencias que nos enseñan a preferir y valorar ciertos comportamientos por sobre otros, los cuales al transmitirse de una generación a otra se van constituyendo en características legítimas que luego nos identifican de manera particular. Creo que nacemos en culturas que se encuentran en momentos históricos específicos y que nos desarrollamos con ellas a medida que participamos en ellas. Sólo basta alejarse de nuestra cultura de origen por algunos años y regresar luego para notar los cambios que se van configurando siempre dentro de ciertos límites aceptables (culturales). Al mirarlo así reconocemos el elemento de agencia o protagonismo (cf. Giddens, 1984) de los sujetos culturales (que son personas y no objetos) observamos cambios, préstamos e innovaciones en los encuentros con "otros" ante los cuales podemos resistirnos o intercambiar diferencias. Lo que es algo bastante más existencial que las estructuras paradigmáticas que se proponen como "matriz cultural".

NIVELES DE "DIFERENCIA" - EL PROBLEMA ENTRE NOSOTROS Y EL "OTRO"

Otro problema que se suscita en el trabajo de los científicos sociales, particularmente los antropólogos, es que generalmente nos enfocamos en problemáticas específicas sin tomar en cuenta la complejidad de los contextos o bien tendemos a describir a las culturas que estudiamos como si fueran homogéneas. Por lo general nos interesan principalmente los aspectos más obviamente diferentes a los de nuestra propia base cultural (es decir lo externo) y nos preocupamos mucho menos de lo que sucede hacia el interior de estas culturas, reconociendo apenas las diferenciaciones de estatus por género, por edad y por posición.

Sin embargo sabemos por la misma literatura antropológica que la realidad es otra. En una gran cantidad de casos encontramos la figura bien conocida del "trickster",

que es aquel que no se conforma con los patrones normales de su grupo cultural y por ende vive en los márgenes del mismo (cf. Paul Radin 1927), además de otros personajes de dudosa reputación, como son los "solteros" en algunos lugares de Papua Nueva Guinea y otros individuos atípicos que no se ajustan a las categorías propias de su grupo (cf. Turner, 1982).

En lo que se refiere a los aspectos de niveles de "diferencia" nos informan las perspectivas que se presentan en la literatura feminista de la década presente las cuales proporcionan una crítica a la homogeneización del concepto "Mujer" construido exclusivamente sobre las bases biológicas de diferencia (el sexo y no el género). Las argumentaciones que encontramos en estos trabajos nos incitan a reflexionar acerca del "otro" desde nuestras propias posiciones, es decir no solamente desde la diferente "etnia" en contraste con la nuestra, sino más bien reconociendo las limitantes que nos impone nuestra propia condición sociocultural, que sesga nuestra posible objetividad. Como nos dice Donna Haraway (1988) sólo es posible tener objetividades parciales. Creo que esta contribución es válida y valiosa para la auto-crítica que he sostenido más arriba.

Cómo integrar el elemento de la "diferencia" en nuestros análisis sociales para contribuir a una nueva actitud frente al pluralismo cultural que se aparte de los anteriores patrones ya sean caritativos, paternalistas, o sencillamente dominante y asimilador? Cómo integrar las nuevas voces de los anteriormente silenciados y objetivados (en general los políticamente subordinados), sin caer en la discriminación revertida que condena todo lo "blanco" (o europeo) como "colonialista", o lo masculino como "opresor" además de todas las etiquetas y sesgos estrictamente político-partidistas? Este es el desafío que enfrentamos como científicos sociales.

Los invito, pues, a este debate de un concepto antropológico que se refiere a niveles y dimensiones de "diferencia" y que ha sido impuesto desde una visión europea(externa) sobre un grupo estructuralmente subordinado. Es de esperar que a través del debate podamos llegar al objetivo de desarrollar conceptos alternativos desde nuestras propias realidades latinoamericanas que nos permitan avanzar hacia la construcción de una nueva visión de sociedad intercultural que rompa con las hegemonías coloniales y que promueva una más amplia y efectiva democratización.

BIBLIOGRAFIA

- ALBO, Xavier
1988 *Raíces de América. El Mundo Aymara.* Madrid Alianza Editorial.
- ARRATIA, M.I.
1991 *Cultural Action and Cultural Synthesis? Participatory Methodologies and the Aymara of Northern Chile.* Tesis Doctoral Universidad de York, Toronto, Canada.
- BOURDIE, P.
1984 *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* Translation by Richard Nice, Cambridge MS Harvard University Press.
1972 *Outline of a Theory of Practice.* Translated By Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIE, P. y J. Passeron
1977 *Reproduction in Education, Society and Culture.* Translated by Richard Nice, London.SAGE.
- CLIFFORD, J. y G. Marcus (editores)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: Universidad de California Press.

- DOVER, R.; K. Seibol y J. McDowell
1992 *Andean Cosmologies through time. Persistence and Emergence.* Indiana University Press.
- DOWNING, T.; G.Kushner; editores
1988 *Human Rights and Anthropology.* Boston Cultural Survival Inc.
- FALS BORDA, O.
1971 Investigating Reality in order to Transform it: The Colombian Experience. *Dialectical Anthropology, Vol 1 33-55.*
- FARRELL, J.
1986 The National Unified School in Allende's Chile. The Role of Education in the destruction of a Revolution. Vancouver, UBC.
- FOUCAULT, M.
1979 Discipline and Punish. The Birth of the Prison. Part III. New York: Vintage Books.
- FREIRE, Paulo
1968 *Pedagogy of the Oppressed.* Translated by Myra Ramos New York: Continuum.
- GEERTZ, C.
1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- GIDDENS, A.
1973 The Constitution of Society. Berkeley: U. de California Press.
- GONZALEZ, S.
1990 *El Aymara de la Provincia de Iquique-Chile y la Educación Nacional.* Iquique: TER/PEBI.
- GRAMSCI, A.
1971 *Selection of the Prison Notebooks.* New York: International Publishers.
- GUNDERMANN, H.
1985-1992 Proyecto de Investigación del Instituto de Antropología y Arqueología de la Universidad de Tarapacá. Arica:UTA.
- HARAWAY, D.
1988 Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies, Vol.14, N° 3.*
- HARRIS, M.
1968 The Rise of Anthropological Theory. New York: T.Y. Crowell.
- HANDLER, R.
1988 Nationalism and the Politics of culture in Quebec. Madison : Universidad de Wisconsin Press.
- HARDMAN, M.
1988 Jaqui Aru: La lengua Hermana. En: *Raíces de América: El Mundo Aymara.* Xavier Albó, editor.
- LINNEKIN, J.
1991 *Culture/Kustom/Tradition: Theory and Politics in Cultural Representation.* Ponencia presentada en el simposio "Custom Today" de la Asociación de Antropología Social de Océanía.
- MOODIE, C. Dunbar
1975 *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid and the Afrikaner civil Religion.* Berkeley: U. de California.
- RADIN, P.
1927 *Primitive Man as Philosopher.* N.Y.: Appleton.
- SAHLINS, M.
1985 *Islands of History.* Chicago: U. de Chicago Press.
1976 Culture and Practical Reason. Chicago: Universidad de Chicago Press.
- STEWART, J.
1955 Theory of Cultural Change. Urbana: Universidad de Illinois.
- STRATHERN, M.
1987 Out of context. The persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology, Vol.28 N° 3.*

